

JULIA DOROSZEWSKA  
(Warszawa)

## MOTYW WIESZCZĄCEJ GŁOWY W *MIRABILIACH* FLEGONA Z TRALLEIS

*Mirabilia* Flegona z Tralleis<sup>1</sup>, Greka z Karii w Azji Mniejszej, wyzwolenca cesarza Hadriana, są zbiorem trzydziestu pięciu historii mówiących o różnego typu niesamowitych zjawiskach i cudach. Poruszane w nich tematy to między innymi powracanie zmarłych do świata żywych, nagła zmiana płci u kobiety lub mężczyzny, odkrycia ogromnych kości czy opisy rozmaitych deformacji ludzkiego ciała. Kolekcje opowieści o osobliwościach badacze określają mianem paradoksografii<sup>2</sup>. Jednak *Mirabilia* nie są typowym przykładem swego gatunku, ponieważ ich tematyka skupia się wyłącznie na człowieku i fenomenach związanych z ludzkim ciałem, podczas gdy inne zbiory paradoksograficzne opisują zazwyczaj niezwykle zjawiska ze świata przyrody ożywionej i nieożywionej.

Najciekawszą i najlepszą pod względem literackim część zbioru stanowią trzy pierwsze rozdziały zawierające utwory o stosunkowo rozbudowanej narracji. W dwóch z nich (rozdziały 2 i 3) pojawia się motyw ludzkiej głowy wygłaszającej przepowiednie. Oddzielona od ciała głowa sławnego herosa lub innego wybitnego śmiertelnika, mająca niezwykle właściwości lub nawet obdarzona własnym życiem, to wędrowny, bardzo stary motyw spotykany u różnych ludów indoeuropejskich<sup>3</sup>. Jako przykład można by wymienić tu galijską legendę o głowie brytańskiego króla Brana, która po śmierci rozmawiała z wiernymi, czy nordycką opowieść o głowie Mimira, udzielającej rad Odynowi. W świecie grecko-rzymskim zaś najbardziej znanym przykładem jest historia Orfeusza. W *Mirabiliach* Flegona z Tralleis znajdujemy niezwykle ciekawą realizację tego motywu – prorokująca głowa nie należy bowiem do żadnej wybitnej postaci, lecz do niemowlęcia-hermafrodyty, poźartego przez ducha własnego ojca. Taki obraz jest w literaturze grecko-rzymskiej czymś wyjątkowym. Zdaje się zatem oryginalną i nowatorską reinterpretacją motywu wieszczącej głowy, zastosowaną przez jej autora w celu uatrakcyjnienia fabuły

<sup>1</sup> Podstawowe wydanie tekstu to obecnie Phlegon Trallianus, *Opuscula de rebus mirabilibus*, wyd. A. Stramaglia, de Gruyter, Berlin 2010 (Bibliotheca Teubneriana). O Flegonie zob. W. Hansen, *Introduction*, [do:] id., *Phlegon of Tralles' Book of Marvels*, University of Exeter Press, Exeter 1996, s. 1–22.

<sup>2</sup> O paradoksografii zob. *ibid.*

<sup>3</sup> Zob. niżej, przyp. 45.

i nadania jej znamion sensacji. Wiele innych podobieństw do wersji mitu przedstawiającego pośmiertne losy Orfeusza pozwala interpretować scenę wygłaszania proroctw przez głowę niemowlęcia jako rodzaj świadomej gry z czytelnikiem, odwołującej się do jego znajomości popularnej tradycji. Można również rozpatrywać motyw „ożywionej głowy” w szerszym kontekście literackim i kulturowym, wiele bowiem innych wzmianek z różnych epok, nie tylko w starożytności, wskazuje na niesłabnące zainteresowanie motywem ludzkiej czaszki lub głowy o zdolnościach wieszczych. Temat „ożywionej głowy” od dawna zresztą był podejmowany przez badaczy w ujęciu historycznym i antropologicznym. Nie zaproponowano dotąd jednak literackiego studium tego motywu, mimo że w przypadku utworu zawartego w rozdziale 2 *Mirabiliów* zdaje się to szczególnie zasadne. W tym bowiem autonomicznym utworze narracyjnym, formą najbardziej zbliżonym do noweli, scena przedstawiająca wieszczącą głowę pełni ważną rolę w kompozycji fabuły, stanowiąc moment kulminacyjny akcji, a zarazem klucz interpretacyjny do opowiedzianej w nim historii.

Poniższa analiza stawia sobie za cel udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy uprawnione jest doszukiwanie się w tej scenie świadomego zabiegu literackiego, polegającego na przekształceniu popularnego motywu w celu ubarwienia fabuły. Postaram się też wskazać, do jakich wydarzeń i legend odwołują się zawarte w tekście mitologiczne i historyczne aluzje, i zastanowimy się, w jakim stopniu mogły być one zrozumiałe dla odbiorców tworzącego w połowie II wieku po Chr. Flegona z Tralleis. Jego bowiem traktujemy jako autora interesującej nas historii. Badacze twierdzą wprawdzie, że Flegon z Tralleis był tylko kompilatorem *Mirabiliów*, odpowiedzialnym za dobór opowieści i tematyczną kompozycję całości, nieingerującym jednak, poza kilkoma drobnymi wyjątkami, w treść zebranych z różnych źródeł utworów i krótkich wypisów. Moim zdaniem nie znaczy to jednak, że czytając ten zbiór można zapomnieć o Flegonie. Faktyczni bowiem autorzy historii stanowiących poszczególne rozdziały *Mirabiliów*, nawet jeśli wymienieni z imienia, są postaciami efemerycznymi, trudnymi do zidentyfikowania<sup>4</sup>. Wygodniej jest więc przyjąć konwencję pozwalającą traktować jako autora właśnie Flegona z Tralleis. Postać tę możemy umiejscowić się w czasie i kontekście historycznym, co daje nam punkt odniesienia do interpretacji utworu. Zastosowane zaś przez Flegona kryterium selekcji tekstów i tematów, które zadecydowało o umieszczeniu w zbiorze tej, a nie innej historii, odsłania jego specyficzny gust literacki oraz zainteresowania badawcze. Owo kryterium stanowi jedyną pozytywną informację w zbiorze

---

<sup>4</sup> Taka sytuacja zachodzi również w przypadku omawianej przez nas historii. Flegon jako swoje źródło podaje tu niejakiego (nieznanego nam skądinąd) Hierona – jak mówi – „z Aleksandrii czy też z Efezu”, co świadczy o tym, że ta postać także jemu jest słabo znana. Dzięki Proklosowi (*In Plat. Rem publ. comm.*, vol. II, p. 115 Kroll) dowiadujemy się, że ów Hieron miał być historykiem związanym z dworem króla Antygona Jednookiego. Opisana przez niego historia miała zaś stanowić treść listu Hierona donoszącego swemu władcy o dziwnych wypadkach, jakie zdarzyły się w Etolii.

niewiadomych związanych z interesującym nas utworem. Używając więc terminu „autor”, mam na myśli Flegona z Tralleis.

Akcja tej krótkiej historii rozgrywa się w Etolii<sup>5</sup>. Wdowa po zmarłym z niewyjaśnionych przyczyn, piastującym wysokie stanowisko<sup>6</sup> obywatelu imieniem Polikryt, rodzi dziecko o cechach obu płci. Chociaż słowo to nie pada w tekście *explicito*, rozumiemy, że chodzi o hermafrodytę. To wydarzenie skutkuje szeregiem coraz dziwniejszych następstw: na zgromadzeniu ludowym narodziny hermafrodyty zostają uznane przez wieszczków za zły omen i zapowiedź wojny Etolii z Lokrydą. Taki wniosek wyciągają oni na podstawie wyglądu dziecka, ponieważ nie jest ono podobne do żadnego z rodziców: ani do ojca – Etoła, ani do matki – Lokryjki. W celu oddalenia katastrofy nakazują rytualne spalenie matki i dziecka poza granicami miasta. Wówczas pojawia się nagle duch zmarłego Polikryta, ojca dziecka, który stara się je ocalić, nakłaniając mieszkańców miasta do powierzenia mu niemowlęcia i przekonując ich, że wyrządzenie krzywdy dziecku ściągnie na nich zgubę. Gdy te namowy okazują się bezskuteczne, zjawa chwyta dziecko, rozrywa je na kawałki i pożera w całości, zostawiając jedynie głowę, po czym natychmiast znika. Wśród przerażenia zapada decyzja o wysłaniu poselstwa do Delf w celu uzyskania porady. Wówczas odzywa się leżąca na ziemi głowa. Zakazując kontaktu z Delfami, wygłasza przepowiednię zapowiadającą rychłą zgubę, która czeka tak Etołów, jak i Lokrów. W zwięzłym i suchym zakończeniu dowiadujemy się, że po upływie roku wybuchła wyniszczająca wojna, lecz nie Etolii z Lokrydą, ale z inną sąsiednią krainą – Akarnanią.

Nie sposób nie zauważyć, że omawiany przez nas motyw ukazany w rozdziale 2 *Mirabiliów* jest tylko jednym z wielu – jakże dziwacznych – elementów budujących atmosferę grozy i sensacji w tej osobliwej historii. Każdy bowiem z nich mógłby z powodzeniem posłużyć za kanwę dla osobnej opowieści, zdecydowanie bardziej, jak się zdaje, mrocznej i przerażającej. Jednak ich celowe wedle wszelkiego prawdopodobieństwa nagromadzenie daje efekt wręcz odwrotny, niemal humorystyczny, zbliżony do groteski, i skutkuje powstaniem wyjątkowej w swoim rodzaju, epatującej dziwacznością „historii osobliwej”. Nasuwa się wrażenie, że mamy tu do

---

<sup>5</sup> Gruntowna analiza historyczna (dokonana przez L. Brissona, *Aspects politiques de la bisexualité: L'histoire de Polycrite*, [w:] *Homages à Maarten J. Vermaseren*, t. I, oprac. M. B. de Boer, T. A. Edridge, Brill, Leiden 1978, édition spéciale des Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 68, s. 80–122), możliwa dzięki informacjom podawanym przez Proklosa (zob. wyżej, przyp. 4), wykazała, że fabuła ta faktycznie może opierać się na zrębach autentycznych wydarzeń, które rozegrały się w 313 r. przed Chr. Okolice Etolii były wówczas sceną walk spadkobierców spuścizny Aleksandra Wielkiego o wpływ w Grecji. W te konflikty często mieszały się wojujący z sąsiadami lokalni mieszkańcy, czego obrazem byłby przedstawiony w omawianym utworze spór Etolii z Akarnanią i Lokrydą.

<sup>6</sup> Tekst mówi, że Polikryt został przez współobywateli wybrany na urząd etolarchy (Αἰτωλάρχης). Istnienia takiej funkcji nie poświadcza żaden inny tekst, poza wspomnianym ustępem Proklosa. Nasuwa się oczywiste skojarzenie z urzędem beotarchy – zwierzchnika Związku Beockiego. Zob. Brisson, op. cit., s. 92–94.

czynienia z kompilacją kilku motywów pochodzących głównie ze sfery kultury ludowej. Ponieważ opracowanie ich wszystkich wymagałoby osobnego studium, skupię się tu jedynie na samej scenie prorocत्व wygłaszanych przez głowę noworodka. Postaram się wykazać, że stanowi ona moment kluczowy dla całego utworu i może ponadto doskonale posłużyć za przykład oryginalnego użycia popularnego wątku, wyposażonego dodatkowo w cechy estetyki groteskowej.

Jak wspomniałam, motyw wieszczącej głowy występuje także w tradycji mitologicznej i niemitologicznej w folklorze innych ludów<sup>7</sup>. W kulturze greckiej najbardziej znany jego przykład znajdziemy w micie o śmierci Orfeusza. Z kilku względów wykazuje on podobieństwo do omawianej przez nas historii. Najpopularniejsza wersja mitu przedstawiająca śmierć słynnego muzyka opowiada, że został on rozszarpany przez trackie kobiety (z różnych powodów, zależnie od wersji). Następnie głowa śpiewaka wraz z lirą została wrzucona do rzeki Hebron i płynąc z jej nurtem wciąż śpiewała przy wtórze grającej liry. Dotarła następnie na wyspę Lesbos, gdzie ulokowawszy się w ziemnej rozpadlinie zaczęła wygłaszać przepowiednie. Trwało to dopóty, dopóki rozszłoszczony Apollon, zazdrosny o sławę konkurencyjnej wyroczni, przybywszy na wyspę nie nakazał głowie zamilknąć<sup>8</sup>. U Flegona śmierć przez rozszarpanie zadaje androgynicznemu niemowlęciu jego własny przybywający z zaświatów ojciec. Głowa niemowlęcia odzywa się po tym, jak przerażony widokiem zjawy i jej brutalnym atakiem na własne dziecko tłum postanawia posłać do wyroczni delfickiej z pytaniem o radę. Głowa zakazuje kontaktu z przybytkiem Apollona, mówiąc, że sama objawi znaczenie wszystkich niezwykłych wypadków.

Zasadniczą paralełą między oboma przekazami jest więc brutalny akt rozszarpania ciała (*sparagmos*), skutkujący zaistnieniem głowy zdolnej do prorokowania. Ponadto w obu przypadkach widać zarys konfliktu między Apollonem i wieszczącą głową, która jawi się jako rywalka Pytii w zakresie wieszczania. Jednak podobieństwa te są natury czysto formalnej i nie przysłaniają podstawowej różnicy: o ile wersje mitu skoncentrowane wokół śmierci Orfeusza mają swą wewnętrzną logikę i sens, o tyle historia dziecka Polikryta zdaje się być sensu pozbawiona, a przynajmniej brakuje w niej logicznej ciągłości związków przyczynowo-skutkowych przedstawianych wydarzeń. Dokonany na własnym dziecku przez ojca-ducha brutalny akt rozszarpania i pożarcia wydaje się nie mieć żadnego umotywowania poza tym, że pozwala zaistnieć przemawiającej głowie. Poza tym wieszcząca głowa dziecka ma całkiem inny status niż głowa Orfeusza, który już za życia mógł cieszyć się prestiżem wieszczka.

Postać Orfeusza uważa się za jedną z najbardziej niejednoznacznych i obciążonych symboliką na gruncie kultury grecko-rzymskiej, lecz nawet bez zgłębia-

---

<sup>7</sup> Zob. S. Thompson, *A Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, wyd. II, Indiana University Press, Bloomington 1955, motyw E783.

<sup>8</sup> Philostr. *Vita Ap.* 4, 14; *Her.* 5, 3.

nia symbolicznych znaczeń jego śmierci (związanych między innymi z postacią Dionizosa, również rozszarpanego w niemowlęctwie przez Tytanów), można bez wahania stwierdzić, że na płaszczyźnie fabularnej śmierć ta ma swoją logiczną przyczynę – motywem jest zemsta<sup>9</sup>. Orfeusz ginie, lecz jego niezwykły, mający wręcz magiczną moc głos trwa dalej i umiejscowiony w jego głowie pozwala mu prowadzić swoiste życie po życiu w charakterze wieszczbiarza. Warto zaznaczyć, że tę wersję mitu, w której głowa Orfeusza wygłasza proroctwa, za co zostaje w końcu upomniana przez Apollona, znajdziemy tylko w jednym, w dodatku bardzo późnym przekazie: w *Żywocie Apolloniusza z Tyany* Lucjusza Flawiusza Filostrata<sup>10</sup>, pisarza młodszego od Flegona być może nawet o stulecie. Ten sam autor w innym utworze dodaje jeszcze krótką wzmiankę o tym, jak głowa Orfeusza wieszczyla na Lesbos<sup>11</sup>. Wcześniejsze wzmianki mówią jedynie, że po wrzuceniu do rzeki Hebron głowa nieprzerwanie śpiewała przy wtórze grającej liry<sup>12</sup>. Brak starszych źródeł literackich potwierdzających wersję Filostrata skłaniał niektórych badaczy do stawiania pytań o to, czy motyw wieszczącej głowy nie został dodany do historii Orfeusza w czasach późniejszych<sup>13</sup>. Znaleziska archeologiczne jednak przeczą tej teorii. Dysponujemy bowiem kilkoma przykładami ilustrującymi pośmiertne losy Orfeusza<sup>14</sup>. Najstarszym z nich jest scena przedstawiona na czerwonofigurowym kieliksie z V wieku przed Chr., w której ukazano leżącą na ziemi głowę z rozchylonymi ustami i siedzącego młodzieńca zajętego spisywaniem wyroczni na tabliczkach. Obok niego z wyciągniętą ręką stoi Apollon, którego gest interpretowano w różny sposób, także, zgodnie z przekazem Filostrata, jako wyraz dezaprobaty wobec prorokującej głowy. Bardzo podobny obraz widnieje na etruskim brązowym

<sup>9</sup> W zależności od źródła, wymieniane są różne przyczyny zemsty – jedna z nich, przekazana przez hellenistycznego elegika, głosi, że aktu rozszarpania dokonały trackie kobiety w odwecie za miłość homoseksualną, której Orfeusz miał nauczyć Traków (Phanocl., fr. 1, 7–10 Powell).

<sup>10</sup> Zob. wyżej, przyp. 8.

<sup>11</sup> Zob. wyżej, przyp. 8. Ten sam utwór (*Her.* 56, 4) dostarcza nam ponadto jeszcze jednej ciekawej paraleli, związanej tym razem z samym motywem rozszarpania ludzkiego ciała (co pierwszy odnotował niedawno Hansen, *Phlegon of Tralles' Book...* [zob. wyżej, przyp. 1], s. 98–99). Znajdujemy tam osobliwą historię, dotyczącą losów Achillesa po wojnie trojańskiej. Dowiadujemy się z niej, że sławny heros zamieszkuje wraz z Heleną wyspę Leuke na Morzu Czarnym. Pewnego dnia, gdy do brzegów wyspy przybił wędrowny kupiec, został przez Achillesa przyjęty bardzo gościnnie, a następnie poproszony o przysługę: miał popłynąć do Troi i przywieźć na Leuke pewną trojańską niewolnicę. Na pytanie kupca o powód tak dziwnej prośby, heros odrzekł, że dziewczyna wywodzi się z rodu Priama i jest tej samej krwi, co Hektor. Kupiec, sądząc, że Achillesem kieruje miłość, odplynął obiecując brankę dostarczyć. Gdy powrócił z nią na wyspę, zgodnie z poleceniem pozostawił dziewczynę na brzegu. Kiedy jego statek oddalił się już nieco od brzegu, załogę dobiegły krzyki Trojanki, rozszarpywanej przez Achillesa na kawałki.

<sup>12</sup> Phanocl., fr. 1, 11–18 Powell, *Ov. Met.* XI 50–53.

<sup>13</sup> Zob. M. P. Nilsson, *Early Orphism and Kindred Religious Movements*, Harvard Theological Review 28, 1935, s. 194, przyp. 54.

<sup>14</sup> Omawia je W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, wyd. II, Princeton University Press, Princeton 1993, s. 35–39 (wyd. I: London 1952).

lusterku z grobu w Chiusi (*Clusium*), datowanym na koniec IV wieku przed Chr., które ponadto zawiera inskrypcję ΥΡΦΕ umieszczoną obok leżącej na ziemi głowy z rozchylonymi ustami, umożliwiając jej identyfikację. Nad głową przedstawiono grupę postaci, wśród których znajduje się młodzieniec trzymający w dłoniach rylec i tabliczki z wyroczniami. Choć można by wskazać jeszcze kilka podobnych wizerunków, dwa wymienione świadectwa wystarczają na potwierdzenie istnienia starej tradycji związanej z wątkiem prorokującej głowy Orfeusza.

Śmierć Orfeusza przez rozszarpanie jest więc na płaszczyźnie fabularnej doskonale umotywowana, podczas gdy *sparagmos* niemowlęcia-hermafrodyty zdaje się nieuzasadniony. Jednak mimo niespójności fabuły omawianej przez nas historii, po wnikliwej analizie historycznej można doszukać się jej logicznego wyjaśnienia. Elementem kluczowym dla jej zrozumienia jest tekst wygłoszonej przez głowę przepowiedni. Koryguje on błędne wyjaśnienie znaku przez wróżbitów i nadaje im nowy sens. Wieszczkowie wypowiadają bowiem dwie – dające się ze sobą pogodzić – opinie na temat znaku<sup>15</sup>:

οί μὲν ἀπεφίηναντο διάστασίν τινα τῶν Αἰτωλῶν καὶ Λοκρῶν ἔσεσθαι – κελωρίσθαι γὰρ ἀπὸ μητρὸς οὖσης Λοκρίδος καὶ πατρὸς Αἰτωλοῦ – οἱ δὲ δεῖν ὦντο τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα ἀπενεγκόντας εἰς τὴν ὑπερορίαν κατακαῦσαι.

Spośród nich jedni głosili, że powstanie waśń między Etolami i Lokrami, bo dziecko odróżniało się i od matki, która była Lokryjką, i od ojca – Etola. Drudzy uważali, że trzeba wyprowadzić dziecko i matkę poza granice miasta i spalić.

Pierwsza z nich jest dokonany na podstawie szczególnych cech dziecka odczytaniem omenu, który ma oznaczać wojnę Etolii z Lokrydą: dziecko różni się bowiem od matki – Lokryjki, i od ojca – Etola<sup>16</sup>. Chodzi najprawdopodobniej o to, że ze względu na obojnactwo nie jest ono ani kobietą, ani mężczyzną, natomiast ze względu na odmienne pochodzenie obojga rodziców nie przynależy w pełni do żadnej z nacji. Druga opinia jest zaleceniem sposobu postępowania, polegającym na spaleniu nie tylko dziecka, ale także jego matki poza granicami kraju w celach oczyszczających<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Phleg. *Mir.* 4, 4. Tu i dalej tłumaczenia moje.

<sup>16</sup> Arystoteles (*De gener. anim.* IV 2, 767 b 5–7) podaje następującą definicję potwora w królestwie zwierząt: καὶ γὰρ ὁ μὴ ἑοικὼς τοῖς γονεῦσιν ἤδη τρόπον τινα τέρας ἐστίν· παρεκβέβηκε γὰρ ἡ φύσις ἐν τούτοις ἐκ τοῦ γένους τρόπον τινα („[dziecko], które nie jest podobne do rodziców, jest pod pewnymi względami potworem [τέρας], ponieważ w tym wypadku natura oddaliła się od typu rodzajowego”, przeł. Paweł Siwek). Definicja ta bardzo pasuje do naszego przypadku.

<sup>17</sup> Tradycyjnym sposobem postępowania w sytuacji narodzin hermafrodyty, uznawanego za znak (gr. τέρας, łac. *monstrum*) boskiego gniewu, jest usunięcie dziecka bez uszkodzenia ciała – poprzez wrzucenie do rzeki lub morza; zob. Liv. XXVII 34 i M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, Liège – Paris 1938, passim; Brisson, op. cit., s. 101–106. Brisson przypuszcza (s. 105), że spalenie, które jest procedurą stosowaną

Głowa wygłasza natomiast następujące słowa:

ὦ πολυύμητον ναίων χθόνα λαὸς ἀπείρων,  
 μὴ στεῖχ' ἐς Φοίβου τέμενος ναόν τε θυώδη·  
 οὐ γάρ σοι καθαραὶ χεῖρες αἵματος αἰθέρ' ἔχουσιν,  
 ἀλλὰ μύσος προπάροιθε ποδῶν ἔντοσθε κελεύθου.  
 φράζεο δ' ἐξ ἐμέθεν, τρίποδος δ' ἀπόειπε κέλευθον· 5  
 μαντοσύνης πᾶσαν γὰρ ἐφετμήν σοι καταλέξω.  
 ἤματι γὰρ τούτῳ περιτελλομένου ἐνιαυτοῦ  
 ὤρισται πᾶσιν θάνατος, ψυχαὶ δὲ βέονται  
 Λοκρῶν Αἰτωλῶν τ' ἀναμιξ βουλῆσιν Ἀθήνης.  
 οὐδ' ἀναπαύλησις κακοῦ ἔσσεται οὐδ' ἠβαιόν· 10  
 ἤδη γὰρ ψακάδες φόνιαι κατὰ κρᾶτα κέχυνται,  
 νύξ δ' ἐπὶ πάντα κέκευθε, μέλας δ' ἐπιδέδρομεν αἶθρη.  
 αὐτίκα νῦν δ' ἔρβεος πᾶσαν κατὰ γαῖαν ὄρωρεν,  
 χῆροι δ' οἴκοι πάντες ἐπ' οὐδεῖ γυῖα κλινούσιν,  
 οὐδὲ γυνὴ πένθος ποτὲ λείψεται, οὐδέ νυ παῖδες 15  
 ἐν μεγάροις γοῶσι, φίλους πατέρας περιφύντες·  
 τοῖον γὰρ τόδε κῆμα κατέδραμε πᾶσι κατ' ἄκρης.  
 αἱ αἱ πατροῖδ' ἐμήν αἰεὶ στένω αἰνὰ παθοῦσαν  
 μητέρα τ' αἰνοτάτην, ἣν ὕστερον ἔκλυσεν αἰών.  
 νῶνυμνόν τε θεοὶ γένεσιν θήσουσιν ἅπαντες 20  
 Λοκρῶν τ' Αἰτωλῶν θ' ὅ τί που καὶ σπέρμα λίποτο,  
 οὐνεκ' ἐμήν κεφαλὴν λίπε αἰών, οὐδέ νυ πάντα  
 σώματος ἠφάνικεν μέλε' ἄκριτα, λείπε δὲ γαῖα.  
 ἀλλ' ἄγ' ἐμήν κεφαλὴν θέμεν ἠοὶ φαινομένηφι,  
 μηδὲ θ' ὑπὸ ζοφερὴν γαῖαν κατακρυπτέμεν ἔνδον· 25  
 αὐτοὺς δὲ προλιπόντας ἐὼν χώρον μετόπισθεν  
 στεῖχειν εἰς ἄλλον χώρον καὶ λαὸν Ἀθήνης,  
 εἰ τινὰ που θανάτοιο λύσιν κατὰ μοῖραν ἔλησθε<sup>18</sup>.

W pieśniach sławioną ziemię zamieszkujący ludu niezliczony, nie wkraczaj do świętego okręgu Fojbosa i do świątyni wonnej, bo twe wzniesione w powietrzu ręce nie są czyste od krwi, lecz zmyta przez twymi stopami na drodze. (5) Uzyskaj wiedzę ode mnie, wyrzeknij się zaś drogi do trójnogu: Bo ja powiem ci wszystko, co nakazuje wieszczba. Tego bowiem dnia, gdy upłynie rok, śmierć czeka wszystkich, dusze zaś Lokrów i Etolów będą wieść żywot razem z woli Ateny (10) i nie będzie końca nieszczęściu, ani na chwilę. Już bowiem krwawy deszcz z niebios spływa, noc wszystko kryje, czarne rozpościera się niebo. Teraz już ciemność spowija całą ziemię, w domu wszyscy w żałobie będą leżeć na ziemi (15) i nigdy już nie ustanie kobiecy lament ni też w komnatach płacz dzieci wtulonych w ramiona drogich ojców. Taka bowiem fala spłynęła na każdego z wyżyn. Biada, opląkuję moją ojczyznę cierpiącą niedolę i mą nieszczęsną matkę, którą wczoraj dosięgło przeznaczenie. (20) Wszyscy bogowie uczynią bezimiennym lud Lokrów i Etolów, i jakie po nich zostanie nasienie, dlatego moją głowę oszczędził los – nie zniszczył jej w pomieszeniu z członkami mojego ciała, lecz pozostawił na ziemi. Głowę więc mą wystawcie ku wschodowi (25) i nie ukrywajcie jej w mrokach ziemi. Sami zaś opuśćcie swój kraj i zdążajcie do innej krainy i do ludu Ateny, jeśli słusznie wybieżecie wybawienie od śmierci.

w przypadku uważanych za znaki wieszczce zdeformowanych zwierząt, zostało zaproponowane przez wieszczków z powodu nieuznania małego hermafrodyty za istotę ludzką.

<sup>18</sup> Phleg. *Mir.* 2, 11.

W odpowiedzi na podjętą przez zgromadzenie decyzję, by posłać do Delf z prośbą o radę, głowa zakazuje jakiegokolwiek kontaktu z przybytkiem Apollona (w. 2). Tłumaczy to ciężką na społeczności zmazą (μύσος, w. 4) ze względu na ich splamione krwią ręce<sup>19</sup>. Motywując swój zakaz udania się do Delf nieczystością rytualną, głowa zapowiada ze swej strony wyjaśnić cały zawarty we wróżbie nakaz. W ten sposób w kolejnych wersach (7–23) głowa dokonuje reinterpretacji i podaje prawdziwe znaczenie znaku, którego jeszcze przed chwilą była integralną częścią. Roztacza obraz totalnej klęski i zagłady, która po upływie roku (w. 7) dotknie tak Lokrów, jak i Etolów, co ma nastąpić z woli Ateny (w. 7–9). Za sprawą bogów po obu ludach nie pozostanie żaden ślad (w. 20–21). Wersy 24–25 podają wskazówkę dotyczącą samej głowy: zamiast dokonać pochówku, Etolowie powinni pozostawić ją na ziemi, zwróconą ku wschodowi. Końcowe wersy (26–28) zawierają polecenie, by Etolowie opuścili swój kraj i udali się do „kraju i ludu Ateny”, jeśli chcą uniknąć zguby.

Zawarta w przepowiedni zapowiedź czekającej Etolów i Lokrów zguby pozornie potwierdza interpretację podaną przez wieszczów. Na jej odmienne rozumienie wpływa dopiero krótkie zakończenie następujące zaraz po przemówieniu głowy:

ἀκούσαντες δὲ οἱ Αἰτωλοὶ τοῦ χρησμοῦ γυναῖκας μὲν καὶ τὰ νήπια τέκνα τοῦς τε ὑπεργήρως ὑπέξέθεντο, οὐ ἕκαστος ἐδύνατο, αὐτοὶ δὲ ἔμεινον καρᾶδοκοῦντες τὸ ἀποβησόμενον. καὶ συνέβη τῷ ἔξῃς ἔτει Αἰτωλοῖς καὶ Ἀκαρναῖσι συστήναι πόλεμον καὶ φθορὰν πολλὴν ἑκατέρωθεν γενέσθαι<sup>20</sup>.

Wysłuchawszy wróżby Etolowie zabrali kobiety, niemowlęta i starców, gdzie każdy mógł, sami zaś pozostali oczekując tego, co miało się wydarzyć. I zdarzyło się, że w następnym roku wybuchła wojna między Etolami i Akarnańczykami i przysporzyła wiele klęsk obu stronom.

Dowiadujemy się z niego, że po wysłuchaniu przepowiedni Etolowie ukryli kobiety i dzieci, gdzie tylko mogli, i oczekiwali na to, co miało nadejść. I rzeczywiście w następnym roku wybuchła wojna między Etolami i Akarnańczykami, która przyniosła wielkie straty obu stronom.

Można by powiedzieć, że przepowiednia różni się od interpretacji wieszczów jedynie szczegółem dotyczącym sposobu postępowania w stosunku do znaku (zamiast nakazu spalenia – pozostawienie głowy na powierzchni ziemi), potwierdza zaś zapowiedź nadchodzącej wojny między Etoliami i Lokrydami. Lecz podana w zakończeniu utworu wzmianka o Akarnańczykach w innym świetle stawia zawarty w przepowiedni komunikat. Wzmianka ta pojawia się tak niespodziewanie, że Alessandro Giannini, jeden z wydawców tekstu Flegona, proponował w tym miejscu

<sup>19</sup> Ponieważ nie jest dla nas jasna przyczyna powstania tej zmazy, przypuszcza się, że chodzi o wydane przez wróżów polecenie spalenia matki i dziecka (do czego zresztą nie doszło). Zgodnie z innym wytłumaczeniem, jakie się nasuwa, zmaza mogłaby powstać na skutek przemocy użytej wobec dziecka przez jego ojca-ducha, który był przed śmiercią wysoko postawionym członkiem tej społeczności.

<sup>20</sup> Phleg. *Mir.* 2, 12.



koniekturę, sugerując, że należy wstawić Lokrów w miejsce Akarnańczyków<sup>21</sup>. Dopiero Luc Brisson podał lepsze wytłumaczenie<sup>22</sup>. W słowach przepowiedni kryje się dwuznaczny sens: wersy przedstawiające wspólną klęskę obu ludów – Lokrów i Etolów – w rzeczywistości muszą się odnosić do nich jako sprzymierzeńców i braci w niedoli, a nie wrogów wojennych. Taka interpretacja pozwala wówczas zestawić ów wojenny incydent z ustępem XIX księgi Diodora Sycylijskiego. Opisuje on wydarzenia z 316 r., kiedy Kassander, jeden z dowódców Aleksandra Wielkiego, objąwszy władzę nad Macedonią, postanowił ujarzmić walecznych Etolów. W tym celu zaczął w 314 od reorganizacji Akarnańczyków, swoich sprzymierzeńców<sup>23</sup>, a w 313 r. wysłał Filipa (prawdopodobnie swego młodszego brata) z wojskami do ataku na Etolie przy udziale Akarnańczyków. Etolowie wspierani przez Epirotów ponieśli ciężkie straty<sup>24</sup>. Mimo wszystko, nawet jeśli uznamy, że przepowiednia czyni aluzję do wypadków opisywanych przez Diodora, by móc ją odczytać, trzeba dysponować dużą wiedzą z zakresu lokalnej historii Etolii i krain sąsiednich. Taka rekonstrukcja nie nasuwa się jednak od razu i nie zmienia faktu, że historia pozostaje tajemnicza, a niejasne słowa przepowiedni nie wpływają na uzyskanie jednoznacznego wytłumaczenia wypadków.

Głowa nie daje odpowiedzi na pytania o przyczyny nagłej śmierci Polikryta, narodzin hermafrodyty, przybycia zjawy, dokonanego przez nią aktu przemocy i kanibalizmu, pozostawienia głowy nietkniętej, jej żywotności, a następnie wygłoszenia prorocstwa, zakazu konsultacji u wyroczni delfickiej, wreszcie klęski i wojny – zagadki te pozostają niewyjaśnione. Luc Brisson, opierając się na zawartym w przepowiedni dwukrotnym odwołaniu do Ateny, uważa, że u podstaw tej historii leży pewna praktyka od dawna poświadczona w źródłach literackich oraz w jednej znanej inskrypcji<sup>25</sup>. Chodzi o nakazane przez wyrocznię delficką posyłanie przez Lokrów młodych dziewcząt do świątyni Ateny w Ilionie, w Troadzie, w ramach zadośćuczynienia za zbrodnię popełnioną przez Ajasa syna Ojleusa w momencie zdobycia Troi – zgwałcenie córki Priama Kasandry u stóp posągu Ateny. Dziewczęta te miały służyć bogini aż do śmierci<sup>26</sup>. Później, po wojnie z Fokidą, która zakończyła się w 347/346 r., Lokrowie zaprzestali spełniania ofiary prześlągalnej<sup>27</sup>. Elian opowiada, że gdy zmienniczki nie zostały wysłane, lokryjskie kobiety zaczęły rodzić potwory. Lokrowie, niepomni swych dawnych kontaktów z Delfami, ponownie zwrócili się do wyroczni delfickiej z pytaniem o radę. Wyrocznia tym

<sup>21</sup> Zob. A. Giannini, *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1965, s. 185.

<sup>22</sup> Zob. Brisson, op. cit., s. 99–101.

<sup>23</sup> Diod. XIX 67, 3–4.

<sup>24</sup> Ibid., 74, 3–6.

<sup>25</sup> Brisson, op. cit., s. 96–98. Zob. na ten temat P. Vidal-Naquet, *Nieśmiertelne niewolnice Ateny Ilias*, przeł. A. Wolicki, [w:] id., *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, przeł. zespół tłumaczy, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 257–272.

<sup>26</sup> Lycophr. *Alex.* 1150–1161.

<sup>27</sup> Ps.-Apollod. *Epit.* 6, 20–22.

razem ich nie przyjęła; w końcu jednak przemówiła i zarzuciła im zaniedbanie w spełnianiu nakazanej przed laty ofiary. Nie mogąc zignorować nakazu, Lokrowie przerzucili kłopot związany z wyborem miasta, które by ten trybut płaciło, na króla Antygona<sup>28</sup>; król polecił rozstrzygnąć to przez losowanie<sup>29</sup>.

Chociaż hipoteza łącząca wypadki z *Mirabiliów* Flegona z praktyką posyłania przez Lokrów błagalnic do Troi wydaje się bardzo przekonująca, to jednak żadna wzmianka w historii o dziecku Polikryta nie mówi wprost o składaniu przez Lokrów tego typu ofiar. Przedstawiona w tekście postać lokryjskiej kobiety wydającej na świat potworka jest więc zapewne literacką aluzją do opisaną wyżej legendy. Sam schemat fabularny nie przynosi wyjaśnienia stawianych przez nas pytań o związki przyczynowo-skutkowe i wewnętrzną logikę wydarzeń. Należy więc zastanowić się raczej nad rolą, jaką te elementy – brutalny czyn zjawy i pojawienie się wieszczącej głowy – pełnią w utworze. Wydaje się, że jest to funkcja czysto ludyczna, mająca uatrakcyjnić fabułę poprzez wprowadzenie motywów, które odbiorcy Flegona mogły kojarzyć się z różnymi podaniami i mitami, jak opisany powyżej zatarg Lokrów z Ateną i Delfami czy wątki związane z konfliktem między głową Orfeusza a zazdrosnym o swą wróżbiarską domenę Apollonem. Niewątpliwie bowiem w przepowiedni wygłoszonej przez głowę hermafrodyty widać pewną opozycję wobec delfickiego przybytku. Ale właśnie owo niedopowiedzenie zawarte w historii Polikryta decydowało, że odbiorca miał świadomość uczestniczenia w pewnej grze, wykorzystującej luźne nawiązania do mitów i podań oraz wątki wyjęte z różnych kontekstów na użytek historii pełnej tajemnic i niejasności.

Powyższa analiza przepowiedni wygłoszonej przez głowę pozwala nam wyciągnąć wniosek, że mimo nagromadzenia wielu ciekawych, a zarazem dziwacznych, makabrycznych wręcz wątków w historii o dziecku Polikryta, to właśnie głowa stanowi kluczowy element, wokół którego zbudowana jest cała fabuła. Podsyty sensacją wątek ukazania się zjawy i jej zadziwiająco okrutnego czynu wpleciono tu najwyraźniej po to, by mógł zostać wprowadzony wątek wieszczącej głowy. W innym wypadku duch, przedstawiający się jako wysłannik bóstw podziemnych, sam objawiłby Etolom sens zesłanego przez bogów znaku w postaci androgynicznego dziecka. Kulminacyjnym elementem fabuły jest więc scena, w której głowa ożywa i przemawia. Jakiego jednak znaczenia nadaje jej fakt, że głowa należy do niemowlęcia-hermafrodyty? Ów bowiem szczegół czyni tę historię wyjątkowo osobliwą i w sposób znaczący różni ją od innych świadectw, w których występuje motyw ożywionej głowy.

Można powiedzieć, że wszystkie pozostałe przekazy łączy podobieństwo wynikające ze „statusu” głowy. Tak jak w przypadku Orfeusza, który był za życia postacią wybitną, obdarzoną niezwykłym talentem muzycznym, tak w pozostałych znanych nam przekazach przemawiająca głowa należała wcześniej do jednostki znakomitej, za

---

<sup>28</sup> Najprawdopodobniej chodzi o Antygona Jednookiego (króla w latach 306–301 prz. Chr.), zob. Vidal-Naquet, op. cit., s. 266.

<sup>29</sup> Ael. *Var. hist.*, fr. 47 Hercher 1866.

życia wyróżniającej się pod jakimś względem spośród innych. Naszym najstarszym źródłem jest tu Arystoteles<sup>30</sup>. Opowiada on, że w małoazjatyckiej krainie Karii wiara w zdolność do wydawania dźwięków przez ludzką głowę odciętą od ciała (co sam ocenia jako nieprawdopodobne) jest tak silnie zakorzeniona, że doprowadziła do skazania pewnego człowieka w następujących okolicznościach: został zabity kapłan Zeusa Hoplomiosa, ale nie odkryto zabójcy. Ponieważ jednak niektórzy zapewniali, że słyszeli, jak odcięta głowa kapłana powtarzała wers mówiący, że zabójcą jest Kerkidas, znaleziono i skazano człowieka o takim imieniu. W tym świadectwie mamy więc do czynienia z postacią stojącą wysoko w społecznej hierarchii – osobą mającą kontakt ze sferą sacrum.

Jak już wspomniałam wcześniej, analogiczny wątek znajduje się również u Flegona w rozdziale 3<sup>31</sup>. Historia tam zawarta niebezpiecznie została przez badaczy nazwana „najbardziej znaną, ale i najbardziej niedorzeczną”<sup>32</sup> z całego zbioru. Choć w przeciwieństwie do opowieści o androgynicznym dziecku, dzięki wielu historycznym szczegółom czas i miejsce akcji zostały precyzyjnie określone, jednak cała fabuła odznacza się o wiele luźniejszą kompozycją i wykazuje jeszcze większe niespójności i braki w ciągłości przyczynowo-skutkowej. Tworzą ją w zasadzie rozległe teksty przepowiedni w prozie i wierszem, niezbyt, jak się uważa, zgrabnie połączone w jedną całość, ubarwioną ponadto obficie dziwacznymi scenami. Akcja rozpoczyna się po pokonaniu przez Rzymian króla Syrii Antiocha w bitwie w wąwozie termopilskim, która rzeczywiście miała miejsce w 191 r. przed Chr.<sup>33</sup> Gdy Rzymianie zajęci są zbieraniem łupów, wstaje z martwych dowódca jazdy syryjskiej imieniem Buplagos, który w wierszowanej przepowiedni żąda, by Rzymianie zaprzestali łupienia trupów, i głosi, że z woli Zeusa „szczep o śmiałym sercu” dokona inwazji na Rzym i mszcząc śmierć żołnierzy Antiocha pozbawi wrogów władzy. Wypowiedziawszy te słowa Buplagos na powrót pada martwy. Przerażeni żołnierze postanawiają spalić ciało Syryjczyka, dokonać obrzędów oczyszczających i zasięgnąć rady Delf. Pytia potwierdza czekający rzymskich najeźdźców los. Rzymianie w panice zarzucają plany dalszych podbojów i udają się do Naupaktos w Etolii, by złożyć ofiary we „wspólnej świątyni wszystkich Hellenów”<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Aristot. *De part. anim.* III 10, 673 a 17–23.

<sup>31</sup> Flegon wymienia jako swoje źródło „Antystenesa, filozofa perypatetyckiego” – postać problematyczną i trudną w identyfikacji (podobnie jak Hieron w rozdz. 2, zob. wyżej, przyp. 4). O tym Antystenesie zob. J.-D. Gauger, *Phlegon von Tralleis, mirab. III: Zu einem Dokument Widerstandes gegen Rom*, *Chiron* 10, 1980, s. 238–244; J. Janda, *D’Antisthène, auteur des Succesions des philosophes*, *Listy Filologicke* 89, 1966, s. 341–364; A. Peretti, *Una storia di fantasmi oracolanti*, *Studi Classici e Orientali* 33, 1983, s. 39–81.

<sup>32</sup> Zob. M. Holleaux, *Sur un passage de Phlégon de Tralles*, *RPh* 56, 1930, s. 306.

<sup>33</sup> Identyfikacji dokonuje się także dzięki wymienionym w tekście imionom uczestników bitwy po stronie rzymskiej: konsula Maniusza Acyliusza Glabriona oraz legatów Marka Porcjusza Katona (sławnego Katona Starszego) i Lucjusza Waleriusza Flakkusa.

<sup>34</sup> O której zresztą nie ma gdzie indziej żadnej wzmianki. Nie wspomina o niej również Pauzanasz opisując świątynie znajdujące się w Naupaktos (Paus. X 38, 12–13).

Publiusz<sup>35</sup>, dowódca jazdy rzymskiej, doświadczony i dzielny żołnierz, wpada nagle w szał wieszczcy i zaczyna wygłaszać w swym namiocie przepowiednie, jedne wierszem, inne prozą, w których niejasnymi słowy, posługując się przerażającymi obrazami totalnej ruiny i zagłady, zapowiada rychłą klęskę państwa rzymskiego. Następnie wychodzi ze swego namiotu i opuszcza obóz, po czym wspina się na dąb, skąd ogłasza podążającemu za nim tłumowi, że niebawem zginie pożarty przez ogromnego czerwonego wilka. Rychłe wypełnienie się tej ostatniej przepowiedni ma być jednocześnie zapowiedzią wypełnienia się pozostałych proroctw. Zabroniwszy żołnierzom ingerencji w mające nadejść wypadki, schodzi z drzewa i pada na wznak. Wówczas zjawia się wilk, który na oczach wszystkich pożera ciało Publiusza z wyjątkiem głowy, po czym odchodzi w góry. Leżąca na ziemi głowa wygłasza proroctwo o nadciągającej dla Rzymian klęsce i twierdzi, że to Apollon obwieszcza im te prawdy. Krótkie zakończenie informuje nas, że wstrząśnięci Rzymianie, wzniosłszy świątynię dla Apollona Lykiosa oraz ołtarz w miejscu, gdzie leżała głowa, wsiedli na statki i odpłynęli do swojej ojczyzny, a wszystko, co przepowiedział Publiusz, się spełniło.

Już na pierwszy rzut oka widać wiele podobieństw łączących obie historie opowiedziane w rozdziałach 2 i 3 *Mirabiliów*. W historii o Publiuszcu został wykorzystany ten sam, co poprzednio, schemat: w dziwnych okolicznościach następuje brutalny akt rozszarpania i pożarcia ludzkiego ciała, po którym pozostaje obdarzona życiem głowa, wygłaszająca następnie ponure proroctwo. Choć historia o Publiuszcu jest chyba jeszcze osobliwsza niż ta o hermafrodycie, jednak obecny w niej wątek wieszczącej głowy został użyty nieco bardziej „konwencjonalnie”. Publiusz był bowiem bez wątpienia wybitną osobistością i jako dobry wódz i dzielny żołnierz z pewnością cieszył się poważaniem i posłuchem. Jego kandydatura na spontanicznego wieszca wydaje się więc nieprzypadkowa – jako reprezentant, a zarazem zwierzchnik większej zbiorowości, w tym wypadku jazdy zwycięskiej najeźdźczej armii, miał wszelkie dane po temu, by stać się zwiastunem boskiej woli. Tym dramatyczniej zabrzmiały w jego ustach zapowiedzi klęski i zakaz kontynuowania pomyślniej kampanii. W przeciwieństwie do wyjątkowej sceny ukazującej wieszczącą głowę niemowlęcia, będącego w dodatku hermafrodytą, scena proroctw wygłaszanych przez głowę znakomitej jednostki, jaką był Publiusz, harmonijnie wpisuje się w pewien topos, odnajdowany w wielu innych świadectwach.

Kolejne z tych świadectw pochodzą już z późniejszych epok. U pisarzy chrześcijańskich głowy świętych męczenników: Elofa i Dionizego, po ich śmierci rozmawiają z wiernymi<sup>36</sup>. Święty Makary spotyka z kolei na pustyni czaszkę kapłana

<sup>35</sup> Identyfikowany z Publiuszem Korneliuszem Scypionem Afrykańskim Starszym, zob. F. Jacoby, *FGrHist*, komentarz do 257 F 36; Holleaux, op. cit., s. 306; Janda, op. cit., s. 343, przyp. 12; E. Gabba, *P. Cornelio Scipione Africano e la leggenda*, Athenaeum 53, 1975, s. 9; Peretti, op. cit., s. 46.

<sup>36</sup> M. Hébert, *Les martyrs céphalophores, Euchaire, Elophe et Libaire*, Revue de l'Université de Bruxelles 19, 1914, s. 14, przyp. 4.

pogańskiego, która roztacza przed nim przerażającą wizję piekła, w której kapłan się po śmierci znalazł<sup>37</sup>. Z tradycji łacińskiej znamy od Pliniusza Starszego historię Gabienusa, najdzielniejszego z marynarzy Cezara. W czasie wojny sycylijskiej w latach 38–36 przed Chr. Gabienus dostał się do niewoli i został z rozkazu Sekstusa Pompejusza prawie ścięty (jego głowa ledwie trzymała się szyi), a jego zwłoki cały dzień leżały na brzegu. Wieczorem zebrał się w tym miejscu wielki tłum, ponieważ trup zaczął jęczeć i prosić, by przyszedł do niego Pompejusz lub ktoś z jego zaufanych ludzi. Pompejusz wysłał kilku przyjaciół, którym Gabienus oznajmił, iż nakazano mu obwieścić, że bogom podziemnym podobają się czyny Pompejusza i jego wierność sprawie ojca oraz że stanie się to, czego on pragnie. Na dowód prawdziwości zawartej w swym proroctwie głowa przepowiedziała swój rychły zgon, co stało się rzeczywiście<sup>38</sup>. Pliniusz nie wspomina, że wkrótce potem Sekstus Pompejusz poniósł klęskę w bitwie morskiej pod Naulochus i musiał uciekać z Sycylii<sup>39</sup>, a następnie schwymano go w Milecie i zabito<sup>40</sup>.

Zastosowany tu schemat jest niemal identyczny jak w przytaczanej przez Flegona historii o Publiusz. Prawie odcięta od ciała głowa, powołując się na wolę lub rozkaz bogów, wygłasza proroctwo oraz zapowiada swój rychły koniec, co ma stanowić dowód jej prawdomówności. W przypadku Gabienusa element nadprzyrodzony został zredukowany do wieszczącej głowy, ponieważ okoliczności jej zaistnienia są wynikiem śmierci z ręki wroga – a zatem normalnego zdarzenia na wojnie, nie zaś ingerencji podziemnych demonów.

Wszystkie powyższe przykłady zdają się potwierdzać pewien schemat, zgodnie z którym przedstawiona wieszcząca głowa, jako najbardziej reprezentatywna część wybitnej jednostki, stanowi niejako jej *pars pro toto*.

W pozostałych świadectwach nie znajdziemy motywu wieszczącej czy też po prostu przemawiającej głowy, pojawiają się w nich jednak wydarzenia ukazujące ludzką oddzieloną od ciała głowę w niezwykłych okolicznościach. I tak na przykład Herodot opowiada<sup>41</sup>, jak podczas powstania jońskiego mieszkańcy miasta Amatus powiesili poza bramą miasta odciętą głowę władcy Salaminy Onesilosa. Wkrótce pojawił się rój pszczół i wypełnił głowę miodem, co zostało zinterpretowane jako omen. Wyrocznia nakazała mieszkańcom zdjąć i pochować głowę oraz składać coroczną ofiarę Onesilosowi jako herosowi. Istnieje też legenda, zgodnie z którą odkrycie w Rzymie około 510 r. przed Chr. głowy Aulusa/Olusa Wibenny dało nazwę Kapitolowi i zapowiedziało przyszłą wielkość Rzymu<sup>42</sup>. Elian podaje dziwną

<sup>37</sup> Zob. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. I, przeł. M. Borkowska OSB, oprac. E. Wipszycka i in., Gerontikon, Kraków 2004, s. 343–344.

<sup>38</sup> Plin. *Nat. hist.* VII 178–179.

<sup>39</sup> App. *Civ.* V 119–122.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 144.

<sup>41</sup> Hdt. V 114. Zob. Verg. *Georg.* IV 281–320 i 548–558 o związkach Orfeusza z miodem w rytuale *bugonia*; por. M. Detienne, *Orphée au miel*, QUCC 12, 1971, s. 7–23.

<sup>42</sup> Varr. *De ling. Lat.* V 41; Liv. I 55 i XXXIV 9; Arnob. *Adv. nat.* VI 7; Apul. *Apol.* 34.

historię o przewrotnym królu Sparty Kleomenesie<sup>43</sup>, który, nim objął panowanie, wybrał na swego współnika przyjaciela Archonidesa i przysiągł mu, że jeśli dojdzie do władzy, będzie robił wszystko w porozumieniu z jego głową. Gdy osiągnął już cel, odciął głowę przyjacielowi i umieścił ją w słoju z miodem. Zanim podjął jakieś przedsięwzięcie, otwierał słoje i informował głowę Archonidesa o swoich poczynaniach, utrzymując, że nie złamał przysiężenia. W powyższych świadectwach, nie dotyczących wprawdzie bezpośrednio wątku wygłaszania prorocत्व, przedstawione głowy również nie są przypadkowe.

Wielu badaczy zauważało też podobieństwa między historią Orfeusza i innymi *vital heads*<sup>44</sup> pochodzącymi z tradycji indoeuropejskiej<sup>45</sup>. W pierwszej ćwierci XX wieku szwajcarski archeolog Waldemar Deonna w komparatystycznym studium poświęconym występowaniu motywu ożywionej głowy na gruncie tradycji indoeuropejskiej próbował interpretować to zjawisko posługując się terminem kefalomancji, określającym praktykę polegającą na wykorzystaniu w celach wróżebnych głowy lub czaszki ludzkiej albo zwierzęcej<sup>46</sup>. Porównując mit o Orfeuszu z innymi świadectwami przedstawiającymi motyw *vital head* (między innymi z rozdziałem 2 Flegona, a także z galijską legendą o głowie brytańskiego króla Brana, która po śmierci rozmawiała z bliskimi, czy nordycką opowieścią o głowie Mimira, udzielającą rad Odynowi), wysunął teorię o istnieniu bardzo starożytnych wyroczni stanowiących przez ludzką głowę, które zostały następnie wyparte przez wyrocznie apollińskie<sup>47</sup>.

W antycznych tekstach nie znajdziemy jednak terminu „kefalomancja”; Deonna zaczerpnął go z renesansowych traktatów dotyczących magii<sup>48</sup>, które tym mianem

<sup>43</sup> Ael. *Var. hist.* XII 8.

<sup>44</sup> Określenie Thompsona, loc. cit. (zob. wyżej, przyp. 7).

<sup>45</sup> Zob. np. G. Kittredge, *A Study of Gawain and the Green Knight*, P. Smith, Cambridge, Mass. 1916, s. 147–191; W. Deonna, *Orphée et l'oracle de la Tête coupée*, REG 38, 1925, s. 44–69; M. Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, Princeton 1964, s. 391; A. Avanzin, *Bemerkungen zum weissagenden Totenkopf*, Carinthia 160, 1970, s. 974–977; E. Colledge, J. C. Marler, „*Céphalogie*”: *A Recurring Theme in Classical and Mediaeval Lore*, *Traditio* 37, 1981, s. 411–426.

<sup>46</sup> Deonna, op. cit., s. 51.

<sup>47</sup> *Ibid.*, s. 45.

<sup>48</sup> *Ibid.*, s. 51. Deonna powtarza ten termin za E. Defrance, *Catherine de Médicis, ses astrologues et ses magiciens envoûters*, Paris 1911, s. 251. Wymienia ponadto inne określenia (używając ich francuskiej pisowni) – „céphalomancie”, „cephalaiomancie”, „kephalonomancie”. Zob. też J.-A.-S. Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal*, Paris 1825–1826, s. 415: „Képhalonomancie – Divination qui se pratiquait en faisant diverses cérémonies sur la tête cuite d'un âne. Elle était familière aux Germains. Les Lombards y substituèrent une tête de chèvre. Delrio [Martin Del Rio, *Disquisitiones magicae*, Lovanii 1599–1600] soupçonne que ce genre de divination, en usage chez les juifs infidèles, donna lieu à l'imputation qui leur fut faite d'adorer un âne. Les anciens la pratiquaient en mettant sur des charbons allumés la tête d'un âne, en récitant des prières superstitieuses, en prononçant les noms de ceux qu'on soupçonnait d'un crime, et en observant le moment où les mâchoires se rapprochaient avec un léger craquement. Le nom

określały popularne w epoce odrodzenia magiczne praktyki, rzekomo starożytnego pochodzenia, wykorzystujące w celach wróżebnych głowę zwierzęcą (najczęściej oślą), umieszczaną w ogniu. Ciepło miało powodować trzeszczenie i poruszanie się szczęk, dając złudzenie mówienia<sup>49</sup>. Znajdziemy również wzmiankę o użyciu głowy ludzkiej. Przeróżający opis takiego rytuału, w którym miano wykorzystać głowę żydowskiego dziecka, znajduje się w dziele przeciwko uprawianiu magii autorstwa francuskiego prawnika i polityka Jeana Bodina<sup>50</sup>, który opiera się na szesnastowiecznym anonimowym traktacie *Della comunicazione terrestre con i spettri e i demonii*<sup>51</sup>. Jedna ze znajdujących się tam historii, obok innych o podobnej tematyce, opowiada o wypadku zastosowania tej właśnie magicznej praktyki przez nekromantów na polecenie Katarzyny Medycejskiej, próbującej w akcie desperacji uratować życie swego chorego śmiertelnie syna, króla Karola IX.

Takim praktykom, jak to się zazwyczaj w przypadku magii zdarza, przypisywano starożytny rodowód. Choć brakuje jednoznacznego świadectwa dającego przykład tego rodzaju wróżenia w starożytności, z pomocą mogą nam przyjść greckie papirusy magiczne, które zdają się potwierdzać znaczenie, jakie miała ludzka głowa i czaszka w starożytnych praktykach nekromantycznych. Szczególnie interesująca zdaje się w tym kontekście seria pięciu zaklęć, pochodząca rzekomo z listu tesalskiego króla Pitysa do perskiego maga Ostanesa<sup>52</sup>, w rzeczywistości powstała prawdopodobnie w II wieku po Chr.<sup>53</sup> Instrukcje zawarte w zaklęciach zalecają użycie czaszki zmarłego, która, po zastosowaniu różnych dodatkowych obrzędów, miała odpowiedzieć magowi na wszelkie zadane przez niego pytania<sup>54</sup>. Mimo nieautentyczności dokumentu, opisane w nim magiczne *praecepta* mogą być odwołaniem do rzeczywistych praktyk. Takie zaklęcia zawierają też papirusy demotyczne<sup>55</sup> oraz zaklęcia bizantyńskie, które wykazują na tyle duże podobieństwo do starożytnych zaklęć

---

prononcé en cet instant désignait le coupable. Le diable arrivait aussi quelquefois sans se montrer pour répondre aux questions qu'on avait à lui faire”.

<sup>49</sup> P. L. Jacob, *Curiosités des sciences occultes*, Paris 1862, s. 311: „La Céphalomanie est, dit Pierre de l’Ancre [autor *Tableau de l’inconstance des mauvais anges et démons*, Paris 1612], une «divination qui se faisoit par la teste d’un asne, rostie sur les harbons ardents, avec quelques paroles marmottées au-dessus». Si le mâchoires de cette tête d’âne se mouvaient sur la demande qu’on lui adressait, on en tirait des inductions plus ou moins raisonnables. Cette divination était fort usitée chez les Allemands juifs”.

<sup>50</sup> Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, Paris 1596, s. 169.

<sup>51</sup> Defrance, op. cit., s. 231, przytacza fragment tego dokumentu, podważając zresztą jego autentyczność. Dokument to niepublikowany rękopis (cytowane miejsce znajduje się podobno na s. 52–61), podaję więc za Defrance’em. Por. Jacob, loc. cit., który powołuje się na Pierre’a de l’Ancre, oraz Collin de Plancy, op. cit., s. 415.

<sup>52</sup> *Papyri Graecae magicae* (PGM) 4.

<sup>53</sup> Datowanie – zob. W. Brashear, *The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey with an Annotated Bibliography*, [w:] *ANRW* II, 18, 5, s. 3419; dyskusja – s. 3516–3527.

<sup>54</sup> Por. D. Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton University Press, Princeton, s. 211–213.

<sup>55</sup> *Ibid.*, s. 213. Zob. na ten temat: *Papyri demoticae magicae* LXI 79–94.

greckich, że przypuszczalnie z tych tradycji biorą swój początek<sup>56</sup>. W papirusach greckich znajdujemy też przepisy magiczne z wykorzystaniem czaszki zwierzęcej (czarnego kota)<sup>57</sup>.

Innego rodzaju świadectwa dostarcza nam św. Hipolit, który twierdzi, że udało mu się zdemaskować sztukę pogańskich nekromantów. Miała ona polegać na tym, że wróżbita okrążał z kadzielnicami w ręku przezroczystą czaszkę, która przed rozplynięciem się w nicłość odzywała się, aby wieszczyć (choć bez otwierania ust). Według Hipolita czaszka była sztuczna, sporządzona z wołowego pęcherza i usztywniona za pomocą wosku. Ciepło kadzielnic roztopiało powoli wosk, powodując rozplywanie się czaszki. Głos podkładał za pomocą tuby (zrobionej z gardła żurawia lub innego ptaka o długiej szyi) asystent, ukryty w przyległym pomieszczeniu<sup>58</sup>.

Brakuje nam tu jednak świadectw wykorzystywania do kefalomancji głowy dziecka. Daniel Ogden<sup>59</sup> sądzi, że głowy dzieci przedwcześnie zmarłych mogły odgrywać ważną rolę w praktykach nekromantycznych, ponieważ wszystkie istoty ludzkie, należące do jednej z trzech wymienianych przez Tertuliana kategorii: zmarłych przedwcześnie, od przemocy oraz niepogrzebanych<sup>60</sup>, uważano za szczególnie cenny materiał do tego typu obrzędów<sup>61</sup>. Jako dowód przytacza dwie wzmianki, które jego zdaniem mogą czynić aluzje do takiej praktyki. Libanios podaje bowiem, że został oskarżony o odcięcie głów dwóm dziewczynkom, w celu użycia jednej z nich na szkodę cesarza Konstancjusza II i cezara Gallusa, być może do rzucenia klątwy na nich lub do wywróżenia końca ich panowania<sup>62</sup>. Lukan z kolei wspomina, że czarownica Erichtho składała bogom podziemnym w ofierze dziecięce głowy<sup>63</sup>, przypuszczalnie dla uzyskania od tych głów przepowiedni<sup>64</sup>.

Można by jeszcze długo wyliczać różne tradycje wykorzystywania czaszek w celach wróżebnych czy magicznych w wielu kulturach starożytnych<sup>65</sup>. Joseph

<sup>56</sup> *Anecdota Atheniensia*, t. I, p. 57 Delatte (por. p. 450).

<sup>57</sup> PGM 12, 107–121; por. S. Eitrem, *Dreams and Divination in Magical Ritual*, [w:] *Magica Hieria: Ancient Greek Magic and Religion*, oprac. C. A. Faraone, D. Obbink, Oxford University Press, New York 1991, s. 180.

<sup>58</sup> Hippol. *Refut.* IV 41. Być może jednak jest to w zupełności wymysł Hipolita, choć zastosowany w sztuczce mechanizm jest bardzo podobny do triku stosowanego przez pseudoprороka Aleksandra (Lucian. *Alex.* 21), zob. Ogden, op. cit., s. 211.

<sup>59</sup> Ogden, op. cit., s. 210.

<sup>60</sup> Tert. *De an.* 56.

<sup>61</sup> Zob. Ogden, op. cit., s. 225 nn.

<sup>62</sup> Liban. *Or.* 1, 98. Zob. Ogden, loc. cit.

<sup>63</sup> Lucan. VI 710–711: *si quisquis vestris caput extaque lancibus infans / inposuit, victurus erat, parete precanti* („Jeśli wszelakie dziecko, którego głowę i wnętrzności / Na waszej złożono misie, żyć miało – to usłuchajcie proszącej!”, przeł. Mieczysław Brożek).

<sup>64</sup> Ogden, *ibid.*

<sup>65</sup> O Mezopotamii zob. J. A. Scurlock, *Magical Uses of Ancient Mesopotamian Festivals of the Dead*, [w:] *Ancient Magic and Ritual Power*, oprac. M. Meyer, P. Mirecki, Brill, Leiden 1995, s. 106; studium porównawcze wielu kultur – zob. Deonna, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 45),



Falaky Nagy twierdzi, że motyw ten nie jest ograniczony jedynie do świata indoeuropejskiego. Ewidentne świadectwa z wszystkich faz ludzkiej cywilizacji wskazują, że fascynacja głową lub czaszką oddzieloną od ciała jest zasadniczo uniwersalnym elementem w religii i folklorze<sup>66</sup>. *Vital head* w narracji jest potwierdzeniem tradycyjnego postrzegania głowy jako źródła inteligencji, życia, siły lub statusu – cech, które w wystarczającej ilości mogły, przynajmniej w świecie mitu, utrzymać przy życiu głowę pozbawioną ciała<sup>67</sup>.

Powyższa analiza pozwoliła nam pokazać użyty w historii z rozdziału 2 *Mirabiliów* wątek wieszczącej głowy w szerszym kontekście historyczno-literackim. Wynika z niej, że motyw *vital head* zdołał na gruncie indoeuropejskiej tradycji ukształtować pewien topos. Zgodnie z nim ludzka głowa po oddzieleniu od ciała zachowywała potencjalną zdolność do mówienia, a nawet prorokowania, pod jednym warunkiem: musiała należeć do jednostki wybitnej, cieszącej się autorytetem i odznaczającej szczególnymi zdolnościami (Orfeusz, kapłan Zeusa, waleczny żołnierz Gabienus, dowódca rzymskiej armii Publiusz, czyli zapewne Scypion Afrykański Starszy). Taka głowa miała wówczas szanse stać się narzędziem w rękach bogów, służącym do obwieszczenia woli boskiej śmiertelnikom. Z kultem ludzkiej głowy jako siedliskiem rozumu, życia, siły, łączy się wiara w magiczną moc sprawczą słowa, widoczną szczególnie w poezji, proroctwie i modlitwie<sup>68</sup>. Wyrazem tych idei na gruncie tradycji greckiej jest właśnie mit o śpiewaku-szamanie Orfeuszu i pośmiertnych losach jego głowy.

Mimo formalnych podobieństw do tego mitu, historia o dziecku Polikryta różni się od niego i od innych świadectw właśnie „statusem” głowy. Niemowlę z definicji jest niezdolne do mówienia, zatem przemowa dziecka Polikryta nie mogła być efektem zachowanej po śmierci zdolności. Z tradycji rzymskiej znamy wprawdzie dwa przypadki, w których prorocтва dokonuje niemowlę: Liwiusz odnotowuje, że w r. 218 dziecko w wieku sześciu miesięcy rzekomo wykrzyknęło *Io triumphe!* na targu warzywnym, a w r. 214, jak opowiadali prości i przesądni ludzie, wydało ten sam okrzyk dziecko będące jeszcze w łonie matki<sup>69</sup>. Marie Delcourt zauważa<sup>70</sup>,

---

s. 48–69, oraz bibliografia u J. N. Bremmera, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton University Press, Princeton 1983, s. 46–47.

<sup>66</sup> Zob. J. F. Nagy, *Hierarchy, Heroes, and Heads: Indo-European Structures in Greek Myth* [w:] *Approaches to Greek Myth*, oprac. L. Edmunds, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990, s. 214 oraz przyp. 12, s. 230–231. W swym artykule Nagy dowodzi, że realizacje motywu *vital heads* w mitach różnych tradycji indoeuropejskich (greckiej, irlandzkiej, nordyckiej, indyjskiej) odzwierciedlają trójfunkcyjny podział społeczeństwa indoeuropejskiego (na władców i kapłanów, wojowników oraz siłę produkcyjną – według teorii Dumézila, zob. np. G. Dumézil, *Mythe et l'épopée*, t. I: *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Gallimard, Paris 1968).

<sup>67</sup> Nagy, op. cit., s. 214.

<sup>68</sup> Por. *ibid.*, s. 207.

<sup>69</sup> Liv. XXI 62, 2; XXIV 10, 10.

<sup>70</sup> Delcourt, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 17), s. 54.

że w tych przypadkach taka przepowiednia powinna być, zgodnie z naszą logiką, uznana za pomyślną. Tymczasem przepowiednie te, wbrew swojemu potencjalnie pozytywnemu znaczeniu, wywołują trwogę, ze względu na pochodzenie od dziecka będącego anomalią. Mowę artykułowaną, pojawiającą się w tak młodym wieku, uznawano za zły znak<sup>71</sup>. Jednak tego rodzaju świadectwo, przedstawiające prorocstwo z ust żywego dziecka, nie pojawia się nigdzie w tekstach greckich<sup>72</sup>. Ponadto nasze wieszczące niemowlę, martwe i zredukowane do głowy, nie może stanowić podmiotu wróżącego tej miary, co głowa słynnego śpiewaka Orfeusza czy nawet dzielnego dowódcy jak Publiusz, ponieważ zdolność mówienia nie zdążyła się jeszcze u niego wykształcić. Dokonane przez nie prorocstwo jest więc, by tak rzec, formalnie nieuzasadnione.

Możemy oczywiście powiedzieć, że hermafrodytyczne niemowlę jest w rzeczy samej istotą niezwykłą. Mimo to, o jego odmienności od innych istot ludzkich decyduje fakt hermafrodytyzmu – cechy związanej z zupełnie innymi organami niż głowa. Ów anatomiczny szczegół został zresztą w tekście wyraźnie opisany:

[...] παιδίον αἰδοῖα ἔχον δύο, ἀνδρεῖόν τε καὶ γυναικεῖον, καὶ τὴν φύσιν θαυμαστῶς διηλλαγμένον· τὰ μὲν ἄνω τοῦ αἰδοῖου ὀλοκληρὰ τε καὶ ἀνδρώδη ἦν, τὰ δὲ περὶ τοὺς μηροὺς γυναικεῖα καὶ ἀπαλώτερα<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> Ibid., s. 54–55.

<sup>72</sup> U Cycerona (*Div.* 121) znajdziemy wprowadzie historię o synu Krezusa, który będąc sześciomiesięcznym niemowlęciem nagle przemówił, co zapowiedziało upadek lidyjskiego królestwa. Cyceron powołuje się tu na Herodota, u którego jednak znajdujemy inną wersję: syn Krezusa, niemy od urodzenia, ozdrowiał w momencie zdobycia Sardes, wielkiego nieszczęścia przepowiedzianego przez wyrocznię (*Hdt.* I 58). Podobną do Cycerońskiej wersję wydarzeń podaje też Pliniusz (*Nat. hist.* XII 112, 4), który mówi, że sześciomiesięczny syn Krezusa przemówił w wieku niemowlęcym, co zapowiedziało upadek całego królestwa. Delcourt, op. cit., s. 54, przyp. 3, proponuje następujące wyjaśnienie: Cyceron cytując z pamięci anegdotę opowiadaną przez Herodota zmienia historię pod wpływem rzymskich przesądów na temat złowróżbnego charakteru dzieci przedwcześnie mówiących. Pliniusz czytając Cycerona odwołuje się do Herodota i spostrzega, że nie pochodzi ona od tego autora. Zamiast stwierdzić, że Cyceron myli się co do treści opowiadania, uważa, że myli się on, wspominając swoje źródło. Cytowany przez Delcourt Morris Jastrow, *Babylonian-Assyrian Birth Omens and Their Cultural Significance*, *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 14, 1914, s. 57, uważa z kolei, że obaj, Cyceron i Pliniusz, znali dobrze poprawną wersję tej legendy. W tej archaicznej wersji, zachowanej przez dwóch autorów łacińskich, widać przedwcześnie mówiące dziecko będące złowróżbną anomalią. Herodot zracjonalizował ten motyw, podstawiając u siebie banalną historię niemego odzyskującego mowę na skutek wstrząsu psychicznego. Delcourt uważa to wyjaśnienie za pociągające, ale mało przekonujące: w istocie złowróżbny charakter mówiących przedwcześnie nie jest sygnalizowany nigdzie w starożytności greckiej, podczas gdy jest wspominany wiele razy w tekstach łacińskich. I błędne odwołanie Cycerona wskazuje, że nie miał on innego źródła niż Herodot, którego cytuje jednak z pamięci i niedokładnie.

<sup>73</sup> Phleg. *Mir.* 2, 3.

Dziecko miało więc dwa komplety narządów płciowych: górne były kompletne i męskie, dolne, na wysokości ud, kobiece i delikatniejsze<sup>74</sup>.

Niezwykłość dziecka tkwi w jego androgynicznej naturze, głowa pozostaje głową niemowlęcia. I choć jako istota hybrydyczna, monstrum, jest ono znakiem wieszczym *par excellence*, aktowi jego przemówienia brakuje formalnego uzasadnienia. Autor wykorzystał więc w scenie tej autorytet, jakim musiała cieszyć się w starożytności wieszcząca głowa, a który musiał być do tego stopni silny i uświęcony tradycją, by móc stanowić konkurencję i opozycję w stosunku do apollinijskiej tradycji wieszczbiarskiej.

Dla uatrakcyjnienia fabuły i wprowadzenia atmosfery sensacji autor przekształcił popularny wątek wieszczącej głowy, dokonując jego kontaminacji z innym motywem – motywem złowróbnego znaku w postaci narodzin dziecka anormalnego. Równie sensacyjnie zostały też przedstawione okoliczności, w których doszło do zaistnienia *vital head* – stało się to na skutek ingerencji zjawy Polikryta, będącego kimś w rodzaju podziemnego demona – istoty tajemniczej i złowrogiej, zdolnej do androfagii i okrucieństwa.

Poprzez nagromadzenie osobliwych i trudnych do wytłumaczenia wypadków, przedstawionych w dodatku w suchej, zwięzłej, potęgującej jeszcze efekt niesamowitości relacji, autor osiąga swój cel, tworząc sensacyjną, pełną nieoczekiwanych zwrotów akcji fabułę. Nie będzie chyba nadużyciem przypisanie tej fabule cech groteski, rozumianej tu jako „zespół zharmonizowanych dysonansów”<sup>75</sup>, realizowany w sekwencji scen epatujących dziwacznością, okrucieństwem i brzydotą, które sumują się jednak w pewną niepozabawioną sensu całość. Jak inaczej bowiem określić scenę – nieuzasadnioną w tekście z logicznego punktu widzenia oraz niewytłumaczoną – rozszarpania i pożarcia ciała istoty hybrydycznej, z definicji nacechowanej groteskowo? Na osobną uwagę zasługuje scena wieszczenia dokonanego przez głowę. Silny kontrast stanowi tu zestawienie dwóch elementów: głowy niemowlęcia (która z zasady nie powinna mówić) z jej wypowiedzią: obszernym, ujętym w dwadzieścia trzy heksametry *passusem*, pełnym niejasnych metafor, katastroficznych obrazów, opowiedzianych językiem o epickiej – wzorowanej na Homerze – strukturze. Taki obraz można niewątpliwie określić groteskowym ze względu na pewną niejednorodność stylu, w której wzniosłość (przepowiednia) miesza się z pierwiastkiem brzydoty (dziecko-hybryda, oddzielona od ciała głowa), będąc w dodatku następstwem sceny nacechowanej demonizmem (zjawia) oraz okrucieństwem i brzydotą (akt *sparagmos* i androfagia). Groteskowego wydzźwięku nabiera też nagromadzenie wydarzeń konkurujących wprost między sobą pod względem niezwykłości i dziwaczności.

<sup>74</sup> Ten niezupełnie jasny opis jest czymś wyjątkowym w literaturze greckiej, unikającej przedstawiania wyglądu anomaliiów.

<sup>75</sup> Sformułowanie M. Głowińskiego, *Groteska jako kategoria estetyczna*, [w:] *Groteska*, oprac. id., słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003, s. 8–9.

Aby docenić osobliwy smak sensacji i groteski cechującego tę „opowieść niesamowitą” i doznać owej szczególnej przyjemności, płynącej z obcowania z „historią z dreszczykiem”, nie trzeba oczywiście szczegółowej wiedzy mitologicznej i historycznej. Można jednak założyć, że czytelnicy Flegona, zapewne ludzie wykształceni, wywodzący się z grona związanego z cesarskim dworem Hadriana, dysponowali znajomością mitologicznej tradycji skoncentrowanej wokół postaci Orfeusza, a także przekazów traktujących o mitycznej historii ludu Lokrów; musieli też znać kontekst religijny związany z objawionym ludzkiej społeczności boskim znakiem w postaci narodzin hermafrodyty<sup>76</sup>. Ta wiedza pozwalała im wziąć udział we wpisanej w utwór grze z popularnym motywem wieszczącej głowy i czerpać przyjemność z odczytywania zagadkowych niedopowiedzeń i aluzji w tak osobliwej i niesamowitej historii.

Nieprzypadkowo znalazła się ona w zbiorze ułożonym przez paradoksografa z połowy II wieku po Chr. – zaspokajając potrzebę lektury lekkiej, a zarazem ekscytującej, trafiała w czytelnicze gusta epoki „drugiej sofistyki” – epoki rozkwitu fabularnej prozy rozrywkowej, która wydała prześmiewcę Lukiana, gawędziarza Eliana, bazarza Apulejusza oraz twórców powieści i romansu przygodowego.

#### ARGUMENTUM

*In Mirabilibus Phlegontis Tralliani bis legimus de vaticiniis a mortuorum hominum capitibus prolatis. Hic quaeritur, cur et quomodo scriptor tales fabulas in opus suum induxerit.*

---

<sup>76</sup> W czasach Flegona narodziny hermafrodyty raczej nie były już rozpatrywane w kontekście religijnym jako omeny (zob. wyżej, przyp. 17), choć oczywiście wśród różnych warstw społecznych przekonania i przesady musiały się różnić między sobą, por. Delcourt, op. cit., s. 61–63. Niemniej w poprzednim stuleciu z ust Pliniusza Starszego (*Hist. nat.* VII 34) padają znamienne słowa, że w dawnych czasach obojnaki traktowano jako znaki wieszce (*prodigia*), a w jego własnych są źródłem przyjemności (*deliciae*). W kilku kolejnych rozdziałach (*Mir.* 20–25) Flegon przytacza ponadto sześć przypadków narodzin dzieci o rozmaitych deformacjach, jednak bez informacji o ich statusie złowróżbnych omenów, co może świadczyć, że takie przypadki traktowano już raczej tylko jako kuriozum.