

SŁAWOMIR POLOCZEK

WSKRZESZENIE GLAUKOSA – PROBLEM HISTORII LITERACKIEJ I GENEZY MITU

W grecko-rzymskiej literaturze mitograficznej spotykamy opowieść o wskrzeszeniu Glaukosa, syna Minosa. Choć jej pełny zapis znajdujemy dopiero u Pseudo-Apollodora, Pseudo-Hyginusa i Palajfatos, można wskazać cały szereg dodatkowych źródeł, które pozwalają prześledzić historię mitu w ciągu wieków. Mit o Glaukosie był dotąd rozpatrywany głównie w kontekście greckiej tradycji mitologicznej i antropologii kulturowej. Jednak analogiczny fabularnie lidyjski mit o Tylosie, zachowany w przekazie Nonnosa z Panopolis, oraz intrygujące analogie dotyczące motywu węża i życiodajnego zioła widoczne w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu, każą na nowo zastanowić się nad rzekomo grecką specyfiką opowieści i postawić pytanie o jej genezę.

Dr Sławomir POLOCZEK - Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Zakład Historii Starożytnej; zainteresowania naukowe: historia starożytnych religii bliskowschodnich, wczesne chrześcijaństwo i gnostycyzm, religijność pogańska późnego antyku, historia i archeologia Lewantu; slawomir-poloczek@wp.pl.

1. KWESTIE ŹRÓDŁOZNAWCZE

A. BIBLIOTHECA PSEUDO-APOLLODORA

Bibliotheca (*Biblioteka mitów*)¹ to kompendium mitograficzne, przypisane przez część tradycji rękopiśmiennej jakiemuś Apollodorowi, który na podstawie *Scholia minora* do Homera został utożsamiony z Apollodorem z Aten (II w.)². *Scholia* zawierają bowiem szereg opowieści przypisanych Apollodorowi z Aten, paralelnych wobec zachowanych w *Bibliotheca*, lecz nie tożsamych z jej tekstem³. *Biblioteka* ma w rzeczywistości charakter pseudoepigraficzny, gdyż, jak to pokazał Carl Robert⁴, zachowane *testimonia* rzeczywistego dzieła Apollodora z Aten wykazują duże różnice – zarówno jeśli chodzi o zakres zainteresowania, jak i metodę interpretacji stosowaną przez autora – w porównaniu z *Biblioteką*. Apollodor z Aten próbuje wytłumaczyć charakter, naturę i pochodzenie bogów⁵, podczas gdy autor *Biblioteki* zadawała się jedynie uporządkowaniem mitów i nie podejmuje refleksji krytycznej w stosunku do ich treści. Konkluzja Roberta została przyjęta jako wiążąca w kwestii autorstwa *Biblioteki*⁶. Również datowanie powstania *Biblioteki* jest wysoce niepewne. Proponowane daty mieszczą się w okresie pomiędzy ok. 50 r. przed Chr. a ok. 250 r. po Chr.⁷,

¹ Cytowana według wydania: Apollodorus, *The Library*, ed. J. G. Frazer, 2 Vols., (LCL) London–New York 1921. Wydanie to jest oparte na wydaniu R. Wagnera („Apollodori Bibliotheca”, w: *Mythographi Graeci*, ed. R. Wagner, t. I, Stuttgart 1894 [2 wyd. 1965]), lecz zostało przez Frazera mocno zrewidowane. Niestety, nadal nie dysponujemy nową, spełniającą współczesne standardy naukowe edycją dzieła, choć chęć jej opracowania deklarują Marc Huys i Ulrike Kenens: M. Huys, U. Kenens, *Towards a New Commented Edition of Apollodorus' Bibliotheca* (2011), dostęp: <http://apaclassics.org/images/uploads/documents/abstracts/Huys.pdf>

² Podstawowe informacje na temat Apollodora z Aten: Münzel, Schwartz, Atenstädt „Apollodoros (61)”, w: *RE* 1.1 kol. 2855-2856 (Münzel, Schwartz, Atenstädt); *RE Suppl.* 6.

³ A. Diller, „The Text History of the Bibliotheca of Pseudo-Apollodorus”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 66 (1935), 297-300.

⁴ C. Robert, *De Apollodori Bibliotheca*, Berlin 1873.

⁵ Por. świadectwo Focjusza o dziele Apollodora z Aten: Photius, *Bibliothèque*, cod. 161, ed. R. Henry (BL), Paris 1959-1991.

⁶ Por. M. Huys, „125 Years of Scholarship on Apollodorus the Mythographer: A Bibliographical Survey”, *L'Antiquité Classique* 66.1 (1997), 319-351. Uaktualniana na bieżąco bibliografia tematu (opracowana przez Marca Huysa): <http://www.apollodorus.org>.

⁷ C. Robert, *De Apollodori Bibliotheca*, Berlin 1873, 38; M.-M. Mactoux, „Pantheón et discours mythologique. Le cas d'Apollodore”, *Revue de l'Histoire des religions* 206 (1989), 247; G. Zuntz, *The Political Plays of Eurypides*, Oxford 1955 (repr. 1963), 138-139; M.H.A.L.H. van der Valk, „On Apollodori Bibliotheca”, *Revue des Études Grecques* 71 (1968), 167; J.-C. Carrière, B. Massonnie, *La Bibliothèque d'Apollodore, traduite, annotée et commentée*, Paris 1991, 11. Szczegółowy przegląd opinii badawczych: M. Huys, „125 Years of Scholarship on Apollodorus the Mythographer”.

choć najczęściej wskazuje się na II w. jako na najbardziej prawdopodobny okres powstania dzieła⁸.

Także kwestia źródeł i sposób ich wykorzystania przez Pseudo-Apollodora nadal pozostaje przedmiotem dyskusji. Mitograf cytuje jako swoje źródła autorów okresu archaicznego (Homera, Hezjoda, Fereidykesa, Akusilaosa), Eurypidesa (czterokrotnie) i innych tragiców (trzykrotnie), a także pomniejszych poetów⁹. Pseudo-Apollodor wykorzystuje także inne źródła, jednak bez podawania ich autorów lub tytułów dzieł, na przykład przy prezentacji historii trojańskiej ewidentnie czerpie z Hellanikosa¹⁰. Problemem pozostaje jednak kwestia, czy Pseudo-Apollodor korzysta ze swoich źródeł bezpośrednio, czy też posługuje się źródłami pośrednimi (wyciągi i skróty typu *epitome*, starsza mitografia). Pierwszy badacz kwestii źródeł wykorzystanych przez Pseudo-Apollodora, Carl Robert, bronił tezy o jego bezpośredniej zależności od Fereidykesa, Akusilaosa i Asklepidesa, przystając na to, że w przypadku innych autorów (gł. Homera i tragiców) nasz mitograf korzystał ze źródeł pośrednich¹¹. Większość innych badaczy z XIX i XX w. broniła tezy o systematycznym wykorzystywaniu przez Pseudo-Apollodora źródeł pośrednich¹². Jedynie w przypadku legendy o Edypie Eduard Schwartz (a przed nim Carl Robert) bronił bezpośredniej zależności autora od Sofoklesa i Eurypidesa¹³, lecz ta propozycja spotkała się z krytyką Ericha Bethego¹⁴. Nowsze prace próbowały jednak powrócić do tezy o dużym stopniu wykorzystania prac oryginalnych. Marchinus H. A. L. H. van der Valk wysunął teorię, że starsza mitografia stanowiła źródło jedynie pewnych partii *Biblioteki* (np. mitu heraklejskiego)¹⁵. Marc Huyes

⁸ Punktem odniesienia dla takiej datacji jest przyjęcie, że Pseudo-Apollodor istotnie cytuje oryginalnego Apollodora z Aten. Por. A. Cameron, *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford 2004, 94 oraz 97.

⁹ M. Huys, „Euripides and the ‘Tales from Euripides’: Sources of Apollodoros’ Bibliotheca?”, *Rheinisches Museum für Philologie* 140 (1997), 309; J.-C. Carrière, B. Massonie, *La Bibliothèque d’Apollodore*, 11-17; Apolodoro, *Biblioteca*, intr. J. Arce, transl. M.R. de Sepúlveda, Madrid 1985, 22-28; C. Jourdain-Annequin, „Héraclès aux portes du soir. Mythe et histoire”, *Annales littéraires de l’université de Besançon* 409 (1989), 235-242.

¹⁰ C. Robert, *De Apollodori Bibliotheca*, 309.

¹¹ Tamże, 310.

¹² Szczegółowe omówienie dyskursu badawczego w kwestii sposobu wykorzystania źródeł przez Pseudo-Apollodora: M. Huys, „125 Years of Scholarship on Apollodorus the Mythographer”, 310.

¹³ C. Robert, *Oedipus. Geschichte eines poetischen Stoffes im griechischen Altertum*, II t., Berlin 1915, 544-546; E. Schwartz, „De scholiis Homericis ad historiam fabularem pertinentibus”, *Jahrbuch für classische Philologie Suppl.-Bd.* 12 (1881), 450; podaję za: M. Huys, „125 Years of Scholarship on Apollodorus the Mythographer”, 310.

¹⁴ E. Bethe, *Quaestiones Diodorae mythographae*, Goettingen 1887, 85-86; podaję za: M. Huys, „125 Years of Scholarship on Apollodorus the Mythographer”, 310.

¹⁵ M. H. A. L. H. van der Valk, *On Apollodori Bibliotheca*, 146; Apolodoro, *Biblioteca*, intr. J. Arce, transl. M. R. de Sepúlveda, 27; J.-C. Carrière, B. Massonie, *La Bibliothèque d’Apollodore*, 27; M. Huys, „125 Years of Scholarship on Apollodorus the Mythographer”, 310.

przedstawił szereg passusów, w których bezpośrednio wykorzystanie dzieł Eurypidesa (lub zbioru wypisów z Eurypiedesa) jest prawdopodobne, jednocześnie ten sam badacz (wraz z Danielą Colomo) podtrzymuje przestrożę przed dopatrywaniem się u Pseudo-Apollodora bezpośredniego wykorzystania tekstów autorów okresu archaicznego¹⁶. W przypadku omawianego poniżej mitu geneza tradycji o Glaukosie sięga zaginionych dramatów Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypiedesa (patrz niżej). Ale i w tym przypadku problem, czy wykorzystane zostały źródła pośrednie czy bezpośrednie, pozostaje nierozstrzygnięty¹⁷.

B) *FABULAE I DE ASTRONOMIA* PSEUDO-HYGINUSA

Mit o Glaukosie pojawia się w obu tych dziełach, choć tylko w *Fabulae* (*Opowieściach*) w formie kompletnej narracji. Domniemany autor *Fabulae* i *De astronomia* (*O astronomii*) to Caius Iulius Hyginus, znany z przekazu Swetoniusza wyzwoleniec Augusta, gramatyk, kustosz biblioteki palatyńskiej i przyjaciel Owidiusza¹⁸. Tak zidentyfikowano go w *editio princeps* *Opowieści*¹⁹. Przypisanie temuż Hyginusowi autorstwa obu traktatów jest jednak dziś kwestionowane²⁰. Problematyczne jest

¹⁶ M. Huys, „125 Years of Scholarship on Apollodorus the Mythographer”, 311-320; M. Huys, D. Colomo, „Biographical Survey on Apollodoros the Mythographer: A Supplement”, *L'Antiquité Classique* 73.1 (2004), 219.

¹⁷ Trafne podsumowanie podstawowego problemu związanego z charakterem źródeł wykorzystanych przez Pseudo-Apollodora – A. Cameron, *Greek Mythography*, 94: „Yet while there is no need to doubt that Ps.-Apollodorus was familiar with Homer, Hesiod, and a fair amount of Attic drama, it is another matter altogether to assume that he directly constructed his narrative from a firsthand study of the text he cites”.

¹⁸ C. Suetonius Tranquillus, *De Grammaticis et Rhetoribus* 20, ed. R. A. Kaster, Oxford 1995: „C. Iulius Hyginus, Augusti libertus, natione Hispanus, (nonnulli Alexandrinum putant et a Caesare puerum Romam adductum Alexandria capta) studiose et audiit et imitatus est Cornelium Alexandrum grammaticum Graecum, quem propter antiquitatis notitiam Polyhistorum multi, quidam Historiam vocabant. Praefuit Palatinae bibliothecae, nec eo secius plurimos docuit; fuitque familiarissimus Ovidio poetae et Clodio Licino consulari, historico, qui eum admodum pauperem decessisse tradit et liberalitate sua, quoad vixerit, sustentatum. Huius libertus fuit Iulius Modestus, in studiis atque doctrina vestigia patroni secutus”. Hyginus był także komentatorem Wergiliusza, wiele fragmentów tych komentarzy zachowało się u późniejszych autorów, por. G.A. Kovacs, *Eurypides and the authorship of the Fabulae of Hyginus* (Thesis; Memorial University of Newfoundland) St John's NL 2003. Omówienie dyskusji i zebranie literatury: T.J. Cornell, B.M. Leviek, „C. Julius Hyginus”, w: *The Fragments of the Roman Historians*, t. I, red. T.J. Cornell, Oxford 2013, 474-481.

¹⁹ *C. Iulii Hygini Augusti liberti Fabularum liber* ed. Micyllus (1535). To w tej edycji zachował się jedyny pełny tekst *Fabulae* oparty o niezachowany w całości do dziś IX/X wieczny manuskrypt z Beneventum; podają za: G.A. Kovacs, *Eurypides and the authorship of the Fabulae*, 10.

²⁰ Dyskusja na ten temat i przegląd stanowisk badawczych: T.J. Cornell, B.M. Leviek, „C. Julius Hyginus”, 476.

nawet rozstrzygnięcie, czy oba utwory wyszły spod jednej ręki. Zdaniem André Le Boeuffe'a rzeczywiście należy przyjąć, że autorem obu dzieł był jeden człowiek (którego badacz jest nawet skłonny utożsamić Hyginusem). Mają za tym przemawiać paralele występujące między nimi, zaś istniejące różnice są według tej interpretacji jedynie wynikiem naturalnych uwarunkowań (inny cel i czas napisania obu dzieł)²¹. Jednak sprawa jest bardziej skomplikowana: w rzeczywistości o autorze *Opowieści* nie wiemy nic. Nie potrafimy nawet stwierdzić, czy jest to praca jednego autora czy też kompilacja różnych tekstów²². Za poprawnością tej drugiej hipotezy przemawia cały szereg przesłanek. W treści utworu pojawiają się istotne powtórzenia fabularne, na przykład powtórzenie opowieści o Atmasie i Ino (*Fab.* 1 oraz 4) czy o Peliasie i Alkestis (*Fab.* 50 i 51). Część tekstów podaje prawidłowe greckie etymologie (np. *Fab.* 7: etymologia imion Amfiona i Dzetosa), podczas gdy inne wykazują głęboką nieznamość greki (w *Fab.* 137 autor nie potrafi właściwie określić rodzaju imion własnych), w końcu – tytuły poszczególnych *fabulae* nie zawsze odpowiadają ich treści. Na tej podstawie George Adam Kovacs zaproponował rozdzielenie autorstwa dzieła według kryterium znajomości greki (Hyginus A i B) nie wykluczając, że także w ramach owego podziału możemy mieć do czynienia z dodatkowymi elementami (wcześniejsze źródła, późniejsze interpolacje i zepsucia)²³. Trudno także osadzić *Opowieści* w chronologii. Jediną zewnętrzną przesłanką datującą jest *praefatio* jednej z recenzji dzieła, które podają *Hermeneumata Leidensia*, mówiące o sporządzeniu kopii dzieła „za konsulatu Maksimusa i Apra”, co wyznacza nam *terminus ante quem* dla powstania utworu na rok 207²⁴. Wzmianka ta wyjaśnia nam także, że dzieło pierwotnie znane było pod tytułem *Genealogia*, nie zaś *Opowieści*.

²¹ Hygin, *L'Astronomie*, ed. transl. A. le Boeuffe, (BL) Paris 1983, xxxiv-xxxvii. Najważniejszą paralelę ma być: Hyg. *Fab.* 130 i Hyg. *Astr.* 2.4.3; por. A. Cameron, *Greek Mythography*, 33. Alan Cameron podtrzymuje opinię le Boeuffe'a i nie wchodzi w dalszą dyskusję na temat autorstwa dzieła.

²² G.A. Kovacs, *Eurypides and the authorship of the Fabulae*, 19: „(...) we have virtually no biographical information about him. We do not even know if the *Fabulae* were written by a single author or whether they are the composition of several authors writing at different times”.

²³ G.A. Kovacs, *Eurypides and the authorship of the Fabulae*, 19-20.

²⁴ *Hermeneumata Leidensia* 56.27-57.4 cytując za: G.A. Kovacs, *Eurypides and the authorship of the Fabulae*, 9: „Μαξίμου καὶ Ἀπρω ὑπάτοις πρὸ γ' εἰδῶν Σεπτεμβρίων Ὑγίνου γενεαλογίαν πᾶσιν γνωστὴν μετέγραψα, ἐν ἧ ἔσσονται πλείονες ἱστορίαι διερμηνευμένα ἐν τούτῳ τῷ βιβλίῳ. (...) / Maximo et Apro consulibus tertio id. Septembr. Hygini genealogiam omnibus notam descripsi, in qua erunt plures historiae interpretate in hoc libro. (...)”. Por. także: Hygin, *Fables*, ed. transl. J.-Y. Boriaud, (BL) Paris 1997, xv; A. Cameron, *Greek Mythography*, 35.

Z ową wzmianką wiąże się też problem języka oryginału dzieła. Tekst grecki *Hermeneumata Leidensia* sugeruje, zdaniem Jeana – Yves’a Boriauda, że w grę wchodzi tłumaczenie dokonane z greki na łacinę (sformułowanie: μετέγρψα)²⁵. Jednak to sformułowanie nie może stanowić argumentu rozstrzygającego, gdyż oznacza ono nie tylko tłumaczenie, ale i kopiowanie jakiegoś tekstu. Problem świadectwa *Hermeneumata Leidensia* jest jeszcze bardziej zagmatwany. Otóż obecne tam łacińskie *excerpta* dzieła Hyginusa wcale nie są kopią znanego nam dzisiaj tekstu łacińskiego *Opowieści*, lecz tłumaczeniami wykonanymi z greki, co widać po dużej ilości błędów językowych, których powstanie da się wyjaśnić jedynie odwołując się do gramatyki i słownictwa greckiego²⁶. Problematyczność świadectwa *Hermeneumata Leidensia* pozostawia więc otwartą kwestię języka oryginału *Opowieści*. W 1957 r. Jacques Schwartz opublikował papirus z listą zwycięzców igrzysk ku czci Peliasa, która ściśle odpowiadała *Fab. 273*. Wysunął więc hipotezę, że ten tekst jest świadectwem greckiego oryginału utworu²⁷. Jednak odkrycie dalszych papirusów zawierających materiał mitograficzny paralelny do *Opowieści* (jak: P. Oxy. 4306 fr. 4-5, P. Stras. WG 332, P. Vindob. Gr. 26737, P. Med. Inv. 123) zweryfikowało tę teorię negatywnie²⁸. Stało się jasne, że mamy do czynienia z kombinacjami elementów mitografii z innymi rodzajami literackimi – stworzonymi prawdopodobnie na potrzeby ćwiczeń szkolnych – nie zaś z oryginalnym tekstem *Opowieści*. Niemniej jednak, relacja tych papirusów do zachowanego łacińskiego tekstu *Opowieści* nadal nie jest jasna²⁹. Teoria greckiego oryginału dzieła Hyginusa pozostaje więc nierozstrzygnięta, a problem wykorzystania przez autora źródeł greckich – otwarty. Wypada się jednak zgodzić z argumentacją Kovacsa, że w obecnej postaci utwór zawiera partie wykazujące nieznaną greki przez ich autora, co wyklucza możliwość, aby pierwowzorem obecnej formy całości dzieła był tekst grecki.

Jeśli chodzi o źródła wykorzystane przez autora (autorów?) *Opowieści* to mamy do czynienia z podobnym problemem jak w przypadku Pseudo-Apollodora. Można wskazać pewną liczbę paralelnych wobec przekazu dzieła tekstów, ale nie mamy pewności czy w grę wchodziło bezpośrednio wykorzystanie tych źródeł,

²⁵ Hygin, *Fables*, ed. transl. J.-Y. Boriaud, xxii: „la préface du pseud-Dosithée est explicite: l’auteur a traduit (...) la „Généalogie” d’Hygin”.

²⁶ A. Cameron, *Greek Mythography*, 36.

²⁷ J. Schwartz, „Une source papyrologique d’Hygin le mythographe”, w: *Studi in Onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, t. II, red. E. Arslam, Milano 1957, 151-156 [zrewidowane: S. Daris, „Intorno a due papiri mitografici”, *Aegyptus* 39 (1959), 18-21].

²⁸ M.A. Harder, „Mythography”, *Oxyrhynchus Papyri* 63 (1995), 47 (nr 4306-9); M. Huys, „P. Oxy. 61.4099: A Combination of Mythographic Lists with Sentences of the Seven Wise Men”, *ZPE* 113 (1996), 205-212; A. Cameron, *Greek Mythography*, 34.

²⁹ M. Huys „P. Oxy. 61.4099”, 210-211.

czy też zależność od jakiejś formy przekazu pośredniego (np. wykorzystanie wcześniejszej mitografii)³⁰.

Celem kolejnego dzieła przypisanego Hyginusowi – traktatu *O astronomii* – był astronomiczny opis nieba wzorowany na *Phaenomena* Aratosa, lecz wyjaśniający problemy nie dość szczegółowo lub niejasno opisane przez niego³¹. W istocie, traktat *O astronomii* nie jest dziełem oryginalnym, opartym o własne badanie źródeł przeprowadzone przez autora, lecz – w dużej części – streszczeniem *Catasterismus* Pseudo-Erastotenesa³². Istnieją przesłanki by przypuszczać, że w grę wchodziło tłumaczenie na łacinę dokonane bezpośrednio z tekstu greckiego. Dobra znajomość greki widoczna u autora traktatu *O astronomii* kontrastuje z sytuacją, z jaką mamy do czynienia w pewnych passusach *Opowieści*. Problem autorstwa źródła i przypisania go Hyginusowi jest ściśle związany z dyskusją o potencjalnym greckim oryginale *Opowieści*. Jedyna przesłanka jaką dysponujemy w kwestii wzajemnego stosunku obu dzieł, to fakt istnienia poważnych różnic w odpowiednich paralelnych narracjach.

C) INCREDIBILLA PALAJFATOSA

Osobliwą wersję mitu o Glaukosie znamy także z przekazu Palajfatosa mitografa. Istnieje jednak problem tak z ustaleniem tożsamości jak i z datowaniem tego autora³³. *Liber Suda* podaje aż cztery osoby o tym imieniu. Dzieło *Incredibilia* (*O rzeczach niewiarygodnych*) przypisuje Palajfatosowi z Paros lub z Priene, działającemu w czasach Artakserksesa (nie wiemy, o którego dokładnie władcę chodzi)³⁴. Jednak dwóm innym Palajfatosom *Suda* także przypisuje dzieła o charakterze mitograficznym

³⁰ A. Cameron, *Greek Mythography*, 33-38.

³¹ Hyg. *De astr.* Praef. 6: „(...) que fuerunt ab Arato obscurus dicta, persecuti planius ostendimus (...)”. Cytowane według wydania: Hygin, *L'Astronomie*, ed. transl. A. Le Boeuffe, (BL) Paris 1983.

³² A. Cameron, *Greek Mythography*, 33: „Despite many learned references to Greek sources, De astronomia is not an original work based on firsthand learning. Most of its mythological material is simply translated from Ps-Eratosthenes's *Catasterisms* (a somewhat fuller text than the one that has come down to us), from which it borrows almost all of its erudition”. Por. także: Hygin: *L'Astronomie*, ed. transl. A. Le Boeuffe, xiii: „Hygin dépend moins du poème d'Aratos que du recueil des *Catasterismes*, ouvrage dont l'original doit avoir eu pour auteur Ératosthène lui-même, savant et poète (275-193); (...)”.

³³ Cytowane według wydania: Palaephatus, *On Unbelievable Tales* (*Περὶ ἀπίστων*), ed. transl. comm. J. Stern, Wauconda IL 1996. Na temat problemu datacji Palaifatosy i jego dzieła: tamże, 1-25.

³⁴ *Suidae Lexicon*, ed. A. Adler, (Teubner) Leipzig 1928-1938 (repr. Stuttgart 1971) Π 70: „Παλαίφατος, Πάριος ἢ Πριηνεύς, γεγονώς κατὰ Ἀρταξέρξην. Ἀπίστων βιβλία ἡ: Τρωικῶν βιβλία ἡ: τινὲς δὲ ταῦτα εἰς τὸν Ἀθηναῖον ἀναφέρουσι: πλὴν καὶ οὗτος ἔγραψε”. Por.: FrGrH 44 (T2).

(*Suda* Π 61 i 72). Być może mamy tu do czynienia ze zniekształceniem tradycji o tym samym mitografie. Pierwsze odwołania do postaci Palajfatosa znajdujemy u Teona z Aleksandrii i Atenajosa. Powołania na dzieło Palajfatosa odnajdujemy także u licznych autorów wczesnochrześcijańskich, przy czym dysponowali oni inną, pełniejszą wersją tekstu niż ta, którą obecnie posiadamy. Zachowana do naszych czasów wersja to późne *epitome* uzupełnione szeregiem interpolacji (rodz. 46-52) nie pochodzącymi od autora – ich znacznikiem jest brak „racjonalizacji” (próby logicznego wyjaśnienia treści) mitów, charakterystycznej dla większości dzieła. Analiza języka utworu nie pozwala, niestety, sprecyzować jego datowania. Cała zachowana tradycja manuskryptowa utworu datuje się pomiędzy XIII a XVI w.³⁵ W tej sytuacji nie dysponujemy ani tekstem oryginalnym dzieła mitografa, ani pewnym punktem oparcia w chronologii.

2. MIT O GLAUKOSIE, SYNU MINOSA

A. FABUŁA MITU WEDŁUG MITOGRAFÓW

W dziele Pseudo-Apollodora zachowała się następująca wersja mitu o wskrzeszeniu Glaukosa, synu Minosa:

Apollod. *Bibl.* 3.3.1-2, tłum. własne: Deukalionowi urodzili się Idomeneus i Kreta oraz bękart Molos. Zaś Glaukos będąc jeszcze dzieckiem i goniąc za myszą³⁶ wpadł do dzbanka z miodem i zginął. Z powodu jego zniknięcia Minos rozpoczął rozległe poszukiwania i radził się wyroczni, w jaki sposób go odnaleźć. Kureci powiedzieli mu, że wśród jego stad znajduje się trójbarwna krowa a ten, komu uda się najlepiej porównać do czegoś jej barwę i chłopca żywego odzyska. Gdy zgromadzono wieszczków, Polyidos, syn Korianososa, porównał barwę krowy do owocu jeżyny, został zmuszony do odnalezienia dziecka i odnalazł je dzięki jakiejś przepowiedni. Ale Minos powiedział mu, że musi zwrócić chłopca żywego i zamknął go wraz ze zmarłym. Gdy znalazł się w tak wielkim kłopotcie, ujrzał jakiegoś węża zbliżającego się do trupa. Cisnął kamieniem i zabił go, obawiając się, że sam zginie jeśli ciału coś się stanie³⁷. Wyszedł jednak drugi wąż a widząc, że poprzedni jest martwy zniknął

³⁵ Podstawowe informacje źródłowe podają za: Palaephatus, *On Unbelievable Tales*, ed. J. Stern, 2-6.

³⁶ Tradycja rękopiśmienna obejmuje zarówno lekcję μῦν jak i μῦας.

³⁷ Lekcja przyjęta przez Frazera: εἴ τι τὸ σῶμα πάθει. Proponowano także lektury: εἰ τοῦτο συμπάθη (Wagner), εἰ τοῦτ' συμπάθη (Bekker), εἰ τοῦτ' συμπάθει (Heyne, Müller), εἰ τοῦτο συμπάθει (Westermann); podają za: Apollodorus, *The Library*, ed. J. G. Frazer, *comm. ad locum*.

i po chwili znów powrócił i przyniósł jakieś zioło, które położył na jego ciele. Po położeniu tego ziele wąż zmartwychwstał (ἀνέστη). Polyidos zdziwił się widząc to, i umieścił to samo ziele na ciele Glaukosa tak, że ten zmartwychwstał (ἀνέστησεν). Minos odzyskał dziecko, ale nie pozwolił Polyidosowi powrócić do Argos, póki nie nauczy Glaukosa sztuki mantycznej. Przymuszony Polyidos nauczył go tego. Ale gdy już miał odpływać kazał Glaukosowi napluć sobie do ust. Gdy Glaukos to uczynił zapomniał sztuki mantycznej. (...)³⁸.

Przekaz *Opowieści* Pseudo-Hyginusa podaje treść analogiczną do zachowanej u Pseudo-Apollodora, choć z pewnymi różnicami:

Hyg. *Fab.* 136, tłum. własne: Gdy Glaukus, syn Minosa i Pazyfae, bawił się piłką wpadł do beczki pełnej miodu. Gdy rodzice zaczęli go szukać zapytali się Apollona o chłopca. Apollon im odpowiedział: „*Monstrum*³⁹ wam się narodziło. Ten kto je wyjaśni przywróci wam chłopca”. Minos słysząc taką wyrocznię zaczął pytać się o to *monstrum* swoich ludzi. Powiedzieli mu, że narodziło się cielę, które zmienia barwę trzy razy w ciągu dnia, co cztery godziny. Najpierw jest białe, potem czerwone a w końcu czarne. Minos więc zwołał augurów dla wytłumaczenia *monstrum*, a gdy oni nie mogli tego zrobić, Bizantyjczyk⁴⁰ Polydius, syn Keranusa, wyjaśnił *monstrum* tak, że jest ono podobne do drzewa morwowego ponieważ najpierw jest białe, potem czerwone, a gdy dojrzeje – czarne. Na to Minos powiedział mu: „Według proroctwa Apollona to ty masz mi zwrócić syna”. Podczas wieszczby auguralnej (*dum auguratur*⁴¹) Polyidus zauważył sowę siedzącą na piwniczce na wino i odganiającą pszczoły.

³⁸ Apollod. *Bibl.* 3.3.1-2: „Δευκαλίωνι δὲ ἐγένοντο Ἴδομενεὺς τε καὶ Κρήτη καὶ νόθος Μόλος. Γλαῦκος δὲ ἔτι νήπιος ὑπάρχων, μὴν διώκων εἰς μέλιτος πίθον πεσὼν ἀπέθανεν. ἀφανοὺς δὲ ὄντος αὐτοῦ Μίνως πολλήν ζήτησιν ποιούμενος περὶ τῆς εὐρέσεως ἔμαντεύετο. Κούρητες δὲ εἶπον αὐτῷ τριχρόματον ἐν ταῖς ἀγέλαις ἔχειν βοῦν, τὸν δὲ τὴν ταύτης χροάν ἄριστα εἰκάσαι δυνηθέντα καὶ ζῶντα τὸν παῖδα ἀποδώσειν. συγκληθέντων δὲ τῶν μάντεων Πολύιδος ὁ Κοιρανοῦ τὴν χροάν τῆς βοῦς εἰκασε βάτου καρπῷ, καὶ ζητεῖν τὸν παῖδα ἀναγκασθεὶς διὰ τινος μαντείας ἀνεῦρε. λέγοντος δὲ Μίνως ὅτι δεῖ καὶ ζῶντα ἀπολαβεῖν αὐτόν, ἀπεκλείσθη σὺν τῷ νεκρῷ. ἐν ἀμχανία δὲ πολλῇ τυγχάνων εἶδε δράκοντα ἐπὶ τὸν νεκρὸν ἰόντα· τοῦτον βαλὼν λίθῳ ἀπέκτεινε, δέισας μὴ κἄν αὐτὸς τελευτήσῃ, εἴ τι τὸ σῶμα πάθοι. ἔρχεται δὲ ἕτερος δράκων, καὶ θεασάμενος νεκρὸν τὸν πρότερον ἄπεισιν, εἶτα ὑποστρέφει πῶαν κομίζων, καὶ ταύτην ἐπιτίθησιν ἐπὶ πᾶν τὸ τοῦ ἑτέρου σῶμα· ἐπιτεθείσης δὲ τῆς πῶας ἀνέστη. θεασάμενος δὲ Πολύιδος καὶ θαυμάσας, τὴν αὐτὴν πῶαν προσενεγκὼν τῷ τοῦ Γλαύκου σώματι ἀνέστησεν. ἀπολαβὼν δὲ Μίνως τὸν παῖδα οὐδ' οὕτως εἰς Ἄργος ἀπιέναι τὸν Πολύιδον εἶα, πρὶν ἢ τὴν μαντείαν διδάξαι τὸν Γλαῦκον· ἀναγκασθεὶς δὲ Πολύιδος διδάσκει. καὶ ἐπειδὴ ἀπέπλει, κελεύει τὸν Γλαῦκον εἰς τὸ στόμα ἐμπύσαι· καὶ τοῦτο ποιήσας Γλαῦκος τῆς μαντείας ἐπελάθετο. τὰ μὲν οὖν περὶ τῶν τῆς Εὐρώπης ἀπογόνων μέχρι τοῦδε μοι λελέχθω”.

³⁹ Zdecydowałem się na nietłumaczenie słowa *monstrum*, lecz pozostawienie go w oryginale, jako *terminus technicus* określający nienaturalne zjawisko pełniące funkcję *prodigium*.

⁴⁰ W tradycji manuskryptowej (*lectiones e codice Φ*): *Bizanti* – ta lekcja została przyjęta w wydaniu Rose’a: *Hygyni Fabulae*, ed. H. I. Rose, Leiden 1933 [repr. 1967]. Poprawka: *Byzantium* została zaproponowana przez Thomasa Munckera w 1681 r. i przyjęta w cytowanym tu wydaniu Marshalla: *Hyginus, Fabulae*, ed. P. K. Marshall (Teubner), München–Leipzig 2002.

⁴¹ Zdecydowałem się nie wprowadzać do tłumaczenia terminu *auspicia*, gdyż mamy do czynienia z literackim obrazem działalności wieszczka a dalej z interpretacją *prodigium*, nie zaś opisem *auspicjów* sprawowanych przez rzymskich *augures*, w przypadku których interpretacja *prodigiów*

Przyjął *augurium* i wyciągnął martwego chłopca (*puerum exanimantem*) z beczki. Na to odrzekł Minos: „Ciało znalazłeś więc teraz przywróc mu życie (*spiritum restitue*)”. Gdy Polyidus stwierdził, że to niemożliwe, Minos kazał zamknąć go wraz z chłopcem w grobowcu i pozostawić tam miecz. Gdy już byli zamknięci nagle pojawił się wąż i przystąpił do ciała chłopca. Polydius, sądząc, że wąż zamierza je pożreć, uderzył go mieczem i zabił. Kolejny wąż szukając partnerki zobaczył ją martwą⁴², zbliżył się i przyniósł zioło a jego dotknięciem przywrócił wężowi życie (*spiritum restituit*). Tak samo uczynił Polyidus. Gdy obaj zaczęli wołać z wnętrza (grobowca), jakiś przechodzień doniósł Minosowi, który rozkazał otworzyć grobowiec i odzyskał syna zdrowego, a Polyidusa z wieloma darami odesłał do ojczyzny⁴³.

Poświadczenie treści mitu o Glaukosie i Polyidosie znajdujemy w końcu i u Palajfatosa:

Paleaph. *Incred.* 26, tłum. własne: A to (kolejny) śmieszny mit o tym, jak Glaukos zginął w dzbanie z miodem, a Minos w grobie z nim pogrzebał Polyidosa, syna Korianosa, który pochodził z Argos; a który widząc węża, podającego innemu – martwemu – wężowi zioło i wskrzeszającego go (*ἀναστήσαντα αὐτόν*), uczynił to samo z Glaukosem, jego też wskrzeszając (*ἀνέστησεν αὐτόν*). Ale przecież niemożliwe jest wskrzesić (*ἀναστήσαι*) martwego męża, węża lub inne stworzenie. Oto, co w rzeczywistości się wydarzyło: Glaukos pijąc mód nabawił się kłopotów żołądkowych i jego żółć zaczęła się coraz bardziej burzyć aż stracił przytomność [J. Stern tłumaczy: *he lapsed into a coma*]. Przybyli jacyś lekarze, będąc chciwi nagrody, a wśród nich i Polyidos. Choć Glaukos już stracił przytomność, Polyidos znał jakieś zioła pomocne, o których nauczył się od pewnego lekarza imieniem Drakon. Za pomocą tych roślin, uczynił Glaukosa zdrowym. Ludzie zaś powiedzieli, że

wychodziła poza ich kompetencje, por. M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, t. I: *A History*, Cambridge 1998, 22.

⁴² Wyrażenie *eam interfactam* wskazuje na samicę węża. M. Schmidt zasugerował poprawkę na formę męską *eum interfectum*: *Hygini Fabulae*, ed. M. Schmidt, Jena 1872 *ad locum*.

⁴³ Hyginus, *Fab.* 136: „Glaukus Minois et Pasiphae filius, dum ludit pila, cecidit in dolium melle plenum. Quem cum parentes quaerent, Apollinem sciscitati sunt de puero; quibus Apollo respondit, »Monstrum uobis natum est, quod si quis soluerit, puerum uobis restituet«. Minos sorte audita coepit monstrum a suis quaerere; cui dixerunt natum esse uitulum qui ter in die colorem mutaret per quaternas horas, primum album secundo rubeum deinde nigrum. Minos autem ad monstrum soluendum augures conuocauit, qui cum non inuenirentur, Polyidus Coerani filius Byzantius monstrum demonstraui, eum arbori moro similem esse; nam primum album est, deinde rubrum, cum permatur[auit] nigrum. tunc Minos ait ei, »Ex Apollonis responso filium mihi oportet restituas« quod Polyidus dum auguratur uidit noctuam super cellam uinariam sedentem atque apes fugantem. augurio accepto puerum exanimem de dolio eduxit. Cui Minos ait, »Corpore inuento nunc spiritum restitue« quod Polyidus cum negaret posse fieri, Minos iubet eum cum puero in monumento includi et gladium poni. qui cum inclusi essent, draco repente ad corpus pueri processit; quod Polyidus aestimans eum uelle consumere, gladio repente percussit et occidit. altera serpens parem quaerens uidit eam interfactam et progressa herbam attulit, atque eius tactu serpenti spiritum restituit. Idemque Polyidus fecit. Qui cum intus uociferarentur, quidam praeteriens Minoi nuntiauit; qui monumentum iussit aperiri et filium incolumem recuperauit, Polyidum cum multis muneribus in patriam remisit”.

Glukos zginął od miodu, Polydios zaś wskrzesił go (ἀνέστησεν) za pomocą zioła, o którym nauczył się od węża. Z tego właśnie mitografowie stworzyli (ἔπλασαν) ten mit⁴⁴.

Drugi wariant mitu, z zupełnie inną osobą wskrzesiciela, podaje traktat *O astronomii* Pseudo-Hyginusa, wyjaśniając znaczenie nazwy konstelacji Wężownika:

Hyg. *Astr.* 2.14.14-34, tłum. własne: Wielu zaś astronomów przypuszczało, że jest to Eskulap, którego Jowisz za sprawą Apollona umieścił wśród gwiazd. Bo, gdy Eskulap żył między ludźmi to tak innych przewyższył w medycynie, że nie wystarczyło mu, iż mógł ludzkie cierpienia łagodzić ale i zmarłych do życia przywracał (*mortuos reuocaret ad uitam*). Ostatnio podaje się, że uzdrowił Hipolita, który zginął z powodu żądz macochy i ignorancji ojca – tak mówi Eratostenes. Inni podają, że dzięki jego zdolnościom ożył (*reuixisse*) Glaukus, syn Minosa, za co – jako za występki – Jowisz spalił jego dom piorunem, jego zaś samego z powodu jego kunsztu i ojca Apollona, umieścił wśród gwiazd trzymającego węża. Jak powiadają niektórzy, owego węża trzyma z następującego powodu: gdy nakazano mu uleczyć Glaukosa, został zamknięty w jakimś tajemnym miejscu. Trzymając w ręku łaskę, rozmyślał co uczynić i wtedy – jak mówią – przepelznął do tej laski węż, którego wzburzony Eskulap zabił, waląc nią w uciekającego. Potem, jak się podaje, przybył do niego drugi węż trzymając w pyszczku zioło, które położył na łbie tamtego, a gdy się to stało – oba węże uciekły. Eskulap użył tego samego zioła i przywrócił Galukusa do życia (*revixisse*). Z tego powodu, jak się podaje, węż jest pod opieką Eskulapa i znajduje się wśród gwiazd. Postępując za tym sposobem, jego (Eskulapa) potomkowie przekazali innym, jak medycy powinni używać węży⁴⁵.

⁴⁴ Palaeph. *Incred.* 26: „καὶ οὗτος ὁ μῦθος παγγέλοιος, ὡς δὴ τοῦ Γλαύκου ἐν πίθῳ μέλιτος ἀποθανόντος ὁ Μίνως ἐν τῷ τύμβῳ κατέρυξε τὸν Κοιράνου Πολύιδον – ὃς ἦν ἐκ τοῦ Ἄργου –, ὃς ἰδὼν δράκοντα ἐτέρῳ δράκοντι τεθνεῶτι πόαν ἐπιθέντα καὶ ἀναστήσαντα αὐτόν, καὶ αὐτὸς ταῦτο ποιήσας τῷ Γλαύκῳ, ἀνέστησεν αὐτόν. ὅπερ ἐστὶν ἀδύνατον, ἀποθανόντα ἄνδρα ἀναστήσαι ἢ ὄφιν, ἀλλ’ οὐδὲ ἄλλο ζῶιον. Ἐγένετο δὲ τι τοιόνδε. Γλαῦκος πῶν μέλι ἐταράχθη τὴν κοιλίαν, χολῆς δὲ αὐτῷ πλείονος κινηθείσης καὶ λεπιοθυήσαντος, ἀφίκοντο οἱ τε δὴ ἄλλοι ἰατροί, ἅτε χρήματα ληθόμενοι, καὶ δὴ καὶ Πολύιδος, ἥδη δὲ ἐκλείποντος αὐτοῦ, εἰδὼς τινα πόαν ὠφελοῦσαν, ἣν ἔμαθε παρά τινος ἰατροῦ, ὃι ὄνομα ἦν Δράκων, καὶ ταύτη τῇ βοτάνῃ χρησάμενος, ὑγιᾶ ἐποίησε τὸν Γλαῦκον. ἔλεγον οὖν οἱ ἄνθρωποι: «Πολύιδος Γλαῦκον ὑπὸ μέλιτος ἀποθανόντα βοτάνῃ ἀνέστησεν, ἣν παρὰ Δράκοντος ἔμαθεν.» ἀφ’ οὗ οἱ μυθογράφοι τὸν μῦθον ἔπλασαν”.

⁴⁵ Hyg. *Astr.* 2.14.14-34: „Complures etiam astrologi hunc Aesculapium finxerunt, quem Iuppiter Apollonis causa inter astra collocauit. Aesculapius enim cum essent inter homines, et tantum medicina ceteris praestaret, ut non satis ei uideretur hominum dolores leuare, nisi etiam mortuos reuocaret ad uitam, nouissime fertur Hippolytum, quod iniquitate nouercae et inscientia parentis erat interfectus, sanasse, ita uti Eratosthenes dicit. Nonnulli Glaucum Minoos filium eius opera reuixisse dixerunt; pro quo, ut peccato, Iouem domum eius fulmine incendisse, ipsum autem propter artificium et Apollinem eius patrem inter sidera anguem tenentem constituisse. Ut quidam dixerunt, hac de anguem dicitur tenere. quod cum Glaucum cogere sanare, conclusus quodam loco secreto, bacillum tenens manu, cum quid ageret cogitaret, dicitur anguis ad bacillum eius adrepisisse; quem Aesculapius mente commotus interfecit, bacillo fugientem feriens saepius. Postea fertur alter anguis eodem venisse, ore ferens herbam, et in caput eius inposuisse; quo facto, utrosque loco fugisse; quare Aesculapium usum eadem

Także Pseudo-Apollodor w innym miejscu *Biblioteki* zdradza znajomość tej wersji opowieści, w której wskrzesicielem jest Asklepios, a nie Polyidos, choć akurat w tym miejscu możemy mieć do czynienia z interpolacją (jej istnienie i potencjalny zakres są dyskusyjne)⁴⁶:

Apollod. *Bibl.* 3.10.3, tłum. własne: Nie tylko bowiem (Asklepios) powstrzymywał jednych od śmierci, ale i zmarłych wskrzeszał (ἀνήγειρε ... τοὺς ἀποθανόντας). Otrzymał bowiem od Ateny krew, która wypłynęła z żył Gorgony (...) i tym sposobem wskrzeszał zmarłych (τοὺς τεθνηκότας ἀνήγειρεν). Znalazłem tych, o których niektórzy mówią, że zostali przez niego wskrzeszeni (ἀναστήναι ὑπ' αὐτοῦ) (...): Glaukosa, syna Minosa, jak podaje Melesagoras⁴⁷.

Da się więc wskazać dwie zasadnicze wersje mitu. Według jednej, jest to zamknięta opowieść, której głównym bohaterem jest wieszczek spoza Krety, Polyidos. W tej wersji dokładnie wyjaśniony zostaje powód śmierci chłopca (wypadek podczas zabawy) i przyczyna zamknięcia bohatera w grobowcu. Kluczową rolę w rozwoju fabuły odgrywają wyrocznia i *omina* lub *omen* który należy zinterpretować (cielę o nadzwyczajnej maści a w *Opowieściach* także sowa), obserwacja zachowania węża i motyw wskrzesielskiej rośliny. W drugiej wersji Glaukos jest po prostu jednym z wielu ludzi, których miał wskrzesić Asklepios (dzięki swoim umiejętnościom i krwi Gorgony). W przekazie traktatu *O astronomii* odnajdujemy ten sam motyw, co w wersji z Polyidosem: węża przynoszącego magiczne ziele. Postać węża służy tu jednak do wytłumaczenia pochodzenia tej postaci w ikonografii Asklepiosa – nie jest autonomicznym elementem mitu. W tej wersji nie znajdujemy żadnego wyjaśnienia pozostałych okoliczności zdarzenia – dlaczego Asklepios musiał wskrzesić Glaukosa i co było powodem jego uwięzienia. Nasuwa to podejrzenie – jak zobaczymy dalej: uzasadnione – wtórnego związania mitu o wskrzeszeniu Glaukosa z postacią Asklepiosa. Wszystkie przekazy naturalnie dzielą różnice szczegółowe. Wersja zawarta w *Opowieściach* Pseudo-Hyginusa jest mocniej dostosowania do realiów rzymskich: kuretów zastępują augurowie, poza konsultacją wyroczni pojawia się *augurium* a narodzone cielę to *monstrum* – kurozum natury o funkcji *prodigium* – które należy poddać interpretacji. Zmienia

herba et Glaucum revixisse. Itaque anguis et Aesculapii tutela et in astris dicitur collocatus. Qua consuetudine ducti posteri eius tradiderunt reliquis, ut medici anguibus uterentur”.

⁴⁶ Jest to jedyne miejsce, w którym autor w pierwszej osobie mówi o źródłach, które wykorzystał a ich wyliczenie wykazuje dużą zbieżność z analogicznymi odwołaniami do motywu Asklepiosa-wskrzesiciela u scholiastów Eurypidesa, Pindara, u Sekstusa Empiryka i Filodemos. Por. dyskusję na ten temat: A. Cameron, *Greek Mythography*, 99-102.

⁴⁷ Apollod. *Bibl.* 3. 10.3: „(...) οὐ μόνον ἐκόλλε τινας ἀποθνήσκειν, ἀλλ' ἀνήγειρε καὶ τοὺς ἀποθανόντας· παρὰ γὰρ Ἀθηνᾶς λαβὼν τὸ ἐκ τῶν φλεβῶν τῆς Γοργόνης ῥυὲν αἷμα (...) καὶ διὰ τοῦτου τοὺς τεθνηκότας ἀνήγειρεν. [εὗρον δὲ τινας λεγομένους ἀναστήναι ὑπ' αὐτοῦ (...)] Γλαῦκος τὸν Μίνωος, ὡς Μελησαγόρας λέγει”.

się także pochodzenie bohatera (Bizancjum, a nie Argos) i jego broń (*gladius*). Wersja przytoczona przez autora *epitome* dzieła Palajfatosa w istotnym szczególe zbliżona jest bardziej do przekazu Pseudo-Apollodora o Polyidosie niż do *Opowieści*: główny bohater pochodzi z Argos. W przekazie *epitome* Palajfatosa cały mit uległ „racjonalizacji”: choć to zdarzenie mogło się wydarzyć naprawdę, nie mogło chodzić o zgon i zmartwychwstanie Glaukosa (jest to z zasady niemożliwe) tylko o utratę przytomności i jej przywrócenie. Dla nas najważniejsze jest następujące spostrzeżenie: Glaukos po swoim wypadku jest martwy i za sprawą magicznego ziela jego ciało zostaje wskrzeszone, a on sam powraca do dotychczasowego, doczesnego życia.

B. MIT O GLAUKOSIE W INNYCH ŹRÓDŁACH

Geneza mitu o Glaukosie sięga co najmniej okresu klasycznego. Wiemy, że Polyidos był bohaterem zaginionych sztuk Ajschylosa (*Κρέσσαι*)⁴⁸, Sofoklesa (*Μάντις ή Πολυίδος*)⁴⁹, Eurypidesa (*Πολυιαδος*)⁵⁰ i jednej komedii Arystofanesa (*Πολυίδος*)⁵¹. Ich świadectwa są szczątkowe i nie pozwalają nam odtworzyć zbyt wielu szczegółów mitu. Od scholiasty Arystydesa wiemy, że w dramacie Eurypidesa pojawił się motyw trójbarwnego bydlęcia⁵². Na Eurypidesową wersję mitu o Glaukosie powołuje się także Klaudiusz Elian, pisząc o poglądach, jakie panowały na temat zachowania sów kreteńskich:

Aelian, *De nat. animal.* 5.2, tłum. własne: Mówią, że na Krecie nigdy nie rodzą się sowy i jeśli umierają, to też udają się poza nią. Wydaje się więc, że Eurypides bez sprawdzenia napisał, iż tego ptaka zobaczył Polyides i z tego wywiódł, że odkrył Glaukosa⁵³.

⁴⁸ *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. A. Nauck, Leipzig 1889 (Hildesheim 1973), Aeschylus *Κρέσσαι*, fragm. 116-120.

⁴⁹ *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Sophocles *Μάντις ή Πολυίδος*, fragm. 358-368.

⁵⁰ *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Euripides *Πολυιαδος*, fragm. 634-648.

⁵¹ J.M. Edmonds, *The Fragments of Attic Comedy*, t. I, Leiden 1957, Aristophanes, *Πολυίδος*, fragm. 452-460.

⁵² *Schol. Aristid.* p. 728 (podaje za: *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 558): „Πολυείδος πεποιήται δράμα Εὐριπίδη, ἐν ᾧ βοῦν τριχρωμον ποιεῖ εὐρήσθαι (...)”.

⁵³ *Claudi Aeliani De natura animalium libri XVII*, ed. R. Hercher (Teubner), Leipzig 1864: „ἐν τῇ Κρήτῃ γλαῦκα μὴ γίνεσθαι φασὶ τὸ παράπαν, ἀλλὰ καὶ ἐσκομισθεῖσαν ἐξωθεν ἀποθνήσκειν. εἶκε δὲ ὁ Εὐριπίδης ἀβασανίστως πεποικέναι τὸν Πολυείδον ὀρῶντα τήνδε τὴν ὄρνιν καὶ ἐξ αὐτῆς τεκμηράμενον ὅτι εὐρήσει τὸν Γλαῦκον”.

Do mitu o wskrzeszeniu Glaukosa odwoływał się także Eneasz z Gazy (na pocz. VI w.⁵⁴). Broniąc chrześcijańskiej wiary w cielesne zmartwychwstanie przywołał analogiczne, choć absurdalne, jego zdaniem przykłady z mitologii pogańskiej:

Aen. Gaz. *Theophr.* 63.12b-17a, tłum. własne: Dlaczego więc naiwnie spieracie się przeciw prawdziwym i uznanym faktom, skoro chętnie przyznajecie wątpliwe i niedorzeczne opowieści? Skoro to bezmyślnie przyjmujecie, że Polydejos (*sic.*), wieszczek z Argos, przybył na Kretę i – jak powiadają – wskrzesił (*ἀναστήσαι*) Glaukosa, syna Minosowego, który zadławił się miodem, nauczycywszy się od węża [jak używać] pewnego zioła i że Asklepios [wskrzesił] Hipolita czy też Tyndarejosa – bo tak też się mówi – a Herakles Alkestis, Tezeusza, Tymona, Lydosa i Timostenesa, w co wierzycie bo tak napisał Eudoksos (...) ⁵⁵.

Większość z tych przypadków jest znana z innych źródeł. Hipolit i Tyndarejos rzeczywiście pojawiają się w innych źródłach jako osoby wskrzeszone przez Asklepiosa⁵⁶. Tezeusz, według Pseudo-Apollodora, został – podobnie jak Alkestis – wyprowadzony z Hadesu przez Heraklesa, gdy heros udał się na wyprawę w celu ujęcia Cerbera (Apollod. *Bibl.* 2.5). Nieznane skądinąd pozostają jednak dwa przypadki – Tymona i Timostenesa. Pojawiła się sugestia, że w przypadku Tymona może chodzić o Tylosa /Tylona/ Lidyjczyka⁵⁷ (zob. niżej). W przekładzie Johna Dillona, Sebastiana Gertza i Donalda Russela rzeczywiście potraktowano Tymona i Lydosa jako jedną postać (*Tymon the Lydian*), mimo rozdzielającego oba imiona greckiego spójnika. Taka interpretacja budzi jednak wątpliwości także

⁵⁴ Na temat Eneasza z Gazy i jego dzieła: J. Dillon, S. Gretz, D. Russel transl. oprac. *Aeneas of Gaza: Theophrastus with Zacharias of Mytilene: Ammonius*, London–New York 2012, 1-9.

⁵⁵ *Aenae Gazaei Philosophi Christiani, Theophrastus* PG 85.871-1004, kol. 992-993: „Τὶ οὖν πρὸς τὰ ἀληθῆ, καὶ τὰ ὁμολογούμενα νεανικῶς διαμάχεσθε, οἱ τὰ ἄτοπα μάλ᾽ ἡδέως προσιέμενοι· Ὑμεῖς γάρ εἰ τὸν Γλαῦκον τὸν Μίνωον ἀποπνιγέντα τῷ μέλιτι, Πολύδαιτος, ὁ μάντις ἐξ Ἄργους εἰς Κρήτην ἀφικόμενος, ἀναστήσαι λέγοιτο, παρὰ τοῦ δράκοντος τὴν πᾶν μαθὼν, ἀβασανίστος δέχεσθε· καὶ ὅτι καὶ Ἰππόλυτον ὁ Ἀσκληπιὸς, ἢ τὸν Τυνδάρειον· λέγεται γὰρ τοῦτο· καὶ ὃς τὴν Ἀλκῆστιν Ἡρακλῆς, καὶ τὸν Θηεσέα, καὶ Τίμωνα, καὶ Λυδὸν καὶ Τιμοσθενὲν τὸν Ἀθηναῖον, Εὐδόξῳ τὰ τοιαῦτα συγγράφοντι πείθεσθε (...)”.

⁵⁶ Por. np. Sextus Empiricus, „Adversus Mathematicos libros I-VI continens” 1.260-262, w: *Sexti Empirici Opera*, t. III, ed. H. Mutschmann, rev. J. Mau (Teubner), Leipzig 1961: „(...) Πολύανθος δὲ ὁ Κυρηναῖος ἐν τῷ Περὶ τῆς Ἀσκληπιαδῶν γενέσεως (sc. Ἀσκληπιὸν κεκεραυνῶσθαι λέγει), ὅτι τὰς Προΐτου θυγατέρας κατὰ χόλον Ἦρας ἐμμανεῖς γενομένης ἰάσατο, Πανύσις δὲ διὰ τὸ νεκρὸν Τυνδάρεω ἀναστήσαι, Στάφυλος δὲ ἐν τῷ περὶ Ἀρκάδων ὅτι Ἰππόλυτον ἐθεράπευσε φεύγοντα ἐκ Τροίζῆνος (...)”. Por. także polskie tłumaczenie: Sextus Empiricus, *Przeciw uczonym (Adversus mathematicos I-VI)*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2006.

⁵⁷ Por. komentarz *ad locum*: J. Dillon, S. Gretz, D. Russel, *Aeneas of Gaza*, 66: „There are no ancient sources for these last two resurrection stories about Tymon and Timosthenes the Athenian. ‘Tymon’ may be a confused reference to Lydian Tylon or Tylos (...)”. Taką identyfikację bezkrytycznie przyjmuje także D.H. de la Fuente, *Bakkhos Anax. Un Estudio sobre Nono de Panópolis*, Madrid 2008, 184: „Después del relato de Nono, Eneas de Gaza incluirá a Tilon de Lidia en un elenco de resurrectiones”.

ze względów pozagramatycznych. Różnica pomiędzy imionami Tylos / Tylon a Tymon jest chyba zbyt duża, by można je było łatwo pomylić, a w znanej nam tradycji o Tylosie Lidyjczyku nigdzie nie pojawia się Herakles. Problem tożsamości Tymona, Lydosa i Timostenesa pozostaje więc otwarty. Nie potrafimy także zidentyfikować przywołanego przez Eneasa dzieła Eudoksosa z Knidos, w którym mogły się znaleźć przytoczone przypadki⁵⁸.

Ponadto posiadamy jeszcze streszczenie mitu o Glaukosie w scholiach Jana Tzetzesa (XII w.) do Lykoforona. Zasadniczo pokrywa się ono z wersją Pseudo-Apollodora, poświęcając lekcję (διώκων) μῦν w opisie wypadku i używając obcego mitografowi czasownika ἀνάζωω⁵⁹, oraz jedno przysłowie związane z fabułą mitu, zapisane w XV w. przez Michała Apostoliosa:

Mich. Apost. *Paroem.* 6.32, tłum. własne: Glaukos zmartwychwstał (ἀνέστη) pijąc miód. (...)⁶⁰

Do mitu o Glaukosie czynił także aluzję Klaudianus⁶¹. Glaukos pojawił się również jako jeden ze wskrzeszonych przez Asklepiosa u scholiasty Pindara⁶².

Bardzo interesującą wersję tradycji o wskrzeszeniu syna Minosa znajdujemy u Propercjusza. W jego wersji, wskrzeszony nie nosi jednak imienia Glaukosa, lecz Androgeona, wskrzeszającym jest zaś nie Polyidos lecz Asklepios:

Propert. *El.* II. 1. 57-61, tłum. własne: Medycyna leczy wszystkie cierpienia ludzkie / jedna tylko miłość śmiertelna nie kocha lekarza / kuśtykającą nogę Filokteta uleczył Machaon / Chiron syn Fillyridesa oczy Feniksa / a bóg Epidaurus kreteńskimi ziołami zmarłego / przywrócił ojcowemu ciepłu Androgeona (...)⁶³.

⁵⁸ J. Dillon, S. Gretz, D. Russel, *Aeneas of Gaza*, 66. Badacze powołują się na opinię Lasserre'a, który zaliczył to świadectwo do kategorii pochodzących z niepewnych lub wątpliwych dzieł Eudoksosa: F. Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxus von Knidos*, Berlin 1966, fr. 372 i komentarz na s. 267.

⁵⁹ ἸΣΑΑΚΙΟΥ ΚΑΙ ἸΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΤΖΕΤΖΟΥ ΣΧΟΛΙΑ ΕΙΣ ΛΥΚΟΦΡΟΝΑ, ed. Ch. G. Müller, t. II, Leipzig 1811, kol. 811.8b-11: „ὁ δὲ Γλαῦκος, ὃν εἴπομεν, διώκων μῦν, πεσῶν μέλιτος γένομετα, ἀπεπνίγη. Ἀνεζώθη δὲ, ὡς φασιν, ὑπὸ μάντεως Πολυεΐδου, τοῦ υἱοῦ Κοιρανοῦ (...).”

⁶⁰ *Michaelis Apostolii Paroemias, nunc demum, post Epitomen Basiliensem*, ed. P. Pantinus, Leiden 1619, *Paroem.* 6.32: „Γλαῦκος πῖον μέλι, ἀνέστη”.

⁶¹ Claudianus *De Bello Getico*: „Ceteraque, si verax narratur fabula, vidit Minoum rupios puerum prodire sepulcro, quem senior vates avium clangore repertum garmine restituit; mirae nam muniere sortis dulcia mella necem, vitam dedit horridus anguis”. Cytując za: PG 85. coll. 993 *ad*: Aen. *Gaz. Theophr.* 63.14.

⁶² *Scholia Vetera in Pindari Carmina*, ed. A. B. Drachmann, t. III, (Teubner) Leipzig 1903-1927 (repr. Amsterdam 1966-1968), *ad Pythias* 3.96: „(...) οἱ δὲ Γλαῦκος”.

⁶³ *Sexti Propertii Elegiarum libri IV*, ed. P. Fedeli, (Teubner) Leipzig 1994 (repr. 2006), *El.* II. 1. 57-61: „Omnis humanos sanat medicina dolores, / solus amor morbi non amat artificem. / Tarda Philoctetae sanavit crura Machaon, / Phoenicis Chiron lumina Phillyrides, / et deus extinctum Cressis Epidaurius herbis / restituit patriis Androgeona focus (...).”

Przekaz o śmierci Androgeona znajdujemy u kilku autorów – m.in. u Pseudo-Apollodora⁶⁴ – w żadnym jednak przypadku nie mamy do czynienia ze wskrzeszeniem⁶⁵. Najprawdopodobniej wyjątkowość wzmianki o wskrzeszeniu Androgeona wytłumaczyć można poprzez pomieszanie tradycji o dwóch (różnych) synach Minosa, które nastąpiło u Proprecjusza⁶⁶. Śmierć Androgeona ma miejsce w Atenach lub Tebach. Tymczasem jego wskrzeszenie dokonuje się u Propercjusza za pomocą „zioł kreteńskich” – jest to już motyw pochodzący z mitu o Glaukosie (śmierć Glaukosa ma miejsce na Krecie, tam też zostaje odkryte ziele, które przywraca chłopca do życia).

Problem źródeł wykorzystanych przez mitografów i wzajemnych relacji pomiędzy zachowanymi wersjami mitu jest niejasny. Posiadamy jednak pewne przesłanki na ten temat. Nie mamy żadnych konkretnych umożliwiających stwierdzenie, jak wyglądał mit o Glaukosie u Sofoklesa, Eurypidesa czy Arystofanesa, poza faktem, że w zachowanych tytułach pojawia się postać Polyidosa a u jednego ze scholiastów informacja o trójkolorowym bydlęciu pojawiającym się w sztuce Eurypidesa. Palajfatos prawdopodobnie nie korzystał bezpośrednio z dramatu klasycznego. Zachowany przekaz wyraźnie zaznacza, że to mitografowie ułożyli opowiadanie o Glaukosie (οἱ μυθογράφοι τὸν μῦθον ἐπλασαν). Niewykluczone jednak, że jest to uwaga epitomatora. Druga przesłanka opiera się o przekaz Eliana odwołujący się do Eurypidesa. Elian podał jeden ważny szczegół zgodny z narracją *Opowieści* Pseudo-Hyginusa, nieobecny zaś u Pseudo-Apollodora: Polyidos szukając Glaukosa zaobserwował omen w postaci sowy. Pseudo-Apollodor pisze jedynie, że Polyidos odnalazł Glaukosa dzięki jakiejś, bliżej nieokreślonej wróżbie (διὰ τινοῦ μαντείας ἀνεῦρε). W świetle przekazu Eliana widać, że opis omenu miał duże znaczenie dla konstrukcji fabuły mitu – w tekście greckim mamy bowiem

⁶⁴ Apoll., *Bibl.* 3.15.7: „(...) αὐτὸς δὲ ἦκεν εἰς Ἀθήνας, καὶ τὸν τῶν Παναθηναίων ἀγῶνα ἐπετέλει, ἐν ᾧ ὁ Μίνωος παῖς Ἀνδρόγεωσ ἐνίκησε πάντας. τοῦτον Αἰγεὺς ἐπὶ τὸν Μαραθῶνιον ἐπεμψε ταῦρον, ὅφ' οὗ διεφθάρη. ἐνιοὶ δὲ αὐτὸν λέγουσι πορευόμενον εἰς Θήβας ἐπὶ τὸν Λαῖου ἀγῶνα πρὸς τῶν ἀγωνιστῶν ἐνεδρευθέντα διὰ φθόνον ἀπολέσθαι. (...)” [Tłumaczenie własne: „(...) sam zaś przybył do Aten, aby świętować zawody panatenajskie, w których dziecię Minosa, Androgeos zwyciężył wszystkich. Jego Aigeus wysłał przeciw bykowi maratońskiemu, który go zabił. Inni jednak mówią, że udał się do Teb by uczestniczyć w zawodach ku czci Laiosa, i że został przez zawodników z zazdrości złapany w zasadzkę i zabity. (...)”].

⁶⁵ Szczegółowe wyliczenie przekazów o Androgeonie: R. Ellis, *A Commentary on Catullus*, Oxford 1876 (repr. 2010), 243.

⁶⁶ A. Cameron, *Greek Mythography*, 102: „One another possible witness to an early version of this list [i.e. osób wskrzeszonych przez Asklepiosa] is Propertius, who credits Asclepius with the otherwise unattested raising of Minos’s son Androgeos from the dead (...) Ps-Apollodorus and the Euripides scholiast both mention his resurrection of Glaucus, another son of Minos, on the authority of the (probably pseudonymous) Amelesagoras (...). Since one of his only two other fragments mentions Androgeos, it is possible that Amelesagoras added him too to Asclepius’s dossier. But it is equally possible that Propertius just confused one son of Minos with another”.

do czynienia z wyraźną grą słów pomiędzy imieniem bohatera i nazwą ptaka (*Glaukos* – *glauks*). Można przypuszczać, że piszący po grecku Pseudo-Apollodor zwróciłby na to uwagę, gdyby korzystał bezpośrednio z Eurypidesa.

Także kwestia genezy mitu jest kontrowersyjna. Większość dotychczasowych prób interpretacji rozpatrywało go w kontekście domniemanych rytuałów inicjacyjnych z okresu przedklasycznego (Jeanmaire, Willetts, Muellner⁶⁷), folklorystyki (Frazer – patrz niżej), prehistorycznych mitów o cyklicznej wegetacji (Persson⁶⁸) czy domniemanego schematu trójfunkcyjności wieszczka (Preller)⁶⁹. Owe interpretacje mają w ogromnej mierze walor spekulacji – niemożliwe jest określenie funkcji i znaczenia mitu w okresie przedklasycznym wobec braku podstawowych materiałów źródłowych, tzn. świadectw klasycznego dramatu ateńskiego opartego o fabułę mitu. Istnieje jednak pewien ważny trop, pozwalający na uzyskanie zupełnie nowego kontekstu badawczego tego mitu: analogiczna opowieść o przywróceniu do życia Tylosa Lidyjczyka.

3. MIT O TYLOSIE

Dokładną paralelę do mitu o Glaukosie i Polyidosie, zachowanego u mitografów, stanowią dwa przekazy dotyczące innego bohatera – Tylosa, które znajdujemy u Pliniusza Starszego i Nonnosa z Panopolis. Pliniusz poświęca całą księgę XXV leczniczym właściwościom ziół. W tym kontekście powołał się na przykład wskrzeszonego (*revocatum ad vitam*) pewną rośliną węża i przywróconego do zdrowia (*restitutum saluti*) w podobny sposób człowieka:

Plin. *N.H.* 25.5.14, tłumaczenie J. Łukaszewicza – zmodyfikowane⁷⁰: Historyk Ksantos podaje w pierwszej ze swoich prac, że młodego zabitego węża rodzic przywrócił do życia rośliną, którą on *balis* zowie, i że tą samą rośliną niejaki Tylon, którego wąż uśmiercił, do zdrowia przywrócony został.

⁶⁷ H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes: essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille 1939, 444-459; R.F. Willetts, „The Myth of Glaucus and the Cycle of Birth and Death”, *Klio* 37 (1959), 21-28; L. Muellner, „Glaucus Redivivus”, *Harvard Studies in Classical Philology* 98 (1998), 1-30.

⁶⁸ A.W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkley–Los Angeles 1942, 5-24.

⁶⁹ L. Preller, *Greichische Mythologie*, t. II: *Die Heroen*, Berlin 1875 (wyd. 3), 475. Szczegółowe omówienie tej dyskusji: L. Muellner, „Glaucus Redivivus”.

⁷⁰ Tłumaczenie polskie zaadaptowane z: *C. Plinii Secundi Historiae Naturalis Libri XXXVII / K. Pliniusza Starszego Historji Naturalnej Ksiąg XXXVII*, wyd. E. Raczyński, tłum. J. Łukaszewicz, Poznań 1845.

Także Juba podaje, że w Arabii pewnemu człowiekowi jakimś ziołem życie przywrócono⁷¹.

Przekaz Nonnosa jest bardziej obszerny – rozbudowany pod względem literackim. Jednocześnie podaje nam dużą liczbę szczegółów opowieści, których nie znajdujemy we wzmiance Pliniusza. Według Nonnosa akcja rozgrywała się w Lidii. Młody pastuszek Tylos, spacerując brzegiem rzeki Hermos, został śmiertelnie ukąszony, a następnie uduszony przez węży, którego przypadkowo dotknął⁷². Siostra zmarłego, nimfa Moria, spotkała Damasena, olbrzymia – syna Ziemi⁷³, i poprosiła go o pomoc w dokonaniu zemsty na wężu. Doszło więc do pojedynku między wężem a Damasenem. Wąż jednak unieruchomił olbrzymia (Non. *Dion.* 25. 496-513). Damasen ostatecznie zdołał pokonać przeciwnika ciskając w niego drzewem:

Non. *Dion.* 25. 520 – 531, tłum. własne: (...) drzewo zakorzeniło się ponownie, a na ziemi / leżał wąż nieruchomo – poskręcane zwłoki, wtem zaś / przypęzła samica węży, wijąc się po ziemi / (...) szukając nieszczęsnego partnera / jak kobieta wyczekująca zmarłego małżonka; ku wysokim szczytom / szybko uniosła swoje długie, wijące się ciało, / pośpieszając na pełne roślinności wzgórze, w gęstwinie / zerwawszy kwiat Dzeusowy swoją wężową szczęką, / w pyszczku przynosząc ziele, co ból zabija / i antidotum na śmierć zmarłemu / w mokre nozdrza podała, zatrutym / nieruchomym zwłokom ziołem życie zwróciła⁷⁴.

Tak jak w micie o Glaukosie, postępowanie węży pokazuje człowiekowi, w jaki sposób można wskrzesić zmarłego:

⁷¹ C. *Plini Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII*, ed. K. Mayhoff, L. von Jan, (Teubner), Leipzig 1892-1909 (repr. Stuttgart 1967-2002), 25.5.14: „Xanthus historiarum auctor in prima earum tradit, occisum draconis catulum revocatum ad vitam a parente herba, quam balim nominat, eademque Tylonem, quem draco occiderat, restitutum salutis. et Iuba in Arabia herba revocatum ad vitam hominem tradit. (...)”.

⁷² Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, t. IX: *Chants XXV-XXIX*, ed. F. Vian, (BL) Paris 1990, 25.454-460: „καὶ Τύλον ἰοβόλω κεχαραγμένον δῆξει πότμω / Μαιονίης ναέτην μινυώριον, ὅς ποτε βαίνων / Μυγδονίου ποταμοῖο παρ’ ὀφρύσι γειτονός Ἐρμου / ἤψατο χειρὶ δράκοντος. ὁ δὲ πλατὺν αὐχένα τεῖνας / ὑψώσας δὲ κάρηνον ἀφειδέει χάσματι λαίμοῦ / ἀντίον ἀνδρὸς ὄρουσε, καὶ ἰσχία φωτὸς ἰμάσσων / ὀλκαίην ἐλέλιξε θυελλήεσσαν ὀμοκλήν (...)”.

⁷³ Non. *Dion.* 25. 485-487: „πυκνὰ δὲ κοκκίουσα δρακοντοβότῳ παρὰ λόχημ / ἠλιβάτῳ Δαμασῆνι συνήντηεν υἱεὶ Γαίης, / ὃν πάρος αὐτογόνοισι τόκοις μαιώσατο μήτηρ / (...)”.

⁷⁴ Non. *Dion.* 25. 520-531: „καὶ φυτὸν ἐρρίζωτο τὸ δεύτερον. ἀμφὶ δὲ γαίῃ / κεῖτο δράκων ἀτίνακτος, ἔλιξ νέκυς. ἐξαπίνης δὲ / θήλυς ὄφις ζύουσα παλιννόστῳ πέδον ὀλκῶ / εὐνέτις ἀμφιέλικτος ἐδίξετο λοξὸν ἀκοίτην / οἷα γυνὴ ποθέουσα νέκυν πόσιν: εἰς σκοπέλους δὲ / μηκεδανῆς ἐλέλιξε θωώτερον ὀλκὸν ἀκάνθης / εἰς ὄρος ἐσσυμένη βοτανηφόρον: ἀμφὶ δὲ λόχημ / δρεψαμένη Διὸς ἄνθος ἐχιδνήεντι γενεῖω / χεῖλεσιν ἀκροτάτοις ὀδυνήφατον ἦγαγε ποίην, / καὶ νέκυος δασπλήτος ἀλεξήτειραν ὀλέθρου / ἀζαλέω μυκτῆρι συνήρμοσεν, ἰοβόλω δὲ / ζοίην ἀνθεμόεσσαν ἀκινήτῳ πόρε νεκρῶ”.

Nonnos, *Dion.* 25. 539-552, tłum. własne: Tak i Moria wzięła zieleń Dzeusa, w umarłego / nozdrza które rodzą życie, podała ziele dające życie⁷⁵ / (...) / oddech przywróciła na powrót martwemu ciału, podnosząc znów trupa / *psyche* weszła do ciała za drugim razem, z wewnętrznego / ognia pomocą, zimne ciało zaczęło być ciepłe / i zmarły – znów zdolny do ruchu – na początku [nowego] żywota / poruszył podeszwą prawej stopy, podniósł zaś lewą / i stanął prosto i pewnie oparty na obu / jak mąż, który śpi na łożku / i u świtu strąca sen z powiek, gdy otworzy oczy. / I krew już kipi na powrót, na nowo natchnięty zmarły / ręce swe w górę podnosi / ciało odzyskało swój rytm / stopy możliwość chodzenia, oczy swój blask a usta głos⁷⁶.

Nonnos nie podał źródła swojej opowieści. Fabuła mitu jest elementem ekfrazy tarczy Dionizosa (Non. *Dion.* 25. 380 – 567)⁷⁷. Znalazła się w nim jako lokalny, lidyjski element:

Non. *Dion.* 25.451 – 454a, tłum. własne: Majonię także przedstawił, gdyż stała się karmicielką Bakchosa / i Morię, i nakrapianego węża i boskie ziele, i ogromnego syna ziemi, zabójcę węża, Damasena i Tylosa (...)⁷⁸.

Lektura paralelnego passusu Pliniusza nasuwa podejrzenie, że źródłem przekazu o Tylosie mógł być wspomniany w nim lidyjski historyk Ksantos (por. „Xanthus Lydius” s.v. *FrGrHist.* 765)⁷⁹. Jednak porównanie obu przekazów, ukazuje zastawiające różnice. U Pliniusza, *expressis verbis* powołującego się na przekaz

⁷⁵ F. Vian (Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*) tłumaczy wersy 25.540-541 (podkreślenie własne): *elle applique l'herbe de résurrection sur les narines du mort, organes de vie.*

⁷⁶ Non. *Dion.* 25. 539-552: „καὶ Μορίη Διὸς ἄνθος ἐκούφισεν, ἀμφὶ δὲ νεκροῦ / ζωοτόκω μυκτῆρι φερέσβιον ἤρμοσε ποίην. / καὶ βοτάνη ζειδωρος ἀκεσσιπόνιοις κορύμβοις / ἔμπνοον ἐψύχωσε δέμας παλινανυξί νεκρῶ. / ψυχῇ δ' εἰς δέμας ἦλθε τὸ δεῦτερον: ἐνδομύχῳ δὲ / ψυχρὸν ἀοσσητῆρι δέμας θερμαίνεται πυρσῶ. / καὶ νέκυς ἀμφιπέπων βιοτῆς παλινάγρετον ἀρχὴν / δεξιτεροῦ μὲν ἐπαλλε ποδὸς θέναρ, ἀμφὶ δὲ λαιὸν / ὀρθώσας στατὸν ἴχνος ὄλω στήριζέτο ταρσῶ, / ἀνδρὸς ἔχων τύπον ἴσον, ὃς ἐν λεχέεσσιν ἰαύων / ὄρθριον οἰγομένης ἀποσειεται ὕπνον ὀπωπῆς. / καὶ πάλιν ἔζεν αἶμα: νεοπνεύστοιο δὲ νεκροῦ / χειρὲς ἐλαφρίζοντο: καὶ ἀρμονίη πέλε μορφῆ, / ποσσὶν ὀδοιπορίη, φάος ὄμμασι, χεῖλεσι φωνή”.

⁷⁷ Opis tarczy Dionizosa u Nonnosa ma charakter imitacji homeryckiej, por. D.H. de la Fuente, *Bakkhos Anax*, 184.

⁷⁸ Non. *Dion.* 25.451-454a: „Μαιονίην δ' ἤσκησεν, ἐπεὶ τροφὸς ἔπλετο Βάκχου, / καὶ Μορίην καὶ στικτὸν ὄφιν καὶ θεσπίδα ποίην, / καὶ χθονὸς ἄπλετον υἷα δρακοντοφόνον Δαμασῆνα, / καὶ Τύλον (...).”

⁷⁹ Ksantos był autorem dzieła opisującego historię Lydii (*Lydiaca*). Dokładne daty jego działalności nie są znane. Miał żyć w czasie zdobycia Sardes, co może odnosić się do dwóch wydarzeń – zdobycia miasta przez Cyrusa (c. 546 r. p.n.e.) lub do zdobycia miasta w czasie powstania jońskiego (ca. 499 r. p.n.e.). Według Strabona Ksantos opisał klęskę głodu, która miała miejsce w roku wstąpienia na tron Artakserksesa I (464), co daje *terminus post quem* dla dzieła Ksantosa. Dionizjos z Halikarnasu podaje, że Ksantos żył przed wojną peloponeską, a Eforos, że dzieło Ksantosa było inspiracją dla Herodota. Poza *Lydiaca* przypisywane mu jest autorstwo *Magica* i *Żywotu Empedoklesa*. Por. C. Saerens, „Xanthus (c. 464 B.C.)”, w: *From Polis to Empire: Ancient World, c. 800 B.C.-AD 500. A Biographical Dictionary*, red. A.G. Traver, Westport 2002, 399; *FrGrHist* 765.

Ksantosa, nie spotykamy ani postaci siostry Tylosa, Morii, ani olbrzymia Damasena. Te braki da się oczywiście wytłumaczyć poprzez fakt, że Pliniusz jedynie wzmiankował treść mitu, nie miał zaś na celu jego zreferowania, lub nawet, że nie czytał greckiego dzieła Ksantosa. Trudniej jednak, wytłumaczyć inną różnicę. W przekazie Pliniusza, młody wąż zostaje wskrzeszony *a parente* – „przez rodzica”. U Nonnosa nie widzimy tego pokrewieństwa gadów, poetycki opis porównuje raczej ich stosunek do ludzkiego małżeństwa (οἷα γυνή ποθέουσα νέκυν πόσιν). Martwy wąż zostaje wprost określony jako seksualny partner samicy (ἐδίξετο λοξὸν ἀκοίτην)⁸⁰.

Z drugiej jednak strony, przekaz Nonnosa istotnie zawiera lokalne anatolijskie elementy, które dokładnie wyliczył David Hernández de la Fuente⁸¹. Piastunka Bakchusa jest personifikacją lidyjskiej Majonii (Menye)⁸² a Mygdonia jest synonimem Frygii⁸³, przy czym akcja toczy się nad brzegiem „rzeki mygdońskiej, Hermos”, nie zaś w samej Mygdonii. Jest to obecna rzeka Gediz, wypływająca z frygijskich gór Dindymos (stąd określenie „mygdońska”) przepływająca następnie przez równinę lidyjską i wpadająca do Zatoki Smyrneńskiej. Także postaci głównych bohaterów mają analogie w źródłach lidyjskich. Imię Damasena nie jest wprawdzie poświadczona nigdzie poza Nonnosową opowieścią o Tylosie, można jednak wskazać kilka możliwych tropów wiążących je z Azją Mniejszą. Szukając odpowiednika olbrzymia w tradycji lidyjskiej, Fuente wskazał na Manesa, legendarnego króla Lidii, syna Dzeusa i Gaji, wspomnianego przez Herodota i Dioniziosa z Halikarnasu⁸⁴. To właśnie boskie rodzicielstwo Ziemi łączy ze sobą Damasena i Manesa. Fuente zwrócił również uwagę na poświadczenie w epigrafice małoazjatyckiej funkcjonowania imion Tylosa i Masdnesa⁸⁵, przy

⁸⁰ W tym miejscu Persson popełnia błąd, pisząc, że w obu wersjach mamy do czynienia z matką zabitego węża – A.W. Persson, *The Religion of Greece*, 20: „Both relate that in Lydia there was once to be found a snake the mother of which had restores it to life withe the aid of a plant”.

⁸¹ D.H. de la Fuente, *Bakkhos Anax*, 184-192.

⁸² Podstawowe informacje na temat antycznej Majonii / Menye: W.M. Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor*, Cambridge 1890 (2010), 123.

⁸³ W.M. Calder, „Colonia Caesarea Antiocheia”, *JRS* 2 (1912), 81-82.

⁸⁴ *Herodoti Historiae* 1.94.3a, ed. K. Hude (2 wyd.), Oxford 1908: „ἐπὶ Ἄττος τοῦ Μάνεω βασιλέος σιτοδείην ἰσχυρὴν ἀνὰ τὴν Λυδίην πᾶσαν γενέσθαι (...), Dionysius Halicarnassus, *Antiq. Rom.* 1.27.1, *Dionysii Halicarnasei opuscula*, ed. K. Jacoby, H. Usener, L. Radermacher, (Teubner) Stuttgart 1965 (Leipzig 1885-1929): „(...) τοῦτον δὲ Λυδὸν εἶναι τὸ γένος ἐκ τῆς πρότερον Μηρονίας καλουμένης, παλαιὸν δὲ τινὰ μετανάστην ὄντα· εἶναι δ' αὐτὸν πέμπτον ἀπὸ Διὸς, λέγοντες ἐκ Διὸς καὶ Γῆς Μάνην γενέσθαι πρῶτον ἐν τῇ γῆ ταύτῃ βασιλέα”. Por. D.H. de la Fuente, *Bakkhos Anax*, 184.

⁸⁵ Roberts (1978), 488: „Au village Hamidiye (cf. P. Herrmann, *Bull.* 1970, 524) n. 12-13, pp. 263-268. N. 13, relief avec croissant lunaire et dédicace à Μηνὶ Ἀξιοτήτων par Μενάνδρου τοῦ Τυλίωου; ce dernier nom se rattache à celui du héros de Sardes dans Nonnos, Tylos”. Także imię Masdasena pojawia się toponomastyce Sardes: L. Robert, *Études Anatoliennes*,

czym to ostatecznie zinterpretował jako anagram imienia Damasena i właściwe imię legendarnego Manesa⁸⁶. Jedyne postać siostry Tylosa, Morii, nie znajduje analogii w dostępnym materiale źródłowym, co zresztą nasunęło przypuszczenia, że została dodana do narracji przez samego Nonnosa w celu połączenia obu części przekazu (śmierć Tylosa i jego wskrzeszenie)⁸⁷. David Hernández de la Fuente uważał, że w przekazie o Tylosie doszło do połączenia kilku tradycji mitologicznych (mit o Glaukosie, wątek magicznych ziół, mit o zabiciu węża przez Heraklesa w rzece Sangarios⁸⁸). O ile jednak motyw walki olbrzyma z węzowym potworem ma analogie w podobnych opisach teomachii w dziele Nonnosa, o tyle motyw zmartwychwstania Tylosa takich odpowiedników nie znajduje⁸⁹. Można jedynie wskazać na paralele leksykalne między opisem wskrzeszenia Tylosa i opisami cudotwórczej działalności Jezusa (szczególnie opisem wskrzeszenia Łazarza) w Nonnosowej parafrazie *Ewangelii Janowej*⁹⁰.

Według Alexa W. Perssona mit o Tylosie przedstawia jedna moneta z Sardes, ukazująca bohatera na bidze Triptolemosa ciągniętej przez węża⁹¹. W numizmatyce sardyjskiej można odnaleźć jeden typ, który pasuje do tego opisu (*BMC* 152), bity w czasach Septymiusza Sewera⁹². Na rewersie rzeczywiście widzimy przedstawienie (niepodpisanej) postaci na bidze ciągniętej przez węża oraz dwa kłosy⁹³. David Hernández de la Fuente przywołuje marginalnie trzy przykłady numizmatyczne

Sur des inscriptions de l'Asie Mineure, Paris 1937, 155-158. Dalsze świadectwa: D.H. de la Fuente, *Bakkhos Anax*, 184.

⁸⁶ D.H. de la Fuente, *Bakkhos Anax*, 184: „En cuanto a los personajes, las fuentes literarias refieren los nombres de Tilo y Masdnes – Masnes (seguramente una versión alternativa de Damasén), como reyes legendarios de Lidia (...)”.

⁸⁷ G. M.A. Hanfmann, „Lydiaca”, *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), 69: „Nonnus adds that the “sister” of Tylos was instrumental in securing the herb”; P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'oeuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand 1992, 108 – „Moria to variante secondaire et n'élève pas son importance à Masdnés / Damasén”, D.H. de la Fuente, *Bakkhos Anax*, 186: „Moria (...), es otra innovación de Nono a partir de la tradición”. Inna Moira wspomniana przez Nonnosa to nifma drzewa oliwnego (Non. *Dion.* 2.86).

⁸⁸ Por. Hygin. *Astr.* 2.14 2. Por. D.H. de la Fuente, *Bakkhos Anax*, 185.

⁸⁹ D.H. de la Fuente, *Bakkhos Anax*, 186.

⁹⁰ Chodzi konkretnie o określenia: ὀδυνήφατον, ἀλεξήτειραν, φερέσβιον, ζειδωρος, ἀκεσσιπόνουσι; D.H. de la Fuente, *Bakkhos Anax*, 188-191. Analogie z Nonnosowym przekazem o Łazarzu: por. komentarz F.Viana (Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, 268) ad Non. *Dion.* 25.541-544.

⁹¹ A. W. Persson, *The Religion of Greece*, 20: „Tylos is represented on a coin from Sardes driving Triptolemos' snake chariot and strewing corn on the beneath him”.

⁹² BMC 152, AE z Sardes, 13,76 g., podpis IOYΛΙΑ CEBACTH i przedstawienie popiersia Julii Domny / podpis ΕΠΙ Τ ΦΛ ΦΡΟΝΤΩΝ CΑΡ CΑΡΔΙΑΝΩΝ Β ΝΕΩΚΟΡΩΝ i przedstawienie postaci (trzymającej na ręce *kathalos* a w drugiej kłosa) w bidze zaprzężonej w węża.

⁹³ Wydawcy interpretują ją jako Triptolemosa.

mające ilustrować mit o Tylosie⁹⁴. Ikonografia medalionu z Sardes (Franke-Nolle (1997) No. 1840, datowany między 209 a 212 r.) upamiętniającego sojusz (Ὀμόνοια) Sardes i Efezu jest interpretowana jako przedstawienie Tylosa – mimo, że brak takiego podpisu, wizerunek musi przedstawiać herosów obu *poleis*⁹⁵. Najbardziej czytelną aluzję do mitu zawiera ikonografia trzeciowiecznej monety, opublikowanej jedynie w ogłoszeniu aukcyjnym (Tkalec 2005, No. 85), ukazująca postać w czapce frygijskiej ścinającą sierpem zboże i węża owijającego się wokół drzewa⁹⁶ oraz moneta z czasów Gordiana III przedstawiająca postać w typie ikonograficznym Heraklesa lecz podpisaną MACANHC i walczącą z wężem trzymającym w pyszczku roślinkę (Waddington 5275)⁹⁷. Ten materiał numizmatyczny potwierdza, że już w III w. mit o Tylosie i olbrzymie Mas(d)anesie (zapewnie odpowiednik Nonnosowego Damasena) znalazł swoje odbicie w ikonografii. Problem obecności tych elementów fabuły mitu w tekście Nonnosa można jednak z powodzeniem wyjaśnić w inny sposób, niż poprzez wskazanie na dzieło Ksantosa Lidyjczyka jako potencjalne źródło. Otóż dotychczasowe badania prowadzone nad różnymi partiami dzieła Nonnosa wyraźnie pokazują, że miał on skłonność do wyszukiwania i twórczego modelowania lokalnych, bliskowschodnich i małazjatyckich tradycji, zaczerpniętych z różnych, nie zawsze już dla nas uchwytnych, źródeł⁹⁸. Z taką sytuacją mamy najpewniej do czynienia i w przypadku tradycji o Tylosie.

⁹⁴ D.H. de la Fuente, *Bakkhos Anax*, 185: „Una monede de Alejandro Severo (222-35) representa a Tilo y Masnes armados con mazas, Masnes entrega la hierba mágica a Tilo y hay una serpiente muerta en el suelo. En otra de Gordiano III (238-44), Masnes ataca con su maza a una serpiente que lleva una hierba en la boca. En otra dedicada a Otacila, esposa de Filipo el Árabe (244-249), Tilo conducere un carro triado por dragones”. Pierwszej z monet nie udało mi się zidentyfikować. Drugą z opisanych monet można zidentyfikować jako Waddington 5274 w: *Inventaire sommaire de la Collection Waddington*, oprac. E. Babelon, Paris 1898. Opis trzeciej pasuje do typu *British Museum Coins* 152, choć nie zgadza się datowanie i podpis.

⁹⁵ P. R. Franke, M. K. Nollé, *Die Homonoiamünzen kleinasiens und der thrakischen Randgebiete*, t. I, Saarbrücken 1997, no. 1840: AE 43.59 mm, medalion z Sardes, wybity ca. 209-212 r., podpis ΑΥΤΟΚ ΚΑΙ Π ΣΕΠ ΓΕΤΑ i przedstawienie uwieńczonego laurem popiersia Gety / podpis ΣΑΡΔΙΑΝΟC ΚΑΙ ΕΦΕCΙΩΝ, ΟΜΟΝΟΙΑ i przedstawienie dwóch herosów (najpewniej: Tylosa i Androklesa) trzymających odpowiednio posąжки Kore Sardyjskiej i Artemidy Efeskiej.

⁹⁶ Ogłoszenie aukcyjne: A. Tkalec AG, Auction May 2005, no. 85 (<https://www.acsearch.info/search.html?id=220411>): AE55, 56.89 gr., III w., brak napisów, przedstawienie głowy Heraklesa / postać w czapce frygijskiej ścinająca sierpem zboże, ponad nią lecący ptak, za nią drzewo z owiniętym wokół wężem.

⁹⁷ Waddington 5274: Gordian III. AE30, 12.97 gr. lata 238-244, wystawca: archont Aurelius Rufinus; podpis ΑΥΤ Κ ΜΑΝΤ ΓΟΡΔΙΑΝΟC i przedstawienie popiersia Gordiana zwieńczonego laurem / podpis ΕΠΙ ΑΥΡ ΡΟΥΦΕΙΝΟΥ ΣΑΡΔΙΑΝΩΝ Β ΝΕΩΚΟΡΟΝ i wizerunek postaci w typie Heraklesa podpisanej w polu MACANHC i podnoszącej maczugę na węża trzymającego w pyszczku roślinkę.

⁹⁸ R. Dostálová-Jeništová, „Tyros a Bejrut v Dionysiákách Nonna z Panopole”, *Listy Filologické*, 5.1 (1957), 36-54; R. Dostálová, „Alte vorderasiatische Lokaltraditionen in Nonnos' Dionysiaka”, *Klio* 49 (1967), 39-45; L. Robert, *Villes d'Asie Mineure. Études de géographie ancienne*, Paris

Nonnosowy przekaz o Tylosie wykazuje uderzające analogie z fabułą mitu o Glaukosie. W obu przypadkach ma miejsce wskrzeszenie tragicznie zmarłego chłopca za sprawą magicznego ziele, oraz wcześniejsze wskrzeszenie martwego węża. W obu mitach to wąż jest odkrywcą lub strażnikiem cudownej rośliny. Mit o Tylosie – w przeciwieństwie do mitu o Glaukosie – wyraźnie zdradza azjatyckie, a dokładniej – lidyjskie pochodzenie. Elementy wspólne obu mitów nie wyglądają na przypadkowe podobieństwa. Mamy raczej do czynienia z adaptacją tego samego motywu mitologicznego, występującą zarówno w klasycznej tradycji greckiej jak i w lokalnej tradycji anatolijskiej okresu grecko-rzymskiego. Co więcej, dla dwóch istotnych elementów wspólnych obu mitów, da się wskazać dalsze szczegółowe analogie zarówno w grecko-rzymskim jak i w bliskowchodnim kręgu kulturowym.

4. MOTYW WĘŻA I WSKRZESICIELSKICH ZIOŁ

Starożytność grecko-rzymska doskonale znała zarówno medyczne, jak i magiczne zastosowanie ziół⁹⁹. W sferze mitologii lub literatury pojawiały się także rośliny, które umożliwiały przywrócenie zmarłym życia. Magiczne ziele jest atrybutem Asklepiosa w jego funkcji jako wskrzesiciela w tradycji łacińskiej. Wergiliusz mówi o „ziołach Peona” wykorzystanych przez Asklepiosa do wskrzeszenia Hipolita¹⁰⁰,

1967 (wyd. 2), 297-317; Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, ed. F. Vian, xlviii; L. Robert, „Documents d'Asie Mineure”, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 101 (1977), 115-116; Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques*, 148-254; tenże, „Local Traditions and Classical mythology in the Dionysiaca”, w: *Studies in the Dionysiaca of Nonnus*, red. N. Hopkinson, Cambridge 1994, 167-176; D. Accorinti, „L'etimologia di Βηρυθός: Nonn. *Dion.* 41. 364-7”, *Glotta* 73 (1995/1996), 127-133; D. Accorinti, „Note critiche ed esegetiche al canto 41 delle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli”, *Byzantinische Zeitschrift* 90 (1997), 349-366; M.G. Bajoni, „À propos de l'αἴθριον Beyrouth dans les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis”, *L'Antiquité Classique* 72 (2003), 197-202; P. Janiszewski, *The Missing Link. Greek Pagan Historiography in the Second Half of the Third Century and in the Fourth Century AD*, Warszawa 2006, 306-308.

⁹⁹ Por. np. J. Scarborough, „The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs and Roots”, w: *Magica Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, red. C. A. Faraone, D. Obbink, Oxford-New York 1991, 138-174; J. Stannard, „Medical Plants and Folk Remedies in Pliny *Historia Naturalis*”, *History and Philosophy of the Life Sciences* 4.1 (1982), 3-23; L.R. LiDonnici, „Beans, Fleawort, and the Blood of a Hamadryas Baboon: Recipe Ingredients in Greco-Roman Magical Materials”, w: *Magic and Ritual in the Ancient World*, red. P. Mirecki, M. Meyer, Leiden 2002, 359-377.

¹⁰⁰ P. Vergilius Maro, *Aeneis* 7.769, ed. G. B. Conte, (Teubner) Berlin-New York 2009: „Paeoniis revocatum herbis (...)”.

podobnie pisze także Serwiusz w komentarzu do *Eneidy*¹⁰¹. W obu przekazach nie mamy bezpośredniego przywołania mitu o Glaukosie. Jednak już Owidiusz, opisując tę samą scenę wskrzeszenia Hipolita, utożsamia owe zioła z tymi, których bóg użył do wskrzeszenia Glaukosa¹⁰². Zaskakujące, że we wcześniejszych tekstach greckich mówiących wprost o działalności Asklepiosa, motyw wskrzesielskich ziół nie występuje. Być może ich przypisanie bogu jest wynikiem adaptacji mitu o Glaukosie i Polydesie do postaci Asklepiosa, które widzieliśmy w drugim wariantcie opowieści o wskrzeszeniu Glaukosa u Pseudo-Apollodora i Pseudo-Hyginusa.

Nazwę magicznych ziół z mitu o Tylosie podaje Pliniusz (*balis*). Odnajdujemy ją także w bizantyjskim *Etymologicum Magnum* jako ziele przywracające życie¹⁰³. Jej etymologia nie jest jasna; wysuwano następujące propozycje: 1) „zioło Baala” (stąd zrozumiała *interpretatio graeca* „zioła Dzeusa”¹⁰⁴), 2) inna forma słowa φαλίς – ekwiwalentu κανναβίς według Hezychiusza¹⁰⁵ 3) związek ze słowem βαλλήν określającym króla w języku lidyjskim (interpretacja: „zioło króla” = Dzeusa)¹⁰⁶ 4) bliżej nieznanne zapożyczenie z tradycji lidyjskiej¹⁰⁷. Nie jesteśmy jednak w stanie rozstrzygnąć problemu etymologii tej nazwy¹⁰⁸.

Motyw ziół analogiczny do znanego z mitu o Glaukosie i Polydosie znajdujemy także w przekazach o Glaukosie z Antedonu¹⁰⁹. Miał on być rybakiem, który uzyskał nieśmiertelność i stał się bóstwem morskim. Uzyskanie nieśmiertelności dokonało się przez przypadek. Glaukos wyłowił ryby i położył na trawie przy źródle, aby je umyć, ale ryby ożyły. Domyślając się, że to zasługa ziół, sam także ich skosztował i uzyskał nieśmiertelność. Ale bogowie zesłali na niego za karę szaleństwo. Glaukos skoczył do morza, gdzie przemienił się w hybrydę (pół

¹⁰¹ Servius, „Commentarius in Vergili Aeneida” 6.398, w: *Servii Grammatici qui feruntur in Vergili carmina commentari*, ed. G.C. Thilo, H. Hagen, (Teubner) Leipzig 1881-1902: „(...) quia Hippoytum ab infernis herbarum potentia revocaverat (...)”.

¹⁰² *Publii Ovidii Nasonis fastorum libri sex* („The Fasti of Ovid”). 6.750-752, ed. transl. comm. J.G. Frazer, rev. G.P. Goold, (LCL) London-Cambridge 2003: „(...) profuerant Glauci manibus illa prius, / tunc cum observatas augur descendit in herbas, / usus et auxilio est anguis ab angue dato (...)”.

¹⁰³ *Etymologicum Magnum*, ed. Th. Gaisford, Oxford 1848 s.v. „ballis”; D.H. de la Fuente, *Bakkhos Anax*, 185.

¹⁰⁴ Tamże, 188.

¹⁰⁵ *Hesychii Alexandrini Lexicon*, ed. M. Schmidt, H. Dufftius, Jena 1867. s.v. Φαλίς; de la Fuente, *Bakkhos Anax*, 188.

¹⁰⁶ Chuvin, *Mythologie et geographie dionysiaques*, 109-110, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, ed. F. Vian, 37-38, de la Fuente, *Bakkhos Anax*, 188.

¹⁰⁷ I. Cazzaringa, „Temi poetici alessandrini in Nonno Panopolitano: Tradizione Diretta ed Indiretta”, w: *Miscellanea di Studi Alessandrini in Memoria di Augusto Rostagni*, Turin 1963, 635-636; podaję za: de la Fuente, *Bakkhos Anax*, 188.

¹⁰⁸ Tamże: „Ninguna solución parece totalmente satisfactoria”.

¹⁰⁹ Persson, *The Religion of Greece*, 21.

człowieka, pół rybę)¹¹⁰. Oczywiście sam mit posiada liczne warianty różniące się szczegółami. Glaukos osiąga w nich nieśmiertelność przez: 1) napicie się ze źródła nieśmiertelności¹¹¹ 2) zjedzenie magicznej rośliny, rosnącej w pobliżu źródła¹¹², lub trawy nieśmiertelności¹¹³. Antedon leży w Beocji a sama jego nazwa oznacza miasto „kwiatów / ziół”. Nazwa ta pochodzić ma od boskiej trawy Kronosa, rosnącej na Wyspach Szczęśliwych, którą bóg miał podarować mieszkańcom miasta, a którą Helios karmił swoje konie¹¹⁴. Alex W. Persson uważał, że w przypadku Glaukosa z Antedonu mamy do czynienia po prostu z inną formą mitu o kreteńskim Glaukosie, który dopiero wtórnie miał pojawić się w tradycji beockiej i lidyjskiej (w tej ostatniej, właśnie jako mit o Tylosie)¹¹⁵. Nie wydając się w takie spekulacje można stwierdzić, że w tym przypadku analogia polega na funkcji ziół – stanowią antidotum na śmierć¹¹⁶. U Pliniusza motyw wskrzeszenia za pomocą ziół pojawia się jako komentarz do mitu o Tylosie. Pliniusz powołuje się na dzieło Juby II przytaczając przykład przywrócenia życia pewnemu człowiekowi przez podanie jakiejś rośliny (*et Iuba in Arabia herba revocatum ad vitam hominem tradit*), nie wdaje się jednak w szczegóły tej opowieści¹¹⁷.

Bardziej specyficzne jest połączenie motywu życiodajnego zioła z postacią węża. W tradycji grecko-rzymskiej, poza mitem o Glaukosie, taki motyw występuje sporadycznie. Pojawia się on u Cyserona, w opisie snu Aleksandra¹¹⁸:

¹¹⁰ *Homeri Odyssea* 4.365, ed. H. van Thiel, Hildesheim/Zürich/New York 1991; Pind. *Pyth.* 4.20, wg „The Odes of Pindar”, ed. transl. oprac. J. Sandys, (LCL) London–New York 1915; Plato, *Rep.* 10.611e–612a, wg „Platonis Opera”, ed. J. Burnet, Oxford 1900–1907; *Schol. ad Plato Resp.* 611d., wg „Scholia graeca in Platonem”, Vol. 1: „Scholia ad dialogos tetralogiarum I–VII continens”, ed. D. Cufalo, Roma 2007. Dalsze źródła i omówienie wariantów mitu: M.–C.–M.A. Beaulieu, *The Sea as a Two-Way Passage Between Life and Death in Greek Mythology*, Ph.D. Univ. of Texas, Austins 2008, 29.

¹¹¹ *Schol. ad Plato Resp.* 611d.

¹¹² *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Aeschlus, *Glaukus Pontios*, fragm. 26–35, Eur., *Orestes* 362, wg „Euripidis Fabulae”, ed. J. Diggle, Oxford 1981–1994; *Schol. ad Eur. Or.* 364, wg „Scholia in Euripidem”, ed. E. Schwartz, Berlin 1887–1891; Paleph. *Incred.* 2.23.

¹¹³ Tzetzes 811.

¹¹⁴ Persson, *The Religion of Greece*, 22.

¹¹⁵ Tamże, 22–24.

¹¹⁶ Na temat motywu wskrzesielskich ziół i ich związku z bohaterami o imieniu Glaukos: B. Deforge, „Le destin de Glaucos ou l’immortalité par les plantes”, w: *Visages du destin dans les mythologies: Mélanges Jacqueline Duchemin*, red. F. Jouan, Paris 1983, 21–39.

¹¹⁷ Juba II Mauretański (52/50 p.n.e.–23 n.e.), autor *Euphorbia regisiubae*, opisu sporządzonego po podróży do Arabii. Pliniusz w swojej *Historia Naturalis* 65 razy powołuje się na dzieło Juby. Por. FrGrHist. 275, K.G. Salmann, *Die Geographie des älteren Plinius in ihrem Verhältnis zu Varro. Versuch einer Quellenanalyse*, Berlin 1971, 85–88.

¹¹⁸ Cic. *Divin.* 2.135, wg „M. Tvlli Ciceronis scripta quae manserunt omnia”, Vol. 46, ed. W. Ax, (Teubner) Stuttgart 1977 (Leipzig 1938): „Tum secundum quietem visus ei dicitur draco is, quem mater Olympias alebat, radiculam ore ferre et simul dicere, quo illa loci nasceretur (neque is longe aberat ab eo loco); eius autem esse vim tantam ut Ptolomaeum facile sanaret”.

gdy Ptolemeusz został zraniony zatrutą strzałą i umierał, Aleksandrowi przysnił się wąż przynoszący w pyszczku leczniczy korzeń. Bo wybudzeniu się, Aleksander odnalazł ten korzeń, który rzeczywiście wyleczył Ptolemeusza. Jest to pierwsze świadectwo treści opowieści o śnie Aleksandra, która pojawia się także u Diodora¹¹⁹ i Kwintusa Kurcjusza Rufusa¹²⁰, jednak opiera się na dużo starszej tradycji, gdyż pochodzi od Klejtarchosa z Kolofonu (IV-III w. przed Chr.)¹²¹. Kolejną analogię znajdujemy na steli z Epidauros (A:17). Jeden z suplikantów został ukąszony w palec przez węża. W nocnym widzeniu ujrzał węża wypełzającego z abatonu, który swoim językiem uleczył palec i powrócił do abatonu. Tak jak w przypadku jednej z tradycji o Glaukosie, sprawcą tego cudu był sam Asklepios¹²². Ponadto znamy mit, przekazany nam przez Klaudiusza Eliana, o tym, w jaki sposób ludzie utracili szansę na uzyskanie nieśmiertelności. Elian podaje, że opiera się w swoim przekazie na świadectwie Ibikosa (VI w. p.n.e.) i przytacza cały szereg wcześniejszych autorów odwołujących się do tej opowieści, co znacznie cofa chronologię funkcjonowania mitu¹²³. W tym jednak wypadku wąż był sprawcą ludzkiej tragedii a nie ratownikiem:

Ibycus, Fr. 342 = Ael. *De nat. animal.* 6.51, tłum. własne: Wieść głosi, że Prometeusz skradł ogień a Dzeus – podaje dalej mit – obdarzył tych, którzy donieśli o kradzieży lekarstwem powstrzymującym starość. Oni wzięli to i – jak się dowiedziałem – załadowali na osła, ten zaś podążył dalej ze swoim brzemieniem. A było to lato i spragniony osioł

¹¹⁹ Diod. 17.130.7-8, wg „Diodore de Sicile: Bibliotheque historique”, ed. P. Bertrac et al., (BL) Paris 1972-2002: „ὁ γὰρ βασιλεὺς εἶδεν ὄψιν κατὰ τὸν ὕπνον, καθ’ ἣν ἔδοξεν ὄραν δράκοντα βοτάνην ἐν τῷ στόματι κρατεῖν καὶ δεῖξαι ταύτης τὴν φύσιν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὸν τόπον ἐν ᾧ φύεται. ἐγερθεὶς οὖν ὁ Ἀλέξανδρος καὶ τὴν βοτάνην ἀναζητήσας καὶ τρίψας τὸ τε σῶμα τοῦ Πτολεμαίου κατέπλασε καὶ πεινὴ δούς ὑγιῆ κατέστησε”.

¹²⁰ Quint. Curt. 9.8.26-27, wg „Quintus Curtius in two Volumes”, ed. J. C. Rolfe, (LCL) London-Cambridge MA 1976: „Qui et proelio et sollicitudine fatigatus, cum Ptolomaeo adsideret, lectum, in quo ipse adquiesceret iussit inferri. In quem ut se recepit, protinus altior insectus est somnus. Ex quo excitatus, per quietem vidisse se exponit speciem draconis oblatam herbam ferentis ore, quam veneni remedium esse monstrasset; colorem quoque herbae referebat agniturum, si quis repperisset, adfirmans. Inventam deinde,—quippe a multis simul erat requisita,—vulneri inposuit; protinusque dolore finito intra breve spatium cicatrix quoque obducta est”.

¹²¹ P.H.L. Eggermont, *Alexander's Campaigns in Sind and Baluchistan and the Siege of the Brahmin Town of Harmatelia*, Leuven 1975, 128: „Cicero's account is the earliest dated version of Alexander's dream. By then the story was well-known in the Hellenistic world. Por. D. Ogden, *Drakon. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford 2013, 333: Diodorus (...) and Curtius (...), the coincidence of whom entails that Clitarchus is their source”.

¹²² Por. także inne epizody zachowane na *iamata* epidauryjskich (= IG IV.2, 121-122): B:33 (wąż sprawcą uzdrowienia), B:42 (wizja stosunku z wężem Asklepiosa i cudowne poczęcie).

¹²³ Jak wynika z tekstu Eliana, poza Ibikosem opowieść o osle i wężu przekazywali także Sofokles (= Fr. 362 Pearson-Radt), Dinolochos (= Fr. 8 Kaibel), Arysteasz (= 9 F 8 Snell) i Apollonios (= Fr. 9 Kock).

przybył do jakiegoś źródła pragnąc się napić. Wtedy wąż, który strzegł źródła, stanął przeciw niemu i go odpędzał. A utrudzony osioł dał mu jako zapłatę za upragniony kubek wody owe lekarstwo, które miał nieść. Wtedy nastąpiła wymiana: jeden się napił a drugi zrzucił starą skórę¹²⁴ otrzymując także, jak się podaje, osłe pragnienie¹²⁵.

Połączenie postaci węża z motywem życiodajnego zioła znajduje dosyć oczywiste analogie na Bliskim Wschodzie. Najbardziej znaną zawiera oczywiście mit o Gligameszu (*Gilg.* XI.263-296). Gdy bohaterowi udaje się już uzyskać ziele nieśmiertelności, zostaje ono skradzione przez węża, który zmienia wtedy skórę. Walter Burkert dostrzegł analogię do tej opowieści właśnie w micie zachowanym u Eliana, wskazując jednocześnie na różnice dzielące obie opowieści i konkludując o niemożliwości stwierdzenia bezpośredniego zapożyczenia¹²⁶. Następną analogię stanowić może mit o ogrodzie w Eden i o wężu-kusicielu, który pozbawia prarodziców rodzaju ludzkiego możliwości nieśmiertelnej egzystencji (*Rdz.* 3.1-5). Z kolei „asklepiosowe” połączenie postaci węża z mocą leczniczą to – na płaszczyźnie biblijnej – motyw *Nechusztana* (*Lb.* 21.9, *2 Krl.* 18.4), który próbowano wiązać z poświadczonym archeologicznie kultem węża na terenie Syro-Palestyny i z postaciami bóstw Horona oraz Eszmuna (ten ostatni istotnie został w okresie hellenistycznym utożsamiony z Asklepiosem)¹²⁷.

¹²⁴ Jak zauważył Scholfield, słowo γήρας może oznaczać tu zarówno „starość” jak i „starą skórę”. A.F. Scholfield, *Aelian: On the Characteristics of Animals*, t. II (LCL) Cambridge MA–London 1959, 73 *ad locum*.

¹²⁵ Ibycus, Fr. 342 = Ael. *NA* 6.51, wg: *Greek Lyric*, t. III: *Stesichorus, Ibycus, Simonides and Others*, ed. transl. D. A. Campbell, (LCL) Cambridge MA 1991: „(...) τὸν Προμηθεῖα κλέψαι τὸ πῦρ ἢ φήμη φησί, καὶ τὸν Δία ἀγανακτῆσαι ὁ μῦθος λέγει καὶ τοῖς καταμνηνύσασιν τὴν κλοπὴν δοῦναι φάρμακον γήρας ἀμυντήριον. τοῦτο οὖν ἐπὶ ὄνῳ θεῖναι τοὺς λαβόντας πέπυσμαί. καὶ τὸν μὲν προίεναι τὸ ἄχθος φέροντα, εἶναι δὲ ὥραν θέρειον, καὶ διψῶντα τὸν ὄνον ἐπὶ τινα κρήνην κατὰ τὴν τοῦ ποτοῦ χρεῖαν ἐλθεῖν. τὸν οὖν ὄφιν τὸν φυλάττοντα ἀναστέλλειν αὐτὸν καὶ ἀπελαύνειν, καὶ ἐκεῖνον σπρεβλούμενον μισθὸν οἱ τῆς φιλοτησίας δοῦναι ὅπερ οὖν ἔτυχε φέρων φάρμακον. οὐκοῦν ἀντίδοσις γίνεται, καὶ ὁ μὲν πίνει, ὁ δὲ τὸ γήρας ἀποδύεται, προσεπιλαβὼν ὡς λόγος τὸ τοῦ ὄνου δίψος”.

¹²⁶ W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge MA–London 1995, 123-124: „The structure and details in Ibycus differ from those of *Gilgamesh*: another context, another motivation, another animal involved as bearer of the miraculous substance. (...) It cannot be proved that the tale migrated directly from *Gilgamesh* to Ibycus”. Por. także: M.L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, tłum. M. Filipczuk, T. Polański, Kraków 2008, 179.

¹²⁷ M. Münnich, „Biblijny kult węży – próba interpretacji”, *Przegląd Historyczny* 2.95 (2004), 153-167; E. Niesiołowski-Spanò, „Biblijny kult węży – addenda”, *Przegląd Historyczny* 4.96 (2005), 607-616; M. Münnich, „The Cult of Bronze Serpents in Ancient Canaan and Israel”, w: *IGGUD. Selected Essays in Jewish Studies*, t. I: *The Bible and its World*, red. B.J. Schwartz, A. Melamed, A. Shemesh, Jerusalem 2008, 39-56.

KONKLUZJE

Wbrew przywołanej opinii Burkerta, odnotowanie analogii i strukturalnego podobieństwa danych opowieści z dwóch, oddziałujących wzajemnie na siebie kręgów kulturowych nie wymaga stwierdzenia bezpośredniej zależności konkretnych narracji. Wędrowka motywów mitologicznych („mitemów” w nazewnictwie C. Lévi-Straussa¹²⁸) nie zawsze musiała mieć charakter literacki a notowane w przypadku porównania konkretnych źródeł różnice bardzo często są naturalnym efektem adaptacji danego motywu lub opowieści przez konkretnego autora (przykładem – „romanizacja” mitu o Glaukosie w przekazie Pseudo-Hyginusa). Należy też pamiętać, że James George Frazer w osobnym dodatku do swojego wydania dzieła Pseudo-Apollodora zestawiał z mitem o synu Minosa bardzo obfity materiał folklorystyczny (por. także: Thompson E.105, E.122.2)¹²⁹. Według niego tradycja o zmarłym dziecku, węzach i ziołach życia powszechnie występowała w nowożytnym folklorze europejskim. Badacz przytoczył cały szereg legend i bajek z terenu Grecji, Niemiec, Litwy, Rumunii, Rosji, Włoch, a także spoza europejskiego kręgu kulturowego, w których znajdujemy kolejne analogie do mitu o Glaukosie, przy czym postać węża jest czasami zastąpiona postacią ptaka. Niemniej, podobieństwo mitów o Glaukosie i Tylosie wydaje się zbyt duże, by mogło być dziełem przypadku. Nie można więc wykluczyć, że geneza greckiego mitu istotnie sięga w tym przypadku tradycji anatolijskiej a pośrednio – być może – jeszcze starszej tradycji bliskowschodniej¹³⁰.

¹²⁸ C. Lévi-Strauss, „The Structural Study of the Myth”, *The Journal of American Folklore* 68 (1955), 428-444.

¹²⁹ Apollodorus, *The Library*, ed. J.G. Frazer, t. II, 363-370 (Appendix 7); S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-books and Local Legends*, t. II: D-E., Copenhagen-Bloomington 1956.

¹³⁰ Przypuszczenie, że mit o Glaukosie ma pochodzenie orientalne wysunął już M. Astour, *Hellenosemitica: An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*, Leiden 1967, 254. Badacz jednak wskazywał aż na okres mykeński jako czas domniemanego zapożyczenia. Tymczasem należy dopuścić inną możliwość – znamy fragmenty hetyckiej zintegrowanej wersji Eposu o Gilgameszu, które zawierają niewielkie fabularne adaptacje lokalne oraz świadectwa huryckiej wersji mitu. Wiemy ponadto, że postać Gilgamesza przetrwała bardzo długo w literaturze bliskowschodniej (ostatni raz jego imię pojawia się u Teodora bar Konai) a w jednym przypadku (Ael. *De nat. Anim.* 12.21) przeniknęła także do literatury greckiej. Można domniemywać, że jakieś elementy tej tradycji przetrwały dłużej w kulturze Anatolii i mogły mieć wpływ na motyw węża i rośliny życia w lidyjskim micie o Tylosie. Podkreślam jednak, że jest to jedynie spekulacja. Por. J. H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Wauconda IL 2002, 111-119, 251-255.

O ile ten problem nie może zostać jednoznacznie rozstrzygnięty o tyle analiza zachowanych wersji mitu o Glaukosie pozwala na wysnucie pewnych konkluzji dotyczących jego historii. Mit stanowił inspirację już dla klasycznej tragedii ateńskiej, która najprawdopodobniej była pośrednim źródłem późniejszej mitografii. W dziełach mitograficznych epoki Cesarstwa jego pierwotna symbolika była najpewniej nieczytelna – poszczególne jej elementy, przynajmniej u Pseudo-Hyginusa, ulegały „modernizacji” – a funkcja antykwaryczna. Poprzez mitografię opowieść przeniknęła do tradycji bizantyjskiej w której nie doczekała się jednak twórczej ewolucji. Można wyróżnić dwie wersje mitu. W jednej głównym bohaterem jest Polyidos, w drugiej – Asklepios. Wydaje się, że związanie osoby boga z fabułą o Glaukosie było wtórne: postać Glaukosa jest dołączana do całego szeregu innych bohaterów, rzekomo wskrzeszonych przez Asklepiosa, a szczegóły zawarte w jedynym rozbudowanym przekazie z bogiem w roli głównej (traktat *O astronomii* Pseudo-Hyginusa) w pozostałych wersjach wiążą się z losami Polyidosa. Jeden izolowany przekaz (Propercjusz) wskazuje na innego syna Minosa, Androgeona, jako na osobę wskrzeszoną za pomocą ziół, ale jest to najpewniej błąd interpretacyjny antycznego autora. Wypada także zauważyć, że mit o Glaukosie w klarowny sposób przedstawia motyw wskrzeszenia zmarłego człowieka, i że właśnie w ten sposób był on interpretowany w literaturze bizantyjskiej a nawet wprost zestawiany z chrześcijańską ideą cielesnego zmartwychwstania (Eneasz z Gazy).

RESURRECTION OF GLAUCUS: ORIGINS AND LITERARY HISTORY OF THE MYTH

Summary

In Greco-Roman Mythography (Ps.-Apollodorus, *Bibliotheca* 3.3.1-2, Ps.-Hyginus, *Fabulae* 136, *De astronomia* 2.14.14-34, Palaephatus, *Incredibila* 26) and later Byzantine Literature we can find a story of Glaucus, son of Minos, the boy raised from dead with the help of magical herb delivered by the snake. Recognizable literary origins of the Myth can be traced back to lost pieces of Classical Drama (TGF ed. Nauck: Aeschyl. Fragm. 116-120, Soph. Fragm. 359-368, Euripid. Fragm. 634-648), which had to adopt some kind of more archaic tradition, supposedly connected with the Crete, as it was suggested by a number of authors (Jeanmire, Wittels, Muellner, Persson, Preller, Frazer). But very similar story can also be find in Lydian tradition recorded by Nonnus of Panopolis in the form of the myth of Tylos (Nonnus, *Dionysiaca* 25). Both stories show very striking common features, which cannot be explained as an accidental similarities. It is therefore possible that we should consider the possibility of the West Asian rather than “purely” Greek origins of the myth.

Keywords: Mythography, Motif of Resurrection, Pseudo-Apollodorus, Pseudo-Hyginus, Palaephatus, Nonnus of Panopolis