

# Hanna Zalewska-Jura

---

## Epigramatyczny charakter Apollina i Artemidy

---

Collectanea Philologica 4, 99-116

---

2002

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Hanna ZALEWSKA-JURA

(Łódź, Polska)

## EPIGRAMATYCZNY CHARAKTER APOLLINA I ARTEMIDY

Pewna zbieżność powyższego tytułu z tytułem rozprawy prof. Ignacego Ryszarda Danki *Pierwotny charakter Apollina i Artemidy* nie jest przypadkowa. Praca ta bowiem łączy w sobie niekwestionowane walory naukowe – merytoryczne i metodologiczne – z zaletą inspirującą, pobudzającą do analizy interesujących autora zagadnień także w innych aspektach.

Zamierzeniem piszącej te słowa jest podzielenie się spostrzeżeniami powstałymi z jednej strony na podstawie lektury wspomnianej rozprawy naukowej I. R. Danki, z drugiej zaś kilkuletnimi studiami nad epigramem greckim.

Wydaje się, że *Antologia Palatyńska* zawierająca epigramy o różnorodnej tematyce, powstałe ponadto na przestrzeni wielu wieków, daje dość pełny obraz późniejszego charakteru Letoidów.

### APOLLO

Apollo jest bogiem synkretyzującym bodaj największą ilość funkcji. I to funkcji tak różnorodnych, że pozostających ze sobą w sprzeczności, jak choćby pierwotna funkcja boga śmierci z późniejszą<sup>1</sup>, posthomerycką funkcją boga lecznictwa. Owa wielorakość funkcji Apollina jest efektem kilkuwiekowego formowania się jego kultu, zastępowania przez niego licznych prahelleńskich bóstw<sup>2</sup>, a także wpływów orientalnych, głównie

---

<sup>1</sup> I. R. Danka, *Pierwotny charakter Apollina i Artemidy*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987. Odmienne M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, Band 1, München 1955, s. 540. I. R. Danka polemizując z poglądami Nilssona, jakoby Apollo był lekarzem już u Homera, na podstawie wnikliwej analizy tekstów udowadnia, że lecznictwo nie było jego dziedziną lecz Pajana, później przejętą przez Apollina.

<sup>2</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, przekł. S. Tokarski, t. 1, Warszawa 1988, s. 189.

z Azji Mniejszej i północnych terenów Euroazji, kształtujących poglądy na jego istotę<sup>3</sup>.

Funkcje Apollina, jego epifania i atrybuty są tak rozliczne, że stanowią materiał badawczy raczej dla religioznawców niż badaczy mitologii. Najwięcej kontrowersji wśród uczonych wzbudza problem pochodzenia boga<sup>4</sup> oraz kwestia funkcji pierwotnych i wtórnych tzw. substytucji innych pomniejszych bóstw, a także związany z tym problem interpretowania przynależnych bogu przydomków i epitetów.

Epigramy zebrane w *Antologii Palatyńskiej* nie odzwierciedlają wszystkich funkcji Apollina. Najczęściej odnaleźć można aluzje do artystycznej domeny boga – miłośnika muzyki i patrona poetów, muzyków, aktorów, tancerzy. Meleager nawiązuje do muzycznego talentu boga w słowach: „Wolę raczej słuchać głosu Heliodory niż dźwięków cytry syna Latony” (V 141). Podobnie Agatiasz w poetyckim liście do Paulosa Silentiariosa: „Bardziej pragnąłem słyszeć twą mowę, niż ton cytry Delijczyka” (V 292). Stary lirnik z epigramu Makedoniosa składa w ofierze Apollinowi swą lirę kończąc „karierę” muzyczną (VI 83), a bohater epigramu Paulosa Silentiariosa ofiarowuje bogu posążek cykady odlany z brązu w podziękę za zwycięstwo w agonii muzycznym (VI 54). W związku z tą funkcją pojawia się kilkakrotnie motyw mitu o sporze z Marsjaszem (np. IX 339, 517, 266, VII 696), ponadto jego imię wspomiane jest często przy okazji fikcyjnych epitafiów dla poetów i artystów (np. VII 4, 10, 412).

Zakres oddziaływania Apollina jest tak szeroki, że często można spotkać epigramy, w których wspomniane są dwie lub więcej z jego funkcji. W epitafiach dla Platona Diogenes Laertios pisze, że Apollo stworzył filozofa po to, aby uzdrawiał ludzkie dusze, zaś Asklepios, by leczył ludzkie ciała (VII 108, 109), nawiązując jednocześnie do funkcji boga lekarzy i patrona pisarzy. Epigram Antypatra z Tessaloniki zawiera prośbę do Apollina o to, aby czuwał nad poetą w czasie podróży morskiej z Italii do Azji oraz, aby władca (scil. Tyberiusz) przyjął życzliwie jego wiersze (X 25). Widoczne jest tu odwołanie do opiekuńczej funkcji boga poetów oraz boga podróży morskich<sup>5</sup>. Apollinowi Aktyjskiemu – przewodnikowi żeglarzy – załoga statku

<sup>3</sup> I. R. Danka, *op. cit.*, s. 39.

<sup>4</sup> Wiele elementów kultu Apollina oraz pewne mity dały niektórym uczonym asumpt do wysunięcia przypuszczenia o obcym pochodzeniu boga; M. P. Nilsson, *op. cit.*, s. 561 n., twierdzi, że kult Apollina wywodzi się z Babilonii, za pochodzeniem boga z Licji opowiada się m. in. G. Thomson, *Egea Prehistoryczna*, Warszawa 1958, s. 81; G. Finsler, *Homer, Der Dichter und seine Welt*, Leipzig, Berlin 1924, s. 221 n.; I. R. Danka, *op. cit.*, s. 33 n., udowadnia greckie pochodzenie Apollina; takie samo stanowisko zajął S. Oświecimski, *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy o sobiście*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1989, s. 112, odrzucając sugestie o małoazjatyckim pochodzeniu boga jako niepewne.

<sup>5</sup> W *Iliadzie* (479) Apollo zsyła pomyślny wiatr powracającemu z Chryzy poselstwu. Biorąc to pod uwagę M. P. Nilsson (*op. cit.*, s. 555) widzi w nim boga podróży morskich. Homerycki *Hymn do Apollina* przedstawia boga jako przewodnika żeglarzy (III 396 n.).

płynącego z Italii do Akcjum ofiarowuje placek, libację z wina i lampkę oliwną (Filip z Tessaloniki VI 251).

Nie jest sprawą przypadku, że do morskiej domeny Apollina odwołują się poeci, których twórczość przypada na I i II w. n.e., gdyż, jak się wydaje, ten zakres oddziaływania boga zyskał na znaczeniu po zwycięstwie Augusta pod Akcjum. Wiadomo, że August uważał Apollina za swego osobistego patrona i zwycięstwo odniesione pod Akcjum przypisywał szczególnej dla siebie życzliwości boga, któremu zresztą w 36 r. poświęcił wspaniałą świątynię na Palatynie. Być może te wydarzenia dały poetom okresu pryncypatu i późniejszym asumpt do przypomnienia i eksponowania związków Apollina z morzem i żeglugą morską. Warto bowiem zauważyć, że przez wcześniejszych epigramatyków ta domena Apollina nie jest wspominana.

Następną dziedziną Apollina, zasygnalizowaną zaledwie w epigramach, jest wróżbiarstwo. W anonimowym epigramie miłosnym, w którym poeta wychwala urodę Ateńczyka Echedemoso porównując go z Apollinem zawarta jest dwuwierszowa inwokacja do boga: „Synu Latony i Dzeusa Wielkiego, ty władasz otoczoną wodami cieśniną Delos i przepowiadasz wszystkim wyrocznie” (XII 55). Poza tym w epigramie nie ma więcej aluzji do sztuki wieszczania Apollina. Natomiast jego wieszczce możliwości są podstawą tematyczną satyrycznego epigramu Lukiliosa o złodzieju posążka boga (XI 177):

Eutychides ukradł posążek Feba – wykrywacza złodziei i powiedział: „Nie gadaj za wiele, ale raczej porównaj sztukę ze sztuką, odpowiedzi wyroczeni z moimi rękami, złodzieja z wieszczkiem, a boga z Eutychidesem. Przez nieokiełznane gadulstwo będziesz sprzedany natychmiast, a wtedy możesz mówić o mnie co chcesz”.

Jak widać ta ważna domena boga nie została potraktowana poważnie przez autora. Stała się raczej przedmiotem kpiny; oto potężny bóg w tej konkretnej sytuacji pokonany zostaje przez drobnego złodziejaszka, sztuka wieszczania nie ma najmniejszego znaczenia w porównaniu ze złodziejskimi umiejętnościami. Być może określenia „gadać” (oryg. *λαλεῖν*) i „nieokiełznane gadulstwo” (*χαρις ἀχαλινῶτων στομάτων*) stanowią aluzję do wielce enigmatycznych odpowiedzi wyroczeni Apollina. Na uwagę zasługuje nazwanie boga „wykrywaczem złodziei” (*μανύτωρ τῶν κλεπτόντων*). Nie ulega wątpliwości, że nie jest to jedynie epitheton ornans, z drugiej zaś strony niewiele wiadomo o specjalnych „detektywistycznych” uzdolnieniach boga. Wykrył co prawda złodzieja swoich trzód – Hermesa i odnalazł swoją własność na górze Kylleny, ale Lukilios nie wydaje się nawiązywać do tego mitu. Być może poeta ironizując na temat wieszczbiarskiej sztuki Apollina dopuszcza

możliwość demaskowania złodziei w akcie objawiania przeszłości i przyszłości, a jednocześnie szydzi z niewielkiej jej skuteczności<sup>6</sup>.

W związku z funkcją boga sztuki lekarskiej wymienia się imię Apollina w epitafiach dla lekarzy (np. VII 135, 158). W jednym z trzech epigramów poświęconych lekarzowi Nikandrosowi z Kolofonu pojawia się pod przydomkiem Pajan obok trzech najznakomitszych lekarzy: Cheirona, Asklepiosa i Hipokratesa (IX 211). W innym utworze ten sam Nikandros nazwany został potomkiem Pajana (IX 212). Do lekarskiej domeny boga nawiązuje Antypater z Sydonu w epitafium dla Hermokratei (VII 743):

Ja, Hermokrateja, urodziłam dwadzieścioro dziewięcioro  
dzieci i nie oglądałam śmierci ani jednego z nich.  
Żadnego z mych synów nie zabił Apollo,  
ani Artemida nie zabrała żadnej z moich córek,  
które musiałabym gorzko opłakiwać.  
Przeciwnie, przyszła z pomocą przy porodach,  
a Febus doprowadził mych synów do męskiego wieku  
nietkniętych chorobami.  
Popatrz, jak słusznie pokonałam Tantalidę  
i moimi dziećmi i roztropnym językiem.

Epigram, obok funkcji lecznictwa, odzwierciedla jeszcze dwie inne typowe dla tej postaci: boga śmierci i patrona młodzieży troszczącego się o wychowanie mężów. Ostatni dwuwiersz jest aluzją do mitu o Niobe, który w związku z Apollinem wspomniany jest dwukrotnie.

Apollinowi – patronowi młodych chłopców – poświęconych jest kilka epigramów wotywnych. Eudoksos z epigramu Euforiona ofiarował Febowi pukle pierwszych obciętych włosów, prosząc w zamian, aby „acharnejski bluszcz głowę jego rok po roku okrywał” czyli, aby bóg pozwolił mu zwyciężać w corocznych agonach muzycznych, w których nagrodą był wieniec z bluszczu (VI 279). Czteroletni Krobylos składa bogu, oprócz obciętych włosów, koguta i placek z serem. Teodoridas kończy epigram słowami: „O Apollinie, doprowadź go do wieku męskiego i trzymaj pieczę nad jego domem i tym, co posiada!” (VI 155). Motyw ofiarowania bogu pierwszych obciętych włosów chłopca z prośbą o opiekę nad nim aż do wieku męskiego powtarza się w epigramie Rhianosy (VI 278). Trzy wspomniane wyżej utwory, wszystkie z okresu hellenistycznego, ilustrują zwyczaj składania pierwszych obciętych włosów chłopięcych w darze Apollinowi, by pozyskać jego życzliwość i opiekę aż do osiągnięcia pełnej dojrzałości. Epigram Teodoridasa wydaje się zawierać jeszcze jeden element związany z tym zwyczajem. Otóż słowa: „trzymaj pieczę nad domem i tym, co posiada” można interpretować jako

<sup>6</sup> Wątek nieudolności Apollina w poszukiwaniu złodzieja swego stada wykorzystał Sofokles w dramacie satyrowym *Tropiciele*.

odwołanie się do funkcji boga – strażnika bram, który pod przydomkiem *Ἀγυιαῦς* ma za zadanie czuwać nad spokojem ulic i domostw<sup>7</sup>. Być może w obejściu lub przy domu Krobylosa stał kamienny słupek symbolizujący opiekuńczą rolę Apollina i przy tym właśnie słupku chłopczyk składał swoją skromną ofiarę z prośbą o doprowadzenie go do wieku męskiego – odwołanie się do funkcji opiekuna młodzieży – oraz o strzeżenie jego domu – odwołanie się do funkcji strażnika bram. Lektura epigramu maluje w wyobraźni współczesnego czytelnika obrazek przedstawiający małego chłopca, który tuż obok domu, przy kamiennym słupku poświęconym Apollinowi, składa ofiarę. Nawet jeśli epigram Teodoridasa jest fikcyjny, to poświadcza zwyczaj składania Apollinowi pierwszych obciętych włosów, a jeśli wyobraźnia czytelnika podsuwa właściwy obraz, to może ten epigram ilustruje także sposób składania takiego wotum.

Nieliczne epigramy nawiązują do zabójczej istoty Apollina. Bohater wotywnego epigramu Kwintusa, stary rybak Damis, składa bogu w ofercie muszlę morską najeżoną kolcami. W zamian prosi o rychłą śmierć nie poprzedzoną chorobą (VI 230). Do tej funkcji odwołuje się też Ammian w epigramie satyrycznym na śpiewaka Niketesa konstruując dowcip na bazie gry słów związanej z etymologią imienia boga oraz jego funkcjami patrona sztuki i lecznictwa (XI 188):

Niketes śpiewając jest Apollinem pieśni.  
Gdyby leczył, byłby Apollinem leczonych.

Imię *Ἀπόλλων*, niezależnie od tego, czy jest to wyraz rdzennie grecki, czy też obcy, który pod wpływem greckim przybrał tę właśnie postać, określa zabójcze cechy boga, znaczy bowiem ‘niszczący, zabójczy’ i pozostaje w związku z czasownikiem *ἀπόλλυμι* ‘niszczę, zabijam’<sup>8</sup>. Niewątpliwie takie skojarzenie semantyczne budziło imię boga w starożytności. Zatem pochwała śpiewaczego talentu Niketesa przez porównanie z Apollinem – bogiem muzyki i poezji – jest pozorna. Faktyczna wymowa utworu jest następująca: kiedy Niketes śpiewa, niszczy urok pieśni, gdyby był lekarzem, niszczyłyby swoich pacjentów.

<sup>7</sup> I. R. D a n k a (*op. cit.*, s. 34) zauważa, że najdawniejsze świadectwa o Apollinie (Homer, Hezjod, hymny homeryckie) nie przedstawiają go w funkcji strażnika bram. „Nie chcę przez to powiedzieć, że Apollo pierwotnie tej funkcji nie pełnił. Stawiając mu, podobnie jak innym chtonicznym bóstwom – Hermesowi i Hekacie – kamienne słupki przed domem, wywodzące się z czasów, gdy nie wyobrażano sobie jeszcze bóstw w postaci ludzkiej, oczekiwali Grecy ochrony od wrogich sił i choroby”.

<sup>8</sup> M. P. N i l s s o n (*op. cit.*, s. 558) uważa imię Apollina za niegreckie i przytacza anatolijskie postaci imienia boga. I. R. D a n k a (*op. cit.*, s. 39) uznaje imię Apollina za greckie twierdząc, że zestawienie czasownika *ἀπόλλυμι* z nazwą *Ἀπόλλων* poparte jest nie tylko fonetycznie odpowiadającymi sobie rdzeniami, ale ma także tłumaczenie w śmiercionośnej naturze boga.

Biegłość w posługiwaniu się łukiem uczyniła z Apollina patrona sztuki strzeleckiej, a co za tym idzie, patrona myśliwych. Antologia zawiera kilka epigramów wotywnych od myśliwych adresowanych do Apollina. Midon z epigramu Agisa ofiarowuje Apollinowi skromne dary: tyczkę do sieci myśliwskich, kij do polowania i myśliwskie trzcinki wraz z obietnicą, że następne dary będą bogatsze, o ile bóg zechce mu sprzyjać w polowaniu (VI 151). Trzej bracia z epigramu Persesa zawieszają w portyku świątyni Apollina trzy łby upolowanych jeleni (VI 112). W utworze Paulosa Silentiariosa myśliwy składa bogu w ofierze łuk, którym polował wielokroć na zwierzęta i nigdy jego strzały nie chybiały celu (VI 75).

Różnorakie funkcje Apollina znajdują odzwierciedlenie w ogromnej liczbie około 120 epitetów uznanych przez epigramatyków za jemu właściwe. Tę niezwykle dużą ilość epitetów zawdzięczamy przede wszystkim jednemu anonimowemu autorowi utworu zwanego *Hymnem do Apollina*. W *Antologii Palatyńskiej* umieszczony jest w IX księdze epigramów epidejktycznych pod numerem 525. Zawiera on 98 epitetów usytuowanych w kolejności alfabetycznej. W każdym z 24 heksametrów mieszczą się cztery epitety zaczynające się na daną kolejną literę alfabetu.

Jest rzeczą naturalną, że autor skrupowany był wyznaczoną sobie konstrukcją utworu oraz względami metrycznymi. Stąd też w owym heksametrycznym wykazie epitetów znajdują się określenia: a) właściwe istotom boskim w ogóle, na przykład *ἀγλαόμορφος* 'o pięknym kształcie', *ἄμβροτος* 'nieśmiertelny', *ζαθεος* 'bardzo święty', *ὄλβιος* 'błogosławiony', b) właściwe innym bogom lub postaciom mitycznym zaczerpnięte z literatury wcześniejszej, na przykład *εὐρυβίης* 'silny, potężny', u Hezjoda właściwy Trytonowi (Th. 931), *ἡδυεπής* 'słodko mówiący' u Homera towarzyszący często imieniu Nestora, *δελξίφρων* 'czarujący serce' w *Bakchantkach* Eurypidesa przynależny Erosom (404), c) określenia, które nie w pełni odpowiadają naturze Apollina, a w utworze wypełniają zaistniałe luki, na przykład *ζωογόνος* 'twórca zwierząt? życiodajny?', *ἵπποκορυστής* 'kierujący końmi', *παναπήμων* 'całkiem nieszkodliwy'. W związku z tym należy do wspomnianego zbioru epitetów podchodzić bardzo ostrożnie, aby uniknąć błędu przypisania Apollinowi nowych funkcji i cech wynikających z ich znaczenia. Niemniej duża ilość epitetów jest adekwatna do funkcji i charakteru boga i godzi się zwrócić na nie uwagę, zwłaszcza, że sporo jest określeń poświadczonych tylko dla tego utworu.

W związku z powyższymi uwagami i z powodu dużej liczby epitetów zawartych w *Hymnie*, tylko wybrane zostają włączone do analitycznego opracowania występujących we wszystkich epigramach przydomków i epitetów Apollina.

Analizę przydomków należy rozpocząć od drugiego imienia Apollina – *Φοῖβος* o podstawowym znaczeniu 'czysty'. Przydomek *Φοῖβος* odzwierciedla kult Apollina jako boga rytuałów oczyszczenia. Do tej funkcji nawiązuje już Homer opisując obrządek oczyszczenia i hekatombę przeprowadzony na

rozkaz Agamemnona po odpłynięciu posłów do Chryzy (*Il.* I 313–317), kiedy to Achajowie, sami się umywszy, zmiotli i wyrzucili do morza wszystkie nieczystości, po czym złożyli Febowi w ofierze byki i kozy. Natężenie występowania przydomka Fojbos w *Antologii Palatyńskiej* jest bardzo duże, bowiem na 70 epigramów związanych z postacią boga pojawia się aż 43 razy, stosowany przez epigramatyków wszystkich okresów. Warto zauważyć, że w żadnym z tych 43 utworów nie jest położony nacisk na rolę Apollina jako boga oczyszczenia.

Drugim z przydomków zastępujących właściwe imię Apollina jest matronimik *Ἀητοίδης* ‘syn Latony’ pojawiający się w sześciu epigramach.

Pięciokrotnie Apollo oddany został przydomkiem Pajan – *Παιάν*, pod którym czczono go jako boga sztuki lekarskiej. Warto zauważyć, że u Homera Pajan jest boskim lekarzem nieidentyfikowanym jeszcze z Apollinem. On to uzdrowia rannego Hadesa uśmierającymi ból lekarstwami (*Il.* V 401), w ten sam sposób leczy na rozkaz Dzeusa ranionego przez Atenę i Diomedesa Aresa (*Il.* V 890). Samo imię boga Pajana stało się w czasach późniejszych przydomkiem Apollina, który przejął jego lecznicze funkcje. Zastanawiające jest to, że w epigramach ów bardzo czytelny i jednoznaczny przydomek nie zawsze służy podkreśleniu leczniczej domeny Apollina. Na przykład w wotywnym epigramie Teokryta pityjski Pajan wymieniony jest obok helikońskich Muz jako adresat wotum. Darami są róże i gałęzie tymianku dla Muz oraz laur o ciemnych liściach dla Apollina, nadto bogu obiecana jest ofiara z kozła, który zwykł obgryzać gałązki terpentynowca (VI 336). Kontekst utworu sugeruje odwołanie się do funkcji patrona muzyki i poezji, natomiast przydomek Pajan pełni tu rolę imienia własnego boga. Dla porównania: w następnym epigramie Teokryta przydomek Pajan zastosowany już został dla podkreślenia związku Apollina ze sztuką lekarską w wyrażeniu *ὁ Παιήνοος υἱός* ‘syn Pajana’ (scil. Asklepios, VI 337). Jeszcze wyraźniejsze użycie przydomka Pajan bez podtekstu funkcyjnego, jako formy zastępczej dla imienia własnego, występuje w erotycznym epigramie Statylliusza Flakkusa XII 27. Jest to jedna z czterech wersji tego samego motywu: podmiot liryczny obiecuje Apollinowi ofiarę z koguta, jeśli ukochany Polemon wróci do niego bez skazy z długiej podróży. Polemon wraca, ale z młodzieńczym zarostem na twarzy, co wywołuje gniew niefortunnego miłośnika. W jednej z wersji bóg figuruje pod swoim własnym imieniem (XII 25), w drugiej oddany jest przydomkiem Feb (XII 26), w trzeciej zaś przydomkiem Pajan (XII 27). We wzorcowym, jak się wydaje, epigramie autorstwa Tulliusza Laureasa Apollo nazwany został *Ἀήλου κοίρανος* ‘władca Delos’ (XII 24). Prawdopodobnie zastosowane przez Statylliusza odmienne określenia Apollina są wynikiem chęci zróżnicowania poszczególnych wersji tego samego utworu, choć, nawiasem mówiąc, różnią się one także pointą.

Epigramatyczne epitety Apollina ze względu na znaczenie podzielić można na cztery podstawowe grupy, odnoszące się do: a) genealogii, b) miejsc kultu, c) wyglądu, d) funkcji.



Do pierwszej grupy należą określenia: *κούρος Διός* ‘syn Dzeusa’ (anon. XII 55), *Διογενής* ‘zrodzony z Dzeusa’, *Διόπαις* ‘syn Dzeusa’ – *hapax legomenon*, *Λητογενής* ‘zrodzony z Latony’. Trzy ostatnie epitety pochodzą ze wspomnianego *Hymnu do Apollina* (IX 525).

Drugą grupę epitetów stanowią określenia: *Δήλιος* ‘delijski’ (Stat. Flakkus XII 27) oraz jego derywat *Δάλιος* (anon. VII 664) wywodzące się od nazwy wyspy Delos czczonej w starożytności jako miejsce narodzin Letoidów, *Δελφίνιος* ‘delficki’ (Rhianos VI 278), *Πύθιος* ‘pityjski’ (Teokryt VI 336) – obydwa epitety odnoszą się do najśłynniejszego i najważniejszego świętego okręgu Apollina w Delfach. W związku z tym terenem pozostaje epitet *Λυκορεύς* ‘lykorejski’ z epigramu Paulosa Silentiariosa (VI 54). Lykoreja była jednym ze szczytów Parnasu, który uchodził w starożytności za siedzibę Muz i Apollina, taką samą nazwę nosiło miasto, w którym miała się znajdować świątynia boga. Następny z tej grupy epitet pochodzi z *Hymnu do Apollina* – *Κλάριος* ‘klaryjski’ i wiąże się z tzw. Klarion, wyrocznią Apollina w Klaros w pobliżu jońskiego Kolofonu<sup>9</sup>.

W anonimowym epigramie (VII 10) pojawia się homerycki epitet *Λύκειος*, co dosłownie znaczy ‘wilczy’. Znaczenie epitetu pozostaje w związku z późnym świadectwem przekazany przez Eliana (*Hist. animal.* 10, 26), według którego Latona przed urodzeniem Apollina przyjęła postać wilczycy, aby uniknąć prześladowań ze strony Hery. M. P. Nilsson sugeruje, że wyraz *λύκειος* ‘wilczy’ i *λύκος* ‘wilk’ mogły u Greków kojarzyć się z nazwą *Λύκιος* ‘Likijczyk’, stąd epitet *λύκειος* ‘wilczy’ rozumiano jako *Λύκιος* ‘likijski’<sup>10</sup>. Tym bardziej, że Apollo był bogiem czczonym w Licji<sup>11</sup>, a Homer przedstawia go jako obrońcę Likijczyków i Trojan (*Il.* V 103–105; XVI 513–515).

W wotywnym epigramie Mnasalkasa (VI 264) Apollo obdarzony został epitetem *χρυσόκομος* ‘o złotych włosach’, gdzie pierwsza część złożenia *χρυσο-* ‘złoto’ służy podkreśleniu wdzięku i boskości Apollina. Złoto, jako najdroższy z metali, już u Homera jest metalem bogów, specjalnie tych, którzy odznaczają się szczególną urodą. Z *Hymnu do Apollina* na uwagę zasługują epitety: *ἀβροχάιτης* ‘z bujnym, miękkim włosiem’ – przymiotnik o tyle ciekawy, że poza tym utworem poświadczony jest tylko dla jednego z anakreontyków (41, 8), należy zatem do rzadziej stosowanych wyrażań oraz homerycki epitet Apollina *ἀκερσεκόμης* ‘długowłosy, niestrzyżony’, scil. wiecznie młody.

Znaczna ilość epitetów ostatniej grupy charakteryzującej funkcje boga określa jego śmiertelnością naturę. Homerycki epitet *ἐκηβόλος* ‘celnie rażący’ pojawia się w inskrypcji na trójnogu w Delfach (VI 7) oraz w epigramie wotywnym Euforiona (VI 279), podobnie *εὔσκοπος* ‘dobrze mierzący, trafiający’ także pochodzi z inskrypcji wotywniej umieszczonej na trójnogu

<sup>9</sup> S. Oświecimski, *op. cit.*, s. 243.

<sup>10</sup> M. P. Nilsson, *op. cit.*, s. 573.

<sup>11</sup> M. Eliade, *op. cit.*, s. 109.

w Delfach (VI 8). Inny epitet homerycki *ἐκατηβόλος* ‘rażący wedle upodobania’ bądź ‘rażący setki’ występuje w anonimowym epigramie epidejtycznym (IX 581) oraz w *Hymnie do Apollina*, homerycki *ἀργυρότοξος* ‘uzbrojony w srebrny łuk’ – w wotywnym anakreontyku (VI 137). Pozostałe epitety pochodzą z *Hymnu do Apollina*: *βελλεσιχαρής* ‘radujący się strzałami’ – *hapax legomenon*, *ιαφέτης* ‘łuczniczka’ – *hapax legomenon*, *ὠκύσκοπος* ‘szybko celujący lub trafiający’ – *hapax legomenon*, *χρυσοβέλεμος* ‘o złotych strzałach’ oraz *νευροχαρής* ‘cieszący się z łuku lub liry’ – *hapax legomenon*. Znaczenie ostatniego epitetu nie jest jasne; pierwszy składnik *νευρο-* oznacza coś sprężystego, może to być cięciwa łuku, jak i struna liry. Obydwie interpretacje z braku kontekstu treściowego są do przyjęcia w odniesieniu do Apollina.

W wykazie wymienionych epitetów dają się zaobserwować dwie skrajne tendencje; z jednej strony posługiwanie się epitetami zaczerpniętymi z tradycji homeryckiej, z drugiej zaś dążność do stosowania neologizmów lub wyrażeń rzadko spotykanych w literaturze, w każdym razie poświadczonych jako *hapax legomena*. Należy jednak mieć na względzie to, że wszystkie te *hapax legomena* pochodzą z jednego utworu, mogą więc stanowić wyraz poszukiwań leksykalnych anonimowego twórcy, który stawia sobie za cel osiągnięcie oryginalności, czego świadectwem jest już sam pomysł i forma *Hymnu do Apollina*.

Funkcję Apollina – boga muzyki i poezji – podkreślają epitety: *μολπατής* ‘tańczący śpiewak’ – *hapax legomenon* w epigramie wotywnym Teodoridasa (VI 155) oraz *εὐφόρμιγξ* ‘pięknie grający na lirze’ (anon. VII 10). Pozostałe pochodzą z *Hymnu do Apollina*: *ἡδυεπής* ‘przyjemnie, słodko mówiący’, *λωρομηθής* ‘zachwycający się grą na lirze’, *τερψίχορος* ‘lubiący tańce, korowody taneczne’ – w formie rodzaju żeńskiego „Terpsychore” wyrażenie znane jest jako imię jednej z Muz, w formie rodzaju męskiego przymiotnik poświadczony jest tylko dla tego utworu, *ὑμναγόρης* ‘śpiewający hymny’, *ψαλμοχαρής* ‘lubiący dźwięki liry’. Dwa ostatnie epitety to *hapax legomena*.

Wieszczbiarska domena Apollina znajduje odzwierciedlenie w epitetach zawartych w *Hymnie do Apollina*: *μάντις* ‘wieszczbiarz’, *πανδερκής* ‘wszechwiedzący’, *ζηνόφρων* ‘znający zamiary Dzeusa’ scil. ‘odsłaniający w wyroczniach wolę Dzeusa’, *χρυσμαγορής* ‘wygłaszający wyrocznie’. Dwa ostatnie epitety poświadczone są jako *hapax legomena*.

Wspomniano wcześniej o znaczeniu przydomka Pajan podkreślającego funkcję boga lecznictwa. *Hymn do Apollina* zawiera dwa epitety – *hapax legomena* odnoszące się do tej funkcji boga: *ἠπιόχειρ* ‘mający łagodną, uśmierzającą ból rękę’ i *ρυσίπνοος* ‘uwalniający od cierpienia, mokołu’.

Jedynym epitetem podkreślającym związki Apollina z morzem jest zawarty w epigramie Antypatra z Tessaloniki (X 25) przymiotnik *λιμενοσκόπος* ‘czuwający nad portem’. Warto wspomnieć, że ten sam epitet pojawia się w odniesieniu do Dzeusa (XIII 10).

Pośród wielu epitetów pochodzących z *Hymnu do Apollina* na szczególną uwagę zasługuje jeszcze jeden *hapax legomenon* *δρακοντολέτης* ‘zabójca węża’.

Interesujący nie tylko dlatego, że stanowi wyrażenie unikalne, bo takich w utworze jest wiele, lecz dlatego, że odnosi się do konkretnego mitu. Epitety sygnalizujące związek z mitem należą do rzadkości. Według jednej z wersji podania Apollo udając się do Delf, swojej przyszłej siedziby, napotkał węża – Pytona, który zagroził mu drogę. Wówczas bóg przeszył go strzałą ze swojego łuku (*hom. Hymn do Apollina*, 300 ns.). Ten mityczny czyn Apollina miał swoje rytualne i religijne następstwa: odbycie pokuty po zabójstwie Pytona, przez co Apollo stał się wzorcowym bogiem rytuałów oczyszczenia oraz ustanowienie igrzysk pityjskich obchodzonych w Delfach<sup>12</sup>.

Należy podkreślić, że niemal wszystkie unikalne epitety Apollina pochodzą z *Hymnu do Apollina*, wyjątek stanowi *μολπατής*, który poświęcony jest dla utworu Teodoridasa, epigramatyka z III w. p.n.e. Inni autorzy epigramów korzystają z tradycji homeryckiej, ale najczęściej ograniczają się do stosowania przydomków Fojbos, Pajan oraz matronimiku Letoida.

#### ARTEMIDA

Najdawniejsza grecka tradycja literacka – Homer, Hezjod, Hymny Homeryckie – poświadczą jednoznacznie pokrewieństwo Apollina i Artemidy. W *homeryckim Hymnie do Apollina* (III 14–16) zwraca uwagę nowość w stosunku do wiadomości, jakie przekazali Homer i Hezjod, mianowicie umiejscowienie narodzin Apollina na Delos, Artemidy zaś na Ortygii. Gdzie lokalizować Ortygię, wyspę, o której Homer mówi, że znajduje się gdzieś tam, gdzie słońce zawraca (*Od.* XV 404) i czy w ogóle nie jest to miejsce fantastyczne – nie wiadomo. W dwóch hellenistycznych epigramach wotywnych do Artemidy kwestia Ortygii traktowana jest odmiennie. Nossis rozpoczyna swój epigram inwokacją do Artemidy: „O ty, której królestwem jest Delos i godna miłości Ortygia” (VI 273), niewątpliwie mając na myśli dwie różne wyspy. Inaczej rzecz przedstawia się w epigramie Kallimacha: „Pocieszcie się mieszkanki Kyntos! Łuk Kreteńczyka Echemmasa na Ortygii legł, w domu Artemidy” (VI 121). W tym utworze Ortygia traktowana jest jako oboczna nazwa wyspy Delos<sup>13</sup>, na której wschodnim wybrzeżu wznosi się góra Kyntos.

Spśród czterdziestu pięciu epigramów rewokujących postać Artemidy blisko trzydzieści stanowią epigramy wotywnie. Jest to, jak można przypuszczać, odbiciem rzeczywistej roli, jaką odgrywała Artemida w religii greckiej, roli znacznie ważniejszej, niżby mogło to wynikać z częstotliwości jej

<sup>12</sup> M. Eliade, *op. cit.*, s. 189 n.

<sup>13</sup> Pogląd identyfikujący Ortygię z Delos poświadczą Strabon (*Geogr.* X, 486).

występowania w opowieściach mitycznych. Istota i charakter Artemidy, jaki wyłania się z lektury tych epigramów, niewiele ma wspólnego ze znaną nam z poezji i przedstawień w sztuce młodą, dziewiczą boginią, która z upodobaniem oddawała się łowom.

Artemida przedstawiana jest w epigramach z tradycyjnymi atrybutami obrazującymi jej funkcje bogini śmierci i bogini łowiectwa: łukiem i kołczanem ze strzałami (np. VI 273, 277, IX 189).

Faktem jest, że Artemida czczona była w epoce klasycznej jako bogini wypraw wojennych<sup>14</sup> pod przydomkiem *Ἀγροτέρα*. Przydomek *Agrotera* w epigramach nie występuje, ale funkcja bogini wojny znajduje odzwierciedlenie w trzech utworach wotywnych. Aleksander z epigramu *Mnasalkasa* składa w świątyni Artemidy puklerz po skończonej wojnie (VI 128), podobnie bohater epigramu *Nikiasza*, *Epiksenos*, „gdy starość siwa zwątlila jego członki” zawiesza w świątyni puklerz, dar dla Artemidy (VI 127). *Antyfilos* z *Bizancjum* wspomina o włóczni ofiarowanej bogini po zakończonej wojnie (VI 97). Jeszcze jeden epigram w sposób dość niejasny sugeruje związek Artemidy z wojną. Jest to jeden heksametr anonimowego autora zatytułowany *Na Artemidę* (IX 534):

Pocąca się Artemida zapowiada zgiełk bitewny.

W eposach homeryckich jest Artemida przede wszystkim łowczynią i boginią łowiectwa. Także i tę funkcję obrazują epigramy wotywny. Ofiarodawcami są myśliwi, którzy po udanym polowaniu pragną wyrazić wdzięczność boskiej patronce bądź chcą zaskarbić sobie jej życzliwość na przyszłość. Myśliwy z epigramu *Antypatra* z *Sydonu*<sup>15</sup> składa dziękczynne wotum w postaci skóry i rogów zwierzęcia (VI 111). W epigramie nie pada imię Artemidy, została ona określona jako *ἄγρότις κόουρα* co można przetłumaczyć ‘dziewicza łowczyni’. Wotum wymienione w epigramie *Leonidasa* z *Aleksandrii* stanowi łuk i strzała (VI 326). Nietypowy dar złożył *Kleonimos* z epigramu *Mnasalkasa*: wizerunek bogini, która ma sprzyjać górskim łowom (VI 268).

Jednym z ciekawszych rysów charakteru Artemidy jest to, że łączy ona funkcję bogini łowiectwa z funkcją opiekunki zwierząt<sup>16</sup>. *Homer* nazywa ją

<sup>14</sup> *A. Claus*, *De Dianae antiquissima apud Graecos natura*, Vratislaviae 1881, s. 89 n.; *I. R. Dank a* (*op. cit.*, s. 77) zauważa, że funkcja bogini wojny nie jest poświadczona w eposach homeryckich, *Homer* w wypowiedzi *Hery* (II. XXI 487–488), wymieniwszy jako funkcje Artemidy uśmiercanie kobiet i zwierząt górskich, wyraźnie odmawia jej prawa do mieszania się w sprawę wojny.

<sup>15</sup> Niepewne autorstwo *Antypatra* z *Sydonu* ustalił *G. Setti*, *Studia sulla Antologia Greca. Gli epigrammi degli Antipatri*, Firenze, Roma 1890, s. 71.

<sup>16</sup> *M. Eliade*, *op. cit.*, s. 195. Wiele uwagi problemowi sprzeczności w charakterze bogini poświęcił *I. R. Dank a*, *op. cit.*, s. 72 ns.

πότνια θηρῶν ‘pani zwierząt’ (*Il.* XXI 470), Ajschylos ukazuje ją jako opiekunkę młodych zwierząt (*Agam.* 140 ns.), Pausaniasz zaświadcza, że w przedstawieniach występuje z trzymanymi na ręku zwierzętami oraz że poświęcano jej bydło w przekonaniu, że pod jej opieką będzie się ono lepiej chowało (*V* 19, 5). Ta sprzeczność w naturze Artemidy pobrzmiewa we wspomnianym epigramie Kallimacha (*VI* 121):

Pocieszcie się, mieszkanki Kyntos! Łuk Kreteńczyka  
Echemmasa na Ortygii legł w domu Artemidy.  
Łuk, którego strzałami Echemmas ogołocił z was wielkie  
góry, teraz spoczywa, o kozy! Rozejm nakazała bogini.

Jedynie dwa epigramy posthellenistycznych twórców nawiązują do łowieckiej istoty Artemidy. Makedonios, sławiąc łowieckie zdolności jakiegoś Kodrosa, twierdzi, że umiałby on upolować fruujące bestie, gdyby takie istniały i Artemida nawet w powietrzu nie ujrzałaby go z pustymi rękami (*IX* 275). Z kolei Paulos Silentiarios w epidejktycznym epigramie *Na moskitierę* w słowach: „Wiszę wokół łoża weselnego. Jestem siatką nie szlachetnej Feby lecz delikatnej Pafijki” sygnalizuje łowiecką domenę Artemidy, ale wspomina o dość nietypowej, jak na boginię, broni myśliwskiej – sieci do chwywania zwierząt (*IX* 764).

W ciekawej funkcji jawi się Artemida w wotywnym epigramie Apollonidesa, poety z I w. n.e., ubogi rybak składa bogini skromne dary z prośbą, aby jego sieci były zawsze pełne (*VI* 105). Zastanawiające jest, dlaczego autor uczynił Artemidę adresatką wotum, a nie któreś z licznych bóstw związanych z morzem i roztaczających opiekę nad rybakami. Nie chodzi tu zapewne o przesunięcie opiekuńczej roli bogini łowiectwa z myśliwych na rybaków, gdyż jej związek z morzem zaakcentowany jest dodatkowo przez epitet *λιμενίτις* ‘bogini przystani’. Prawdopodobnie, w związku z tym, że istniały funkcje wspólne dla Letoidów, mamy tu do czynienia z przeniesieniem morskiej domeny Apollina na Artemidę, z tą różnicą, że, o ile Apollo uchodził za boga podróży morskich, o tyle w przypadku Artemidy poeta pasował ją na opiekuńcze bóstwo rybaków. Epigram Apollonidesa jest jedynym przykładem ukazywania bogini w takiej roli, nie jest natomiast ewenementem w obrazowaniu zjawiska przenoszenia funkcji jednego boga na innego pozostającego z nim w ścisłym związku.

Mocno zaakcentowaną w epigramach domeną Artemidy jest opieka nad położnicami. Homerycka Artemida nie była opiekunką rodzących kobiet. Ta funkcja należała do Ejlety, ujmowanej w *Iliadzie* także wielopostaciowo jako Ejletyje (*XI* 270). Hezjod wymienia Ejletyje, obok Hebe i Aresa, jako jedno z dzieci Hery (*Th.* 922). Także popularna wersja mitu o narodzinach Letoidów poświadcza, że Hera zabroniła swej córce Ejletyi przyjść z pomocą rodzącej Latonie. Przejęcie przez Artemidę roli opiekunki położnic jest

przykładem substytucji funkcji dawnej Ejlety. U podstaw synkretyzmu Ejlety i Artemidy leży, jak się wydaje, wpływ kultu małoazjatyckiej bogini wód i urodzaju Anaitis, który zaważył na kulcie Artemidy Efezkiej i doprowadził do powstania nowych jej funkcji jako bogini wód i płodności<sup>17</sup>.

W epigramach znaleźć można przykłady ukazywania Ejlety jako samodzielnego bóstwa nieidentyfikowanego z Artemidą, na przykład w epigramie Krinagorasa (VI 244) na pomoc przy położu Antonii, żony Druzusa Germanika, wzywana jest m. in. Hera „matka Ejlytyj” (*Ἐλειθυϊῶν μήτηρ*), gdzie Ejletyja traktowana jest wielopostaciowo. Ejletyja jest także adresatką epigramów wotywnych Kallimacha (VI 146), Leonidasa z Tarentu (VI 200) i Nikiasza (VI 270). Natomiast trudno jest określić jednoznacznie, której z bogiń: Ejlety czy synkretyzującej jej funkcje Artemidzie poświęcony jest epigram wotywny Persesa (VI 274):

Można opiekunko dzieci, tę broszę weselną i diadem  
zdjęty z włosów lśniących – od Tysidy, która dobrze pamięta,  
przyjmij, błogosławiona Ejletyjo, i zachowaj jako dar  
wdzięczności za opiekę wśród bólów rodzenia.

Na przeszkodzie zdecydowanego wskazania Ejlety jako adresatki utworu stoi nazwanie jej „opiekunką dzieci” (*πότνια κουροσόος*), gdyż ta funkcja przynależna była Artemidzie tak samo jak Apollinowi i z tego powodu nadano jej, przysługujący także innym bóstwom epitet *κουροτρόφος* ‘żywicielka dzieci’<sup>18</sup>. I. R. Danka stwierdza: „Kult Artemidy Kurotrophos rozwinął się później, gdy na Artemidę przeniesiono funkcję Ejlety, bogini porodów. Istnieje wszak związek między pomocą w porodzie a pomocą w pielęgnowaniu niemowląt i wychowaniu młodzieży. Nadzór nad całością przyjęła w późniejszych czasach Artemida”<sup>19</sup>.

Epigram hellenistyczny odzwierciedla ewolucję zachodzącą w kultowym substytuowaniu przez Artemidę funkcji Ejlety, homeryckiej bogini porodów. Wypada zatem skoncentrować się na przykładach obrazujących traktowanie Artemidy jako opiekunki położnic, a następnie jako opiekunki młodzieży. W jednym z epigramów wotywnych Nossis zwraca się do Artemidy, aby zostawiła swój łuk, symbol śmiercionośnej natury, obmyła się w wodzie Inopu i przybyła czym prędzej ulżyć Alektydzie w bólach porodowych (VI 273). Timarissa z epigramu Persesa składa Artemidzie dziękczynne dary: „pasek, suknię kwiecistą i przepaskę podtrzymującą piersi za to, że w dziesiątym miesiącu dopełnił się czas trudnego porodu” (VI 272). W epigramie Fajdimosa wota składają małżonkowie wdzięczni za to, że bogini przybyła

<sup>17</sup> I. R. Dank a, *op. cit.*, s. 53.

<sup>18</sup> A. Claus, *op. cit.*, s. 50.

<sup>19</sup> I. R. Dank a, *op. cit.*, s. 60–61.

bez łuku do łoża Temistodike w czasie porodu i wyciągnęła do niej łaskawą rękę. Utwór kończy się prośbą, aby za sprawą Artemidy nowonarodzony syn mógł patrzeć w przyszłości, jak rośnie jego potomek (VI 271). Eufhrante z utworu wotywnego Marka Argentariosa dziękuje za pomyślny poród, składając w ofierze sandały, przepaski na włosy, przepaski na biodra i taką, którą nosiła wokół piersi (VI 201).

W dwóch utworach posthellenistycznych Artemida ukazana jest w sytuacji niesienia pomocy rodzącym zwierzętom, łącząc tym samym funkcje bogini porodów i opiekunki zwierząt. W epigramie Addajosa Artemida zsyła lekki poród suce. Utwór kończy konkluzja: „Nie tylko kobiet wysłuchuje Artemida, ale wie również, jak pomóc psom, współtowarzyszom łowów” (IX 303). Z kolei w epigramie Filipa z Tessaloniki Artemida przychodzi z pomocą cielnej krowie, z której miała być złożona ofiara: „bo bogini stojąca na straży porodów nie pozwala zabijać rodzących, nad którymi ma zwyczaj się litować”. Zamiast ofiary ze zwierzęcia sładzy przy świątyni Artemidy składają jej dziękczynne wotum w postaci statuetki cielnej krowy (IX 22).

W jednym z epigramów wotywnych Krinagorasa Artemida została ukazana w roli patronki młodzieży (VI 242). Obserwujemy w tym przypadku jeszcze jedną zbieżność w naturze Apollina i Artemidy. Ta zbieżność pogłębiona jest nadto przez rodzaj daru wotywnego, jest nim bowiem pierwszy zarost młodego chłopca ślubowany bogom jeszcze w dzieciństwie. Przypomnijmy, że w epigramach wotywnych adresowanych do Apollina – opiekuna młodzieży, często wymienianym darem były pierwsze obcięte włosy chłopców. Zarówno tamte utwory, jak i ten dla Artemidy zawierają podobną prośbę o zyczliwość i opiekę nad chłopcem aż do późnego wieku.

Częściej można spotkać epigramy wotywnie adresowane do Artemidy przez młode dziewczęta. Fileratis z epigramu Kallimacha dedykuje bogini posążek z prośbą, aby dar przyjęła łaskawie, a ją samą ochraniała (VI 347). Utwór Antypatra z Sydonu zawiera prośbę, aby bogini pomogła młodej dziewczynie znaleźć męża i urodzić dzieci (VI 276). Bohaterka anonimowego epigramu wotywnego składa Artemidzie przed ślubem bębenek, piłkę, przepaskę na włosy, lalki i stroje dla lalek z prośbą o dalszą opiekę (VI 280).

Artemida towarzyszy kobietom od chwili narodzin, najpierw jako bogini porodów, później jako opiekunka młodzieży, a szczególnie dziewcząt, by wreszcie znowu stanąć przy nich w chwili, gdy same będą rodziły swoje dzieci. Dlatego w przypisywanym Safonie epigramie Arista ofiarowuje Artemidzie – patronce kobiet (*δέσποινα γυναικῶν*) swoją podobiznę (VI 269), dlatego trzy dziewczyny z utworu Antypatra<sup>20</sup> (VI 287) składają wota Artemidzie – opiekunce kobiet (*πότνα γυναικῶν*).

<sup>20</sup> Niepewne autorstwo Antypatra z Sydonu ustalił G. Setti, *op. cit.*, s. 71.

Zebrane dotychczas przykłady epigramów dla Artemidy obrazują jej bardzo popularne funkcje, poświadczone już w tradycji homeryckiej – patronki łowiectwa i opiekunki zwierząt, bądź też późniejsze – bogini wypraw wojennych, opiekunki położnic i młodzieży oraz patronki kobiet. Pozostają do omówienia epigramy, w których wspomniane są mniej jednoznaczne i czytelne funkcje bogini. Niewidoma bohaterka epigramu Antypatra z Tessaloniki modliła się o to, by móc zobaczyć światło i aby móc urodzić dziecko. „Artemida wysłuchiwała obydwu próśb, ona akuszerka przy porodach i ona która niesie światło białych pochodni” (IX 46). Obok omówionej wcześniej funkcji opiekunki położnic, poeta, przez użycie epitetu *φωσφόρος* ‘niosąca światło’, nawiązuje do jej funkcji bogini księżyca<sup>21</sup>. Nawiasem mówiąc I. R. Danka uważa, że obydwie te funkcje bogini łączą się wskutek prymitywnego pojmowania domniemanego związku księżyca z wodami płodowymi<sup>22</sup>. Związek bogini porodów z boginią księżyca jest w tym epigramie sprawą uboczną w stosunku do zawartego w nim twierdzenia, że Artemida przywróciła wzrok niewidomej kobiecie. Nie jest irracjonalna wiara, że bóstwo rozjaśniające blaskiem księżyca mroki nocy może spowodować, że ślepiec zobaczy światło. Szkoda tylko, że epigram Antypatra jest jedynym przykładem na takie ujmowanie roli bogini księżyca, nie pozwalającym na formułowanie jakichkolwiek uogólnień.

Jeszcze jeden epigram nawiązuje do leczniczych umiejętności Artemidy. Filip z Tessaloniki obiecuje bogini złożenie ofiary za oddalenie choroby jednego z Cezarów (VI 240):

Łuczniczko czyhająca na dzikie zwierzęta,  
córko Dzeusa i Latony, Artemido,  
która zamieszkujesz górskie ostępy,  
odeślij natychmiast aż do Hiperborejczyków  
ciężką chorobę nękającą najszlachetniejszego z władców!  
Za to Filip, zabijając górskiego dzika,  
rozsnuje nad twym ołtarzem opary libacji.

Zastanawiające jest kierowanie próśby o uzdrowienie władcy do Artemidy. Poza funkcją opiekunki położnic związki Artemidy ze sztuką leczenia były dosyć luźne, przynajmniej tradycja mitologiczna i literacka nie ukształtowała w naszej świadomości wizerunku Artemidy leczącej chorych. Być może i w tym przypadku mamy do czynienia z przesunięciem leczniczej domeny Apollina w zakres oddziaływań jego siostry. Niestety z braku większej ilości podobnych przykładów taki sąd może mieć charakter jedynie hipotetyczny.

<sup>21</sup> Jest to funkcja późniejsza, niepoświadczona ani w eposach, ani w hymnach homeryckich; Hezjod widzi uosobienie księżyca w Selenie (*Th.* 371–374).

<sup>22</sup> I. R. Danka, *op. cit.*, s. 53.



W epigramie wotywnym Teodoridasa (VI 157) czytamy:

Artemido, strażniczko posiadłości i pola Gorgosa,  
ciskaj strzałą w złodziei, a przyjaciół ocal!  
Tobie Gorgos złoży w ofierze krew kozłicy z pastwiska  
i dorodne owieczki w przesionku świątyni.

Dla Greków bardzo wyraźny był związek Artemidy z przyrodą, Artemidy, boskiej łowczynie ścigającej zwierzynę po polach i lasach, Artemidy wędrującej przez góry i igrającej w gronie nimf w otoczeniu dzikiej zwierzyny (Hom. *Od.* VI 102–106)<sup>23</sup>. Jest też bardzo prawdopodobne, że wspomniany wcześniej przydomek Artemidy „Agrotera”, pod którym w epoce klasycznej doznawała czci jako bogini łowów i wypraw wojennych, a który pozostaje w związku etymologicznym z rzeczownikiem *ὁ ἀγρός* ‘pole, rola’ kojarzył się w umysłowości ludu z bóstwem żyjącym swobodnie na łonie przyrody i otaczającym ją swoją opieką. Możliwe, że stawiano jakieś prymitywne wizerunki Artemidy na polach i wierzono, że trzyma ona straż na danym terenie. Stąd też w epigramie Teodoridasa wezwanie do Artemidy – strażniczki pól i posiadłości. Takie domniemanie jest tym bardziej prawdopodobne, że ów epigram nie jest odosobnionym przykładem. Świadcstwo ustawiania wyobrażeń bogini na polach, aby strzegła je przed niepowołanymi gośćmi, odnajdujemy także w epigramie innego poety hellenistycznego, Diotimosa z Miletu (VI 276). Z drugiej zaś strony już w tradycji homeryckiej, szczególnie w *Odysei* Artemida zaczyna jawić się jako groźna strażniczka praw, która strzałami z łuku wypełnia wolę innych zagniewanych bogów. Także w hellenistycznym hymnie Kallimacha *Do Artemidy* bogini objawia swój słuszny gniew mierząc pociski w miasto nieprawych (III 121–128). Skierowaną do Artemidy prośbę, aby ciskała strzały w złodziei, zawartą w epigramie Teodoridasa, można zatem tłumaczyć odwołaniem się do jej funkcji strażniczki praw, funkcji sprowadzonej do wymiaru potrzeb rolnika Gorgosa, dla którego miarą prawa i sprawiedliwości jest bezpieczeństwo jego posiadłości. Do tej funkcji Artemidy nawiązuje autor zasygnalizowanego epigramu VI 267, Diotimos z Miletu. Bohater utworu, wieśniak Pollias, ustawia na swoim polu wizerunek Artemidy prosząc, aby ona – bogini księżycy – dała światło jemu i jego dzieciom. „To nie jest trudne. Dobrze poznała od Dzeusa szale sprawiedliwości”. Widać, że odwołanie się do Artemidy – strażniczki praw – zaakcentowane jest dodatkowo przez wzmiankę o Dzeusie, najwyższym strażniku praw międzyludzkich.

Jak imię Apollina kojarzyło się Grekom z czasownikiem *ἀπόλλυμι* ‘niszczyć, zabijam’, tak i w przypadku imienia Artemidy<sup>24</sup> odczuwano zapewne związek

<sup>23</sup> M. P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, Oxford 1925, s. 28, uważa, że żadne spośród wielkich bóstw greckich nie jest tak bardzo związane z kultem drzew jak Artemida, widzi w niej w ogóle boginię dzikiej przyrody.

<sup>24</sup> Imię Artemidy w części dialektów doryckich występuje w postaci *Ἄρταμυς*.

z wyrazami *ὁ ἄρταμος* ‘rzeźnik, zabójca’ i *ἀρταμέω* ‘kroję, zabijam’. Taka spójność etymologiczna najdobitniej obrazuje pierwotną naturę bogini. Warto odnotować, że Platon imię *Ἄρτεμις* wywodził od przymiotnika *ἀρτεμής* ‘zdrów, cały’, co miałyby wskazywać na dziewiczą istotę Artemidy (Krat. 406b)<sup>25</sup>.

W epigramach siedmiokrotnie imię Artemidy zastępowane jest przez matronimicum *Λατώα* ‘córka Latony’ lub jego derywat *Λητώϊς*. Dwukrotnie pojawia się przydomek *Φοίβη* ‘Feba’ będący żeńskim odpowiednikiem przydomka Apollina *Φοῖβος* (Paulos Silentarios V 255, IX 764).

Niemal wszystkie epitety towarzyszące imieniu bogini służą podkreśleniu jej konkretnych funkcji. Wyjątek stanowią epitety *Λιμνάτις*, który odnosi się do nazwy miejscowości Limnaj na granicy Messenii i Lakonii, gdzie znajdowała się świątynia Artemidy (VI 280) oraz *Αἰθιοπία* ‘libijska’ (VI 269).

Wspomniano wcześniej, że w jednym z epigramów wotywnych od myśliwego bogini została nazwana *ἀγρότις κούρα* ‘dziewicza łowczyni’ (VI 111). Niewątpliwie przymiotnik *ἀγρότις* pozostaje w związku semantycznym z popularnym epitetem *Ἄγροτέρα*, określającym Artemidę jako boginię łowów i wypraw wojennych. W cytowanym epigramie Filipa z Tessaloniki łowiecka domena bogini oddana została wyrażeniem *τοξότι θηροσκοπός* ‘łuczniczka czyhająca na dziką zwierzynę’ (VI 240). Paulos Silentarios zastosował epitet – *hapax legomenon* – *φιλαγρέτις* ‘lubiąca łowy, polowanie’ (IX 396) dla zaakcentowania tej funkcji Artemidy.

Cztery wyrażenia określają opiekuńczy w stosunku do kobiet charakter bogini: Antypater z Tessaloniki nazwał ją *λοχείης μαῖα* ‘mateczka przy połogu, akuszerka’ (IX 46). Wspomniano wcześniej o wyrażeniach *δέσποινα γυναικῶν* (VI 269) i *πότνα γυναικῶν* (VI 287), obydwa o zbliżonym znaczeniu ‘pani, opiekunka kobiet’. Wątpliwości, jeśli chodzi o przekład, budzi określenie *μειλίχιος ὠδίνων*, które można tłumaczyć ‘łaskawa przy porodach’ lub ‘łaskawa dla nowonarodzonych’, gdyż rzeczownik *ἡ ὠδὶς* oznacza zarówno bóle porodowe, jak i istotę zrodzoną w bólach – dziecko. Obydwe możliwości przekładu są do przyjęcia, gdyż – jak wykazano wcześniej – obie funkcje bogini są związane ze sobą, tj. opiekunki położnic oraz opiekunki dzieci i młodzieży. Kontekst utworu Krinagorasa, w którym nazwa ta występuje, pozwala skłonić się raczej ku przyjęciu drugiej wersji.

Dwa razy pojawił się w epigramach epitet *φωσφόρος* ‘niosąca światło’ podkreślający lunarny charakter bogini (VI 267, IX 46). Na uwagę zasługuje jeszcze wspomniany już epitet *λιμνήτις* ‘bogini przystani’, sugerujący, jak

<sup>25</sup> Przegląd koncepcji dotyczących pochodzenia i etymologii imienia bogini prezentuje O. Szemerényi, *Etyma graeca*, [w:] R. Bielmeier, R. Stempel (red.), *Indogermanica et Caucasica. Festschrift für Karl Horst Schmidt zum 65. Geburtstag*, Berlin, New York 1994, s. 211–222. Sam autor wywodzi imię Artemidy z dwu rdzeni indoeuropejskich: *\*ṛsti-* ‘spear, lance’ i *\*smeit-/smit-* ‘throw’.

na to wskazuje treść epigramu VI 105, opiekuńczą w stosunku do rybaków rolę Artemidy. Epitet ten w formie rodzaju męskiego występuje w *Antologii Palatyńskiej* przy imieniu Priapa (X 1), natomiast w formie rodzaju żeńskiego poświadczony jest tylko dla tego utworu.

Przegląd określić, jakimi scharakteryzowana została istota bogini, obrazuje bardzo wyraźnie tendencje epigramatyków do unikania tradycyjnych epitetów bogini. Nie znajdziemy tu ani jednego epitetu homeryckiego, choć z drugiej strony mamy tu do czynienia z zaledwie jednym *hapax legomenon φιλαγγρέτις* i to u bardzo późnego epigramatyka. Można by ten stan wyjaśnić tym, że często w epigramach wspomniane są funkcje Artemidy, jakich w tradycji homeryckiej bogini jeszcze nie pełniła: opiekunka położnic, bogini księżyca, bogini wypraw wojennych. Dziwi jednak unikanie tradycyjnych epitetów przy ukazywaniu Artemidy jako boskiej łuczniczki i patronki myśliwych, a także unikanie epitetów z epoki klasycznej, jak choćby wspomniana Agrotera. Jest bardzo prawdopodobne, że śmiertcionośny charakter bogini w epoce hellenistycznej uległ takiemu złagodzeniu, że epitety sugerujące jej związek ze śmiercią i zabijaniem, choć z pewnością nie poszły w zapomnienie, to być może znacznie straciły na wyrazistości.

Hanna ZALEWSKA-JURA

#### DE APOLLINIS DIANAQUE IN EPIGRAMMATIS GRAECIS NATURA DESCRIPTA

(argumentum)

Apollo apud Homerum ante omnia deus perniciet et cladis cognoscitur. Apparet quoque ut patronus Musarum atque ipse arti musicae operam dat. Videmus eum etiam vatibus vaticinationibusque operari. Cetera munera tutelaria Apollinis minus evidentia sunt, e.g. munus iuvenes vel munus navigationes curandi. Sunt, qui Apollinem iam temporibus heroicis deum medicinae fuisse putent. Sed eiusmodi opiniones coniecturae existimandae sunt.

In epigrammatis Graecis autem Apollo saepissime deus artis musicae monstratur. Frequenter quoque ingenium eius ad sanandum aptum et patrocinium medicorum commemoratur. Nonnulli poetarum Latioi patronum puerorum iuvenumque demonstrant. Alii etiam Apollini curam navigantium atque venatorum fuisse illustrant. Mirum est Apollinem deum perniciet et deum vaticinationis admodum raro in epigrammatis conspici.

Pleraque omnium epigrammatum ad Dianam pertinentium votiva sunt, e quibus imago divae venatricis et deae vevandi, etiam deae militiarum emergitur. Persaepe functio patronae puerperarum, quam apud Homerum Ilithyia dea egit, ab epigrammatariis commemoratur. Sicut Apollo patronus iuvenum ita Diana patrona puellarum virginumque demonstratur. Invenimus quoque singularia carmina, in quibus descripta munera Dianae mira videntur, e.g. munus sanandi, munus agros custodiendi. Ea explicare operam dedi.

Epigrammatarii permultis epithetis ad Latonigenas eorumque functiones pertinentibus utuntur. Atque ea in hac dissertatione enumerare et expalrare studui.