

acta universitatis lodziensis

FOLIA LITTERARIA POLONICA

3

Idaliana Kaczor

**KULT DRZEW
W TRADYCCJI MITOLOGICZNEJ
I RELIGIJNEJ
STAROŻYTNYCH GREKÓW I RZYMIAN**



WYDAWNICTWO UNIwersYTETU ŁÓDZKIEGO • ŁÓDŹ 2001

8,1
REDAKCJA NAUKOWO-DYDAKTYCZNA „FOLIA LITTERARIA POLONICA”

Krystyna Poklewska, Janina Kwaśniakowa

RECENZENT

Maria Pąckińska-Niepołomska

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

Joanna Balcerak

REDAKTOR TECHNICZNY

Teresa Guzek

KOREKTORZY

Danuta Bąk, Aurelia Wendland

OKŁADKĘ PROJEKTOWAŁA

Barbara Grzejszczak



Podr.

P 31623 / 3.2001
© Copyright by Idalianna Kaczor, 2001

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
2001

Wydanie I. Nakład 120 + 45 egz. Ark. wyd. 8,6
Ark. druk. 9,25. Papier kl. III, 80 g, 70 × 100
Przyjęto do Wydawnictwa UŁ 25.01.2000 r.
Zam. 78/3216/2001. Cena zł 18,-

Drukarnia Uniwersytetu Łódzkiego
90-236 Łódź, ul. Pomorska 143

ISSN 1505-9057

KK 326/2001
10.08

WPROWADZENIE

*Quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio
toti mundo partibusque eius inserta?*

(Seneca)

Czym jest kult? Definicje słownikowe kładą nacisk na praktyczny aspekt tego terminu, określając kult jako ogół czynności religijnych, zespół obrzędów danej religii¹. Kult jest więc częścią religijnego rytuału. Ale ten umowny, przyjęty przez wspólnotę ludzi, system symbolicznych znaków i gestów wynika jedynie z dążenia człowieka do uporządkowania swoich zachowań wobec *sacrum*. Tak rozumiany kult jest jedynie następstwem kultu w znaczeniu podstawowym. Kult jest przede wszystkim holdem składanym komuś lub czemuś, wyrazem uwielbienia kogoś lub czegoś.

W chwili, kiedy człowiek zdał sobie sprawę z tego, iż przeżywa *sacrum*, stanął przed dylematem wyboru, komu lub czemu należy oddawać cześć, i uznał, że należna jest ona sile, która stworzyła kosmos, świat ludzi i ich samych. Kult, a także oparta na szacunku do istoty boskiej religia zrodziły się z konieczności zrozumienia otaczającej człowieka rzeczywistości, z pokory podporządkowania się prawom, które rządzą światem, z potrzeby wyzwolenia się od myśli, że nic nie stoi na straży harmonii kosmosu, z pragnienia spotkania *sacrum* w swoim otoczeniu. Ponieważ jednak *sacrum* objawia się człowiekowi w jego własnym świetle, *homo religiosus* szukał dookoła siebie takich elementów kosmosu, za pośrednictwem których świętość wyraża się w najbardziej widoczny i zrozumiały dla niego sposób. Z tego powodu człowiek stworzył system symboliki religijnej, który gwarantował porozumienie między nim a bóstwem.

Podstawowym założeniem tej pracy jest teza, że źródeł greckiej i rzymskiej symboliki roślinnej należy szukać w epoce jedności plemiennej Indoeuropejczyków. Dlatego też świadomie postanowiłam posłużyć się metodą badań porównawczych, aby oddzielić to, co w religii Greków i Rzymian jest wytworem ich własnych wyobrażeń od tego, co jest tożsame dla większości ludów indoeuropejskich.

Pierwszy rozdział pracy poświęciłam analizie greckich i rzymskich nazw drzew oraz ich związkom z fitonimami w językach innych Indoeuropejczyków.

¹ *Mały słownik religioznawczy*, red. Z. Poniatowski, s. 241.

Wnioski płynące z tych rozważań pozwolą stwierdzić, w jakim stopniu świat roślin budził zainteresowanie plemion indoeuropejskich w epoce ich wspólnoty kulturowej i w jakiej mierze drzewa o wspólnym, indoeuropejskim rodowodzie etymologicznym wpłynęły na ukształtowanie wierzeń i idei religijnych Indoeuropejczyków.

W rozdziale drugim podjęłam próbę odtworzenia obrazu Drzewa Kosmicznego w tradycji religijnej oraz mitologicznej Greków i Rzymian. Istnienie takiego drzewa potwierdzają wierzenia dwóch, odległych terytorialnie, ludów indoeuropejskich – Indów i Germanów. Na tej podstawie przypuszczam, że wyobrażenie *Arbor Mundi* znane było religiom pozostałych Indoeuropejczyków.

Rozdział trzeci dotyczyć będzie pierwotnych funkcji świętego gaju u Greków i Rzymian. Chcę w nim udowodnić, że *nemus sacrum* pełniło nie tylko rolę miejsca kultu religijnego, lecz także było ważnym centrum administracyjnym społeczności indoeuropejskich.

W rozdziale czwartym postaram się odpowiedzieć na pytanie, które gatunki drzew i z jakich powodów stały się atrybutami głównych postaci greckiego i rzymskiego panteonu oraz jaka część fitomorficznej symboliki Greków i Rzymian ma swe korzenie w epoce wspólnoty kulturowej Indoeuropejczyków.

W badaniach tych opierać się będę na wiadomościach z zakresu greckiego i łacińskiego słownictwa, tekstach autorów starożytnych, przedstawieniach plastycznych oraz danych archeologicznych, ponieważ „każda kategoria dokumentów ujawnia pewną odmianę *sacrum* oraz określoną postawę człowieka wobec niego”² i dlatego ma dla nas jednakową wartość poznawczą.

² M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 8.

Rozdział I

GRECKIE I ŁACIŃSKIE NAZWY DRZEW I ICH ZWIĄZEK Z FITONIMAMI W INNYCH JĘZYKACH INDOEUROPEJSKICH

Przed wieloma tysiącami lat Europa porośnięta była ogromnymi lasami. Na jednym z jej obszarów – naddunajskich równinach – poczynając od siódmego tysiąclecia p.n.e. rozwijały się kultury rolniczo-pasterskie, które do dziś stanowią przedmiot odkryć archeologicznych. Twórcami jednej z nich były plemiona, nazwane przez dziewiętnastowiecznych lingwistów indoeuropejskimi.

Momentem przełomowym w badaniach kultury Indoeuropejczyków było spostrzeżenie zaskakujących podobieństw między słowami występującymi w tak różnych, wydawałoby się, językach, jak język staroindyjski, dialekty greckie, języki italskie, celtyckie, germańskie, słowiańskie i bałtyckie. Językoznawcy założyli więc, że kilka tysięcy lat przed narodzeniem Chrystusa musiała istnieć wspólnota ludzi zjednoczona społecznie, prawnie i religijnie, która wytworzyła także własne słownictwo, dające jej członkom poczucie więzi, zachęcające do akceptacji wartości moralnych i troski o nie, utrwalające jej tradycje.

Należy przyjąć, że bogactwo indoeuropejskich terminów dotyczących świata przyrody wynikało z wpływu, jaki wywierał on na rozwój kultury materialnej i duchowej tej społeczności, a świadectwa językowe są najbardziej obfitym i obiektywnym źródłem jej poznania. Istnienie w dialektach plemion indoeuropejskich jednolitego etymologicznie, a bardzo często również semantycznie, kontynuantu praznazwy drzewa umacnia tezę o wspólnym dziedzictwie kulturowym Indoeuropejczyków nie tylko w zakresie leksyki, lecz także religii.

Przy rekonstrukcji pierwotnej postaci fitonimów praindoeuropejskich posługuję się najbardziej popularną metodą historyczno-porównawczą, która polega na ustaleniu korespondencji pomiędzy najdawniej utrwalonymi w piśmie formami, w ich rzeczywistym brzmieniu i znaczeniu, z odpowiednikami w innych językach.

Poniżej przedstawiam wykaz kilkudziesięciu najbardziej reprezentatywnych praindoeuropejskich nazw drzew, ich fragmentów lub zbiorowisk, odtwarzając formy wyjściowe w oparciu o wyniki rozważań uznanych językoznawców.

Ie. **deru* (n.), **doru* (n.), **drū-* (n.), **derwo-* (n.), **drewo-* (n.), 'drzewo', 'gatunek drzewa, zwykle dąb', 'drewno'

Tę ogólnoeuropejską nazwę drzewa odnaleźć możemy we wszystkich grupach językowych Indoeuropejczyków:

- grupa południowoindoeuropejska: het. *taru* 'drzewo, drewno',
- grupa centralnoindoeuropejska: stind. *dāru* 'drewno', *dru-* 'drzewo, drewno', awest. *dāuru*, *dru-* 'drzewo', gr. *δῶρον* 'drzewo, drewno', *δρῦς* < **dru-* 'drzewo, zwłaszcza dąb', alb. *dru* 'drzewo, drewno',
- grupa zachodnioindoeuropejska: celt. *daru-* 'drzewo, drewno', ir. *daur*, *dair* 'dąb', wal. *derwen* 'ts.',
- grupa północnoindoeuropejska: stśłow. *drěvo* 'drzewo', ros. *derevo* 'ts.', pol. *drzewo*, stśłow. *drěva* 'drzewo opałowe', lit. *dervà* 'sosna', goc. *triu* 'drzewo', stang. *trēow* 'drzewo', stąd ang. *tree* 'ts.'.

Z terminem **deru*, **doru*, **drū-*, **derwo*, **drewo-* związane są słowa oznaczające, z jednej strony, cechy fizyczne: 'trwałość, twardość, siłę, zdrowie', z drugiej – określające stany emocjonalne: 'wierność, ufność, wiarę'. Wspomniany wyżej rdzeń pojawia się w: stind. *dārunah* < **derunos* 'twardy, mocny', stir. *dron* < **drunos* 'silny', stang. *trum* 'silny, zdrowy', lit. *drūtas* 'gruby, mocny', wal. *drūd* 'silny, pewny', gr. argiw. (Hes) *δροόν ισχυρόν*¹ oraz w stang. *trēowe* 'silny, stały', skąd wywodzi się ang. *true* 'prawdziwy'.

W językach słowiańskich indoeuropejski leksem **derwo-*, **dorwo-* dał początek takim wyrazom, jak *zdrowy* (psłow. *zdravъ*) i *stary*, *dawny* (psłow. *drevlъ*, *drevъnъ*). Prasłowiańską postać **z̥dorovъ*, pochodzącą ze złożenia ie. **su-dorvo-* dosłownie: 'z dobrego drzewa lub drewna' (por. stind. *su-drū-* 'dobre drewno'), kontynuuje stśłow. *zdravъ*, które reprezentowane jest przez ros. *zdorovyj* 'zdrowy', pol. *zdrowy*, czes. *zdravý* 'ts.', bułg. *zdrav* 'ts.'². Natomiast starosłowiański przymiotnik *drevlъ*, *drevъnъ* 'dawny' jest podstawą dla ros. *drevnij* 'ts.', sch. *drevan* 'zamierzchły, starożytny'³.

Indoeuropejski termin **drū-*, **dreu-* tworzy w językach germańskich i bałtyckich wyrazy o znaczeniu 'wierzyć, ufać', 'wiara', goc. *trauan* 'ufać', stg niem. *trū(w)ēn* 'ufać, wierzyć, spodziewać się', stang. *trēowian*, *trūwian* 'ufać', *trēow* 'prawda, wiara, ślub', stg niem. *triuwe* > niem. *Treue* 'wierność', prus. *druwis* (m.), *druwi* (f.) 'wiara', *druwīt* 'wierzyć'.

Obserwowana w wielu językach indoeuropejskich ewolucja semantyczna części wyrazowej **deru*, **doru*, **drū-*, **derwo-*, **drewo-* od znaczenia

¹ A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, t. 1, Heidelberg 1938, s. 385. Autorzy ci uważają, że także łaciński przymiotnik *dūrus* pochodzi od ie. **drūros* < *dreu-ro*, które utworzone zostało od rdzenia **dru-*/**dreu-* 'drzewo, drewno'.

² M. Fasmer, *Etimologičeskij slovar' ruskogo jazyka*, t. 2, Moskwa 1986, s. 90.

³ *Słownik prasłowiański*, t. 4, red. F. Sławski, Wrocław 1981, s. 218–219.

'drzewo, drewno' do określeń pojęć oderwanych wynikała zapewne z roli, jaką drzewa pełniły w kulturze Indoeuropejczyków. Drzewu przypisywano nadzwyczajną trwałość, stąd jego apelatywy posłużył do utworzenia przymiotników *stary, dawny*, trwałość zaś kojarzyła się z mocą i zdrowiem. Urobienie od rozpatrywanego rdzenia słownictwa o charakterze religijnym tłumaczyć należy sakralną funkcją świata roślin u plemion indoeuropejskich.

Ie. **bhoru-*, **bharu-* 'igliwie, drzewo iglaste, las iglasty'⁴

Istnienie indoeuropejskiego leksemu **bhoru-*, **bharu-* potwierdzają języki słowiańskie i germańskie: strus. *borъ* (gen. pl. *borove*) 'las', czes. *bor* 'las sosnowy', pol. *bór* (gen. *boru*) 'las', bułg. *bor* 'sosna', sch. *bor* 'ts.', stisl. *bqrr* 'drzewo', stang. *bearu* 'las', szw. *barr* 'igła choiny, igliwie'.

Prawdopodobnie rdzenia ie. **bher-* 'ciąć', 'ostry' użyto początkowo do określenia igły choiny i igliwia. Potem utworzonymi od niego słowami nazwano drzewo iglaste i bór porośnięty drzewami szpilkowymi.

Ie. **drumo-* 'las'

Rdzeń ten pojawia się w trackiej nazwie *Din-drúmh* oraz w gr. *δρῦμός* 'las', *δρῦμά* (nom. pl.) 'las, knieja, gęstwina leśna', stind. *druma-h* 'drzewo'⁵.

Ie. **gwasdo-* 'gałęzie, listowie'

Indoeuropejskie **gwasdo-* kontynuują przede wszystkim języki słowiańskie: sch. (używane do XVIII w.) *gvōzd* 'las', czes., słowac. *hvozď* 'puszcza', stpol. (do XV w.) *gwozd*, *gozd* 'las'.

Według A. Brücknera, prasłowiański wyraz *gwozd* określał drzewo, ponieważ oboczna jego postać psłow. *gvozďъ* 'gwóźdź' oznaczała pierwotnie 'drewniany kołek' (por. stsl. *gvozďъ* 'gwóźdź', ros. *gvozďъ* 'ts.', pol. *gwóźdź*, czes. *hvozďěj* 'drewniany przebijak'). Na poparcie swej tezy uczony ten stwierdza, że każda nazwa lasu utworzona została od leksemu znaczącego wcześniej 'drzewo'⁶. Wydaje się jednak, iż to twierdzenie, nie zobrazowane zresztą żadnymi przykładami, jest zbyt daleko idące. Można jedynie stwierdzić pewien związek pomiędzy słowami *drzewo* i *las* w leksyce indoeuropejskiej,

⁴ Inne indoeuropejskie nazwy lasu i świętego gaju omówione zostały w rozdz. 4.

⁵ V. Georgiev, *Issledovanija po sravnitelno-istoričeskomu jazykoznaniju*, Moskwa 1958, s. 120.

⁶ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957, s. 166 (*gwozd*).

np. ie. **drumo-* 'drzewo, las', skąd stind. *druma-h* 'drzewo', gr. *δρῦμός* 'las, gęstwina leśna', *δρῦμός* 'las' lub ie. **medhjo-* 'środkowy', z którego powstało lit. *mėdis* 'drzewo', łot. *madian* 'las', prus. *mezš* 'ts.'

J. Pokorny⁸ odtwarza znaczenie ie. **gwozdo-* jako 'gałęzie, listowie', opierając się na odpowiednikach fonetycznych tego leksemu w językach germańskich i albańskim: niem. *Quast* (m.) 'chwast', norw. *kvast* 'bukiet, kiść', szw. *kvast* 'miotła', alb. *gjeth* (m.), *gjéthe* (f.) 'liście, listowie' < **gath* < **gwozd-*. Prawdopodobnie terminem **gwozdo-* definiowano najpierw gałęzie i liście, przenosząc go później na zarośla, zagajnik i las. Oboczna postać *gvozd* to nazwa gałązki, patyka, a następnie drewnianego kołka, przebijaka, klina, wreszcie gwoźdźnia.

Ie. **osdo-* 'gałąź'

Kontynuantami indoeuropejskiego **osdo-* są: gr. *ὄξος* 'gałąź', goc. *asts* 'ts.'. Wyraz ten pochodzi od rdzenia ie. **sed-* 'siedzieć', poprzedzonego przedrostkiem *o-*, który pojawia się również w hetyckim słowie *hašduer*, *hašduir* < **H₃e-sd-wer* 'chrust, gałęzie'⁹.

Ie. **widhu-*, **widhus* (m.), **widhu* (n.) 'drzewo, zbiorowisko drzew, las'¹⁰

Praindoeuropejski charakter tego wyrazu zaświadcza słownictwo Germanów i Celtów. Od germańskiej postaci *widuz* wzięło początek: stg niem. *witu* (m.) 'las', stang. *wudu* < *widu* 'las, drewno', ang. *wood* 'ts.', stisl. *viður* 'las', isl. *viður* (m.) 'drewno', szw. *ved* (m.) 'drewno', norw. *ved* (m.) 'ts.'. Celtycki odpowiednik leksemu indoeuropejskiego stał się podstawą dla: gal. *vidu-* 'las', wal. *gwŷdd* (coll.) 'drzewa', bret. *gwéz* (coll.) 'ts.', korn. *gwydh* (coll.) 'ts.', stir. *fīd* 'las', ir. *fíodh* (m.) 'las, drzewo'¹¹.

V. Georgiev dla indoeuropejskiej nazwy o znaczeniu 'drzewo, zbiorowisko drzew, las' wyodrębnia powyższy rdzeń w postaci **widh-*, za którym zdają się przemawiać formy rozszerzone o samogłoskę *a*, np.: gr. pel. *ἰδῆ* (f.) 'drzewo, las', dor. *ἰδᾶ* 'ts.'¹².

⁷ K. Karulis, *Latviešu etimologijas vārdnīca*, t. 1, Rīga 1992, s. 587 (*mezš*).

⁸ J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern-München 1959, s. 481.

⁹ I. R. Danko, *Stanowisko języków anatolijskich w rodzinie indoeuropejskiej i ich wzajemne związki*, „Acta Universitatis Lodzianensis” 1983, Folia Linguistica 4, s. 165.

¹⁰ St. E. Mann, *An Indo-European Comparative Dictionary*, Hamburg 1984-1987, s. 1537.

¹¹ *Ibidem*. Galijskie *vidu-* pojawia się w pierwszej części złożenia, np.: *Viducasses* „nazwa jednego z plemion galijskich” (P. H. Billy, *Thesaurus Linguae Gallicae*, Hildesheim 1993, s. 158).

¹² V. Georgiev, *Issledovanija...*, s. 93. Por. A. Carnoy, *Dictionnaire étymologique de la mythologie gréco-romaine*, Louvain 1957, s. 79 (*Idaios*).

Ie. **ābel-*, **ābelo-*, **āblu-* 'jabłoń, jabłko'

Utworzone od tego rdzenia nazwy jabłoni i jabłka pojawiają się w dialektach grupy północnoindoeuropejskiej i w języku celtyckim: stśłow. *ablŕko*, *jablŕko*, lit. *abuolŕs*, *ŕbuolas*, *obelis* 'jabłoń', łot. *ābols*, *ābele* 'ts.', goc. krym. *apel* 'ts.', stgniem. *apful* 'ts.', ir. *aball* 'ts.', stwal. *aballen* 'ts.'.

Z wyrazem **ābelo-* językoznawcy wiążą nazwę kampańskiego miasta Abella.

W celtyckim, słowiańskim i staropruskim nazwa jabłoni otrzymuje sufiks -n-: pcelt. **abal-n-*, śrir. *aball* < **ābalnā*, stśl. (j)*ablanŕ* < psłow. (j)*abol-nŕ*, strpus. *wobalne* < *ābalni-*.

Prawdopodobnie sufiks -n- zawarty jest również w nazwie celtyckiego miasta *Abella* < **Abelna* lub **Ablona*.

Ie. *(*ā*)*gherdos*¹³ 'grusza'

Pierwotnie wyrazem tym określano zapewne gruszę dziko rosnącą, o czym świadczy znaczenie jej greckiego kontynuantu: gr. *ἄχερδος* (f.) 'dzika grusza, *Pyrus amygdaloformis*'. Indoeuropejska postać (*ā*)*gherdos* jest charakterystyczna dla języków paleobałkańskich. Z niej rozwinęło się: wspomniane wyżej gr. *ἄχερδος*, mac. *ἄγέρδα* (f.) 'gatunek gruszy, *Pyrus communis*', trac. *δαρδα-* 'grusza', zachowane w nazwach plemiennych i geograficznych – *Δάρδκνοι*, *Δαρδάναρα*, alb. *dardhë* (f.) 'grusza'¹⁴. Od obocznej formy ie. *(*ā*)*ghrd-s* (f.) utworzono w grece słowo *ἄχρας*, -ἄδος (f.), które jest semantycznym odpowiednikiem gr. *ἄχερδος*¹⁵.

Ie. **agno-* 'jakieś drzewo'

Od indoeuropejskiego **agno-* wywodzi się gr. *ἄγνος* (f. lub m.) 'gatunek wierzby, *Vitex Agnus castus*' oraz słow. **agnędŕ* 'czarna topola'¹⁶. Ostatnie znaczenie zachowane zostało w śle. *jágned* '*Populus nigra*', sch. *jagnjed* 'ts.', ruscersł. *ogniadije*, *jagnadije* (coll.). W jednym z dialektów słowackich wyraz *jahneda* oznacza topolę białą.

¹³ Przy zapisie rekonstrukcji indoeuropejskich postaci nazw roślin ∂_1 (alternujące z $\bar{e}$) oddajemy przez $\bar{e}$, ∂_2 (alternujące z $\bar{a}$) przez $\bar{a}$, ∂_3 (alternujące z $\bar{o}$) przez $\bar{o}$.

¹⁴ V. Georgiev, *Issledovanija...*, s. 119.

¹⁵ I. R. Danka, K. T. Witczak, *Some Remarks on the Albanian Vocabulary in the Paleo-Balkan and Indo-European View*, [w:] *Analecta Indoeuropaea Cracoviensia J. Safarewicz memoriae dicata*, Cracoviae 1995, s. 125.

¹⁶ Wierzba i topola najczęściej rosną na miejscach wilgotnych (Theophr. *Hist. plant.* IV 1, 1).

W grupie zachodnich języków słowiańskich obserwujemy przeniesienie terminu *agnědb- na nazwę kwiatostanu niektórych drzew (szczególnie wierzby), który ma postać puszystych kuleczek, tzw. bazi: czes. *jehněda* 'bazia', słowac. *jahňada* 'ts.', pol. dial. *bagniądz* 'palma wielkanocna'. Polskie *bagniądz* zawdzięcza nagłosowe *b-* wpływowi dialektycznych wyrazów: *bagnię* 'jagnię' i *bagnić się* 'kocić się'¹⁷.

Przyczynę przeniesienia, w niektórych językach słowiańskich, znaczenia słowa *agnědb z gatunku drzewa na bazie należy upatrywać w opartym na etymologii ludowej powiązaniu kontynuantów *agnědb z kontynuantami *agnę*, *jagnę* 'jagnię'¹⁸. Bazie bywają także nazywane kotkami, co wskazuje na kojarzenie ich wyglądu z wełną lub sierścią młodych zwierząt.

Ie. *aig- 'dąb'

Termin *aigs (f., m.) jest drugą, obok wyrazu *perk^{us}, indoeuropejską nazwą dębu. Pojawia się on przede wszystkim w germańskim *aiks (f., m.) 'dąb', skąd: stisl. *eik* (f.) 'ts.', stang. *ac* 'ts.', ang. *oak* 'ts.', stg niem. *eih* 'ts.', niem. *Eiche* 'ts.', następnie w języku greckim *αἰγίλωψ* (m.), *αἰγίλος* (f.) 'gatunek dębu, *Quercus cerris*' i w łacińskim *aesculus* (f.) < *aig-s-ko-lo- 'gatunek dębu górskiego, który nie traci zimą liści'.

Jak wynika z rozpatrywanych wyżej faktów, w językach germańskich i w łacinie na określenie dębu posługiwano się równolegle kontynuantami dwóch rdzeni: *aig- oraz *perk^{us}(d)-. Można przypuszczać, że nazwa *aig- służyła do określenia innego, wyraźnie odróżnianego od dębu nazywanego słowem *perk^{us} – gatunku tego drzewa. Również w grece *αἰγίλωψ* oznacza jedynie *Quercus cerris*, nie zaś dąb w ogóle, dla którego używano słowa *φηγός* pochodzącego od ie. *bhāgos 'buk'.

Greckie *αἰγίλωψ* jest wyrazem złożonym. W drugiej części tego słowa pojawia się termin *λώπη*, *λοπός* 'kora, łuska, naskórek'. Według Pliniusza (*Nat. hist.* XVI 13), ten gatunek dębu dostarczał suchych kawałków kory, która zwisała z konarów¹⁹.

Ie. *aker, *akr 'klon'²⁰

Leksem ten został zachowany w łacińskiej nazwie klonu: *ácēr* (gen. *ácērīs* n.) oraz w duń. *ær* 'ts.' < ger. *ahira-, nowg niem. dial. *Acher*

¹⁷ *Słownik prasłowiański*, t. 1, red. F. Sławski, Wrocław 1974, s. 177 (*bagniti se*).

¹⁸ L. Wa j d a - A d a m c z y k o w a, *Polskie nazwy drzew*, Wrocław 1989, s. 29.

¹⁹ Por. Theophr. *Hist. plant.* III 8, 6.

²⁰ Możliwa jest także rekonstrukcja, *aker, *akr.

'ts.' < *ahura*, niem. *Ahorn*²¹ 'ts.', stg niem. *ahorn* 'ts.'²² < **ahurna*-²³, gr. ἄκαρστος (Hes.) 'gatunek klonu, *Acer monspessulanum*' < *ἄκαρστος.

Wedyjski wyraz *akráh* (m.) jest słowem o niepewnym znaczeniu²⁴. Znaczenie 'klon' nadaje się mu ze względu na próbę etymologicznego zestawienia z łacińskim *ácēr*. Jednak wątpliwości semantyczne powodują, że wed. *akráh* nie może przesądzać o postaci fonetycznej indoeuropejskiej spółgłoski tylnojęzykowej w nazwie *aker*, *akr*.

A. Walde, a za nim także J. Pokorny wiążą fitonim *aker* z ie. rdzeniem **ak-* 'ostry', który pojawia się w łac. *acēr* 'ostry', lit. *ašrūs* 'ts.', stśłow. *ostrě* 'ts.', motywując to zestawienie znaczeniowe ostrymi obrzeżami liści klonu²⁵.

Z germańskiego terminu **āhor*²⁶, mającego kontynuanty w dialektach bawarskich, zapożyczone zostało prśłow. **avorǫ*, *javorǫ* 'gatunek klonu, *Acer pseudoplatanus*', które występuje w polskim *jawor*, czes. *javor*, ros. *jávor*, bułg. *jávor* i biał. *jávar* 'klon'²⁷.

Słownictwo polskie lub białoruskie stało się źródłem, z którego pochodzi również litewski wyraz *jõvaras*, *jóvaras* 'platan wschodni, *Platanus orientalis*'.

Ie. *(*ä*)*kþewā* 'czarny bez'

Indoeuropejski termin *(*ä*)*kþewa* reprezentuje: gr. ἄκτέα (f.) 'czarny bez, *Sambucus nigra*', gr. att. ἀκτῆ (m.) 'ts.', dac. σέβα, *seva* (f.) 'ts.', orm. *hac'i* 'jesion', alb. *ashë* 'gatunek drzewa, *Ilex aquifolium*'.

Bałtycki kontynuant indoeuropejskiego prასłowa w postaci **sewe* (f.) 'czarny bez' dał początek: jaćw. *śjale* 'ts.', lit. *šeivā-medis*, *šeiv-medis* 'ts.'²⁸.

²¹ Grec. ἀκρῆνα zanotowane przez Hesychiosą (*Hesychii Alexandrini Lexicon*, t. 1, ed. E. Munksgaard, Hauniae 1966, s. 82, D 82) ze zmienionym znaczeniem 'laur' stanowi dokładny etymologiczny odpowiednik niem. *Ahorn*.

²² W stg niem. wyrazu *ahorn* używano na określenie kilku gatunków klonu: *Acer pseudoplatanus* L., *Acer campestre* L. i *Acer platanoides* L. (A. P. Nepokupnyj, *Obščaja leksika germanskich i balto-slovianskich jazykov*, Kiev 1989, s. 161).

²³ F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin 1957, s. 10 (*Ahorn*).

²⁴ M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, t. 1, Heidelberg 1953, s. 40 (*akra*).

²⁵ A. Walde, J. Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch des indogermanischen Sprache*, t. 1, Berlin 1930, s. 18; A. P. Nepokupnyj, *Obščaja leksika...*, s. 163.

²⁶ F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1, Kraków 1952–1956, s. 528 (*jawor*).

²⁷ L. Wajda-Adamczykowa, *Zmiany semantyczne w nazwach roślin*, [w:] *Paralele w rozwoju słownictwa języków słowiańskich*, „Prace Slawistyczne” 1989, t. 71, s. 147.

²⁸ K. T. Witczak, *Indo-European *ð_hkþewā „elder, Sambucus nigra L.” and its Baltic descendants*, „Linguistica Baltica” 1992, t. 1, s. 205–206.

Ie. **alis-*, **als-*, **aliso-*, **alisā*, **alisjo-*, **alsjā*, **alsno-*, **alsnjo-* 'olcha'²⁹

Różne gatunki olchy (*Alnus barbara*, *Alnus viridis*, *Alnus glutinosa*) występowały w czasach prehistorycznych na szerokich obszarach północnej Europy i na Kaukazie³⁰.

Indoeuropejski leksem **alisa* stał się podstawą dla prasłowiańskiego fitonimu olchy **elbχα*, **olbχα*³¹ oraz jej kontynuantów w językach słowiańskich: bułg. *elχá*, ros. *olcha*, pol. *olcha*.

Indoeuropejskie **alisā* zachowało się w języku gockim w postaci **alisa* (stąd hiszpańskie zapożyczenie *aliso*), a także w stg niem. *elira* (z metatezą również *erila*), niem. *Eller* (po metatezie również *Erle*), hol. *els*. Ze zmienionym znaczeniem wyraz ten występuje w galickim słowie **alisa* 'czeremcha', które zaświadczone jest w leksyce toponomastycznej, np. *Alisia*, *Alisontia* i francuskiej nazwie owocu czeremchy – *alise* oraz w macedońskim wyrazie 'ἀλιζα (Hes.) 'biała topola' < **alisā*.

Od ie. rdzenia **alisjo-* urobione zostały: pol. *olsza*, czes. *olša* i stisl. *elri* 'olcha' < germ. *alizja-*.

Ten sam rdzeń z innym przyrostkiem ie. **alsno-* i **alsnā* był podstawą dla: łac. *alnus* 'olcha' < **alsnos*, lit. *alksną*, *álksna* 'olszyna, las olchowy', łot. *àlksna* 'ts.'

Ie. **alsnjo-* dało w lit. *àlksnis*, *ełksnis* 'olcha', łot. *àlksnis*, *èlksnis* 'ts.'

Ie. **āpelwós* (f.), **āpelwā* (f.) 'jakieś drzewo liściaste rosnące w miejscach wilgotnych'

Ten indoeuropejski leksem pojawia się w greckiej nazwie czarnej topoli – ἀπελλός, w stg niem. *felawa* i niem. *Felber* 'wierzba' oraz os. *färv* 'olcha'.

Ie. *(*ä*)*prka* (f.) 'sosna'

Indoeuropejski leksem *(*ä*)*prkā* zachowany został w germańskim **fúrhō* 'sosna', z którego wzięło początek: stg niem. *forha*, *foraha* 'sosna', śrg niem. *vorhe* 'ts.', niem. *Föhre* 'ts.', szw. *fura* 'ts.', norw. *furu* 'ts.'. Prapokrewny odpowiednik przytoczonego wyżej wyrazu odnajdujemy w gr. ἀφάρκη (f.) 'gatunek wiecznie zielonego drzewka, *Arbutus hybrida*'. Pojawienie się

²⁹ Dopuszczalna jest także rekonstrukcja z nagłosowym *e*.

³⁰ T. V. Gamgrelidze, V. V. Ivanov, *Indo-European and Indo-Europeans*, t. 2, Tbilisi 1984, s. 635; M. I. Nejštadt, *Istorijskij lesov i paleografija SSRR v golocene*, Moskwa 1957, s. 635.

³¹ M. Fasmer, *Etimologičeskij slovarb...*, t. 2, s. 23 (**elbχα*).

w greckim wyrazie spółgłoski przydechowej spowodowane zostało sąsiedztwem nagłosowego laryngału w praindoeuropejskiej postaci: **äpṛkā*³² > ie. **pṛkā*.

Ie. **Har-*, **ar-* 'orzech'

Według T. Gamgrelidzego i V. Ivanova, praindoeuropejski rdzeń **Har-* ma stanowić podstawę dla nazwy orzecha w języku greckim: *κάρυον* i zanotowanej przez Hesychiosa postaci *ῥονα* (pl.) oraz dla albańskiego *arrë*. Prawdopodobnie w nagłosie tego wyrazu był laryngał *H-*.

Wydaje się możliwe, że bałtosłowiańskie terminy, np. lit. *riešas*, stśłow. *orěχъ* 'orzech laskowy', rozpatrywane pod hasłem **arēik-s-* lub **ārēiks*, są rozszerzeniem wspomnianego wyżej indoeuropejskiego pierwiastka wyrazowego.

Ie. **ärēiks-s-* lub **arēiks-* > *rēiks-* 'orzech laskowy'

Bałtowie i Słowianie wykorzystali ten rdzeń przy tworzeniu nazwy orzecha laskowego, którą zachowały języki: lit. *riešas*, *riešutas*, *riešutys*, łot. *riēksts* < **riests*, prus. w złożeniu *buccareisis* 'orzeszek bukowy' oraz bułg. *orěχ*, czes. *orěch* i pol. *orzech*.

Ie. **arku-*, **arkeu-* 'coś zakrzywionego > jakieś drzewo'

Indoeuropejski rdzeń **arku-* stał się podstawą dla prasłowiańskiego słowa **arkūta*, od którego wywodzą się: ros. *rakīta* 'gatunek wierzby', czes. *rokyta* 'ts.', pol. *rokita* 'ts.', serb. *rokita* 'ts.'. Od ie. **arkeu-* utworzona została grecka nazwa jałowca *ῥακευθος*.

Ie. **āru-* 'jakieś drzewo, prawdopodobnie orzech'

Można się spodziewać, że rdzeń ie. **āru-* zaświadcza hetycki wyraz ^{GI8}*harau-c* 'jakieś drzewo' (przypuszczalnie topola) oraz messap. *ῥρυνον* 'orzech' i alb. *arrë* (f.) 'drzewo orzechowe'.

³² I. R. Danka, K. T. Witczak, *Grecka nazwa palmy daktylowej (φοῖνιξ f./m.) i jej indoeuropejskie odpowiedniki *bhoinis f.*, „Studia Indogermanica Lodziensia” 1998, t. 1, s. 140.

Ie. *bhāgos³³ lub *bhāgos 'buk'

Indoeuropejski termin *bhāgos/*bhāgos, który jest prawdopodobnie zmonoftongizowaną postacią dawniejszego bhāuǵos, najlepiej zaświadczają indoeuropejskie języki grupy centum. Spośród nich praformę bhāgos reprezentuje: łac. *fāgus* (f.) 'buk', celt. *bāgos, pojawiające się w nazwach miejscowości *Bagacon* i *Bagusta*, germański leksem *bōkō* i jego kontynuanty: stisl. *bōk* (f.) 'buk', stang. *bōk* 'ts.', ang. *beech* 'ts.', stg niem. *buohha* (f.) 'ts.' < *bōkō*, śrg niem. *buoche* (f.) 'ts.', niem. *Buche* (f.) 'buk, buczyna' oraz gr. *φηγός* i dor. *φᾱγός* ze zmienionym znaczeniem 'dąb'. Do wyżej wymienionych słów zaliczyć można także frygijską cząstkę wyrazową *βαγο- 'dąb', która przypuszczalnie kryje się w przydomku Zeusa Frygijskiego – Βαγαῖος³⁴.

Na pierwotny dyftong w pranazwie buku *bhaugo-* wskazywać może nowisl. *beyki* (n.) 'buk, las bukowy', oddające dawniejszą, nie zaświadczoną formę **baukja-*, którą należy wywodzić z ie. *bhauǵio-* lub *bhauǵio-* 'zbirowisko buków, lasek bukowy'.

A. Walde³⁵, S. Feist³⁶, a ostatnio również J. P. Mallory³⁷ skłonni są przyjmować związek pomiędzy indoeuropejskim fitonimem *bhaugo-* (*Fagus silvatica*) a słowiańską nazwą czarnego bzu (*Sambucus nigra*): stśłow.: *bъzъ* 'bez', bułg. *bъz* 'ts.', pol. *bez*, czes. *bez* 'ts.', ros. dial. *boz*, *buz*, *buzinā* 'ts.'. Rosyjskie wyrazy *buz*, *buzina* wskazują na pierwotny dyftong w indoeuropejskiej nazwie buku, natomiast słowiańskie *bъzъ* charakteryzuje się odmienną apofonią i ujawnia oboczną formę – ie. **bhuǵos*, od której pochodzić ma też kurd. *bûz* 'wiąz'³⁸.

Słowiańskie określenia buku rozwinęły się z germańskiego *bōk-*: ros. *buk*, pol. *buk*, czes. *buk*, sch. *bũk*/ *bũkva*, czes. *bukev*, *bukva* 'owoc buku', pol. *bukiew* 'ts.'³⁹. Litewskie *bukas* 'buk' i prus. *bucus* 'ts.' są zapożyczeniami z jakiegoś języka Słowian.

J. P. Mallory zalicza do kontynuantów ie. **bhā(u)ǵos*, **bhuǵos* albańskie wyrazy *búngë* (f.), *bung* (f.) 'dąb'⁴⁰.

³³ Za taką rekonstrukcją opowiada się S. E. Mann, *An Indo-European...*, s. 61 (*bhagos* 1).

³⁴ Por. rozdz. 4, s. 133.

³⁵ A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 1, s. 445 (*fagus*).

³⁶ S. Feist, *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache*, Leiden 1939, s. 102 (*boka*).

³⁷ J. P. Mallory, *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*, London 1989, s. 115.

³⁸ F. Sławski, *Słownik etymologiczny...*, t. 1, s. 31 (*bez*).

³⁹ T. V. Gamgreliдзе, V. V. Ivanov, *Indo-European...*, t. 2, s. 622; M. Fasmer, *Etimologičeskij slovar...*, t. 1, s. 234 (*buk*); F. Sławski, *Słownik etymologiczny...*, t. 1, s. 49 (*buk*).

⁴⁰ J. P. Mallory, *In Search of the Indo-Europeans...*, s. 115–116. W języku rumuńskim występuje, pochodzący prawdopodobnie z dialektu autochtonicznych Daków, wyraz *búngët* 'knieja' (G. Meyer, *Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache*, Strassburg 1891,

Ie. **bherǵos*, **bherǵā*, **bhǵrǵ-* 'brzoza'

Językoznawcy rekonstruuja wcześniejszą formę ie. **bherǵos* w postaci pie. **bherǵ-o*, która pierwotnie należała do grupy rzeczowników rodzaju żeńskiego o temacie zakończonym na *-o*⁴¹. W niektórych dialektach indoeuropejskich (słowiańskich, germańskich, częściowo także irańskich) leksem **bherǵ-o* został przeniesiony do tematów na *-a-*, charakterystycznych dla femininum. Większość indoeuropejskich rodzin językowych wyrazem **bherǵ-o* oznacza brzozę, zwykle brzozę białą (*Betula pendula*).

Indoeuropejski termin **bherǵos*, **bherǵā*, **bhǵrǵ-* pojawia się w: lit. *béržas* 'brzoza', łot. *bērzs* 'ts.', prus. *berse* 'ts.', prsłow. *berza* 'ts.', ros. *berēza* 'ts.', bułg. *brezā* 'ts.', czes. *břiza* 'ts.', pol. *brzoza*, niem. *Birke* 'ts.', stang. *berc*, *birce* 'ts.', ang. *birch* 'ts.', stisl. *bjǫrk* 'ts.' < **bherǵā*, stind. *bhurjáh* (m.) 'ts.'⁴², osset. *bärz*, *bærz* 'ts.' < **barzā*⁴³ oraz w trac. *Bersamae* i *Bersovia* < **bersa-* 'brzoza'⁴⁴.

Występujący w nazwie brzozy ie. rdzeń **bherǵ-*, **bhǵrǵ-* 'coś jasnego, jaśniejszego' posłużył do utworzenia w łacinie nazwy jesionu wyniosłego (*Fraxinus excelsior*)⁴⁵, która przybiera w tym języku postać *fārnus* (gen. *-ī*, f.) < **fargsnos* < **bhǵrǵ-sno*⁴⁶ oraz częściej używaną *frāxīnus* (gen. *-ī*, f.) < **bhǵrǵ-senós*⁴⁷.

Ten sam pierwiastek wyrazowy stał się podstawą dla słowiańskiego określenia wiązu⁴⁸ **berstǵ*, z którego powstało ros. *berest* 'wiąz', ukr. *berest* 'ts.', pol. *brzost* 'ts.', czes. *břest* 'ts.', bułg. *brjast* 'ts.'. Prasłowiańskie **berstǵ* odpowiada dokładnie germańskiemu przymiotnikowi o znaczeniu 'jasny, błyszczący', reprezentowanemu przez goc. *baihrst*, stgniem. *beraht*, stang. *beorht*, bryht, ang. *bright*.

s. 54), w którym końcowe *-et* stanowić może przyrostek równy łac. *-eto-* (por. *aesculetum* 'las dębowy, dąbrowa'), natomiast cząstka *bung-* jest odpowiednikiem tak samo brzmiącego słowa albańskiego. Zbyt mało jednak wiemy o językach Bałkanów i Illiricum, abyśmy mogli być pewni, że alb. *bung*, *búngë* można uznać za kontynuant ie. **bhā(u)ǵos*, **bhūǵos*.

⁴¹ P. Friedrich, *Proto-Indo-European Trees. The Arboreal System of a Prehistoric People*, Chicago 1970, s. 27; por. I. R. Danko, K. T. Witzak, *Some Remarks...*, s. 127.

⁴² P. Friedrich, *Proto-Indo-European Trees...*, s. 27.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ V. Georgiev, *Issledovanija...*, s. 119.

⁴⁵ Kora brzozy i jesionu ma jasną barwę.

⁴⁶ A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 1, s. 458 (*farnus*).

⁴⁷ *Ibidem*, s. 544 (*fraxinus*).

⁴⁸ Brzost to nazwa jednego z gatunków wiązu, tzw. wiązu górskiego, *Ulmus montana*, który, podobnie jak brzoza, ma korę o jasnej barwie (L. Wa j d a - A d a m c z y k o w a, *Polskie nazwy...*, s. 9).

Ie. **bhoini-* 'jakieś drzewo'

Indoeuropejczycy określali leksemem **bhoini-* jakieś drzewo, którego nazwa przetrwała w gr. *φοῖνι-*, germ. *baini*⁴⁹ i het. *paini*⁵⁰. Grecy termin **bhoini-* przenieśli na poznaną na Cyprze palmę daktylową – gr. *φοῖνιξ, -ῖκος* (f. i m.) 'palma, zwłaszcza palma daktylowa'. Wyraz ten jest już zaświadczony w grece mykeńskiej, gdzie występuje w postaci *po-ni-ke*⁵¹.

W języku hetyckim dawny indoeuropejski fitonim **bhoini-* wykorzystano na oznaczenie innego, typowego przedstawiciela flory południowej, jakim jest tamaryszek: het. *^{GIS}paini-* 'jakieś drzewo, zwykle tamaryszek'. Takie znaczenie przybierają odpowiedniki het. *paini-* w języku huryckim (*paini*) i akkadyjskim (*paini/bīnu*), które są zapożyczeniami ze źródła indoeuropejskiego, zapewne hetyckiego⁵².

Ie. **bhroid(h)os* 'jakieś drzewo iglaste'

Termin **bhroid(h)os* oznaczający sosnę, czasami także świerk, zaświadczony jest przez języki indoeuropejskie, które występują w paśmie geograficznym ciągnącym się od Bałkanów po Balticum: alb. *breth* 'sosna' (również świerk i modrzew), rum. substr. *brad* 'sosna, świerk', łot. *priēde* 'sosna' (w narzeczach także świerk) < bałt. **braidja* (f.), łot. dial. *prieds* 'ts.' (z ubezdźwięcznieniem nagłosowej spółgłoski *b-* pod wpływem bałtyckiego leksemu **puš(i)-* 'sosna'⁵³).

Zaliczane niekiedy do wyżej wymienionej grupy słów ros. dial. *bred* 'wiklina' i ukr. *bredina* 'gatunek wierzby, *Salix caprea*' różnią się wyraźnie znaczeniem od rozpatrywanych wcześniej wyrazów bałtyckich i bałkańskich. Wydaje się, iż wobec ukraińskiego *-ě-* (nie *-i-*) reprezentują one prasłowiańską postać **bredě* (nie zaś **brědě*). M. Fasmer wiąże ros. *bred* z rosyjskim czasownikiem *bredu, bresti* 'brodzić'⁵⁴, pokrewnym lit. *bredù, bristi* 'ts.' < ie. **bredh-* 'brodzić'⁵⁵.

⁴⁹ Germański rdzeń *baini-* jest podstawą dla stisl. *beinn* (m.) 'jakieś drzewo' < germ. **bainiz*.

⁵⁰ Por. I. R. Danka, K. T. Witczak, *Grecka nazwa palmy daktylowej...*, s. 143.

⁵¹ Y. Duhaux, *Les premiers phytonymes grecs: Les données mycéniennes*, [w:] *Actes du colloque international „Les phytonymes grecs et latins” tenu a Nice les 14, 15 et 16 mai a la Faculte des Lettres, „Arts et Sciences humaines Université de Nice-Sophia Antipolis”*, Nice 1993, s. 112.

⁵² Należy przyjąć, że het. *^{GIS}painiš* jest źródłem zapożyczenia w huryckim: *paini* 'tamaryszek', skąd również wzięło początek akkadyjskie *^{GIS}painu, ^{GIS}binu* „*Tamarix*”, a nie odwrotnie.

⁵³ R. Trautmann, *Baltisch-Slavisches Wörterbuch*, Göttingen 1923, s. 232 (*puši*).

⁵⁴ M. Fasmer, *Etimologičeskij slovarb...*, t. 1, s. 210 (*bred, bredina, bredu, bresti*).

⁵⁵ St. E. Mann, *An Indo-European...*, s. 100 (*bredho*).

Ie. **edh-/*odh-* 'bez'

Prawdopodobnie termin ten pojawia się w łacińskim wyrazie *ēbūlūs*, -i (f.) i *ēbūlūm*, -i (n.) 'gatunek bzu, *Sambucus ebulus*' < ie. **edh-lo-* oraz gal. *odocos* 'ts.' < ie. **odh-o-ko-*.

Według A. Waldego⁵⁶, wymienione wyżej nazwy bzu zawierają ie. rdzeń **edh-* 'coś ostrego', który pojawia się w ie. **edhlā*⁵⁷ 'świerk, jodła'. Zestawienie leksemu **edhlā* z częstką wyrazową **edh-* pozwala sądzić, że pierwotnie **edhlo-* oznaczało drzewo iglaste. Do tej pory jednak nie wyjaśniono przyczyn zmiany semantycznej terminów **edh-lo-/*odh-lo-* w łacinie i galickim.

A. Walde⁵⁸ dopuszcza możliwość innego wyjaśnienia pochodzenia słowa *odocos*, łącząc je z ie. rdzeniem **od-* 'pachnieć' (por. łac. *odor* 'zapach'). Zakładając słuszność takiego rozumowania, łac. *ēbūlūs* i gal. *odocos* byłyby niezależnymi od siebie wyrazami o różnym początku słowotwórczym. Galicki wyraz *odocos*, przybierający także formy *odicus* i *odecus*⁵⁹, przeniknął do śręgniem. *attech*, od którego pochodzi niem. *Attich* 'bez koralowy, *Sambucus racemosa*'.

Ie. **edhlā* 'świerk, jodła'

Według T. Gamgrelidze i V. Ivanova, w starożytności kilka odmian świerka (*Picea orientalis*, *Picea excelsa*, *Picea obovata*) zajmowało jedynie tereny wysokogórskie w centralnej i południowej Europie oraz na Kaukazie⁶⁰.

Indoeuropejski leksem **edhlā* kontynuują prasłowiańskie postacie **edla*, **edlb* 'świerk, jodła', z których rozwinęło się: pol. *jodła*, sch. *jéla* 'ts.', ros. *jelb* (f.) 'świerk', *jołka* (demin. < *jedl(o)-kā*) 'świerk, choinka'.

Wyrazy bałtyckie: sprus. *addle* 'świerk', lit. *ėgle* 'ts.', dial. także *ągle* 'ts.', łot. *egle* 'ts.' (w słowach litewskich i łotewskim pojawia się wtórna spółgłoska g) reprezentują praformę **edhli(j)ā*. Prawdopodobnie do tego zestawienia dopisać należy również ir. *aidlen* 'jodła'.

A. Walde, a także T. Gamgrelidze i V. Ivanov⁶¹ sądzą, że ie. termin **edhlo-* utworzono od rdzenia ie. **edh-* 'być ostrym, kłuć' (por. lit. *adýti* 'cerować', *ādata* 'igła').

⁵⁶ A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 1, s. 389 (*ebulus*).

⁵⁷ Por. hasło **edhlā*.

⁵⁸ A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 1, s. 203 (*odocos*). Kwiaty dziko rosnących gatunków bzów (*Sambucus nigra*, *Sambucus ebulus*) wydzielają silny, nieprzyjemny zapach.

⁵⁹ J. André, *Les noms des plantes dans la Rome antique*, Paris 1985, s. 176 (*odocos*).

⁶⁰ T. V. Gamgrelidze, V. V. Ivanov, *Indo-European...*, t. 2, s. 633.

⁶¹ A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 1, s. 389 (*ebulus*).

Ie. **ēlentā* (f.), **ēlntā* (f.), **ēlntós* (m.) 'jakieś drzewo, drewno, gałązka'

Wyraz ten jest związany z indoeuropejskim przymiotnikiem *(*ē*)*lentos* 'giętki, sprężysty', który można zaobserwować w łac. *lentus* 'giętki, podatny, spokojny', niem. *lind* 'łagodny', duń. *lind* 'giętki, miękki, delikatny', lit. żmudz. *lentas* 'spokojny', stind. *rántya* 'przyjemny, miły' < *lentio*-.

Praforma *(*ē*)*lntā*- lub *(*ē*)*lntā* mogła oznaczać pierwotnie giętką gałąź, wić, łąt. Semantykę tę potwierdzają terminy słowiańskie: pol. *łąt* 'pręt drewniany', ros. *lut* 'lipowe łyko' oraz stind. *latā* (f.) 'liana, wić' i *latikā* (demin. od poprzedniego), a także gr. *ἐλάτη* 'młody pęd palmy daktylowej'.

Leksem *(*ē*)*lento*-, *(*ē*)*lenta* w dialektach germańskich oraz *(*ē*)*lntā* w grece stał się podstawą do utworzenia nazw drzew o giętkich gałązkach: niem. *Linde* (f.) 'lipa', stang. i stisl. *lind* 'ts.', duń., szw., nor. *lind* 'ts.', gr. *ἐλάτη* 'jodła', gr. pel. *ὀλύνθη* (f.)/*ὀλυνθος* (m.) 'dziki figowiec' oraz bret. *lann* 'jałowiec' i het. ^{GIS}*allanta*-, ^{GIS}*alanza(n)*- 'bliżej nieokreślony gatunek drzewa'.

Od rdzenia ie. *(*ē*)*lento*-/*(*ē*)*lnto*- 'giętki' (adi.), 'jakieś drzewo, drewno' (sub.) wywodzą się również określenia drewnianych przedmiotów: lit. *lentà* 'deska', gr. *ἐλάτη* (f.) 'wiosło', alb. *lëndë* 'drewno do budowy, materiał budowlany, kłoda, belka', stg niem. *linta* (f.) 'tarcza', niem. *Linde* 'ts.', stang. *lind* 'ts.', stisl. *lind* 'ts.'⁶².

Najbliższe pod względem semantycznym germańskiej nazwie lipy jest stg niem. *lint* 'łyko' i niem. dial. *Lind* 'ts.'. Wyrazy te są fonetycznymi odpowiednikami stg niem. *linta* 'lipa' oraz niem. *Linde* 'ts.'⁶³. Podobny rozwój znaczeniowy obserwujemy na gruncie słowiańskim, szczególnie w językach ruskich, gdzie kontynuant prasłowiańskiego **lāt* w postaci *lut* oznacza w rosyjskim łyko, korę lipową, w białoruskim młodą lipę lub zdjętą z niej korę. Do form rozszerzonych należy zaliczyć strus. *lutovjanë* 'zrobiony z łyka', ros. *lutb* (f.) 'łyko, kora lipy', ukr. *luttjá* (n.) 'gałązki wierzbowe, lipowe łyko'.

⁶² W staroislandzkim *lind* obserwujemy wyraźną ewolucję semantyczną. Pierwotnie słowem tym określano lipę, następnie tarczę wykonaną z lipowego drewna, ostatecznie zaś tarczę w ogóle; por. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch...*, s. 441 (*Linde*) i A. P. Nepokupnyj, *Obščaja leksika...*, s. 179. Stisl. *lind* oznaczało także inne elementy drewnianego uzbrojenia, np. włócznię (J. de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, Leiden 1961, s. 357). Od leksemu *lind* pochodzi również stisl. i nowisl. *lindi* (n.) 'pas', norw. *linde* 'szeroka wstęga, przewiązka'. Prawdopodobnie wymienione przedmioty wytwarzane były z drewna lub łyka lipowego.

⁶³ Do tej grupy wyrazów zaliczyć można także terminy występujące w innych językach germańskich o mocno zmienionym znaczeniu: niem. i hol. *lint* 'wstęga, taśma', szw. *linda* 'powijaki'.

Ie. **emelos* 'jemioła'

Ten partykularnie indoeuropejski leksem zaświadcza bałtosłowiańska nazwa jemioły, reprezentowana przez lit. *āmalas*, dial. *emelas*, słowac. *omelo*, *jemelo* i ros. *oméla*.

Niektórzy językoznawcy⁶⁴ wiążą wyraz **emelos* z prasłowiańskim **jeti*, *jьmą* 'chwytać' < ie. *em-*, *m-* (por. łac. *ēmō* 'nabywam, zdobywam', lit. *imù*, *iñti* 'ts.'), ponieważ z jagód jemioły wyrabiano niegdyś ptasi lep. Pierwotnie **emelo-s* mogło oznaczać 'coś klejącego się, lepiącego', a więc roślinę, z której uzyskuje się środek ułatwiający chwytanie ptaków.

Ie. **erembhi-* 'jakieś drzewo'

Rdzeń **erembhi-* zaświadczaają jedynie dwa, odległe terytorialnie, terminy: pol. *jarzqb* 'jarzębina' < psłow. **erębb* oraz het. ^{GIS}*erimpi* (n.) 'jakieś drzewo, prawdopodobnie cedr'⁶⁵.

Ie. **grōb(h)o-s* 'grab'

Indoeuropejską formę **grōb(h)o-s* 'grab' najwyraźniej odzwierciedlają słowiańskie kontynuanty tego wyrazu: ros. *grab* 'grab', pol. *grab* 'ts.', sch. *grāb* 'ts.', czes. *habr* 'ts.' < **grabr̥*. Rdzeń *grōb(h)o-* pojawia się również w stprus. *wosi-grabis* 'krzew, trzmielina' i mac. *γράβιον* 'pochodnia, dębina'.

J. Pokorny⁶⁶ przytacza wiele terminów onomastycznych, występujących w językach italskich i iliryskich, które zawierają indoeuropejskie słowo, oznaczające grab. Wśród nich szczególnie ciekawy jest przydomek umbryjskich bóstw – *Grabovius*, będący dokładnym odpowiednikiem polskiego przymiotnika *grabowy*.

Podstawą nazwy grabu (*grōb(h)o-s*) był prawdopodobnie indoeuropejski rdzeń **gerbh-* < **ger(e)bh-* 'naczyć (korę), ciąć (w korze)'⁶⁷, od którego utworzono niem. *kerben* 'naczyć, karbować' i gr. *γράφω* 'piszę' < **grbhō*⁶⁸.

⁶⁴ A. Brückner, *Słownik etymologiczny...*, s. 206 (*jemioła*); M. Fasmer, *Etimologičeskij slovar'*..., t. 3, s. 139 (*oméla*); F. Sławski, *Słownik etymologiczny...*, t. 1, s. 560 (*jemioła*); por. także F. von Miklosich, *Etymologisches Wörterbuch der slawischen Sprachen*, Amsterdam 1970, s. 103 (*jem-*).

⁶⁵ I. R. Danka, K. T. Witczak, *Grecka nazwa palmy daktylowej...*, s. 143.

⁶⁶ J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches...*, s. 404.

⁶⁷ T. V. Gamgrelidze, V. V. Ivanov, *Indo-European...*, t. 2, s. 624; J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches...*, s. 404; F. Sławski, *Słownik etymologiczny...*, t. 1, s. 332 (*grab*).

⁶⁸ Od podobnego pod względem semantycznym rdzenia **skerb(h)-*, **sker(e)bh-* 'skrobać' utworzono drugą indoeuropejską nazwę grabu **skrēbhr* **skrēbhṛd-*, zaświadczoną przez łot. *skābarde* 'grab' i alb. *shkōzë* (f.) 'ts.'

Ie. **iōini-* 'jałowiec, sitowie'

Indoeuropejskie **iōini-*, rozszerzone o tematyczne *-o-* lub przyrostki, stało się podstawą utworzenia w językach indoeuropejskich nazw dwóch roślin – jałowca i sitowia. Z jednej strony spotykamy ten leksem w łac. *iūnīpērūs*⁶⁹ 'jałowiec', stisl. *einir* 'ts.' < **joinio-*, szw. *ēn* 'ts.', duń. *ene-ber* 'ts.', dniem. *ēn(e)ke* 'ts.', z drugiej zaś w łac. *iuncus* 'sitowie' (prawdopodobnie z **iōini-ko-s*) oraz śrir. *āin* 'ts.'. Również het. *Glšeyan-* (n.) 'jakieś wiecznie zielone drzewo'⁷⁰ wydaje się reprezentować praindoeuropejski pierwiastek **iēion-*. Praforma ta mogła mieć także postać *iēi(e)n-*, skąd wywodzi się anat. *iēion-* i ie. **iōin-i-*.

Według A. Waldego⁷¹, różne znaczenia kontynuantów ie. **iōini-* wyjaśnić można tym, że gałązki obu drzew służyły jako materiał do wyplatania rozmaitych przedmiotów. Semantyczną analogię obserwujemy w przypadku rdzenia **arku-* 'coś zakrzywionego', od którego zostało utworzone w grece określenie jałowca: *ἄρκευθος*, a w językach słowiańskich gatunku wierzby: czes. *rokyta*, pol. *rokita*, ros. *rakita*.

Ie. **īwo-*, **īwā* 'cis'

Od indoeuropejskiego leksemu **īwo-*, **īwā* wywodzi się: celt. **īwos* 'cis', gal. inskr. *ivos* 'ts.'⁷², stir. *ēo* 'ts.', wal. *yw*, *ywen* 'ts.', kornwal. *hivin* 'ts.', bret. *ivin* 'ts.', stg niem. *īwa* 'ts.', śrg niem. *īwe* 'ts.', niem. *Eibe* 'ts.', stang. *īw*, *ēow* 'ts.', ang. *yew* 'ts.', isl. *yr* 'ts.', łot. *īve* 'ts.', strpus. *iūwis* 'ts.'.

Indoeuropejska nazwa cisu **īwo-*, **īwā* jest przegłosowym wariantem fitonimu *ōiwa*, *aiwā*, który w różnych grupach językowych Indoeuropejczyków oznacza drzewa o giętkich gałęziach, zwykle wydające owoce w postaci kolorowych kuleczek, zebranych w grona: lit. *ieva* 'czeremcha', łot. *iēva* 'ts.', gr. *οἶα* i *οἶη*, *ὀη*, *ὀα* 'jarzębina', łac. *ūva* 'winogrono, winorośl', orm. *aigi* 'winorośl' < **oiwiyā*, słow. *iva* 'gat. wierzby', skąd ros. *iva* 'ts.', pol. *iwa*, czes. *jíva* 'ts.', sch. *iva* 'ts.'.

⁶⁹ Drugi człon łacińskiego wyrazu *iūni-perus* jest niejasnego pochodzenia, a wszystkie próby jego etymologizacji nie są w pełni przekonujące. Niepewne lub nawet błędne wyjaśnienie tego przyrostka podaje A. Walde (A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 1, s. 731), który dopuszcza możliwość łączenia łac. *-perus* z ormiańskim słowem *her* 'koński włos'. Dawniej wywodzono łac. *-perus* z *paros* i wiązano z występującym w łacinie czasownikiem *pārio* 'rodzić'.

⁷⁰ J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary*, t. 2, Amsterdam 1984, s. 253 (*e(y)a(n)-*).

⁷¹ A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 1, s. 731 (*iūnīpērūs*).

⁷² Gal. *ivo-* 'cis' dało początek nazwie cisu w językach romańskich: wł., hiszp., port. *iva*. We francuskim od formy *ivo-* utworzono zarówno określenie *cis* (fr. *iva* f. lub m.), jak i *iwa* (fr. *ive* f.).

Ie. **kärpinos* (f.), **křpinos* (f.) 'jakieś drzewo'

Leksem ten zachowały dwa, odległe terytorialnie, języki indoeuropejskie: łacina, gdzie pojawia się słowo *carpinus*, -i (f.) 'grab' oraz hetycycki, w którym wyraz *karpinaš* oznacza jakieś drzewo, prawdopodobnie gruszę.

Profesor I. R. Danka uważa, iż nazwę tę należy wiązać z rdzeniem ie. **kerp-* 'ścinać, zbierać plony lub owoce', występującym w gr. *καρπός* 'owoc', łac. *carpō* 'rwę, zbieram', stg niem. *herbist* 'jesień', niem. *Herbst* 'ts.', ang. *harrest* 'żniwa, zbiory'⁷³.

Ie. **kast(h)o-* 'drewno, drzewo, drzewo kasztanowe'

Należy się spodziewać, że istnienie ie. rdzenia **kāst(h)o-* zaświadczaają leksemy, występujące w różnych językach indyjskich: stind. *kāsthā-* (n.) 'polano, szczapa drewna, drewno', hindi *kāth* (m.) 'drewno', pali *kaṭṭha-* (n.) 'ts.', cyg. *kašt* 'drzewo' oraz paleobalkańskich, skąd pochodzi, zaświadczone przez Hesychiosa, słowo epiiryjskiego plemienia Atamanów (*Ἀθαμᾶνες*) – *κάστον*, będące etymologicznym odpowiednikiem gr. *ξύλον* 'drewno'.

Indoeuropejskie **kāst(h)o-* stanowiło prawdopodobnie podstawę dla ormiańskich wyrazów: *kask* 'kasztan' i *kaskeni* 'kasztanowiec' oraz greckich terminów: *κάστανον* (n.), *καστηνοῦ* (gen. sing.) 'kasztan', *καστανῆν* 'kasztanowiec', przy czym językoznawcy uważają gr. *κάστανον* za pożyczkę z bliżej nieokreślonego źródła małoazjatyckiego⁷⁴.

Wydaje się jednak, iż słuszniej będzie traktować ie. *kāst(h)o-* jako praformę, od której, z jednej strony, wywodzą się rzeczowniki indyjskie, z drugiej zaś – atamańskie *κάστον* i przejęte do greki z nieznanego słownictwa (może frygijskiego lub trackiego) *κάστανον*. Przyrostek -*āno-* przypomina podobnie brzmiący grecki sufix, występujący w wyrazie *βάλανος* (f.) 'żołądz'.

Od gr. *κάστανον* (n.) i *καστάνεια* wzięło początek łacińskie określenie kasztana – *castānum* (n.) i kasztanowca – *castānea* (f.), z łaciny zaś należy wyprowadzać: śrg niem. *kest(e)* 'kasztan' < późnołacińskie *castīnea*, stang. *ciestenbéam* 'kasztanowiec', alb. *kēshteñë* 'ts.'.

W językach słowiańskich nazwa kasztana wywodzi się z łaciny lub bezpośrednio z greki: stsch. *kāstanj* 'kasztan', sle. *kóstanj* 'ts.'. Według

⁷³ I. R. Danka, *Stanowisko języków anatolijskich...*, s. 163.

⁷⁴ A. Carnoy, *Noms grecs de plantes. Étymologies nouvelles*, „Revue des Études Grecques” 1958, t. 71, s. 93; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, t. 2, Paris 1968–1977, s. 504; A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1967, s. 104; H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, t. 1, Heidelberg 1960, s. 799; J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch der Griechischen*, München 1950, s. 135; A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 1, s. 179.

F. Sławskiego⁷⁵, polskie *kasztan* i czeskie *kaštan* 'kasztan' zostały zapożyczone z języka niemieckiego, w którym, oprócz formy wspomnianej wyżej pojawia się także słowo *kastāne* (dzisiejsze *Kastanie* 'kasztan'), z polskiego zaś pochodzić ma ogólnoruskie *kaštān* i litewskie *kaštānas*⁷⁶.

Ie. **kermu-*, **kremu-*, **krmu-* 'jakieś drzewo lub krzew rodzący owoce'

Indoeuropejski termin **kermu-*, **kremu-*, **krmu-* zaświadczony jest przede wszystkim w słownictwie Bałtów i Słowian. Z prasłowiańskiego leksemu *čermuca*, *čermъca* 'czeremcha' powstało: ros. *čeremuca*, *čeremца* 'ts.', ukr. *čeremuca*, *čeremца* 'ts.', stczes. *třēmcha* 'ts.', czes. *střēmcha* 'ts.', stpol. *trzemcha* 'ts.' (w XVII w. zastąpione przez formę ruską *czeremcha*), śle. *črēmha*, *črēmса* i *srēmса*, *srāmса* 'ts.'.

W językach bałtyckich leksem **kermous-*, **kermus-* (częściej jednak pojawia się on z nagłosową tylnojęzykową spółgłoską palatalną, przybierając postać: **kermous-*, **kermus-*) oznaczał jarzębinę: łot. *sērmūkslis* 'jarzębina', łot. dial. *cermaukša* 'ts.' (jest to dokładny odpowiednik psłów. **čermuca* < ie. **kermousa*), *cermūkslis* 'ts.', *sermaukša* 'ts.', *sermūksa* 'ts.', lit. *šermūkšnis* 'ts.', lit. dial. *šermūkšne* 'ts.', *sērmūkšlė* 'ts.'.

Również w staroindyjskich wyrazach: *kramuka-* (m.) 'gatunek orzecha' i *krmuka-* (m.) 'gatunek drzewa lub drewna' należy dopatrywać się wyżej przytoczonego indoeuropejskiego leksemu.

Odpowiadający rdzeniowi ie. **kermu-*, **kremu-*, **krmu-*, od którego urobiono fitonim czeremchy w językach słowiańskich, jarzębiny w bałtyckich oraz orzecha w staroindyjskim, termin **kermu-*, **kremu-*, rozszerzony sporadycznie o -s-, stał się podstawą do utworzenia nazw roślin uprawnych, zwykle cebuli i czosnku: lit. *kermušė* 'dziki czosnek, *Allium ursinum*', identyczne z litewskim ros. *čeremša* 'ts.' < **kermusīā*, pol. *trzemucha* 'ts.' < **kermousā*, sch. *sri̯jemuš* (m.) i *sri̯jemuša* (f.) 'dziko rosnąca jarzyna używana jako przyprawa' < **kermouso-/kermousā*, gr. (Hes.) *κρέμυον* 'cebula' < ie. **kremusom*, gr. *κρόμυον* 'ts.', stang. *hram(e)sa*, *hramse* 'dziki czosnek', stgniem. *ramusia* 'ts.', gniem. *ramsen* 'ts.', baw. *rams* 'ts.', ir. *crem* 'czosnek', wal. *craf* 'ts.'.

Prawdopodobnie powodem, dla którego tym samym właściwie prasłowem **kermu-/kermu-* definiowano drzewa o silnie pachnących kwiatach i owocach oraz czosnek i cebulę wydaje się charakterystyczny dla tych roślin intensywny zapach⁷⁷.

⁷⁵ F. Sławski, *Słownik etymologiczny...*, t. 2, s. 97 (*kasztan*).

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Podobnego zdania był prawdopodobnie J. Pokorny (*Indogermanisches etymologisches...*, s. 580–581), który komentując fakt, iż słowo sch. *sri̯jemuš*, *sri̯jemuša* oznacza zarówno dziko rosnącą jarzynę, jak i czeremchę, pisze o niej: „ebenfalls starkriechende Pflanze”, podkreślając mocny zapach obu roślin.

Ie. **klen(-o-)*, **kln-o-*, **kln-i-* (bałt. *klēw-*) 'klon'

Utworzoną od tego rdzenia nazwę klonu reprezentuje: stgkiem. *lin-* lub *lim-boum* 'klon', niem. *Leinbaum*, *Lehne*, *Lenne* (f.) 'gatunek klonu', stang. *hlin* 'klon' < **klen-*, stisl. *hlynr* (m.) 'ts.' < **hluniz*, gr. pel. *κλινό-τροχος* (z niejasną drugą częścią złożenia)⁷⁸, lit. *klēvas* (m.) 'ts.', łot. *klava* 'ts.', łot. dial. *kļavs*, *kļevs* 'ts.' < **klēwo-*⁷⁹, sch. *klēn* (gen. *klēna*) 'ts.' < **kleno-* i *kūn* 'ts.' < **klno-*, czes. *klen* 'ts.', pol. *klon*, ros. *klēn* 'ts.'.

Od ie. **klen(-o-)*, **kln-o-*, które dało początek gr. pel. *κλινo-*, wywodzić także należy nazwę gatunkową klonu kreteńskiego (*Acer creticum*) w postaci *γλεῖνος* (Theophr. *Hist. plant.* III 3, 1) lub *γλῖνος*⁸⁰. G. Meyer uznaje leksem *γλῖνος* za słowo macedońskie⁸¹, P. Friedrich uważa natomiast, że przypisywanie tego wyrazu słownictwu macedońskiemu jest problematyczne, ponieważ macedońskie *g* jest kontynuantem zarówno ie. *g*, jak i *gh*⁸². Wydaje się jednak, iż w tym przypadku działanie praw fonetycznych mogło zostać zakłócone skojarzeniem, pod wpływem etymologii ludowej, nazwy klonu – *κλινo-* z ie. rdzeniem **gli-* 'lepić się' (por. gr. *γλοιός* 'leпка wydzielina niektórych drzew, guma, lep', lit. *glitė*, *glitis* 'śluz, klej', łot. *glīta* 'śluz', gr. *γλιττόν*, *γλοιόν* 'leпkie, śliskie', lit. *glītus* 'śliski, gładki, leпki', psłow. *glina* 'gлина'). Przyczyną asocjacji w języku pelazgijskim i macedońskim dwu odrębnych indoeuropejskich terminów (*klen-o-*, *kln-* 'klon' i *glei-*, *gli-* 'lepić się', adi. *lepki*) były prawdopodobnie słodkawe i nieco leпkie liście tego drzewa.

Autorzy jednej z prac poświęconych leksyce języków germańskich i bałto-słowiańskich starają się ustalić etymologię indoeuropejskiego fitonimu **klen(-o-)*, **kln-i-*, *kln-o-* 'klon'. Ich zdaniem podobnie jak w nazwie **aker*, **akr* 'klon' występuje rdzeń **ak-* 'być ostrym', tak w słowie **klen(-o-)* można zauważyć cząstkę wyrazową **kel-*, **kl-* 'kłuć', zachowaną w lit. *kálti* 'kłuć', ros. *kolotь* 'ts.', łot. *kalt* 'dziobać'⁸³.

Należy więc przyjąć, że ie. **kel-*, **kl-* pojawia się zarówno w germańskiej i słowiańskiej prapostaci **kl-en(-o-)*, **kln-i-*, **kln-o-*, jak i w bałtyckiej *kl-ēwo-*, przy czym forma pierwsza jest, być może, imiesłowem strony biernej o znaczeniu: 'kłuty'⁸⁴.

⁷⁸ P. Friedrich, *Proto-Indo-European Trees...*, s. 65. Słowem *κλινότροχος* Grecy określali jawor, czyli gatunek klonu *Acer pseudoplatanus* (Theophr. *Hist. plant.* III 11, 1).

⁷⁹ K. Karulis, *Latviešu etimologijas...*, t. 2, s. 408 (*klava*).

⁸⁰ *Słownik grecko-polski*, t. 1, red. Z. Abramowicz, Warszawa 1958–1965, s. 469.

⁸¹ G. Meyer, *Etymologisches Wörterbuch...*, s. 19.

⁸² P. Friedrich, *Proto-Indo-European Trees...*, s. 65.

⁸³ A. P. Nepokupnyj, *Obščaja leksika...*, s. 165. Taką samą etymologię podaje K. Karulis, *Latviešu etimologijas...*, t. 1, s. 408.

⁸⁴ A. P. Nepokupnyj, *Obščaja leksika...*, s. 164.

Ie. **knu-*, **knu-k-*, **knu-d-* 'orzech'

Nazwa orzecha, pochodząca od powyższego rdzenia, zachowała się jedynie w językach grupy zachodnioindoeuropejskiej: śrir. *onū* 'orzech' (gen. *onō*) < **knūs*, **knuwos*, łac. *nux* (f.) 'ts.' (gen. *nūcis*) < **knu-k-*, isl. *hnot* 'ts.' < **knu-d-*, stg niem. *(h)nuz* 'ts.'.

Leksem **knu-* 'orzech' utworzono prawdopodobnie od ie. **ken-* 'ściskać, ugniatać', występującego w ie. **kondos*, z którego powstało stind. *kanda-* 'bulwa' i lit. *kānduolas* (m.) 'jądro'⁸⁵.

Ie. **koslos*, **koslos* 'leszczyna'

Ten indoeuropejski termin reprezentowany jest przez łac. *cōrŭlŭs*, *cōrŷlŭs* 'leszczyna' < **koslo-*, stir., wal., stkorn., bret. *coll* 'ts.' < **koslo-* oraz słowa pochodzące od germ. **haslaz* 'leszczyna' (m.) < **koslo-*: sfiśl. *hasl* (m.) 'ts.', szw., norw. *hassel* 'ts.', niem. *Hasel* 'ts.', ang. *hazel* 'ts.'⁸⁶.

Z ie. **koslos* wywodzi się także, zachowany w języku staroliteńskim, wyraz *kasulas*, który zmienił swe znaczenie i był używany jako określenie oszczepu myśliwskiego. Podobnie w łacinie rzeczownikiem *cōlurna* (nom. pl. n.) nazywano oszczepy, wykonane z derenia⁸⁷. Wynika z tego, iż lit. *kasulas* i łac. *cōlurnum* utraciły swoją pierwotną semantykę, odpowiadającą etymologii, przy czym przymiotnik *cōlurnus* 'leszczynowy' stanowi metatezę z dawniejszego **corulinos*⁸⁸.

Ie. **krnos* 'drzewo dereniowe', **krnom* 'owoc tego drzewa'

Indoeuropejskie **krnos*, **krnom* spotykamy w gr. *κράνος* (f.) 'dereń, *Cornus mas*', *κράνον* (n.) 'owoc drzewa dereniowego' i łac. *cornus* (f.) 'drzewo dereniowe', *cornum* (n.) 'owoc derenia'⁸⁹. Prawdopodobnie do grupy wyrazów pochodzących od indoeuropejskiej nazwy derenia zaliczyć trzeba imię litewskiego boga – *Kirnis*⁹⁰, 'deus cerasorum'⁹¹ < bałt. *Kirnijas* < ie.

⁸⁵ J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches...*, s. 558–559.

⁸⁶ F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch...*, s. 291 (*Hasel*).

⁸⁷ *Oxford Latin Dictionary*, ed. P. G. W. Glare, Oxford 1992, s. 358 (*cōlurnus*).

⁸⁸ A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 1, s. 280 (*corulus*).

⁸⁹ J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch...*, s. 158 (*κράνος*).

⁹⁰ Postać wyrazową *Kirnis* utworzono bezpośrednio od niezauważonego **Kirnas*.

⁹¹ Łac. *cerasus*, -i (f.) 'drzewo wiśni'. *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, red. M. Plezia, Warszawa 1959–1979, s. 479. W botanice dzika czereśnia nazywana jest ptasią wiśnią *Cerasus avium*.

**Krni(j)os*. Należy przyjąć, iż powodem przesunięcia pierwotnego znaczenia ie. **kynos* w językach bałtyckich było podobieństwo owoców derenia i wiśni⁹².

Jest wysoce prawdopodobne, że w greckich słowach *κέρασος*, *κερασός*⁹³ (m. lub f.) 'drzewo czereśniowe' i *κεράσιον* (n.) 'owoc czereśni', które stały się źródłem zapożyczenia łac. *cērāsūm*, *cērāsium* 'drzewo wiśniowe', *cērāsūm* 'owoc wiśni', odnajdujemy ie. rdzeń **ker-*, **kr-*, ten sam, który występuje w nazwie derenia (ie. **kynos*).

Z romańskiej postaci **ceresia* < **ker-*, **kr-*, utworzono nazwy wiśni i czereśni w językach germańskich: stg niem. *kersa*, *kirsa*, skąd wzięło początek niem. *Kirsche* 'wiśnia, czereśnia', stang. *cir(e)s-bēam* 'ts.'.

Nieco przekształconą formę romańską **čerieša* (por. retorom. *cerièscha*) przejęto do prasłowiańskiego, gdzie termin **čerša*, **čereša* pod wpływem fitonimu **viš-ŋja* 'wiśnia' uległ przemianie w *čerš-ŋja*⁹⁴. Stpol. *trześnia*, czes. *třešne*, sch. *trěšnja* są kontynuantami prsłow. *čeršŋja*. Rosyjskie i ukraińskie *čeršŋja* może reprezentować zarówno prsłow. *čeršŋja*, jak i *čerešŋja*⁹⁵. Polskie literackie *czereśnia*, ze względu na pełnogłos i zachowaną spółgłoskę *r*, należy uznać za pożyczkę z jakiegoś języka ruskiego.

Ie. **lěipā* 'lipa'

Prapostać **lěipā* stała się źródłem dla lit. *liepa* 'lipa', łot. *liēpa* 'ts.', ogólnosłowiańskiego *lipa*: ros. *lipa* 'ts.', pol. *lipa*, czes. *lipa* 'ts.', sch. *līpa* 'ts.'. Pruskie nazwy miejscowe *Leypein*, *Leypten* potwierdzają pierwotny, indoeuropejski dyftong, ale znany jest także w języku Prusów leksem *lipe*, który go nie posiada⁹⁶.

Etymologowie tradycyjnie wiążą fitonim **lěipā* z rdzeniem ie. **leip-* 'lepić się, smarować' (por. stind. *limpāti* 'smaruje', *lepayati* 'ts.', słow. *lěpiti* 'lepić'⁹⁷), wskazujący na lepkie liście lipy i kleisty sok, wydzielany przez to drzewo.

Prawdopodobnie odpowiednikiem bałtosłowiańskiego prasłowa **lěipā* 'lipa' jest, zanotowany przez Hesychiosa, grecki wyraz *λειπομορία*, określający drzewo, któremu pęka kora, a z jego korzenia wyrastają pędy⁹⁸. Wydaje

⁹² F. Sławski, *Słownik etymologiczny...*, t. 1, s. 143–144 (*dereń*).

⁹³ Gr. *κέρασος* nie jest wyrazem rodzimym, lecz stanowi zapożyczenie, prawdopodobnie z jakiegoś języka paleobałkańskiego.

⁹⁴ L. Wajda-Adamczykowa, *Polskie nazwy...*, s. 23.

⁹⁵ Przekształconą prasłowiańską formę *čereš-ŋja* kontynuuje bułgarskie *čerešnja*. Język ten zachował także pierwotny prasłowiański termin *čereša*.

⁹⁶ K. Karulis, *Latviešu etimologijas...*, t. 1, s. 525 (*liepa*).

⁹⁷ M. Fasmer, *Etimologičeskij slovarь...*, t. 2, s. 499 (*lipa*).

⁹⁸ *Hesychii...*, t. 2, s. 581, D 43: *λειπομορία*. δένδρον τό ἐκ τοῦ θωρακίου κτεαγός, 'εκ δε τῆς ρίζης φέρων βλαστούς.

się, że gr. *λειπομορία* jest słowem złożonym. Pierwsza jego część *λειπο-* może być etymologicznie związana z bałtsłow. terminem **lēipā*, druga zaś z gr. *μορία* 'święta oliwka'⁹⁹.

Walijskie *llwyf* 'lipa, wiąz' reprezentuje celtycki rdzeń **leimo-*, który zaświadczony jest przez nazwy miejscowe w postaci *Līmo*¹⁰⁰.

We współczesnym języku angielskim występują dwie nazwy lipy: *linden* i oboczna do niej forma *lime*. Ta ostatnia jest niekiedy uważana za wynik wydzielenia początkowego fragmentu leksemu *lind-* z jego zestawienia z wyrazami zaczynającymi się od spółgłoski *b*, np. *line-bark* 'lipowa kora', *line-bast* 'lipowe tyko'¹⁰¹. Nie można tu jednak wykluczyć wpływu celtyckiego **leimo-* 'lipa'.

Ie. **lēs-*, **ləs-* 'leszczyna'

Indoeuropejski rdzeń **lēs-*, **ləs-* zawarty jest w bałtyckim terminie **lazdā* 'leszczyna' (z rozszerzeniem o przyrostek *-da*), skąd pochodzi: lit. *lazda* 'ts.', łot. *lazda* 'ts.', prus. *laxde* 'ts.' (inny zapis tego słowa to *lagzde*¹⁰²), które wydaje się najbliższe słowiańskiemu *lēś-k-a* (w tym przypadku ie. **lēs-*, **ləs-* poszerzone o sufixs *-ka*) zachowanemu w serb. *lijèska* 'krzew leszczyny', pol. *leszczyna* i *laska*.

Językoznawcy wiążą często bałtycki leksem **lazda* 'leszczyna' ze słowiańską nazwą *loza* 'pnąca roślina, zwykle winorośl'. Łączeniu takiemu sprzeciwiają się jednak, poza względami semantycznymi, także prawa głosowe, ponieważ słowiańskiemu *z* w wyrazach pokrewnych powinno odpowiadać litewskie *ž*¹⁰³.

⁹⁹ Gr. wyraz *μορία* używany był zwykle w liczbie mnogiej *μορίαι*. Określano nim święte oliwki w Atenach. Analogicznie do słowa *λειπομορία* zbudowane jest złożenie *συκό-μορον* (n.) 'owoc sykomory' i *συκό-μορέα* lub *συκό-μοραίν* 'sykomora, *Ficus sycomorus*'. Mimo podobnego brzmienia, druga część fitonimu *συκό-μορον* pochodzi od innego niż *μορία* leksemu: gr. *μόρον* lub *μῶρον* (n.), które u Hesychiosa oznacza jarzynę, wywodzi się od ie. **mōrom* 'ts.' (por. łac. *mōrum*, n. 'ts.', orm. *mor* 'ts.'). Według H. Friska (*Griechisches...*, t. 2, s. 254), grecki termin *μορία* został utworzony od *μόρος*, *μόριον* 'los' i definiował przekazywany bogini udział z płonów każdej plantacji drzew oliwkowych. Pierwsza część słowa *συκό-μορον* jest semantycznie jasna: gr. *σῦκον* (n.) 'owoc figowca'. Etymologia nazwy *σῦκον* jest jednak niepewna (*ibidem*, s. 818).

¹⁰⁰ Występujące w języku średniowalijskim *llwyfen* oznacza wiąz lub lipę. P. Friedrich (*Proto-Indo-European Trees...*, s. 90) przypuszcza, że wyraz ten zawiera ie. rdzeń **elei-* 'zginać'. Uważa on także, iż wal. *llwyf* jest wynikiem kontaminacji dwóch indoeuropejskich nazw drzew **lēipā* 'lipa' i **lmo-* 'wiąz'.

¹⁰¹ E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, Amsterdam 1971, s. 422 (*lime* c).

¹⁰² W staropruskim wyrazie *laxde/lagzde* spółgłoska *g* jest prawdopodobnie wtórna, podobnie jak *k* w litewskim słowie *auksas* 'złoto' < **auso-* (por. łac. *aurum*).

¹⁰³ Por. ie. **log-*, **logā* < słow. *loza*.

Ie. **lmós-*, **ólmos-* 'wiąz'

Pierwszą postać tego terminu reprezentuje: łac. *ulmus* (f.) 'wiąz', stir. *ilem* 'ts.' **lmo-*, ros. *ilem* 'ts.' (gen. *il'ma*, *il'má*), czes. *jilem*, *jilm* 'ts.' i pol. *ilmina* 'wiąz, drzewo lub drewno wiązowe'¹⁰⁴.

Formę ie. **olmo-* zaświadcza rodzime słownictwo germańskie: stisl. *almr* 'wiąz', nowisl. *almur* 'ts.', szw., norw. *alm* 'ts.', duń. *elm* 'ts.', stg niem. *elm-boum* 'drzewo wiązu'. Współczesną niemiecką nazwę wiązu *Ulme* (f.) należy uznać za pożyczkę z łacińskiego *ulmus*.

A. Walde uważa, że rozpatrywany fitonim **lmo-/olmo-* 'wiąz' związany jest z rdzeniem ie. **el-* 'żółty' (por. stg niem. *elo* 'ts.')¹⁰⁵. Według T. Gamgrelidzego i V. Ivanova, ie. **el-* pojawia się w określeniach różnych drzew i zwierząt: ie. **elmos* 'wiąz'¹⁰⁶, ie. **elen-* 'jelen', ie. **elk-* 'łoś'¹⁰⁷.

Ie. *(*o*)*log-*, *(*o*)*logā* 'gałąź, patyk' oraz 'jakaś pnąca roślina'

Od ie. *(*o*)*log-*, *(*o*)*logā* został utworzony słowiański leksem *loza*, oznaczający 'pnącą roślinę, zwykle winorośl', z którego wywodzi się stśłow. *loza*, ros. *lozá*, bułg. *lozá*, sch. *lōza*, pol. *loza*. Niekiedy pol. *loza* zestawia się z bałtyckim terminem **lazda* 'leszczyna' (por. lit. *lazdà* 'ts.', łot. *lazda* 'ts.'). Takiego łączenia nie potwierdza jednak ani różna semantyka obu słów, ani prawo głosowe, według którego odpowiednikiem słowiańskiego *z* w wyrazach pokrewnych musi być litewskie *ž*, np. stśłow. *lizati* 'lizać', lit. *lėžiu*, *liėžti* 'ts.'. Najwłaściwsze wydaje się przyrównanie słowiańskiego *loza* do greckich słów, zanotowanych przez Hesychiosa: *ὀλόγινον*¹⁰⁸ 'rozgałęzione, rozrośnięte' i *κατάλογον* 'mirt'. Na tej podstawie J. Pokorny¹⁰⁹ zrekonstruowanemu indoeuropejskiemu rdzeniowi *(*o*)*log-* nadaje znaczenie 'gałąź, patyk', które w postaci **logā* może stanowić praformę dla słowiańskiego *loza*.

Ie. **mālo-* 'jabłoń, jabłko'

Termin ten został utrzymany w łac. *mālus* (f.) 'jabłoń', *mālum* (n.) 'jabłko', gr. att. *μηλέα* (f.) 'jabłoń', *μήλον* (n.) 'jabłko', gr. dor. *μᾶλον* (n.) 'jabłko', alb. *mollë* 'jabłoń, jabłko' oraz prawdopodobnie w het. *mahlās*, które miałyby znaczyć 'winorośl'.

¹⁰⁴ S. Reczek, *Podręczny słownik dawnej polszczyzny*, Wrocław 1968, s. 130 (*ilmina*).

¹⁰⁵ A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 2, s. 811 (*ulmus*).

¹⁰⁶ Drewno wiązu ma kolor żółty (Theophr. *Hist. plant.* III 14, 1).

¹⁰⁷ T. V. Gamgrelidze, V. V. Ivanov, *Indo-European...*, t. 2, s. 634.

¹⁰⁸ Nagłosowe *o* w greckim wyrazie jest kontynuancją indoeuropejskiego laryngału *H₃*.

¹⁰⁹ J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches...*, s. 691.

Bezpośrednia przynależność albańskiego *mollë* do ie. **mālo-* jest niekiedy kwestionowana. S. E. Mann¹¹⁰ uważa albański leksem za kontynuant praformy indoeuropejskiej. P. Friedrich¹¹¹ jest zdania, że wyraz ten może zarówno reprezentować rdzeń indoeuropejski, jak i stanowić zapożyczenie łacińskie lub należeć do nielicznej grupy fitonimów, przejętych bardzo wcześnie z greki do języka praalbańskiego. G. Meyer¹¹² natomiast wywodzi alb. *mollë* z łacińskiej formy *mēlum*¹¹³, która jest pożyczką greckiej postaci *μῆλον* 'jabłko', właściwej dla dialektu jońskiego i attyckiego¹¹⁴.

Na początku badań językoznawczych fonetyczny odpowiednik ie. **mālo-* 'jabłoń, jabłko' – hetyckie *mahlaš* uważane było za określenie owocu jabłoni. Później jednak uznano, że Hetyci określali tym słowem winorośl i zaczęto je odłączać od greckiego *μῆλον* oraz łacińskiego *mālum*¹¹⁵. Należałoby jednak zwrócić uwagę na fakt, że z winogron i jabłek uzyskuje się sok, a z niego po fermentacji wino. Te analogiczne właściwości owoców obu roślin mogły doprowadzić do wtórnego ich utożsamienia, czego wynikiem było przeniesienie w języku hetyckim dawnej nazwy jabłka na winorośl¹¹⁶.

W niektórych dialektach indoeuropejskich rdzeń **mālo-* 'jabłko' posłużył do utworzenia leksemu 'policzek'¹¹⁷: gr. dor. *μᾶλα* 'policzki', alb. *mollt e fages* (pl.) 'ts.' (dosłownie: 'jabłka twarzy') oraz toch. *A mālan* 'policzki', które można traktować jako pozostałość pierwotnej indoeuropejskiej nazwy jabłka – **mālom*.

Ie. **ōiwā*, **ōiwā* 'jakiś drzewo'¹¹⁸

Leksem ten używany jest na określenie różnych gatunków drzew o giętkich gałęziach, rodzących owoce w postaci kolorowych kuleczek, zwykle zebranych w grona. W językach bałtyckich oznacza czeremchę: lit. *ievà*, łot. *ieva*, w grece jarzębinę: *οἶα* i *οἶη*, *ὀη*, *ὀα*, w łacinie i ormiańskim winogrono: łac. *uva*, orm. *aigi*, w słowiańskim wierzbę, np. ros. *iva*.

¹¹⁰ S. E. Mann, *An Indo-European...*, s. 729 (*malos*).

¹¹¹ P. Friedrich, *Proto-Indo-European Trees...*, s. 60.

¹¹² G. Meyer, *Etymologisches Wörterbuch...*, s. 285 (*mole*).

¹¹³ Od łac. postaci *melum* 'jabłko' wywodzą się nazwy jabłka w językach romańskich: wł. *melo*, rum. *mer*, retorom. *meil*.

¹¹⁴ A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 2, s. 18 (*melum*).

¹¹⁵ P. Friedrich, *Proto-Indo-European Trees...*, s. 60–61.

¹¹⁶ Profesor I. R. Danka sądzi, że rekonstruowany praindoeuropejski termin **meH₂lo-* > ie. **mālo-* mógł pierwotnie oznaczać jakiś drzewo lub krzew rodzący jadalne owoce (I. R. Danka, *Stanowisko języków anatolijskich...*, s. 165).

¹¹⁷ P. Friedrich, *Proto-Indo-European Trees...*, s. 60.

¹¹⁸ Por. ie. **īwo-*, **īwā* 'cis'.

Ie. **opsā* lub **apsā*, **ospā* lub **aspā* 'osika'

Istnienie tego terminu w języku indoeuropejskim potwierdzają dane zaczerpnięte z leksyki wielu ludów europejskich: stg niem. *aspa* 'osika, *Populus tremula*', ńrdniem. *ęspe* 'ts.', niem. *Espe* 'ts.', hol. *esp* 'ts.', stang. *ęspe* 'ts.', ang. *asp* 'ts.', stisl. *ęespe* 'ts.', isl. *ęsp* 'ts.', duń., szw. *asp* 'ts.', norw. *osp* 'ts.', łot. *apse* 'ts.', stprus. *abse* 'ts.', lit. *ępušę* (północnolitewskie także *apušis*) 'ts.', pol., czes., słowac. *osika* 'ts.', ukr. *osika* 'ts.', bułg. *osika* 'ts.', ros., ukr. *osina* 'ts.', pol. dial., czes. *osa* 'ts.', dłuż. *wosa* 'biała topola' < **opsā*, orm. *op'i* 'ts.'.

Niekiedy do kontynuantów indoeuropejskiej nazwy osiki dołączany jest grecki wyraz ὄσπις (f.) 'gatunek dębu, *Quercus cerris*'. Według H. Friska¹¹⁹, leksem ten jest niejasnego pochodzenia i nie należy go wiązać ze stg niem. *aspa* 'osika', ponieważ formy łotewskie i inne wskazują raczej na pierwotną postać **apsā*. Nie można wykluczyć, że w dialektach indoeuropejskich występowała także nazwa osiki z zaistniałą metatezą: *aspa*.

Innego rodzaju trudność pojawia się przy ustalaniu samogłoski nagłosowej w prasłowie, które można rekonstruować również jako **opsā* lub **ospā*. Za ostatnią etymologią opowiadają się T. Gamgrelidze i V. Ivanov¹²⁰ przyjmując, że źródłosłowem indoeuropejskiego terminu **osp-* 'osika' jest rdzeń (*H*)*os-* 'jesion'.

Względy natury semantycznej, a także fonetycznej przemawiają jednak za tym, aby nie zestawiać gr. ὄσπις 'gatunek dębu' z ie. **apsā* lub **opsā* 'osika'.

Ie. **ōs-*, **ōs-(e)n-*, **ōs-i-*, **ōs-ko-* 'jesion'

Poszczególne postacie indoeuropejskiej nazwy jesionu reprezentują: ie. **ōs-(e)n-*, łac. *ornus*, -i (f.) 'gatunek jesionu, jesion mannowy, *Fraxinus ornus*' < **ōsenos* lub **ōsinos*, pol. *jesion* < psłow. **āsenb*, ros. *jasenb* 'ts.' < psłow. **āsenb*; ie. **ōs-i-*, lit. *uosis* 'jesion', łot. *osis*, *ōšs* 'ts.', stprus. *woasis* 'ts.'; ie. **ōs-ko-*, stisl. *askr* 'jesion' < **oskos*, orm. *haçi* 'ts.' < **oskā*. Ze zmienionym znaczeniem termin ten pojawia się w alb. *ah* 'buk' i gr. ὀξύη 'ts.'.

Greckie określenie jesionu *μηλίη* jest formą izolowaną i pojawia się jedynie w tym języku. Według H. Friska i J. B. Hofmanna¹²¹, pochodzi

¹¹⁹ H. Frisk, *Griechisches...*, t. 1, s. 169 (ὄσπις).

¹²⁰ T. V. Gamgrelidze, V. V. Ivanov, *Indo-European...*, t. 2, s. 627. Za nimi także A. P. Nepokupnyj, *Obščaja leksika...*, s. 35.

¹²¹ H. Frisk, *Griechisches...*, t. 2, s. 201–202 (μηλία); J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch...*, s. 196 (μηλίη).

ono z dawniejszej postaci **smel̥iā*, którą Frisk wiąże z litewskim dialektycznym przymiotnikiem *smelūs* 'o barwie piasku, popielaty, płowy'¹²².

Ie. **perk̥-*, **perk̥-o-*, **perk̥-ū-* 'dąb'

Istnienia pranazwy dębu **perk̥-* dowodzą leksemy kilku, odległych terytorialnie, języków indoeuropejskich: w italskim rdzeń ten jest reprezentowany przez łac. *quercus*, *-us* (f.) 'dąb' < **perk̥-ū-*, w germańskim przez stg niem. *fēreheih* 'gatunek dębu' < **perk̥-* i longob. *fereha* 'ts.', w indyjskim przez występujący w dialekcie pandżabi wyraz *pargāī* 'wiecznie zielony dąb'¹²³.

Indoeuropejski leksem **perk̥-* odnajdujemy w imionach bóstw związanych w kulcie z piorunem i dębem: lit. *Perkūnas* 'bóg piorunów i pogody' (jako wyraz pospolity słowo to znaczy 'piorun'), łot. *Pērķūns*, *Pērķons* 'ts.', stisl. *Fjörgyn* (f.) 'imię matki boga piorunów Thora' (w poezji także 'ziemia, kraj'), stisl. *Fjorgyn* (m.) 'imię boga stanowiące męski odpowiednik formy *Fjörgyn* (f.)', stisl. *fjorg* (pl.) 'bogowie'.

Od ie. **perk̥-*, niekiedy również od wspomnianych wcześniej imion postaci mitologicznych, tworzono nazwy gór i lasów: goc. *fairguni* 'góra', stang. *fiergen* 'lesista góra', stang. *firgen-* w złożeniach 'górski', np.: *firgen-streām* 'potok górski', stg niem. *Fergunia*, *Firgunnea*, *Virgunnia* 'pasma gór w Niemczech Środkowych', celt. *Hercynia* (silva), *Hercynius* (saltus) < ie. **Perk̥unio-*.

Z powyższego zestawienia można wyciągnąć wniosek, że rdzeń ie. **perk̥-*, **perk̥-o-*, **perk̥-ū-* 'dąb' znany był nie tylko językom italskim, germańskim i indyjskim, lecz także bałtyckim oraz celtyckim.

Ogólnoindoeuropejski zasięg ma również nazwa żołędzia **g̥el-*, **g̥l̥-*¹²⁴, której prabałtycki odpowiednik przybrał postać **gils* < *g̥l̥-s*, a po rozszerzeniu **gīliā*, skąd pochodzi lit. *gyľė* 'żołędź' i łot. *zile*, *dzile* 'ts.'. W innych językach do pierwotnej formy leksemu indoeuropejskiego dodano przyrostki

¹²² A. Carnoy, *Les noms de végétaux dans la toponymie grecque ancienne*, „Beiträge zur Namenforschung” 1959, t. 10, s. 223. Gatunek jesionu określany w grece słowem *μελιή* (*Fraxinus ornus*) ma drewno koloru żółtego (Theophr. *Hist. plant.* III 11, 3).

¹²³ Występujący w pandżabi wyraz *pargai* 'wiecznie zielony dąb' może kontynuować nie zaświadczony w innych językach indoeuropejskich, staroindyjski rdzeń **park̥-* 'dąb' (< ie. **perk̥-*), od którego pochodzi stind. *parkatī* (f.) 'gatunek figowca, *Ficus infectoria*'. M. Mayrhofer (*Kurzgefasstes etymologisches...*, t. 2, s. 383) wiąże słowo *parkati* z mającym to samo znaczenie stind. *plaksáh*, *praksáh*. Jednak różnice semantyczne pomiędzy pandżabi *pargai* 'wiecznie zielony dąb' a stind. *parkati*, *plaksz-* 'gatunek figowca' oraz odmienne w tych terminach sufiksy (*pargāī* < **park̥-aī-*, *parkatī* < **park̥-uī-*) nie pozwalają łączyć nazwy dębu w pandżabi ze staroindyjskimi określeniami *Ficus infectoria*.

¹²⁴ St. E. Mann, *An Indo-European...*, s. 355; J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches...*, s. 472.

-(ə)no- lub -nd-: gr. βάλανος 'żołądz' (m.) < *g^ul-əno-, orm. kalin 'ts.' < *g^uel(ə)-eno-, łac. glans, gen. glandis (f.) 'ts.' < *g^u(e)l-ān-d-, słow. *želqdb 'żołądz' < *g^uel-an-d-, pol. żołądz, ros. žěludb 'ts.', sch. žēlūd 'ts.'.

W łacinie wyrazem *glans* 'żołądz' zaczęto z czasem określać inne owoce: kasztan, daktyl. Podobnie działo się w grece, gdzie βάλανος pierwotnie 'żołądz' znaczył także 'daktyl' i 'owoc afrykańskiego drzewa słoniowego, *Balanites Aegyptiaca*', który zwany był διοσβάλανος, w dosłownym tłumaczeniu: 'żołądz dzeusowy'.

Ie. *peukā, *peuk-, *puk- 'sosna'

Różne gatunki sosny (np. *Pinus mughus*, *Pinus hamata*) w czasach prehistorycznych występowały na górzystych terenach nadczarnomorskich, w Karpatach, a także na Kaukazie¹²⁵. Z faktem tym pozostaje w zgodzie dość szeroki terytorialnie zasięg indoeuropejskiej nazwy *peukā, *peuk-, *puk- 'sosna', której odpowiedniki odnajdujemy w gr. πεύκη 'sosna', stprus. *peuse* 'ts.' i lit. *pušis* 'ts.'

T. Gamgrelidze i V. Ivanov¹²⁶ przyjmują, że indoeuropejski termin *peuk-, *puk- występuje w kafirskich językach, używanych na obszarze północno-wschodniego Afganistanu: waigali *puc* 'gatunek sosny', kati *pūci* 'sosna'. Języki kafirskie stanowią szczególne odgałęzienie grupy indoirañskiej. Językoznawcy przypuszczają, iż języki te są pozostałością trzeciej, obok indyjskiej i irańskiej, podgrupy dialektów aryjskich¹²⁷. Występowanie w waigali i kati kontynuantów ie. *peuk-, *puk- 'sosna' świadczy o rozległym zakresie leksemu *peukā, który pierwotnie obejmował również języki indoirañskie.

Ie. *pit- 'jakieś drzewo żywiczne'

Rdzeń ten posłużył do utworzenia terminu określającego prawdopodobnie drzewo, z którego otrzymywano żywicę¹²⁸: sosnę lub jodłę, niekiedy świerk. Istnienie takiej nazwy w języku indoeuropejskim potwierdza gr. πῖνς, -νός (f.) 'sosna', stkornw. *iteu* i kornw. *etew* 'kłoda dorzucana do ognia', stind. *pītu-dāru* (n.) 'jodła', a także alb. *pišë* 'drzewo iglaste: świerk, sosna, jodła',

¹²⁵ T. V. Gamgrelidze, V. V. Ivanov, *Indo-European...*, t. 2, s. 633; M. I. Nejštadt, *Istorija lesov...*, s. 248.

¹²⁶ T. V. Gamgrelidze, V. V. Ivanov, *Indo-European...*, t. 2, s. 631.

¹²⁷ W. Skalmowski, *Języki irańskie i dardyjskie*, [w:] *Języki indoeuropejskie*, t. 1, red. L. Bednarczuk, Warszawa 1986, s. 219.

¹²⁸ Indoeuropejski rdzeń *pit- występuje w łac. *pītiita* 'płyn wypływający z drzewa' (Plin. *Nat. hist.* XVII 43) i 'wydzielina: flegma, śluz, katar' (St. E. Mann, *An Indo-European...*, s. 941).

które G. Meyer¹²⁹ wywodzi z ie. **pīt-s-iā* oraz łac. *pīnus* 'sosna, świerk', pochodzące, według A. Waldego¹³⁰, z postaci **pīt(s)nos* lub **pīt(s)nus*.

Niegdyś granice występowania sosny stanowiły górzyście tereny nadczar-nomorskie, karpackie i kaukaskie¹³¹. W okresie od V do IV tysiąclecia p.n.e. różne odmiany jodły (*Abies alba*, *Abies Nordmaniana*) rosły we wschodniej Europie, w basenie Prypeci, w dolnym dorzeczu Wołgi oraz na Kaukazie i w Azji Bliższej. Stopniowo jodłę zastępowały inne gatunki drzew iglastych, czym można tłumaczyć niejednoznaczność semantykę kontynuantów ie. **pīt*-. Jednak w znacznej mierze jodła utrzymała się na górskich obszarach Europy, Kaukazu i wschodniej Eurazji¹³².

Ie. **pūtinos* 'kalina'

Zmieniający swe pierwotne znaczenie indoeuropejski termin **putinos* jest kontynuowany przez lit. *pūtinās* 'kalina, czarny bez' oraz przez romańskie narzecza języka francuskiego i włoskiego: *blois*, *pūtē* 'kalina', champ. *pēt* 'jarzębina', Haute-Loire *pūdē* 'ts.', kalabr. *pūtīnu* 'terpentynowiec, *Pistacia terebinthus*', które odpowiada właściwej dla łaciny ludowej praformie **pūtīnus*¹³³.

Dla znanej z łaciny literackiej nazwy kaliny *viburnum* nie ustalono do tej pory pewnej etymologii. A. Walde¹³⁴ uważa za przypadkowe podobieństwo tego wyrazu do rdzenia czasownika *vibrare* 'wprawiać w drżenie, potrząsać, drzeć, wirować'. A. Ernout i A. Meillet¹³⁵ sugerują, że łac. *viburnum* jest pożyczką z języka etruskiego.

Ie. **sēlik*- 'wierzba'

Przedstawiony wyżej rdzeń użyty został do utworzenia nazwy wierzby w wielu językach indoeuropejskich: łac. *sālix*, *sālicis* (f.) 'gatunek wierzby, *Salix caprea*', śrir. *sail* (gen. *sailech*) 'wierzba', wal. *helygen* 'ts.', stg niem. *sal(a)ha* 'ts.', stang. *sealch* 'ts.', stisl., nowisl. *selja* 'ts.' < **salhjōn*, gr. *ἐλίκη* (f.) 'gatunek wierzby, *Salix fragilis*', myc. *e-ri-ka* (jest to forma genetiwu – *helikās*),¹³⁶ oset. *χāris* 'wierzba'.

¹²⁹ G. Meyer, *Etymologisches Wörterbuch...*, s. 340.

¹³⁰ A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 2, s. 308 (*pinus*).

¹³¹ Por. ie. **peukā*, **peuk-*, **puk-* 'sosna'.

¹³² T. V. Gamgrelidze, V. V. Ivanov, *Indo-European...*, t. 2, s. 633.

¹³³ K. T. Witczak, *Etyma Baltico-Romanica I. De Indogermanico arboris nomine *pūtinos „Viburnum lantana L.”, „Vox Latina” 1991, t. 27, s. 375–377.*

¹³⁴ A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 2, s. 781 (*viburnum*).

¹³⁵ A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique...*, s. 335 (*laburnum*).

¹³⁶ M. Ventris, J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge 1959, s. 393 KN 278 (*e-ri-ka*).

Nieco inną rekonstrukcję indoeuropejskiego terminu wierzba: *salik*-proponuje St. Mann¹³⁷. Jednak greckie *ἐλίκη* oddawać może jedynie pierwotne **sēl*-, które w języku celtyckim, germańskim i łacinie rozwinęło się do postaci *sal*-.

Ie. **skrēbhr*, **skrēbhṛd*- 'grab'

Ten indoeuropejski leksem najlepiej jest zachowany w słownictwie bałtyckim: łot. *skābarde* lub *skābardis* 'grab' < **skrābard*- i łot. *dižskābardis* 'buk' (dosłownie: 'wielki grab'), lit. *skrōblas* 'grab' (starsza postać tego wyrazu to *skrūoblas* < **skrōbro*-), stprus. *skoberwis* 'ts.' oraz alb. *shkózë* (f.) < **skrēbhr-d*.

Indoeuropejska nazwa grabu **skrēbhr*, **skrebhṛd*- zawiera rdzeń **sker(e)b(h)*-, **skerb(h)*-, którego znaczenie restytuuje się na podstawie jego kontynuantów, np. ros. *skrebu*, *skrestʹ* 'skrobać', stang. *screpan* 'ts.'. Od czasownika o podobnej semantyce urobione zostało drugie, używane przez Indoeuropejczyków, określenie tego drzewa: ie. **grōb(h)o*- 'grab'¹³⁸ < **ger(e)bh*-, **gerbh*- 'nacinać (na korze), ciąć (w korze)': niem. *kerben* 'nacinać, karbować', gr. *γράφω* 'piszę' < **grbhō*.

Ie. **slīwā* 'śliwa, śliwka'

Prasłowo **slīwo*-, **slīwā* kontynuuje leksyka bałtycka i słowiańska: lit. *slyvā*, *slīvas* 'śliwa', prus. *slīwaytos*¹³⁹ (pl. f.) 'śliwki', russtśłow. *sliva* 'śliwa', czes. *sliva* 'ts.', pol. *śliwa*, bułg. *slīva* 'ts.', sch. *slīva* 'ts.'.

Ten sam rdzeń, rozbudowany o przyrostek, występuje w germańskim **slaihō* < **slai-ko*-, z którego powstało stgniem. *slēha*, *slēwa* 'tarnina, tarno-śliwka, *Prunus spinosa*', niem. *Schlehe* (f.) 'ts.', ang. *sloe* 'ts.' i hol. *slee* 'ts.'¹⁴⁰.

J. Pokorny¹⁴¹ słusznie wiąże wymienione wcześniej wyrazy z ie. przymiotnikiem **slī-wos* 'niebieskawy', zawartym w słoweńskim *slīv* 'fioletowy' oraz z ie. **slīwejō* 'jestem niebieski, siny', które oddaje łaciński czasownik *līveo* 'być ołowianej lub niebieskawej barwy'¹⁴². Należy przyjąć, że w północnoin-

¹³⁷ St. E. Mann, *An Indo-European...*, s. 1110 (*salik*-).

¹³⁸ Por. ie. **grōb(h)o-s* 'grab'.

¹³⁹ Możliwe, że wyraz ten jest zapożyczeniem ze źródła słowiańskiego (R. Trautmann, *Baltisch-Slavisches...*, s. 269).

¹⁴⁰ F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch...*, s. 655.

¹⁴¹ J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches...*, s. 816.

¹⁴² Por. także: łac. *līvōr* 'siność', *līvidus* 'siny', stir. *lī* 'barwa, połysk', wal. *lliw* 'ts.', korn. *liw* 'ts.'.

doeuropejskiej grupie językowej rdzeń **slai-/sli-(w)-* 'o sinej, fioletowej lub niebieskawej barwie' służył pierwotnie do oznaczenia owocu, a potem także drzewa tarniny (**slai-ko-*) albo dzikiej śliwy (**slī-wo-/sli-wā*).

Ie. **sorbhos* 'jakieś drzewo, prawdopodobnie jarzębina'

Odtworzenie indoeuropejskiego fitonimu **sorbhos* umożliwia zestawienie łacińskich wyrazów *sorbus* (f.) 'jarzębina' i *sorbum* (n.) 'owoc jarzębiny' z hetyckim leksemem ^{GIŠ}*šarpaš* (f. lub m.) 'jakieś drzewo'¹⁴³. Problematyczna w znanym łacinie słowie *sorbus* litera *-b-* może pochodzić z ie. *dh*¹⁴⁴, ale zarówno het. *šarpaš*, jak i lit. *serbeñtas* 'porzeczek' wskazują raczej na istnienie w pranazwie spółgłoski wargowej.

Podstawą przytoczonych terminów jest indoeuropejski rdzeń **ser-/sor-* 'czerwony, czerwonawy'¹⁴⁵, zawarty m. in. w łotewskim przymiotniku *sarks* 'czerwonawy', *sarkans* 'czerwony'. Można więc założyć, że leksem **sorbhos* 'jarzębina' miał podkreślać czerwoną barwę owoców tego drzewa¹⁴⁶. Z tych samych prawdopodobnie powodów Litwini użyli kontynuantu ie. **ser-bh(o)-*, tego samego, który stanowił podstawę fitonimu *sorbhos* na oznaczenie porzeczek. Litewska forma *serbeñtas* jest rozszerzoną o sufix *-bh(-o)-* postacią rdzenia ie. **ser-* 'czerwony'. Indoeuropejski odpowiednik tego przyrostka **(e)nt-o-* pojawia się w nazwach drzew, krzewów i roślin: gr. pel. *δλυνθος* 'gatunek figi', *τερπέβινθος* 'drzewo terpentynowe', *ῥάκινθος* 'hiacynt'¹⁴⁷.

Ie. **takso-*, **tokso-* 'jakieś drzewo'

Termin ten kontynuuje łaciński wyraz *taxus*, *-i* (f.) 'cis' i stind. *takšaka-* 'jakieś drzewo', przy czym stind. *takšaka-* jest rozszerzoną o deminutywny przyrostek *-ko-*, postacią indoeuropejskiego rdzenia **takso-*, **tokso-*.

¹⁴³ Nie znamy dokładnego znaczenia het. *šarpaš*, ale poprzedzający go identyfikator *GIŠ* wskazuje, że terminem tym określano jakieś drzewo.

¹⁴⁴ A. Walde (A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 2, s. 562) wywodzi spółgłoskę *b* w łacińskim *sorbus* z ie. *dh*.

¹⁴⁵ J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches...*, s. 910.

¹⁴⁶ Przypuszczalnie etymologicznym odpowiednikiem ie. **sorbhos* 'jakieś drzewo, prawd. jarzębina' było ie. **sorbhos*, **sorbhojo-* 'jakaś ryba, płoć, okoń', zaświadczone przez gr. *ορρός*, att. *ορρώς* 'okoń morski', szw. *sarf*, *sarv* 'płoć'. W nazwie tej pojawia się także ie. rdzeń **ser-/sor-* 'czerwonawy, czerwony', wskazujący na barwę łusek lub oczu ryby. W języku niemieckim płoć określano rzeczownikiem *Rotaue* dosł. 'czerwonooka'.

¹⁴⁷ V. Georgiev, *Issledovanija...*, s. 89. Według V. Georgieva (*op. cit.*, s. 95), indoeuropejska rekonstrukcja greko-pelazgijskiego wyrazu *τερπέβινθος* powinna mieć postać **derwento-*, którego źródłosłowem jest ie. rdzeń **deru-* 'drzewo'.

A. Walde¹⁴⁸ i J. B. Hofmann¹⁴⁹ uważają, że aryjskie *takša-* posłużyło do utworzenia w języku irańskim określenia łuku, skąd wzięło początek nowoperskie *taχša-* 'łuk', mające być źródłem zapożyczenia greckiego *τόξον* 'ts.'. Możliwe jest jednak, że gr. *τόξον* 'łuk' i nper. *taχš* 'ts.' są prapokrewnymi leksemami, które odzwierciedlają ie. **toks-o-m*, utworzone od czasownika **teks-* 'ciosać, kształtować, sporządzać'¹⁵⁰ (por. stind. *tákšāmi* 'ciosam, kształtuję', łac. *texō* 'tkam', słow. *tešq* 'ociosuję', łot. *tešu* 'ts.').

Argumentem sprzeciwiającym się traktowaniu gr. *τόξον* jako pożyczki ze scytyjskiego **taχša-* 'ts.' jest występowanie tego słowa w utworach Homera¹⁵¹ i grece mykeńskiej: *to-ko-so-wo-ko* (*tokso-worgoi*) 'wytwórcy łuków'¹⁵².

Przytoczone wyżej dane pozwalają postawić tezę, że łac. *taxus* 'cis' oraz stind. *takšaka-* 'jakieś drzewo' wywodzić należy z indoeuropejskiego fitonimu **takso-*, które prawdopodobnie nie jest bezpośrednio związane z grecką i nowoperską nazwą łuku. Greckie *τόξον* i nowoperskie *taχš* reprezentują bowiem rdzeń ie. **teks-* 'ciosać', różniący się wyraźnie od postaci **takso-* samogłoską *-e-*.

W językach osko-umbryjskich spotykamy niekiedy samogłoskę *-ā-* odpowiadającą indoeuropejskiemu *-o-*, np. w umbryjskim przydomku Jowisza *Grabovius* < ie. **grōb(h)o-s* 'grab' lub plemiennej nazwie *Sabini* < ie. **sebh-*, **sobh*¹⁵³. Jeżeli łac. *taxus* jest zapożyczeniem z dialektów osko-umbryjskich, można wyprowadzać tę formę z ie. **tokso-* i dopatrywać się w niej części wyrazowej **teks-* 'ciosać'. Cis mógłby wówczas znaczyć 'drzewo nadające się, łatwe do ciosania', 'drzewo, z którego wyciosuje się rozmaite przedmioty'.

Ie. **wei-t-*, **wī-t-*, **wītu-*, **witeua*, **wituā* 'wierzba, wiklina'

Przedstawiona wyżej pranazwa wierzby utrzymała się w słownictwie wszystkich indoeuropejskich grup językowych. Reprezentują ją: gr. *ἰτέα*, joń. *ἰτέη* (f.) 'wierzba', awest. *vaēti-* 'wierzba, gałązki wierzbowe', stind. *vetasáh* 'szuware', łac. *vītis* ze zmienionym znaczeniem 'winorośl'; formy germańskie:

¹⁴⁸ A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 2, s. 653 (*taxus* 2).

¹⁴⁹ J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch...*, s. 369 (*τόξον*).

¹⁵⁰ Indoeuropejski rdzeń **teks-* występuje także w greckim wyrazie *τέχνη* 'rzemiosło, sztuka' < **teksnā*.

¹⁵¹ Por. Hom. *Il.* II 718 i IV 124.

¹⁵² M. Ventris, J. Chadwick, *Documents...*, s. 410, PY 52. Autorzy przytaczają także mykeńskie słowo *to-ko-so-ta* (*toksota*), które stanowi odpowiednik homeryckiego *τοξότης* 'łucznik', gr. dor. *τοξότας* 'ts.' zaznaczając, że może ono stanowić imię własne.

¹⁵³ Kontynuantami tego rdzenia są: stind. *sabhā* 'towarzystwo, spotkanie', goc. *sibja* (f.) 'pokrewieństwo' < **sebhjā*.

stisl. *viðir* 'wierzba' < ie. **wī-ti-*, stang. *wiðig* 'wierzba, gałązka wierzbową', ang. *withy* 'łozina, witka łozy', szw. *vide* 'wierzba', stg niem. *wīda* 'ts.', niem. *Weide* 'ts.'; leksemy słowiańskie: pol. *witwa* 'gatunek wierzby, łożina, wiklina, *Salix viminalis*', ros. *vítvina* 'gałąź, pręt'; wyrazy bałtyckie: lit. *výtis* 'gałązka wierzby', łot. *vītols* 'wierzba', stprus. *witwan* (acc. f.) 'ts.' oraz oset. *bid* 'łożina, wiklina'.

Źródłosłowem dla indoeuropejskiej nazwy wierzby, łozy i wikliny był rdzeń **wi-*, **wei-* 'wić, związać (się)', który kontynuują: łac. *vieo* 'wiązę, plotę', stind. *vyáyati* 'związa' i *váyati* 'tka, plecie'.

Rdzeń ten występuje także w łacińskim określeniu wina i winorośli, przy czym termin *vītis* etymologicznie odpowiada litewskiemu *výtis* 'gałązka wierzbową' i polskiemu czasownikowi *wić* < **wi-ti-*. Można się domyślać, że o użyciu tego samego leksemu na oznaczenie wierzby i winorośli zadecydowały podobieństwa obu roślin, które mają giętkie, wiotkie, wijące się gałązki.

Ie. **welikā* 'wierzba'

Kontynuanty tego indoeuropejskiego wyrazu odnajdujemy w słownictwie germańskim: stang. *welig*, *wilig* 'wierzba', ang. *willow* 'ts.', śrdniem. *wilge* 'ts.', śrhol. *wilghe* 'ts.', a także w gr. beoc. *φελικῶν*, które odpowiada postaci *Ἐλικῶν* 'wzgórze porośnięte wierzbiną'¹⁵⁴.

W pranazwie **welikā* pojawia się indoeuropejski rdzeń **wel*, **wel-w-* 'związać', reprezentowany przez gr. *εἰλέω* 'zwijam', łac. *volvo* 'ts.', orm. *gelum* 'ts.' oraz stind. *valsaḥ* (m.) 'pęd, gałązka' < ie. **welko-* i prawdopodobnie het. *welku* (n.) 'trawa lub jakaś inna roślina'.

Ie. **wern-*, **wern-* 'olcha, topola' i 'polano, drąg'

Termin **wern-*, **wern-* ma charakter partykularny, ponieważ utrzymał się jedynie w odległych terytorialnie językach indoeuropejskich: stind. *varana-* 'gatunek drzewa o właściwościach leczniczych', orm. *geran* 'drąg', alb. *verrë* 'biała topola', bret. *gwern* 'olcha, maszt', stkorn. *guern* 'maszt' i *guer-en* 'topola', stir. *fern* 'olcha, maszt'.

T. Gamgrelidze i V. Ivanov¹⁵⁵ widzą w leksemie **wern-* prastarą, indoeuropejską nazwę olchy, zastrzegając jednak, że znaczenie to nie jest całkowicie pewne ze względu na różnorodną semantykę kontynuantów wspomnianego rdzenia.

¹⁵⁴ **φλικ-*, po utracie nagłosowego *h* identyfikowano z podobnie brzmiącym terminem *ἐλικη*, który także oznacza wierzbę.

¹⁵⁵ T. V. Gamgrelidze, V. V. Ivanov, *Indo-European...*, t. 2, s. 635.

Ie. *wiǵ-, *wiǵ- 'wiąz'

Indoeuropejskie *wiǵ-, *wiǵ- 'wiąz' reprezentowane jest przez: kurd. *vîz* 'wiąz'¹⁵⁶, alb. *vidh* 'gatunek wiazu, *Ulmus campestris*', stang. *wice* 'wiąz', ang. *wych* 'wiąz górski'.

W słowiańskich określeniach wiazu (pol. *wiaz*, strus. *vjaz* 'ts.', sch. *vêz* 'ts.') pojawia się infiks nosowy. Podstawą słowną dla przytoczonych wyrazów jest psłow. **vęž* < ie. **wiǵ-* lub *wenǵ*. Należy przyjąć, że prasłow. *vęž* wywodzi się od ie. **wiǵ-*, ponieważ najbliższe słowiańskim języki bałtyckie tworzą nazwy wiazu od tego właśnie rdzenia, rozszerzając go dodatkowo o przyrostek *-snā*: lit. *vinksna* 'gatunek wiazu, *Ulmus laevis*', łot. *viksna* 'wiąz' < **wiǵsnā*.

M. Fasmer¹⁵⁷ przypuszcza, iż na prasłowiańską postać *vęž* 'wiąz' wpłynęła nosówka *-ę-*, występująca w czasowniku *vęzati* 'wiązać', jego zdaniem bowiem właściwy fonetycznie, słowiański kontynuant ie. **wiǵ-* powinien zawierać samogłoskę *-i-* zamiast *ę*.

Ie. *wišs- 'wiśnia'

Leksem **wišs-* jest źródłosłowem dla germańskiej i słowiańskiej nazwy wiśni: stg niem. *wihsila* 'wiśnia', śrg niem. *wihsel* 'ts.', niem. *Weichsel* 'ts.'. Według F. Klugego¹⁵⁸, stg niem. *wihsila* reprezentuje rozszerzoną o przyrostek *-elo-* formę indoeuropejskiego rdzenia **wišs-*.

Odmienny sufix *-ino-* zawiera ogólnosłowiańskie określenie wiśni: *višnja* < **wišs-ino-*, które stanowi podstawę słowną dla ros. *višnja* 'wiśnia', bułg. *višnja* 'ts.', pol. *wiśnia* i czes. *višně* 'ts.'. Od Słowian północnych fitonim ten przejęli Litwini (*vyšnia* 'wiśnia') i Prusowie (*wisnaytos* 'wiśnie').

J. Pokorny¹⁵⁹ uważa, że pierwotnie rdzeniem **wišs-* oznaczano jemiołę i inne rośliny, wydzielające lepki sok.

Ie. *wiško-, *wiško- 'jemioła'

Istnienia w języku indoeuropejskim tego terminu dowodzi: łac. *viscum* 'jemioła' i gr. *ižós* 'ts.'. J. Pokorny¹⁶⁰ rekonstruuje pranażwę jemioły w postaci **wišs-*, dopatrując się w niej rdzenia **weis-* 'opływać', który

¹⁵⁶ P. Friedrich, *Proto-Indo-European Trees...*, s. 83.

¹⁵⁷ M. Fasmer, *Etimologičeskij slovarb...*, t. 1, s. 374 (*wjaz*).

¹⁵⁸ F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch...*, s. 847 (*Weichsel*).

¹⁵⁹ J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches...*, s. 1134. Taki sam pogląd prezentuje F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch...*, s. 845.

¹⁶⁰ J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches...*, s. 1134.

stanowił także podstawę indoeuropejskiego wyrazu **wīso-s* 'trucizna' (por. łac. *vīrus*, *vīrī* (n.) 'ts.', gr. *ῥός* (m.) 'ts.', stind. *visám* 'ts.').¹⁶¹ Należy zatem przyjąć, że forma **wisko-* jest wcześniejsza od **wikso-*, powstałej na skutek metatezy.

Ie. **woino-* 'winorośl, wino'

V. Georgiev¹⁶² zaliczył nazwę winorośli, winogrona i wina **woino-* do grupy rodzimych terminów indoeuropejskich. Według bułgarskiego językoznawcy ie. **woino-* zostało utworzone od rdzenia **wei-* 'wić, zwiąć (się)', który stał się także podstawą słowa **wei-ti-*, **wi-ti-* 'wić, giętka gałązka'. Jego kontynuantami są: awest. *vaeiti* 'wierzba, pręty wierzbowe', lit. *vytis* 'pręty wierzbowe', stisl. *viðir* 'wierzba', słow. **vītъ* 'wić, gałązka (wierzbową)' oraz łac. *vītis* 'winorośl'.¹⁶³

Określenie wina w językach indoeuropejskich wywodzić należy z ie. **wei-* poszerzonego o przyrostek *-no-*. T. Gamgrelidze i V. Ivanov¹⁶⁴ rekonstruują trzy postacie pranaszy 'wino': ie. **weino-*, **woino-*, poświadczone przez leksykę południowoeuropejską i ormiańską oraz ie. **wi(o)no-*, które zachowało się w słownictwie anatolijskim.

Indoeuropejski pierwiastek **woino-/weino-* pojawia się w gr. *οἶνος* < *φοῖνος*¹⁶⁵ (gr. myk. *wo-no*) 'wino', łac. *vīnum* 'ts.' < **weino-* lub **woino-*, alb. *vére* < **woinā*, orm. *gini* 'ts.' < **woinijo-*. Istnienie anatolijskiej formy **wi(o)no-* 'wino' potwierdza: het. *wijana-* 'ts.', het. hier. *wa(i)ana-*, *wiana-* 'ts.', luw. *winijant-* 'ts.'.

Przed opublikowaniem badań V. Georgieva powszechnie odrzucano tezę o rodzimym, indoeuropejskim rodowodzie terminu **woino-* 'wino'.¹⁶⁶ Jednak utożsamienie rdzennie łacińskich wyrazów *vītis*, *vīnum*, a także gr. *οἶνος*, alb. *vére* i orm. *gini* z szeroko rozpowszechnionym pierwiastkiem **wei-* 'wić, zwiąć (się)'¹⁶⁷ oraz wykazanie indoeuropejskiego charakteru sufiksu

¹⁶¹ Argumentem przemawiającym za wywodem nazwy jemioli i słowa *trucizna* od wspólnego indoeuropejskiego rdzenia jest fakt, że owoce tego krzewu są silnie trujące.

¹⁶² V. Georgiev, *Issledovanija...*, s. 265.

¹⁶³ Grecką nazwę winorośli *ἄμπελος* V. Georgiev (*Issledovanija...*, s. 266) uważa za synkopowaną postać formy **αμ(φί)-πελος*, która miała zostać utworzona od czasownika **αμφιπέλωμι* 'obracać się dookoła czegoś'. Fitonim ten jest więc rdzennie greckiego pochodzenia.

¹⁶⁴ T. V. Gamgrelidze, V. V. Ivanov, *Indo-European...*, t. 2, s. 647.

¹⁶⁵ Od terminu *οἶνος* 'wino' utworzono w grece nazwę winorośli: gr. *οἶνη* < **φοῖνη* < **woina* oraz gr. *οἰνός* (f.) < **woinad-*.

¹⁶⁶ P. Thieme, *Die Heimat der indogermanischen Gemeinsprache*, Wiesbaden 1953, s. 544.

¹⁶⁷ Indoeuropejski rdzeń **wei-* 'wić się, zwiąć (się)' występuje także w nazwach innych roślin: gr. *ῥόδον* 'fiołek' < **fiōv* < **wijo-m*, łac. *viōla* 'ts.', ros. *повój* 'powój'.

-no¹⁶⁸ pozwalają włączyć fitonim *woino- do leksyki Indoeuropejczyków. Faktem jest, że ie. *woino- 'wino' może wydać się bliskie podobnie brzmiącym nazwom wina w językach semito-chamickich i południowokaukaskich: prasemickie *wajn- 'wino', z którego rozwinęło się akad. *īnu* 'ts.', arab. *wajn-* 'ts.', hebr. *jajin* 'ts.', czemu odpowiada egip. *wnš* 'jadalny owoc, winogrono, wino' oraz południowokaukaskie **γwino-* 'wino', utrzymane w gruz. *γwino* 'ts.'¹⁶⁹. T. Gamgrelidze i V. Ivanov uważają, że analogię tę należy wyjaśnić dość wczesnym przeniknięciem słownictwa indoeuropejskiego do dialektów semito-chamickich oraz południowokaukaskich i tłumaczą to zjawisko ścisłymi kontaktami migrujących ludów¹⁷⁰.

Germańskie i słowiańskie nazwy wina, np. goc. *wein*, stsl. *vino*, mogą być zarówno kontynuantami ie. *weino-/woino- 'wino', jak i pożyczką z łaciny.

Ie. **wrbo-*, **wrba-* 'gałąź, gałązka, pręt', słow. 'wierzba'

Prasłowiański termin **vrba* 'wierzba' kontynuuje stslów. *vr̃ba* 'ts.', bułg. *vr̃ba* 'ts.', czes. *vrba* 'ts.', pol. *wierzba*, ros. *vierba* 'ts.'.

Pranazwa wierzby w językach słowiańskich etymologicznie wiąże się z wyrazami, które w innych dialektach indoeuropejskich oznaczają gałęzie lub drewniane pręty. Łacińskim słowem *verbenae* (pl. f.) < **werbes-nā* określano zielone gałązki, zwykle wawrzynowe, używane podczas uroczystości sakralnych. Indoeuropejski rdzeń występuje także w lit. *viřbas* 'pręt', łot. *viřbs* 'paleczka, laseczka', gr. *πάβδος* 'kij, laska' < **wrbdos*.

Prawdopodobnie słowiański fitonim *wierzba* wywodzić należy od indoeuropejskiego czasownika **werb-*, **wrb-*¹⁷¹ 'wstrząsać, miotać', którego pierwotnie użyto do utworzenia słów: *gałąź*, *pręt* lub *kij*.

W języku greckim i łacinie pojawiają się także nazwy drzew, typowych dla flory południowoeuropejskiej. Etymologia wielu z tych fitonimów do dziś nie została wyjaśniona.

Bluszcz (*Hedera helix* L.): gr. *κισσός*, att. *κιστός* (m.). Według H. Friska¹⁷² jest to słowo obce, niewiadomego pochodzenia. Łacińskie *hēdēra* (f.) A. Walde¹⁷³ wywodzi z **ghedesā*, którą wiąże z rdzeniem ie. **ghed-*, **ghend-* 'chwycić, łapać' (por. łac. *prēhendō* 'chwycić', ang. *get* 'dostać').

Figowiec (*Ficus carica* L.): gr. *συκήα*, *συκῆ* (f.) 'drzewo figowe', gr. *συκον*, beoc. *τυκον* (n.) 'owoc figi', łac. *fīcus*, -ī (późn. *fīcus*, *ficus*) (f.)

¹⁶⁸ Por. gr. *τέκ-vo-v* 'dziecko', lit. *bér-na-s* 'chłopiec'.

¹⁶⁹ T. V. Gamgrelidze, V. V. Ivanov, *Indo-European...*, t. 2, s. 649.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ Rdzeń ten pojawia się w stisl. *verpa* 'rzucić', lit. *virbėti* 'ruszać się'.

¹⁷² H. Frisk, *Griechisches...*, t. 1, s. 880 (*κισσός*).

¹⁷³ A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 1, s. 638 (*hedera*).

'drzewo figowe', orm. *t'uz* 'figa'. A. Walde¹⁷⁴ uważa, iż wyżej wymienione odpowiedniki nazwy figi w języku greckim, ormiańskim i łacinie są niezależnymi od siebie zapożyczeniami z bliżej nie ustalonego, śródziemnomorskiego lub małoazjatyckiego, źródła.

Granatowiec (*Punica granatum* L.): gr. *πόα*, joń. i ep. *ποιή*, *ποιά* (f.), łac. *grānāta* (f.).

Gr. *πόα*, *ποιή*, *ποιά* nie posiada ustalonej etymologii. Jeśli nie jest ono pożyczką z jakiegoś języka małoazjatyckiego, to należy je wiązać z gr. *πέω* 'płynąć', *ποῶς* 'strumień' i wyprowadzić z formy **pop-ia* < **srow-jə* < **srou-ia*, a postać *ποιή* z wcześniejszego < *ποιᾶ* < **srowja*¹⁷⁵.

Fitonim *grānāta* jest słowem rdzennie łacińskim, utworzonym na bazie łac. *grānum* 'ziarno'¹⁷⁶.

Laur (*Laurus nobilis* L.): gr. *δάφνη* (f.) H. Frisk nazywa niejasnym słowem śródziemnomorskim¹⁷⁷. Łaciński *laurus* (f.) dla A. Waldego jest zapożyczeniem z języka egejskiego lub małoazjatyckiego¹⁷⁸.

Mirt (*Myrtus communis* L.): gr. *μύρτος* (f.), łac. *myrtus*, *murtus* (f.). Wyraz grecki został przejęty z nieznanego źródła, prawdopodobnie małoazjatyckiego. H. Frisk i A. Ernout uważają go za pożyczkę semicką, ale nie wskazują konkretnego słowa, od którego ma pochodzić gr. *μύρτος*¹⁷⁹. Łacińskie *murtus*, *myrtus* jest wczesnym zapożyczeniem z gr. *μύρτος* 'mirt'¹⁸⁰.

Oliwka (*Olea europaea* L.): gr. *ἐλαία* 'drzewo oliwne', łac. *ōlēa* 'ts.'. Według V. Georgieva¹⁸¹ wyraz grecki jest pochodzenia indoeuropejskiego i został przejęty przez Greków ze słownictwa Pelazgów. Pozostaje on w etymologicznym związku ze słowiańskim *loj*, skąd wywodzi się pol. *lój*, którego wcześniejszą postacią jest forma **(ē)lojus* < ie. **(ē)louio-*, powstała na bazie indoeuropejskiego rdzenia **(ē)lei-* 'lać'. Łacińska nazwa oliwki – *ōlēa* jest dawnym zapożyczeniem z greki¹⁸².

Palma (*Phoenix dactylifera* L.): gr. *φοῖνιξ*¹⁸³ (f., m.), łac. *palma* (f.). Rzymianie dla określenia drzewa palmowego posłużyli się rzeczownikiem oznaczającym 'dłoń': łac. *palma* < ie. **p̥l̥mā* < **p̥l̥mā*. Jest to wyraz

¹⁷⁴ *Ibidem*, s. 496 (*figus*).

¹⁷⁵ H. Frisk, *Griechisches...*, t. 2, s. 600 (*ποιά*); por. ros. *struja* 'strumień, struga', pochodzące z ie **srowja*.

¹⁷⁶ A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 1, s. 618 (*granum*).

¹⁷⁷ H. Frisk, *Griechisches...*, t. 1, s. 353 (*δάφνη*).

¹⁷⁸ A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 1, s. 775 (*laurus*).

¹⁷⁹ A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique...*, s. 423 (*murtus*); H. Frisk, *Griechisches...*, t. 2, s. 275 (*μύρτος*).

¹⁸⁰ A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique...*, s. 423; A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 2, s. 131 (*murtus*).

¹⁸¹ V. Georgiev, *Issledovanija...*, s. 267.

¹⁸² A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 1, s. 205 (*ōlēum*).

¹⁸³ Por. s. 16.

indoeuropejskiego pochodzenia i pozostaje w etymologicznym związku z gr. *παλάμη* 'dłoń', ir. *lám* 'ts.', wal. *llaw* 'ts.'¹⁸⁴.

Powyższe zestawienie nazw roślin umożliwia dokonanie semantycznej klasyfikacji indoeuropejskich fitonimów, która wskaże ich prawdopodobny źródłosłów, zasięg geograficzny kontynuantów znaczeniowych oraz rolę drzew w kulturze materialnej Indoeuropejczyków.

Przy tworzeniu określeń poszczególnych gatunków drzew często kierowano się ich wyglądem:

a) kształtem igieł lub liści, np. ie. **edhlā* 'świerk, jodła' < **edh-* 'być ostrym'; ie. **aker*, **akr* 'klon' < **ak-* 'ostry' (użycie tego rdzenia wskazuje na ostre obrzeża liści klonu, podobnie jak w drugiej indoeuropejskiej nazwie klonu: **klen(-o-)*, **kln-i-* < **kel*, **kl-* 'kłuć');

b) kolorem określonych części roślin:

– kory, np. ie. **bherǵos*, **bherǵā*, **bhrǵ-* 'brzoza' < **bherǵ-*, **bhrǵ-* 'coś jasnego, jaśniejącego,

– drewna, np. ie. **lmós-*, **ólmos-* 'wiąz' < **el-* 'żółty',

– owoców, np. ie. **sorbhos* 'prawdopodobnie jarzębina' < **ser-*, **sor-* 'czerwony, czerwonawy'; ie. **slīwā* 'śliwa, śliwka' < **slī-*, **slī-(w)-* 'o sinej, fioletowej lub niebieskawej barwie';

c) zapachem kwiatów lub owoców, np. ie. **kermu-*, **kremu-*, **krmu-* 'jakieś drzewo lub krzew, rodzący owoce o przykrym zapachu' dało początek określeniu czeremchy (języki słowiańskie, bałtyckie), dzikiego czosnku (zaświadczone w słowiańskim, bałtyckim, germańskim i celtyckim) oraz cebuli (język grecki);

d) charakterystycznymi cechami poszczególnych części drzew:

– giętkie, wijące się gałęzie, np. ie. **wei-t-*, **wī-t-*, **wītu-*, **witeuā*, **wituā* 'wierzba, wiklina' (łac. winorośl) < **wī-*, **wei-* 'wić, zwijać (się)'; ie. **(ē)lentā*, **(ē)lnīā*, **(ē)lntos* 'jakieś drzewo, gałązka' stanowi podstawę dla nazw drzew o elastycznych gałęziach: lipy w językach germańskich, jodły i dzikiego figowca w grece, jałowca w bretońskim;

– wydzielany przez drzewa lepki sok, np. ie. **lēipā* 'lipa' < **leip-* 'lepić się, smarować',

– łatwe do obróbki drewno, np. ie. **takso-*, **tokso-*: 'jakieś drzewo' > łac. *taxus* 'cis'; przy założeniu, że wyraz łaciński zawiera indoeuropejski rdzeń **teks-* 'ciosać', cis pierwotnie mógłby oznaczać drzewo nadające się do ciosania, dające się łatwo ociosywać,

– trujące właściwości owoców, np. ie. **wisko-*, **wīkso-* 'jemiola', przyjmując, iż fitonim ten zawiera rdzeń, który pojawia się także w słowie 'trucizna' < ie. **weis-* 'opływać';

e) przeznaczeniem i zastosowaniem drewna, np. ie. **grōb(h)o-s* 'grab' < **ger(e)bh-*, **gerbh-* 'naczyć (korę), ciąć (w korze)' i analogicznie

¹⁸⁴ A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches...*, t. 2, s. 240 (*palma*).

druga indoeuropejska nazwa grabu: **skrēbhr*, **skrēbhrd* < **sker(e)b(h)-*, **skerb(h)-* 'skrobać', ponieważ prawdopodobnie kora tego drzewa używana była jako materiał do pisania¹⁸⁵.

Zasięg terytorialny etymologicznych i semantycznych kontynuantów indoeuropejskich fitonimów pozwala na wyodrębnienie:

1. Leksyki indoeuropejskiej o charakterze powszechnym, kiedy nazwę drzewa – bardzo często o jednakowym, pierwotnym znaczeniu – można odnaleźć w wielu grupach językowych Indoeuropejczyków, np.: ie. **bherǵos*, **bherǵā*, **bhrǵ-* 'brzoza' ma odpowiedniki w językach indoirañskich, germańskich, słowiańskich, bałtyckich i łacinie, gdzie od przytoczonego wyżej rdzenia utworzono apelatywum dla jesionu (łac. *farnus*, *fraxinus*) ze względu na rzadkość brzozy na Półwyspie Apenińskim i jasną korę obu gatunków drzew; ie. **ōs-*, **ōs-(e)n-*, **ōs-i-*, **ōs-ko-* 'jesion' jest reprezentowane przez łacinę, grekę, dialekty germańskie, słowiańskie i bałtyckie.

2. Partykularny charakter indoeuropejskich fitonimów, które pojawiają się w kilku grupach językowych, występujących na zwartym obszarze geograficznym, np. ie. **ābel-*, **ābelo-*, **ablu-* 'jabłoń, jabłko' pojawiające się jedynie w zachodnich i północnych dialektach indoeuropejskich; ie. **edhlā* 'świerk, jodła' występuje jedynie u Słowian i Bałtów.

3. Słownictwo pochodzenia indoeuropejskiego o zmiennej semantyce, przy czym wahania te należy uzasadniać:

a) brakiem określonych gatunków drzew na terenach zasiedlonych przez plemiona indoeuropejskie, np. ie. **bhāǵos*, **bhāǵos* 'buk'. Znaczenie to zachowały odpowiedniki łacińskie, celtyckie i germańskie. Greckie *φηγός* oznacza dąb, ponieważ buki rosną niezwykle rzadko w cieplej strefie klimatycznej, a zarówno orzeszki bukowe, jak i żołędzie były pokarmem zwierząt hodowlanych. Prawdopodobnie z tego samego powodu Słowianie zarzucili pierwotną, indoeuropejską nazwę buka, wtórnie zapożyczając ją ze źródła germańskiego, bowiem przed przybyciem na północ Europy zamieszkiwali tereny leżące na południe od obecnej Słowiańszczyzny zachodniej.

¹⁸⁵ Także inne indoeuropejskie nazwy drzew związane są ze słownictwem z zakresu techniki pisma. Germańskie apelatywum dla buka *bōkō* dało początek ogólnogermańskim określeniom książki i litery: goc. *bōka* 'litera', *bōkōs* 'pismo, dokument pisany, księga', stisl. *bók* 'książka', stang. *bóc* 'ts.', ang. *book* 'ts.', stg niem. *buoh* 'ts.', niem. *Buche* 'ts.', stg niem. *buohstap* 'litera', niem. *Buchstabe* 'ts.' (T. V. Gamgrelidze, V. V. Ivanov, *Indo-European...*, t. 2, s. 622–623). Germańskie *bōkō* 'litera' przejęte zostało do leksyki słowiańskiej w postaci **buky*, którą poświadcza staro-cerkiewno-słowiański wyraz *bukvi* (f. pl.) 'pismo, książka'. Słowo to, przeniesione do tematów na -a-, występuje w: ros. *búkva* 'litera', bułg. *búkva* 'ts.', śl. *búkve* (f. pl.) 'książka'. Łacińskie *liber* 'książka' związane jest etymologicznie z indoeuropejskim rdzeniem **leubh-* 'zdzierać korę', 'kora', reprezentowanym przez: ros. *lúb* 'kora, lyko', czes. *lúb* 'ts.', pol. *lúb* 'ts.', niem. *Laub* 'listowie', alb. *labë* 'kora', łot. *luba* 'kora, lyko'. Greckie określenie książki *βύβλος*, *βιβλος* (f.) pierwotnie oznaczało 'trzcinę papirusową, papirus'. Pochodzi ono od nazwy fenickiego portu *Βύβλος* (fen. *Gubla*, *G'bal*), skąd sprowadzano korę papirusową (H. Frisk, *Griechisches...*, t. 1, s. 235).

b) ogólnym podobieństwem poszczególnych części drzew (owoców, gałęzi, liści), np. ie. **sorbhos* 'prawdopodobnie jarzębina' pozostaje w etymologicznym związku z litewską nazwą porzeczeki – *serbeñtas*; ie. **ioini-* pojawia się w łac. *iūnīpērus* 'jałowiec' i łac. *iuncus* 'sitowie', gdyż gałęzie obu drzew są giętkie, sprężyste i służyły do wyplatania rozmaitych przedmiotów; ie. **(ā)přka* 'sosna' jest podstawą dla greckiego wyrazu *ᾠφάρκη* 'gatunek drzewa zachowującego podczas zimy zielone liście'.

Warto także zwrócić uwagę na zachodzące w językach indoeuropejskich zjawisko przenoszenia nazwy drzewa na nazwy rzeczy, wykonanych z ich drewna, np. gr. *ἐλάτη* 'jodła', 'wiosło'; gr. *ἰτέα* 'wierzba', 'tarcza'; gr. *μελία* 'jesion', 'jesionowy oszczep, włócznia'; gr. *πεύκη* 'sosna', 'pochoдня sosnowa', 'wiosło'; łac. *cornus* 'dereń', 'włócznia'; łac. *pīnus* 'świerk, sosna', 'pochoдня', 'okręt'; stir. *fern* 'olcha', 'maszt' < ie. **wern-*, **wern-*; stisl. *lind* 'lipa', 'tarcza' < ie. **(ē)lentā*, **(ē)lntā*, **(ē)lntos*; lit. *kasulas* 'oszczep myśliwski' < ie. **koslos*, **koslos* 'łęczczyzna'; stkorn. *itew*, korn. *etew* 'kłoda dokładana do ognia, polano' < **pñ-* 'jakieś drzewo wydzielające żywicę'.

Analiza indoeuropejskiego słownictwa fitonimicznego wskazuje na ważną rolę świata roślin w życiu codziennym społeczności Indoeuropejczyków. Tak duże znaczenie drzew zostało odzwierciedlone także w kulcie religijnym.

Rozdział 2

DRZEWO ŚWIATA – SYMBOL KOSMICZNEGO PORZĄDKU, NIEŚMIERTELNOŚCI I BOSKIEJ MĄDROŚCI

Myśl religijna człowieka z odległej epoki¹ pozostawała pod urokiem przyrody, która objawiała mu wolę i moc twórczą istoty boskiej. Człowiek wierzył, że uporządkowanie kosmosu zawdzięcza bóstwu. Wierzył, że otaczający go świat wykreowało bóstwo z mroków nicości i chaosu², zaś trwanie kosmicznego ładu zapewniło, tworząc podporę świata. Wierzył także, iż według boskiego planu on sam i jego świat podlega tym samym zmianom, etapom przeobrażeń i rytmicznym odnowom, które zachodzą w całym kosmosie. Szukał więc w otaczającej go przyrodzie tego najdoskonalszego elementu natury, który został wybrany przez bóstwo dla zobrazowania praw, rządzących kosmicznym porządkiem. Człowiek uznał, że świat został stworzony na podobieństwo ogromnego drzewa. W wymiarze makrokosmicznym *Arbor Mundi* była ucieleśnieniem uniwersalnej koncepcji kosmosu, filarem, znajdującym się w jego centrum. Wokół niego rozciągała się sakralna przestrzeń, czyli miejsce, od którego rozpoczęło się porządkowanie świata. Przestrzeń ta była źródłem sakralnego czasu, w którym świat został wyłoniony z nieistnienia.

¹ R. Cook (*The Tree of Life. Image for the Cosmos*, New York, s. 9) twierdzi, że pierwsze wyobrażenia kosmosu w postaci drzewa pojawiły się w czwartym lub trzecim tysiącleciu p.n.e. Dowodem na to są świadectwa ikonograficzne, pochodzące z terenów Indii, Azji Wschodniej i Egiptu. Prace językoznawców, badających słownictwo indoeuropejskie, dowodzą, że w czwartym tysiącleciu p.n.e w Europie, na obszarach naddunajskich, wspólnota kulturowa Indoeuropejczyków była już ukształtowana (por. J. Czekanowski, *Człowiek w czasie i w przestrzeni*, Warszawa 1967, s. 79 i 148; I. R. Danko, *Problem praojczyzny Indoeuropejczyków*, „Rozprawy Komisji Językowej ŁTN” 1966, t. 12, s. 121; V. Georgiev, *Issledovanija po sravnitelno-istoričeskomu jazykoznaniju*, Moskwa 1958, s. 34–36).

² A. M. Kemiński (*Słownik mitologii ludów indoeuropejskich*, Poznań 1993, s. 232) pisze: „Mitologie indoeuropejskie utrzymywały, że «na początku» istniał «chaos», przedstawiany pierwotnie jako bezdenna pustka, próżnia”. O chaosie, rozumianym jako przeciwieństwo kosmosu, wspomina Hezjod (*Theog.* 116), staroislandzka *Edda poetycka* (*Völuspá* 3) oraz staroindyjska *Rygvēda* (RV X 113, 4 nn.).

Symbolika fitomorficznej manifestacji kosmosu, jaką było Drzewo Świata, w wierzeniach religijnych wielu ludów posłużyła do klasyfikacji części świata wokół pionowej i poziomej struktury Świętego Drzewa. Trójwarstwowa budowa pozioma przedstawiała: niebo, ziemię i podziemie; przyszłość, teraźniejszość i przeszłość; przodków, pokolenie obecne i potomków; chwile pomyślne, neutralne i złe; trzy części ciała ludzkiego – głowę, tułów i nogi oraz trzy podstawowe żywioły: ogień, ziemię i wodę³. Z poszczególnymi fragmentami Drzewa Świata ikonografia sakralna wiązała różne kategorie istot, szczególnie zwierząt: na wierzchołku drzewa przedstawiane były ptaki, w środkowej części, po obu stronach pnia – jelenie, krowy, owce i człowiek, u podnóża – realne lub fantastyczne postacie o charakterze chthonicznym: węże, żmije, żaby oraz smoki⁴. Czerostronna, pionowa struktura *Arbor Mundi* została wykorzystana do alegorycznego wyobrażenia czterech stron świata, czterech pór roku oraz czterech części doby⁵. Święte Drzewo wykorzystano do zobrazowania uporządkowanego czasu i przestrzeni kosmicznej. Uchodziło ono także za podporę nieba i łączyło świat ludzi ze światem bogów.

W mikrokosmosie, czyli realnym świecie otaczającym człowieka, drzewo reprezentowało najpotężniejszą siłę witalną, która objawiała się w jego naturalnej zdolności do regeneracji. W ten sposób urzeczywistniało ono ideę ciągłego odradzania się i obrazowało absolutną mądrość istoty boskiej – twórcy cyklicznych zmian, zachodzących w przyrodzie. Na pewnym etapie rozwoju wyobrażeń religijnych człowiek przeprowadził paralelę między drzewem – przedmiotem rzeczywistym oraz drzewem – symbolem kosmosu: jeśli drzewo, częśćka ożywionej natury, wyraża życie i wiedzę o mikrokosmosie, to Drzewo Świata, sytuowane w przestrzeni sakralnej, musi manifestować nieśmiertelność i prawa, kierujące istnieniem makrokosmosu. Prosty zabieg kontaminacji makrokosmicznego *sacrum* i mikrokosmicznego *profanum* doprowadził do pojawienia się w wierzeniach dwóch wielowątkowych wariantów Drzewa Świata – Drzewa Życia i Drzewa Poznania. W sferze religijnej odnalezienie *Arbor Mundi* było dla człowieka równoznaczne z przekroczeniem granicy realnego świata oraz dotarciem do centrum przestrzeni sakralnej i źródła sakralnego czasu, a tym samym osiągnięciem nieśmiertelności i mądrości, typowej dla istoty boskiej.

Symbolika religijna uzupełniała obraz Drzewa Życia o następujące elementy: bóstwo żeńskie; napój życia – najczęściej była to woda pochodząca

³ *Mify narodov mira*, t. 1, red. S. A. Tokariev, Moskva 1980, s. 399.

⁴ *Ibidem*, s. 400.

⁵ *Ibidem*, s. 403.

ze źródła, które wypływało z korzeni drzewa lub znajdowało się w jego sąsiedztwie; cudowne owoce, które miały zapewniać nieśmiertelność i często odznaczały się niezwykłą barwą. Owoców tych strzegły niebezpieczne, realne lub fantastyczne, stworzenia.

Wielu religioznawców dodaje do powyższego zestawienia różne formy hierofanii bogiń płodności z umierającymi i zmartwychwstającymi młodzieńcami⁶. Nadzwyczajny, nieziemski charakter *Arbor Mundi* podkreślały pojawiające się na nim złote przedmioty, np. złote jabłka w mitologii greckiej⁷.

Drzewo Świata występowało w wierzeniach religijnych i symbolicznie magicznej niemal wszystkich ludów. Zależnie od fazy rozwoju religii uosabiało ono niezwykłą siłę życiową, cykliczność przyrody i jej płodność, stanowiło oś kosmiczną, a obdarzone filozoficzną treścią stało się źródłem nieśmiertelności i wiedzy o wszechświecie. Celem każdej manifestacji Świętego Drzewa (poczynając od skomplikowanych wyobrażeń *Arbor Mundi* w kulturach starożytnych, a na wiosennych obchodach maika we współczesnej Europie kończąc) jest utrwalenie łączności między mikrokosmosem a makrokosmosem, między bóstwem kierującym porządkiem świata a zależnym od niego człowiekiem.

DRZEWO ŚWIATA – SYMBOL KOSMICZNEGO PORZĄDKU

Znajdująca się pośrodku świata *Arbor Mundi* przenikała trzy sfery kosmiczno-religijne: niebo, ziemię i podziemie⁸. Wola boskiego kreatora uczyniła ją pomostem między ludźmi i absolutem, niewzruszoną podporą wszechświata, która konstytuuje kosmiczny porządek.

W opisach indoeuropejskich kosmogonii Drzewo Świata pojawia się jako jeden z pierwszych elementów uporządkowanego kosmosu. Z jego pomocą bogowie tworzą świat. Według Ferekydesa z Syros, filozofa z połowy VI w. p.n.e., bóg Zas podarował swej małżonce Chtonie wykonaną przez

⁶ *Ibidem*, s. 396; R. Cook, *The Tree...*, s. 14; J. G. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1962, s. 32 i 148; E. O. James, *The Tree of Life. An Archaeological Study*, Leiden 1966, s. 167.

⁷ Mity greckie wspominają także o złotej skórze baraniej, która wisiała w gaju Aresa w Kolchidzie. Krainę tę starożytni sytuowali w Azji Mniejszej, nad wybrzeżem Morza Czarnego. Greckie podanie o złotym runie przypomina hetycką opowieść o świętym drzewie *eja*, na którym bóg Telepinu powiesił owczą skórę, napełnioną wszelkimi darami ziemi. W mitologii indoeuropejskiej baran symbolizował płodność i bogactwo. Prof. M. Popko (*Mitologia hetyckiej Anatolii*, Warszawa 1987, s. 98) twierdzi, że grecka legenda o złotym runie ma swe początki w hetyckiej tradycji mitologicznej.

⁸ M. Eliade, *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952, s. 65.

siebie tkaninę, którą bogini zarzuciła na wysokie drzewo⁹. W ten sposób bogowie greccy oddzielili ziemię od świata podziemnego i nieba¹⁰.

Najpełniejszy w kulturze indoeuropejskiej obraz *Arbor Mundi* przekazują nam staroislandzkie pieśni o bogach, zebrane w XIII w. przez Snorriego Sturlusona w *Eddzie poetyckiej*. Według wierzeń germańskich, wiecznie zielony jesion, Yggdrasill, stanowił podstawę świata. U podnóża drzewa płynęły dwa źródła: źródło bogini Urd, z którego pochodziła woda życia i źródło Mimira, dające napój wiedzy. W pobliżu jesionu mieszkwały trzy dziewicze boginie przeznaczenia – Norny i codziennie zraszały pień Yggdrasilla wodą ze źródła Urd:

Wiem, gdzie jesion stoi, Yggdrasill się zowie,
Lśniący wilgotnością pień jego zroszony;
Z niego idzie rosa, co w dolinach spada,
Koło Urd studni wciąż zielony stoi.

Stamtąd przybyły dziewy wszechwiedzące,
Trzy, z owej sali, co pod drzewem stoi;
Urd zwie się pierwsza, a druga Werdandi
– rytowały w drzewie – Skuld na imię trzeciej,
Postanawiały losy, zakreślały żywot,
Ludzkim istotom stwarzały przeznaczenie.

(*Völuspá* 19–20)

Pod trzema korzeniami świętego jesionu znajdowało się królestwo zmarłych, kraina olbrzymów i świat ludzi:

Trzy korzenie sterczą na trzy strony
Pod jesionem Yggdrasill:
Hel mieszka pod jednym, Hrimthursy pod drugim,
Pod trzecim – plemię ludzkie.

(*Grimnismál* 31)

⁹ Przy odtwarzaniu fragmentów dzieła Ferekydesa, dotyczącego stworzenia świata, pomocne są komentarze m. in. Klemensa z Aleksandrii i Maksimusa Tyryjskiego (Max. Tyr. Diss. X 4): „Ἀλλὰ καὶ τοῦ Σοπίου τὴν ποιῆσιν σκόπει, τὸν Ζῆνα, καὶ τὴν Χθονίην, καὶ τὸν ἐν τοῦτοις Ἐρωτα, καὶ τὴν Ὀφιονέαχ γενέσιν, καὶ τὴν θεῶν μάχην, καὶ τὸ δένδρον, καὶ τὸν πέπλον”. Na opis kosmogonii autorstwa Ferekydesa zwrócił uwagę K. Kumaniecki (*Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Kraków 1955, s. 94): „Jest to pierwszy prozaik grecki. Pierwsze zdania jego dzieła brzmią: «Zas (tj. Zeus) i Chronios byli wiecznie, jak i Chtonie. Chtonie jednak została nazwana Ziemią, ponieważ Zas dał jej ziemię w podarunku. Zas zmienił się w Erosa i stworzył świat. Podczas wesela utkał wspaniałą szatę, na której przedstawił ziemię Ogenosa i dom Ogenosa. Tę szatę ofiarował swej małżonce, a ona położyła ją na drzewie świata. Pod spodem leżą okolice Tartaru; strzegą jej Harpie, córki Boreasza, a Zas strąca tam bogów, którzy popełnią wykroczenie»”.

¹⁰ *Pherecydis Fragmenta. E variis scriptoribus collegit, emendavit, illustravit, commentationem de Pherecyde utroque et philosopho et historico praemisit Fridericus Sturz*, Lipsiae 1824, s. 46–47.

Na wierzchołku Yggdrasilla siedział mądry orzeł, przy pniu stały cztery jelenie (symbolizujące cztery strony świata), a korzenie drzewa podgryzały węże:

Więcej leży węzów pod jesionem Yggdrasill
 Nizeli głupcy wiedzą:
 Goin i Moñ synami są Grafwitnira,
 Grabak i Grafwöllund,
 Ofnir i Swafnir będą wciąż – jak myślę –
 Drzewa gałązki ogryzać

(*Grímnismál* 34)

Według starogermańskich podań, światu grozi zagłada – ragnarök, który nastąpi zimą, po bitwie, jaką bogowie stoczą ze złymi mocami. Cały wszechświat, razem z jesionem, zostanie poruszony, ale święte drzewo – *axis mundi* – nie runie, pozostając ostoją kosmicznego porządku:

Drży jesion Yggdrasill, wyniosły,
 Jęczy stare drzewo, a Olbrzym idzie na wolność;
 Przerażeni czekają wszyscy w krainie Heli
 Aż Surta brat świat pochłonie.

(*Völuspá* 47)

Z wyobrażeniem germańskiego Yggdrasilla koresponduje opis dębu, zamieszczony w jednym z utworów Wergiliusza – gałęzie drzewa sięgają nieba, korzenie Tartaru:

altior ac penitus terrae defigitur arbos,
 aesculus in primis, quae quantum vertice ad auras
 aetherias, tantum radice in Tartara tendit.
 ergo non hiemes illam, non flabra neque imbres
 convellunt; immota manet multosque nepotes,
 multa virum volvens durando saecula vincit.
 tum fortis late ramos et brachia tendens
 huc illuc, media ipsa ingentem sustinet umbram.

(Ver. *Georg.* II 290–297)

Wyraźne podobieństwa w przedstawieniu świętego jesionu w *Eddzie poetyckiej* i dębu u Wergiliusza należy wiązać ze wspólną dla Indoeuropejczyków wizją Drzewa Kosmicznego¹¹.

Wierzenia Indów przetrwały do naszych czasów dzięki pośrednictwu najstarszych na świecie hymnów religijnych. Redakcję pierwszego ze zbiorów hymnów – *Rygvedy* – datuje się na lata 1200–800 p.n.e. Wedy przedstawiają

¹¹ Tego samego zdania jest G. Bonfante, *Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo*, „Die Sprache” 1959, t. 5, s. 4–5.

Drzewo Świata jako drzewo odwrócone (*arbor inversa*)¹² i nadają mu postać ogromnego figowca, zwanego Aśvatthą: „W dół kierują się gałęzie, w górę znajdują się korzenie, a promienie rozchodzą się ku nam” (*Rygveda* I 24, 7)¹³. Indowie widzieli w Świętym Drzewie zarówno wszechświat, jak i absolut, który go stworzył: „Aśwattha wieczny, którego korzenie idą w górę, a gałęzie w dół, jest czysty, jest Brahmanem, tym, którego nazywają nie-umarłym. Wszystkie światy na nim spoczywają” (*Katha-upaniśad* VI 1)¹⁴. Zjednoczenie przyczyny działania z jej skutkiem dawało całkowitą gwarancję trwałości kosmicznego porządku, ponieważ Aśvattha uchodził za *axis mundi*¹⁵.

Religioznawcy uważają, że pojawiające się w religiach takie wyobrażenia, jak: oś świata, filar, kolumna, schody, drabina, łuk triumfalny – to transformacje *Arbor Mundi*¹⁶.

DRZEWO ŚWIATA W MINOJSKIEJ I MYKEŃSKIEJ TRADYCJI RELIGIJNEJ

Świadectwa ikonograficzne z epoki minojskiej i mykeńskiej potwierdzają istnienie kultu świętych drzew na terenie Krety i Grecji kontynentalnej. Obecnie uczeni zajmujący się badaniem kultury egejskiej zgadzają się, że nie można mówić o identyczności religii obu tych regionów¹⁷. Wnioski te zdaje się potwierdzać fakt, iż ani w Grecji lądowej, ani na pobliskich wyspach, aż do VIII w. p.n.e. nie umiejscawiano ośrodków kultu na szczytach górskich, chociaż tego typu lokalizacja była charakterystyczna dla sanktuariów kreteńskich. Należy przyjąć, że kult świętych drzew na terenie Krety i w Grecji rozwijał się równolegle, niezależnie. Oddziaływanie świata minojskiego ograniczało się w tym czasie jedynie do wpływu, jaki wywarły dzieła twórców z Krety na sztukę mykeńską.

¹² M. Eliade (*Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 270) uważa, że obraz odwróconego Drzewa Kosmicznego – Aśvatthy – powstał pod wpływem rozpraszania się promieni słonecznych. R. Cook (*The Tree...*, s. 18) twierdzi, że do „odwrócenia” indyjskiego Drzewa Świata przyczyniły się późniejsze, mistyczno-filozoficzne koncepcje rozumienia absolutu. Pośród gałęzi Aśvatthy mieli przebywać bogowie. Usytuowanie gałęzi *Arbor Mundi* w „pobliżu” świata ludzi pozwalało lepiej zrozumieć istotę absolutnej doskonałości.

¹³ Tłumaczenie tekstu za M. Eliade, *Traktat...*, s. 270.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ O. Viennot, *La culte de l'arbre dans l'Inde ancienne*, Paris 1954, s. 35.

¹⁶ *Mify narodov...*, s. 398.

¹⁷ B. Rutkowski, *Wyspy wiecznego szczęścia. Zarys religii wczesnogreckiej*, Wrocław 1975, s. 210.

Na złotych pierścieniach i gemmach, odnalezionych na Krecie, wyspach Morza Egejskiego i w Grecji pojawiają się wyobrażenia drzew kultowych, z występującą obok nich boginią w otoczeniu wotantek lub kapłanek. Najczęściej sceny, uchwycone przez artystów, przedstawiają składanie ofiar, obrzędową libację, tańce rytualne i charakterystyczne gesty, np. siewu.

Złoty sygnet z Myken przedstawia boginię, siedzącą pod drzewem figowym, do której zbliżają się kapłanki z kwiatami lilii i maku¹⁸. Na sygnecie, odnalezionym w Tirynsie, bogini przyjmuje procesję demonów, trzymających dzbany libacyjne. Za każdym z nich znajdują się podwójne lub potrójne gałęzie, połączone pierścieniem¹⁹. Artyści minojscy i mykeńscy sytuowali czynności sakralne w gajach albo na łąkach, a świętość drzewa podkreślali, otaczając je specjalnym ogrodzeniem. Ten sposób izolowania drzewa – *sacrum* od *profanum* – miejsca, w którym się ono znajduje, przetrwał na tych terenach do czasów hellenistycznych²⁰.

Podobnie czynili Rzymianie, którzy stawiali wokół świętych drzew niewielkie budowle, przypominające portyki lub nie zabudowane kaplice²¹. Mitologia indyjska wspomina o cudownych drzewach spełniających życzenia. Jedno z wyobrażeń takiego drzewa ukazuje je otoczone plotem. Obok leżą worki i dzbany, z których wysypują się pieniądze²².

Niewątpliwie kreteńskie i greckie przedstawienia ikonograficzne tego okresu wyobrażają agrarne kultury płodności, których święte obrzędy odbywały się w wiejskich sanktuariach²³. Ceremonie wiosenne miały pobudzać świat roślinny do wydawania obfitych plonów, a odgrywające w nich główną rolę drzewo symbolizowało siłę życiową i regeneracyjną natury. Kobieta, pojawiająca się przy drzewie kultowym, to bogini urodzaju, która kierowała cyklami przemian w przyrodzie. Pomimo niewielkich rozmiarów dzieł sztuki, na wielu z nich jesteśmy w stanie rozpoznać drzewa oliwne i figowe, przy których odbywały się uroczystości religijne²⁴. Mają one wyraźnie zaznaczone, ogromne, dojrzałe owoce. Figowiec i oliwka, drzewa uprawne o podstawowym znaczeniu gospodarczym dla krajów położonych nad Morzem Śródziemnym, nawiązywały do symboliki płodności i urodzaju.

Podobną rolę odgrywały oba te gatunki drzew w późniejszej religii greckiej i rzymskiej. W październiku Grecja klasyczna obchodziła święta

¹⁸ *Ibidem*, s. 215.

¹⁹ *Ibidem*, s. 216.

²⁰ M. P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, Connecticut 1980, s. 17.

²¹ *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, t. 1, ed. Ch. Daremberg, E. Saglio, Paris 1877, s. 361.

²² M. Jakimowicz-Shah, A. Jakimowicz, *Mitologia indyjska*, Warszawa 1982, s. 70.

²³ B. C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion*, Berlin-New York 1974, s. 296.

²⁴ A. J. Evans, *Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations*, „Journal of Hellenic Studies” 1901, t. 21, s. 104; B. Rutkowski, *Sztuka egejska*, Warszawa 1987, s. 220.

Pyanepsia, zamykające sezon letnich prac rolniczych. Podczas świąt składano Apollinowi w ofierze kaszę bobową oraz obnoszono uroczyście gałązkę oliwną, przystrojoną owocami i kłosami zbóż. Gałązka ta, zwana *eiresione*, symbolizowała obfitość zbiorów i była umieszczana przy drzwiach wejściowych domów, gdzie pozostawała do następnego roku²⁵. W Rzymie mleczny sok figi uchodził za eliksir płodności²⁶.

Mykeńskie świadectwa ikonograficzne potwierdzają rozpowszechniony kult świętych słupów i kolumn, który A. Evans wywodzi z kultu drzew²⁷. Dwie płytki szklane, odnalezione w Mykenach, przedstawiają scenę składania ofiar przez dwa demony, wznoszące dzbany libacyjne. Ceremonia odbywa się przed świętym słupem²⁸.

Brak wyraźnej symboliki roślinnej oraz postaci bogini urodzaju sugeruje, że święte słupy i kolumny nie były związane z agrarnymi kultami płodności. Można przypuszczać, że przedstawiają one, w sposób alegoryczny, filar, na którym spoczywa świat.

Z wyobrażeniami *axis mundi* spotykamy się w wierzeniach innych ludów indoeuropejskich. Germańskie plemię Saksonów czciło Irminsul – drewnianą kolumnę, która podpierała niebo. Według M. Eliadego, do tej samej symboliki nawiązują celtyckie kolumny Jowisza, wznoszone w lasach, poza ludzkimi osiedlami²⁹. Do dnia dzisiejszego hinduistyczni wyznawcy Indry w Indiach stawiają, pośrodku centralnego placu miasta, szesnastometrowy słup, po którym bóg ma zstępować na ziemię. Z podobnymi słupami, stojącymi pośrodku okręgu kultowego, spotykamy się u Słowian³⁰. Pauzaniusz (*Graec. descr.* VIII 38, 7) wspomina o dwóch kolumnach, znajdujących się przed ołtarzem Zeusa Likajosa w Arkadii. Według greckiego autora, w zamierzchłych czasach na szczycie kolumn widniały złożone orły.

DRZEWO URODZAJU I DRZEWO NIEŚMIERTELNOŚCI – MIKROKOSMICZNA I MAKROKOSMICZNA MANIFESTACJA DRZEWA ŻYCIA

Drzewa, imponujące ludziom swoim ogromem, długowiecznością i naturalną zdolnością wiosennej regeneracji, stały się uosobieniem nieograniczonej siły życiowej. Symbolikę tę najlepiej oddaje związek etymologiczny, zachodzący

²⁵ L. Winniczuk, *Kalendarz starożytnych Greków i Rzymian*, Warszawa 1951, s. 32.

²⁶ M. Grant, *Mity rzymskie*, Warszawa 1978, s. 126.

²⁷ A. J. Evans, *Mycenean Tree...*, s. 106.

²⁸ B. Rutkowski, *Wyspy...*, s. 214.

²⁹ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, Warszawa 1994, s. 97.

³⁰ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1986, s. 184.

w wielu językach indoeuropejskich między wyrazem „drzewo” a słowami „silny, mocny, zdrowy”³¹.

Człowiek, pragnący pozyskać zdrowie i siłę drzewa, stosował zabiegi magiczne, które polegały na wiązaniu własnych losów z określonymi drzewami. W starożytnej Grecji do kołyski nowo narodzonego dziecka wkładano „na szczęście” gałązkę oliwki. Wiązanie losów niemowlęcia z drzewem widoczne jest w micie o Meleagrze, którego życie bogini przeznaczenia uzależniła od palącego się polana, oraz w opowieści o narodzinach Parysa, poprzedzonych snem Hekabe o wydaniu na świat pochodni, od której spłonęła cała Troja. W Rzymie, po narodzinach syna, sadzono drzewo, a rozwój rośliny przepowiadał późniejsze losy dziecka³². Druidzi, celtyccy kapłani, stworzyli horoskop, który losy każdego człowieka wiązał z określonym drzewem, np. urodzonym między drugim i jedenastym stycznia odpowiadała jodła. Do dnia dzisiejszego, we wsiach europejskich istnieje zwyczaj sadzenia drzewa po narodzinach dziecka³³.

Dla ludów trudniących się uprawą drzewo pozostawało przede wszystkim symbolem ogromnej siły vitalnej przyrody, mikrokosmosu otaczającego człowieka i pojawiało się w agrarnych kultach płodności. Podczas świąt, które rozpoczynały lub kończyły cykl wegetacyjny, najważniejszą rolę, obok roślin, obrazujących okresowe odradzanie się natury, odgrywała bogini oraz jej umierający i „zmartwychwstający” kochanek. Parami bóstw o takim charakterze w religiach basenu Morza Śródziemnego były: Afrodyta–Adonis i Kybele–Attis. Popularność tych postaci, mimo braku grecko-rzymskiego rodowodu, dowodzi, że symbolika ich kultu nie sprzeciwiała się koncepcjom religijnym Greków i Rzymian, jedynie je uzupełniając.

Obrzędy ku czci Adonisa, zaczerpnięte z syryjskiej tradycji religijnej, pojawiły się w Grecji w VII stuleciu p.n.e.³⁴

Według mitologicznych przekazów, Adonis był owocem kazirodziej miłości króla Kinyrasa i jego córki – Myrry. Uciekającą przed zemstą ojca dziewczynę bogowie przemienili w mirrę – drzewo „płaczące” żywicą. Po dziesięciu miesiącach kora pękła i zamieniona w drzewo matka wydała na świat Adonisa. Afrodyta oddała dziecko na wychowanie Persefonie, ale ta, ujęta urodą chłopca, nie chciała go oddać. Spór obu bogiń rozstrzygnął Zeus postanawiając, że część roku odpowiadającą ziemie Adonis będzie spędzać w królestwie zmarłych, pozostałą – u boku Afrodyty.

Miłość bogini nie uchroniła Adonisa przed śmiercią, który zmarł, zraniony przez dzika. Afrodyta zamieniła ciało kochanka w zabarwiony

³¹ Por. rozdz. I, s. 6–7.

³² J. Brosse, *L'arbre. Encyclopédie essentielle*, Paris 1962, s. 90.

³³ J. Hoops, *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, t. 1, Strassburg 1911, s. 183; R. Vulkānescu, *Kolumna niebios*, Warszawa 1979, s. 46.

³⁴ J. Frazer, *Złota gałąź*, s. 283.

jego krwią, czerwony kwiat anemonu i ustanowiła na jego cześć święta. W Syrii odbywały się one wiosną, w Grecji pod koniec lata, zawsze jednak łączono je z początkiem lub końcem wegetacji. Przed rozpoczęciem świąt kobiety siały, w specjalnych naczyniach, szybko kiełkujące i szybko więdnące rośliny („ogródki Adonisa”), które symbolicznie przedstawiały los „zmarłych-wychwstającego” i umierającego bóstwa. Podczas pierwszego dnia świąt obchodzono zaślubiny Afrodyty i Adonisa, a nazajutrz żałobna procesja odprowadzała posąg boga na brzeg morza i wrzucała go do wody.

Kult frygijskiej Kybele został wprowadzony w Rzymie w roku 204 p.n.e., pod koniec drugiej wojny punickiej. Księgi Sybillińskie, do których Rzymianie zwrócili się z prośbą o radę, przepowiedziały, że kartagińskiego najeźdźcę może powstrzymać jedynie wschodnia bogini. Główne święta ku czci Matki Bogów powiązane były z postacią jej kochanka – Attisa.

Najbardziej rozpowszechniona wersja mitu mówi, że Attis był synem Nany, która stała się brzemienna po połknięciu owocu drzewa migdałowego. Nimfa porzuciła dziecko, a gdy wyrosło ono na pięknego młodzieńca, zakochała się w nim Kybele. Attis nie dochował wierności bogini i naraził się na jej gniew. W dniu ślubu swego kochanka Kybele poraziła szalem uczestników ceremonii weselnej, a uciekający Attis miał dokonać samokastracji i umrzeć z utraty krwi lub zostać śmiertelnie zraniony przez dziką³⁵. Z krwi umierającego Attisa wyrosły fiołki, a z woli Zeusa jego ciało nie uległo rozkładowi³⁶.

Uroczystości, podczas których wspominano umierającego i powracającego do życia boga, obchodzono w Rzymie w czasie wiosennego zrównania dnia z nocą, między piętnastym a dwudziestym ósmym marca. Dwudziestego czwartego marca ścinano w lesie sosnę, dekorowano ją wełnianymi pasami, do pnia przywiązywano wizerunek Attisa. Tak ozdobione drzewo przedstawiało zmarłego boga³⁷. Wieczorem, tego samego dnia, rozpoczynano główną ceremonię żałobną, a rano kapłani ogłaszali „zmarłych-wychstanie” Attisa. Jego wyznawców obowiązywał rytualny post, podczas którego musieli się powstrzymywać od spożywania chleba, ponieważ powstał on z ciała Attisa, którego utożsamiano ze „zżętym, zielonym kłosem”³⁸.

Misteria ku czci Attisa i Adonisa, połączone z początkiem lub końcem cyklu wegetacyjnego, wyrażały przemienność pór roku, a umierające i powracające do życia bóstwo symbolizowało ciąg narodzin i śmierci, któremu podlega świat roślin oraz świat ludzi.

³⁵ *Ibidem*, s. 307.

³⁶ A. M. Kempieński, *Słownik mitologii...*, s. 60.

³⁷ Sośnie i innym drzewom, zachowującym przez całą zimę zieloną barwę igieł, ludzie przypisywali szczególną siłę życiową. Dlatego zimozielone krzewy i drzewa stawały się często atrybutami bóstw płodności.

³⁸ M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 2, s. 190.

Przytoczone wyżej przykłady hierogamii bogiń z umierającymi i „zmarłychwstającymi” kochankami religioznawcy wiążą z obrazem Drzewa Życia³⁹. W symbolice religijnej ten wariant *Arbor Mundi* uzupełniany był o napój i owoce życia, różne gatunki niebezpiecznych zwierząt oraz złote przedmioty, które podkreślały cudowny charakter drzewa. Wypada jednak stwierdzić, że kult Adonisa i Attisa nie wykorzystuje żadnego z wymienionych elementów. Bóstwa te swoim corocznym odejściem i powrotem obrazują okresowe przemiany, zachodzące w przyrodzie, od których uzależnione było życie doczesne człowieka. Umierający, w końcowej fazie wegetacji, bóg – to rzucone w glebę ziarno lub drzewa tracące jesienią liście. Bóg „zmarłychwstający” wiosną – to kielkujące zboże, drzewa pokryte kwiatami, to nadzieja na pokarm, dzięki któremu człowiek nabierze sił fizycznych, ale nie zapewni sobie nieśmiertelności. Podlegający procesowi obumierania i ożywiania Adonis oraz Attis symbolizowali obumieranie i odżywianie świata roślinnego. Powracający do życia bóg pozwalał wierzyć, że natura, idąc jego śladem, uczyni to samo. Istota religii agrarnych przejawiała się w mistycznej współzależności między życiem człowieka i życiem roślin. Afrodyta i Kybele były jedynie ucieleśnieniem zmysłowej miłości, dzięki której pojawia się życie. Nie należy jednak wiązać postaci bogiń z makrokosmiczną wizją *Arbor Mundi*, która wyrażała boski sposób bytu – nieśmiertelność. Bogini, która nie jest w stanie obdarzyć nieśmiertelnością swojego kochanka, nie może współtworzyć obrazu Drzewa Życia Wiecznego. Taka unifikacja doprowadziłaby do dewaloryzacji symbolu absolutnego. Drzewa, pojawiające się w kultach Adonisa i Attisa, zastępowały postać bóstwa i tak jak one, w sposób alegoryczny przedstawiały płodność i obfitość mikrokosmosu, czyli rzeczywistego świata otaczającego człowieka. Nie można więc w tym przypadku mówić o drzewie – symbolu nieśmiertelności, lecz o drzewie – symbolu urodzaju.

DRZEWO NIEŚMIERTELNOŚCI W GRECKIEJ TRADYCJI MITOLOGICZNEJ

Jak słusznie zauważył profesor T. Zieliński, Grecy nie ujęli zasad swojej religii ani w księgach kanonicznych, ani w literaturze teologicznej⁴⁰. Wiedzę o istocie religii greckiej czerpiemy ze świadectw epigraficznych, tradycji plastycznej, a przede wszystkim z najbogatszej na świecie skarbnicy podań,

³⁹ R. Cook, *The Tree...*, s. 14; J. G. Frazer, *Złota gałąź*, s. 32, 148; E. O. James, *The Tree...*, s. 167. *Mify narodov...*, s. 396.

⁴⁰ T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji. Religia hellenizmu*, Wrocław 1991, s. 37–38.

jaką jest grecka mitologia. Jeden z mitów opowiada o cudownej jabłoni, rodzącej złote owoce.

Herakles – największy heros starożytności – był synem Zeusa i Alkmeny. Urażona zdradą męża Hera przez całe życie prześladowała bohatera, lecz droga, na którą skierowała go nienawiść bogini, stała się dla niego drogą ku sławie. Pewnego razu Herakles ogarnięty szałem, zesłanym przez Herę, zabił swych synów. Karą za zbrodnię dzieciobójstwa była długoletnia służba u Eurysteusa. Tchórzliwy król, chcąc pozbyć się konkurenta do tronu, zażądał od herosa wykonania dwunastu niebezpiecznych czynów, eufemistycznie nazywanych „pracami”. Wyprawa po złote jabłka, rosnące w sadzie Hesperyd, była ostatnią⁴¹ lub, jak przyjmuje się częściej, przedostatnią⁴² pracą Heraklesa. Zdobycie cudownych owoców uwieńczyło jego wcześniejsze, bohaterskie czyny, dzięki czemu zyskał on miano najślawniejszego herosa antycznego świata.

Według Greków, ogród Hesperyd znajdował się na zachodnich krańcach ziemi, co zdaje się potwierdzać etymologia imienia bogiń. W tym samym rejonie starożytni Grecy lokalizowali Wyspy Błogosławionych⁴³, gdzie przebywały dusze niezwykłych ludzi, ulubieńców bogów. Kraina Hesperyd rozciągała się u stóp Atlasa, podtrzymującego na swych barkach sklepienie nieba:

*Ἄτλας δ' οὐρανὸν εὐρὺν ἔχει κρατερῆς ὕπ' ἀνάγκης
πείρασιν ἐν γαίης, πρόπαρ Ἑσπερίδων λιγυφώνων,
ἑστηὼς κεφαλῇ τε καὶ ἀκαμάτῃσι χέρεσσιν.*

(Hes. Theog. 517–519)

Jabłoń o złotych owocach Gaja podarowała Herze podczas jej ślubu z Zeusem. Bogini umieściła cudowne drzewo w odległym kraju i powierzyła je opiece dziewiczych Hesperyd. Hesperydę czuwały także nad źródłem ambrozji, która zapewniała bogom młodość i nieśmiertelność. Pierwotnie ambrozja odpowiadała zapewne mitycznej wodzie życia:

*Ἑσπερίδων δ' ἐπὶ μηλόσπορον ἁκτὰν
ἀνύσαιμι τὰν αἰοιδῶν,
ἴν' ὁ πορφύρεας πόν –
τομέδων λίμνας*

⁴¹ P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 1990, s. 133; *The Oxford Classical Dictionary*, ed. M. Cary, Oxford 1957, s. 413.

⁴² *Apl. Bibl.* II 5, 11: „Τελεσθέντων δὲ τῶν ἄθλων ἐν μηνὶ καὶ ἔσσεσιν ὀκτῶ, μὴ προσδεξάμενος Ἐὐρυσθεὺς τὸν τε τῶν τοῦ Αὐγέου βοσκημάτων καὶ τὸν τῆς ὕδρας, ἐνδέκατον ἐπέταξεν ἄθλον παρ' Ἑσπερίδων χρύσεα μήλα κομίζειν”. Por. J. Schmidt, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris 1986, s. 150. J. Brosse (*Mythologie des arbres*, Paris 1989, s. 292–293) twierdzi, że zdobycie przez Heraklesa złotych jabłek, symbolizujących nieśmiertelność, było warunkiem koniecznym do wykonania jego ostatniej pracy – zejścia do świata umarłych i szczęśliwego powrotu na ziemię.

⁴³ Por. Hom. *Od.* IV 560–570; Hes. *Op.* 166–173; Pin. *Olymp.* II 70–85.

ναύταις οὐκέθ' ὁδὸν νέμει,
 σεμνὸν τέρμονα κυρῶν
 οὐρανοῦ, τὸν Ἄτλας ἔχει,
 κρηναί τ' ἀμβρόσιαι χέον –
 ται Ζηνὸς παρὰ κοίταις
 ἴν' ὀλβιόδωρος αὖθις ζαθέα
 χθῶν εὐδαιμονίαν θεοῖς.

(Eurip. *Hippol.* 742–750)

Według mitu, Herakles zdobył złote owoce po zabiciu stugłowego smoka Ladona, a następnie ofiarował je swojej opiekunce Atenie. Atena odniosła jabłka do sadu Hesperyd, ponieważ, jak pisze P. Grimal, „prawo boskie nie pozwalało na to, aby owoce te znajdowały się poza boskim ogrodem”⁴⁴.

Opowieść o wyprawie Heraklesa po złote jabłka odzwierciedla wiarę Greków w istnienie cudownego drzewa, obdarzonego mocą udzielania nieśmiertelności⁴⁵. Drzewo to było własnością bogów i rosło w dalekiej krainie, do której, narażony na wiele niebezpieczeństw, bohater dociera jedynie dzięki pomocy bóstwa. Znajdowało się ono „poza światem” ludzi i było wyraźnie od niego izolowane, stanowiąc granicę między *sacrum* i *profanum*. Owoce wyróżniały się niezwykłą, nienaturalną barwą, a dostępu do nich broniło zwierzę o charakterze chtonicznym, reprezentant sił ciemności i śmierci. Obok jabłoni tryskało źródło wody życia. Spotkanie Heraklesa z Hesperydami nie miało podtekstu erotycznego, wręcz przeciwnie: Hesperydą były boginiami, które zachowały dziewictwo⁴⁶.

ὑμφοδῶν τε κορᾶν
 ἦλυθεν Ἑσπερίδων ἐς αὐλάν.
 χρύσειον πετάλων ἀπὸ μνηφόρων
 χερὶ καρπὸν ἀμέρξων,
 δράκοντα πυρσόνωντον, ὅς σφ' ἄπλων
 ἀμφελικτὸς ἔλικ' ἐφρούρει,
 κτανῶν.

(Eurip. *Her. fur.* 394–400)

Sytuowanie drzewa w przestrzeni sakralnej podkreślała obecność Atlasa, czyli filaru, podtrzymującego niebo (*axis mundi*).

Bóstwo żeńskie, woda życia, owoce o złotej barwie, smok – to elementy, o które symbolika religijna uzupełnia obraz Drzewa Życia. Mit o Heraklesie i złotych jabłkach w pełni prezentuje to zestawienie.

Starożytni Grecy znali jeszcze jedną mityczną krainę. Była nią Hyperboria, lokalizowana na dalekiej północy, o czym świadczy etymologia słowa, którym ją określano:

⁴⁴ P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej...*, s. 134.

⁴⁵ G. S. Kirk, *The Nature of Greeks Myths*, London 1974, s. 192–193.

⁴⁶ A. M. Kempieński, *Słownik mitologii...*, s. 181.

ναυσὶ δ' οὔτε πεζὸς ἰών <κεν> εἶροισ
 'ἐς Ὑπερβορέων ἀγῶνα θαυμαστὰν ὁδόν.
 (Pind. Pyth. X 48–49)

Jej mieszkańcy żyli beztrasko w świętych gajach. W kraju tym panował dobrobyt, ponieważ ziemia rodziła tam dwa razy w roku. Hyperborejczycy nie zapadali na choroby i posiadali dar nieśmiertelności. Starcy, którzy pragnęli śmierci, przystrojeni kwiatami odbierali sobie życie, skacząc do morza⁴⁷.

Pindar wspomina, że świętą oliwkę, rosnącą w Olimpii Herakles przyniósł z krainy Hyperborejczyków:

δᾶμον Ὑπερβορέων πείσαις Ἀπόλλωνος θεράποντα λόγῳ.
 πιστὰ φρονέων Διὸς αἶτει πανδόκῳ
 'ἄλσει σκιαρόν τε φύτευμα ξυνὸν ἄν –
 θρώποισι στέφανόν τ' ἀρετᾶν.
 (Pind. Olymp. III 28–31)

τὰν μεθέπων ἴδε καὶ κείναν χθόνα πνοιαῖς ὀπιθεν Βορέα
 ψυχροῦ. τόθι δένδρεα θάμβαινε σταθεῖς.
 τῶν νιν γλυκὺς ἥμερος ἔσχεν δωδεκά –
 γναμpton περὶ τέρμα δρόμου
 ἵππων φυτεῦσαι.
 (Pind. Olymp. III 56–60)

Profesor M. Eliade podważa autentyczność tej informacji, twierdząc, że w krainie, gdzie panował wieczny chłód, nie mogło rosnąć drzewo oliwne typowe dla klimatu śródziemnomorskiego⁴⁸. Z botanicznego punktu widzenia jest to rzeczywiście niemożliwe. Trzeba jednak pamiętać o tym, że Grecy sytuowali Hyperborię w geografii mitycznej i prawdopodobnie przyczynę nieśmiertelności Hyperborejczyków widzieli w cudownym, rosnącym na północy, drzewie oliwnym. Podobnie jak w przypadku ogrodu Hesperyd, droga do Hyperborii była nieznana i można było tam się dostać tylko dzięki pomocy bóstwa. Apollo przeniósł do krainy Hyperborejczyków swego ulubieńca:

ἄπιστον οὐδέν, ὅτι θεῶν μέριμνα
 τεύχει. τότε Δαλογενὴς Ἀπόλλων
 φέρων ἐς Ὑπερβορέους γέροντα
 σὺν τανισφύροισι κατένασσε κούραις
 δι' εὐσέβειαν, ὅτι μέγιστα θνατῶν
 ἐς ἀγαθέαν ἀνέπεμψε Πυθῶ.
 (Bacchyl. Epin. III 57–62)

⁴⁷ Por. Plin. Nat. hist. IV 26.

⁴⁸ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, Warszawa 1988, s. 190.

Ateńczycy szczególnie zwracali uwagę na patronkę swego miasta oraz poświęcone jej drzewo. Analizując kult Ateny, możemy prześledzić cechy, jakie Grecy przypisywali oliwce.

Mieszkańcy Aten wzniesli bogini świątynię, nazwaną Partenonem od przydomka Ateny Parthenos. Kultowe drzewo oliwne, to samo, dzięki któremu Atena wygrała spór o prymat nad Attyką, rosło w zachodniej części Erechtejonu. Nie opodal znajdowała się obramowana studnia, w której tryskało źródło, powstałe po uderzeniu trójzęba Posejdona⁴⁹. U stóp Akropolu bił także źródło nigdy nie wysychający.

Na monetach i innych przedstawieniach artystycznych drzewo, przy którym stoi Atena, oplata wąż⁵⁰. Samą boginię często przedstawiano z tarczą, na której umieszczony był wizerunek głowy Meduzy, węzowego potwora, zabitego przez Perseusza.

W ateńskim Hefajstejonie, posąg bogini stał obok stylizowanej, akanтусowej kolumny, która pełniła rolę kultowej lampy z wiecznym ogniem. Z liści akantu, zdobiących dolną część kolumny, wylaniał się wąż⁵¹. Podobna kolumna, o wysokości ok. 5,5 m, znajdowała się na Akropolu. Na jej szczycie umieszczono złotą lampę, w której przez cały rok płonął ogień⁵².

Herodot przekazuje, że zniszczone, po spaleniu Akropolu przez wojsko perskie, drzewo oliwne w ciągu dwóch dni wypuściło nowe gałęzie⁵³.

ἔστι ἐν τῇ ἀκροπόλει ταύτῃ Ἐρεχθεὺς τοῦ γηγενέος λεγομένου εἶναι νηός. ἐν τῷ ἐλαίῳ τε καὶ θάλασσά ἐστι, τὰ λόγος παρὰ Ἀθηναίων Ποσειδέωνά τε καὶ Ἀθηναίην ἐρίσαντας περὶ τῆς χώρης μαρτύρια θεῶν. ταύτην ὦν τῇ ἐλαίῳ ἅμα τῷ ἄλλῳ ἱρὸν κατέλαβε ἐμνησθῆναι ὑπὸ τῶν βαρβάρων. δευτέρῃ δὲ ἡμέρῃ ἀπὸ τῆς ἐμπρήσιος Ἀθηναίων οἱ θύειν ὑπὸ βασιλέως κελευόμενοι ὥς ἀνέβησαν ἐς τὸ ἱρόν, ὥρων βλαστὸν ἐκ τοῦ στελέχεος ὅσον τε πηχυαῖον ἀναδεδραμηκότα. (Herod. Hist. VIII 55)

Takiej mocy nie można przypisać zwykłej roślinie. Jeżeli jednak uznamy, że oliwka w wierzeniach greckich miała cechy Drzewa Kosmicznego, to dla Greka symbolizowała ona podporę świata – ostoję helleńskiej kultury i ateńskiej państwowości. W starożytności oliwka była znakiem zgody oraz pokoju i w ten prosty sposób łączono jej obraz z kosmicznym łaodem i cywilizacją:

τί δεῦρ' ἀφίκεσθ' ἵκεσίοισι σὺν κλάδοις,
αὐτοὶ φιλοψυχοῦντες.

(Eurip. *Heraclid*. 517–518)

⁴⁹ M. L. Bernhard, *Sztuka grecka V wieku p.n.e.*, Warszawa 1991, s. 495.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 434, il. 307. *Dictionnaire des antiquités...*, s. 358, il. 442.

⁵¹ M. L. Bernhard, *Sztuka grecka...*, s. 434, il. 327.

⁵² *Ibidem*, s. 491.

⁵³ Por. Paus. *Graec. descr.* I 27, 2.

Największe święta ku czci Ateny, Panatenaje, przypadały w hekatombajonie, czyli pierwszym miesiącu kalendarza ateńskiego. Profesor M. Eliade twierdzi, że wielkie święta, odbywające się na początku nowego lub przy końcu starego roku, miały na celu „reaktualizowanie kosmogonii” i wyrażały symbolikę „przejścia od chaosu do kosmosu”⁵⁴. Owa „odnowa świata” następowała w oparciu o, ustalony *illo tempore*, schemat przestrzeni sakralnej, w której centrum stał jedyny, niezmienny element wszechświata – *Arbor Mundi*⁵⁵. Święta te nawiązywały do archetypu złotych czasów, kiedy ludzie żyli „najbliżej” bogów, ciesząc się równością społeczną i dobrobytem. W podobny sposób obchodzono greckie Kronia, poprzedzające uroczystości panatenajskie⁵⁶ oraz Saturnalia, które zbiegały się z końcem roku kalendarzowego w Rzymie.

Wielkie Panatenaje trwały siedem dni, podczas których odbywały się konkursy artystyczne, agony sportowe oraz bieg z pochodniami. Obchody kończyła rytualna procesja mieszkańców Aten. Kilkuletnie dziewczynki niosły dla Ateny nową szatę, którą później osłanianio stary, drewniany posąg bogini. Ceremonie te miały miejsce w pobliżu świętej oliwki, która była fitomorficzną manifestacją *axis mundi*. Obok niej płonął w lampie, umieszczonej na wysokiej kolumnie, wieczny ogień – symbol trwałości kultu Ateny, a tym samym trwałości państwa.

Profesor T. Zieliński tak pisze o świętych oliwkach: „Grecy nazywali oliwki «moriami», czyli drzewami losu, albowiem los karze tego, kto dotknie takiego drzewa świętokradczą dłońią”⁵⁷. Pierwotnie należałoby odnieść to określenie do losu – życia człowieka. Nazwa, jaką stosowano dla oznaczenia świętych oliwek, kojarzy się z imieniem Mojr, greckich bogiń przeznaczenia. Boginie losu pojawiają się przy innym, indoeuropejskim Drzewie Kosmicznym – germańskim Yggdrasillu. Według mniej znanej wersji mitu o Meleagrze, Altaja wydała na świat razem z dzieckiem gałązkę oliwną, od której uzależnione było życie jej syna⁵⁸. Możemy więc przypuszczać, że Meleager otrzymał od bóstwa dar nieśmiertelności, który utracił przez gniew matki. Grecy kładli przy nowo narodzonym dziecku gałązkę oliwną:

⁵⁴ M. Eliade, *Sacrum – mit – historia*, Warszawa 1993, s. 96.

⁵⁵ V. N. Toporov (*O strukturze niektórych archaicznych tekstów sootnosimych s koncepciej „Mirovogo Derěva”*, „Trudy po znakovych sistemach” 1971, t. 5, s. 9 i nn.) twierdzi, że podczas obrzędów „reaktualizowania kosmogonii” recytowano teksty sakralne, które opisywały poszczególne etapy powstawania uporządkowanego kosmosu. Teksty te, przybierające formę pytań i odpowiedzi, były recytowane przez kapłanów w pobliżu symbolicznego wyobrażenia *Arbor Mundi*. Według rosyjskiego uczonego, taki charakter mają niektóre pieśni *Eddy poetyckiej*, wedyjskie hymny do bogów oraz teksty Hezjoda.

⁵⁶ Pierwotnie pierwszy miesiąc ateńskiego kalendarza nosił nazwę *kronion* (R. Flacelière, *Życie codzienne w Grecji za czasów Peryklesa*, Warszawa 1985, s. 175).

⁵⁷ T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji...*, s. 57.

⁵⁸ P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej...*, s. 25.

στέφανον ἐλαίας ἀμφέθηκά σοι τότε,
 ἦν πρῶτ' Ἀθᾶνα σκόπελον εἰσηνέγκατο,
 ὅς, εἴπερ ἔστιν, οὐποτ' ἐκλείπει χλόην,
 θάλλει δ' ἐλαίας ἐξ ἀκηράτου γεγώς.
 (Eurip. *Ion* 1433–1436)

Drzewo oliwne odgrywało w greckiej mitologii rolę podobną do złotej jabłoni z legendy o Heraklesie. Dzięki świętej oliwce Hyperborejczycy byli nieśmiertelni. Opiekunką oliwki była dziewicza bogini. Obok drzewa oliwnego na Akropolu znajdowało się źródło wody życia. Z postacią Ateny związany był wąż, który pojawiał się u podnóża świętego drzewa lub kolumny. Kult drzewa oliwnego w starożytnej Grecji zawiera elementy, które symbolika religijna łączyła z obrazem Drzewa Życia. W zestawieniu tym brakuje jedynie owoców lub gałęzi o złotej barwie. Odnajdujemy ją w wieńcu, który otrzymywał zwycięzca igrzysk olimpijskich. Gałązki, z których pleciono wieniec, według przekazów starożytnych leksykografów albo były ścinane złotym nożem, albo złoty kolor był ich naturalną barwą⁵⁹.

W relacjach mitografów informacje, dotyczące krainy Hyperborejczyków i ogrodu Hesperyd, mieszają się ze sobą. Hesperyd żyły podobno wśród Hyperborejczyków⁶⁰. Według Pindara, podczas wyprawy po złote jabłka Herakles dotarł do Hyperborii, skąd przeniósł do Olimpii świętą oliwkę.

Drzewo oliwne i cudowna jabłoń – to wyobrażenia dwóch Drzew Kosmicznych, które stworzyły dwa plemiona greckie, przybyszające w różnym czasie na teren Hellady. Oba drzewa nawiązują do tego samego archetypu *Arbor Mundi*, jaki Grecy wynieśli z epoki wspólnoty indoeuropejskiej. Jonowie, którzy opanowali Attykę ok. XIX w. p.n.e., cechami Drzewa Świata obdarzyli oliwkę i połączyli jej wizerunek z religijnym kultem Ateny. Migracja Dorów, uważających się za potomków Heraklesa, nastąpiła ok. XII w. p.n.e. Historiografia grecka nazywa najazd dorycki powrotem Heraklidów. Dorowie przekazali mitologii greckiej, inny od jońskiego, obraz Drzewa Świata – cudowną jabłoń o złotych owocach, utrwalony przez legendę o Heraklesie. Fala dorycka ominęła Attykę i prawdopodobnie dlatego oba plemiona kultywowały własne wyobrażenia *Arbor Mundi*.

Z różnymi obrazami Drzewa Kosmicznego spotykamy się także w wierzeniach innych plemion indoeuropejskich: skandynawscy Germanie Drzewem Świata uczynili Yggdrasill, podczas gdy jego odpowiednikiem u kontynentalnych Saksonów był Irminsûl. Indyjskie Wedy opisują Aśvatthę jako *Arbor Mundi*, ale mitologia indyjska знаła także cudowne drzewo Paridžata, o złotej korze, które rosło w Parku Szczęścia, otaczającym niebiański pałac Indry⁶¹.

⁵⁹ A. Delatte, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les ancies pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Bruxelles 1961, s. 171.

⁶⁰ Por. Apl. Bibl. II 5, 11.

⁶¹ A. M. Kempieński, *Słownik mitologii...*, s. 328.

DRZEWO ŚWIATA W MITOLOGII RZYMSKIEJ

W szóstej księdze *Eneidy* Wergiliusz opisuje zejście Eneasza do podziemia. Za radą Sybilli bohater odnajduje wcześniej złotą gałąź, dzięki której zstępuje do krainy cieni, a następnie bezpiecznie powraca do świata żywych:

latet arbore opaca
aureus et foliis et lento vimine ramus,
Iunoni infernae dictus sacer; hunc tegit omnis
lucus et obscuris claudunt convallibus umbrae.
sed non ante datur telluris operta subire,
auricomos quam qui decerpserit arbore fetus.
(hoc sibi pulchra suum ferri Proserpina munus
instituit : primo avolso non defecit alter
aureus, et simili frondescit virga metallo).
ergo alte vestiga oculis et rite repertum
carpe manu. namque ipse volens facilisque sequetur,
si te fata vocant: aliter non viribus ullis
vincere nec duro poteris convellere ferro.

(Verg. *Aen.* VI 136–148)

Powszechnie przyjmuje się, że Wergiliusz napisał *Eneidę*, stawiając sobie za wzór *Odyseję* Homera. Grecki poeta jednak nie wprowadził motywu rośliny, od której zależało spotkanie Odyseusza z duszami zmarłych. Można założyć, że w swoim utworze Wergiliusz skorzystał z rodzimej, rzymskiej tradycji mitologicznej.

Drzewo, do którego musiał dotrzeć Eneasza, rosło w nieznanym miejscu, w gaju, dostępnym tylko dla człowieka, który wyrokiem moiry udawał się do królestwa Orkusa. Zerwana gałąź natychmiast odrastała. Można ją było odnaleźć jedynie przy pomocy i akceptacji bóstwa:

atque haec ipse suo tristi cum corde volutat,
aspectans silvam immensam, et sic forte precatur:
„si nunc se nobis ille aureus arbore ramus
ostendat nemore in tanto! quando omnia vere
heu nimium de te vates, Misene, locuta est”.
vix ea fatus erat, geminae cum forte columbae
ipsa sub ora viri caelo venere volantes
et viridi sedere solo. tum maximus heros
maternas agnoscit aves laetusque precatur:
„este duces o, siqua via est, cursumque per auras
derigite in lucos, ubi pinguem dives opacat
ramus humum. tuque o dubiis ne defice rebus,
diva parens”. sic effatus vestigia pressit
observans, quae signa ferant, quo tendere pergant
pascentes illae tantum prodire volando,

quantum acie possent oculi servare sequentum.
inde ubi venere ad fauces grave olentis Averni,
tollunt se celeres liquidumque per aera lapsae
sedibus optatis gemina super arbore sidunt,
discolor unde auri per ramos aura refulsit.

(Verg. *Aen.* VI 185–204)

J. Frazer twierdzi, że starożytni utożsamiali drzewo, na którym miała rosnąć złota gałąź Eneasza, z drzewem w gaju Diany arycyjskiej, położonym nad jeziorem Nemi⁶². Starorzymaska tradycja łączyła jej kult ze szczególnego rodzaju obrzędem: strażnikiem lasu Diany Nemorensis mógł zostać tylko niewolnik, zabiwszy wcześniej swego poprzednika:

Vallis Aricinae silva praecinctus opaca
est lacus, antiqua religione sacer.

licia dependent, longas velantia saepes,
et posita est meritae multa tabella deae.
saepe potens voti, frontem redimita coronis,
femina lucentes portat ab urbe faces.
regna tenent fortes manibus pedibusque fugaces,
et perit exemplo postmodo quisque suo.

(Ovid. *Fasti* III 263–264 i 267–272)

Jedynym warunkiem rozpoczęcia pojedynku było zerwanie z pewnego dębu gałęzi, w której Rzymianie widzieli złotą gałąź, opisaną przez Vergiliusza. Zwycięzca otrzymywał tytuł *rex Nemorensis* i odtąd, z mieczem w dłoni, strzegł drzewa, które następnym razem mogło stać się przyczyną jego zguby.

Podania wiązały kult Diany w Arycji z postacią Wirbiusza-Hipolita. Hipolit był synem Tezeusza i jednej z Amazonek. W młodości zakochała się jego macocha, lecz on odrzucił zaloty Fedry. Urażona kobieta oskarżyła go o usiłowanie gwałtu. Tezeusz prosił Posejdona o ukaranie syna. Związany przysięgą bóg wysłał z morza ogromnego byka⁶³ w momencie, kiedy rydwan Hipolita przejeżdżał nad stromym urwiskiem. Chłopak nie zdołał uspokoić przerażonych koni i razem z rydwanem spadł w przepaść. Artemida, której Hipolit był gorącym czcicielem, przywróciła mu życie i przeniosła go do swego gaju w Arycji. Tu nadała mu nowe imię – Virbius i uczyniła bogiem⁶³. Utożsamienie obu postaci mitologicznych nastąpiło na początku epoki augustowskiej i prawdopodobnie miało na celu wyjaśnienie zakazu wprowadzania koni do świętego gaju Diany w Arycji. W tym czasie bowiem

⁶² J. Frazer, *Złota gałąź*, s. 27.

⁶³ Ov. *Fasti* VI 735–756; Ov. *Met.* XV 497–546; Paus. *Graec. descr.* II 27, 4; Verg. *Aen.* VII 761–782.

Rzymianie nie potrafili już wyjaśnić zarówno tego zakazu, jak i roli Wirbiusza w kulcie Diany⁶⁴.

Autor *Złotej gałęzi* przypuszcza, że to właśnie, przemieniony w Hipolita, Wirbiusz stał się pierwowzorem Króla Lasu. Według J. Frazera, pełnił on funkcję, podobną do rzymskiego *rex sacrorum*⁶⁵. Wniosek ten budzi pewne zastrzeżenia, ponieważ *rex Nemorensis* nie brał udziału w oficjalnych ceremoniach ku czci bogini, poza tym urząd ten mógł objąć jedynie niewolnik. Utożsamianie roli obu tych osób, w przekonaniu starożytnych, byłoby równoznaczne z desakralizacją funkcji kapłana w Rzymie⁶⁶.

J. Frazer, opierając się na późnoantycznych komentarzach Serwiusza (koniec IV w. n.e.) twierdzi, że Diana była boginią płodności, Wirbiusz zaś jej męskim partnerem, a oboje tworzyli parę bóstw o takim charakterze, jak Afrodyta i Adonis czy Kybele i Attis⁶⁷. Przyjmując jednak, iż dla Rzymianina czasów wczesnego cesarstwa i późniejszych Wirbiusz jest obdarzonym nieśmiertelnością Hipolitem, należy wątpić, czy logiczny umysł mieszkańca Romy powierzyłby parze „dziewiczych” bóstw sprawowanie opieki nad szeroko rozumianą płodnością⁶⁸, w tym także wegetacją świata roślinnego. Hipolit zginął, ponieważ odrzucił zmysłową miłość swej macochy. Dla mieszkańców Italii Diana była boginią-dziewicą.

Rzymianie obchodzili święta ku czci Diany Nemorensis trzynastego sierpnia. J. Frazer opisał je w ten sposób:

Wydaje się, że ogień odgrywał zasadniczą rolę w rytuale, albowiem w dzień jej święta, trzynastego sierpnia, w najgorętszej porze roku, w zagajniku płonęły niezliczone pochodnie [...] W tym dniu w całej Italii, przy każdym domowym ognisku odbywały się uroczyste obrządki [...] Tytuł Westy, który Diana z Nemi nosiła wskazuje niedwuznacznie na wieczny płomień w jej sanktuarium [...] Tutaj zapewne dziewice-westalki czuwały przy świętym ogniu [...]. Kult wiecznego ognia, przy którym czuwały święte dziewice, był, jak się zdaje rozpozszechniony w Lacjum od najdawniejszych do najpóźniejszych czasów⁶⁹.

Wyraźnie widać, że ani termin świąt, które nie zbiegały się z końcem lub początkiem cyklu wegetacyjnego, ani przebieg uroczystości nie potwierdzają roli Diany jako bogini płodności. Diana, czczona w arcyjskim lesie, nie

⁶⁴ M. Szarmach, *Hippolytos-Virbius*, „Filomata” 1964, t. 174, s. 212–213.

⁶⁵ J. G. Frazer, *Złota gałąź*, s. 34.

⁶⁶ K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, [w:] *Handbuch der Altertumswissenschaft*, t. 4, München 1960, s. 171–172; C. B. Pascal, *Rex Nemorensis*, „Numen” 1976, t. 23, s. 37.

⁶⁷ J. G. Frazer, *Złota gałąź*, s. 32; Ser. Gramm. *Comm. in Verg. Aen.* VII 761: „re vera autem, ut et supra (84) diximus, Virbius est numen coniunctum Dianae, ut matri deum Attis, Minervae Erichthonius, Veneri Adonis”.

⁶⁸ Fakt, że kobiety ciężarne zwracały się z prośbą o opiekę właśnie do Diany, powodowany był, jak się zdaje, przeświadczeniem, że Diana, utożsamiana z grecką Artemidą, powoduje nagłą śmierć kobiet. Por. I. R. Danko, *Pierwotny charakter Apollina i Artemidy. Studium na temat pochodzenia Letoidów i ich związków z innymi bogami*, Wrocław 1987, s. 67.

⁶⁹ J. G. Frazer, *Złota gałąź*, s. 27, 28.

przybiera żadnego przydomka, który mógłby sugerować taką funkcję. Nazywano ją tam Dianą Nemorensis, czyli Panią Gaju. Wieczny ogień płonął także obok drzewa oliwnego na Akropolu, a złota gałąź odrastała w taki sam cudowny sposób, jak spalona przez Persów święta oliwka Ateny.

Wydaje się, że J. Frazer popełnił także błąd, dopatrując się jemioli w złotej gałęzi, opisanej przez Wergiliusza⁷⁰. Jest bowiem mało prawdopodobne, aby genialny poeta użył przenośni dla zobrazowania jej samej:

quale solet silvis brumali frigore viscum
fronde virere nova, quod non sua seminat arbos,
et croceo fetu teretis circumdare truncos:
talis erat species auri frondentis opaca
illice, sic leni crepitabat brattea vento.

(Verg. *Aen.* VI 205–209)

Jemiola nie odgrywała znaczącej roli w symbolice fitomorficznej Rzymian⁷¹. Pliniusz (*Nat. hist.* XVI 95), opisując celtycki zwyczaj uroczystego odcinania jemioli z dębu, wydaje się lekko zdziwiony tą ceremonią i nie odwołuje się do rzymskiej fitomitologii. Gałązki jemioli przybierają żółtą barwę w okresie swego zamierania. Jest więc mało prawdopodobne, aby wędnąca roślina związana była z Dianą i Wirbuszem, według opinii J. Frazera – bóstwami płodności. Dla rzymskiego poety gałąź, po którą wyruszył Eneasz, była jednym z pędów drzewa rosnącego w gaju.

Wergiliusz nie zlokalizował dokładnie miejsca, w którym Eneasz odnalazł złotą gałąź. Umieścił je „poza światem” ludzi, poza światem dostępnym dla każdego człowieka. Być może, poeta sugerował, że w czasach, w których toczy się akcja *Eneidy*, las, drzewo i cudowna gałąź znajdowały się w dalekiej krainie, podobnej do ogrodu Hesperyd⁷² czy Hyperborii. Drzewo o złotej gałęzi wydaje się rzymskim wyobrażeniem *Arbor Mundi*. Świadczą o tym typowe elementy, które religioznawcy wiążą z alegorycznym przedstawieniem Drzewa Życia: Diana, która w swym gaju obdarza Wirbusza nieśmiertelnością, źródło, płynące w arycyjskim lesie, *rex Nemorensis* – zantropomorfizowana postać śmiertelnie niebezpiecznego stworzenia, które broni dostępu do świętego drzewa. O wielkim znaczeniu kultu Diany Nemorensis świadczy zwyczaj palenia przez westalki świętego ognia, który symbolizował trwałość i wielkość państwa. Sytuowanie go obok Drzewa Świata, fitomorficznej *axis mundi*, zapewniało stabilność losów Rzymu. Gaj w Arycji był centrum polityczno-religijnym ligi miast latyńskich, podporządkowanych Rzymowi⁷³.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 534.

⁷¹ A. Buse, *De Vergili ramo aureo*, „Eos” 1930–1931, t. 33, s. 175.

⁷² R. Ganszyniec, *De ramo aureo*, *ibidem*, s. 178.

⁷³ V. Cicala, *A proposito di una dedica a Diana Nemorensis*, „Rivista storica dell'Antichità” 1976–1977, t. 6–7, s. 303–304.

Fragmenty innych dzieł Wergiliusza świadczą także o tym, że dąb odgrywał ważną rolę w rzymskich mitach, dotyczących początków świata i pochodzenia ludzi. W jednym ze swych utworów (Verg. *Georg.* II 290–297) poeta charakteryzuje dąb jako ogromne drzewo, które gałęziami sięga nieba, korzeniami zaś świata zmarłych. Według Wergiliusza, pierwsi mieszkańcy Lacjum narodzili się z pni dębowych (Verg. *Aen.* VIII 314–315)⁷⁴.

Trudności interpretacyjne w przypadku rzymskiego wyobrażenia Drzewa Świata spowodowane są tym, że Rzymianie umieścili je w realnym świecie – w gaju, w Arycji i dlatego jego symbolika podlegała modyfikacjom, zmiennościom wyobrażeń religijnych ludzi z poszczególnych epok. Przewrotność losu spowodowała, że tak konkretni w każdej dziedzinie życia Rzymianie stworzyli najbardziej skomplikowaną wizję *Arbor Mundi*.

DRZEWO ŻYCIA W WIERZENIACH INNYCH LUDÓW INDOEUROPEJSKICH

Legendy staroceltyckie wspominają o cudownej Wyspie Jabłoni – Awallon (pcel. **abal-n-* 'jabłoń'; śrir. **aball* < **ābalnā* 'ts.'), która znajdowała się w odległych, zachodnich rejonach świata. Pośrodku krainy zmarłych, zwanej także Równiną Rozkoszy, dokąd trafiali po śmierci ulubieńcy bogów, rośla cudowna jabłoń, przez cały rok pokryta równocześnie liśćmi, kwiatami i owocami. Na wyspę tę nie miały dostępu ani choroby, ani śmierć, a cudowne owoce zapewniały młodość i życie. Celtowie wierzyli, że śmiertelnie rannego króla Artura przewiozły na Awallon trzy boginie⁷⁵.

Zapewne gałąź z tego właśnie drzewa była własnością irlandzkiego króla – mędrca Cormaca mac Airta, który, według celtyckich podań, rządził w III w. n.e. Cudowna, srebrna gałąź, z zawieszonymi na niej trzema złotymi jabłkami, miała moc usypiania kobiet w połoгу, rannych rycerzy i chorych, którzy po przebudzeniu powracali do zdrowia. Po śmierci Cormaca gałąź zniknęła⁷⁶.

Motyw niezwyklej jabłoni pojawia się także w *Eddzie poetyckiej*. Germańskich bogów przed starością i śmiercią chroniły złote jabłka, które były własnością bogini Idunn:

Jabłka szczerozłote mam tu, starość oddalające,
Chciałbym ci dać je, Gerdo [...]

(Skirnismál 19)

⁷⁴ Por. Iuv. *Sat.* VI 11–13: „Quippe aliter tunc orbe novo, caeloque recenti / Vivebant homines, qui rupto robore nati, / Composite luto nullos habuere parentes”.

⁷⁵ A. Cotterell, *Słownik mitów świata*, Łódź 1993, s. 210.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 216.

W folklorze słowiańskim pojawia się jabłoń, na wierzchołku której rosną cztery jabłka, obok siedzi ptak, a w korzeniach gnieździ się żmija⁷⁷.

Cechy cudownego Drzewa Życia posiadał także Yggdrasill. Był wiecznie zielony, a z jego korzeni wypływało źródło wody życia. Opiekę nad świętym jesionem sprawowały trzy dziewicze boginie przeznaczenia. Korzenie Yggdrasilla podgryzały węże, a jego gałęzie niszczyły jelenie. Światu, którego podporą jest Yggdrasill, grozi zagłada. Katakлизм, który pochłonie ludzkość i większość bogów, przeżyje jedynie para ludzi, ponieważ schronią się oni w pniu Świętego Drzewa i będą się żywić wodą, spływającą po jego gałęziach⁷⁸. Lif i Lifthrasir dadzą początek nowemu pokoleniu ludzi, żyjącemu w szczęściu i dobrobycie.

Wariantem Yggdrasilla w wierzeniach starogermańskich był święty jąłowiec Mimameid:

Mimameid zwie się, ale nikt o nim nie wie,
Z jakich korzeni wyrasta [...]

(*Fjölsvinsmál* 14)

Na jego szczycie siedział złoty kogut Widofnir, a owoce drzewa miały moc ratowania życia położnic. Również indoirañska tradycja religijna знаła drzewa obdarzone nadzwyczajnymi właściwościami. W jednym z fragmentów Atharvavedy Aśvatthę nazywa się „źródłem życia dla wszystkich istot” (AV X 7, 21)⁷⁹. W mitologii irańskiej mowa jest o Drzewie Nieśmiertelności, które podarował Thricie twórca świata i wszystkich bytów – Ahuramazda⁸⁰.

Wielu religioznawców nie dostrzega różnicy między drzewami, które w licznych mitologiach posiadały niezwykle moc udzielania nieśmiertelności, a drzewami, pojawiającymi się w kultach bóstw roślinnych, takich, jakimi byli Adonis i Attis, używając dla ich określenia jednej nazwy – Drzewo Życia⁸¹. Odmienne cechy przypisywane tym drzewom świadczą jednak o tym, że starożytna tradycja знаła dwa warianty Drzewa Życia – Drzewo Urodzaju i Drzewo Nieśmiertelności. Zasadnicza różnica, która potwierdza tezę o dwóch hipostazach *Arbor Vitae*, polega na sytuowaniu tych drzew w odrębnych przestrzeniach kosmiczno-religijnych: sakralnej i świeckiej.

Znane z greckich podań złote jabłka, hyperborejska oliwka, rzymska złota gałąź, staroislandzki Yggdrasill, wedyjski Aśvattha, celtycka cudowna jabłoń

⁷⁷ A. N. Afanasiev, *Drievo žizni*, Moskwa 1982, s. 220.

⁷⁸ M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 2, s. 106.

⁷⁹ M. Eliade, *Traktat...*, s. 271.

⁸⁰ A. M. Kempieński, *Słownik mitologii...*, s. 418.

⁸¹ E. A. S. Butterworth, *The Tree at the Navel of the Earth*, Berlin 1970, s. 7; M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, New York 1974, s. 17; J. G. Frazer, *Złota gałąź*, s. 32, 148; E. O. James, *The Tree...*, s. 250. Jedynie R. Cook (*The Tree...*, s. 13–14) posługuje się nazwą Drzewo Płodności, nie używając jednak w ogóle nazwy Drzewo Życia.

rosły w mitycznych krainach, „poza światem” ludzi, w gajach lub ogrodach, które, używając słownictwa biblijnego, możemy nazwać „rajem”⁸². Opiekę nad rajskim drzewem sprawowały boginie-dziewice: Hesperyd, Atena, Diana, Norny i dlatego ani one, ani ich fitomorficzne atrybuty nie mogły symbolizować płodności, której przejawem są narodziny, wydawanie na świat potomstwa. Obok świętych drzew pojawiają się różne rodzaje źródeł wody życia: ambrozja, wiecznie pełny źródł u stóp Akropolu, źródło Egerii w gaju Diany Nemorensis, studnia Urd pośród korzeni Yggdrasilla, Awallon otoczony wodą, Aśvattha, który wyrósł z kosmicznych wód. Dostępu do boskiego drzewa broniły istoty o wyrażnie chtonicznym charakterze i dopiero po ich śmierci przestrzeń sakralna emanowała boską mocą nieśmiertelności.

Niezwykłą wartość Drzewa Nieśmiertelności podkreślał złoty kolor: złote jabłka w ogrodzie Hesperyd, złota gałąź, z którą Eneasz udał się do podziemia, złoty kogut, siedzący na szczycie drzewa Mimameid, złota kora Paridżati w parku Indry.

W odróżnieniu od cudownej jabłoni z odległego sadu Hesperyd, oliwki z dalekiej Hyperborii oraz złotej gałęzi, której Eneasz szukał w nieznanym gaju, drzewa, z którymi łączono kult Adonisa i Attisa występowały w dostępnym dla człowieka świecie. Ogródki Adonisa, sosna, ścinana podczas obrzędów pogrzebowych Attisa, ulegały rytualnej „śmierci”. Zakładając, że miały one obrazować Drzewo Świata, które było źródłem nieśmiertelności i symbolem *axis mundi*, ich niszczenie oznaczałoby zagładę świętego drzewa, na którym opiera się wieczny kosmos. Śmierć i odrodzenie Adonisa i Attisa, przypominane podczas świąt rozpoczynających lub kończących cykl wegetacyjny, stanowiły „wzorzec zachowania” dla natury, „wzorcowy model” wegetacji. W obrzędach religijnych, poprzez fitomorficzne symbole, dokonywało się mistyczne zespolenie losów bóstwa z okresowymi przemianami, zachodzącymi w świecie roślin i w świecie ludzi.

Stosunek *sacrum* do człowieka określa religia, która pozwala ludziom zgłębić tajemnicę otaczającego ich świata. Na „sвій użytek” człowiek stworzył obraz Drzewa Urodzaju, przedstawiającego sposób istnienia mikrokosmosu, który jest zmienny i nietrwały. Stosunek człowieka do *sacrum* określa wiara. Grecy i Rzymianie wierzyli w istnienie Drzewa Nieśmiertelności, które wyrażało modalność bytu absolutnego – makrokosmiczną wieczność i niezmiennność.

⁸² O krainie, gdzie rosnąć miały drzewa rodzące owoce ze złota lub drogocennych kamieni wspominają Pindar (fr. 114): „τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἀελίου τὰν / ἐνθάδε νύκτα κάτω / φοινικорόδοις δ' ἐνὶ λειμῶνεσσι προάστιον αὐτῶν / καὶ λιβάνω σκιαρὸν καὶ χρυσέοις καρποῖς βεβριθός καὶ τοὶ μὲν ἵπποισι (τε) γυμνασίαις (τε), τοὶ δὲ πεσσοῖς / τοὶ δὲ φορμίγγεσσι τέρπονται, παρὰ δὲ σφισιν εὐανθὲς ἅπας τέθαλεν ὄλβος” i Lukrecjusz (De rer. nat. V 911-912: „aurea tum dicat per terras flumina vulgo / fluxisse et gemmis florere arbusta suesse”.

DRZEWO ŚWIATA JAKO ŹRÓDŁO WIEDZY O WSZECHŚWIECIE

Stojące w centrum przestrzeni sakralnej Drzewo Świata objawiało mądrość istoty boskiej, dzięki której świat, pogrążony w chaosie, uzyskał kształt uporządkowanego kosmosu. Dotarcie do *Arbor Mundi* było równoznaczne ze znalezieniem się w obszarze oddziaływania absolutu i osiągnięciem coraz wyższego poziomu rozumienia wszechświata. Człowiek, poprzez zgłębienie tajemnic kosmosu, miał nadzieję zdobyć boską doskonałość i pozyskać, typowy dla istoty najwyższej, sposób istnienia – nieśmiertelność.

W wielu mitologiach Drzewo Nieśmiertelności stało się równocześnie Drzewem Poznania prawd absolutnych⁸³.

W tradycji greckiej Drzewem Nieśmiertelności była jabłoń rosnąca w ogrodzie Hesperyd. Na samotną wyprawę do dalekiej krainy wyruszył Herakles. Bohater zdobył cudowne owoce, ale nie stał się przez to nieśmiertelny. Wiecznym życiem obdarzył go dopiero jego boski ojciec. Herakles zyskał natomiast, jeszcze za życia, nieśmiertelność innego rodzaju – po wykonaniu dwunastu prac stał się najślawniejszym herosem starożytności, którego imię było i jest synonimem dobrodusznego siłacza o szlachetnych obyczajach. U ludzi, mierzących wartość herosa wielkością jego czynów, Herakles zdobył wieczną pamięć – jedyny dostępny w ludzkim świecie rodzaj nieśmiertelności. Bogowie przyjęli go do swego grona, doceniając zalety jego charakteru – dobroć, pokorę i sprawiedliwość.

Indowie, podobnie jak Grecy, w Drzewie Świata widzieli źródło wiedzy o wszechświecie: „Jego gałęzie to eter, powietrze, ogień, woda, ziemia [...]” (*Maitri-upanisad* VI 7)⁸⁴, zespolonym z siłą, która go stworzyła – Brahmanem: „Aśwattha wieczny [...] jest Brahmanem, tym, którego nazywają nie-umarłym [...]”. (*Katha-upanisad* VI 1)⁸⁵. Dotarcie do Aśwatthy, zdobycie mądrości i nieśmiertelności boskiej istoty, może nastąpić jedynie drogą wewnętrznej medytacji, wycofania się ze świata ludzi, przejścia z przestrzeni świeckiej do przestrzeni sakralnej:

Opowiadają, że istnieje niezniszczalny Aśwattha z korzeniami u góry i gałęziami u dołu, którego liście są hymnami Wedy; kto go zna, ten zna Wedę. Jego gałęzie rozwijają się wszędy i wzdłuż; jego pączki są przedmiotem zmysłów; w dole jego korzenie rozgałęziają się i łączą z czynnościami świata ludzi. W tym świecie nie można dojrzeć ani kształtu tego drzewa, ani początku, ani końca, ani rozmiaru. Trzeba, uzbroiwszy się w samozaparcie, ściąć wpięrowego Aśwatthę o potężnych korzeniach, a następnie szukać miejsca, z którego się nie powraca [...] (*Bhagawadgita* XV 1–3)⁸⁶.

⁸³ G. Höhler, *Die Baume des Lebens. Baumsymbole in den Kulturen der Menschheit*, Stuttgart 1985, s. 110–111; M. Lurker, *Der Baum in Glauben und Kunst*, Baden-Baden 1976, s. 91.

⁸⁴ M. Eliade, *Traktat...*, s. 270.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

Grecka i indyjska idea Drzewa Poznania zawiera w sobie wielką, filozoficzno-moralną głębię. Zbliżony sposób rozumienia nieśmiertelności, jako duchowego doskonalenia, wynika z podobieństw kulturowych obu plemion⁸⁷. Chęć zdobycia wiedzy przynależnej bogom – istotom doskonałym – powoduje, że człowiek staje się lepszy, doskonalszy wewnętrznie. Nie chroni go to jednak przed śmiercią fizyczną. Według boskiego planu uporządkowania kosmosu, przeznaczeniem każdego człowieka jest śmierć, ale ta gorzka prawda także jest wiedzą, jest poznaniem sensu ludzkiego istnienia. Jedną z prawd o tajemnicach wszechświata dowodzi, że człowiek nie jest w stanie zgłębić boskiej mądrości. Jedynie wyznanie własnej słabości wobec doskonałości absolutnej i wyrzeczenie się *hybris*, zawarte w Sokratejskim „wiem, że nic nie wiem”, wskazuje człowiekowi drogę ku nieśmiertelności.

W wierzeniach staroceltyckich Drzewem Poznania była jarzębina, która rosła pośrodku Krainy Zmarłych⁸⁸. Pod krzewem płynął strumień, którego wodę barwiły na czerwono spadające owoce. Cudowna jarzębina była symbolem wiedzy i natchnienia, a skosztowanie jej jagód oznaczało najwyższy stopień wtajemniczenia – poznanie tajemnic otaczającego kosmosu. Owo wtajemniczenie, które przypadało w udziale druidom oraz filidom, następowało poprzez naukę, długoletnie studiowanie w samotności, w oddaleniu od świeckiego świata religijnych i magicznych tekstów. Za wtajemniczonego uważano tego człowieka, który „wkroczył” do Krainy Zmarłych i dotarł do przestrzeni emanującej boską mądrością, do źródeł życia duchowego.

Znakiem osiągnięcia pełni sakralnej i mistycznej wiedzy była różdżka ozdobiona dzwoneczkami, alegoryczne przedstawienie gałęzi Drzewa Poznania. Według legend, różdżkę, wydającą cudowne dźwięki, otrzymywały od bogów dusze zmarłych, aby odnaleźć drogę do zaświatów. Celtyckie podanie przypomina rzymski mit o złotej gałęzi, dzięki której Eneasza zstępuje do podziemia i poznaje losy swego przyszedłego królestwa. Dostępuje więc „wtajemniczenia” w wiedzę nieosiągalną dla zwykłego człowieka.

Wiarę w cudowną moc Drzewa Poznania Celtowie wykorzystali w codziennym życiu. Galijscy druidzi posługiwali się tajemnym pismem ogamicznym, mającym postać prostopadłych i ukośnych kresek, żłobionych wzdłuż linii ciągłej. Znajomość tego pisma, używanego dla celów sakralnych i magicznych, przekazywano kandydatom na kapłanów jedynie drogą ustną. Po przyjęciu alfabetu łacińskiego do określenia poszczególnych znaków ogamu, Celtowie posłużyli się nazwami drzew i krzewów, np.: znak ogamiczny, oddający dźwięk *a* nazwano *ailm* (stirl. *ailm* „sosna”); dźwięk *b* – *beith* (stirl. *beith*

⁸⁷ Wspólnota kulturowa przedków Greków i Indoirańczyków ukształtowała się po utracie kontaktów z innymi plemionami wspólnoty indoeuropejskiej.

⁸⁸ Legendy irlandzkie wspominają o świętej leszczynie, która rosła w Krainie Obietnicy. Pod krzewem płynęło źródło wiedzy i mądrości, do którego wpadały orzechy, tworząc pęcherzyki natchnienia.

'brzoza'); dźwięk *c* – *coll* (stirl. *coll* 'leszczyna'); dźwięk *d* – *dair* (stirl. *dair* 'dąb') itd.⁸⁹

Celtowie wierzyli, że pismo ogamiczne posiada nadprzyrodzoną moc. W legendzie *Zaloty do Etain* ukrytą przez Midera boginię odnajduje druid Dalan, posługując się magicznymi pałeczkami – *flesca* – pokrytymi znakami ogamu⁹⁰.

Podobne magiczne właściwości mitologia germańska przypisywała runom⁹¹. Aby posiadać tajemną wiedzę, ukrytą w runach, Odyn wisiał przez dziewięć nocy na świętym drzewie – Yggdrasillu, cierpiąc ból, głód i pragnienie:

Wiem, że wisiałem na wiatrem owianym drzewie
Przez dziewięć nocy,
Oszczepem zraniony, Odinowi ofiarowany
Sam sobie samemu.
Na tym drzewie, o którym nikt nie wie,
Z jakich wyrasta korzeni.

Chlebem mnie nie karmiono, ni napojem z rogu,
Wypatrywałem ku dołowi,
Przyjąłem runy – wołając przyjąłem,
Spadłem potem stamtąd.

(*Edda poetycka, Hávamál* 137–138)

Dzięki runom Odyn znał osiemnaście zaklęć, które dały mu władzę nad wszystkimi istotami i poznał przyszłość⁹².

Z korzeni Yggdrasilla tryskał źródł wiedzy, którego strzegł bóg wód – Mędrzec Mimir. Wieszcza Wólwa opowiada o tym, jak Odyn, dla zdobycia pełni mądrości, oddał swe oko Mimirowi i napił się napoju z cudownego źródła:

Wiem, że Odina oko jest ukryte
W sławnej Mimira studni;
Każdego rana Mimir pije miód
Z zastawy Odina: wicież teraz, czy nie?

(*Edda poetycka, Völuspá* 29)

Germanie wierzyli, że zniszczenie napisów runicznych, których treść odnosiła się do konkretnej osoby, oznaczało przekleństwo i mogło spowodować chorobę i śmierć człowieka.

⁸⁹ H. Nybert, *Celtic Ideas of Plants*, „Etiäinen” 1993, t. 2, s. 105 nn. Por. M. Dillon, N. K. Chadwick, *Ze świata Celtów*, Warszawa 1975, s. 190.

⁹⁰ J. Gąsowski, *Mitologia Celtów*, Warszawa 1987, s. 123.

⁹¹ M. Adamus, *Tajemnice sag i run*, Wrocław 1970, s. 56–57.

⁹² Prof. S. Piekarczyk (*Mitologia germańska*, Warszawa 1979, s. 69) uważa, że w przekonaniu Germanów „mądrość”, którą posiadał Odyn, oznaczała ‘roztropność’ i ‘życiowe doświadczenie’, wiedzę o przyszłości, czyli o losach poszczególnych jednostek.

W jednej z pieśni *Eddy poetyckiej* Skirnir namawia piękną olbrzymkę do spędzenia nocy z Freyem. Gerd odmawia przyjęcia ofiarowanych przez Skirnira złotych jabłek bogini Idunn, które „oddalały starość”. Dziewczyna ulega namowom dopiero wtedy, gdy służący Freya oświadcza jej, że zniszczy, pokryte runami, drewniane pręty:

Różgą czarów cię dotknę, i ujarzmię
Według mojej woli;
Tam pójdziesz, gdzie syny człowiecze
Nigdy już cię nie ujrzą

Runę Thurs ryję ci i trzy znaki:
Sromu, żądz i bezwstydu;
Zniszczyć je mogę, jak je rysowałem,
Jeśli za właściwe uznam

Gerd rzekła:
„Barri zwie się, jak oboje wiemy,
Gaj cichy;
Tam za dziewięć nocy synowi Njörda
Gerd radości użyczy”.

(*Skirnismál* 26, 37 i 40)

W większości mitologii indoeuropejskich Drzewo Poznania, sytuowane w przestrzeni sakralnej, było źródłem wiedzy o wszechświecie. Było także symbolem absolutnej mądrości, która powołała ów wszechświat do istnienia. Zrozumienie praw, kierujących kosmicznym porządkiem, może nastąpić jedynie poprzez „zbliżenie” do boskiej istoty, osiąganę na drodze wewnętrznego doskonalenia, duchowej medytacji i różnych stopni sakralnych wtajemniczeń. Drzewo Poznania prawd absolutnych, podobnie jak Drzewo Nieśmiertelności, rośnie w dalekiej, nieznannej krainie. Różnica między nimi polega jednak na tym, że każdy człowiek, dzięki sile woli i swemu zaangażowaniu, może dotrzeć do Drzewa Poznania. Poprzez „skosztowanie jego owoców”, człowiek otrzymuje życie wieczne w wymiarze religijnym. Jedynie w mitologii Germanów owoce Drzewa Poznania zarezerwowane były dla bóstwa. Cechą charakterystyczną germańskich podań jest, przewijający się w pieśniach *Eddy poetyckiej*, pesymizm: kraina ludzi znajduje się pod jednym z trzech korzeni Yggdrasilla, podobnie jak Królestwo Zmarłych, światu grozi zagłada, a bogowie nie są nieśmiertelni i większość z nich zginie podczas zapowiadanego kataklizmu.

Idea Drzewa Świata, będącego równocześnie Drzewem Życia, Drzewem Poznania i symbolem *axis mundi*, pojawia się w mitologiach wielu ludów indoeuropejskich, a szczególnie wyraźnie u tych plemion, których koncepcje

religijne zostały najwcześniej utrwalone na piśmie. Należy ją więc zaliczyć do ogólnoeuropejskiej tradycji, sięgającej swymi początkami do epoki wspólnoty kulturowej Indoeuropejczyków. *Arbor Mundi* wyrasta w chwili tworzenia uporządkowanego kosmosu, który z woli bóstwa wyłonił się z nicości. Jest ono podporą świata, gwarantem jego bezpiecznego istnienia. Przenika trzy sfery religijno-kosmiczne, pełniąc rolę łącznika między bóstwem i człowiekiem. Drzewo Życia, poprzez dwa swoje warianty – Drzewo Urodzaju i Drzewo Nieśmiertelności, wyraża sposób istnienia mikrokosmosu, czyli natury, której częścią jest człowiek, oraz wiecznego i niezmiennego makrokosmosu.

Obraz Drzewa Urodzaju przekazują świadectwa ikonograficzne z epoki mykeńskiej. Później przybyłe do Hellady plemiona greckie uzupełniły go o wyobrażenie Drzewa Nieśmiertelności. Dla Greków jego symbolem była cudowna jabłoń w ogrodzie Hesperyd i oliwka z krainy Hyperborejczyków. Rzymianie swoją *Arbor Vitae* uczynili dąb rosnący w gaju Diany Nemorensis. Wybór innego gatunku drzewa świadczy o oryginalnej, starorzymskiej wizji Drzewa Świata.

Indoeuropejscy Grecy, Indowie i Celtowie obdarzyli Drzewo Poznania głęboką, filozoficzno-moralną treścią. Przekonani o nieuchronnej śmierci fizycznej, której podlega każda mikrokosmiczna istota, poszukiwali innego rodzaju nieśmiertelności, osiągalnej dla ludzi na drodze wewnętrznego doskonalenia, religijnej kontemplacji prawd absolutnych. Stojące pośrodku przestrzeni sakralnej Drzewo Poznania stało się równocześnie Drzewem Nieśmiertelności. Było symbolem raju, krainy, w której następuje całkowite „zespoleenie” człowieka i bóstwa. Było znakiem nadziei na to, że kres życia na ziemi jest początkiem nowego sposobu istnienia.

Rozdział 3

ŚWIĘTY GAJ – CENTRUM ŻYCIA RELIGIJNEGO I PAŃSTWOWEGO W STAROŻYTNEJ GRECJI I W RZYMIE

W jednym ze swoich listów do Lucyliusza (*Epist.* IV 41, 3) Lucjusz Seneka pisał: „Si tibi occurrerit vetustis arboribus et solitam altitudinem egressis frequens lucus et conspectum caeli densitate ramorum aliorum alios protegentium summovens, illa proceritas silvae et secretum loci et admiratio umbrae in aperto tam densae atque continuae fidem tibi numinis faciet”. Owo przeżywanie, pośród ogromnych drzew, obecności *numen* czyniło z Rzymian ludzi w pełni wierzących, gdyż wiara jest odpowiedzią człowieka na objawienie się boga. W obliczu przyrody, która w sposób najbardziej zrozumiały odkrywała tajemnicę i moc boskiej natury, *homo religiosus* czuł się najsilniej zjednoczony ze swym bóstwem. Tak działo się setki lat wcześniej, zanim rzymski filozof podzielił się własnymi spostrzeżeniami z Lucyliuszem. Seneka był bowiem spadkobiercą tradycji religijnej swych przodków, którą oświecony Rzymianin z I w. n.e. ujął jedynie w słowa¹.

W odległej epoce Rzymianie, podobnie jak Grecy i inne plemiona indoeuropejskie, nie czcili swych bogów w zamkniętych budowlach, lecz na otwartych przestrzeniach – na polanach i w lasach. Drzewo uchodziło za pomost pomiędzy światem bogów a światem ludzi. Las, czyli skupisko drzew, wydawał się więc najodpowiedniejszym obszarem do nawiązania kontaktu z istotą boską. Pierwotnie pogląd starożytnych, dotyczący miejsc kultu, był prawdopodobnie podobny do tego, jaki na przełomie I i II w. n.e. prezentowały plemiona germańskie, o których Tacyt pisał:

Ceterum nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem adsimulare ex magnitudine caelestium arbitrantur: lucos ac nemora consecrant deorumque nominibus appellant secretum illud, quod sola reverentia vident. (*Germ.* 9)

Słowa Seneki i innych autorów antycznych świadczą o tym, iż pierwszymi świątyniami bogów u ludów indoeuropejskich były lasy, które, uświęcone

¹ W podobny sposób, chociaż nieco bardziej sceptycznie, wyraził swój stosunek do przyrody, Pliniusz (*Nat. his.* XII 2), który tak pisał o drzewach: „haec fuere numinum templa priscoque ritu simplicia rura etiam nunc deo praecellentem arborem dicant. nec magis auro fulgentia atque ebore simulacra quam lucos et in iis silentia ipsa adoramus”.

obecnością bóstwa i wiarą wyznawców, zyskiwały miano świętych gajów². Tę charakterystyczną cechę religii Indoeuropejczyków potwierdzają także, obok przekazów literackich, świadectwa językowe.

Plemiona indoeuropejskie nie mają bowiem wspólnego, sięgającego czasów jedności kulturowej, leksemu na określenie budowli świątynnej. Mają natomiast słowa oznaczające 'święty gaj' utworzone od kilku rdzeni: ie. **nemes-* (n.), **nemeto-* 'zbrocze góry, święty gaj, las' pojawia się w gr. *véμος* 'gaj, las' i łac. *nēmus* 'ts.'. Oba te wyrazy reprezentują ten sam temat, który występuje również w celtyckiej nazwie gaju, świątyni: gal. *véμητον*, *δρυ-νέμετον* 'święte miejsce, uroczysko', stir. *nemed*³ 'sanktuarium, miejsce poświęcone', śrbret. *neved* 'ts.'. Z indoeuropejskiego **nemeto-* pochodzić może także stsaks. *nimid* 'zagajnik, zarośla', choć etymologowie nie są zgodni co do tego, czy jest to bezpośrednia kontynuacja praformy indoeuropejskiej, czy zapożyczenie celtyckie⁴. Indoeuropejskie wyrazy **nemes-* i **nemeto-* zawierają w sobie prawdopodobnie rdzeń **nem-* 'giąć (się), nachylać (się)' reprezentowany przez stind. *nam-* 'giąć (się), chylić (się), kłaniać się' i *namas-* (n.) 'ukłon, oddawanie czci'. Ten ostatni wyraz zbudowany jest identycznie, jak gr. *véμος* i łac. *nēmus*. Prawdopodobnie pierwotnie ie. **nemes-* (n.) określało 'skłon'. Stąd w dialektach, z których pochodzi greka i łacina, rozwinęło się znaczenie 'skłon góry, zbrocze górskie, las je porastający', podczas gdy w staroindyjskim ie. **nemes-* zaczęło oznaczać przede wszystkim 'skłon tułowia, ukłon', a także 'oddawanie czci'⁵.

Greckie *ἄλσος* 'gaj, święty gaj', jeśli właściwą jest rekonstrukcja wcześniejszej formy tego wyrazu – **paltsfos* < **waltw-es-*, kontynuuje ie. **waltu-*⁶. Słowa zawierające ten rdzeń mają dość szerokie znaczenie. Obok najczęściej spotykanego 'las' pojawia się 'teren niezamieszkały, pastwisko, równina', np. germ. **walþus* reprezentowane jest przez: niem. *Wald* 'las', śrang. *wald* 'ts.', stfryz. *wald* 'ts.', hol. *woud* 'ts.', ale także przez stg Niem. oraz stsaks. *wald* 'las, dzikie, niezamieszkałe terytorium', stnord. *vǫllr* 'ziemia, grunt, teren nie zabudowany', szw. *vall* 'łąka, pastwisko', norw. *voll* 'trawiasta równina'⁷.

² O. Schrader, *Reallexikon der Indogermanischen Altertumskunde*, t. 2, Berlin–Leipzig 1929, s. 516 (*Tempel*).

³ H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, t. 2, Heidelberg 1960–1969, s. 301 (*véμος*).

⁴ A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, t. 2, Heidelberg 1965, s. 158 (*nemus*).

⁵ Podobną opinię, z pewnymi jednak zastrzeżeniami, wyraża H. Frisk (*Griechisches...*, t. 2, s. 301).

⁶ Na podstawie zestawienia germ. **walþus* i stind. *vāta-* oraz gr. *ἄλσος* można odtworzyć indoeuropejski leksem **waltu-* 'las'.

⁷ W języku greckim znaczenie wyrazu *ἄλσος* jest także dość szerokie. Używany był przede wszystkim na określenie gaju, zwłaszcza świętego, ale mógł też oznaczać teren leśny lub niezadrzewiony, uznany zarówno za uroczysko, jak i za miejsce święte, jakim było dawne pobożowisko.

Istnienie indoeuropejskiego leksemu **alkos* 'święty gaj, świątynia' zaświadczały wyrazy: lit. *alkas* 'zadrzewione wzgórze, święty gaj'⁸ oraz łot. *ēlks* 'bożek', goc. *alh*s 'świątynia', stg niem. *alah* 'ts.', stang. *ealh* 'ts.'. Ewolucja znaczenia terminu 'święty gaj' w tych językach zaczęła się prawdopodobnie w momencie pojawienia się w gajach budowli sakralnych i innych przedmiotów kultu.

Religijny charakter świętego gaju w Grecji potwierdzają świadectwa archeologiczne z epoki mykeńskiej. Na gemmach i złotych sygnetach ukazane są gaje, do których podążają procesje wotantów z darami, składanymi u stóp drzewa. Obszar sakralny znajdował się poza ludzkimi osiedlami i był z reguły otoczony ogrodzeniem lub murem. Większość uroczystości religijnych odbywała się właśnie tutaj, a sposób ich przedstawienia sugeruje, że miały one charakter agrarnych kultów płodności. W świętych miejscach pojawiają się także, schematyczne zaznaczone, budowle świątynne, które prawdopodobnie spełniały rolę ochronną dla przedmiotów kultu. Ślady sanktuariów odnaleziono także w obrębie pałaców mykeńskich, ale, jak twierdzi B. Rutkowski, świątynie w miastach tej epoki były nieliczne i miały stosunkowo małe znaczenie⁹. Można przypuszczać, iż święte gaje ze względu na dość duży obszar, który zajmowały, gromadziły na uroczystościach religijnych całą lokalną społeczność, zaś pałacowe sanktuaria – jedynie wybrane osoby, z królem jako najwyższym kapłanem na czele. Prawdopodobnie mamy tu do czynienia z *temenosem*¹⁰, czyli wydzielonym dla przywódcy plemienia miejscem, gdzie sprawował on wszystkie swoje oficjalne funkcje religijne i urzędowe. Określenia *τέμενος*¹¹ i *ἄλσος*, pojawiające się w późniejszej literaturze greckiej, bardzo często stosowano wymiennie.

Najdawniejsze greckie przekazy literackie poświadczają sakralną rolę drzew i gajów, którą obdarzyła je archaiczna tradycja religijna.

W *Iliadzie* wojska greckie przed wyruszeniem na Troję składają ofiary bogom pod platanem w Aulidzie:

⁸ *Dabartinės lietuvių kalbos žodynas*, red. J. Kruopas, Vilnius 1972, s. 11 (*alkas*).

⁹ B. Rutkowski, *Wyspy wiecznego szczęścia. Zarys religii wczesnogreckiej*, Wrocław 1975, s. 201.

¹⁰ Gr. *τέμενος* oznacza: 1) oddzielony kawałek ziemi, wyznaczony królowi lub naczelnikowi jako dobra koronne, 2) kawał ziemi, poświęcony bóstwu, święty okrąg, 3) świątynię (*Słownik grecko-polski*, t. 4, red. Z. Abramowicz, Warszawa 1958–1965, s. 304).

¹¹ Ch. Sourvinou-Inwood (*Early Sanctuaries the Eighth Century and Ritual Space*, [w:] *Greek Sanctuaries. New Approaches*, ed. N. Marinatos, R. Hägg, London 1993, s. 4, 8) twierdzi, że w epoce mykeńskiej terminem *τέμενος* określano święty gaj, w którym znajdował się trwały ołtarz poświęcony bóstwu, w odróżnieniu od pozbawionego takiego ołtarza *ἄλσος* (por. Hom. *Il.* VIII 48; *Od.* VIII 363). Za wymiennym stosowaniem przez Greków obu terminów, od czasu wznoszenia w gajach budowli świątynnych opowiedział się U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, t. 1, Berlin 1931, s. 288.

χοιζά τε καὶ πρωίῃ, 'ὅτ' ἐς Αὐλίδᾳ νῆες Ἀχαιῶν
 ἠγερέβοντο κακὰ Πριάμῳ καὶ Τρωσὶ φέρουσαι,
 ἡμεῖς δ' ἀμφὶ περὶ κρήνην ἱεροῦς κατὰ βομοῦς
 ἔρδομεν ἀθανάτοισι τελέεσσας ἑκατόμβας,
 καλῇ ὑπὸ πλατανίστῳ, ὅθεν ῥέεν Ἀγλαὸν ὕδωρ.
 (Hom. Il. II 303–307)

Pamięć o odbywających się niegdyś w lasach obrzędach religijnych nakazała Eurypidesowi umieścić scenę tragicznej ofiary z córki Agamemnona w świętym gaju Artemidy:

ἐπεὶ γὰρ ἰκόμεσθα τῆς Διὸς κόρης
 Ἀρτέμιδος ἄλσος λειμακας τ' ἀνθεσφόρους,
 ἴν' ἦν Ἀχαιῶν σύλλογος στρατεύματος,
 σὴν παῖδ' ἄγοντες, εὐθὺς Ἀργείων ὄχλος
 ἠθροίξει'. ὥς δ' ἐσείδεν Ἀγαμέμνων ἀναξ
 ἐπὶ σφαγὰς στείχουσιν εἰς ἄλσος κόρην,
 ἀνεστέναξε, κάμπαλιν στρέψας κάρᾳ
 δάκρυα προῆγεν, ὁμμάτων πέπλον προθείς.
 (Iph. Aut. 1543–1550)

Po powrocie na Itakę Odyszeusz wita Nimfy, którym niegdyś oddawał cześć, składając obfite ofiary obok poświęconej im oliwki:

Φόρκυνος μὲν ὅδ' ἐστὶ λιμὴν Ἀλίοιο γέροντος
 ἦδε δ' ἐπὶ κρατὸς λιμένος τανύφυλλος ἐλαίη
 (Ἀγχόθι δ' αὐτῆς ἄντρον ἐπήρατον ἡρωειδές,
 ἱρὸν νυμφάων, καὶ νηιάδες καλέονται.)
 τοῦτο δέ τοι σπέος ἐστὶ κατηρεφές, ἐνθα σὺ πολλὰς
 ἔρδεσκες νύμφησι τελέεσσας ἑκατόμβας.
 τοῦτο δὲ Νήριτον ἐστίν, ὄρος καταειμένον ὕλη.
 (Hom. Od. XIII 345–350)

Grecki poeta opisuje w *Odysei* procesję mieszkańców Itaki do gaju Apollina, znajdującego się poza centralną częścią miasta lub poza jego murami:

κήρυκες δ' ἀνὰ ἄστῳ θεῶν ἱερὴν ἑκατόμβην
 ἦγον. τοὶ δ' ἀγέροντο κάρη κομόωντες Ἀχαιοὶ
 ἄλσος ὑπὸ σκιερὸν ἐκατηβόλου Ἀπόλλωνος.
 (Hom. Od. XX. 276–278)

W *Iliadzie* Zeus udaje się na jeden ze szczytów góry Ida, niedaleko Troi, gdzie miał ołtarz w poświęconym sobie gaju. Prawdopodobnie w nim Trojańczycy zbierali się na uroczystościach religijnych w czasach pokoju:

Ἴδην δ' ἵκανε πολυπίδακα, μητέρα Θηρῶν,
 Γάργαραν, ἐνθα τέ οἱ τέμενος βωμός τε θυήεις.
 (Hom. Il. VIII 47–48)

Autor jednego z *Hymnów homeryckich* nazywa lasy, porośnięte ogromnymi jodłami i dębami, „miejscami poświęconymi bogom”:

τῆσι δ' ἅμ' ἢ ἐλάται ἢ ἐ δρύες ὕψικάρηνοι
γεινομένησιν ἔφυσαν ἐπὶ χθονὶ βωτιανεΐρῃ,
καλαί, τηλεθάουσαι, ἐν οὖρεσιν ὕψηλοῖσιν.

(H. Hom. Ven. 264–268)

Grecki poeta wspomina w *Odysei* o temenosie Alkinoosa. Teren ten rozciągał się tuż obok świętego gaju Ateny, a od miasta dzieliła go przestrzeń równa odległości, z której można było usłyszeć krzyk człowieka:

δήεις ἀγλαὸν ἄλσος Ἀθῆνης ἄγχι κελεύθου
αἰγείρων. ἐν δὲ κρήνῃ νάει, ἀμφὶ δὲ λειμών.
ἐνθα δὲ πατὴρ ἑμοῦ τέμενος τεθαλυῖτ' ἄλωή,
τόσσον ἀπὸ πόλιος, ὅσσον τε γέγωνε βοήσας.

(Hom. Od. VI 291–294)

U Homera pojawia się również pojęcie budowli świątynnej, do określenia której poeta użył wyrazu *νηός*, opisując procesję błagalną Trojanek do świątyni Ateny. Późniejsze znaczenie tego słowa sugeruje, iż było to jedynie niewielkie pomieszczenie, gdzie znajdował się posąg bogini i przedmioty kultu:

Αἱ δ' ὅτε νηὸν ἴκανον Ἀθῆνης ἐν πόλει ἄκρῃ
τῇσι θύρας ὤϊξε Ξεανὼ καλλιπάρῃος.

(Hom. Il. VI 297–298)

Pauzaniusz w *Graeciae descriptio* przytacza opis ponad trzydziestu świętych gajów, usytuowanych na terenie całej Hellady i jej kolonii. Na ich określenie używa terminu *ἄλσος*, dodając niekiedy *genetivus pluralis* od wyrazu *τό δένδρον* – *ἄλσος δενδρῶν*. Grecki autor informuje także czytelników o około dwudziestu sakralnych okręgach, określając je słowami: *τέμενος*, *ἱερόν*, *περίβολος*¹². Podobnie, jak w świętych gajach, znajdują się tam świątynie, ołtarze i posągi bóstw, ale tylko w kilku przypadkach pojawia się wzmianka o rosnących tam drzewach. To właśnie wydaje się stanowić zasadniczą różnicę pomiędzy świętym gajem a świętym okręgiem, przynajmniej w czasach, kiedy Pauzaniusz zwracał się do czytających go Greków. *ἄλσος* to miejsce kultu, gęsto porośnięte drzewami (co podkreśla dodawane do *ἄλσος* – *δενδρῶν*). *Ἱερόν*, *περίβολος*, *τέμενος* to teren wyznaczony do oddawania czci bogom i herosom, nie zawsze lub jedynie częściowo pokryty drzewami.

¹² Gr. *ἱερόν* (subs. n. od *ἱερός*, ἄ, ὄν), *τό*, w grece pohomeryckiej oznacza 'święte miejsce'; *περίβολος* (subs. m. od *περίβολος*, ὄν) ó 'przestrzeń ogrodzona, obszar, okręg'; *τέμενος*, por. przyp. 10.

Podczas ważnych dla całego plemienia uroczystości sakralnych zbierali się w świętych gajach Bałowie oraz Słowianie, którzy zgodnie z tradycją indoeuropejską czcili bogów pod gołym niebem. Tutaj także organizowano wiece starszyny plemiennej. Rzadziej z takiej okazji zbierano się w miastach¹³. Starożytni Indowie także nie wznosili swym bóstwom okazałych świątyń, odpowiadając ceremonie religijnej w lasach lub obok pojedynczego drzewa, przy pośpiesznie budowanych „chatach” lub w pobliżu ziemnego kopca, poświęconego jakiemuś bogu. W podobnych kopcach grzebano przywódców plemiennych¹⁴. Hetyci, którzy najwcześniej oddzielili się od wspólnoty Indoeuropejczyków, udawali się na niektóre uroczystości religijne do, znajdującego się opodal miasta, lasu. W tym celu przenosili oni w uroczystej procesji posąg boga ze świątyni miejskiej do gaju¹⁵. Celtowie wyznaczyli miejsca kultu, usypując niewielkie obwałowanie wokół świętego drzewa, słupa, ogniska lub grobu bohatera¹⁶. Religijną funkcję celtyckich gajów potwierdza nazwa galijskich kapłanów – druidów¹⁷, którzy oddawali cześć bogom w niedostępnych lasach:

Et vos Barbaricos ritus, moremque sinistrum
 Sacrorum Druidae positis repetitis ab armis.
 Solis nosse deos, et caeli numina vobis,
 Aut solis nescire datum: Nemora alta remotis
 Incolitis lucis.

(Luc. *Pharsal.* I 450–454)

Germanie wybierali na swe osady miejsca znajdujące się w pobliżu gęstych gajów:

Nullas Germanorum populis urbes habitari satis notum est, ne pati quidem inter se iunctas sedes. colunt discreti ac diversi, ut fons, ut campus, ut nemus placuit. (Tac. *Germ.* 16)

W świętych gajach składano bogom ofiary ze zwierząt. O takich ofiarach wspomina Homer w *Odysei*¹⁸ oraz Wergiliusz w *Eneidzie*, kiedy Tarchon zarzuca swoim wojownikom tchórzostwo, skłonność do zabaw i pijaństwa, a także obżarstwo podczas leśnych uczt ofiarnych:

quo ferrum quidve haec gerimus tela inrita dextris?
 at non in Venerem segnes nocturnaque bella
 aut ubi curva choros indixit tibia Bacchi

¹³ W. Szafrński, *Pradzieje religii w Polsce*, Warszawa 1979, s. 389.

¹⁴ E. Słuszkiewicz, *Pradzieje i legendy Indii*, Warszawa 1980, s. 425.

¹⁵ O. R. Gurney, *Hetyci*, Warszawa 1970, s. 192.

¹⁶ M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 169.

¹⁷ Celtycka nazwa kapłanów: gal. *druides* pochodzi ze złożenia dwóch indoeuropejskich rdzeni – **dru-* ‘drzewo’ oraz **wid-* ‘wiedzieć’.

¹⁸ Hom. *Od.* XX 276–278.

expectate dapes et plenae pocula mensae
 (hic amor, hoc studium), dum sacra secundus haruspex
 nuntiet ac lucos vocet hostia pinguis in altos!
 (Verg. *Aen.* XI 735–740)

W bardzo ciekawy sposób Homer przedstawił w *Odysei* pewną ceremonię ofiarną. Opisuje tam ofiarę, składaną Heliosowi przez towarzyszy Odyseusza, którzy, nie mogąc znaleźć ofiarnego ziarna, posypali głowę zwierzęcia liśćmi zerwanymi z drzewa. Nie jest wykluczone, że w czasach Homera, a może jedynie wcześniejszych, podczas składania w gajach kultowych ofiar używano liści rosnących tam drzew:

οὐ γὰρ τῆλε νεὸς κυανοπρόροιο
 βοσκέσκονθ' ἑλικες καλαὶ βόες εὐρυμέτωποι.
 τὰς δὲ περιστήσάν τε καὶ εὐχετόωντο θεοῖσιν,
 φύλλα δρεψάμενοι τέρενα δρυὸς ὑψικόμοιο.
 (Hom. *Od.* XII 354–357)

W tym celu w świętym okręgu¹⁹, obok palenisk²⁰, pojawiły się ołtarze, na których składano poświęcone bogom części zwierząt. Początkowo prawdopodobnie wznoszono je z darni, pochodzącej z uświęconego miejsca lub usypywano z ziemi. Fakt ten potwierdza znaczenie w języku łacińskim słowa *caespes* – 'darni, murawa' oraz 'kawałek wyciętej lub wyrwanej murawy służącej do wzniesienia ołtarza lub mogiły'²¹, ołtarz pokryty darnią²². Taki ołtarz wznoszą bogom Latynowie przed pojedynkiem Eneasza z Turnusem:

campum ad certamen magnae sub moenibus urbis
 dimensi Rutulique viri Teucrique parabant
 in medioque focos et dis communibus aras
 gramineas. alii fontemque ignemque ferebant,
 velati limo et verbena tempora vincti.
 (Verg. *Aen.* XII 116–120)

Pauzanasz (*Graec. descr.* VIII 38, 7) wspomina o usypanym z ziemi ołtarzu w świętym okręgu Zeusa Likajosa w Arkadii. Przed ołtarzem stały dwie kolumny, zwrócone ku wschodowi.

Święta trawa, używana podczas obrzędów kultowych, pojawia się w indyjskich i irańskich ceremoniach religijnych. Indoiirańczycy wykorzystywali

¹⁹ Świadcstwa ikonograficzne z czasów późniejszych ukazują kamienne ołtarze, bardzo często ustawione przed pojedynczym drzewem.

²⁰ Początkowo rolę palenisk ofiarnych mogły pełnić ołtarze wzniesione z darni lub drewna, które palono wraz z ofiarą ku czci bóstwa. W ten sposób postępowali mieszkańcy Beocji podczas Święta Posągów, odbywającego się na szczycie Kitajronu (Paus. *Graec. descr.* IX 3, 8).

²¹ *Oxford Latin Dictionary*, ed. P. G. W. Glare, Oxford 1992, s. 254 (*caespes* 3b); *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, red. M. Plezia, Warszawa 1959–1979, s. 399.

²² *Słownik łacińsko-polski*, red. K. Kumaniecki, s. 72.

ją do posypywania placu ofiarnego oraz do wykonywania poduszek, na których mieli zasiadać bogowie, zapraszani na uroczystości ofiarne²³.

W epoce późniejszej, kiedy większość uroczystości religijnych odbywała się w miastach, ołtarze dekorowano kwiatami i listowiem, nawiązując do wcześniejszej tradycji²⁴. Zwyczaj ten potwierdza Wergiliusz, kiedy Eneasza szuka gałązek mirtu, aby udekorować nimi ołtarz wzniesiony ku czci swojej matki. Informacja ta może sugerować, iż w starożytności dekorowano ołtarze bóstw gałązkami drzew im poświęconych²⁵.

forte fuit iuxta tumulus, quo cornea summo
virgulta et densis hastilibus horrida myrtus.
accessi viridemque ab humo convellere silvam
conatus, ramis tegerem ut frondentibus aras [...]
(Verg. *Aen.* III 22–25)

Budowla świątynna pojawiła się w świętym gaju nieco później niż ołtarz ofiarny i głównym jej celem była ochrona wizerunku bóstwa oraz przedmiotów kultu²⁶. Można przypuszczać, iż pierwotnie chroniono drewniany posąg boga, umieszczając go w istniejącej lub specjalnie w tym celu wydrążonej dziupli drzewa. W ten sposób postąpili mieszkańcy Orchomenos, ustawiając ksoanon Artemidy wewnątrz drzewa cedrowego²⁷:

πρὸς δὲ τῇ πόλει ξόανόν ἐστιν Ἀρτέμιδος. ἴδονται δὲ ἐν κέδρωι μεγάλῃ, καὶ τὴν θεὸν ὀνομάζουσιν ἀπὸ τῆς κέδρου Κεδρεῖτιν. (Paus. *Graec. descr.* VIII 13, 2)

Pierwsze budowle sakralne mogły mieć postać niewielkich chat. Podobnie miała wyglądać najstarsza świątynia Apollona w Delfach, wykonana z gałęzi laurowych:

ποιθῆναι δὲ τὸν ναὸν τῷ Ἀπόλλωνι τὸ ἀρχαιότατον δάφνης φασί, κομισθῆναι δὲ τοὺς κλάδους ἀπὸ τῆς δάφνης τῆς ἐν τοῖς Τέμπεσι. (Paus. *Graec. descr.* X 5, 9)

Najstarsze sanktuaria greckie, skromne i pozbawione ozdób, budowano z drewna, dostosowując typowe cechy architektury doryckiej do używanego

²³ E. Słuszkiewicz, *Pradzieje...*, s. 87, 107. Z podobnym zwyczajem spotykamy się w *Eneidzie* (VIII 124–125, 172–178), kiedy król Ewander, składając ofiary w świętym gaju, zaprasza towarzyszy Eneasza, aby spoczęli na darniowych ławach, siedziskach.

²⁴ R. Flacelière, *Życie codzienne w Grecji za czasów Peryklesa*, Warszawa 1985, s. 172.

²⁵ L. Weniger (*Altgriechischer Baumkultus*, Leipzig 1919, s. 9) przypuszcza, że starożytni Grecy mieli zwyczaj przystrajać zwierzęta ofiarne, ołtarze i świątynie konkretnego bóstwa gałązkami drzewa poświęconego mu.

²⁶ *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, t. 3, red. A. Pauly, G. Wissowa, Stuttgart 1899, s. 156 (*Baumkultus*).

²⁷ Z posągami bóstw ustawionymi wewnątrz świętego drzewa spotykamy się także u Prusów, którzy umieszczali wizerunki Perkuna w pniu starego dębu (M. K o s m a n, *Litwa pierwotna. Mity, legendy, fakty*, Warszawa 1989, s. 94).

materiału. W epoce późniejszej, kiedy zaczęto wznosić budowle sakralne z kamienia, nadal zachowano proste kształty drewnianych świątyń. Profesor T. Zieliński motywuje to w ten sposób:

Architektura drewniana ustępuje kamiennej, której formą naturalną był łuk, oparty na cięciu klinowym kamieni – ale nie, świątynia murowana w dalszym ciągu naśladuje formy drewnianej, jej proste belkowanie, przedstawiające teraz trudności, jej trygify, które straciły wszelką rację bytu [...], a łuk rozwija się tuż obok w gmachach o charakterze świeckim – bo *nolunt dei mutari veterem formam*²⁸.

Profesor T. Zieliński przypuszcza także, iż drzewa, rosnące obok niewielkich budowli sakralnych w gajach, stanowiły pierwowzór kolumnady, otaczającej późniejsze greckie świątynie²⁹.

W epoce historycznej rzymskie i greckie sanktuaria spełniały nadal swoją pierwotną rolę. Służyły one do ochrony posągów bóstw oraz przedmiotów kultu, a wszelkie uroczystości religijne, tak Grecy, jak i Rzymianie, celebrowali obok ołtarzy wzniesionych przed świątyniami.

Archaiczna świadomość religijna łączyła obraz świątyni i ołtarza ofiarnego z gajem lub, jeżeli budowla sakralna znajdowała się w obrębie miasta, z kilkoma albo przynajmniej z jednym drzewem, które tu stanowiło jakby namiastkę *sacrum nemus*. Najwyraźniej ujęli ten zwyczaj Rzymianie, nazywając pewną świątynię Jowisza Fagutalem. Prawdopodobnie została ona wzniesiona w bukowym gaju lub obok drzewa bukowego, poświęconego bogu:

ut Esculetum ab esculo dictum et Fagutal a fago, unde etiam Iovis Fagutalis, quod ibi sacellum. (Varr. *De ling. lat.* V 152)

Liwiusz przekazuje, iż Romulus wyznaczył granice świątyni Jowisza Feretrijskiego na Kapitolu obok dębu, czczonego przez pasterzy:

Inde exercitu victore reducto, ipse cum factis vir magnificus tum factorum ostentator haud minor, spolia ducis hostium caesi suspensa fabricato ad id apte ferculo gerens in Capitolium escendit; ibique ea cum ad quercum pastoribus sacram deposuisset, simul cum dono designavit templo Iovis fines cognomenque addidit deo [...]. (Liv. *Ab urbe cond.* I 10, 5–6)

Grecy chętnie widzieli drzewa w otoczeniu budowli świątynnych lub ołtarzy swych bogów. Do świątyni Posejdona na Istmos prowadziła droga z jednej strony obsadzona sosnami:

²⁸ T. Zieliński, *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*, cz. 2, Kraków 1933–1934, s. 101.

²⁹ T. Zieliński (*Religia starożytnej Grecji. Religia hellenizmu*, Wrocław 1991, s. 71) pisze: „Świątynia taka wzrosła i prawdopodobnie rozwinęła się ze świętego gaju. Z początku spletało z jego drzew altanę, tworząc w ten sposób osłonę dla posągu [...]. Potem uznano za pewniejsze budowanie pomiędzy drzewami niewielkiego domu, a wreszcie dom ten wraz z otaczającymi go drzewami przetworzono w formie na pół lub całkowicie kamiennej budowli – tak powstała «cella» z kolumnadą, powszechnie znana, prosta, ale majestatyczna i czarująca forma świątyni greckiej”.

ἐλθόντι δὲ ἐς τοῦ θεοῦ τὸ ἱερὸν τοῦτο μὲν ἀθλητῶν νικησάντων τὰ Ἴσθμια ἑστήκασιν εἰκόντες, τοῦτο δὲ πιτύων δένδρα ἑστὶ πεφυτευμένα ἐπὶ στοίχου [...]. (Paus. *Graec. descr.* II 1, 7)

Czcziciele Asklepiosa w Epidauros otoczyli ołtarz boga oliwkami:

„[...] βωμοὶ τέ εἰσιν Ἀσκληπιοῦ καὶ ἐλαῖαι περὶ αὐτοὺς πεφύκασιν”. (Paus. *Graec. descr.* III 23, 7)

Mieszkańcy miasta Kyrtones w Beocji wzniesli nimfom świątynię pośród gaju, w którym rosły jedynie drzewa zasadzone przez człowieka:

νυμφῶν δὲ ἱερὸν ἐπὶ τῇ πηγῇ καὶ ἄλσος οὐ μέγα ἐστίν, ἡμερὰ δὲ ὁμοίως πάντα ἐν τῷ ἄλσει δένδρα. (Paus. *Graec. descr.* IX 24, 4)

Homer wspomina w *Odysei* o ołtarzu Apollona na Delos, obok którego rosła młoda palma:

Ἀήλω δὴ ποτε τοῖον Ἀπόλλωνος παρὰ βωμῷ
φοίνικος νέον ἔρνος ἀνερχόμενον ἐνόησα.
(Hom. *Od.* VI 162–163)

Herodot przekazuje, że wokół ołtarza Apollona w włoskim Metaponcie rosły drzewa wawrzynowe:

καὶ νῦν ἔστηκε ἀνδριάς ἐπωνυμίην ἔχων Ἀριστέω παρ' αὐτῷ τῷ ἀγάλματι τοῦ Ἀπόλλωνος, πέριξ δὲ αὐτὸν δάφναι ἑστᾶσι. (*Hist.* IV 15)

Podobnie, jak najstarszymi greckimi świątyniami były budowle drewniane, tak pierwsze posągi greckich bóstw wykonywano z drewna³⁰. Pausaniasz w *Graeciae descriptio* wymienia ponad pięćdziesiąt takich wizerunków, znajdujących się w świętych gajach lub świątyniach na terenie całej Hellady. Dla ich określenia autor używa słowa *ξύανον*. Herodot twierdzi, iż przedstawienie postaci boskich w drewnie było typowo greckim zwyczajem religijnym³¹:

³⁰ Najstarsze greckie ksoana robione były z drewnianych belek albo desek, na których zawieszano szaty lub skóry zwierząt. Późniejsze przybierały postać małych i dużych posągów o twarzy, stopach i rękach wykonanych z kamienia oraz o nogach i torsie z drewna. Miały one niewątpliwie znaczenie sakralne, podobnie jak, wykonywane metodą łączenia drewna i marmuru, kultowe wizerunki – akrolity, tworzone aż do epoki klasycznej (K. Michałowksi, *Jak Grecy tworzyli sztukę*, s. 48, 54). Ostatnim w Rzymie drewnianym posągiem miała być cyprysowa figura Wejowisa, pochodząca z II w. p.n.e. (A. Sadurska, *Archeologia starożytnego Rzymu*, t. 1, Warszawa 1975, s. 134).

³¹ Podobne drewniane posągi bóstw pojawiają się w sztuce sakralnej Celtów. Wyobrażenia te zostały wykonane z pni drzew, w których, ze stosunkowo dużą dokładnością, oddano głowę i rysy twarzy kosztem reszty postaci. Badacze religii celtyckiej twierdzą, iż takie schematyczne ujęcie wizerunków bóstw miało celowo wywoływać skojarzenia z drzewami, a miejscem ich ustawienia były święte gaje. Użycie drewna do wykonania tych wyobrażeń miało zapewne także charakter religijny, gdyż w tym czasie Celtowie stawiali już swoim bogom posągi kamienne (J. Gąsowski, *Mitologia Celtów*, s. 45).

ἔστι γὰρ δὴ αὐτόθι Ἑλληνικῶν θεῶν ἱρὰ Ἑλληνικῶς κατεσκευασμένα ἀγάλμασι τε καὶ βωμοῖσι καὶ νηοῖσι ξυλῖνοισι. (Hist. IV 108)

Pauzanasz jedynie w kilku przypadkach podaje gatunek drzewa, z którego zostały wyrzeźbione posągi bóstw: ksoanon Hery z dzikiej gruszy, znajdujące się w Herajonie niedaleko Myken (*Graec. descr.* II 17, 5), wierzbowe ksoanon Asklepiosa w Sparcie (*Graec. descr.* III 14, 7), spartańskie ksoanon z cedru, przedstawiające Afrodytę (*Graec. descr.* III 15, 10–11), ksoanon Hermesa z jałowca, umieszczone na górze Kyllene w Arkadii (*Graec. descr.* VIII 17, 2), ksoanon Artemidy z czarnego hebanu w arkadyjskiej Lakonii (*Graec. descr.* VIII 53, 11), cedrowe ksoanon Apollona w Tebach (*Graec. descr.* IX 10, 2), ksoanon Dionizosa z oliwnego drzewa w Metymnie (*Graec. descr.* X 19, 3). Trudno dociec, czy gatunki drzew, które wykorzystano do wyrobu tych posągów były dobrane celowo, czy też przypadkowo. Powszechnie stosowana symbolika sakralna nie łączyła bowiem Afrodyty z cedrem, Asklepiosa z wierzbą, Hery z gruszą ani Hermesa z jałowcem. Jednak z drugiej strony nie są to typowe gatunki drewna, z których starożytni sporządzali ksoana³². Wątpliwości takiego rodzaju nie budzi oliwny wizerunek Ateny, umieszczony w świątyni Ateny Polias na Akropolu, bowiem w tym przypadku użycie drewna oliwki wyraźnie było podyktowane symboliką religijną.

Institucja świętego gaju była obwarowana pewnymi nakazami i zakazami o charakterze religijnym. Do nich należały nakaz nietykalności osób chroniących się na terenie *sacrum nemus*³³ oraz zakaz wyrębu drzew tam rosnących. Prastare prawo azylu cieszyło się w Grecji wielkim szacunkiem. Błagalnik, trzymający w dłoni gałązkę oliwną, znajdował się pod opieką bóstwa i stawał się, podobnie jak wszystko na tym obszarze, świętością dla drugiego człowieka. Pierwotnie była to zapewne gałąź ułamana z drzewa, rosnącego w świętym gaju, podobnie jak gałązka dębowa zerwana w gaju Diany arycyjskiej zapewniała ochronę niewolnikowi, który wyzywał na pojedynek dotychczasowego *rex Nemorensis*. O gaju, do którego schronili się podczas wojny z Lacedemończykami żołnierze argiwscy, wspomina Herodot:

ἄριστον γὰρ ποιευμένοισι τοῖσι Ἀρχείοισι ἐκ τοῦ κηρύγματος ἐπεκέατο, καὶ πολλοὺς μὲν ἐφόνευσαν αὐτῶν, πολλὰ δ' ἔτι πλεῦνας ἐς τὸ ἅλσος τοῦ Ἄργου καταφυγόντας περιζόμενοι ἐφύασσον. (Hist. VI 78)

W starożytnym Rzymie z prawa azylu korzystano stosunkowo rzadko. Świadczy o tym, używany przez Rzymian na jego określenie, wyraz greckiego pochodzenia (łac. *asylum* 'miejsce schronienia dla przestępców, azyl' i gr.

³² Pauzanasz (*Graec. descr.* VIII 17, 2) podaje, że drewniane posągi bóstw wykonywano w starożytności z hebanu, cyprysu, cedru, dębiny, cisu i lotosu.

³³ Soph. *Oed. Col.* 113–116: „σигήσομαι τοι καὶ σύ μ' ἔξ' ὁδοῦ πόδα / κρύψων κατ' ἅλσος, τῶνδ' ἕως ἂν ἐκμάθω / τίνας λόγους ἐροῦσιν. ἐν γὰρ τῷι μαθεῖν / ἔνεστιν ἠδ' ἀβία τῶν ποιουμένων”.

subs. od *ἄστυλος, ον* 'schronienie, azyl'), chociaż Liwiusz przekazuje informację o chroniących się przed Rzymianami do świętego gaju Sabinach:

Tullus ad Feroniae fanum mercatu frequenti negotiatores Romanos comprehensos querebatur, Sabini suos prius in lucum confugisse ac Romae retentos. (*Ab urbe cond.* I 30, 5)

Pamięć o nietykalności osoby przebywającej na terenie *nemus sacrum* przetrwała w rzymskiej legendzie o początkach miasta. Romulus, chcąc zwiększyć liczbę swoich poddanych, wyznaczył azyl, który, według Liwiusza, miał się znajdować pomiędzy dwoma gajami:

Deinde ne vana urbis magnitudo esset, adiciendae multitudinis causa vetere consilio condentium urbes [...] locum qui nunc saeptus escendentibus inter duos lucos est asylum aperit. (*Ab urbe cond.* I 8, 5)

Wergiliusz w *Eneidzie* przekazuje jednak, iż w chwili przybycia Eneasza do Italii na tym miejscu rozciągał się gęsty gaj:

hinc lucum ingentem quem Romulus acer Asylum
rettulit et gelida monstrat sub rupe Lupercal [...]
(VIII 342–344)

W czasach późniejszych azylem stały się także budowle świątynne oraz ołtarze³⁴.

Prawo azylu znane było także innym plemionom indoeuropejskim. U Słowian zakaz wstępu do świętego gaju obowiązywał większość osób oprócz kapłanów, wotantów i ludzi zagrożonych śmiercią³⁵.

Na terenie *nemus sacrum* obowiązywał zakaz wyrębu drzew. Człowiek łamiący ten zakaz narażał się na gniew bóstwa. Grecki mit, który Owidiusz zamieścił w *Metamorfozach*, opowiada o karze niezaspokojonego głodu, jaką bogini Demeter wymierzyła Erychtonowi³⁶ za ścięcie dębów w poświęconym jej gaju:

Ille etiam Cereale nemus violasse securi
Dicitur et lucos ferro temerasse vetustos.

Vis tamen illa mali postquam consumpserat omnem
Materiam dederatque gravi nova pabula morbo,
Ipse suos artus lacero divellere morsu
Coepit et infelix minuendo corpus alebat.

(Ovid. *Met.* VIII 741–742, 875–878)

³⁴ M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, t. 2, München 1961, s. 88–89.

³⁵ M. Kowalczyk, *Wierzenia pogańskie za pierwszych Piastów*, Łódź 1968, s. 29.

³⁶ Por. Callim. *H. Cer.* 31–107.

Zakazu wyrębu nie przestrzegano rygorystycznie. Dla własnych potrzeb człowiek mógł wyciąć drzewa w lesie lub gaju po złożeniu oczyszczającej ofiary i odmówieniu modlitwy, której treść przytacza Katon. Zabiegi te należało powtarzać codziennie, aż do momentu zakończenia prac:

Lucum conlocare Romano more sic oportet: porco piaculo facito, sic verba concipito: „si deus, si dea es, quoum illud sacrum est, uti tibi ius est porco piaculo facere illiusce sacri coercendi ergo harumque rerum ergo, sive ego sive quis iussu meo fecerit, uti id recte factum siet, eius rei ergo te hoc porco piaculo immolando bonas preces precor, uti sies volens propitius mihi domo familiaeque meae liberisque meis: harumce rerum ergo macte hoc porco piaculo immolando esto. (Cato *De agri cult.* 139)

Si fodere velis altero piaculo, eodem modo facito, hoc amplius dicito: „operis faciundi causa”. dum opus, cotidie per partes facito: si intermiseris aut feriae publicae aut familiares intercesserint, altero piaculo facito. (*Ibidem*, 140)

Eneaszbudował flotę ze ściętych w gaju Rei drzew. Wergiliusz wyraźnie jednak zaznaczył, że heros wykorzystał do tego celu sosny bogini za jej przyzwoleniem:

[pineae silva mihi, multos dilecta per annos]
lucus in arce fuit summa, quo sacra ferebant,
nigranti picea trabibusque obscurus acernis:
has ego Dardanio iuveni, cum classis egeret,
laeta dedi.

(Verg. *Aen.* IX 85–89)

W Grecji wyrąb drzew, obok norm zwyczajowych, regulowały także przepisy prawne. W sanktuarium Eskulapa na wyspie Kos nie wolno było ścinać cyprysów pod karą tysiąca drachm³⁷. Na terenie Attyki oliwki znajdowały się pod szczególną ochroną. Prawo dopuszczało możliwość wycięcia, dla celów prywatnych, jedynie dwóch drzew w ciągu roku. Zniszczenie każdej następnej rośliny pociągało za sobą karę pieniężną³⁸.

Zakaz karczowania świętych drzew obowiązywał także wśród innych ludów indoeuropejskich. Słowianie zniszczonemu drzewu przypisywali moc karania śmiercią lub długą chorobą człowieka, który je zetnie³⁹. Litwini wierzyli, że człowiek, który ułame gałąź drzewa w świętym gaju, umrze albo zostanie dotknięty ciężkim kalectwem⁴⁰. Prusowie, podobnie jak Rzymianie, przed ścięciem drzewa odmawiali przebłagalną modlitwę, prosząc

³⁷ J. G. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1962, s. 126.

³⁸ J. Brosse, *Mythologie des arbres*, Paris 1989, s. 281; S. Isager, J. E. Skydsgeard, *Ancient Greek Agriculture*, London 1995, s. 204.

³⁹ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1986, s. 172.

⁴⁰ J. G. Frazer, *Złota gałąź*, s. 126.

mieszkającego w nim ducha o wybaczenie⁴¹. Zakazu wyrębu drzew na obszarze świętego gaju przestrzegali Celtowie⁴². Najokrutniej jednak w takich przypadkach karali świętokradców Germanie. J. Frazer w ten sposób opisuje tę karę:

Winowajcy wykrawano pępek i przybijano go gwoździami do tego miejsca, z którego zerwał korę, po czym tak długo pędzono go wokół drzewa, aż jego kiszki okręciły się na pniu. Intencją kary było oczywiście zastąpienie kory żywym substytutem zdjętym z winowajcy. Było to życie za życie, życie człowieka za życie drzewa⁴³.

U ludów indoeuropejskich święte gaje, obok swego podstawowego – religijnego znaczenia, pełniły także funkcję ośrodka o charakterze społeczno-urzędowym. Taką tezę wysnuwają religioznawcy, badający kulturę plemion celtyckich⁴⁴, słowiańskich⁴⁵ oraz bałtyckich⁴⁶.

Świadcstwa językowe z zakresu słownictwa indoeuropejskiego dowodzą, że Indoeuropejczycy w czasach swej jedności kulturowej tworzyli zorganizowaną społeczność. Swą plemiennie-terytorialną wspólnotę określali terminem **teutā*, **toutā*⁴⁷. Uznawali króla, wodzów wojennych oraz naczelników rodów. Mieli rozwinięte poczucie własności osobistej i zorganizowany system prawny. Podzieleni byli na trzy warstwy społeczne, a elementem warunkującym przynależność do każdej z nich był rodzaj wykonywanej pracy. Normy prawne i zwyczajowe regulowały życie prywatne jednostki i całej społeczności plemiennej, którą tworzyły rody, skupiające poszczególne familie. Na czele tak zorganizowanej wspólnoty stał król, będący zarazem najwyższym kapłanem, naczelnym wodzem i głównym arbitrem w świeckich sprawach sądowych. Wyroki w procesach religijnych nadzorowali prawdopodobnie kapłani i w takich przypadkach ich głos, obok zdania starszyny plemiennej i króla, był głosem decydującym. Przewinienia w sferze religijnej traktowano jak przestępstwa wymierzone przeciwko całej społeczności. Indoeuropejczycy bowiem nadali swej religii status religii państwowej, czego wyrazem było powierzenie królowi funkcji najwyższego kapłana⁴⁸. Jako

⁴¹ Ł. Okulicz-Kozaryn, *Życie codzienne Prusów i Jaćwiegów w wiekach średnich (IX–XIII w.)*, Warszawa 1983, s. 32.

⁴² J. Gąsowski, *Mitologia...*, s. 131.

⁴³ J. G. Frazer, *Złota gałąź*, s. 126.

⁴⁴ J. Gąsowski, *Mitologia...*, s. 128.

⁴⁵ M. Kowalczyk, *Wierzenia pogańskie...*, s. 29.

⁴⁶ H. Łowmiański, *Prusy pogańskie*, Toruń 1935, s. 50.

⁴⁷ Stąd: sab. *touta*, *tota* 'wspólnota, gmina', stir. *túath* 'naród', stniem. *diota*, *deota* 'naród, ludzie', lit. *žmudz. tauta* 'kraj, naród', lit. liter. *tauta* 'naród', het. *tuzzi* < **teutti* 'naród, państwo' (I. R. Danka, *Problem praojczyzny Indoeuropejczyków*, „Rozprawy Komisji Językowej ŁTN” 1966, t. 12, s. 112).

⁴⁸ Taki status religii utrzymał się także w czasach demokracji ateńskiej i republiki rzymskiej. Ciceron (*De leg.* II 27, 69) widział w religii fundament państwa: „Id enim est profecto, quod constituta religione rem publicam contineat maxime”.

pontifex składał on ofiary bóstwom w imieniu wszystkich swych poddanych i był zwierzchnikiem stanu kapłańskiego.

Podobnie w epoce królewskiej zorganizowane były greckie i italskie plemiona, a rzymski *rex* i grecki βασιλεύς pełnił funkcję najwyższego kapłana, wodza i sędziego. Łatyńska liga plemienna miała powstać z kilku plemion, na które z kolei składały się rody i rodziny. Najwyższym jej organem była rada starszych czyli senat, początkowo złożony z naczelników poszczególnych rodów, którzy ze swego grona wybierali króla⁴⁹. W starożytnych Atenach fyła, czyli plemię, dzieliło się na trzy fratrie, których członkowie wywodzili się od tego samego przodka. W skład fratrii wchodziły rody złożone ze spokrewnionych ze sobą rodzin⁵⁰. Króla wyznaczała starszyzna rodów, która stanowiła także przyboczną radę władcy.

G. Thomson twierdzi, iż w Grecji, zarówno pelazgijskiej, jak i późniejszej, a także w Italii, poszczególne rody posiadały własne miejsca kultu, początkowo zapewne święte gaje oraz własne nekropolie⁵¹. Wyznaczenie rodom indywidualnych obszarów sakralnych miało na celu zacieśnienie więzi pomiędzy rodzinami tworzącymi wspólnotę rodową. Można przypuszczać, że podobnie działo się w przypadku ligi plemiennej, której własnością było pewne *nemus sacrum*, spełniające jednocześnie zadanie ośrodka kultu i centrum administracyjnego ligi. Głównym sanktuarium ligi łatyńskich miast miał być święty gaj Ferentyny w pobliżu Arycji. Tam też król rzymski Tarkwiniusz zwoływał, w celu omówienia wspólnych spraw, przedstawicieli arystokracji plemion łatyńskich:

Iam magna Tarquini auctoritas inter Latinorum proceres erat, cum in diem certam ut ad lucum Ferentinae conveniant indicit: esse, quae agere de rebus communibus velit. (Liv. *Ab urbe cond.* I 50, 1)

Punktem zbornym jońskich miast związkowych był święty gaj – Panionion, położony na północnym stoku przylądka Mykale, w mieście Priene⁵².

Cezar wspomina, że Gallowie schodzili się, w wyznaczonym dniu, do pewnego świętego miejsca, zapewne gaju, w kraju Karnutów. Tam druidowie rozstrzygali plemienne i osobiste spory:

Hi certo anni tempore in finibus Carnutum, quae regio totius Galliae media habetur, considunt in loco consecrato. Huc omnes undique, qui controversias habent, conveniunt eorumque decretis iudiciisque parent. (Caes. *De bell. Gall.* VI 13, 10)

Przedstawiciele trzech galackich plemion – Tektosagów, Trokmów i Tolisobogów – zbierali się na narady w miejscu zwanym Drunemeton:

ἡ δὲ τῶν δώδεκα τετραρχῶν βουλὴ ἄνδρες ἦσαν τριακόσιοι, συνήγοντο δὲ εἰς τὸν καλούμενον Δρυνέμετον. (Strab. *Geogr.* XII 5, 1)

⁴⁹ G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, Poznań 1958, s. 75.

⁵⁰ P. Lévêque, *Świat grecki*, Warszawa 1973, s. 173–174.

⁵¹ G. Thomson, *Egea...*, s. 73, 92.

⁵² Strab. *Geogr.* XIV 20.

Poselstwa plemion swebskich gromadziły się w oznaczonym terminie na zebraniach pod wodzą Semnonów w jakimś, uświęconym wróżbami, świętym gaju:

Vetustissimos nobilissimosque Sueborum Semnones memorant; fides antiquitatis religione firmatur. stato tempore in silvam auguriis patrum et prisca formidine sacram omnes eiusdem sanguinis populi legationibus coeunt caesoque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia. (Tac. *Germ.* 39)

Religijny i państwowy zarazem charakter *nemus sacrum* potwierdza także rzymskie święto gajów – Lucaria, które obchodzono między 19 a 21 lipca⁵³. Poprzedzało ono święto wód – Neptunalia. Autorzy *Oxford Latin Dictionary* widzą w nazwie Lucaria połączenie słów *lucus* i *ara*⁵⁴. Program tych uroczystości rozszerzono o ceremonie dziękczynne za ocalenie, podczas wojny z Galami, wojska rzymskiego, które schroniło się na terenie gaju, położonego niedaleko Rzymu⁵⁵. A. M. Kempieński twierdzi, że Lucaria to rzymskie święto lasów, podczas którego wzywano Westę⁵⁶ i zapewne rozpalano ogień symbolizujący trwałość państwa. Ogień taki płonął także w gaju Diany arcyjskiej. Boski ogień żarzył się też w świętych gajach Bałtów. Palący się, u stóp dębu Perkuna, płomień kapłani pruscy podsycali dębowymi polanami⁵⁷. Starożytni Indowie, podobnie jak inne ludy indoeuropejskie, nie budowali początkowo świątyń, czcząc swych bogów w domu lub blisko niego, na porośniętym trawą miejscu, gdzie rozniecano ogień w trzech miejscach⁵⁸.

Tradycyjna funkcja archaicznego króla przypadła w *Iliadzie* Agamemnonowi, który w imieniu Greków przewodniczył uroczystościom religijnym, został wybrany dowódcą wojsk helleńskich, a odebranie Achillesowi Bryzeidy może świadczyć o tym, iż miał on także decydujący głos w rozstrzygnięciu sporów:

αὐτὰρ ὁ βοῦν ἱέρουσεν ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων
πίονα πενταέτηρον ὑπερμενεί Κρονίωνι,
κίκλησεν δὲ γέροντας ἀριστῆας Παναχαιῶν [...].
(Hom. *Il.* 402–404)

⁵³ T. Zieliński, *Religia rzecyzospolitej...*, cz. 2, s. 220.

⁵⁴ *Oxford Latin...*, s. 1045.

⁵⁵ *Realencyclopädie...*, t. 3, s. 1553 (*lucaria*). W opiekuńczą moc swoich gajów wierzyli Celtowie i Germanie. Uświęcone wiarą wyznawców lasy miały powodować wyniszczenie wojsk nieprzyjaciół przy równoczesnym wspieraniu sił wojowników celtyckich i germańskich. Wziętych do niewoli jeńców oba plemiona składały w ofierze bogom w świętych gajach. (P. le Roux, *Les arbres combattants et la forêt guerrière. Le Mythe et l'histoire*, „Ogam” 1959, t. 11, s. 5–6, 9–10).

⁵⁶ A. M. Kempieński, *Słownik mitologii ludów indoeuropejskich*, Poznań 1993, s. 447.

⁵⁷ L. Pełka, *U stóp słowiańskiego Parnasu*, Warszawa 1960, s. 58.

⁵⁸ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misterii leuzyńskich*, Warszawa 1988, s. 152.

W czasach ateńskiej demokracji i rzymskiej republiki religijną rolę króla-kapłana przejęli urzędnicy państwowi: ἄρχων βασιλεὺς oraz *rex sacrorum*, zachowując prastary królewski tytuł⁵⁹.

Połączenie funkcji administracyjnej i religijnej władcy było powodem bliskiego usytuowania centrum religijnego i obronnego plemiennej osady. Na miejsce takie najczęściej obierano wzgórze, które przede wszystkim stawało się naturalnym punktem obronnym, a poprzez wyniosłość terenu dawało możliwość właściwego wyeksponowania głównego ośrodka sakralnego. Królewski zamek albo znajdował się w pobliżu świętego gaju, rozciągającego się tuż za miastem, albo w obrębie zespołu pałacowego rośło święte drzewo, wokół którego koncentrowało się życie religijne mieszkańców osiedla. Topolowy gaj Ateny w krainie Feaków miał być oddalony od miasta na odległość ludzkiego krzyku i sąsiedował z posiadłościami feackiego władcy (Hom. *Od.* VI 291–294).

Pośrodku dziedzińca zamku Latynusa rośł laur poświęcony Apollonowi. Od tego drzewa król nazwał nowo założone miasto Laurentem, a jego mieszkańców Laurentami:

laurus erat tecti medio in penetralibus altis,
sacra comam multosque metu servata per annos,
quam pater inventam, primas cum conderet arces,
ipse ferebatur Phoebos sacrasse Latinus
Laurentisque ab ea nomen posuisse colonis.

(Verg. *Aen.* VII 59–63)

Badania archeologiczne prowadzone na ateńskim Akropolu wykazały, że niedaleko Erechtejonu znajdowała się siedziba władcy, która miała kryć groby legendarnych królów miasta⁶⁰. Obok, w Pandrosejonie, rośła święta oliwka bogini Ateny. Niedaleko, w jednej z cel Erechtejonu, poświęconej Atenie Polias, przechowywano oliwne ksoanon Ateny. Rzymski *Mons Capitolinus* obejmuje dwa wierzchołki. Na jednym z nich wznosił się zamek – *arx*, drugi – *Capitolium* – przeznaczono na sanktuarium Jowisza, zbudowane na miejscu starszych kaplic⁶¹.

⁵⁹ Po obaleniu monarchii w Grecji i w Rzymie funkcje administracyjne wcześniejszego władcy zaczęli pełnić wybierani urzędnicy. W Atenach, od początku VII w. p.n.e., byli to trzej archonci. Na czele państwa stał archont eponym, imieniem którego nazywano rok. Wodzem naczelnym był polemarchos, który dowodził armią oraz sprawował sądy nad cudzoziemcami. Najwyższą władzę sądowniczą posiadał jednak, obradujący na wzgórzu sąsiadującym z Akropolem, areopag. Archont basileus zachował tytuł i funkcje religijne dawnego władcy (P. Lévêque, *Świat...*, s. 175–176). W Sparcie gdzie utrzymano ustrój monarchiczny, naczelnymi dowódcami i kapłanami pozostawali dwaj królowie, pochodzący z dwóch różnych rodów – Agiadów i Europontydów. Nadzór nad ich działalnością sprawowali, obierani przez geruzję, eforowie, którzy kontrolowali także życie publiczne obywateli i byli sędziami w zakresie prawa cywilnego (*ibidem*, s. 165–166). W republice rzymskiej najwyższa władza wojskowa, a początkowo zapewne także sądownicza, przeszła w ręce wybieranych konsulów.

⁶⁰ M. L. Bernhard, *Sztuka grecka V wieku p.n.e.*, Warszawa 1991, s. 95.

⁶¹ J. Ciechanowicz, *Rzym, ludzie i budowle*, Warszawa 1987, s. 17.

Pod przewodnictwem króla-kapłana, na terenie jego posiadłości, odbywały się ceremonie religijne, połączone ze składaniem świętych ofiar. Tak Homer przedstawia uroczystości sakralne w zamku Nestora, na które król zaprasza Telemacha i jego przyjaciół:

ἦμος δ' ἡριγένεια φάνη 'ροδοδάκτυλος Ἥως,
 ὠρνυτ' ἄρ' ἐξ εὐνῆφι Γερήνιος ἱππότα Νέστωρ,
 'εκ δ' ἐλθὼν κατ' ἄρ' ἐξέτ' ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοισιν,
 βί βί ἔσαν προπάροιθε θυράων ὑψηλῶν
 λευκοί, ἀποστίλβοντες ἀλείφατος.

καρπαλίμως μοι, τέκνα φίλα, κρηήνατ' ἐέλδωρ,
 ὄφρ' ἢ τοι πρώτιστα θεῶν ἱλάσσομ' Ἀθήνην,
 ἢ μοι ἐναργῆς ἦλθε θεοῦ ἐς δαῖτα θάλειαν.
 ἀλλ' ἄγ' ὅ μὲν πεδίονδ' ἐπὶ βοῦν ἵτω, ὄφρα τάχιστα
 ἔλθῃσιν, ἐλάσῃ δὲ βοῶν ἐπιβουκόλος ἀνήρ.
 εἷς δ' ἐπὶ Τηλεμάχου μεγαθύμου νῆα μέλαιναν
 πάντας ἰὼν ἐτάρους ἀγέτω, λιπέτω δὲ δὺ οἴους.

(Hom. *Od.* III 404-408, 418-424)

W *Eneidzie* Latynus, w obecności starszyny i zgromadzonych poddanych, przewodniczył świętym obrzędom, które poprzedzały pojedynek Eneasza i Turnusa. Italijski władca w imieniu podległych mu ludów potwierdza warunki pokoju pomiędzy mieszkańcami Lacjum i Trojańczykami, dotykając darniowych ołtarzy wzniesionych u stóp miasta:

„tango aras, medios ignis et numina testor:
 nulla dies pacem hanc Italīs nec foedera rumpet,
 quo res cumque cadent; nec me vis ulla volentem
 avertet, non, si tellurem effundat in undas
 diluvio miscens caelumque in Tartara solvat;
 ut sceptrum hoc (dextra sceptrum nam forte gerebat)
 numquam fronde levi fundet virgulta nec umbras,
 cum semel in silvis imo de stirpe recisum
 matre caret posuitque comas et brachia ferro,
 olim arbor, nunc artificis manus aere decoro
 inclusit patribusque dedit gestare Latinis”.
 talibus inter se firmabant foedera dictis
 conspectu in medio procerum.

(Verg. *Aen.* XII 201-213)

Nadanie religii statusu religii państwowej przez plemiona indoeuropejskie oraz pełnienie przez króla potrójnej funkcji spowodowało, że ważne dla ogółu archaicznej społeczności kwestie rozstrzygano na terenie świętego gaju, gdzie obecność bóstwa miała gwarantować podjęcie właściwych postanowień. Takimi zagadnieniami były narady starszyny plemiennej, rozprawy sądowe oraz podejmowanie decyzji w sprawie wypraw wojennych i zawierania umów pokojowych⁶².

⁶² Pauzaniusz (*Graec. descr.* VII 27, 3) podaje informację, że mieszkańcy miasta Pellene w najważniejszych sprawach składają przysięgi w świętym gaju Artemidy Zbawicielki. Autor nie precyzuje jednak charakteru tych spraw.

W demokratycznych Atenach, podczas zgromadzenia ludowego osoba pragnąca zabrać głos składała na ołtarzu gałązkę oliwną:

ἑτέρων δὲ ταῖς ἱκετηρίαις, ἐν ᾗ θεὸς ὁ βουλόμενος ἱκετηρίαν ὑπὲρ ὧν ἄν βούληται καὶ ἰδίων καὶ δημοσίων διαλέγεται πρὸς τὸν δῆμον. (Arist. *De re publ.* 43, 6)

W Rzymie obok *comitium* rosła *Ficus Ruminalis*, która, według starej rzymskiej tradycji, była związana z legendą o narodzinach Romulusa i Remusa⁶³.

O odbywających się niegdyś w gajach sądach świadczy wypowiedź króla Ewandra, który potwierdza swą niewinność w sprawie przypadkowej śmierci Argusa, powołując się na święty gaj:

nec non et sacri monstat nemus Argileti
testaturque locum et letum docet hospitis Argi.
(Verg. *Aen.* VIII 345–346)

Na obszarze poświęconego bóstwu *nemus sacrum* oskarżony, o wykroczenie przeciw obowiązującym normom prawnym, członek społeczności stawał się osoba nietykalną. Miał on możliwość samoobrony i składał wyjaśnienia, wzywając na świadka swej prawdomówności bóstwo lub poświęcone mu drzewo. Podczas wojny Rzymian z Ekwami jeden z rzymskich posłów bierze na świadka zerwania przez nieprzyjaciół przymierza potężny dąb, rosnący obok namiotu ich wodza:

Quercus ingens arbor praetorio imminebat, cuius umbra opaca sedes erat. Tum ex legatis unus abiens „Et haec” inquit, „sacrata quercus et quidquid deorum est audiant foedus a vobis ruptum, nostrisque et nunc querellis adsint et mox armis, cum deorum hominumque simul violata iura exsequemur”. (Liv. *Ab urbe cond.* III 25, 7–9)

O składaniu przysięg na drzewa u Słowian dowiadujemy się z relacji chrześcijańskich misjonarzy⁶⁴. Plemiona połabskie miały zwyczaj odbywania cotygodniowych sądów na terenie dębowego gaju. Rozprawom tym przewodniczył książę i kapłan⁶⁵.

Organizowanie sądów w gajach może potwierdzać rzymski przepis prawny, który nakazywał, aby człowieka osądzonego za zabójstwo powiesić na drzewie i poddać chłości⁶⁶:

⁶³ M. Grant, *Mity rzymskie*, Warszawa 1978, s. 127.

⁶⁴ H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (wiek VI–XII)*, Warszawa 1986, s. 236.

⁶⁵ B. Gierlach, *Sanktuaria słowiańskie*, Warszawa 1980, s. 133.

⁶⁶ Tacyt (*Germ.* 12) przekazuje, iż plemiona germańskie miały w zwyczaju wieszać na drzewie zdrajców i zbiegów. Tych, którzy zawinili tchórzostwem i rozpustą, topiono w bagnie, rzucając na wierzch suche gałązki.

Lex horrendi carminis erat: „Duumviri perduellionem iudicent; si a duumviris provocarit, provocatione certato; si vincent, caput obnubito; infelici arbori reste suspendito; verberato vel intra pomerium vel extra pomerium”. (Liv. *Ab urbe cond.* I 26, 6)

Argumentem przemawiającym za tym, iż plemiona indoeuropejskie rozstrzygały sprawy sądowe przy świętym drzewie lub w gaju jest staroislandzka tradycja religijna, według której germańscy bogowie gromadzili się na sądy obok jesionu Yggdrasil.

Konie Gladr i Gyllir, Glaer i Skeitbrimir,
Sylfrintopp i Synir,
Gisl i Falhofnir, Golltopr i Lettfeti,
Na tych rumakach jeżdżą Asowie
Co dzień, gdy sądzić jadą
Przy jesionie Yggdrasil.

(*Edda poetycka, Grímnismál* 30).

W starożytnym Rzymie uroczyste przysięgi i układy pomiędzy zwaśnionymi stronami zawierał poseł, którego mianował specjalny urzędnik przez dotknięcie jego głowy święconą trawą. Urzędnik ten należał do kolegium *Fetiales*, liczącego dwudziestu członków, spośród których jedynie dwóch pełniło stale oficjalne funkcje. Podczas uroczystości państwowych jeden z nich – *verbenarius* – pojawiał się ze świętą trawą, a drugi, przezeń wyznaczony poseł, występował w stroju kapłańskim z berłem lub laską, na którą składano przysięgi:

Foedera alia aliis legibus, ceterum eodem modo omnia fiunt. Tum ita factum accepimus, nec ullius vetustior foederis memoria est. Fetialis regem Tullum ita rogavit: „Iubesne me, rex, cum patre patrato populi Albani foedus ferire?”. Iubente rege, „Sagmina” inquit „te, rex, posco”. Rex ait: „Pura tollito”. Fetialis ex arce graminis herbam puram attulit. Postea regem ita rogavit: „Rex, facisne me tu regium nuntium populi Romani Quiritium, vasa comitesque meos?”. Rex respondit: „Quod sine fraude mea populi Romani Quiritium fiat, facio”. Fetialis erat M. Valerius; is patrem patratum Sp. Fusium fecit, verbenam caput capillosque tangens. Pater patratus ad ius iurandum patrandum, id est, sanciendum fit foedus. (Liv. *Ab urbe cond.* I 24, 3–6)

Wydaje się, że trawa, pierwotnie prawdopodobnie pochodząca ze świętego gaju, odgrywała dużą rolę w uroczystościach zarówno religijnych jak i, powiązanych z nimi, państwowych o charakterze wojskowym. W starożytnym Rzymie istniał zwyczaj dekorowania obywatela wieńcem z trawy (*corona graminea*) w nagrodę za ocalenie wojska z niebezpieczeństwa. Wieniec taki wręczono trybunowi ludowemu Publiuszowi Decjuszowi za uratowanie żołnierzy rzymskich podczas wojny z Samnitami:

Secundum consulis donationem legiones gramineam coronam obsidalem, clamore donum approbantes, Decio imponunt; altera corona, eiusdem honoris index, a praesidio suo imposita est. (Liv. *Ab urbe cond.* VII 37, 2)

Odnawianie przymierzy pokojowych odbywało się w obecności przedstawicieli obu zwaśnionych plemion na terenie świętego gaju, który był ośrodkiem kultu ligi plemiennej. Tak uczynił rzymski król Tarkwiniusz, zwołując wojska Rzymian i pozostałych Latynów do gaju Ferentyny, niedaleko Arycji:

Ita renovatum foedus, indictumque iunioribus Latinorum ut ex foedere die certa ad lucum Ferentinae armati frequentes adessent. (Liv. *Ab urbe cond.* I 52, 5)

Narady poprzedzające rozpoczęcie wojny gromadziły w świętych gajach zdolnych do noszenia broni członków plemienia⁶⁷.

Starożytni powierzali łasce bogów powodzenie wszelkich wojennych wypraw. Pomyślnie zakończona wojna miała zapewnić społeczności nie tylko szacunek sąsiadów, ale przede wszystkim gwarantowała obronę dotychczasowego terytorium i dawała szansę na rozszerzenie swych wpływów. W dowód wdzięczności za zwycięstwo Grecy i Rzymianie składali u stóp świętych drzew wojenne łupy, najczęściej zbroje pokonanych

⁶⁷ Prusowie przed każdą wyprawą wojenną zbierali się w świętym gaju, gdzie wrózano, rzucając specjalnie przycięte drewnianka, aby uzyskać od bóstwa potwierdzenie, że pora i kierunek wyprawy zostały odpowiednio wybrane (L. Okulicz-Kozaryn, *Życie codzienne Prusów...*, s. 147–148). Wrózenie z losów, którymi najczęściej były odpowiednio przycięte kawałki drewna, znaly także inne ludy indoeuropejskie. Słowianie posługiwali się trzema drewniankami, z jednej strony pomalowanymi na białe, z drugiej na czarno (B. Gierlach, *Sanktuaria...*, s. 139). Hetyci rzucali drewniane losy i z tego, jak upadły, określali przyszłe wydarzenia (E. Klengel, H. Klengel, *Hetyci i ich sąsiedzi. Dzieje kultury Azji Mniejszej od Catalhüyük do Aleksandra Wielkiego*, Warszawa 1974, s. 102). Indoirańscy Scytowie używali do tego celu gałązek wierzbowych (Her. *Hist.* IV 67). W Rzymie najbardziej znanymi losami z drewna dębowego były *sortes Praenestinae* (Cic. *De divin.* 41). Grekom do kleromancji służyły niewielkie przedmioty z nakreślonymi na nich znakami: żołędzie, kulki, kamyki i liście, szczególnie dębowe i laurowe (S. Oświecimski, *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczu o sobie. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław 1989, s. 50–51). U Greków spotykamy się z typowym dla nich rodzajem wróżbiarstwa – dendromantyką, czyli wrózeniem z szumu czy szelestu liści i gałęzi świętych drzew. Najbardziej znana grecka wyrocznia, gdzie stosowano dendromantykę, znajdowała się w gaju Zeusa w Dodonie. Wspomina o niej już Homer (*Il.* XVI 233–235; *Od.* XVI 327–330 i XIX 296–299). Prof. S. Oświecimski, (*op. cit.*, s. 122, 248) przypuszcza, że z szumu potrząsanego drzewa laurowego wrózano również początkowo w Delfach, na Delos, a na Lesbos, w wyroczni Apollina, wieszczono z szelestu tamaryszka. Dendromantyki nie stosowały inne plemiona indoeuropejskie, a sami Grecy nie rozwinęli tego sposobu wrózenia. Pochodzenie greckiej dendromantyki pozostaje nadal zagadką, chociaż pewnym wyjaśnieniem mogłyby być słowa Homera (*Il.* XVI 233–235), który nazywa dodońskiego Zeusa bóstwem Pelazgów. Językoznawcy uważają, że Pelazgowie byli Indoeuropejczykami zamieszkującymi tereny Hellady przed przybyciem tam Greków. Można zastanawiać się, czy Indoeuropejczycy znali dendromantykę w epoce swej jednościi kulturowej, lecz przestali ją powszechnie stosować w późniejszym czasie i zastąpili wróżbami z drewnienek, czy też dendromantyka była typowym sposobem wrózenia jedynie dla Pelazgów. Należy także brać pod uwagę możliwość, że dendromantyka jest przedpelazgijska, a tym samym nie jest pochodzenia indoeuropejskiego.

wodzów⁶⁸. Czynią tak obaj legendarni władcy Lacjum: Eneas i Romulus, a powracający w chwale zwycięstwa rzymscy wodzowie oddawali zdobyte trofea Jowiszowi Kapitolinowskiemu. Eneas zawiesił na pniu ogromnego dębu zbroję, pancerz i kity z hełmu nieprzyjaciela, zabitego w walce:

Oceanum interea surgens Aurora reliquit:
Aeneas, quamquam et sociis dare tempus humandis
praecipitant curae turbataque funere mens est,
vota deum primo victor solvebat Eoo.
ingentem quercum decisis undique ramis
constituit tumulo fulgentiaque induit arma,
Mezenti ducis exuvias, tibi, magne, tropaeum,
bellipotens; aptat rorantis sanguine cristas
telaque trunca viri et bis sex thoraca petium
perfossumque locis clipeumque ex aere sinistrae
subligat atque ensem collo suspendit eburnum.

(Verg. *Aen.* XI 1–11)

Romulus złożył zbroję króla Ceninów obok dębu Jowisza na Kapitolu:

spolia ducis hostium caesi suspensa fabricato ad id apte ferculo gerens in Capitolium
escendit; ibique ea cum ad quercum pastoribus sacram deposuisset [...]. (Liv. *Ab urbe cond.* I 10, 5)

Elijczycy ze zdobyczy wojennych ufundowali świątynię i posąg Zeusa Olimpijskiego w świętym gaju boga – Altis⁶⁹:

ἐποιήθη δὲ ὁ ναὸς καὶ τὸ ἄγαλμα τῷ Διὶ ἀπὸ λαφύρων, ἥνικα Πίσαν οἱ Ἑλλεῖοι καὶ ὅσον
τῶν περιόικων ἄλλο συναπέστη Πισαίοις πολέμῳ καθέλων. (Paus. *Graec. descr.* V 10, 2)

Król Epiru, Pyrrus, po zwycięstwie nad Galatami złożył ich tarcze w darze Atenie, a pokonawszy Macedończyków, ofiarował zabrany im oręż Zeusowi w Dodonie:

δηλοῖ δὲ μάλιστα τὸ μέγεθος τῆς μάχης καὶ τὴν Πύρρου νίκην, ὥς παρὰ πολὺ γένοιτο, τὰ
ἀνατεθέντα ὅπλα τῶν Κελτῶν ἐς τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ἱερὸν τῆς Ἰτωνίας Φερῶν μεταξὺ καὶ Λαρίσης
[...] τῷ δὲ ἐν Δωδώνῃ Διὶ Μακεδόνων ἀνέθηκεν αὐτῶν τὰς ἀσπίδας. (Paus. *Graec. descr.* I 13, 2–3)

⁶⁸ W dawnych czasach greckie tropajon (τρόπαιον 'trofeum, tj. znak, pomnik zwycięstwa') stawiane najczęściej w miejscu, gdzie wrogowie rzucili się do ucieczki, uchodziło za boski pomnik, za widoczny znak boskiej pomocy, za świętość i obiekt kultu. W epoce klasycznej poświęcano bogom jedynie dziesiątą część zdobycznych łupów i za nie wystawiano pomniki, skarbcę i świątynię. Rzymskie tropajon, wznoszone po zwycięskich wyprawach, przybierało postać dużych budowli zwieńczonych trofeum – wykutym w kamieniu wyobrażeniem pancerza oraz hełmem zawieszanym na belce.

⁶⁹ Na określenie posągu Zeusa w Olimpii Pausaniasz użył wyrazu ἄγαλμα (n.), który ma także znaczenie 'zaszczyt, chwała' oraz 'przyjemny dar, zwłaszcza dla bogów' (*Słownik grecko-polski...*, t. 1, s. 5).

Duże znaczenie wyniku wojen dla całego narodu potwierdza ateński zwyczaj, który nakazywał pochowanie poległych obrońców ojczyzny na koszt państwa. Opis uroczystości specjalnie w tym celu przygotowanej zamieścił Tukidydes:

Ἐν δὲ τῷ αὐτῷ χειμῶνι οἱ Ἀθηναῖοι τῷ πατρίῳ νόμῳ χρώμενοι δημοσίᾳ ταφὰς ἐποιήσαντο τῶν ἐν τῷδε τῷ πολέμῳ πρώτων ἀποθανόντων [...]. (De bell. Pelop. II 34, 1)

Przekazy starożytnych autorów świadczą o tym, iż święte gaje były także miejscem pochówku herosów – założycieli miast, przodków znanych rodów, często deifikowanych. I w tym przypadku mamy do czynienia z celowym połączeniem, na obszarze świętego gaju, ośrodka kultu i centrum życia państwowego danej społeczności. Umieszczenie na terenie *nemus sacrum* prochów człowieka, któremu naród zawdzięczał powstanie i rozwój, moralnie zobowiązywało jego potomków do zachowania w całości politycznego i kulturowego dziedzictwa, określało ich plemienną tożsamość.

Pauzaniasz opisuje grobowce greckich herosów i heroin, wzniesione w obrębie sakralnych gajów: grobowiec Ajakosa w gaju oliwnym na Eginie (*Graec. descr.* II 29, 8), gaj Pelopsa w Olimpii, gdzie według legendy bohater miał zostać pogrzebany (*Graec. descr.* V 13, 1 i 6), grobowiec wieszczki Apollona – Herofile w gaju Apollona Sminteusa, w pobliżu miasta Marpessos (*Graec. descr.* X 12, 6), grobowiec królowej Epidauros – Hyrneto, wzniesiony na obszarze porośłym oliwkami (*Graec. descr.* II 28, 7). Wergiliusz w *Eneidzie* opowiada o gajach, poświęconych protoplastom rodów. Na górze Eryks Eneasza wyznacza, wokół grobu swego ojca – Anchizesa, święty gaj i ustanawia jego kapłana:

tum vicina astris Erycino in vertico sedes
fundatur Veneri Idaliae, tumuloque sacerdos
ac lucus late sacer additur Anchiseo.

(Verg. *Aen.* V 759–761)

Turnus, rywal Eneasza do ręki Lawinii, rozmyśla nad sposobem odzyskania narzeczonej w gaju swego przodka – Pilumna:

Atque ea diversa penitus dum parte geruntur,
Irim de caelo misit Saturnia Iuno
audacem ad Turnum. Iuco tum forte parentis
Pilumni Turnus sacrata valle sedebat.

(Verg. *Aen.* IX 1–4)

Wergiliusz przedstawia Andromachę, oplakującą Hektora nad jego symboliczną mogiłą z darni usypaną w świętym gaju. Obok znajdują się darniowe ołtarze dla manów bohatera:

sollemnis cum forte dapes et tristia dona
 ante urbem in luco falsi Simoentis ad undam
 libabat cineri Andromache manisque vocabat
 Hectoreum ad tumultum, viridi quem caespite inanem
 et geminas, causam lacrimis, sacraverat aras.

(Verg. *Aen.* III 300–305)

Do starej tradycji umieszczania mogił znanych i cenionych ludzi w świętych gajach nawiązywał, popularny w starożytności, zwyczaj obsadzania grobów drzewami, które, być może, dawały początek przygrobowym gajom, a z pewnością odwoływały się do idei Drzewa Życia⁷⁰.

Z *Iliady* dowiadujemy się, że nimfy zasadziły wiązy wokół grobu Eetijona, ojca Andromachy, zabitego przez Achillesa:

κατὰ δ' ἔκτανεν Ἡετίωνα,
 οὐδ' ἔμιν ἐξενάριξε, σεβάσαστο γὰρ τό γε θυμῷ,
 'ἀλλ' ἄρα μιν κατέκτενεν σὺν ἔντεσι δαιδαλέοισιν
 ἡδ' ἐπὶ σῆμ' ἔχεεν. περὶ δὲ πετελέας ἐφύτευσαν
 νόμφαι ὀρεστιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγίοχοιο.

(Hom. *Il.* VI 416–420)

W greckim mieście Megara znajdowała się mogiła heroizowanej Ino, otoczona oliwkami:

Κατὰ δὲ τὴν ἐς τὸ πρυτανεῖον ὁδὸν Ἴνου ἐστὶν ἡρώιον, περὶ δὲ αὐτὸ θριγκὸς λίθων. πεφύκασι δὲ ἐπ' αὐτῶν καὶ ἐλαῖαι. μόνοι δὲ εἰσὶν Ἑλλήνων Μεγαρεῖς οἱ λέγοντες τὸν νεκρὸν τῆς Ἴνου ἐς τὰ παραθαλάσσια σφισιν ἐκπεσεῖν τῆς χώρας, Κλησὼ δὲ καὶ Ταυρόπολιν εἶρεῖν τε καὶ θάψαι [...]. (Paus. *Graec. descr.* I 42,7)

Według Platona, na czele państwa Magnetów stać mieli trzej mężowie odznaczający się nadzwyczajnymi zaletami charakteru. Grecki filozof uważa, że miejscem ich pochówku powinien być, usypany z ziemi kopiec, wokół którego rosną drzewa:

Θήκην δὲ ὑπὸ γῆς αὐτοῖς εἰργασμένην εἶναι ψαλίδα προμήκη λίθων ποτίμων καὶ ἀγῆρων εἰς δύναμιν, ἔχουσιν κλίνας παρ' ἀλλήλας λιθίνας κειμένας, οἷον δὴ τὸν μακάριον γεγονότα θέντες, κύκλῳ χώσαντες, πέριξ δένδρων ἄλσος περιφυτεύσουσι πλὴν κώλου ἐνός, ὅπως ἂν αὖξην ὁ τάφος ἔχη ταύτην τὴν εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον ἐπιδεῖν χώματος τοῖς τιθεμένοις. κατ' ἐνιαυτὸν δὲ ἀγῶνα μουσικῆς αὐτοῖς καὶ γυμνικὸν ἵππικόν τε θήσουσιν. (Plat. *Leg.* XII 947 D–E)

Grób Polidora otaczały krzaki dereniowe i mirt:

forte fuit iuxta tumulus, quo cornea summo
 virgulta et densis hastilibus horrida myrtus.

(Verg. *Aen.* III 22–23)

⁷⁰ W starożytnym Rzymie zwyczaj sytuowania grobowców pośród drzew był bardzo popularny, a jego rzecznikiem był sławny mówca i filozof – Marek Cyceon (*Epist.* VII 224), który pragnął zbudować w jakimś rzymskim gaju kaplicę ku czci swej zmarłej córki.

Do tego kręgu symboliki religijnej należy prawdopodobnie zaliczyć zwyczaj dekorowania listowiem stosów pogrzebowych, jak uczynili to przyjaciele zmarłego Mizena⁷¹:

Nec minus interea Misenum in litore Teucri
 flebant et cineri ingrato suprema ferebant.
 principio pinguem taedis et robore secto
 ingentem struxere pyram, cui frondibus atris
 intexunt latera et feralis ante cupressos
 constituunt, decorantque super fulgentibus armis.

(Verg. *Aen.* VI 212–217)

Pod patronatem bogów na terenie świętych gajów lub w ich pobliżu odbywała się jeszcze jedna ważna dla Greków panhelleńska uroczystość – igrzyska sportowe, połączone z agonami muzycznymi i literackimi. Zawody te były jedną z form oddawania czci bóstwu, ponieważ przez startujących w nich zawodników realizowana była podstawowa zasada greckiego życia religijnego i państwowego zarazem – *kalokagathia*.

O sportowej rywalizacji achajskich wojowników, uświetniającej pogrzeb Patroklosa, wspomina Homer, poświęcając jej niemal w całości dwudziestą trzecią księgę *Iliady*.

W starożytnej Grecji największa sława przypadła Igrzyskom Olimpijskim. Odbywały się one co cztery lata w świętym gaju Zeusa. W tym czasie ogłaszano na obszarze Hellady pokój boży, aby uroczystości ku czci boga nie zostały zbezczeszczone krwią greckich obywateli. Igrzyska otwierało złożenie ofiary przy ołtarzu Zeusa oraz składanie przysięgi, w której zawodnicy zobowiązywali się przestrzegać uczciwych zasad rywalizacji. Nagrodą za zwycięstwo był wieniec z gałązek oliwki, rosnącej w olimpijskim gaju.

Co dwa lata organizowano igrzyska w gaju Zeusa w Nemi. Program obejmował agony muzyczne i sportowe. Nagrodą był wieniec z bluszczu. Ku czci Apollona urządzano igrzyska pityjskie w pobliżu Delf, wypełnione początkowo konkursami muzycznymi, potem także sportowymi. Zwycięzca otrzymywał wieniec laurowy. W pierwszym i trzecim roku każdej olimpiady Grecy spotykali się w sosnowym gaju Posejdona na Istmos, gdzie w konkurencjach sportowych i muzycznych walczone o wieniec z gałązek sosny. Wszyscy zwycięzcy igrzysk panhelleńskich otrzymywali gałązkę palmową.

Pauzaniasz w *Graeciae descriptio* opisuje święte gaje, obok których odbywały się lokalne zawody sportowe: nadmorski gaj w Patraj na terenie Achai wykorzystywano jako bieżnię (Paus. VII 21, 11), obok gaju Pana na arkadyjskim Likajonie znajdował się hipodrom i stadion, gdzie konkurowano w wyścigach w zbroi i w biegach (Paus. VIII 38, 5), u stóp wzgórza

⁷¹ Podobnie dekorowane są listowiem mary Pallasa, syna Ewandra (Verg. *Aen.* XI 64–66). L. Weniger (*Altgriechischer...*, s. 7) twierdzi, że zwyczaj ten wywodzi się ze starszej greckiej tradycji pogrzebowej, według której ciała zmarłych układano na liściach.

w Mantynei, na szczycie którego rósł gaj poświęcony Demeter, znajdował się stadion, gdzie urządzano wyścigi hippiczne (Paus. VIII 10, 1), spartańscy efebowie ćwiczyli się w walce na terenie otoczonym platanami (Paus. III 14, 8).

Uroczystości religijne w starożytnym Rzymie uświetniano przedstawieniami teatralnymi oraz występami muzyków reprezentujących różne kolegia kultowe. Imprezy sportowe – wyścigi rydwanów, widowiska w amfiteatrze – miały jednak czysto rozrywkowy charakter i chociaż Eneasza po pogrzebie ojca wyprawił igrzyska dla trojańskiej młodzieży, to sposób ich urządzenia wskazywał na grecki rodowód tych zawodów (Verg. *Aen.* V 104–603).

Najstarsza grecka i rzymska tradycja religijna, odziedziczona po epoce wspólnoty indoeuropejskiej, sytuowała miejsca kultu w lasach, na polanach lub obok pojedynczych drzew, zadziwiających swym niezwykłym wyglądem, długowiecznością albo związanych z lokalnym mitem. Najczęściej święte gaje wyznaczano poza terenem ludzkich osiedli, osłaniając je dodatkowo ogrodzeniem. W ten sposób podkreślano, iż cały teren *nemus sacrum* jest uświęcony obecnością bóstwa, a ono chroni wszystko, co znajduje się na jego obszarze – drzewa, zwierzęta, budowle lecz przede wszystkim ludzi, szukających tu bezpiecznego schronienia. Las symbolizował ucieczkę od świata świeckiego, sprzyjał skupieniu i medytacji – właściwemu przeżywaniu aktów religijnych⁷². Objawiał też człowiekowi siłę boskiej animy, której nie nadawano początkowo żadnych nienaturalnych kształtów. Potem ośmielono się upodobnić wizerunek bóstwa do ludzkiej postaci i tak powstały pierwsze drewniane ksoana. Chroniono je w dziuplach drzew lub niewielkich szałasach, aż wreszcie greccy artyści stworzyli dla nich kamienne świątynie. Nadal jednak starożytni oddawali bogom cześć u ołtarzy, wzniesionych przed budowlami sakralnymi, pod gołym niebem⁷³. W epoce klasycznej zachowano wspomnienie po pierwotnych leśnych obrzędach, ozdabiając ołtarze listowiem, dekorując boskie wizerunki wieńcami z kwiatów.

Święty gaj, obok swej religijnej funkcji, pełnił też rolę centrum administracyjnego plemienia. Tu zbierano się, aby pod boskim patronatem podejmować ważne dla całej społeczności decyzje. Tutaj czczono bohaterów. W czasach, kiedy kilka plemion, uznając zwierzchnictwo jednego z nich, łączyło się w naród, najważniejsze budowle sakralne i państwowe wznoszono na wysokim wzgórzu miasta, w miejscu, które miało jednoczyć niedawno powstałą wspólnotę. Nadal jednak pamiętano o pierwszych świątyniach bogów – świętych gajach, gromadząc się w nich, jak dawniej, na mniejszych lub większych uroczystościach religijnych.

⁷² Dwóch najśłynniejszych filozofów greckich – Platon i Arystoteles – założyło swe szkoły w gajach. Indowie pogłębiali wiedzę religijną w lasach. Także w lasach pobierali nauki kandydaci na druidów.

⁷³ Pauzaniusz (*Graec. descr.* IX 22, 2) stwierdza, że mieszkańcy beockiej Tanagry mają najlepsze, spośród wszystkich Greków, warunki do oddawania czci bogom, ponieważ mogą budować świątynie w oddaleniu od budowli mieszkalnych, poza miastem, na otwartej przestrzeni.

Rozdział 4

FITOMORFICZNE ATRYBUTY BÓSTW GRECKICH I RZYMSKICH ORAZ ICH SYMBOLIKA RELIGIJNA

Według wielu archaicznych tradycji religijnych, kosmos miał kształt olbrzymiego drzewa, któremu religioznawstwo nadało nazwę Drzewa Kosmicznego. Dla człowieka dawnej epoki otaczające go rośliny były nośnikami ogromnych sakralnych mocy, objawiających się szczególnie dzięki sile samogeneracji. Także ich części – gałęzie, liście, kwiaty i owoce – nosiły również znamiona świętości. Objawienie się *sacrum* w *profanum* powodowało hierofanizację świeckiej rzeczywistości, czyli zespolenie siły boskiej z przedmiotem ze świata ludzi – drzewem czy inną rośliną. Odszukanie więzi między fitomorficznym *sacrum* i *profanum* doprowadziło do stworzenia całego, mniej lub bardziej skomplikowanego, systemu symboliki botanicznej. Jej celem było nawiązywanie stałej łączności pomiędzy *homo religiosus* i doskonałym absolutem, co w konsekwencji miało spowodować rozszerzenie boskiej potencji zawartej w roślinie na wielość roślin danego gatunku, a przez to także na obcujących ze środowiskiem roślinnym ludzi. Przypisywanie symboli fitomorficznych poszczególnym bóstwom opierało się prawdopodobnie na podobieństwie cech danej rośliny i cech boga, których wyznacznikiem był charakter sfery religijnej, za jaką był on odpowiedzialny. Niekiedy bóstwo samo „wskazywało” poświęcone mu drzewo. Tak stało się w przypadku dębu, który miał być najczęściej rażony piorunami przez władcę nieba, czczonego już w epoce wspólnoty kulturowej Indoeuropejczyków pod imieniem **Diēus*, **Diēus pətē(r)*.

Wobec braku greckich i rzymskich ksiąg kanonicznych, analiza antycznej, rozbudowanej i wielowątkowej, symboliki fitomorficznej natrafia na wiele trudności. Dokumenty religijne, obejmujące mity, obrzędy, przesady, na których przy wyjaśnianiu tego problemu muszę się oprzeć, zachowały się w sposób przypadkowy i niepełny. Najczęściej przekazują one późny, lecz ugruntowany w religii, wizerunek bóstwa oraz jego roślinnych atrybutów z czasów, kiedy zaszły już dość istotne zmiany w pierwotnym charakterze boga wraz z częstymi w takiej sytuacji przesunięciami symboli religijnych. Na podobne problemy interpretacyjne natrafiali także starożytni. W przypadku, gdy intencjonalność znaku symbolicznego była niejasna, tworzone mity

ajtiologiczne, które miały wyjaśniać, dlaczego określona roślina przypisana została tej, a nie innej postaci panteonu. Pierwotnie symbol fitomorficzny definiował cały zespół cech danego boga – zakres jego funkcji religijnych. Później, gdy to samo drzewo wiązano z wieloma bóstwami, wskazywało ono jedną z wielu boskich właściwości, niekiedy tę najdawniejszą. Najpewniejszym źródłem przy ustalaniu najwcześniejszej symboliki roślinnej wydają się opisy obrzędów sakralnych i rytuałów świątecznych, gdyż ich niezmiennosc gwarantowała trwałość kultu. Jednak zbyt mała liczba informacji tego rodzaju zmusza mnie do włączenia w obszar badań rozbudowanych obrazów mitologicznych, przekazów literackich, świadectw językowych i artystycznych oraz wiadomości z życia codziennego ludzi, posługujących się fitomorficznymi symbolami.

Grecka i rzymska symbolika roślinna wykorzystywała kilka kategorii drzew, których podział oparto na swoistej budowie anatomicznej i specyficznej fizjologii poszczególnych gatunków.

1. **Drzewa owocowe**, szczególnie owocujące kilka razy w roku (np. figowiec), te, z których owoców uzyskiwano sok (oliwka, figowiec, winorośl) oraz takie, które rodziły owoce o wielu nasionach (figowiec, jabłoń, granatowiec) – uchodziły za symbol urodzaju i szeroko pojmowanej płodności¹. Owa płodność nie odnosiła się jedynie do świata roślin, ale w magiczny sposób rozciągała się także na potomstwo zwierzęce i ludzkie. Warto zauważyć, iż w epoce archaicznej uroczystości religijne Greków odbywały się zazwyczaj po zbiorach, co wskazuje na pierwotny, agrarny kult urodzaju, którym charakteryzowało się wiele greckich świąt, także w czasach późniejszych². Bardzo często podczas takich świąt pojawiały się bóstwa, które w Grecji klasycznej nie miały już nic wspólnego z rolnictwem i wsią.

2. **Drzewa iglaste**, zachowujące zieloność igieł przez cały rok, które w religijnej symbolice roślinnej manifestowały ciągłość życia, przede wszystkim podczas zimowego uśpienia otaczającej człowieka przyrody. Uczestniczyły one zarówno w misterium życia, jak i śmierci, lecz w ceremoniach pogrzebowych były znakiem nadziei powrotu do którejś z form istnienia. Wiecznie zielone drzewa stały się także symbolem zachowania stałych zdolności natury do samogeneracji i urodzaju³. Podobną symbolikę posiadały niektóre zimozielone rośliny liściaste, np. mirt.

¹ Do tej grupy drzew zaliczyć także można te, które mają kwiatostan w kształcie puszystej, „obfitej” miotłki, np. wierzbę i lipę, a także czarny bez. Prusowie czcili czarny bez jako siedzibę boga Puś(k)aita, który uosabiał płodne siły natury. Plemiona germańskie stosowały bez w leczeniu bezpłodności (*Edda poetycka*, *Hávamál* 136).

² S. Stabryła, *Starożytna Grecja*, s. 60.

³ W religijnej symbolice drzew iglastych wykorzystano przede wszystkim ich zdolność do całorocznego zachowania igieł. Interpretację tę potwierdza fakt niemal zupełnego pominięcia w europejskiej tradycji sakralnej modrzewia, który „rzruca” na zimę igły. W greckiej i rzymskiej fitomitologii symbolicznego znaczenia pozbawione zostały także cis i jałowiec. Oba te drzewa zamiast szyszek zawiązują owoce w postaci kuleczek, które, w przypadku cisa, są

3. **Drzewa liściaste**, które nie owocowały lub nie dawały jadalnych owoców, a dodatkowo traciły jesienią liście, w opinii starożytnych uchodziły za bezpłodne. Poświęcano je podniesionym do rangi herosów ludziom, np. białą topolę przypisano Heraklesowi, platan Helenie. Drzewa te rzadko wykraczały poza kult bohaterów.

DĄB

W greckiej i rzymskiej tradycji religijnej, której początków szukać należy w epoce wspólnoty kulturowej Indoeuropejczyków, drzewo to odgrywało szczególną rolę i dlatego umieściłam je w niniejszym zestawieniu na pierwszym miejscu. Sakralny symbolizm dębu posiadał podwójną strukturę hierofaniczną – był kratofanią i epifanią bóstwa, które w dobie bezpostaciowego kultu zjawisk przyrodniczych utożsamiano z jasnym, dziennym niebem (ie. **dei-* / **di-* 'świecić' > ie. **diēu-* (n.) 'jasne niebo dnia' > **Dīēus*, **Dīēus pātē(r)* > gr. *Zeús*, łac. *Jūppiter*, *Diēspiter*, st. ind. *Dyā́us*). W symbolice fitomorficznej dąb był kratofanią indoeuropejskiego Dieusa, bowiem poprzez włączone w zakres jego atrybutów i najczęściej uderzające w dęby pioruny uzewnętrzniał on swoją boską moc. Był także epifanią boga, ponieważ zarówno pioruny, jak i „naznaczone” nimi drzewa stawały się widomym znakiem obecności bóstwa. Można więc założyć, że kratofania stała się w tym przypadku podstawą epifanii i doprowadziła do przypisania tego drzewa naczelnej postaci panteonu indoeuropejskiego. Duże znaczenie przy wyborze tego właśnie roślinnego symbolu odegrały cechy zewnętrzne dębu. Urzekające swym ogromem, majestatycznym wyglądem oraz długowiecznością drzewa niemal idealnie odzwierciedlały siłę, powagę i autorytet swego boskiego patrona.

Powiązanie bóstwa piorunu z dębem potwierdzają bałtyckie i germańskie świadectwa językowe z kręgu słownictwa mitologiczno-religijnego: rdzeń indoeuropejskiego słowa 'dąb', **perk^u-* kryje się w litewskim *Perkūnas* 'bóg piorunów i pogody' (używane jako wyraz pospolity określa 'piorun'), łotewskim *Pērķūns*, *Pērķons* 'ts.' oraz stisl. *Fjǫrgyn* (f.) 'imię

dodatkowo trujące. Cis był świętym drzewem u plemion germańskich. Germanie wycinali na drewnie cisowym znaki runiczne, co miało spotęgować czarodziejskie siły napisu (M. A d a m u s, *Tajemnice sag i run*, Wrocław 1970, s. 185). Sadzono je również na cmentarzach jako znak wiecznego życia i odrodzenia po śmierci (T. V. G a m g r e l i d z e, V. V. I v a n o v, *Indo-European and Indo-Europeans*, t. 2, Tbilisi 1984, s. 630). Jałowiec Mimameid był jednym z wariantów Drzewa Kosmicznego Germanów, którzy wierzyli, że jego owoce mają właściwości uzdrawiające (*Edda poetycka*, *Fjölsvinnsmál* 13–16).

matki boga gromu i błyskawic Thora' (w poezji przybiera także znaczenie 'ziemia, kraj')⁴.

Poświęcony greckiemu Zeusowi i rzymskiemu Juppiterowi dąb uwidaczniał cały szereg cech tego boga, pełen zakres jego funkcji sakralnych w religii Greków i Rzymian. Dlatego też pojawiał się on podczas wielu ważnych uroczystości państwowych oraz prywatnych i rzadko był wiązany z kultem innego bóstwa. Homer nazywa dąb „drzewem Zeusa”:

οἱ μὲν ἄρ' ἀντίθεον Σαρπηδόνα δῖοι ἑταῖροι
εἶσαν ὕπ' αἰγίοχοιο Διὸς περικαλλέϊ φηγῶ.
(Il. V 692-693)

κάδ' δ' ἄρ' Ἀθηναίῃ τε καὶ ἀργυρότοξος Ἀπόλλων
ἔξεσθην ὄρνισιν εἰοικότεας αἰγυπιοῖσι
φηγῶ ἑρ' ὕψηλῃ πατρὸς Διὸς αἰγίοχοιο,
ἀνδράσι τερπόμενοι.

(Il. VII 58-61)

Starożytni widzieli w bóstwie dziennego nieba siłę odpowiedzialną za zjawiska atmosferyczne, szczególnie pogodę i zsyłanie deszczu. Grecy czcili dżdżystego Zeusa pod przydomkiem 'Υέτιος. Deszcz był przypuszczalnie także jedną z jego epifanii. Właściwa ilość opadów, zapobiegająca nieurodzajnej suszy, kierowała odpowiednim przebiegiem wegetacji roślin i wpływała na wielkość zbiorów. Seksualną semantykę deszczu, będącego wcieleniem Zeusa, potwierdza grecki mit o Danae, którą bóg uczynił matką Perseusza, „spływając” na nią pod postacią złotych, deszczowych kropli. Prawdopodobnie dlatego gałęzi dębowych używano podczas rzymskich uroczystości weselnych⁵, w których dąb wiązano przede wszystkim z męskim aspektem szeroko pojętej płodności⁶.

⁴ Profesor I. R. Dank a (*Problem praojczyzny Indoeuropejczyków*, „Rozprawy Komisji Językowej ŁTN”, 1966, t. 12, s. 115) zauważa, że z występującym w języku litewskim wyrazem *Perkūnas* wiąże się także imię słowiańskiego boga Peruna (słow. *Perunъ*). Zgodna ze słowem litewskim postać fonetyczna pojawia się w celtyckim *Hercynia* 'dąbrowa'.

⁵ Starożytni wykorzystywali drewno i gałęzie dębu podczas ceremonii pogrzebowych. W *Eneidzie* (XI 64-66) mury Pallasa wyścielano dębowymi gałązkami. Grecy wojownicy wzniesli pogrzebowy stos Patroklosa z dębowych polan (Hom. *Il.* XXIII 117-120). Również indoeuropejscy Skandynawowie do kremacji swoich zmarłych używali dębu (A. Pictet, *Les origines Indo-Européennes ou les Aryans primitifs. Essai de paléontologie linguistique*, t. 3, Paris 1877-1878, s. 242). Można przypuszczać, iż stosowanie drewna dębowego w tych rytuałach miało znaczenie religijne i odwoływało się do symboliki dębu jako drzewa obdarzonego ogromną siłą vitalną.

⁶ W mitologicznym kodzie drzewnym dąb odpowiadał mężczyźnie, co bardzo wyraźnie podkreśla frygijskie podanie o Filemonie i Baucis, zamienionych przez Zeusa w dąb i w lipę. Łacińską wersję tego mitu zamieścił Owidiusz w *Metamorfozach* (VIII 620-724).

Niewątpliwie symbolikę tę wzmacniało występowanie na terenie Europy południowej gatunku dębu o wiecznie zielonych liściach (*Quercus coccifera* L.), dla którego Pliniusz (*Nat. hist.* XVI 21) używał nazwy *ilex aquifolia*⁷.

W *Metamorfozach* Owidiusz przedstawił dęby jako podstawowe źródło pożywienia dla ludzi żyjących w złotym wieku. Mieli oni spożywać dębowe żołędzie i wypływający z dębów miód:

Flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant,
Flavaque de viridi stillabant ilice mella.

(Ov. *Met.* I, 111–112)

Pauzaniusz wspomina o obrzędzie przywołania deszczu, który odbywał się w świętym okręgu Zeusa na arkadyjskim Likajonie. W chwili, gdy susza zaczynała zagrażać zasiewom i drzewom owocowym, kapłan Zeusa Likajosa rzucał gałąź dębową na powierzchnię źródła, wywołując opary i deszczową chmurę:

ἤν δὲ αὐχμὸς χρόνον ἐπέχρη πολὺν καὶ ἤδη σφίσι τὰ σπέρματα ἐν τῇ γῇ καὶ τὰ δένδρα αὐαίνηται, τηνικαῦτα ὁ ἱερεὺς τοῦ Λυκαίου Διὸς προσευξάμενος ἐς τὸ ὕδωρ καὶ θύσας ὑπόσα ἐστὶν αὐτῷ νόμος, καθίησι δρυὸς κλάδον ἐπιπολῆς καὶ οὐκ ἐς βάθος τῆς πηγῆς. ἀνακινήθέντος δὲ τοῦ ὕδατος ἄνευσιν ἀχλὺς ἐοικυῖα ὁμίχλῃ, διαλιποῦσα δὲ ὀλίγον γίνεται νέφος ἡ ἀχλὺς καὶ ἐς αὐτὴν ἄλλα ἐπαγομένη τῶν νεφῶν ὑετὸν τοῖς Ἀρκάσιν ἐς τὴν γῆν κατιέναι ποιεῖ. (Paus. *Graec. descr.* VIII 38, 4)

Opis tego rytuału wskazuje na stosowanie przez Arkadyjczyków magii sympatycznej, w której użycie jednej z części dębu, będącego znakiem obecności boga, miało doprowadzić do jego objawienia pod postacią innej epifanii – deszczu.

Dęby rosnące w gaju Zeusa, w epirockiej Dodonie, słynęły ze swych wieszczych umiejętności:

φανῶ δ' ἐγὼ τοῦτοισι συμβαίνοντ' ἴσα
μαντεῖα καινά, τοῖς πάλαι ξυνήγορα,
ἃ τῶν ὀρεῖων καὶ χαμαικοιτῶν ἐγὼ
Σελλῶν ἐσελθῶν ἅλσος εἰσεγράψαμην
πρὸς τῆς πατρίδος καὶ πολυγλώσσου δρυὸς [...].
(Sophocl. *Trach.* 1164–1168)

Przekazywały one wolę boga szumem liści i gałęzi, który miał być wywoływany pojawieniem się w drzewie samego Zeusa. Być może, Grecy wierzyli, iż tylko wszytkowiedzące bóstwo, władca bogów i ludzi, zna odpowiedź na każde pytanie, a pośrednikiem między nim i człowiekiem mogą być jedynie dęby, które są znakiem boskiej obecności.

⁷ J. André, *Les noms de plantes dans la Rome antique*, Paris 1985, s. 130, (*ilex*).

W prorocze właściwości dębu wierzyli także Rzymianie. Według Pliniusza, w latyńskim Tybur rosły trzy dęby, pod którymi Tybernus, założyciel miasta, zasięgał porad i wysłuchiwał wróżb:

Tiburtes quoque originem multo ante urbem Romam habent. apud eos extant ilices tres etiam Tiburno conditore eorum vetustiores, apud quas inauguratus traditur. (*Nat. hist.* XVI 87)

Cyceron (*De divin.* 41) wspomina o dębowych losach tzw. *sortes Praenestinae* wykonanych z drewna dębowego.

W rzymskiej tradycji mitologicznej dąb uchodził za pierwszą roślinę na ziemi⁸, a opis dębu zamieszczony przez Wergiliusza w jednym z jego utworów świadczy o tym, iż drzewo to odgrywało ważną rolę w kosmogonicznych legendach Rzymian, w których prawdopodobnie pełniło rolę *Arbor Mundi*⁹:

altior ac penitus terrae defigitur arbos,
aesculus in primis, quae quantum vertice ad auras
aetherias, tantum radice in Tartara tendit.
ergo non hiemes illam, non flabra neque imbres
convellunt; immota manet multosque nepotes,
multa virum volvens durando saecula vincit.
tum fortis late ramos et brachia tendens
huc illuc, media ipsa ingentem sustinet umbram.

(Verg. *Georg.* II 290–297)

Cechy, które poeta przypisuje dębowi – jego trwałość i ogrom, gałęzie sięgające nieba, a korzenie – świata podziemnego, korespondują z wyglądem Yggdrasilla znanego z pieśni staroislandzkiej *Eddy*.

Bardzo stare, sakralne znaczenie dębu ujawnia się także w legendzie o antropogenezie pierwszych mieszkańców italskiego Lacjum, którzy, według Wergiliusza, mieli się zrodzić z twardych pni dębowych:

haec nemora indigenae fauni nymphaeque tenebant
gensque virum truncis et duro robore nata [...].

(*Aen.* VIII 314–315)

Grecy o człowieku niewiedomego urodzenia mawiali, iż pochodzi on od dębu¹⁰ lub skały:

ἀλλὰ καὶ ὥς μοι εἶπὲ θεὸν γένος, ὁππόθεν ἔσσι.
οὐ γὰρ ἀπὸ δρυὸς ἔσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης.

(Hom. *Od.* XIX 162–163)

⁸ A. M. Kempieński, *Słownik mitologii ludów indoeuropejskich*, s. 100.

⁹ Por. rozdz. 2, s. 61–65.

¹⁰ Pausaniasz (*Graec. descr.* V 1, 2) wspomina o greckim plemieniu Dryopów (*Δρύοιες*), którzy wywodzili swą nazwę od imienia założyciela rodu Dryopa (gr. nom. *Δρύωψ*). Oba te wyrazy zostały utworzone prawdopodobnie od greckiego *δρῦς* 'drzewo, zwłaszcza dąb'.

Zonas z Sardes, grecki filozof z I w. p.n.e., nazywa dęby „matkami wszystkich ludzi”:

Ὡνερ, τὰν βαλάνων τὰν ματέρα φείδω κόπτειν,
φείδω. γηραλέαν δ' ἐκκεραΐζε πίτυν,
ἢ πεύκαν, ἢ τάνδε πολυστέλεχον παλίουρον,
ἢ πρίνον, ἢ τὰν αὐαλέαν κόμαρον.
τηλόθι δ' ἴσχε δρυὸς πέλεκυν. κοκύει γὰρ ἔλεξαν
ἀμῖν ὡς πρότεραι ματέρες ἐντὶ δρύες.
(Zonas Sardianus, *Anth. Graec.* IX 312)

Wiara w magiczną moc dębu powiązanego symboliką religijną z naczelnym bóstwem rzymskiego panteonu spowodowała, że w wiecznym ogniu Westy płonęło drewno dębowe¹¹. Nieustannie podsycany ogień miał zapewniać państwu siłę i potęgę odpowiadającą tej, jaką posiadał bóg.

Rzymianie nadali Jupiterowi przydomki *Victor* i *Invictus*, uważając go za bóstwo udzielające zwycięstw. Pod imieniem *Juppiter Stator* czcili w nim tego, który zatrzymywał wojska podczas ucieczki i powodował rozproszenie nieprzyjacielskiej armii. Z wdzięczności za odniesiony sukces rzymscy królowie i dowódcy dedykowali opatrznosciowemu bogu zbroję pokonanego wodza, składając ją u stóp świętego drzewa Jowisza¹². W zastępstwie niewidzialnego bóstwa Rzymianie brali dąb na świadka przysięg i niedochowania umów wojskowych¹³, czego następstwem było wypowiedzenie wrogom sprawiedliwej wojny, a tym samym zapewnienie sobie w tym konflikcie boskiej pomocy.

Wieniec z liści dębowych (*corona civica*) Rzymianie wręczali żołnierzom za ocalenie życia obywatela rzymskiego (Plin. *Nat. hist.* XVI 3).

Dąb jako fitomorficzny symbol gromowładnego bóstwa pojawia się w wierzeniach oraz obrzędach religijnych plemion słowiańskich i bałtyckich. Potwierdzają to świadectwa językowe (por. ie. **perkʷu-* 'dąb' w lit. *Perkūnas* i łot. *Pērķūns*, *Pērķons*) oraz relacje misjonarzy chrześcijańskich, którzy pozostawili opisy pogańskich ośrodków kultu, usytuowanych w gęstych lasach lub obok pojedynczych drzew.

W mniejszym stopniu dowody takiej konotacji występują w fitomitologii celtyckiej i germańskiej. Celtowie łączyli bowiem kult dębu z rytualnym ścinaniem rosnącej na nim jemioli, Germanie zaś wykorzystali indoeuropejski leksem **perkʷu-* do utworzenia imienia bogini Fjörgyn, która była matką bóstwa burzy Thora. Pomimo niewielu, a w przypadku Słowian i Bałtów dość tendencyjnych, przekazów symbolika religijna dębu u ludów indoeuropejskich jest podobna i wykazuje analogie, sięgające najprawdopodobniej epoki wspólnoty kulturowej Indoeuropejczyków.

¹¹ J. G. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1962, s. 512.

¹² Por. Verg. *Aen.* XI 1–11 oraz Liv. *Ab urbe cond.* I 10, 5.

¹³ Por. Liv. *Ab urbe cond.* III 25, 7–9.

Opis przebiegu celtyckiej ceremonii, podczas której druidzi złotym sierpem odcinali z dębu jemiółę, zamieścił Pliniusz:

Nihil habent Druidae – ita suos appellant magos – visco et arbore, in qua gignatur, si modo sit robur, sacratius. iam per se roborum eligunt lucos nec ulla sacra sine earum fronde conficiunt, ut inde appellati quoque interpretatione Graeca possint Druidae videri. enimvero, quidquid adgnascatur illis e caelo missum putant signumque esse electae ab ipso deo arboris. (Nat. hist. XVI 95)

Uroczystość ta odbywała się w dniu zimowego przesilenia, w czasie, kiedy pasożytująca na dębie roślina pozostawała „żywa” na pozbawionym liści drzewie. Swe magiczne właściwości jemiółę miała czerpać z soków dębu, przyswajając sobie w ten sposób jego siłę. Celtowie wierzyli, że moc regenerująca natury chroni się podczas zimy właśnie w jemiółę¹⁴. Wywar z jej owoców stosowano jako środek wzmagający płodność zwierząt oraz jako remedium na wszystkie trucizny (Plin. Nat. hist. XVI 95).

W późniejszych obrzędach innych ludów indoeuropejskich seksualną semantykę jemiółę potwierdza zwyczaj całowania się pod nią. Jemiółowymi gałązkami, które były symbolem trwania życia pomimo zimowego uśpienia przyrody, dekorowano wigilijne stoły. Krzew jemiółę miał także chronić przed chorobami, złymi duchami i zapobiegać pożarom. Słowianie i Bałtowie używali jemiółę jako środka leczniczego¹⁵.

Germanie, podobnie jak Rzymianie, składali przysięgi pod dębem, biorąc go na świadka dotrzymania umowy:

Kazał król śmiały postaci nasze,
Ośmiu siostr, pod dąb wynieść,
Miałam dwanaście lat – jeśli wiedzieć chcesz –
Gdym księciu młodemu przysięgę złożyła.

(Edda poetycka, Helreid Brynhildar 7)

Pogańscy Słowianie poświęcili dąb bóstwu burzy, piorunów i deszczu – Perunowi. W sanktuariach Peruna, pod jego drzewami, płonął wieczny ogień, stale podsycany dębowym drewnem¹⁶. Etnografowie uważają, że powiązanie boga rządzącego pogodą z dębem zostało wywołane skojarzeniem żółędzi z kroplami deszczu¹⁷. Słowiańskie uroczystości ludowe poświadczają znaczenie dębu jako fitomorficznego symbolu boga, wpływającego na urodzaj. Bałkańscy Słowianie modlili się pod dębem o deszcz i pogodę¹⁸.

¹⁴ A. Carnoy, *Les Indo-Européens. Préhistoire des langues, des mœurs et des croyances de l'Europe*, Paris 1921, s. 238.

¹⁵ A. Fischer, *Etnografia dawnych Prusów*, Gdynia 1937, s. 43.

¹⁶ W. Bogusławski, *Dzieje Słowiańszczyzny północno-zachodniej do połowy XIII wieku*, t. 2, Poznań 1889, s. 841.

¹⁷ T. Karwicka, *Dąb w wierzeniach i praktykach magicznych*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Toruniu”, 1978, t. 1, s. 50.

¹⁸ *Ibidem*.

Serbskie dziewczęta ozdabiały kwiatami rosnący niedaleko wsi dąb, prosząc go o żyzność pól¹⁹. Na terenach Słowiańszczyzny południowej jeszcze do niedawna istniał zwyczaj palenia bożonarodzeniowego dębowego polana, tzw. badnjaka. Badnjak posypywano zbożem, obwiązywano lnem, polewano winem i palono na pomyślność następnego roku²⁰. W praktykach magicznych dąb uchodził za drzewo udzielające sił witalnych i zdrowia.

W roślinnej symbolice Bałtów dąb był drzewem litewskiego Perkunasa i łotewskiego Perkunsa/Perkonsa. Chrześcijańscy kronikarze, opisujący wierzenia pogańskich Prusów, przekazują informacje o bogu Perkunasiu, czczonym obok wielkiego dębu w miejscowości Romowe. Szacunek, jakim cieszyły się dęby w czasach pogańskich, przetrwał na Litwie bardzo długo, o czym może świadczyć wzmianka o Baublisie, ogromnym dębem rosnącym w powiecie rosieńskim, którą Adam Mickiewicz zamieścił w *Panu Tadeuszu* (IV 27). Litwini, podobnie jak inne ludy indoeuropejskie, uważali dąb za drzewo symbolizujące pierwiastek męski i wierzyli, że mężczyźni pochodzą od dębu²¹. Na Żmudzi przypisywano dębom cechy drzew wróżących, ponieważ w określone dni roku miały one ludzkim głosem przepowiadać przyszłość²².

Gromowładne bóstwo znane było także mitologii plemion dardyjskich, żyjących na krańcach terytorium, opanowanego przez Indoeuropejczyków. Sadzigor był bogiem wojny, dawcą płodności i bogactwa, zsyłającym opady deszczu. Czczono go w gajach lub w pobliżu ogromnych dębów²³.

BLUSZCZ

W greckiej symbolice religijnej bluszcz wiązano z Dionizosem, któremu mieszkańcy jednego z demów attyckich nadali przydomek *Κισσός* (gr. subst. m. 'bluszcz') twierdząc, że na ich terenie po raz pierwszy ukazała się ta roślina:

[...] *ὄνομάζουσι καὶ Διόνυσον Μελπόμενον καὶ Κισσὸν τὸν αὐτὸν θεόν, τὸν κισσὸν τὸ φυτόν ἐνταῦθα πρῶτον φανῆναι λέγοντες.* (Paus. *Graec. descr.* I 31, 6)

Bluszcz wykazuje wiele podobieństw anatomicznych do krzewu winorośli i, jak on, posiada właściwości oszałamiające²⁴. Starożytni sądzili, że żucie bluszczu wprowadzało Bachantki w stany ekstatyczne.

¹⁹ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1986, s. 69.

²⁰ W. Bogusławski, *Dzieje Słowiańszczyzny...*, t. 2, s. 842-844.

²¹ A. M. Kempieński, *Słownik mitologii...*, s. 100 (dąb). Podobnie sądzili także Słowianie (T. Karwiczka, *Dąb w wierzeniach...*, s. 53).

²² J. Tyszkiewicz, *Święte drzewa, „Z otchłani wieków”* 1972, t. 38, nr 2, s. 139.

²³ A. M. Kempieński, *Słownik mitologii...*, s. 370.

²⁴ J. G. Frazer, *Złota gałąź*, s. 111.

Na południu Europy bluszcz jest wiecznie zieloną rośliną, często przybierającą kształt niewysokiego drzewa:

ἔτι δὲ μᾶλλον ἄγνοι καὶ ὁ παλιούρος καὶ ὁ κιττός, ὥσθ' ὁμολογουμένως ταῦτα γίνεται δένδρα. (Theophr. *Hist. plant.* I 3, 2)

Jego owoce, zbliżone wyglądem do winogron, są zebrane w grona. Zapewne te cechy bluszczu, przypominającego swą budową winorośl, zadcycydowały o tym, że także on stał się roślinnym atrybutem Dionizosa. Tyrs, czyli laskę boga, zwieńczoną sosnową szyszką, oplatał bluszcz i winorośl.

Dziko rosnący bluszcz ujawniał cechy rośliny ekspansywnej, o niezwyklej mocy vegetatywnej i być może również dlatego został poświęcony bogu o podobnym charakterze. Łatwo dostępny bluszcz mógł zastępować winorośl podczas niektórych uroczystości ku czci Dionizosa.

Pauzaniusz (*Graec. descr.* II 29, 1) wspomina o umieszczonym na akropolu argolidzkiego Epidaurus drewnianym posągu Ateny, który mieszkańcy miasta nazywali Ateną Bluszczową. Jednak grecka symbolika roślinna nie wiąże bluszczu z postacią Ateny, a użycie takiego przydomka było zapewne podyktowane gatunkiem drewna, z którego wykonano ksoanon bogini.

CYPRYS

To wiecznie zielone drzewo iglaste było dla Greków i Rzymian symbolem smutku i śmierci²⁵. Pliniusz nadaje mu nazwę 'znaku żałoby', bowiem cyprys stał się w starożytności nieodłącznym elementem ceremonii pogrzebowych. Rzymianie przed domem zmarłego człowieka ustawiali drzewo cyprysowe. Niekiedy wieszali na drzwiach gałązkę cyprysu:

[...] Diti sacra et ideo funebri signo ad domos posita. (Plin. *Nat. hist.* XVI 60)

Ateńczycy składali ciała poległych na wojnie żołnierzy do cyprysowych trumien:

ἐπειδὴν δὲ ἡ ἐκφορά ᾗ λάρνακας κυπαρισσίνας ἄγουσιν ἑμαῖαι, φυλῆς ἐκάστης μίαν. (Thuc. *De bell. Pelop.* II 34, 3)

W *Eneidzie* cyprys pojawia się dwukrotnie w opisach uroczystości pochówku. Trojańczycy ozdabiają nim wzniesione dla manów Polidora ołtarze, które znajdują się obok mogiły iliońskiego królewicza:

²⁵ Horacy (*Carm.* II 14, 22-24: „linquenda tellus et domus et placens/uxor neque harum quas colis arborum/te praeter invisas cupressos/ulla brevem dominum sequetur”) na określenie cyprysów używa przymiotnika *invisae* 'znenawidzone', ponieważ były one poświęcone Orkusowi i często sadzono je wokół grobów.

ergo instauramus Polydoro funus; et ingens
 aggeritur tumulo tellus; stant manibus arae
 caeruleis maestae vittis atraque cupresso [...]
 (Verg. *Aen.* III 62–64)

oraz ustawiają drzewa cyprysowe przed stosem kremacyjnym Mizena:

principio pinguem taedis et robore secto
 ingentem struxere pyram, cui frondibus atris
 intexunt latera et feralis ante cupressos
 constituunt, decorantque super fulgentibus armis.
 (Verg. *Aen.* VI 214–217)

W greckiej i rzymskiej fitomitologii epoki klasycznej łączono cyprys z postacią Artemidy i Diany. A. Alföldi twierdzi, że Diana przejęła cechy Artemidy już w VI w. p.n.e.²⁶, a identyfikacja ta miała się dokonać za pośrednictwem hellenskich kolonii w południowej Italii. Trudno dociec, czy drzewo to przypisała latyńskiej bogini tradycja rzymska, czy też znaczącą rolę odegrały tu wpływy greckie. Prawdopodobnie Grecy dość wcześnie poświęcili cyprys Artemidzie, widząc w niej bóstwo nagłej śmierci. Fakt ten zdaje się potwierdzać poświęcony Artemidzie gaj cyprysowy na wyspie Ortygii, która miała być miejscem narodzin bogini²⁷:

ἐν δὲ τῇ αὐτῇ παραλίᾳ μικρὸν ὑπὲρ τῆς θαλάττης ἐστὶ καὶ ἡ Ὀρτυγία, διαπρεπὲς ἅλσος παντοδαπῆς ὕλης, κυπαρίττου δὲ τῆς πλείστης. (Strab. *Geogr.* XIV 1, 20)

Symbolika ta pogłębiła się jeszcze z chwilą utożsamienia Artemidy z Hekate²⁸.

Podobne cechy obserwujemy w kulcie Diany, której nadano w Rzymie przydomek *Trivia* paralelny do tego, jakim określano w Grecji Hekate²⁹. W scenie śmierci Arnusa, zamieszczonej przez Wergiliusza w *Eneidzie*, nimfa Opis, mszcząc się na latyńskim wojowniku za zabójstwo Kamilli, uśmierca go strzałami z łuku, które poeta nazywa „strzałami Diany”:

„cur” inquit „diversus abis? huc derige gressum,
 huc periture veni, capias ut digna Camillae
 praemia. tune etiam telis moriere Dianae!”
 (Verg. *Aen.* XI 855–857)

²⁶ A. Alföldi, *Diana Nemorensis*, „American Journal of Archeology” 1960, t. 64, nr 2, s. 142.

²⁷ H. Hom. *D. Ap.* 14–16: χαῖρε, μάκαιρ’ ὦ Ἀητοῖ, ἐπεὶ τέκες ἀγλαὰ τέκνα/Ἀπόλλωνά τ’ ἄνακτα καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν/τὴν μὲν ἐν Ὀρτυγίᾳ, τὸν δὲ κραναῇ ἐνὶ Ἀήλῳ.

²⁸ Asymilację funkcji obu bogiń potwierdza Ajschylos. W *Blagalicach* (676–677) Artemidę i Hekate łączy się jako jedno bóstwo.

²⁹ Łac. *Trivia* ‘mająca swoje sanktuarium na rozstajach dróg’ (epitet Diany) – *Słownik łaciński-polski*, t. 5, red. M. Plezia, Warszawa 1959–1979, s. 446. Gr. *τριοδίτις* ‘czczona na rozdrożu, epitet Hekaty’ – *Słownik grecko-polski*, t. 4, red. Z. Abramowicz, Warszawa 1958–1965, s. 356.

Ta niezwykle wyraźna zgodność wizerunku mitologicznego Artemidy i Diany świadczy raczej o upodobnieniu funkcji obu bogiń na drodze synkretyzmu religijnego. Zapewne wtedy italska bogini przejęła roślinny atrybut swej greckiej odpowiedniczki.

Według Wergiliusza (*Aen.* III 678–681), gaje cyprysowe były poświęcane Dianie, podobnie jak lasy dębowe Jowiszowi.

Artemida przemieniła Akteona w jelenia w dolinie Gargafie porośniętej świerkami i cyprysami:

Vallis erat piceis et actua densa cupressu,
Nomine Gargaphie, succinctae sacra Dianae [...].
(*Ov. Met.* III 155–156)

Opis beockiej doliny może sugerować, że w rzymskiej fitomitologii świerki i cyprysy pełniły podobną rolę. Pliniusz (*Nat. hist.* XVI 18; XVI 60) określa je takimi samymi słowami, uważając jedno i drugie za oznakę żałoby. C. Boetticher sądzi, iż typowymi dla Rzymian roślinnymi symbolami pogrzebowymi nie były pierwotnie cyprysy, lecz inne drzewa iglaste³⁰. Wniosek ten uzasadniałby wprowadzenie do mitologii rzymskiej aitiologicznego podania o metamorfozie Kyparrissosa w drzewo, którą w ten sposób przedstawił Owidiusz:

Aestus erat mediusque dies, solisque vapore
Concava litorei fervebant brachia Cancri:
Fessus in herbosa posuit sua corpora terra
Cervus et arborea frigus ducebat ab umbra.
Hunc puer inprudens iaculo Cyparissus acuto
Fixit et, ut saevo morientem vulnere vidit,
Velle mori statuit. quae non solacia Phoebus
Dixit! ut, hunc leviter pro materiaque doleret,
Admonuit! gemit ille tamen manusque supremum,
Hoc petit a superis, ut tempore lugeat omni,
Iamque per imensos egesto sanguine fletus
In viridem verti coeperunt membra colorem
Et, modo, qui nivea pendebant fronte capilli,
Horrida caesaries fieri sumptoque rigore
Sidereum gracili spectare cacumine caelum.
Ingemuit tristisque deus „lugebere nobis,
Lugebisque alios aderisque dolentibus” inquit.
(*Met.* X 126–142)

³⁰ C. Boetticher, *Der Baumkultus der Hellenen*, Berlin 1856, s. 489.

DEREŃ

W rzymskiej fitomitologii dereń łączono z postacią założyciela miasta. Mieszkańcy Rzymu czcili drzewo dereniowe rosnące na stoku Wzgórza Palatyńskiego, które według legendy miało wyrosnąć z oszczepu ciśniętego przez Romulusa:

ἐνταῦθα δὲ καὶ τὴν κράνειαν ἔφρασαν τὴν ἱερὰν γεγονέναι, μυθολογοῦντες ὅτι πειρώμενος ὁ Ῥωμύλος αὐτοῦ λόγχην ἀκοντίσειεν ἀπὸ τοῦ Ἀουεντίνου, τὸ ξυστὸν ἔχουσαν κρανεῖα. (Plut. Rom. 20)

W starożytności używano derenia do wyrobu drewnianych części broni³¹.

Przypuszczalnie Rzymianie widzieli w dereniu fitomorficzną manifestację Kwirynusa, z którym utożsamiano Romulusa. Antyczne źródła są na ogół zgodne w określeniu jego funkcji. Był on bogiem wojny pochodzenia sabińskiego, prawdopodobnie opiekunem Kwirynału, gdzie tradycyjnie umieszcza się osadę sabińską³². Pierwotnie jednak Kwirynus pełnił w Rzymie rolę patrona rolnictwa³³, a dereń, rodzący wiele jadalnych owoców, mógł być jego atrybutem roślinnym³⁴.

FIGOWIEC

Drzewo figowe jako roślinny symbol urodzaju pojawia się na ikonograficznych zabytkach z epoki mykeńskiej, ukazujących ceremonie agrarnych kultów płodności³⁵. Podobną funkcję zachował figowiec w greckiej symbolice fitomorficznej późniejszych czasów. Starożytni przypisywali mu magiczne właściwości sądząc, że owoc figi, zbudowany z wielu pojedynczych ziarenek, wyraża obfitość i dostatek.

Grecka mitologia wiązała drzewo figowe z dwoma bóstwami, uosabiającymi płodne siły natury, szczególnie urodzaj roślin – z Demeter

³¹ Theophr. *Hist. plant.* III 12, 1.

³² P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 1990, s. 194. Według P. Grimala, imię Kwirynusa wiązać należy bądź z nazwą sabińskiego miasta Kures bądź z sabińskim wyrazem oznaczającym oszczep (*curis*).

³³ *Ibidem*.

³⁴ Innym, czczonym przez plemiona indoeuropejskie, drzewem o kulistych czerwonych i jadalnych owocach była jarzębina. W kodzie drzewnym Słowian owoce jarzębiny symbolizowały obfitość potomstwa (M. Lurker, *Der Baum in Glauben und Kunst*, Baden-Baden 1976, s. 146). W mitologii Celtów krzew jarzębiny był Drzewem Wiedzy i Natchnienia, jednym z wariantów *Arbor Mundi*.

³⁵ B. Rutkowski, *Wyspy wiecznego szczęścia. Zarys religii wczesnogreckiej*, Wrocław 1975, s. 200.

i z Dionizosem³⁶. Według legendy, uprawę drzew figowych w Grecji rozpoczął Fytalos, attycki heros, który przyjął gościnnie Demeter, gdy ta wędrowała po świecie w poszukiwaniu swej córki. Bogini podarowała mu wówczas rozsady figowców i nauczyła właściwej ich pielęgnacji:

ἐν τούτοις τῶι χωρίῳ Φύταλόν φασιν οἴκωι Δήμητρα δέξασθαι, καὶ τὴν θεὸν ἀντι τούτων δοῦναι οἱ τὸ φυτὸν τῆς συκῆς. (Paus. *Graec. descr.* I 37, 2)

Uprawa drzew figowych, podobnie jak oliwek, miała w Attyce duże znaczenie gospodarcze, ponieważ figowce owocują kilka razy w roku.

Seksualną semantykę figowca potwierdza argijski mit o Polimnosie. Polimnos wskazał Dionizosowi drogę do podziemi, kiedy bóg zstępował do Hadesu, aby wyprowadzić stamtąd swą matkę. W zamian za pomoc wieśniak prosił boga o życzliwość, a ten obiecał mu się odwzajemnić po powrocie na ziemię. Gdy Dionizos wrócił, okazało się, iż Polimnos już nie żyje. Bóstwo, aby wywiązać się z danej obietnicy, wyrzeźbiło z figowego drewna kształt fallusa i ustawiło na grobie wieśniaka³⁷.

W Sparcie Dionizos nosił przydomek *Συκίτης* – 'figowy'.

Figi składano w ofierze zarówno Dionizosowi jak i Demeter. W czasie Wiejskich Dionizjów niesiono ku czci boga koszyki wypełnione figami³⁸. Atenki, idące w procesji eleuzyńskiej, miały zawieszane na szyjach wience figowe i niosły dla bogini kosze z owocami:

κάκανηφόρουν ποτ' οὔσα

παῖς καλὴ' χουσ'

ισχάδων ὀρμαθόν.

(Aristoph. *Lys.* 646–648)

Grecy używali owoców i gałęzi figowca podczas uroczystości oczyszczalno-przebłagalnych, mających zapobiegać nieurodzajowi, spowodowanemu długotrwałą suszą. W VI w. p.n.e. w greckich koloniach znajdujących się na terenie Azji Mniejszej istniał zwyczaj składania żywych ofiar w celu zapobieżenia klęsce głodu. Ceremonia ta kończyła się rytualnym spaleniem na stosie człowieka, którego uprzednio poddawano chłości, uderzając go siedmiokrotnie po genitaliach gałązkami dzikiej figi. Obrządki o podobnym charakterze stosowali także Ateńczycy, uśmiercając dwoje ludzi, którym zawieszano na szyjach sznury białych i czarnych fig³⁹. Powodem tych krwawych uroczystości stała się prawdopodobnie wiara w moc magii sympatycznej, w której użycie pewnych części drzewa figowego, uchodzącego

³⁶ Z fig, podobnie jak z winorośli, wyrabiano w starożytności wino (J. G. Frazer, *Złota gałąź*, s. 18).

³⁷ P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej...*, s. 298. Por. także Paus. *Graec. descr.* II 37, 5.

³⁸ H. de Vibraye, *Mitologia*, Warszawa 1937, s. 131.

³⁹ J. Frazer, *Złota gałąź*, s. 452–453.

za fitomorficzny symbol płodności, miało spowodować odnowienie sił wegetacyjnych roślin.

W mitologii starożytnego Rzymu z drzewem figowym wiązała się legenda o dzieciństwie Romulusa i Remusa. Według niej, kosz z niemowlętami wrzuconymi do Tybru zatrzymał się u stóp figowca lub zaczepił się o wystające ponad wodę gałęzie drzewa.

Rzymskiego podania nie potwierdzały przekazy historyczne, które mówiły jedynie o drzewie figowym (*Ficus Ruminalis*), rosnącym obok *comitium*. Przywiązani do tradycji Rzymianie rozwiązyali ten problem, sadząc nad rzeką inne drzewo figowe, któremu nadano tę samą nazwę⁴⁰.

Figowiec odgrywał w rzymskiej fitomitologii ważną rolę, zapewne wykraczającą poza symbolikę płodności. Prawdopodobnie pełnił w Rzymie funkcję oficjalnego drzewa państwowego⁴¹, podobnie jak ateńska oliwka. Świadczy o tym powiązanie drzewa figowego z legendami o początkach rzymskiej państwowości oraz usytuowanie właściwej *Ficus Ruminalis* obok miejsca ważnego dla rozwoju politycznego miasta. Być może, do nadania figowcowi tak dużego znaczenia religijnego przyczynił się fakt reprezentowania przez Rzymian idei kulturowych trzeciej warstwy społeczeństwa indoeuropejskiego, czyli rolników i hodowców. Dla nich fitomorficzny symbol płodności był przede wszystkim oznaką dobrobytu gospodarczego, który gwarantował przyrost ludności, a przez to trwałość i wielkość państwa.

Rzymianie wykorzystywali symbolikę drzewa figowego w prywatnych uroczystościach rodzinnych. Kobiety rzymskie prosiły o pomyślność dla siebie oraz swojej rodziny opiekunkę związków małżeńskich – Junonę i czciły ją ofiarami składanymi pod figowcem⁴². Podczas uroczystości weselnych uczestnicy ceremonii obrzucali nowożeńców figami⁴³.

Starożytni wierzyli, że wyciąg z fig wzmacnia i odnawia siły vitalne człowieka: aby nowo narodzone dzieci lepiej się rozwijały, karmiono je sokiem z owoców figowca⁴⁴. Sok ten wykorzystywano także jako afrodyzjak⁴⁵. Pliniusz przypisywał mu właściwości opóźniające starzenie się:

iuvenum vires augent, senibus meliorem valitudinem faciunt, minusque rugarum. (Plin. *Nat. hist.* XXIII 63)

W wierzeniach dawnych Indów figowiec *Aśvattha* (*Ficus Religiosa*) obrazował Drzewo Kosmiczne⁴⁶.

⁴⁰ M. Grant, *Mity rzymskie*, Warszawa 1978, s. 127.

⁴¹ L. Cser, *Der mythische Lebensbaum und die Ficus Ruminalis*, „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” 1962, t. 10, s. 334.

⁴² J. Dierbach, *Flora Mythologica oder Pflanzenkunde in Bezug auf Mythologie und Symbolik der Griechen und Römer*, Frankfurt 1833, s. 113.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ C. Boetticher, *Der Baumkultus...*, s. 440.

⁴⁵ M. Grant, *Mity...*, s. 126.

⁴⁶ Por. rozdz. 2, s. 48–49.

Głóg był roślinnym atrybutem rzymskiej nimfy Karny⁴⁸. Jej opiece polecali Rzymianie zawiasy drzwi swoich domów. Gałązka kolczastego głogu (*alba spina*)⁴⁹, położona na progu, miała chronić niemowlęta przed urokami oraz wampirami i strzygami, które przychodziły, aby wysysać krew noworodków pozostawionych bez opieki.

Według Owidiusza Karna otrzymała od Janusa gałązkę głogu⁵⁰. Podarunkiem tym bóg nagroził uległość nimfy:

„Ius pro concubitu nostro tibi cardinis esto:
hoc pretium positae virginitatis habe”.

Sic fatus spinam, qua tristes pellere posset
a foribus noxas (haec erat alba), dedit.

(Ovid. *Fasti* VI 127–130)

Ateńczycy żuli liście głogu, aby uchronić się przed złymi mocami i demonami⁵¹.

GRANATOWIEC

W starożytności jabłko granatu posiadało podobną do figi symbolikę religijną. Dla Greków owoc granatu, zbudowany z wielu drobnych ziarenek, uchodził za fitomorficzną manifestację płodności, odnoszącej się przede wszystkim do rozrodczych sił człowieka.

Granat stał się roślinnym atrybutem Hery, patronki zamężnych kobiet, czuwającej nad nienaruszalnością umów małżeńskich. W Herajonie, stojącym pomiędzy Mykenami i Argos, znajdował się posąg bogini, trzymającej granat i berło (Paus. *Graec. descr.* II 17, 4).

⁴⁷ Większość plemion indoeuropejskich nie nadała temu drzewu żadnej symboliki religijnej. Jedynie w legendach celtyckich głóg pojawia się jako roślina strzegąca miejsc spoczynku znanych postaci mitologicznych. Celtowie wierzyli, że obok krzaku głogu śpi, pogrążony w magicznym śnie, czarownik Merlin (J. G. Frazer, *Złota gałąź*, s. 96). Z grobu Tristana i Izoldy wyrosnąć miały dwa głogi, które połączyły swe gałęzie nad mogiłąmi kochanków.

⁴⁸ O roli nimfy w religii rzymskiej por. Macrob. *Satur.* I 12, 33.

⁴⁹ Według J. André (*Les noms de plantes...*, s. 245–246), *spina alba* to jedna z nazw używanych na określenie głogu, a wszelkie nazwy, które zawierały wyraz *spina* ‘cierń, kołec’ określały rośliny kolczaste, kłujące.

⁵⁰ U Owidiusza (*Fasti* VI 101, 107) nimfa ta nosi imię *Carna* lub *Crane*, które być może pozostaje w związku etymologicznym z ie. wyrazem *krnos* ‘dereń’. Pierwotnie Karna byłaby więc nimfą drzewa dereniowego, a przypisanie jej głogu mogło wynikać z podobieństwa w wyglądzie obu drzew, ponieważ zarówno dereń, jak i głóg rodzi jadalne owoce w postaci małych, czerwonych kuleczek.

⁵¹ W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 193.

Owoc granatowca oznaczał jedność duchową i cielesną dwojga ludzi związanych ze sobą świętą przysięgą, dotrzymania której strzegła bogini Hera. Być może podczas ślubnych uroczystości w archaicznej Grecji panna młoda zjadała ziarna granatu na znak złączenia własnych losów z losami swego męża, a reminiscencję tego dawnego obyczaju odnajdujemy w micie o Persefonie. Persefona bowiem nie złączyła z Hadesem wola bogów, lecz właśnie spożycie kilku ziaren owocu:

Διὸς δὲ Πλούτωνι τὴν Κόρην ἀναπέμψαι κελεύσαντος, ὁ Πλούτων, ἵνα μὴ πολὺν χρόνον παρὰ τῇ μητρὶ καταμείνῃ, ῥοιᾶς ἔδωκεν αὐτῇ φαγεῖν κόκκον. ἡ δὲ οὐ προιδόμενη τὸ συμβησόμενον κατηνάλωσεν αὐτόν. καταμαρτυρήσαντος δὲ αὐτῆς Ἀσκαλάφου τοῦ Ἀχέροντος καὶ Γοργύρας, τοῦτ' ὁ μὲν Δημήτηρ ἐν Ἄϊδου βαρεῖαν ἐπέθηκε πέτραν, Περσεφὼν δὲ καθ' ἑκάστον ἐνιαυτὸν τὸ μὲν τρίτον μετὰ Πλούτωνος ἡναγκάσθη μένειν, τὸ δὲ λοιπὸν παρὰ τοῖς θεοῖς. (Apd. Bibl. I 5, 3)

Ograniczenie roślinnej symboliki granatu do ludzkiej seksualności tłumaczy nieobecność tych owoców podczas świąt ku czci Demeter, odpowiedzialnej za urodzaj roślin⁵².

Według mało znanego greckiego mitu, pierwsze drzewo granatowca wyrosło z krwi dziewczyny o imieniu Side (gr. *σίδη* 'owoc granatu'), która, uciekając przed napastującym ją ojcem, popełniła samobójstwo na grobie swej matki. To aitiologiczne podanie powstało zapewne w celu wyjaśnienia czerwonej barwy owocu, kwiatów oraz liści granatowca⁵³, a zarazem potwierdzało głęboko zakorzenioną w świadomości Greków erotyczną semantykę drzewa⁵⁴.

W rzymskiej fitomitologii granat poświęcono bogini Junonie, opiekunce mężatek. Wieńce z liści tego drzewa zdobiły głowę *Flaminiki Dialis* podczas uroczystości ku czci bogini⁵⁵.

Nieliczne wiadomości dotyczące sakralnej funkcji granatowca w starożytnej Italii sugerują, że Rzymianie przyswoili sobie grecką symbolikę tego drzewa w okresie synkretyzmu religijno-kulturowego obu narodów. Wydaje się bowiem, iż podobne znaczenie w tradycji mitologicznej starożytnego Rzymu posiadał figowiec.

JABŁOŃ

Wiele ludów indoeuropejskich przypisało jabłoni cechy Drzewa Kosmicznego⁵⁶. Analogiczne funkcje, jakie pełni ta roślina w mitologiach odległych

⁵² Owoce granatu pojawiały się jedynie w czasie misteriów eleuzyńskich, obrzędowych świąt ku czci Demeter i Persefony, podczas których przedstawiano sceny z mitu o przeżyciach Kory. Uczestników uroczystości obowiązywał jednak zakaz spożywania tych owoców.

⁵³ Por. Plin. *Nat. hist.* XVI 35.

⁵⁴ P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej...*, s. 321 (*Side* 5).

⁵⁵ C. Boetticher, *Der Baumkultus...*, s. 482.

⁵⁶ Religijna funkcja jabłoni została omówiona w rozdz. 2.

terytorialnie plemion indoeuropejskich, świadczą o tym, że jabłoń stała się *Arbor Vitae* już w epoce jedności kulturowej Indoeuropejczyków.

W religii Greków rolę Drzewa Życia pełniły dwa gatunki drzew. Dla Jonów, szczególnie zamieszkających w Attyce, była nim oliwka. Podczas wędrówek Dorów na terenie Hellady odrodziła się pierwotna indoeuropejska tradycja, która Drzewem Nieśmiertelności czyniła jabłoń. Zmiana, jakiej w obrazie *Arbor Vitae* dokonały plemiona jońskie, spowodowała, że w fitomitolologii greckiej drzewo jabłoni zyskało wieloznaczną symbolikę. Złote jabłka, rosnące w ogrodzie Hesperyd, były owocami cudownego drzewa, które zasadzić miała bogini Hera. Ich zdobycie gwarantowało życie wieczne. Natomiast jabłka „ziemskich” drzew pojawiały się w kulcie Afrodyty. Ową niekonsekwencję można wytłumaczyć modyfikacjami, wprowadzonymi do rodzimej mitologii botanicznej przez ludność indoeuropejską, przybyłą do Grecji wcześniej niż Dorowie.

W okresie wspólnoty religijnej Indoeuropejczyków jabłoni patronowała partnerka głównej męskiej postaci panteonu – Dieusa. Po dotarciu do Hellady plemiona jońskie jako atrybut przypisały małżonce Zeusa inne drzewo – granatowiec⁵⁷, jabłka zaś poświęcono Afrodycie – bóstwu obrazującemu zmysłową miłość i pożądanie. Drzewem Kosmicznym, a właściwie jednym z jego wariantów, wyrażającym nieśmiertelność, stała się dla Jonów oliwka⁵⁸.

Jabłka Afrodyty pojawiają się w mitach greckich opowiadających o miłosnych związkach dwojga ludzi. Inspiratorką tych związków jest zazwyczaj sama bogini. Do najbardziej znanych spośród nich należy podanie o Helenie i Parysie oraz o Atalancie i Hippomenesie. W utworach poetów hellenistycznych jabłko symbolizowało gorącą miłość młodych ludzi⁵⁹.

αἴθε μοι ἦς, ὅσσα Κροῖσόν ποκα φαντί πεπᾶσθαι.
χρῦσοι ἀμφοτέροί κ' ἀνεκείμεθα τᾷ Ἀφροδίτῃ.

τὰς αὐλὰς μὲν ἔχοισα καὶ ἡ 'ρόδον ἢ τύγε μᾶλλον,
σχῆμα δ' ἐγὼ καὶ καινὰς ἐπ' ἀμφοτέροισιν ἀμύκλας.
(Theocr. Id. X 32–35)

⁵⁷ Plemiona greckie z drzewem granatu spotkały się po raz pierwszy na terenie Hellady, ponieważ w środowisku naturalnym rejonów śródziemnomorskich granatowiec rośnie jedynie na południowych krańcach Europy oraz w północnej Afryce. O drzewach granatowca wspomina Homer (*Od.* VII 115, XI 589), używając na ich określenie wyrazu *βοιά* (f.). Rzymianie nazywali owoce granatu jabłkami punickimi (Colum. *De re rust.* XII 42, 1).

⁵⁸ Możliwe, że grecka legenda o jabłku Erydy i sądzie Parysa obrazowała „przesunięcie” roślinnego atrybutu Hery do kultu Afrodyty.

⁵⁹ Grecki wyraz *μήλον* (n.) 'jabłko' używany był w poezji także na określenie piersi lub policzków dziewczyny (*Słownik grecko-polski*, t. 3, s. 142–143).

W fitomitologii rzymskiej owoce jabłoni posiadały podobne znaczenie do tego, jakie przypisała im tradycja grecka.

JESION

Z drzewem jesionu wiąże się greckie podanie o czterech pokoleniach ludzkości. Według Hezjoda, ludzi wieku brązowego Zeus stworzył z pni jesionowych, co spowodowało, że człowiek tego okresu charakteryzował się ogromną wytrzymałością fizyczną i przykrym charakterem:

Ζεὺς δὲ πατὴρ τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων
χάλκειον ποιήσ', οὐκ ἀργυρέῳ οὐδὲν ὁμοῖον,
ἐκ μελιᾶν, δεινὸν τε καὶ ὄβριμον. οἷσιν Ἄρηος
ἔργ' ἔμελεν σπονδόνετα καὶ ὕβριες [...].

(Hes. *Op.* 143–146)

Grecy z twardego jesionowego drewna wyrabiali włócznie, a wyraz określający w grece jesion stał się synonimem oszczepu⁶⁰.

Hezjod wspomina także o Meliadach, nimfach drzew jesionowych⁶¹, które zrodziły się z krwi wykastrowanego Uranosa:

ἄσαι γὰρ βαθάρμυγες ἀπέσσυθεν αἱματόεσαι,
πάσας δέξατο Γαῖα. περιπλομένων δ' ἐνιαυτῶν
γεῖνατ' Ἐρινὺς τε κρατερὰς μεγάλους τε Γίγαντας,
τεύχεσι λαμπομένους, δολίχ' ἔγχεα χερσὶν ἔχοντας,
Νύμφας θ' ὡς Μελίαις καλέουσ' ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν.

(Hes. *Theog.* 183–187)

Można przypuszczać, że jesion pojawił się w mitologii botanicznej Indoeuropejczyków już w epoce ich wspólnoty kulturowej. U plemion germańskich Drzewem Kosmicznym był, znany z legend staroislandzkiej *Eddy*, jesion Yggdrasill⁶². Grecy nie rozwinęli fitomitologii jesionu zapewne dlatego, że na terenie Europy południowej drzewa te rosą niezmiernie rzadko.

⁶⁰ Gr. *μηλία* (f.) 'jesion, jesionowy oszczep, drzewce włóczni, włócznia' (*Ibidem*, t. 3, s. 99). Por. Hom. *Il.* II 543; IV 165; V 595, 655, 666, 694; VI 65, XIII 597, 715, XVI 114, 143, 815; XVII 9, 59; XIX 361, 390; XX 272, 277, 322, 324; XXI 162, 169, 172, 174, 178; XXII 133, 328.

⁶¹ A. Carnoy, *Dictionnaire étymologique de la mythologie gréco-romaine*, Louvain 1957, s. 124 (*Melia*).

⁶² Germanie wierzyli, że pierwszy mężczyzna – Ask – powstał z jesionu, a pierwsza kobieta – Embla – prawdopodobnie z wiązu (*Edda poetycka*, *Völuspá* 17–18). Imię Aską wiąże się etymologicznie z indoeuropejskim wyrazem *asko- 'jesion', Emblu zapewne z indoeuropejskim rdzeniem *ólmos- 'wiąz' (por. duń. *elm* 'wiąz', stniem. *elm-boum* 'drzewo wiązu').

LAUR

Dla starożytnych Greków laur stał się roślinnym atrybutem Apollona. Głęboki związek kultowy drzewa laurowego z bogiem ukształtował się zapewne dopiero po opanowaniu przez Apollona wyroczni w Delfach, gdzie wcześniej wieszczącymi boginiami były Gaja, Temida i Febe⁶³.

O dość późnym powiązaniu tej rośliny z Apollonem świadczą także legendy o narodzinach Letoidów, które nie wymieniają lauru pośród drzew rosnących na Delos. W utworach Homera i Hezjoda również nie ma wzmianki o laurze poświęconym bogu, chociaż Homer wspomina palmę przy delijskim ołtarzu Apollona (Hom. *Il.* VI 162–163).

Najczęściej przyjmuje się, iż związek Apollona z laurem wynikał przede wszystkim z roli, jaką drzewo to pełniło w wyroczni boga w Delfach. Delfy były jednak nie tylko głównym ośrodkiem wróżbiarstwa greckiego, lecz także miejscem, gdzie Apollo dokonywał rytualnego oczyszczenia pielgrzymujących do niego wyznawców. Letoida był więc jednocześnie bogiem wieszczącym i oczyszczającym⁶⁴. Podobnymi cechami odznaczał się laur. Drzewo, za pośrednictwem którego Pytia obwieszczała wolę boga, było drzewem czystości fizycznej i duchowej, ponieważ powstało z ciała nimfy Dafne, która dzięki przemianie ochroniła swoją niezależność i dziewiczość⁶⁵:

Viribus absumptis expalluit illa citaeque
 Victa labore fugae spectans Peneidas undas,
 „Fer pater” inquit „opem! si flumina numen habetis
 Qua nimium placui, mutando perde figuram!”
 Vix prece finita torpor gravis occupat artus
 Mollia cinguntur tenui praecordia libro,
 In frondem crines, in ramos brachia crescent;
 Pes modo tam velox pigris radicibus haeret,
 Ora cacumen habet: remanet nitor unus in illa.
 Hanc quoque Phoebus amat positaque in stipite dextra
 Sentit adhuc trepidare novo sub cortice pectus
 Complexusque suis ramos, ut membra, lacertis
 Oscula dat ligno: refugit tamen oscula lignum.
 Cui deus „at quoniam coniunx mea non potes esse,
 Arbor eris certe” dixit „mea”.

(Ovid. *Met.* I 543–558)

⁶³ S. Oświecimski, *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy osobiście. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław 1989, s. 108.

⁶⁴ I. R. Dank a, *Pierwotny charakter Apollina i Artemidy. Studium na temat pochodzenia Letoidów i ich związków z innymi bogami*, Wrocław 1987, s. 21.

⁶⁵ Owidiusz (*Met.* X 92) nazywa laur *innuba laurus* „drzewem dziewiczym, nie znajdującym małżeństwa”.

Homer w pierwszej księdze *Iliady* przedstawił Apollona jako boga, który zesłał na Greków zarazę, karząc ich za znieważenie swego kapłana Chrysośa:

ἐκλαγξαν δ' ἄρ οἷστοι ἐπ' ὤμων χωμένοιο,
αὐτοῦ κινήθέντος. 'ο δ' ἦγε νυκτὶ εἰοικώς.
ἔξετ' ἔπειτ' ἀπάνευθε νεῶν, μετὰ δ' ἰὼν ἔηκε.
δεινὴ δὲ κλαγγὴ γένετ' ἀργυρέοιο βιοῖο.
οὐρῆας μὲν πρῶτον ἐπῶχετο καὶ κύνας ἀργούς,
αὐτὰρ ἔπειτ' αὐτοῖσι βέλος ἐχεπευκὲς ἐφίεις
βάλλ'. αἰεὶ δὲ πυραὶ νεκρῶν καίοντο θαμνίαι.

(Hom. *Il.* I 46–53)

Według słów Kalchasa, gniew bóstwa można było złagodzić jedynie przez oddanie ojcu Chryzeidy oraz poprzez obrządek oczyszczenia wojsk greckich, któremu patronował *Apollo Fojbos* (gr. *φοῖβος* 'czysty').

Najstarsza grecka religia widziała w Apollonie⁶⁶ przede wszystkim boga zsyłającego nagłą śmierć, często spowodowaną zarazą. W czasie szerzącej się epidemii stosowano zapewne prześlągalno-oczyszczalne rytuały, podczas których używano kadzidel, paląc rośliny, które wydzielaly wonny dym⁶⁷. Właściwości takie posiada laur. Kolumella wspomina, że Rzymianie okadzali nim zbiorniki na wino:

Mustum autem antequam de lacu tollas, vasa rore marino vel lauro vel myrto suffumigato, et large repleto, ut in effervescendo vinum se bene purget. (Colum. *De re rust.* XII 25, 4)

Możliwy więc wydaje się wniosek, że zanim wawrzyn stał się symbolem wieszczącego Apollona delfickiego, był już wcześniej roślinnym atrybutem boga oczyszczającego.

Demonologia Greków nadała drzewu wawrzynowemu moc odpędzania złych duchów. Teofrast nazywa zabobonnym człowieka, który do ochrony przed urokami używa gałązki laurowej:

Ἀμέλει ἡ δεισιδαιμονία δόξειεν ἂν εἶναι δειλία πρὸς τὸ δαιμόνιον, ὃ δὲ δεισιδαίμων τοιοῦτός τις, οἷος ἐπιχρῶνῃν ἀπονιψάμενος τὰς χεῖρας καὶ περιρρανάμενος ἀπὸ ἱεροῦ δάφνης εἰς τὸ στόμα λαβὼν ὀβω τὴν ἡμέραν περιπατεῖν. (Theophr. *Charact.* XVI 1–2)

Rzymianie, dość wcześnie korzystający z wyroczni w Delfach⁶⁸, nie ograniczyli symboliki lauru jedynie do kultu wieszczącego Apollona. W rzymskiej fitomitologii wawrzyn pełnił nieco inne niż w Grecji funkcje, które przypisała mu prawdopodobnie rodzima, italska tradycja religijna.

⁶⁶ Imię boga *'Απόλλων* pozostaje w związku z czasownikiem *ἀπόλλυμι* 'niszczę, zabijam'. (I. R. Dank a, *Pierwotny charakter Apollina...*, s. 20).

⁶⁷ Teofrast w *Etyce* (I 5) wspomina o tym, iż pierwotnie czczono bogów wonnymi ofiarami, spalając na ich ołtarzach aromatyczne rośliny. Podczas rzymskiego triumfu używano kadzidel ze spalanego lauru, które miały oczyścić żołnierzy z przelanej krwi (Plin. *Nat. hist.* XV 40).

⁶⁸ Liv. *De urbe cond.* I 56; Plin. *Nat. hist.* XV 40.

Wergiliusz (*Aen.* VII 59–63) opisując historię założenia przez Latynusa Laurentum, przekazuje, że nazwa miasta pochodziła od rosnącego wewnątrz zamku drzewa laurowego.

Według relacji Pliniusza (*Nat. hist.* XV 40), Awentyn porastał niegdyś las laurowy, a najstarsza rzymska tradycja uważa to wzgórze za miejsce pomyślnej wróżby Romulusa:

Remus auspicio se deuouet atque secundam
Solutum auem seruat. at Romulus pulcher in alto
Quaerit Auentino, seruat genus altiuolantum.

(*Enn. Ann.* LVII 82–85)

W atrium Regii, która uchodziła w Rzymie za siedzibę legendarnego króla Numy Pompiliusza, rósł laur, który miał zapewne związek z powstaniem tej budowli⁶⁹. W epoce królewskiej drzewo wawrzynu było więc oznaką władzy panującego monarchy, który zapewniał państwu stabilność i rozwój.

W czasach republiki laur pozostał nadal znakiem pomyślności zarówno w życiu prywatnym, jak i państwowym. Pierwszego marca, czyli dnia, który w starym kalendarzu rzymskim rozpoczynał nowy rok, Westalki zdobiły świątynie swej bogini nowymi gałązkami laurowymi⁷⁰. Nad właściwym przebiegiem uroczystości czuwał *rex sacrorum*, dziedziczący swą funkcję religijną po dawnych władcach Lacjum. Zwyczaj ten, określany jako zmiana starych laurów na nowe (*veteras lauros mutare*), i sytuowanie go w przybytku Westy, gdzie płonął wieczny ogień symbolizujący trwałość Rzymu, pozwalają domyślać się, iż rytuał ten miał na celu odnowienie pomyślnej dla państwa wróżby:

huius etiam prima die ignem novum Vestae aris accendebant, ut incipiente anno cura denuo servandi novati ignis inciperet. eodem quoque ingrediente mense tam in regia curiisque atque flaminum domibus laureae veteres novis laureis mutabantur. (Macrob. *Satur.* I 12, 6)

Również pierwszego dnia marca znajomi przesyłali sobie noworoczne prezenty, tzw. *strenae*, którymi były m. in. gałązki lauru, pochodzące pierwotnie z gaju bogini Strenia⁷¹.

Wieniec laurowy zdobił głowę zwycięskiego wodza podczas rzymskich ceremonii triumfalnych. Dla niektórych Rzymian w takich chwilach wawrzyn symbolizował oczyszczenie żołnierzy z przelanej krwi oraz pokój wśród walczących:

ob has causas equidem crediderim honorem ei habitum in triumphis potius quam quia suffimentum sit caedis hostium et purgatio, ut tradit Masurius. (Plin. *Nat. hist.* XV 40)

⁶⁹ C. Boetticher, *Der Baumkultus...*, s. 244.

⁷⁰ T. Zieliński, *Religia Rzeczypospolitej rzymskiej*, cz. 2, Kraków 1933–1934, s. 43.

⁷¹ *Ibidem*, cz. 1, s. 189.

Triumf jednak nie kończył się żadnym rytualnym, zbiorowym aktem oczyszczenia, a imperator składał wieniec laurowy jako trofeum dla Jowisza w świątyni boga na Kapitolu. Laur pozostaje tu nadal znakiem urzędnika państwowego, który swoim zwycięstwem nad nieprzyjacielem umacnia potęgę i wpływy polityczne państwa.

W republikańskim Rzymie senat w imieniu narodu nadawał dożywotnio mianowanemu imperatorowi prawo do stałego noszenia wieńca laurowego. Zaszczyt taki spotkał Juliusza Cezara po pokonaniu synów Pompejusza pod Mundą w 45 r. p.n.e.⁷²

W czasach cesarstwa laur stał się ponownie symbolem panującego władcy. Swetoniusz wspomina o gaju laurowym, zasadzonym przez żonę Augusta Liwię, skąd cesarze z dynastii julijsko-klaudyjskiej mieli zrywać gałęzie wawrzynowe na triumfalne wieńce. Gaj ten usechł w ostatnim roku panowania Nerona:

Liviae olim post Augusti statim nuptias Veientanum suum revisenti praetervolans aquila gallinam albam ramulum lauri rostro tenentem, ita ut rapuerat, demisit in gremium; cumque nutrirī alitem, pangi ramulum placuisset, tanta pullorum suboles provenit, ut hodieque ea villa „ad Gallinas” vocetur, tale vero lauretum, ut triumphaturi Caesares inde laureas decerperent; fuitque mos triumphantibus alias confestim eodem loco pangere; et observatum est sub cuiusque obitum arborem ab ipso institutam elanguisse. Ergo novissimo Neronis anno et silva omnis exaruit radicitus, et quidquid ibi gallinarum erat interiit. (Suet. *Galba* I 2–3)

LIPA

W mitologii wielu ludów indoeuropejskich drzewo to wiązało się głównie z żeńskim aspektem szeroko pojmowanej płodności⁷³. Grekom kojarzyło się ono z przemienioną w lipę Baucis⁷⁴. Starożytni stosowali lipowe kwiaty w medycynie. Zapewne dlatego pojawiła się w Helladzie legenda o nimfie

⁷² Suet. *Caes.* 45. Wieniec laurowy przepasany białą wstążką uchodził w Rzymie za oznakę władzy królewskiej. Nałożenie takiego wieńca na głowę Cezara stało się jednym z powodów przyspieszenia zamachu na jego życie (*ibidem*, s. 79).

⁷³ W tradycji bałtyckiej kobiety wywodziły swe pochodzenie od lipy (A. M. Kempniński, *Słownik mitologii...*, s. 257). Plemiona germańskie poświęciły lipę Freyi – bogini płodności i urodzaju (M. Lurker, *Der Baum in Glauben...*, s. 146). Wczesną wiosną Słowianie dekorowali domy gałązkami lipowymi, które były znakiem budzącej się do życia przyrody (W. Bogusławski, *Dzieje Słowiańszczyzny...*, t. 2, s. 851). Aura wytwarzana przez lipę sprzyjała miłemu spędzaniu czasu i odpoczynkowi (por. J. Kochanowski, *Na lipę*). W kalendarzu druidów lipę łączono z połową marca i połową września, czyli z początkiem cyklu wegetacyjnego oraz porą owocowania.

⁷⁴ Grecki mit o Filemonie i Baucis był prawdopodobnie pochodzenia frygijskiego. Zachował się on w łacińskiej wersji zamieszczonej przez Owidiusza w *Metamorfozach* (VIII 620–724).

Filyrze⁷⁵, matce Chejrona, która na górze Pelion pomagała synowi w wychowywaniu i leczeniu greckich bohaterów⁷⁶.

Rzymianie chętnie wieńczyli głowy wieńcami z gałązek lipy. Według Pliniusza (*Nat. hist.* XVI 25), zwyczaj ten miał w Rzymie długą tradycję.

MIRT

Mirt, podobnie jak większość zimozielonych roślin, symbolizował w starożytności trwałość istnienia wszelkich pierwiastków natury ożywionej. Krzak mirtowy rodzi wiele kulistych owoców o jasnej lub ciemnej barwie, a jego roztarte liście wydzielają przyjemny zapach. Cechy te skłoniły Greków i Rzymian do poświęcenia rośliny jednej z bogiń płodności – Afrodycie:

ὅπερ τοὺς παλαιούς καὶ ἐφ' ἐτέρων φυτῶν αἰεὶ θαλλόντων πεποιηκέναι, τῇ μὲν Ἀφροδίτῃ τὴν μυρσίνην, τῷ δ' Ἀπόλλωνι τὴν δάφνην προσάψαντας. (*Diod. Bibl. hist.* I 17)

oraz Venus:

*Populus Alcidae gratissima, vitis Iaccho,
formosae myrtus Veneri, sua laurea Phoebo [...].
(Verg. Ecl. VII 61–62)*

Przypisanie mirtu bóstwu patronującemu miłości fizycznej potwierdza seksualną semantykę tej rośliny, którą pogłębiają ponadto jej lecznicze właściwości. Mirt stosowany w medycynie miał zamykać macicę i zapobiegać przedwczesnemu porodowi⁷⁷. W Grecji rzucano nowożeńcom liście mirtowe jako magiczne środki, zapewniające młodej parze liczne potomstwo.

Jako fitomorficzna manifestacja łagodnej bogini, mirt stał się oznaką pojednania i swobód obywatelskich. Aristogejton i Harmodios, którzy przyczynili się do przywrócenia w Atenach wolności politycznej, mieli swe miecze opleść gałązkami mirtowymi⁷⁸:

ἀλλ' ἐμοῦ μὲν οὐ τυραννεύδου, ἐπεὶ φυλάξομαι,
καὶ φορήσω τὸ ξίφος τὸ λοιπὸν ἐν μύρτου κλαδί,
ἀγοράσω τ' ἐν τοῖς δπλοῖς ἐξῆς Ἀριστογείτονι,
ὥδε θ' ἐστήξω παρ' αὐτόν.

(*Aristoph. Lys.* 631–634)

⁷⁵ Gr. *φιλύρα* (f.) 'lipa' (*Słownik grecko-polski*, t. 4, s. 536).

⁷⁶ P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej...*, s. 141.

⁷⁷ G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, Poznań 1958, s. 189.

⁷⁸ Athen. *Deipnosoph.* XV 695, 12: „ἐν μύρτου κλαδί τὸ ξίφος φορήσω / ὥσπερ Ἀρμόδιος καὶ Ἀριστογείτων / δτ' Ἀθηναίης ἐν θυαίαις / ἄνδρα τύραννον Τίπαρχον ἐκαίνετην”.

Ateńscy archonci nosili wieniec mirtowe, które wyrażały godność urzędnika, stojącego na czele demokratycznego państwa. Podczas procesów o morderstwo *ἄρχων βασιλεύς*, wnosząc oskarżenie przed trybunał sędziowski, zdejmował swój wieniec na znak protestu przeciw zetknięciu się z człowiekiem skalanym krwią (Arist. *De rep. Athen.* LVII 4).

Kolonizatorzy greccy przywozili z ojczyzny do swych nowych siedzib gałązki mirtu, symbolizujące zapewne ich pokojowe zamiary oraz pojednanie z ludnością tubylczą⁷⁹.

Na uroczystościach ateńskich przekazywano sobie gałązki mirtowe, zachęcając do wzięcia udziału w agonii poetyckiej.

Rzymska tradycja mitologiczna łączyła mirt z kultem bogini Wenus. Rzymianie, podobnie jak Grecy, widzieli w nim symbol równości społecznej oraz politycznej, która uśmierzała spory pomiędzy zwaśnionymi stanami i narodami.

Według Pliniusza, wojnę wywołaną porwaniem Sabineńskich zakończył rozejm, zawarty przez wojska rzymskie i sabińskie w miejscu, gdzie później wzniesiono świątynię Wenus. Podczas uroczystości zatwierdzania przymierza żołnierze obu armii dokonali rytualnego oczyszczenia, używając podczas tej ceremonii gałązek mirtu:

luit, ubi nunc Roma est, iam cum conderetur, quippe ita traditur, myrtea verbera Romanos Sabinosque, cum propter raptas virgines dimicare voluissent, depositis armis purgatos in eo loco, qui nunc signa Veneris Cluacinae habet. cluere enim antiqui purgare dicebant. (Plin. *Nat. hist.* XV 36)

Ten sam autor wspomina także o dwóch mirtach, rosnących obok świątyni Kwiryna, z których jeden nazywano mirtem patrycjuszowskim, drugi plebejskim. Rośliny te wyrażały zapewne zrównanie praw obywatelskich obu stanów:

inter antiquissima namque delubra habetur Quirini, hoc est ipsius Romuli. in eo sacrae fuere myrti duae ante aedem ipsam per longum tempus, altera patricia, appellata altera plebeia. (Plin. *Nat. hist.* XV 36)

Wieniec mirtowy, tzw. *corona ovalis*⁸⁰, przysługiwał wodzowi *Imperium Romanum* w czasie *ovatio*, czyli uroczystości uświetniających zwycięstwo, odniesione bez rozlewu krwi, często na drodze pertraktacji i umów pokojowych, dzięki którym podbite plemiona nie traciły całkowicie swych praw oraz uzyskiwały ochronę władz rzymskich:

Bellicis quoque se rebus inseruit, triumphansque de Sabinis P. Postumius Tubertus in consulatu, qui primus omnium ovans ingressus urbem est, quoniam rem leniter sine cruore gesserat, myrto Veneris victicis coronatus incessit optabilemque arborem etiam hostibus fecit. (Plin. *Nat. hist.* XV 38)

⁷⁹ C. Boetticher, *Der Baumkultus...*, s. 450.

⁸⁰ J. Dierbach, *Flora Mythologica...*, s. 63.

OLIWKA

Oliwka była jednym z najważniejszych fitomorficznych symboli religijnych starożytnych Greków. Prawdopodobnie plemiona greckie natrafiły na drzewa oliwne dopiero na terenie Hellady, według Teofrasta (*Hist. plant.* VI 2, 4) bowiem oliwki rosną jedynie na obszarach nadmorskich⁸¹.

Badania językoznawcze dowodzą, że Grecy na określenie morza posługiwali się wyrazem obcego pochodzenia *θάλασσα* (gr. att. *θάλαττα* 'morze'), który nie ma odpowiednika w żadnym innym języku indoeuropejskim. Profesor Jan Safarewicz przypuszcza, że Helleni bezpośrednio przed przybyciem na Półwysep Bałkański musieli przebywać w kraju pozbawionym morza⁸². Zapewne dlatego to zimozielone drzewo, rodzące soczyste owoce, mimo niesprzyjających warunków klimatycznych⁸³, urzekło nowych przybyszów:

ἔστιν δ' οἷον ἐγὼ γὰρ
 Ἀσίας οὐκ ἐπακούω
 οὐδ' ἐν ταῖς μεγάλαις Δωρίδι νάσσει
 Πέλοπος πώποτε βλαστὸν
 φύτευμ' ἀχείρωτον αὐτόποιον,
 ἐγχεὼν φόβημα δαίων,
 ὃ τᾷδε θάλλει μέγιστα χώραι,
 γλαυκᾶς παιδοτρόφου φύλλον ἐλαίας.
 τὸ μὲν τις οὐ νεαρὸς οὐδὲ γήραι
 συνναίων ἀλιώσει χερὶ πέρσας.
 ὃ δ' αἰὲν ὄρων κύκλος
 λεύσσει νιν Μορίου Διὸς
 χά γλαυκῶπις Ἀθήνα.

(Sophocli. *Oed. Col.* 694–706)

Achajowie łączyli oliwkę przede wszystkim z symboliką urodzaju. Drzewo oliwne pojawia się na ikonograficznych zabytkach z epoki mykeńskiej, obrazujących sceny agrarnych kultów płodności⁸⁴. Znaczenie to oliwka zachowała w późniejszej religii ludności achajskiej. Herodot przytacza

⁸¹ Podobnego zdania jest także Kolumella (*De re rust.* V 8, 5).

⁸² J. Safarewicz, *Język starogrecki*, [w:] *Języki indoeuropejskie*, t. 1, red. L. Bednarczuk, Warszawa 1986, s. 426.

⁸³ Kolumella (*De re rust.* V 8, 1) nazywa oliwkę „królową wszystkich drzew” zwracając uwagę na to, iż wyjątkowo dobrze rośnie ona na suchym i gliniastym podłożu (*De arbor.* 17, 1) oraz nie wymaga szczególnej pielęgnacji (*De re rust.* V 8, 2).

⁸⁴ B. Rutkowski, *Wyspy...*, s. 200. Nie można wykluczyć, że Achajowie takie znaczenie nadali oliwce pod wpływem kontaktów z ludnością kreteńską. Oliwka jako symbol płodności pojawia się podczas obchodów greckiego święta ku czci Apollona, kiedy to noszono gałązkę oliwną ozdobioną zbożami i owocami. W Grecji Apollo zyskał przydomki: *ὠρεσιδότης* 'dawca owoców dojrzewających we właściwej porze' oraz *ὠρίτης* 'rządzający porami roku' (*Słownik grecko-polski*, t. 4, s. 684). Grecy wierzyli zapewne, że bóg, który ma wpływ na liczebność ludzi i zwierząt (por. Hom. *Il.* I 52–53), kieruje także obfitością zbiorów.

historię Epidauryjczyków⁸⁵, którzy zapobiegli klęsce nieurodzaju wznosząc boginiom rolnictwa posągi z drewna oliwnego:

Ἐπιδαυριοῖσι ἡ γῆ καρπὸν οὐδένα ἀνεδίδου. περὶ ταύτης ὧν τῆς συμφορῆς οἱ Ἐπιδαυριοὶ ἐχρέωντο ἐν Δελφοῖσι. ἡ δὲ Πυθίη σφέας ἐκέλευε Λαμῆς τε καὶ Αὐξήσιος ἀγάλματα ἰδρύσασθαι καὶ σφί ἰδρυσαμένοισι ἄμεινον συνοίσεσθαι. ἐπειρώτεον ὧν οἱ Ἐπιδαυριοὶ κότερα χαλκοῦ ποιεῖνται τὰ ἀγάλματα ἢ λίθου. ἡ δὲ Πυθίη οὐδέτερα τούτων ἔα, ἀλλὰ ξύλου ἡμέρης ἐλαίης. (Her. Hist. V 82)

Jonowie czcili oliwkę jako Drzewo Kosmiczne, a dla Ateńczyków stała się ona oficjalnym drzewem państwowym.

Mity wiązały drzewo oliwne z legendą o narodzinach Apollona, który we wczesnej tradycji religijnej Greków był bogiem zsyłającym niespodziewaną śmierć⁸⁶. Dla Hellenów uśmiercającemu bóstwu podlegał los człowieka i takim właśnie przydomkiem określano Apollona:

ἀντὶ δὲ αὐτῶν τῆς τρίτης Ζεὺς τε Μοιραγέτης καὶ Ἀπόλλων σφίσι παρέστηκε Μοιραγέτης. (Paus. Graec. descr. X 24, 4)

Poświęcona bogu oliwka byłaby więc drzewem losu⁸⁷.

Związek oliwki z przeznaczeniem sugeruje nazwa, jaką nadano świętym drzewom oliwnym w Atenach – *μορίαί*, zwyczaj wkładania do kołyski nowo narodzonego dziecka gałązki oliwnej (Eur. *Ion*, 1433–1436) oraz przytoczone przez Teofrasta i Pliniusza podanie o mieście Megara, którego los uzależniony był od rosnącej na rynku oliwki⁸⁸:

ὅπερ καὶ περὶ τὸν κότινον συνέβη τὸν ἐν Μεγάροις τὸν ἐν τῇ ἀγορᾷ. ὃ καὶ ἐκκοπέντος λόγιον ἦν ἀλῶναι καὶ διαρπασθῆναι τὴν πόλιν. ὅπερ ἐγένετο [...]. (Theophr. Hist. plant. V 2, 4)

Patronat nad ateńskimi drzewami oliwnymi sprawował *Zeus Morios*. Grecy wierzyli bowiem, że w drzewa te nie uderzają pioruny. Bóg jako *Zeus Hikesios* i *Zeus Ksenios* bronił także nienaruszalnego prawa gościnności, w myśl którego pod jego opieką pozostawał każdy proszący o pomoc. Oznaką błagalnika była gałązka oliwna, która, być może, symbolizowała złożenie własnego losu w ręce innego człowieka.

⁸⁵ Epidauros był jednym z ośrodków kultury mykeńskiej (K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Kraków 1955, s. 17).

⁸⁶ Por. Hom. *Il.* I 43–52. W *Iliadzie* (XX 15) Achilles nazywa Apollona „najbardziej zgubnym spośród wszystkich bogów”.

⁸⁷ Podobną symbolikę miały oliwki, rosnące obok ołtarza Asklepiosa w Iakońskim Epidauros (Paus. *Graec. descr.* III 23, 7). Podkreślały one związek bóstwa z Apollonem i wpływ sztuki leczniczej na zdrowie i życie człowieka. Drzewem losu można także nazwać oliwkę, o którą miały się zaczepić lejce rydwanu Hippolita (Paus. *Graec. descr.* II 32, 10) oraz drzewo oliwne, czczone przez latyńskich żeglarzy ocalałych z morskich katastrof (Verg. *Aen.* XII 766–769).

⁸⁸ Por. Plin. *Nat. hist.* XVI 76.

W starożytnym Rzymie oliwka stała się znakiem czystości duchowej, a gałęzi tego drzewa używano podczas państwowych i domowych obrzędów lustracyjnych:

Cernite, fulgentes ut eat sacer agnus ad aras,
Vinctaque post olea candida turba comas.
Di patrii, purgamus agros, purgamus agrestes,
Vos mala de nostris pellite limitibus.

(Tibul. *El.* II 1, 15–18)

Raz na pięć lat rzymski cenzor dokonywał rytualnego oczyszczenia mieszkańców miasta, posługując się kropidłem z gałązki oliwnej⁸⁹. Jednym z elementów stroju flamina Jowisza był ostry kapelusz z różdżką oliwną na szczycie⁹⁰, która zapewne wyrażała sakralną *katharsis* kapłana.

Rzymianie, wierząc w magiczne właściwości tego drzewa, nosili liście i gałązki oliwki podczas epidemii⁹¹.

PALMA

Jako powód, dla którego palma pojawiła się w greckiej fitomitologii, podaje się specyficzną budowę jej pnia. Drewno palmy wykazuje budowę endogeniczną, co oznacza, że najmłodsze, miękkie tkanki drzewa pojawiają się wewnątrz pnia, na zewnątrz zaś znajdują się starsze, twarde części rośliny⁹². Dzięki temu palma osiąga duże rozmiary, nie gnąc się i nie łamiąc. Dlatego drzewo to stało się w starożytności znakiem wytrwałości i pokonywania trudności.

Według antycznych przekazów literackich, palma była jednym z drzew, pod którymi Latona urodziła Apollona i Artemidę:

ἡ νάσων, ἀλήρει
κώπα πεμπομένην τάλαιναν,
οἰκτρὰν βιοτὰν ἔχουσαν οἴκοις,
ἐνθα πρωτόγονός τε φοῖνιξ
δάφνα θ' ἱεροῦς ἀνέσχε
πτόρθους Λατοῖ φίλα
ὠδίνος ἄγαλμα Δίης.

(Eurip. *Hec.* 455–561)

⁸⁹ J. Dierbach, *Flora Mythologica...*, s. 94.

⁹⁰ T. Zieliński, *Religia rzeczypospolitej...*, cz. 2, s. 37.

⁹¹ J. Dierbach, *Flora Mythologica...*, s. 95.

⁹² *Ibidem*, s. 88–89.

Letoidzi przyszli na świat mimo nienawiści, jaką żywiła do ich matki bogini Hera. Delijska palma symbolizowała więc zwycięstwo boskich bliźniąt nad przeciwnościami losu oraz szczególne znaczenie ich kultu w Grecji.

Nagrodą dla zawodników wygrywających we wszystkich igrzyskach greckich była gałązka palmowa:

οἱ δὲ ἀγῶνες φοῖνικος ἔχουσιν οἱ πολλοὶ στέφανον. ἐς δὲ τὴν δεξιάν ἐστι καὶ πανταχοῦ τῶι νικῶντι ἐστιθήμενος φοῖνιξ. (Paus. *Graec. descr.* VIII 48, 2)

Także w rzymskiej tradycji mitologicznej palma była zapowiedzią doniosłych czynów jakiegoś człowieka. Owidiusz w *Fastach* opisuje sen Rei Sylwii, w którym drzewa palmowe przepowiadały narodziny Romulusa i Remusa:

Somnus abit, iacet ipsa gravis. iam scilicet intra
viscera Romanae conditor urbis erat.
languida consurgit nec scit, cur languida surgat,
et peragit talis arbore nixa sonos:
„Utile sit faustumque, precor, quod imagine somni
vidimus. an somno clarius illud erat?
ignibus Iliacis aderam, cum lapsa capillis
decidit ante sacros lanea vitta focos.
inde duae pariter, visu mirabile, palmae
surgunt. ex illis altera maior erat,
et gravibus ramis totum protexerat orbem
contigeratque sua sidera summa coma [...]”
(Ovid. *Fasti*, III 23–34)

Jednym z odznaczeń, przysługujących triumfującemu wodzowi rzymskiemu były tunika i toga haftowana w złote palmy⁹³. W ceremonii tej palma wyrażała nie tylko zwycięstwo wojsk rzymskich nad nieprzyjacielem, lecz także podkreślała zasługi dowódcy dla pomyślnego wyniku wyprawy wojennej. W uroczystym stroju bowiem pojawiał się podczas triumfu jedynie imperator.

PLATAN

Grecka fitomitologia wiąże platan z rodem Pelopidów⁹⁴. Według tradycji, ofiara dla Artemidy złożona u stóp platanu umożliwiła Grekom odpłynięcie pod Troję:

⁹³ C. Boetticher, *Der Baumkultus...*, s. 417.

⁹⁴ W greckiej mitologii botanicznej platan, drzewo pozbawione jadalnych owoców, pojawiał się przede wszystkim w mitach o sławnych bohaterach, którym po śmierci oddawano cześć boską. Większość z nich uchodziła za bliższych lub dalszych potomków Zeusa. Helena była córką Ledy i Zeusa. Przodkiem Agamemnona i Menelaosa był Tantal, który narodził się ze

χθιζά τε καὶ πρωίζ' ὅτ' ἐς Αὐλίδᾳ νῆες Ἀχαιῶν
 ἠγερέθοντο κακὰ Πριάμῳ καὶ Τρωσὶ φέρουσαι,
 ἡμεῖς δ' ἄμβλι περὶ κρήνην ἱεροῦς κατὰ βωμοῦς
 ἐρδομεν ἀθανάτοισι τεληέσσας ἑκατόμβας,
 καλῇ ὑπὸ πλατανίστῳ, ὅθεν ῥεεν ἀγλαὸν ὕδωρ.
 (Hom. II. II 303–307)

O platanie zasadzonym przez Menelaosa w Kafyay wspomina Pauzaniusz:

ὀλίγον δὲ ὑπὲρ τὴν πόλιν πηγὴ τέ ἐστι καὶ ἐπὶ τῇ πηγῇ πλάτανος μεγάλη καὶ εὐειδὴς πέφυκε.
 καλοῦσι δὲ αὐτὴν Μενελαΐδα, Μενέλαον γὰρ στρατὸν ἀθροίζοντα ἐς Τροίαν ἀφικέσθαι τε ἐνταῦθα
 καὶ ἐπὶ τῇ πηγῇ τὴν πλάτανον φυτεῦσαι λέγοντες. (Graec. descr. VIII 23, 4)

Teofrast, wyliczając długowieczne drzewa wymienia pośród nich platan Agamemnona w Delfach:

τινὲς δὲ φασὶ καὶ τὴν ἐν Δελφοῖς πλάτανον Ἀγαμέμνονα φυτεῦσαι [...]. (Theophr. Hist. plant. IV 13, 2)

Niedaleko Sparty rósł platan poświęcony Helenie⁹⁵.

C. Boetticher uważa, iż platan był rodzinnym drzewem potomków Pelopsa⁹⁶. Przyjmując słuszność teorii Boettichera, platan może się wydać znakiem totemicznym Pelopidów, którym zwyczaj nakazywał czcić swych najsłynniejszych krewnych, którzy stali się bohaterami ogólnoplemiennych mitów.

TOPOLA

Drzewo to, szybko tracące jesienią liście⁹⁷ i nie rodzące owoców, w opinii starożytnych uchodziło za bezpłodne. Prawdopodobnie dlatego grecka fitomitologia nie przypisała topoli żadnemu z bogów, lecz jedynie zrodzonemu ze śmiertelnej matki Heraklesowi:

ἦνθον γάρ κεν ἐγώ, ναι τὸν γλυκὺν ἦλθον Ἑρωτα,
 ἢ τρίτος ἢ τετάρτος ἐὼν φίλος αὐτίκα νυκτός,
 μάλα μὲν ἐν κόλποισι Διωνύσοιο φυλάσσω,
 κρατὶ δ' ἔχων λεύκαν, Ἑρακλῆος ἱερὸν ἔρνος [...].
 (Theocr. Id. II 118–121)

związku Zeusa i Pluto (P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej...*, s. 333). Według helleńskiej legendy, Zeus posiadał Europę pod platanem, który na pamiątkę tego wydarzenia nigdy nie tracił liści (Theophr. Hist. plant. I 9, 5; por. Plin. Nat. hist. XII 5). W przekonaniu starożytnych, zrzucający korę platan posiadał zdolność ciągłego odmładzania się i być może ze

⁹⁵ C. Boetticher, *Der Baumkultus...*, s. 138.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 20.

⁹⁷ Por. Tibul. El. XIV 30.

Według legendy, Herakles, wychodząc z podziemia, uwieńczył sobie skroń gałązką topoli, która rosła w gaju Persefony⁹⁸. Od tej pory drzewo topolowe stało się roślinnym atrybutem herosa⁹⁹.

Elejczycy przestrzegali zwyczaju palenia ofiar, składanych ku czci Zeusa Olimpijskiego, jedynie z użyciem drew białej topoli¹⁰⁰, wierzone bowiem, że tak miał niegdyś uczynić Herakles, który zapoczątkował igrzyska i związane z nimi uroczystości:

Τῆς δὲ λεύκης μόνης τοῖς ξύλοις ἐς τοῦ Αἰὸς τὰς θυσίας καὶ ἀπ' οὐδενὸς δένδρου τῶν ἄλλων οἱ Ἑλεῖοι χρῆσθαι νομίζουσι, κατ' ἄλλο μὲν οὐδὲν προτιμῶντες ἐμοὶ δοκεῖν τὴν λεύκην, ὅτι δὲ Ἑρακλῆς ἐκόμισεν αὐτὴν ἐς Ἑλληνας ἐκ τῆς Σεσπρατίδος χώρας. καὶ μοι καὶ αὐτὸς ὁ Ἑρακλῆς ἐφαίνετο, ἥνικα τῷ Αἰὶ ἔθνευ ἐν Ὀλυμπίᾳ, τῶν ἱερῶν τὰ μηρία ἐπὶ λεύκης καθῆσαι ξύλων. (Paus. *Graec. descr.* V 14, 2)

Wywodząca się z krainy zmarłych topola Heraklesa była nagrodą dla zwycięzców na *ludi funebres*, którymi uświetniano ceremonie żałobne znanych osób¹⁰¹. Polykso, żona poległego pod Troją syna Heraklesa Tlepolemosa, uczciła jego pamięć igrzyskami dla młodych chłopców¹⁰². Wygrywający w poszczególnych konkurencjach zawodnicy otrzymywali wieńce z liści białej topoli¹⁰³. W podobny sposób przystroili swe głowy młodzi żeglarze Eneasza, walczący w zawodach sportowych, zorganizowanych po pogrzebie Anchizesa:

cetera populea velatur fronde iuventus
nudatosque umeros oleo perfusa nitescit.
(Verg. *Aen.* V 134–135)

Niezbyt szczęśliwą symbolikę topoli podkreśla także grecki mit o Heliadach, siostrach Faetona, które bogowie przemienili w drzewa topolowe¹⁰⁴. Tak scenę tę opisuje Owidiusz:

Nec minus Heliades lugent et, inania morti
Munera, dant lacrimas et caesae pectora palmis
Non auditurum miseras Phaethonta querellas

⁹⁸ Według Homera (*Od.* X 509), w gaju Persefony rosły czarne topole i wierzyby. W Grecji Heraklesowi poświęcono białą topolę. Tę niezgodność (starożytni botanicy wyróżniali dwie odmiany topoli – czarną i białą; por. Theophr. *Hist. plant.* III 3, 1; III 4, 2) prawdopodobnie motywowano tym, iż czarna topola, roślinny atrybut bogini świata zmarłych, pod wpływem światła dziennego zmieniała się w białą, stając się odtąd symbolem żyjącego herosa.

⁹⁹ P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej...*, s. 133.

¹⁰⁰ Drewna białej topoli używano również podczas składania ofiar Pelopsowi w Olimpii (Paus. *Graec. descr.* V 13, 3).

¹⁰¹ Dawni Słowianie mieli zwyczaj obsadzania grobów topolami (W. Bogusławski, *Dzieje Słowiańszczyzny...*, t. 2, s. 818).

¹⁰² Herakles miał patronować zawodom gymnicznym młodzieży.

¹⁰³ P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej...*, s. 297.

¹⁰⁴ O Heliadach przemienionych w drzewa topolowe wspomina także Wergiliusz (*Aen.* X 190).

Nocte dieque vocant adsternunturque sepulcro.
 Luna quater iunctis inplerat cornibus orbem:
 Illae more suo (nam morem fecerat usus)
 Plangorem dederant; e quis Phaethusa, sororum
 Maxima, cum vellet terra procumbere, quæta est
 Deriguisse pedes; ad quam conata venire
 Candida Lampetie subita radice retenta est;
 Tertia cum crinem manibus laniare pararet,
 Avellit frondes; hæc stipite crura teneri,
 Illa dolet fieri longos sua brachia ramos;
 Dumque ea mirantur, conplectitur inguina cortex
 Perque gradus uterum pectusque umerosque manusque.

(Met. II 340–354)

W starożytnym Rzymie, podobnie jak w Grecji, topola była fitomorficzną manifestacją Heraklesa, nazywanego tu Herkulesem.

Do Herkulesa modlono się przy bardzo starym ołtarzu bohatera, stojącego na *Forum Boarium* pod Palatynem¹⁰⁵. Podczas uroczystości na cześć herosa kapłan wieńczył skroń gałązką topoli. Profesor T. Zieliński uważa, że kult Herkulesa w Italii jest pochodzenia greckiego, o czym ma świadczyć przede wszystkim obcy Rzymianom zwyczaj składania bogom ofiar z odkrytą głową¹⁰⁶.

U Wergiliusza topole, które najczęściej rosną nad rzekami, stały się symbolem bóstwa opiekuńczego Tybru – Tiberinusa:

huic deus ipse loci fluvio Tiberinus amoenus
 populeas inter senior se attollere frondes
 visus [...].

(Verg. *Aen.* VIII 31–33)

WIERZBA

Jednym z drzew najwcześniej rozpoczynających swą wiosenną wegetację jest wierzba. Wczesną wiosną, jeszcze przed rozwinięciem się liści, pojawiają się na niej puszyste kwiatostany. Obdarzone ogromnymi siłami witalnymi drzewo stało się w fitomitologii wielu ludów indoeuropejskich symbolem obfitości i rozrodczości biologicznej¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Według rzymskiego mitu, ołtarz ten wzniesli Heraklesowi poddani króla Ewandra jako dowód wdzięczności za zabicie pustoszącego okolicę potwora Kakusa. Herakles stanął z Kakusem do walki, gdy ten ukradł herosowi kilka wołów ze stada Geryona, które pasło się w miejscu przyszłego *Forum Boarium*. Podanie to zamieszcza Wergiliusz w *Eneidzie* (VIII 184–275). Por. Liv. *De urbe cond.* I 7.

¹⁰⁶ T. Zieliński, *Religia Rzeczypospolitej...*, cz. 1, s. 285.

¹⁰⁷ Gałęzie i liście wierzby pojawiały się w słowiańskich i germańskich obrzędach wiosennych,

Grecy poświęcili je Herze, która patronowała mężatkom oraz młodym matkom. Związek wierzby z boginią, opiekunką kobiet i położnic, wzmacniały lecznicze właściwości tego drzewa, używanego jako środek hamujący krwawienie menstruacyjne po poczęciu¹⁰⁸.

Wydaje się, że łączenie drzewa wierzbowego z kultem Hery ma długą tradycję w greckiej mitologii botanicznej, według legendy bowiem bogini miała urodzić się pod wierzbą na wyspie Samos:

Σάμιοι δὲ αὐτοὶ τεχθῆναι νομίζουσιν ἐν τῇ νήσῳ τὴν θεὸν παρὰ τῷ Ἰμβάσῳ ποταμῷ καὶ ὑπὸ τῇ λύγῳ¹⁰⁹ τῇ ἐν τῷ Ἑράῳ κατ' ἐμὲ ἔτι πεφυκυῖαι. (Paus. *Graec. descr.* VII 4, 4)

Drzewo tego gatunku we wczesnej religii Hellenów mogło uchodzić za epifanię Hery, ponieważ początkowo większość posągów bogini wykonywano z drewna wierzbowego¹¹⁰.

Podczas Tesmoforiów, jesiennych uroczystości ku czci Demeter, kobiety ateńskie nosiły stale przy sobie gałązki wierzbowe, które miały ułatwić im zachowanie wstrzemięźliwości seksualnej w czasie świąt. Tłem tego zwyczaju było zapewne greckie podanie o corocznym odnawianiu przez Herę dziewictwa w argolidzkim źródle Kanatos (Paus. *Graec. descr.* II 38, 2).

Wiązana z symboliką płodności wierzba pojawiała się podczas greckich uroczystości błagalno-oczyszczalnych, organizowanych w celu zapobieżenia klęsce nieurodaju. W beockiej Cheronei ceremonia ta nosiła nazwę „wypędzania głodu” i polegała na wychłostaniu niewolnika gałązkami wierzbowymi oraz wypędzeniu go z miasta¹¹¹. Z rytuałem tym koresponduje prastary rzymski przepis o karaniu ojcobójców, których przed wrzuceniem do Tybru uderzano różgami z wierzby¹¹².

Od Pliniusza (*Nat. hist.* XVI 46) dowiadujemy się, że w starożytnym Rzymie wierzbę wykorzystywano w leczeniu bezpłodności.

W późnej literaturze rzymskiej wierzba jest przede wszystkim atrybutem bóstw rzecznych, ponieważ drzewo to rośnie najczęściej w pobliżu zbiorników wodnych. W *Metamorfozach* Owidiusza Achelous, bóg jednej z rzek kalidońskich, osłania swą głowę wieńcem wierzbowym:

mających pobudzić urodzaj roślin oraz płodność zwierząt i ludzi (J. G. Frazer, *Złota gałąź*, s. 138–139). Podobną symbolikę Słowianie i Germanie nadali brzozie (*ibidem*, s. 134–135). Normanowie mieli zwyczaj uderzania jałowek i młodych mężatek brzozowymi gałązkami (M. Adamus, *Tajemnice sag...*, s. 57).

¹⁰⁸ J. Dierbach, *Flora Mythologica...*, s. 33.

¹⁰⁹ Gr. λύγος (f.) = ἄγνος (f.) ‘włoska wierzba’, *Vitex Agnus castus* (*Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 14, t. 3, s. 52).

¹¹⁰ J. Dierbach, *Flora Mythologica...*, s. 32–33. Pauzaniusz (*Graec. descr.* III 14, 7) opisuje ksoanon Asklepiosa, wykonane z wierzby. Wybór gatunku drzewa, użytego do sporządzenia wyobrażenia bóstwa, miał zapewne podkreślać związek Asklepiosa ze sztuką lekarską.

¹¹¹ J. G. Frazer, *Złota gałąź*, s. 452.

¹¹² T. Zieliński, *Religia rzeczypospolitej...*, cz. 1, s. 104.

vultus Achelous agrestes
 Et lacerum cornu mediis caput abdidit undis.
 Hunc tamen ablati domuit iactura decoris,
 Cetera sospes habet; capitis quoque fronde saligna
 Aut superinposita celatur harundine damnum.
 (Ovid. *Met.* IX 96–100)

WINOROŚL

Grecka symbolika fitomorficzna wiązała tę roślinę tylko z jednym bóstwem – Dionizosem. Najstarsze wizerunki boga to proste, drewniane kolumny, zwieńczone maską Dionizosa. Dekorowano je gałązkami i owocami winorośli oraz bluszczu. W starożytnej Grecji Dionizos nosił przydomki *Ἐνδεδῶρος* i *Κισσός*. Wczesne wyobrażenia boga oraz jego fitomorficzne określenia pozwalają przypuszczać, że Dionizos był czczony przez Hellenów pod postacią roślin, którym patronował¹¹³.

Kult Dionizosa wiązał się z uroczystościami o charakterze orgiastycznym, podczas których wyznawcy boga pili wino – napój uzyskany z owoców rośliny symbolizującej Dionizosa. Niekiedy napojem tym był sfermentowany sok wyciśnięty z bluszczu. Stan upojenia, w jaki popadali uczestnicy bachicznych ceremonii, pozwalał na chwilowe „odejście” ze świata ludzi i zbliżenie się do rzeczywistości boskiej. Nie można wykluczyć, że w tradycji religijnej Greków wino ucieleśniało ideę mitycznej wody życia.

Podobne uroczystości sakralne, połączone z rytualnym piciem halucynogenego napoju, występują u plemion indoirañskich. Indowie tym samym słowem (stind. *soma*) oznaczali roślinę, przygotowany z niej sok oraz boga, który był jego personifikacją. W mitologii irańskiej roślinę, napój i samo bóstwo określano wyrazem *haoma*¹¹⁴.

FITONIMICZNE PRZYDOMKI BÓSTW STAROŻYTNYCH GREKÓW I RZYMIAN

W greckich i italskich tekstach literackich pojawiają się niekiedy, obok imion bóstw, **epitety utworzone od nazwy konkretnego drzewa**.

Pauzaniasz w *Graeciae descriptio* wymienia: Atenę Bluszczową („τὴν Ἀθηνᾶν [...] Κισσαίαν ἐπονομάζουσιν” – II 29, 1), Apollona Platanowego

¹¹³ J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, London 1961, s. 426.

¹¹⁴ H. Bergema, *De Boom des Levens in Schrift en Historie*, Hilversum 1938, s. 331.

(„ἔστι μὲν Ἀπόλλωνος ἐπὶ κλησὶν Πλατανιστίου ναός” – II 34, 6), Artemidę Orzechową („ἄγαλμα ἔστηκεν Ἀρτέμιδος [...] Καρυάτιδος” – III 10, 7), Asklepiosa Wierzbowego („Ἀσκληπιοῦ δὲ ἔστιν ἐπὶ κλησὶς ὁ Ἀγνίτας” – III 14, 7), Atenę Cyprysową („καὶ Ἀθηναῖς ἱερόνεστιν [...] Κυπαρισσίας ἐπὶ κλησὶν” – III 22, 9), Artemidę Cedrową („τὴν θεὸν ὀνομάζουσιν ἀπὸ τῆς κέδρου Κεδρεᾶτιν” – VIII 13, 2) oraz Dionizosa, określanego rzeczownikiem Kissos, co w dosłownym tłumaczeniu znaczy „Dionizos Bluszcz” („ὀνομάζουσι [...] Διόνυσον [...] Κισσόν” – I 31, 6). Spartanie oddawali także cześć Dionizosowi Figowemu¹¹⁵.

Zeusa, czczonego w epirockiej Dodonie, Grecy nazywali Ζεὺς Φηγωναῖος od greckiego wyrazu *φηγός* ‘dąb’. Plemiona frygijskie nadały Zeusowi epitet *Βαγαῖος*¹¹⁶, który najprawdopodobniej wywodzi się od indoeuropejskiej nazwy buka (ie. *bhāgós > łac. *fāgus* ‘buk’, stisl. *bok* ‘ts.’).

Warron przekazuje informację o rzymskiej świątyni Jowisza Bukowego (*Juppiter Fagutalis*), zwanej Fagutalem¹¹⁷. W *Tablicach Iguwińskich*, umbryjskim zabytku religijnym, naczelnii bogowie tego italskiego plemienia – Jowisz, Mars oraz Vofionus noszą przydomek *Grabovius*¹¹⁸, zapisywany także w postaci *Krapuvi-* i *Crabouio-*, który zapewne jest związany z ie. *grōb(h)o-s ‘grab’.

Przekazane nam przez autorów greckich i italskich wiadomości dotyczące charakteru i okoliczności kultu bóstw o drzewnych przydomkach powodują, że możemy wyróżnić co najmniej trzy kategorie fitonimicznych epitetów. Większość z nich nie odzwierciedla powszechnie znanej symboliki roślinnej starożytnych Greków i Rzymian.

1. Przydomki utworzone od nazwy drzew rosnących prawdopodobnie w świętym gaju, który był miejscem uroczystości religijnych dla mieszkających niedaleko wyznawców.

Do grupy tej wypada zaliczyć: Artemidę Orzechową, wielbioną w mieście Karyai, którego nazwę stanowi zapewne liczba mnoga wyrazu *καρύα* ‘leszczyna’. Oznacza to, że osada ta była położona w pobliżu lasu leszczynowego; Atenę Cyprysową, której świątynia wznosiła się nie opodal

¹¹⁵ *Słownik grecko-polski*, t. 4, s. 147.

¹¹⁶ Ponieważ naczelnemu bogowi Indoeuropejczyków poświęcony był dąb, można przypuszczać, że we frygijskim, podobnie jak w bliskim mu języku greckim, kontynuant indoeuropejskiej nazwy buku *bhāgós > gr. *φηγός* i fryg. *βαγῶ* – zmienił znaczenie i określał dąb.

¹¹⁷ Varr. *De ling. lat.* V 152.

¹¹⁸ Według J. Pokornego (*Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern–München 1959, s. 404), umbryjski przydomek jest odpowiednikiem polskiego przymiotnika *grabowy*. Oznacza więc bogów związanych w kulcie z drzewem: ie. *grōb(h)o-s ‘grab’. Jednak nazwa ta mogła podlegać zmianom semantycznym i nie jest wykluczone, że przydomek ten nadawano bogowi dębowemu. G. Dumézil (*Remarques sur les dieux Grabovio-d’Iguvium*, „Revue de philologie” 1954, t. 26, s. 233) wiąże wyraz *Grabovius* z indoeuropejskim rdzeniem *grab-, który pojawia się w określeniach szczególnie twardych i wytrzymałych drzew oraz w abstraktach wyrażających siłę, moc. G. Dumézil uważa, że epitet ten przydzielano bogom dla podkreślenia ich siły i mocy.

dawnej osady achajskiego plemienia Parakiparysjów. Prawdopodobnie Parakiparysjowie, czyli ludzie żyjący obok drzew cyprysowych, oddawali cześć Atenie w gaju, gdzie rosły cyprysy; Dębowego Zeusa z Dodony, gdzie znajdował się święty okrąg bóstwa oraz jego wyrocznia. Przepuszczalnie frygijski epitet Zeusa – Bukowy należy wyjaśnić sytuowaniem kultu boga w gaju buków i dębów.

2. Epitety urobione od określonego gatunku drzewa, obok którego czczono bóstwo, np. Artemida Cedrowa, której ksoanon umieszczono pierwotnie w drzewie cedru oraz Jowisz Bukowy w Rzymie. Warron wyjaśnia bowiem, że przydomek boga (*Fagutalis*) pochodził od buku rosnącego na miejscu późniejszej świątyni *Faguta*¹¹⁹.

3. Cognomina oznaczające gatunek drewna, z którego wykonany był ksoanon boga. W ten sposób Pauzaniusz interpretuje określenie Asklepiosa Wierzbowego¹²⁰.

W przypadku Apollona Platanowego, Ateny Bluszczowej, Dionizosa Figowego oraz triady umbryjskich bóstw ich drzewne nazwy można przypisać zarówno pierwszej, jak i drugiej z wymienionych wyżej kategorii. W podziale tym nie ma miejsca na określenie Dionizosa Kissos¹²¹. Można przypuszczać, że mieszkańcy attyckiego demu Acharnej czcili boga pod postacią bluszczu¹²².

Źródła literackie poświadczają znany Grekom kult bóstw, ukazujących się w gałęziach drzew. Według Hesychiosa, Rodyjczycy nadali Zeusowi przydomek *Ἐνδεδρος*. Beoci tak samo nazywali Dionizosa¹²³. Wedle jednego z greckich podań, Dionizos miał się ukazać mieszkańcom Magnezji wśród gałęzi platanu, a Apollo nakazał zbudowanie mu świątyni w nowo założonym mieście¹²⁴. Rodyjskiej tradycji religijnej znana była także Helena *Δενδρίτις*¹²⁵.

¹¹⁹ Według Pliniusza (*Nat. hist.* XVI 15), niegdyś na tym miejscu rósł gaj bukowy.

¹²⁰ Drzewo, z którego wykonane zostało ksoanon Asklepiosa, nosi nazwę *ἄγνος* i jest jednym z gatunków wierzby – *Vitex Agnus castus* (*Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 14).

¹²¹ Należy podkreślić wyraźną różnicę w użyciu przez Pauzaniusza przydomków utworzonych od nazwy *bluszcz*. Określając Atenę, Pauzaniusz posługuje się pochodzącym od rzeczownika przymiotnikiem *κισσαία*. Na oznaczenie Dionizosa stosuje substantiwum *κισσός*.

¹²² Większość religioznawców uważa, że drzewa w starożytności otaczano czcią, widząc w nich jedynie siedzibę boskiego *numen* (U. von. Wilamowitz-Möllendorff, *Der Glaube der Hellenen*, t. 1, Berlin 1931, s. 125, 231; *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, t. 3, red. A. Pauly, G. Wissowa, Stuttgart 1899, s. 156; F. Lübker, *Reallexikon des klassischen Altertums*, Leipzig 1914, s. 162). Jednak relacja Pauzaniusza (*Graec. descr.* I 31, 6) sugeruje, iż Grecy widzieli w niektórych roślinach obraz boga.

¹²³ *Hesychii Alexandrini Lexicon*, t. 1, ed. E. Munksgaard, Hauniae 1966, s. 91.

¹²⁴ *Realencyclopädie...*, t. 3, s. 157.

¹²⁵ U. von. Wilamowitz-Möllendorff, *Der Glaube...*, t. 1, s. 125, 231) uważa, że Helena *Δενδρίτις* czczona była na Rodos obok poświęconego jej drzewa rosnącego w świętym gaju, zanim wzniesiono jej tam świątynię. Rodos miało być miejscem śmierci Heleny. Według podania, powiesiła się ona na drzewie lub została do tego zmuszona przez królową wyspy Polykso (Paus. *Graec. descr.* III 19, 10).

Przypisywanie atrybutów drzewnych poszczególnym bóstwom oparto w starożytności na podobieństwach między szeroko pojętymi właściwościami roślin a funkcją sakralną ich boskich patronów. Odzwierciedlenie *sacrum* w świecie *profanum* było możliwe jedynie dzięki wnikliwej obserwacji drzew na różnych etapach ich rozwoju. Drzewami-symbolami stawały się przede wszystkim rośliny obdarzone ogromną siłą witalną, która przejawiała się we wczesnej porze kwitnienia, w zdolności do zachowywania zielonych liści i igieł podczas całego roku, w możliwości wydawania wielu, często kolorowo zabarwionych owoców. Cechy te wyrażały zdolność do regeneracji i płodność mikrokosmicznej przyrody, implikowaną przez nieśmiertelność boskiego makrokosmosu. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że grecka i rzymska symbolika fitomorficzna zrodziła się z potrzeby afirmacji życia.

Źródeł tej symboliki należy szukać w epoce wspólnoty kulturowej Indoeuropejczyków. Drzewami, którym plemiona indoeuropejskie nadały szczególną wartość sakralną w czasach swej jedności terytorialnej, były dąb, jabłoń oraz jesion.

Grecy i Rzymianie wzbogacili tradycję indoeuropejską o symbolikę religijną tych roślin, z którymi po raz pierwszy spotkali się na nowo zasiedlonych przez siebie obszarach.

Trudno dociec, w jakim stopniu na rzymską symbolikę roślinną miała wpływ religia grecka. Pewnych zgodności w tym zakresie nie można tłumaczyć jedynie synkretyzmem kulturowym Greków i Rzymian. Świadczy o tym nieco odmienne u obu ludów, rozszerzone przez Rzymian, znaczenie sakralne figowca i lauru.

ZAKOŃCZENIE

Łatwość, z jaką dziedzictwo cywilizacji greckiej i łacińskiej zostało przejęte przez wiele narodów Europy, nie wynika jedynie z wielkości antyku. Jest ona także spowodowana tożsamością kulturową większości Europejczyków, której źródeł należy szukać w epoce wspólnoty indoeuropejskiej. Wobec braku greckich i łacińskich tekstów teologicznych jedność ta pozwala uzupełnić obraz wczesnych, nie utrwalonych w piśmie lub słabo udokumentowanych, idei religijnych Greków i Rzymian.

Tożsamość kulturową Indoeuropejczyków, potwierdzoną badaniami naukowymi językoznawców, w sposób najbardziej obiektywny czynią wiarygodnymi świadectwa z zakresu lingwistyki. Odtworzenie indoeuropejskich postaci fitonimów na podstawie słów greckich, łacińskich, indyjskich, germańskich, celtyckich, bałtyckich czy słowiańskich dowodzi szczególnego znaczenia tych drzew w życiu codziennym plemion na terenie ich praojczyzny, a długoletnie pozostawanie w łączności z naturą doprowadziło do nadania roślinom wymiaru symboli religijnych.

Porównanie wyobrażeń religijnych ludów indoeuropejskich pozwala uzupełnić obraz greckiego i rzymskiego kultu drzew, poczynając od obrazu *Arbor Mundi*, której powszechności istnienia religioznawcy nie kwestionują w przypadku innych, ważnych dla światowego dziedzictwa, kultur.

Na początku był chaos. Tak rozumiany praelement wszechświata pojawia się w mitach kosmogonicznych Greków, Indów i Germanów. Prawdopodobnie zbliżona wizja początków świata charakteryzowała wierzenia innych plemion indoeuropejskich. Z nicości tej bogowie wyłonili kosmos, a właściwie nadali mu kształty odzwierciedlające, poprzez swoją harmonię, doskonałość istot, które go stworzyły. Jedną z pierwszych form uporządkowanego kosmosu było ogromne drzewo. Z punktu widzenia człowieka XX w. musimy uznać, iż wiara w jego istnienie była niekwestionowanym dogmatem dla Indoeuropejczyków. Przy pomocy *Arbor Mundi* bogowie greccy tworzą niebo. Drzewo Świata może symbolizować także *axis mundi*, który jest gwarancją trwałości i niezmienności kosmicznego porządku. Przenika ono wtedy trzy sfery kosmiczno-religijne, łącząc niebo, świat ludzi i krainę zmarłych. W tradycji literackiej jego obraz jest kreślony bardzo podobnie – imponujące wielkością drzewo, którego gałęzie sięgają niebios, korzenie zaś podziemia. Wergiliusz przedstawił pod postacią dębu rzymskie Drzewo Świata. Opis ten koresponduje z wyobrażeniem germańskiego Yggdrasilla i staroindyjskiego drzewa Aśvattha.

Scalone z przestrzenią sakralną Drzewo Świata emanuje nieśmiertelnością przynależną bogu, który je stworzył. W wielu mitach staje się więc ono symbolem życia wiecznego. Niezwykłość, nieziemskość tego drzewa podkreśla wiele przypisanych mu cech, przede wszystkim złota barwa owoców, gałęzi lub kory. Rośnie ono w cudownym ogrodzie lub kraju, gdzie żyją ludzie wolni od strachu przed śmiercią. Aby do niego dotrzeć, należy wyruszyć w daleką podróż, co jest równoznaczne z odejściem ze świata ludzi. Często miejsce, w którym rośnie Drzewo Nieśmiertelności chociaż wydaje się ono bliskie, pozostaje nieznane większości śmiertelników. Odnaleźć je może jedynie człowiek prowadzony przez bóstwo. Niekiedy Drzewo Nieśmiertelności jest otoczone przez inne drzewa, które rodzą owoce z drogocennych kruszców. Wspomnienie o takiej krainie zachowało się w twórczości Pindara i Lukrecjusza, a jej opis odpowiada przedstawieniom celtyckiego Awallonu. Kraina ta odzwierciedla właściwą wszystkim ludziom tęsknotę za rajem, za czasami, w których bóstwo udostępniło człowiekowi swój świat i obdarzyło go dobrodziejstwami, wynikającymi z tego faktu.

Dla Greków, Indów i Celtów dotarcie do Drzewa Nieśmiertelności oznaczało także poznanie praw rządzących kosmosem, przyswojenie sobie części boskiej natury, co oznacza nieśmiertelność w sensie religijnym. Dla Rzymian i Germanów bliskość Drzewa Nieśmiertelności pozwalała zgłębić tajemnice przyszłości.

Wiara w niezwykłą siłę witalną drzew, w ich zdolność do wiosennej regeneracji i szacunek dla roli, jaką odegrały w kosmogonii, kazała człowiekowi z odległej epoki widzieć w nich swych przodków. W wielu indoeuropejskich mitach dotyczących antropogenezy bogowie tworzą pierwszych ludzi z drzew. Według Hezjoda jedno z pokoleń ludzi powstało z drzew jesionowych. Zonas z Sardes nazywa dęby „matkami nas wszystkich”. Dla Wergiliusza najstarsi mieszkańcy Lacjum zrodzili się z pni dębowych. W *Eddzie poetyckiej* znaczące są imiona pierwszego mężczyzny i pierwszej kobiety – Aska (jesion) i Emblu (wiąz). Bałtowie wierzyli, że mężczyźni pochodzą od dębu, kobiety zaś od lipy.

Funkcja, jaką drzewa pełniły w indoeuropejskich mitach początku wpłynęła na wybór pierwszych miejsc kultu. Indoeuropejczycy sytuowali je poza ludzkimi osiedlami, w gajach, gdzie jeszcze w czasach Seneki i Pliniusza odczuwano obecność boskiego *numen*. Na terenie świętego gaju nie stawiano początkowo żadnych trwałych budowli. Przed rozpoczęciem ceremonii religijnej wznoszono ołtarz z darni, podczas składania ofiar posypywano głowę zwierzęcia liśćmi, pierwsze wizerunki bóstw ustawiano w dziuplach drzew, podkreślając w ten sposób sakralną wartość wszystkiego, co znajdowało się na obszarze *nemus sacrum*. Święty gaj nie był jedynie miejscem, gdzie praktykowano kult. Tutaj, pod patronatem bóstwa i w obecności króla, podejmowano wszelkie, ważne dla całej społeczności decyzje. W obrębie

greckich i włoskich miast rolę podobną do *nemus sacrum* spełniały również święte drzewa, rosnące w pobliżu lub wewnątrz królewskiego pałacu.

W greckiej i rzymskiej symbolice fitomorficznej pojawiają się przede wszystkim drzewa, których charakterystyczne właściwości umożliwiały zobrazowanie konkretnych idei religijnych, zrodzonych z ludzkiej potrzeby codziennego przeżywania *sacrum* w swoim realnym świecie. Drzewa owocowe lub te, które wcześniej rozpoczynają swą wiosenną wegetację wyrażały cykliczną zdolność roślin i ludzi do odrodzenia, rozwoju i płodności. Drzewa iglaste, zachowujące zieloność igieł przez cały rok, odzwierciedlały nadzieję człowieka na powrót do jakiegś z form istnienia. Źródeł podobieństw w symbolice fitomorficznej Indoeuropejczyków należy szukać w epoce ich tożsamości kulturowej. Pewne różnice w fitomitologii poszczególnych plemion indoeuropejskich wynikają z pojawienia się, na zasiedlanych przez nich terenach, nieznanymi wcześniej gatunków drzew. Dotyczy to zwłaszcza Greków, Italów i Indów, którzy zajęli krainy o cieplejszym klimacie w porównaniu z naddunajskimi nizinami. Jednak i w tym przypadku wiara w niezwykłość drzew, zaszczerpiona w epoce wspólnoty, nakazała im spowić nimbem sakralności nowo poznane drzewa.

BIBLIOGRAFIA

TEKSTY

- Anthology Greek*, ed. T. E. Page, Harvard University Press 1958.
- Apollodorus, *The Library*, ed. T. E. Page, Harvard University Press 1956.
- Aristophanes, *Lysistrata*, ed. E. Capps, Harvard University Press 1924.
- Aristoteles, *Athenaion Politeia*, ed. M. Chambers, Leipzig 1986.
- Athenaeus, *Deipnosophists*, ed. T. E. Page, Harvard University Press 1961.
- Bacchylidis *Carmina cum fragmentis*, ed. B. Snell, Leipzig 1961.
- Caesaris C. Iulii *Commentarii Belli Gallici*, ed. M. Krüger, Leipzig 1934.
- Catonis M. Porci *De agri cultura*, ed. A. Mazzarino, Leipzig 1982.
- Ciceronis M. Tullii *De legibus libri tres*, ed. A. du Mesnil, Leipzig 1879.
- Columella L. Iunius Moderatus, *Agriculture and Trees*, ed. T. E. Page, Harvard University Press 1954.
- Diodorus Siculus, *The Library of History*, ed. T. E. Page, Harvard University Press 1960.
- Edda poetycka*, ze staroislandzkiego przełożyła i opracowała A. Załuska-Strömberg, Ossolineum, Wrocław 1986.
- Ennianae *Poesis Reliquiae*, ed. I. Vahlen, Lipsiae 1854.
- Euripides, *Hippolytos*, ed. W. S. Barrett, Oxford University Press 1964.
- Euripides, *Ion*, ed. W. Biehl, Leipzig 1979.
- Euripides, *Tragoediae*, ed. A. Nauck, Lipsiae 1913.
- Herodoti *Historiarum Libri IX*, ed. H. Kallenberg, Lipsiae 1903.
- Hesiod, *The Homeric Hymns and Homerica*, ed. T. E. Page, Harvard University Press 1959.
- Homeri *Iliadis libri XXIV*, ed. D. B. Monroe, Th. W. Allen, Oxford University Press 1962.
- Homerus, *Odyssey*, ed. W. Dindorf, C. Hentze, Lipsiae 1914.
- Homeric Hymns and Homerica*, ed. T. E. Page, Harvard University Press 1959.
- Horatii Q. Flacci *Carmina*, ed. F. Vollmer, Lipsiae 1914.
- Iuvenalis D. Iunii *Sexdecim Satirae*, ed. N. E. Lemaire, Parisiis 1823.
- Livii Titi *Ab Urbe Condita*, ed. R. S. Conway, C. F. Walters, Oxford University Press, 1960.
- Lucani M. Annaei *Pharsalia*, ed. G. Fleischer, Lipsiae 1821.
- Lucretius T. Carus, *De rerum natura libri sex*, ed. J. Martin, Lipsiae 1963.
- Macrobius A. Theodosii *Saturnalia*, ed. J. Willis, Lipsiae 1963.
- Ovidii P. Nasonis *Fastorum libri VI*, ed. H. Peter, Leipzig 1907.
- Ovidius P. Naso, *Metamorphoses*, ed. R. Ehwald, Lipsiae 1915.
- Pausanias, *Graeciae Descriptio*, ed. M. H. Rocha-Pereira, Leipzig 1973.
- Pindari *Carmina cum fragmentis*, ed. C. M. Bowra, Oxford University Press 1961.
- Platonis *Opera*, ed. I. Burnet, Oxford University Press 1991.
- Plini C. Secundi *Naturalis Historiae libri XXXVII*, ed. C. Mayhoff, Lipsiae 1875.
- Plutarchi *Vitae Parallelae*, ed. K. Ziegler, Leipzig 1969.
- Senecae L. Annaei *Ad Lucilium Epistulae Morales*, ed. L. D. Reynolds, Oxford University Press 1965.
- Servii Grammatici in *Vergilii Carmina Commentarii*, ed. G. Thilo, H. Hagen, Hildesheim 1961.
- Sophoclis *Tragoediae*, ed. R. D. Dawe, Leipzig 1979.

- Strabonis Geographica*, ed. A. Meineke, Lipsiae 1866.
Suétone, Vies des douze Césars, ed. H. Ailloud, Paris 1961.
Tacitus, Germania, ed. E. Wolff, Leipzig 1907.
Theocriti Gedichte, ed. E. Hiller, Leipzig 1881.
Theophrasti Characteres, ed. H. Diels, Oxford University Press 1961.
Theophrastus, Enquiry into plants, ed. T. E. Page, Harvard University Press 1961.
Thukydides, Geschichte, ed. G. Boehme, S. Widmann, Leipzig 1894.
Tibulli Albii Carmina libri III, ed. Chr. G. Heynius, Lipsiae 1817.
Varronis M. Terentii De lingua Latina, ed. C. O. Muellero, Lipsiae 1833.
Vergilii P. Maronis Aeneis, ed. O. Ribbeck, Lipsiae 1897.
Vergils Bukolika und Georgika, ed. P. Deuticke, Berlin 1907.

SŁOWNIKI I LEKSYKONY

- André J., *Les noms de plantes dans la Rome antique*, Paris 1985.
 Billy P. H., *Thesaurus Linguae Gallicae*, Hildesheim 1993.
 Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957.
 Carnoy A., *Dictionnaire étymologique de la mythologie gréco-romaine*, Louvain 1957.
 Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, t. 1–4, Paris 1968–1977.
 Cotterell A., *Słownik mitów świata*, Łódź 1993.
 Dabartinis lietuvių kalbos žodynas, red. J. Kruopas, Vilnius 1972.
Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments, t. 1, red. Ch. Daremberg, E. Saglio, Paris 1877.
 Ernout A., Meillet A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1967.
 Fasmer M., *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, t. 1–2, Moskva 1986, t. 3–4, Moskva 1987.
 Feist S., *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache*, Leiden 1939.
 Frisk H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, t. 1–3, Heidelberg 1960–1969.
 Grimal P., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 1990.
Hesychii Alexandrini Lexicon, t. 1, ed. E. Munksgaard, Hauniae 1966.
 Hofmann J. B., *Etymologisches Wörterbuch der Griechischen*, München 1950.
 Hoops J., *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, t. 1, Strassburg 1911.
 Karulis K., *Latviešu etimologijas vārdnīca*, t. 1–2, Riga 1992.
 Kempniński A. M., *Słownik mitologii ludów indoeuropejskich*, Poznań 1993.
 Klein E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, Amsterdam 1971.
 Kluge F., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin 1957.
 Lübker F., *Reallexikon des klassischen Altertums*, Leipzig 1914.
Mały słownik religioznawczy, red. Z. Poniąkowski, Warszawa 1969.
 Mann St. E., *An Indo-European Comparative Dictionary*, Hamburg 1984–1987.
 Meyer G., *Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache*, Strassburg 1891.
 Mayrhofer M., *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, t. 1, Heidelberg 1953.
Mify narodov mira, t. 1–2, red. S. A. Tokarev, Moskva 1980.
 Miklosich F. von, *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*, Amsterdam 1970.
Oxford Latin Dictionary, ed. P. G. W. Glare, Oxford 1992.
 Pokorny J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern–München 1959.
 Puhvel J., *Hittite Etymological Dictionary*, t. 1–2, Amsterdam 1984.

- Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, red. A. Pauly, G. Wissowa, t. 3, Stuttgart 1899, t. 13, Stuttgart 1927.
- Reczek S., *Podręczny słownik dawnej polszczyzny*, Wrocław 1968.
- Schmidt J., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris 1986.
- Schrader O., *Reallexikon der Indogermanischen Altertumskunde*, t. 2, Berlin-Leipzig 1929.
- Sławski F., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1, Kraków 1952–1956.
- Słownik grecko-polski*, t. 1–4, red. Z. Abramowicz, Warszawa 1958–1965.
- Słownik łacińsko-polski*, red. K. Kumaniecki, Warszawa 1990.
- Słownik łacińsko-polski*, t. 1–5, red. M. Plezia, Warszawa 1959–1979.
- Słownik prasłowiański*, red. F. Sławski, t. 1, Wrocław 1974, t. 4, Wrocław 1981.
- The Oxford Classical Dictionary*, ed. M. Cary, Oxford 1957.
- Trautmann R., *Baltisch-Slavisches Wörterbuch*, Göttingen 1923.
- Vries J. de, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, Leiden 1961.
- Walde A., Hofmann J. B., *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, t. 1, Heidelberg 1938, t. 2, Heidelberg 1965.
- Walde A., Pokorny J., *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, t. 1, Berlin 1930.

OPRACOWANIA

- Adamus M., *Tajemnice sag i run*, Wrocław 1970.
- Afanasiev A. N., *Drievo žizni*, Moskva 1982.
- Alföldi A., *Diana Nemorensis*, „American Journal of Archaeology” 1960, t. 64, s. 137–144.
- Bergema H., *De Boom des Levens im Schrift en Historie*, Hilversum 1938.
- Bernhard M. L., *Sztuka grecka V wieku p.n.e.*, Warszawa 1991.
- Boetticher C., *Der Baumkultus der Hellenen*, Berlin 1856.
- Bogusławski W., *Dzieje Słowiańszczyzny północno-zachodniej do połowy XIII wieku*, t. 2, Poznań 1889.
- Bonfante G., *Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo*, „Die Sprache” 1959, t. 5, s. 1–8.
- Brosse J., *L'arbre. Encyclopédie essentielle*, Paris 1962.
- Brosse J., *Mythologie des arbres*, Paris 1989.
- Buse A., *De Vergili ramo aureo*, „Eos” 1930–1931, t. 33, s. 171–177.
- Butterworth E. A. S., *The Tree at the Navel of the Earth*, Berlin 1970.
- Carnoy A., *Les Indo-Européens. Préhistoire des langues, des mœurs et des croyances de l'Europe*, Paris 1921.
- Carnoy A., *Les noms de végétaux dans la toponymie grecque ancienne*, „Beiträge zur Namenforschung” 1959, t. 10, s. 221–232.
- Carnoy A., *Noms grecs de plantes. Étymologies nouvelles*, „Revue des Études Grecques” 1958, t. 71, s. 87–99.
- Cicala V., *A proposito di una dedica a Diana Nemorensis*, „Rivista storica dell'Antichità” 1976–1977, t. 6–7, s. 301–305.
- Ciechanowicz J., *Rzym, ludzie i budowle*, Warszawa 1987.
- Cook R., *The Tree of Life. Image for the Cosmos*, New York 1974.
- Cser L., *Der mythische Lebensbaum und die Ficus Ruminalis*, „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” 1962, t. 10, s. 315–335.
- Czekanowski J., *Człowiek w czasie i w przestrzeni*, Warszawa 1967.
- Danka I. R., *Pierwotny charakter Apollina i Artemidy. Studium na temat pochodzenia Letoidów i ich związków z innymi bogami*, Wrocław 1987.

- Danka I. R., *Problem praojczyzny Indoeuropejczyków*, „Rozprawy Komisji Językowej ŁTN” 1966, t. 12, s. 83–122.
- Danka I. R., *Stanowisko języków anatolijskich w rodzinie indoeuropejskiej i ich wzajemne związki*, „Acta Universitatis Lodzensis” 1983, Folia Linguistica 4.
- Danka I. R., Witczak K. T., *Grecka nazwa palmy daktylowej (φοῖνις f./m.) i jej indoeuropejskie odpowiedniki (ie.*bhoinis f.)*, „Studia Indogermanica Lodzienia” 1998, t. 1, s. 139–144.
- Danka I. R., Witczak K. T., *Some Remarks on the Albanian Vocabulary in the Paleo-Balkan and Indo-European View*, [w:] *Analecta Indoeuropaea Cracoviensia J. Safarewicz memoriae dicata*, Cracoviae 1995, s. 123–135.
- Delatte A., *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Bruxelles 1961.
- Dierbach B. C., *Flora Mythologica oder Pflanzenkunde in Bezug auf Mythologie und Symbolik der Griechen und Römer*, Frankfurt 1833.
- Dietrich B. C., *The Origins of Greek Religion*, Berlin–New York 1974.
- Dillon M., Chadwick N. K., *Ze świata Celtów*, Warszawa 1975.
- Duhoux Y., *Les premiers phytonymes grecs: Les données mycéniennes*, [w:] *Actes du colloque international „Les phytonymes grecs et latins” tenu à Nice les 14, 15 et 16 mai à la Faculté des Lettres, Arts et Sciences humaines Université de Nice–Sophia Antipolis*, Nice 1993, s. 97–122.
- Dumézil G., *Remarques sur les dieux Grabovio-d’Iguvium*, „Revue de philologie” 1954, t. 26, s. 225–236.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, Warszawa 1988, t. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, Warszawa 1994.
- Eliade M., *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952.
- Eliade M., *Sacrum – mit – historia*, Warszawa 1993.
- Eliade M., *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, New York 1974.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966.
- Evans A. J., *Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations*, „Journal of Hellenic Studies” 1901, t. 21, s. 99–204.
- Fischer A., *Etnografia dawnych Prusów*, Gdynia 1937.
- Flacelière R., *Życie codzienne w Grecji za czasów Peryklesa*, Warszawa 1985.
- Frazer J. G., *Złota gałąź*, Warszawa 1962.
- Friedrich P., *Proto-Indo-European Trees. The Arboreal System of a Prehistoric People*, Chicago 1970.
- Gamgrelidze T. V., Ivanov V. V., *Indo-European and Indo-Europeans*, t. 1–2, Tbilisi 1984.
- Ganszyniec R., *De ramo aureo*, „Eos” 1930–1931, t. 33, s. 177–178.
- Gąssowski J., *Mitologia Celtów*, Warszawa 1987.
- Georgiev V., *Issledovanija po sravnitelno-istoričeskomu jazykoznaniju*, Moskva 1958.
- Gierlach B., *Sanktuaria słowiańskie*, Warszawa 1980.
- Gieysztor A., *Mitologia Słowian*, Warszawa 1986.
- Grant M., *Mity rzymskie*, Warszawa 1978.
- Gurney O. R., *Hetyci*, Warszawa 1970.
- Harrison J., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, London 1961.
- Höhler G., *Die Baume des Lebens. Baumsymbole in den Kulturen der Menschheit*, Stuttgart 1985.
- Isager S., Skydsgaard J. E., *Ancient Greek Agriculture*, London 1995.
- Jaczynowska M., *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987.
- Jakimowicz-Shah M., Jakimowicz A., *Mitologia indyjska*, Warszawa 1982.

- James E. O., *The Tree of Life. An Archaeological Study*, Leiden 1966.
- Karwicka T., *Dąb w wierzeniach i praktykach magicznych*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Toruniu” 1978, t. 1, s. 49–63.
- Kirk G. S., *The Nature of Greek Myths*, London 1974.
- Klengel E., Klengel H., *Hetyci i ich sąsiedzi. Dzieje kultury Azji Mniejszej od Çatalhöyük do Aleksandra Wielkiego*, Warszawa 1974.
- Kosman M., *Litwa pierwotna. Mity, legendy, fakty*, Warszawa 1989.
- Kowalczyk M., *Wierzenia pogańskie za pierwszych Piastów*, Łódź 1968.
- Kumaniecki K., *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Kraków 1955.
- Latte K., *Römische Religionsgeschichte*, [w:] *Handbuch der Altertumswissenschaft*, t. 4, München 1960.
- Lengauer W., *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994.
- Lévêque P., *Świat grecki*, Warszawa 1973.
- Lurker M., *Der Baum in Glauben und Kunst*, Baden-Baden 1976.
- Łowmiański H., *Prusy pogańskie*, Toruń 1935.
- Łowmiański H., *Religia Słowian i jej upadek (wiek VI–XII)*, Warszawa 1986.
- Mallory J. P., *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*, London 1989.
- Michałowski K., *Jak Grecy tworzyli sztukę*, Warszawa 1970.
- Nejštadt M. I., *Istorija lesov i paleografija SSRR v golocene*, Moskwa 1957.
- Nepokupnyj A. P., *Obščaja leksika germanskich i balto-slovianskich jazykov*, Kiev 1989.
- Nilsson M. P., *A History of Greek Religion*, Connecticut 1980.
- Nilsson M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, t. 2, München 1961.
- Nybert H., *Celtic Ideas of Plants*, „*Etäin*” 1993, t. 2, s. 85–114.
- Okulicz-Kozaryn L., *Życie codzienne Prusów i Jaćwiegów w wiekach średnich (IX–XIII w.)*, Warszawa 1983.
- Oświecimski S., *Zeus daje tylko znak, Apollo wiezczy osobiście. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław 1989.
- Pascal C. B., *Rex Nemorensis*, „*Numen*” 1976, t. 23, s. 23–39.
- Peika L., *U stóp słowiańskiego Parnasu*, Warszawa 1960.
- Pictet A., *Les origines Indo-Européennes ou les Aryans primitifs. Essai de paléontologie linguistique*, t. 2–3, Paris 1877–1878.
- Piekarczyk S., *Mitologia germańska*, Warszawa 1979.
- Popko M., *Mitologia hetyckiej Anatolii*, Warszawa 1987.
- Roux P. le, *Les arbres combattants et la forêt guerrière. Le mythe et l'histoire*, „*Ogam*” 1959, t. 11, s. 1–10.
- Rutkowski B., *Sztuka egejska*, Warszawa 1987.
- Rutkowski B., *Wyspy wiecznego szczęścia. Zarys religii wczesnogreckiej*, Wrocław 1975.
- Sadurska A., *Archeologia starożytnego Rzymu*, t. 1, Warszawa 1975.
- Safarewicz J., *Język starogrecki*, [w:] *Języki indoeuropejskie*, t. 1, red. L. Bednarczuk, Warszawa 1986.
- Skalmowski W., *Języki irańskie i dardyjskie*, [w:] *Języki indoeuropejskie*, t. 2, red. L. Bednarczuk, Warszawa 1988.
- Słuszkiewicz E., *Pradzieje i legendy Indii*, Warszawa 1980.
- Sourvinou-Inwood Ch., *Early Sanctuaries the Eight Century and Ritual Space*, [w:] *Greek Sanctuaries. New Approaches*, ed. N. Marinatos, R. Hägg, London 1993, s. 1–17.
- Stabryła S., *Starożytna Grecja*, Warszawa 1988.
- Sturz F., *Pherecydis fragmenta. E variis scriptoribus collegit, emendavit, illustravit, commentationem de Pherecyde utroque et philosopho et historico praemisit Fridericus Sturz*, Lipsiae 1824.
- Szafranski W., *Pradzieje religii w Polsce*, Warszawa 1979.

- Szarmach M., *Hippolytos-Virbius*, „Filomata” 1964, t. 174, s. 211–217.
- Thieme P., *Die Heimat der indogermanischen Gemeinsprache*, Wiesbaden 1953.
- Thomson G., *Egea prehistoryczna*, Poznań 1958.
- Toporov V. N., *O strukture niekatorych archaičeskich tekstov sootnosimych s koncepciej „Mirovogo Derěva”*, „Trudy po znakovych sistemach” 1971, t. 5, s. 9–62.
- Tyszkiewicz J., *Święte drzewa*, „Z otchłani wieków” 1972, t. 38, nr 2, s. 136–140.
- Ventris M., Chadwick J., *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge 1959.
- Vibraye H. de, *Mitologia*, Warszawa 1937.
- Viennot O., *La culte de l'arbre dans l'Inde ancienne*, Paris 1954.
- Vulkănescu R., *Kolumna niebios*, Warszawa 1979.
- Wajda-Adamczykowa L., *Polskie nazwy drzew*, Wrocław 1989.
- Wajda-Adamczykowa L., *Zmiany semantyczne w nazwach roślin*, [w:] *Paralele w rozwoju słownictwa języków słowiańskich*, „Prace Slawistyczne” 1989, t. 71, s. 143–151.
- Weniger L., *Altgriechischer Baumkultus*, Leipzig 1919.
- Wilamowitz-Moellendorff U. von, *Der Glaube der Hellenen*, t. 1, Berlin 1931.
- Winniczuk L., *Kalendarz starożytnych Greków i Rzymian*, Warszawa 1951.
- Witczak K. T., *Ethyma Baltico-Romanica I. De Indogermanico arboris nomine *pūtinós „Viburnum lantana L.”*, „Vox Latina” 1991, t. 27, s. 375–378.
- Witczak K. T., *Indo-European *ǵǵpēwā „elder, Sambucus nigra L.” and its Baltic descendants*, „Linguistica Baltica” 1992, t. 1, s. 201–211.
- Zieliński T., *Religia Rzeczypospolitej rzymskiej*, cz. 1–2, Kraków 1933–1934.
- Zieliński T., *Religia starożytnej Grecji. Religia hellenizmu*, Wrocław 1991.

WYKAZ SKRÓTÓW NAZW JĘZYKOWYCH

- | | |
|-------------------------------------|--|
| akad. — akadyjski | hol. — holenderski |
| alb. — albański | ie. — indoeuropejski |
| anat. — anatolijski | inskr. — inskrypcyjny |
| ang. — angielski | ir. — iryjski |
| arab. — arabski | jaćw. — jaćwieski |
| arg. — argiwski | kalabr. — kalabresisch |
| att. — attycki | korn. — kornicki |
| awest. — awestyjski | kornwal. — kornwalijski |
| bałsłow. — bałtosłowiański | kurd. — kurdyjski |
| baw. — bawarski | lit. — litewski |
| beoc. — beocki | longob. — longobardzki |
| biał. — białoruski | luw. — luwijski |
| blois. — Mundart von Blois | łac. — łaciński |
| bret. — bretoński | łot. — łotewski |
| bułg. — bułgarski | mac. — macedoński |
| celt. — celtycki | messap. — messapijski |
| champ. — champanesisch | myc. — mykeński |
| cyg. — cygański | niderl. — niderlandzki |
| czes. — czeski | niem. — niemiecki |
| dac. — dacki | norw. — norweski |
| dłuż. — dolnołużycki | nowg niem. — nowo-górno-niemiecki |
| dniem. — dolnoniemiecki | nowisl. — nowoislandzki |
| dor. — dorycki | nper. — nowoperski |
| duń. — duński | orm. — ormiański |
| egip. — egipski | oset. — osetyński |
| gal. — galicki | pie. — praindoeuropejski |
| germ. — germański | pel. — pelazgijski |
| gniem. — górnioniemiecki | pol. — polski |
| goc. — gocki | pcelt. — praceltycki |
| goc. krym. — gocki krymski | psłow. — prasłowiański |
| gruz. — gruziński | prus. — pruski |
| hebr. — hebrajski | retorom. — retoromański |
| gr. — grecki | ros. — rosyjski |
| het. — hetycki | rum. — rumuński |
| het. hier. — hetycki hieroglificzny | rus. — ruski |
| Haute-Loire — Mundart der Haute- | ruscersł. — rusko-cerkiewno-słowiański |
| Loire | |

russtsłow. – rusko-starosłowiański
 sab. – sabiński
 sch. – serbsko-chorwacki
 scyt. – scytyjski
 serb. – serbski
 słe. – słoweński
 słow. – słowiański
 słowac. – słowacki
 stang. – staroangielski
 stczes. – staroczeski
 stfryz. – starofryzyjski
 stg niem. – staro-górno-niemiecki
 stind. – staroindyjski
 stisl. – staroislandzki
 stkorn. – starokornicki
 stnord. – staronordycki
 stpol. – staropolski
 stprus. – staropruski
 strus. – staroruski
 stsak. – starosaksoński

stsč. – staro-serbsko-chorwacki
 stslow. – starosłowiański
 stwal. – starowalijski
 substr. – substratyczny
 szw. – szwedzki
 śrang. – średnioangielski
 śrbret. – średniobretoński
 śrd niem. – średnio-dolno-niemiecki
 śrg niem. – średnio-górno-niemiecki
 śrhol. – średnioholenderski
 śrir. – średnioiryski
 śrn niem. – średnio-nisko-niemiecki
 toch. A – tocharski A (wschodnio-tocharski)
 trac. – tracki
 ukr. – ukraiński
 wal. – walijski
 wed. – wedyjski
 wł. – włoski
 źmudz. – źmudzki

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie.	3
Rozdział 1. Greckie i łacińskie nazwy drzew i ich związek z fitonimami w innych językach indoeuropejskich	5
Rozdział 2. Drzewo świata – symbol kosmicznego porządku, nieśmiertelności i boskiej mądrości	44
Rozdział 3. Święty gaj – centrum życia religijnego i państwowego w starożytnej Grecji i w Rzymie	73
Rozdział 4. Fitomorficzne atrybuty bóstw greckich i rzymskich oraz ich symbolika religijna	99
Zakończenie	136
Bibliografia	139
Wykaz skrótów nazw języków	145

