



MEANDER

ROK LXXVIII 2023: s. 53–69
ISSN 0025-6285
DOI: 10.24425/meander.2023.147935

MIESZEK JAGIEŁŁO
ORCID: 0000-0003-1536-3990
e-mail: mj17669@amu.edu.pl

Instytut Filologii Klasycznej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

HEZJODOWA FIKS I GENEZA TEBAŃSKIEJ SFINGI MIĘDZY HELLADĄ A STAROŻYTNYM BLISKIM WSCHODEM

HESIOD'S PHIX AND THE ORIGINS OF THE THEBAN SPHINX BETWEEN GREECE AND THE LEVANT

Streszczenie: Zagadkowe imię *Phiks*, które pojawia się w *Teogonii* Hezjoda, oznacza, jak się uważa, tego samego tebańskiego potwora, który w późniejszych źródłach nosi imię „Sfinga” („Sfinks”) i występuje w sadze o Edypie. Ten artykuł wykazuje jednak, że nie można przekonująco dowieść pokrewieństwa słów *Phiks* i *Sphinks*, ponieważ drugie z nich jest greckim określeniem demona-dusiciela – powiązanego z czasownikiem σφίγγω – podczas gdy termin znany z Hezjoda jest prawdopodobnie niegrecki, a być może nawet nieindoeuropejski. W dalszej części artykułu zostały omówione różnorakie źródła bliskowschodnie, w szczególności te, w których pojawiają się demony zabijające dzieci, a celem tej analizy jest wykazanie lewantyńskiego pochodzenia greckich sfinksów.

Słowa kluczowe: Hezjod; *Teogonia*; Sfinga/Sfinks; Fiks; Teby; Edyp; starożytny Bliski Wschód; demon-dusiciel

Summary: The obscure gloss *Phix*, which is attested in Hesiod's *Theogony*, is thought to denote the same Theban monster that bears the name *Sphinx* in later sources and appears in the Oedipus saga. The present paper argues, however, that the word *Phix* cannot be convincingly shown to be cognate with the word *Sphinx*, since the origin of the latter seems to be a Greek word for a strangling monster – as linked with the verb σφίγγω – whereas the former is probably of non-Greek and possibly even non-Indo-European origin.



Ten utwór jest dostępny na warunkach licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0), która umożliwia nieograniczone korzystanie, rozpowszechnianie i kopiowanie utworu pod warunkiem odpowiedniego oznaczenia autora i źródła. Zob. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pl>

Subsequently, the article proceeds to discuss a number of ancient Near Eastern sources, in particular those featuring infant-killing spirits, in order to demonstrate the emergence of the sphinxes in Greece from the Levant.

Keywords: Hesiod; *Theogony*; Sphinx; Phix; Thebes; Oedipus; Ancient Near East; Strangler

Po raz pierwszy o Fiks czytamy w w. 326 *Teogonii* Hezjoda, który niestety nie zawiera wielu precyzyjnych informacji o tym potworze¹. Na przykład nie wynika z niego jednoznacznie, kto był rodzicielką tego stworzenia. Mogła nią być przede wszystkim Echidna lub Chimera, a mniej prawdopodobna jest hipoteza, że chodzi o Keto. Ojcem Fiks był natomiast bez wątpienia Orthos (w. 327)².

Echidna, jak wskazuje już samo jej imię (od ἔχτις ‘żmija’), miała postać węża (ὄφις), ale z tułowiem i głową kobiety³. Chimera była kozą (χίμαιρα) z trzema głowami: kozią, lwa (λέων) i węża (δράκων)⁴. Orthosa opisuje się w *Teogonii* jako psa (κύων)⁵, który był synem Echidny i Tyfaona oraz bratem pięćdziesięciogłowego Cerbera, węża Hydry i trzygłowej Chimery⁶. Jako dzieci wielogłowego Tyfaona⁷ Cerbera i Chimery już w twórczości aoidy z Askry cechował policefalizm, podczas gdy o tym, że tę samą właściwość odziedziczyli po nim także Orthos i Hydra, dowiadujemy się z innych źródeł⁸. Echidna zaś Hydrze i Chimery przekazała właściwości węża.

Także psie cechy Orthosa i Cerbera oraz elementy lwa w postaci Chimery są prawdopodobnie właściwościami odziedziczonymi po Tyfaonie. Hezjod bowiem, gdy opisał dźwięki, które wydają z siebie liczne głowy Tyfaona, porównał je do odgłosów byka, lwa i psa⁹.

¹ Hes. *Theog.* 326: ἦ δ' ἄρα Φῖκ' ὀλοήν τέκε Καδμείοισιν ὄλεθρον – „jeszcze też Fiks zrodziła zgubną, Kadmejów zagładę” (przeł. Jerzy Łanowski).

² Opowiadano się za każdą z potencjalnych trzech matek, np. Chimera: Hesiod, *Theogony*, wyd. M. L. West, Oxford University Press, Oxford 1966, s. 256; E. Siegman, ΧΙΜΑΙΡΑ, *Hesiod Theog. 319*, *Hermes* 96, 1968, s. 755–757; Keto: D. Lemke, *Sprachliche und strukturelle Beobachtungen zum Ungeheuerkatalog in der Theogonie Hesiods*, *Glotta* 46, 1968, s. 47–53; Echidna: H. Schwabl, *Aufbau und Genealogie des hesiodischen Ungeheuerkatalogs*, *Glotta* 47, 1969, s. 174–184. Ostatecznie nie mamy pewności co do rzeczywistych intencji beockiego aoidy.

³ Hes. *Theog.* 298–300.

⁴ *Ibid.*, 321–322.

⁵ *Ibid.*, 309.

⁶ *Ibid.*, 308–322.

⁷ *Ibid.*, 824–825.

⁸ Orthos: Ps.-Apollod. II 5, 10, kilka wczesnych przedstawień ikonograficznych omówiono w: T. Gantz, *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, Johns Hopkins University Press, Baltimore – London 1993, s. 403. Hydra: Pisand., fr. 2 West, najwcześniejsze świadectwa literackie, zawierające wzmianki o liczbie głów Hydry, wymieniono w: R. Fowler, *Early Greek Mythography*, t. II: *Commentary*, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 276, omówienie wszystkich wczesnych źródeł, w tym ikonograficznych, znajduje się ponadto w: Ch. Tsagalis, *Early Greek Epic Fragments*, t. II: *Epics on Herakles. Kreophylos and Peisandros*, de Gruyter, Berlin – Boston 2022, s. 146–147.

⁹ Hes. *Theog.* 830–834.

Ponadto wskazał, że Tyfaon miał też ręce i nogi¹⁰. Wyraźnie więc można dostrzec, że w Hezjodowej genealogii tych potworów tkwi pewien zamysł. Jedyne pochodzenie elementu koziego w postaci Chimery pozostaje pod względem genetycznym niewyjaśnione przez autora *Teogonii*¹¹.

Pośród wymienionych dotąd potworów tylko w przypadku interesującej nas Fiks nie poznajemy żadnych właściwości fizycznych, jednak wnioskując z powiązań między pozostałymi potworami możemy sformułować na temat jej wyglądu kilka domysłów. Najwyraźniej potomstwo Echidny i Tyfaona odziedziczyło po swoich rodzicach wskazane wyżej cechy, dlatego możemy się spodziewać, że w przypadku Fiks nie było inaczej¹². Wiemy, że ojciec Fiks był psem, z kolei brat – lwem, pokonanym przez Heraklesa w Nemei¹³. Jeśli wnioskować o wyglądzie Hezjodowej Fiks z tego rodzaju powiązań rodziców i ich potomstwa, mogłaby ona:

- a) być czworonogim drapieżnikiem (θήρ¹⁴): psem lub lwem (jak Orthos i Cerber lub lew nemejski);
- b) być wężem (jak Echidna lub Hydra);
- c) mieć wiele głów (jak Chimera lub jej rodzeństwo oraz jak Tyfaon);
- d) łączyć cechy fizyczne obojga rodziców (jak Chimera), choć tożsamość matki pozostaje niepewna.

Brak fizycznego opisu Fiks w *Teogonii* koresponduje z tajemniczością jej imienia, które się pojawia w tym utworze. Nie ma ono, jak się zdaje, ani greckiej, ani indoeuropejskiej etymologii¹⁵. Także etnonim „Kadmejczycy”, a więc ludu, którego zmorą była Fiks wedle Hezjoda, ma niegrecki i prawdopodobnie nieindoeuropejski źródłosłów¹⁶. Ponadto

¹⁰ Ibid., 823–824.

¹¹ Możliwe, że ten potwór wywodzi się z wierzeń ludów zamieszkujących półwysep Azji Mniejszej, zob. A. Mastrocinque, *The Cilician God Sandas and the Greek Chimaera. Features of Near Eastern and Greek Mythology Concerning the Plague*, *Journal of Ancient Near Eastern Religion* 7, 2007, s. 212–215.

¹² Na kolejne właściwości odziedziczone przez Cerbera i Hydrę od rodziców zwraca uwagę J. Strauss Clay, *The Generation of Monsters in Hesiod*, CPh 88, 1993, s. 110.

¹³ Hes. *Theog.* 327.

¹⁴ O tej kategorii w literaturze wczesnogreckiej zob. O. Körner, *Die homerische Tierwelt*, wyd. II, München 1930, s. 8.

¹⁵ Próbe wyjaśnienia imienia Fiks na gruncie indoeuropejskim przedstawiono w: J. Katz, *The Riddle of the sph(h)ij-. The Greek Sphinx and Her Indic and Indo-European Background*, [w:] *La Langue poétique indo-européenne. Actes du Colloque de travail de la Société des Études Indo-Européennes (Indogermanische Gesellschaft / Society for Indo-European Studies)*, oprac. G.-J. Pinault, D. Petit, Peeters, Leuven – Paris 2006, s. 157–194; M. Jagiełło, *Zur Herkunft des griechischen Wortes ΣΦΙΓΞ*, *Classica Cracoviensia* 21, 2018, s. 73–75.

¹⁶ Nazwa Kadmejczyków z pewnością nie pochodzi od imienia Kadmosa, bo to ono wywodzi się od etnonimu, zob. M. L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, przeł. M. Filipczuk, T. Polański, Homini, Kraków 2008, s. 582–583; A. Schachter, *Boiotia in Antiquity. Selected Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, s. 34–35; por. A. Kühr, *Als Kadmos nach Boiotien kam. Polis und Ethnos im Spiegel thebanischer Gründungsmythen*, Steiner, Stuttgart 2006, s. 88–91, gdzie omówiono kilka zaprononowanych etymologii imienia Kadmosa. Robert Beekes, *Pre-Greek. Phonology, Morphology, Lexicon*, Brill, Leiden – Boston 2014, s. 162, przekonywał, że imię mitycznego założyciela Teb wywodzi się

ich nazwa pozostaje w ścisłym związku z zamieszkiwanymi przez nich „siedmiobramnymi Tebami na ziemi kadmejskiej” (ἐπτάπυλος Θήβη, Καδμηϊς γαῖα)¹⁷. Tutaj również dostrzegamy obce powiązania, gdyż etymon toponimu Teby jest zdecydowanie niegrecki¹⁸. Nie wychodząc poza podstawowy korpus Hezjodowy i zachowując pewną dozę ostrożności nabieramy zatem podejrzeń, że w przypadku potwora Fiks możemy mieć do czynienia z pierwiastkiem, który do greckiej mitologii został zapożyczony z kultury jakiegoś niegreckiego ludu.

Od Fiks do Sfingi

Kolejnym utworem literackim, w którym spotykamy potwora Fiks, jest Platonowy *Kratylos*, gdzie czytamy:

...ἐπεμβάλλοντες πολλὰ ἐπὶ τὰ πρῶτα ὀνόματα τελευτῶντες ποιοῦσιν μηδ' ἂν ἓνα ἄνθρωπον συνείναι, ὅτι ποτὲ βούλεται τὸ ὄνομα ὡσπερ καὶ τὴν Σφίγγα ἀντὶ „φικὸς” „σφίγγα” καλοῦσιν, καὶ ἄλλα πολλὰ¹⁹.

Dodając wiele do pierwotnych nazw w końcu sprawili [scil. ci, którzy nie dbają o prawdę], że żaden człowiek nie dojdzie do tego, co dana nazwa znaczy – jak na przykład Sfinks; zamiast *phiks* mówią *sphinks*, i podobnie wiele innych nazw²⁰.

Sokrates wyraża w tej wypowiedzi przekonanie, że powszechnie stosowana nazwa „Sfinga” (czyli Sfinks, będąc używał formy „Sfinga”, by zachować rodzaj żeński greckiego słowa) zniekształca użyte przez Hezjoda imię Fiks (albo „Fika”). Wydaje się więc, że już Platon miał kłopot z określeniem tożsamości Hezjodowego potwora. Jego miejsce zajęła owa Sfinga, której wizerunek był dobrze znany. Na pewnym bowiem attyckim naczyniu datowanym na lata 550–540 p.n.e., odnalezionym w etruskim mieście Vulci, przedstawiono dwie postaci hybrydalne, podpisane znakami ΣΦΙΧΣ²¹. Są one tożsame ze stworzeniami, które jeszcze dziś nazywamy sfingami²².

Ówczesnie sfingi przedstawiano także gliptycznie, a rzeźby często umieszczano przy grobowcach i na szczytach kolumn, czego dowodzi między innymi pewna baza z miasta Demetrias w Tesalii (475–450 p.n.e.). Zachowuje ona bardzo uszkodzoną inskrypcję z epigramem, w najczęściej przyjmowanej interpretacji będącym dialogiem pomiędzy

z przedgreckiego substratu języka greckiego: „Κάδμος [m.] name of a hero, the founder of Thebes [...]. The word is without a doubt Pre-Greek”. Etonim jest wyraźnie niegrecki, prawdopodobnie powstał z toponimu takiego jak Hsch. κ 61 Latte: κάδμος· δόρυ· λόφος· ἀσπίς· Κρήτες („*kadmos*: ‘włócznia, wzgórze, tarcza’; ‘Kreteńczycy’”).

¹⁷ Hes. *Op.* 162.

¹⁸ *Lexikon des frühgriechischen Epos*, t. II, szp. 1033–1034, s.v.

¹⁹ Pl. *Crat.* 414 d.

²⁰ Lekko zmieniony przekład Witolda Stefańskiego.

²¹ Monachium, Staatliche Antikensammlungen 2243.

²² Np. Muzeum Keramejkosu, inv. 28 (ok. 570 p.n.e.).

sfigną a przechodniem (ξείνος)²³. Z tego, co się zeń zachowało, dowiadujemy się, że stworzenie hybrydalne nazwano σφιξ i że określono je „psem Hadesa” (ἡαῖδαο κύων), co kojarzy się z postacią Cerbera. W świetle przedstawionych wyżej rozważań genealogicznych być może nie jest więc przypadkiem, że jak wynika również z pozostałych fragmentów epigramu, ta sfinga (a właściwie „Sfiks”) pełni rolę strażnika zmarłych. Jednak ten wizerunek psa, który znajdujemy w epigramie i który potwierdzają cechy ojca i brata Hezjodowej Fiks, nie pasuje w pełni do cech fizycznych znanych nam z przedstawień sfing, a więc pewnie nie odpowiadała też rzeźbie, która towarzyszyła omawianemu tu epigramowi²⁴.

Identyfikacja nazwy Fiks ze sfigną w Platonowym dialogu jest zadziwiająca między innymi z powodu nieobecności spółgłoski nosowej w pierwszej, rzekomo poprawnej formie tego wyrazu. Z dostępnych nam źródeł literackich wynika, że wtórna forma *sphinks* pojawiała się dopiero w tebańskich dramatach Ajschylosa²⁵.

Ze znanego nam materiału wynika zatem, że od około V/IV wieku p.n.e. pojęcia *phiks*, *sphiks* i *sphinks* miały wspólne pole semantyczne. Stworzenia hybrydalne, które znamy jako sfingi, od połowy VI wieku p.n.e. nazywano *sphiks* (kwestie grafii w inskrypcjach można pominąć). Przytoczony cytat z *Kratylosa* i zanik formy Fiks sugerowałyby, że rozwój nazwy określającej sfingi mógł przebiegać w następujący sposób: φίξ > σφιξ > σφίγξ²⁶. W tej konstelacji forma *sphiks* wydaje się pośredniczącą pomiędzy *phiks* a *sphinks*, dlatego od niej należy rozpocząć dociekania etymologiczne. A pytanie, do którego należy sprowadzić dyskusję na temat źródłosłowu *sphinks*, musi dotyczyć tego, czy wyraz *sphiks* rzeczywiście jest formą pośrednią, czy też powstał niezależnie od pozostałych dwóch etapów rozwoju lemmy (φίξ ≠ σφιξ, σφιξ ≠ σφίγξ) albo czy nie mógł nawet stanowić próby pogodzenia ze sobą dwóch odmiennych, lecz skojarzonych ze sobą pojęć (φίξ > σφιξ < σφίγξ).

Przyglądając się nazwie *sphiks*, nabieramy jednak pewności, że możemy mieć do czynienia z wyrazem greckim, jeśli przyjmiemy bardzo przystępną hipotezę o jego pokrewieństwie z czasownikiem σφίγγω ‘wiązać, dusić’²⁷. Wówczas jego związek z formą

²³ Muzeum Archeologiczne w Wolos, inv. 650; zob. L. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of the Greek Alphabet and Its Development from the Eighth to the Fifth Centuries BC*, Oxford University Press, Oxford 1963, s. 97–98, il. 11, nr 8.

²⁴ Psem nazywa ją też Ajschylos w swoim utworze pt. *Sphinks* (fr. 236 Radt), zob. niżej.

²⁵ Aes. *Sept.* 541; fr. 236 Radt (również tytuł dramatu miał brzmieć *Sphinks*, por. fr. 235 i 237). Nie można polegać na świadectwie fr. 706 a Campbell rzekomo Lasosa z Hermiony, w którym pojawia się forma *Sphinks*, jako że źródłem jest tu XVI-wieczny tekst łaciński, którego autorem był wątpliwej wiarygodności mitograf Natale Conti.

²⁶ Później pojawiają się jeszcze inne formy, por. Hsch. β 606 Latte Βίκας· Σφίγγας oraz φ 436 Φίγα· Φίκα, Σφίγγα.

²⁷ Zob. Jagiełło, op. cit., s. 75–76. Grecki semantem σφιξ odnajdujemy też w wyrazie ἀπόσφιξις, który można powiązać z hipotetycznym praindoeuropejskim rdzeniem ?**spheig-* ‘wiązać, zawiązywać’, niezawierającym spółgłoski /n/; por. M. Kümmel, [w:] H. Rix, *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*, wyd. II, Reichert, Wiesbaden 2001, s. 585. Hjalmar Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, t. II, Winter, Heidelberg 1970, s. 832, założył, że wszelkie greckie wyrazy zawierające grecki rdzeń σφίγ- wywodzą się od czasownika σφίγγω, stąd doszedł do wniosku: „die nasallosen εσφιγμαί, σφίγμα, ἀπόσφιξις sind

sphinks z uwagi na spółgłoskę nosową staje się niemal oczywisty, podczas gdy związek z formą *phiks* oczywiście – w świetle tego, co napisałem wyżej o obcym pochodzeniu tego słowa – pozostaje wciąż niewyjaśniony²⁸. Zdaje się więc, że skojarzenie *phiks* i *sphinks* przebiegło na zasadzie podobieństwa brzmieniowego tych słów, które jednak nie są spokrewnione.

Sfinga a Edypodeja

Na jednej spośród tak zwanych tabliczek iliońskich autorstwo eposu o Edypie przypisano legendarnemu poecie Kinajthonowi ze Sparty²⁹. Nie potrafimy tej *Edypodei* precyzyjnie umieścić w czasie, ale najpóźniej w pierwszej połowie V wieku p.n.e. dotarła ona do Beocji³⁰. Jedyne zachowane fragmenty tego dzieła, którego atrybucja nie budzi wątpliwości, opisuje zbrodnię tebańskiej Sfingi, lecz nie wymienia nazwy tego potwora³¹. Nie wiemy

sekundär”; Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, wyd. II, Klincksieck, Paris 1999, s. 1077, podzielił ten pogląd, wymieniając wśród derywatów σφίγγω „nom d’action σφίγγις [...], aussi avec ἀπό- [...], διά-, περί- et, sans nasale, ἀπό-σφίγγις (tardif)”. Robert Beekes z kolei, uznawszy to, co nazwał „przedunosowieniem”, za cechę przedgreckiego substratu języka greckiego, stwierdził: „the nasal-less forms ἔσφιγμαί, σφίγμα and ἀπόσφίγγις point to Pre-Greek prenasalization” (Beekes, op. cit., s. 156); tym samym, wbrew opinii Friska i Chantraine’a, nie uznał tych form za wtórne, ale jednocześnie nie zestawiał ich też z praindoeuropejskim rdzeniem **spheig-* (por. R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Brill, Leiden – Boston 2010, s. 1431–1432; id., *Pre-Greek...*, s. 138). Nie ma więc pewności, czy źródłosłowem nazw Sfiks i Sfinks naprawdę jest czasownik σφίγγω. Niemniej jednak raczej nie należy wątpić, że Grecy łączyli ze sobą ten czasownik i nazwę Sf(n)ks, zwłaszcza gdy zdamy sobie sprawę z tego, że w greckiej tradycji istniał jeszcze inny potwór o podobnych konotacjach – Stri(n)ks; zob. M. Jagiełło, *Im Bann der Würgerin – Kamadme, Lamaštu und Lilith in der Hellas? Bemerkungen zu Kindbettdämonen in Orient und Hellas*, *Classica Cracoviensia* 23, 2020, s. 130–134.

²⁸ Martin West (zacytowane wyżej wydanie *Teogonii* Hezjoda, s. 256–257) podał przykłady innych wyrazów, w których beocka forma nie zawiera początkowej spółgłoski /s/ i na tej podstawie uznał φίξ za lokalny wariant podstawowego σφίξ, dostrzegając jej związek z czasownikiem σφίγγω dopiero w unosowionym σφίγγξ; jednocześnie zaznaczył, że nie ma podstaw, aby w Hezjodowej Fiks rozpoznać cechy fizyczne sfingi. To jednak osłabia hipotezę, wedle której φίξ i σφίξ miałyby wariantami tego samego wyrazu. We wcześniejszej publikacji poświęconej etymologii nazwy *Sphinks* pochopnie stwierdziłem, że zjawisko, obserwowane w rozwoju φίξ > σφίξ, należy tłumaczyć tzw. *s-mobile* (Jagiełło, *Zur Herkunft...*, s. 72); dziś związek pomiędzy formami φίξ a σφίξ postrzegam znacznie krytyczniej i dopuszczam możliwość ich niezależnych źródłosłowów, w zgodzie z tym, co napisałem wyżej o niegreckim i nieindoeuropejskim pochodzeniu wyrazu φίξ.

²⁹ Tabliczka K, Muzeum Archeologiczne w Neapolu, inv. 2408 (*Oedip.*, test. [1] West). Omówienie i źródła *Edypodei* – zob. M. Davies, *The Theban Epics*, Harvard University Press, Cambridge, MA – London 2014, s. 1–26; E. Cingano, *Oedipodea*, [w:] *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception. A Companion*, oprac. M. Fantuzzi, Ch. Tsagalis, Cambridge University Press, Cambridge 2015, s. 213–225; Ch. Tsagalis, *Early Greek Epic Fragments*, t. I: *Antiquarian and Genealogical Epic*, de Gruyter, Berlin – Boston 2017, s. 183–185.

³⁰ Tak Cingano, op. cit., s. 215, przywołując Paus. IX 4, 1–2.

³¹ *Oedip.*, fr. 1 Davies = 3 West: ἀλλ’ ἐτι κάλλιστόν τε καὶ ἡμεροέστατον ἄλλων / παῖδα φίλον Κρείοντος ἀμόμουο, Αἴμονα δῖον („I jeszcze najpiękniejsze i najwładzniejsze ze wszystkich,

zatem, czy nazwano go tam Fiks, Sfiks czy też Sfinks, ale pojawienie się potwora w cyklu tebańskim jest bezsporne.

Jak się zdaje, już w pierwszej połowie VI wieku p.n.e. przedstawiano sfingi (często pojedyncze, ale nie tylko), polujące na chłopców, co wywołało wiele spekulacji na temat tego, dlaczego właśnie oni stawiali się ich ofiarami³². Z czasem, najpewniej pod wpływem twórczości Ajschylosa, pod koniec tego stulecia zaczął rozwijać się jeszcze motyw ikonograficzny, przeciwstawiający Edypa i pojedynczą sfinę³³. Jest niemal pewne, że również w eposie Kinajthona odniesiono się w jakiś sposób do starcia tytułowego bohatera ze Sfiną, choć znów nie znamy szczegółów i nie możemy nawet mieć pewności, czy był to pojedynek intelektualny, czy też zbrojny. Liczne przedstawienia wazowe wyobrażają pojedynek Edypa ze Sfiną, na przykład znany kylik z około 470 r. p.n.e. poświadcza istnienie w tym czasie tradycji obejmującej słynną zagadkę Sfingi, której rozwiązanie brzmi „człowiek” (na co wskazują litery KAI TPI towarzyszące przedstawieniu Edypa i Sfingi), inne zaś, z około 475–450 p.n.e., przedstawia Edypa zamachującego się na przeciwniczkę maczuga; na obu tebańska Sfinga siedzi na szczycie kolumny³⁴.

Tymczasem wczesne źródła tekstowe takie jak eposy Homera i Hezjoda nie łączą postaci Edypa z walką z potworem, a także pośród zachowanych fragmentów najstarszych mitografów brak tego związku³⁵. Po raz pierwszy w zachowanym materiale zostaje on zatem wyrażony dopiero przez Ajschylosa w *Siedmiu przeciwko Tebom* i w jego zagubionym dramacie satyrowym pod tytułem *Sphinks*. Także Pindar zdaje się odwoływać do zagadki Sfingi, co może również stanowić aluzję do intelektualnego pojedynku z Edypem³⁶. Pomimo tego wiele wskazuje na to, że zagadka jest zaledwie późnym dodatkiem do

drogie dziecię szlachetnego Kreona, znakomitego Hajmona [pożarła Sfinga]). West (*Greek Epic Fragments*, Cambridge, MA – London 2003, s. 41) pośród fragmentów *Edypodei* uwzględniła także jako fr. 2 zachowaną w heksametrze daktylicznym zagadkę Sfingi, lecz analiza językowa wykazała, że wskazany wiersz raczej nie pochodzi z żadnego utworu epickiego; być może był częścią jakiejś tragedii, skoro również w tym gatunku stosowany był heksametr (Davies, op. cit., s. 12).

³² Zob. Gantz, op. cit., s. 495–497; Davies, op. cit., s. 19–18; cf. F. Vian, *Les Origines des Thébés. Cadmos et les Spartes*, Paris 1963, s. 206–207 (*non vidi*; cyt. za Davies, op. cit.). Często pomijanym źródłem jest opis ozdoby na tronie Zeusa w jego olimpijskiej świątyni, mianowicie Paus. V 11, 2: τῶν ποδῶν δὲ ἑκατέρω τῶν ἔμπροσθεν παῖδες τε ἐπίκεινται Θεβαίων ὑπὸ σφίγγων ἠρπασμένοι καὶ ὑπὸ τὰς σφίγγας Νιόβης τοῦς παῖδας Ἀπόλλων κατατοξέουσι καὶ Ἄρτεμις („Przy obu przednich nogach tronu leżą chłopcy [παῖδες] tebańscy, których porwały sfinksy. A pod sfinksami Apollo i Artemis zabijają strzałami z łuku dzieci Nioby”, przeł. Janina Niemirska-Pliszczyńska).

³³ Zob. A.-B. Renger, *Ödipus vor der Sphinx im 5. Jahrhundert v. Chr. Einführende Bemerkungen zu einer mythischen Konstellation in Text und Bild*, [w:] *Die Wege der Sphinx. Monster zwischen Orient und Okzident*, oprac. L. Winkler-Horaček, Leidorf, Rahden 2011, s. 174.

³⁴ Zagadka: Muzeum Watykańskie, inv. 16541; pojedynek zbrojny: H. Goldman, *Two Unpublished Oedipus Vases in the Boston Museum of Fine Arts*, *AJA* 15, 1911, s. 379.

³⁵ Dobre opracowania wczesnych źródeł materiału narracyjnego o Edypie w: Renger, op. cit., s. 170–171; E. Iakovou, *Ödipus auf der griechischen und römischen Bühne. Der Oedipus Tragicus und seine literarische Tradition*, de Gruyter, Berlin – Boston 2020, s. 13–59.

³⁶ Aes. *Sept. 775–777* i fr. 235–237 Radt; Pind., fr. 177 d Snell-Maehler.

materiału o losach Edypa³⁷. Z najwcześniejszych źródeł literackich i ikonograficznych przedstawiających Sfinę wynika, że pierwotnie był to potwór porwujący młodych (tebańskich) mężczyzn³⁸. Poza tym w perspektywie badań nad opowiadaniem ludowym sama postać Sfini nie ma w utworach o losach Edypa uzasadnienia fabularnego i wydaje się wtórna, gdyż historia Edypa w gruncie rzeczy dotyczy jego przejścia władzy królewskiej nad Tebami, do której predestynuje go prawo do tronu i śmierć panującego władcy³⁹. Co prawda motywy uzurpacji władzy królewskiej i zabójstwa własnego ojca rzadko pojawiają się w narracjach literackich wspólnie, ale to zestawienie w opowieściach o Edypie wcale nie jest w literaturze bez analogii. Istnieją bowiem opowieści, w których ten scenariusz się powtarza, i to bez sfini lub innego potwora⁴⁰.

³⁷ Zwrócono też uwagę, że zagadka jest banalna, ponieważ w niemal tym samym brzmieniu powstała niezależnie od siebie w wielu różnych kulturach na całym świecie, zob. L. Edmunds, *Oedipus*, Routledge, New York 2006, s. 18–20. Być może imię Οἰδῖπουζ zainspirowało sformułowanie zagadki, w której zasadniczą rolę odgrywa słowo ποὺς ‘noga’.

³⁸ Zob. wyżej, przyp. 32; por. Eur. *Phoen.* 1026–1031.

³⁹ Argumentację na rzecz tej tezy rozwinięto w: L. Edmunds, *The Sphinx in the Oedipus Legend*, [w:] *Oedipus. A Folklore Casebook*, oprac. id., A. Dundes, Garland, New York 1983, s. 147–173, gdzie zwycięski pojedynek ze Sfiną wraz z rozwiązaniem zagadki uznano za hiperdeterminację, czyli zintensyfikowany wariant typowego ludowego motywu zdobycia królowny, warunkujący zakończenie historii, gdyż ojcobójstwo samo w sobie nie determinuje zawarcia kazirodczego związku małżeńskiego Edypa ze swoją matką. Za taką interpretacją przemawiają: 1) Niezgodność źródeł dotyczących pochodzenia i celowości narracyjnego motywu Sfini, czyli brak konkretnych odpowiedzi na pytania: jakie bóstwo wysłało Sfinę? Dlaczego? I kiedy – przed czy po śmierci Lajosa? 2) Często wyrażany, choć wtórny związek ojcobójstwa z wyrocznią delficką: jest to innowacja w materiale narracyjnym o Edypie, która pojawiała się nie wcześniej niż VI w. p.n.e., gdy wyrocznia nabrała panhelleńskiego znaczenia. 3) Istnienie w zasobie opowiadań ludowych mniej złożonych motywów, obejmujących ojcobójstwo i przejście władzy królewskiej przez syna w wyniku konfliktu zbrojnego, czyli bez burzących spójność motywów starcia ze Sfiną lub rozwiązania zagadki. M.in. Malcolm Davies (op. cit., s. 18) zdaje się popierać koncepcję Lowella Edmundsa. Poza tym należy zauważyć, że motyw adopcji Edypa przez króla Koryntu Polibosa (Pisand., 16 F 10 *Brill's New Jacoby (BNJ)*; Soph. *Oed. rex* 774–775, 990; por. Pherecyd., 3 F 93 *BNJ*; Ps.-Apollod. III 5, 7; Hyg. *Fab.* 66) umożliwia poślubienie wdowy po Lajosie przez jego pasierba i spadkobiercę w ramach konwencjonalnego małżeństwa dynastycznego; zatem również w tych wariantach opowieści o Edypie Sfinę jest zbędna. Na temat kazirodczego związku Edypa z własną matką zob. też A. Ramanujan, *The Indian Oedipus*, [w:] *Oedipus. A Folklore Casebook*, s. 234–261, a także starożytne źródła wskazujące, że małżeństwo syna i wdowy Lajosa nie skutkowało żadnym potomstwem, m.in. *Oedip.*, fr. 2 Davies = 1 West = Paus. IX 5, 10, który powołuje się na Hom. *Od.* XI 271–280; wspomniany przed chwilą fragment Pejsandra; Eur. *Phoen.* 1761; Ps.-Apollod. III 5, 8. Według innej wersji dziećmi Edypa i Jokasty są Frastor i Laolitos (Pherecyd., 3 F 95 *BNJ*); zob. Fowler, op. cit., s. 403–404. Hans-Jörg Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*, cz. I, Suomalainen Tiedekatemia, Helsinki 2004, s. 570–571 – w zgodzie z wyżej wskazanymi spostrzeżeniami – dostosował odpowiedni typ opowiadań ludowych (AT 931 *Edyp* > ATU 931 *Edyp*), uznając go za odosobniony grecki (ze źródłem u Sofoklesa?) przypadek.

⁴⁰ Przykłady innych tego typu narracji przytoczono w: Edmunds, *The Sphinx in the Oedipus Legend*, s. 159. Kilka sukcesywnych ojcobójstw ma poza tym miejsce w mezopotamskim utworze znanym jako *Teogonia miasta Dunnu* (dzieło zachowane fragmentarycznie, kopia późnobabilońska z VII w.

Skoro połączenie postaci Edypa ze Sfiną może być wtórne, należy się zastanowić, jak do niego doszło. Ciekawą hipotezę na ten temat przedstawiła ostatnio Carolina López-Ruiz. Prześledziwszy transmisję motywu sfin z dobiegających trumny i siedziska z Egiptu przez Kanaan i Lewant do Hellady oraz ustaliwszy, że stworzenia te w kontekście zarówno egipskim, jak i zachodniosemickim były kojarzone z władzą królewską, zaproponowała, aby tebańską Sfinę, pojawiającą się w opowieściach o Edypie, interpretować jako strażniczkę tronu Lajosa⁴¹. Pomysł ten ma dwie zalety: po pierwsze, tłumaczy, dlaczego właśnie sfinę, a nie inne stworzenie hybrydalne spotykamy w Tebach, gdy miasto jest pozbawione (prawowitego) króla; po drugie, pozwala wyjaśnić, jak powstał wątek, w którym Edyp z potworem prowadzi dialog. Przypomnijmy bowiem wspomniany wyżej epigram, w którym siedząca na kolumnie sfinę strzegła grobowca i rozmawiała z jakimś przybyszem. Jest on pozbawiony jakichkolwiek związków z materiałem o Edypie, ale stanowi ciekawe *comparandum* wobec tebańskiej konfrontacji syna Lajosa ze Sfiną. Jeśli oba motywy są od siebie niezależne, to Edypowa rozmowa z potworem widocznie nie była wyjątkowa, skoro analogiczne dialogi mogły odbywać się nie tylko w okolicznościach związanych ze śmiercią Lajosa, ale także nad grobami innych osób⁴².

Propozycja López-Ruiz ma też jednak pewną wadę. Pozostawia mordy Sfinę na dziejach bez sensownego wyjaśnienia w kontekście tebańskiej sukcesji królewskiej. Takie wyjaśnienie podsunąć może zestawienie tebańskiego potwora z pewną bliskowschodnią demonią. Mowa o Dusicielce, jak ją nazywano językach zachodniosemickich, czyli potworze, który wedle wierzeń ludów zamieszkujących starożytny Bliski Wschód był odpowiedzialny między innymi za śmierć noworodków⁴³. W świetle takiego skojarzenia

p.n.e.), edycje tekstu: Th. Jacobsen, *The Harab Myth*, Udena, Malibu 1984; W. G. Lambert, *Babylonian Creation Myths*, Eisenbrauns, Winona Lake 2013, s. 387–395.

⁴¹ C. López-Ruiz, *Phoenicians and the Making of the Mediterranean*, Harvard University Press, Cambridge, MA – London 2021, s. 224.

⁴² Podobny motyw pojawia się też w literaturze hurycyckiej. Treść pewnego fragmentarycznie zachowanego utworu, który dziś jest znany pt. *Ea i potwór*, ma związek z mitycznym powstaniem władzy królewskiej wśród bogów i obejmuje w tym kontekście rozmowę boga Ea ze skądinąd nie znanym mitycznym stworzeniem *suppalanza*, zob. A. Archi, *Ea and the Beast. A Song Related to the Kumarpi Cycle*, [w:] *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, oprac. P. Taracha, Agade, Warszawa 2002, s. 1–10 (na temat różnych możliwości znaczenia pojęcia *suppalanza* zob., *ibid.*, s. 1, przyp. 1). Potwór zwiastuje nadejście nowego króla i występuje z pozycji wszechwiedzącego, a bóg mądrości Ea zdobywa od niego wiadomości; mowa między innymi o tym, jak się rodzą bogowie, co ma prawdopodobnie związek z wzmianką o królu i człowieku (col. III 7). Rozmowa Edypa z tebańską Sfiną również odbywa się w kontekście nadejścia nowego króla, a jej słynna zagadka odnosi się do narodzin (człowieka). Inne paralele wobec greckich treści mitycznych omówiono w: I. Rutherford, *Ea and the Beast. The Hittite Text and Its Relation to the Greek Poetry*, [w:] *Hethitische Literatur. Überlieferungsprozesse, Textstrukturen, Ausdrucksformen und Nachwirken*, oprac. M. Hutter, S. Hutter-Braunsar, Ugarit-Verlag, Münster 2011, s. 127–226.

⁴³ Porównanie odpowiednich greckich i bliskowschodnich demonów ze szczególnym uwzględnieniem duszenia – zob. Jagiełło, *Im Bann der Würgerin...*; ogólny obraz demonicy Lamasztu – przede wszystkim F. A. M. Wiggermann, *Lamashtu, Daughter of Anu. A Profile*, [w:] M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible – Its Mediterranean Setting*, Styx Publications, Groningen 2000, s. 217–253; na temat innych, głównie późniejszych, zachodniosemickich duszciel, por. W. Fauth,

nasuwa się też pomysł, aby nazwę Sfingi (powiązaną z czasownikiem σφίγγω ‘dusić’) uznać za kalkę translacyjną, bazującą na którymś spośród zachodniosemickich imion Dusicielki⁴⁴. Pragnąc sprawdzić tę hipotezę, musimy prześledzić rozwój mitycznych postaci sfing oraz odnaleźć demona Dusicielkę, przy czym za wskazówkę posłużą cechy fizyczne takiej „sfingi”.

Geneza sfinksów i sfing

Hybrydy, składające się z ciała lwa i głowy mężczyzny – nazwijmy je więc sfinksami, w rodzaju męskim – są poświadczone w starożytnym Egipcie już od połowy trzeciego tysiąclecia p.n.e. jako manifestacje pewnego aspektu faraona jako obrońcy państwa przed otaczającymi kraj wrogami. Realizacją tego aspektu są wizerunki sfing tratujących nieprzyjaciół, które przypominają jeszcze wcześniejsze ikonograficzne przedstawienia lwów atakujących ludzi, sięgające czwartego tysiąclecia p.n.e.⁴⁵. Z czasem wyobrażenie tych hybrydalnych stworzeń rozpowszechniło się nie tylko w dolinie Nilu, ale także przeniknęło na zachód, poza Półwysep Synajski i dalej wzdłuż wybrzeża Morza Śródziemnego, przez Kanaan do Lewantu, a stamtąd do środkowej Anatolii. Tam zaś około XVII wieku p.n.e. sfinksy zyskały nowe cechy: przestano ozdabiać je brodami, a następnie zaczęto przeobrażać je w postaci żeńskie i skrzydlate⁴⁶. Te innowacje ikonograficzne rozpowszechniły się na nowo i dotarły nawet z powrotem do Egiptu⁴⁷.

Na terytorium zamieszkiwanym przez Hetytów spotykamy posągi tych hybryd, wedle egipskich wzorców, w roli strażników, ustawione zatem przy wejściach na obszar świątynny, ale i przy bramach pałaców i miast. Pewien hurycycki utwór, który przetrwał do naszych czasów zaledwie fragmentarycznie, ale za to w dwóch wersjach językowych – hetyckiej i hurycyckiej – opowiada między innymi o tym, jak myśliwy Keszi (*Kešši*) we śnie spotyka u bram pewnego miasta ożywione, żeńskie sfingi, które w kontekście hetyckim nazywa się *damnaššara*⁴⁸. Konfrontacja z nimi przeraziła go, zgodnie zapewne z funkcją

Lilits und Astarten in aramäischen, mandäischen und syrischen Zaubertexten, Die Welt des Orients 17, 1986, s. 66–94; Jagiełło, *Im Bann der Würgerin...*, s. 126 (wraz z przyp. 38–43).

⁴⁴ Rozważania na temat związku Sfingi z Dusicielką przedstawiono w: Jagiełło, *Zur Herkunft...*, s. 76–79; id., *Die thebanische Sintflutsage*, *Classica Cracoviensia* 22, 2019, s. 156–159; id., *Im Bann der Würgerin...*, s. 129–130; C. López-Ruiz, *Greek Literature and Lost Legacy of Canaan*, [w:] *Assyria to Iberia. Art and Culture in the Iron Age*, oprac. J. Aruz, M. Seymour, The Metropolitan Museum of Art, New York 2020, s. 316; López-Ruiz, *Phoenicians...*, s. 224.

⁴⁵ Zob. U. Dubiel, *Pharao – Gott – Wächter. Sphingen im Alten Ägypten*, [w:] *Die Wege der Sphinx. Monster...*, s. 5–25. W *Lexikon des frühgriechischen Epos*, t. IV, szp. 958, s.v., można spotkać propozycję etymologii *Sphinks* od egipskiego *šp* ‘nh’ ‘żywy obraz’, pojęcia, którym określano w starożytnym Egipcie przedstawienia różnych stworzeń, nie tylko sfing; por. Jagiełło, *Zur Herkunft...*, s. 72–73.

⁴⁶ Na temat anatolijskich sfing, ich rozwoju i funkcji można przeczytać w: A. Gilbert, *Die anatolische Sphinx*, [w:] *Die Wege der Sphinx. Monster...*, s. 39–49.

⁴⁷ L. Winkler-Horaček, *Wege der Sphinx. Von Ägypten und Vorderasien nach Griechenland*, [w:] *Die Wege der Sphinx. Monster...*, s. 99.

⁴⁸ E. Laroche, *Catalogue des textes hittites*, Klincksieck, Paris 1971, nr 361 I 1. W pojęciu *damnaššara* widnieje najpewniej indoeuropejski rdzeń **dōm* / **dem-* ‘wnętrze, dom, domostwo’; przy-

ich monumentalnych wyobrażeń w świecie rzeczywistym, które miały oszałamiać osoby przybywające do hetyckich miast, świątyń, pałaców i innych domostw⁴⁹.

W północnej Mezopotamii sfingi nie były strażnikami domostw, lecz przedstawiano je tak jak dzikie zwierzęta. Na obiektach z tego regionu można więc znaleźć sceny polowań na nie lub walk z nimi⁵⁰. Nieco dalej na północ w kierunku gór Taurus ten motyw staje się nawet jeszcze wyraźniejszy, ale jednocześnie możemy tam dostrzec, że sfingi nabierają znaczenia w kontekście kultu zmarłych⁵¹.

Od VII wieku p.n.e. obserwujemy na terenie Hellady, jak sfingi, wywodzące się najpewniej z Lewantu, choć pierwotnie być może ze środkowej Anatolii, stają się usadzonymi na kolumnach strażnikami świątyń i grobowców⁵². Jednak już w następnym stuleciu, od VI wieku p.n.e., spotykamy tam egipskie i lewatyńskie sfingi drapieżne, występuje również motyw ich starć z antropomorficznymi postaciami, początkowo niezależnie od konkretnych kontekstów mitologicznych⁵³. Jak już widzieliśmy, zmienia się to w V wieku p.n.e., gdy w Helladzie powszechnie łączy się Edypa ze sfiną, siedzącą na kolumnie⁵⁴. To przedstawienie starcia tebańskiego herosa najwyraźniej musiało powstać w wyniku połączenia motywu dzikich, drapieżnych sfin, z którymi toczono walki, z motywem sfin, które strzegły świątyń i grobowców oraz zdołały różne inne obiekty, takie jak między innymi trony (także jako ich strażniczki?).

Sfingi, w przedstawieniach greckich porywające młodzieńców, naturalnie nie były strażnikami, lecz raczej demonami śmierci. Niestety trudno wyjaśnić ich upodobania we wskazanym typie ofiar na podstawie greckiej ikonografii. Jednak szukając paraleli dla tych złowrogich sfin pośród egipskich i lewantyńskich sfin drapieżnych, należy zwrócić uwagę na pewien bardzo nietypowy artefakt z około VIII/VII wieku p.n.e. Jest to jeden z dwóch amuletów odnalezionych w Arslan Taz (w dzisiejszej Syrii). Na jego awersie znajduje się wizerunek skrzydlatej sfingi bez brody i wilczycy pożerającej człowieka, a na jego rewersie męskie bóstwo w pozycji bojowej⁵⁵. Mieszcząca się na tym amulecie inkam-

rostek -ššara powszechnie uważa się za końcówkę żeńską, głównie zarezerwowaną dla bogiń i członków rodziny królewskiej płci żeńskiej (zob. V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, Brill, Leiden 1994, s. 335, por. s. 449–474; H. C. Melchert, *Hittite damnaššara- ‘Domestic’ / ^ddamnaššareš ‘Household Deities’*, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 1, 2001, s. 155–156). Utożsamienie *damnaššara* z posągami hetyckich sfin opiera się głównie na opowieści o Keszim, dlatego słuszność tej identyfikacji poddano uzasadnionej krytyce (por. *ibid.*, s. 150–157).

⁴⁹ A. Gilibert, *Die anatolische Sphinx*, [w:] *Die Wege der Sphinx. Monster...*, s. 39–49.

⁵⁰ A. Gräff, N. C. Ritter, *Mischwesen in Babylonien und Assyrien*, [w:] *Die Wege der Sphinx. Monster...*, 56–58. W takim kontekście umieszczono sfinę również na cypryjsko-lewantyńskiej pieczęci cylindrycznej (XIV/XIII w. p.n.e.), odnalezionej w Tebach (Muzeum Archeologiczne w Tebach, inv. 192).

⁵¹ A. Gilibert, *Die nordsyrische Sphinx*, [w:] *Die Wege der Sphinx. Monster...*, s. 81–91.

⁵² Th. Schröder, *Kontexte und Bedeutungsfelder rundplastischer Löwen und Sphingen im frühen Griechenland*, [w:] *Die Wege der Sphinx. Monster...*, s. 137–141.

⁵³ Winkler-Horaček, *Wege der Sphinx. Von Ägypten...*, s. 103–111; Schröder, *op. cit.*, s. 146–147.

⁵⁴ L. Winkler-Horaček, *Vom Bild zum Mythos, vom Mythos zum Bild. Der „geflügelte Menschenlöwe“ und die Sphinx von Theben*, [w:] *Die Wege der Sphinx. Monster...*, s. 163–165.

⁵⁵ Muzeum Narodowe w Aleppo, AT1, wydanie: J. C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, t. III: *Phoenician Inscriptions*, Oxford University Press, Oxford 1982, s. 78–87.

tacja apotropaiczna w języku fenickim, zapisana pismem aramejskim, skierowana jest przeciwko „dusicielkom” (*hnqt*)⁵⁶. Tekst wyryty na ciałach tych potworów pozwala nam utożsamić sfinę z jednym spośród demonów zwanych lilami, wilczycę zaś z mezopotamską demonicą Lamasztu⁵⁷. Zaklęcie na tym amulecie jest niełatwe do odczytania, a tym samym trudne do zinterpretowania, lecz jedno wydaje się pewne: wyraz *hnqt* ‘dusicielki’ musi się odnosić zarówno do sfingi-lila, jak i do wilczycy-Lamasztu⁵⁸. Obie te postaci są bowiem niewątpliwie złowrogie, a lile i Lamasztu, jak wiemy z innych kontekstów, obarczane są odpowiedzialnością za śmierć dzieci⁵⁹.

Demonica Lamasztu wywodzi się z tradycji sumeryjskiej i pomiędzy czwartym a pierwszym tysiącleciem p.n.e. wyobrażano ją sobie pod różnymi postaciami – jako wilczycę, lwicę czy drapieżną ptaszycę i z dodatkiem elementów coraz to innych groźnych zwierząt⁶⁰. Ze źródeł dotyczących tego demona wiemy też, że Lamasztu dusiła swoje ofiary⁶¹, a poza tym kilka świadectw obejmuje informację, że potrafiła latać⁶². Wraz z dwoma towarzyszącymi jej demonami, była też kojarzona z trójcą latających demonów zwanych lilami (od sumeryjskiego wyrazu *lil* ‘wiatr; zjawia, duch, złe stworzenie’)⁶³. W późniejszej

⁵⁶ Identyfikacji języka i pisma inkantacji dokonano w: Ch. G. Häberl, *Arslan Taş Amulet No. 1 (AT1)*, <https://hcommons.org/deposits/item/hc:32261/> (dostęp 12 listopada 2023).

⁵⁷ Napis na sfindze wskazuje na jej umiejętność latania i związek z nocą; litery na wilczycy są słabo czytelne, ale zapewne nazywają ją „niszczycielką”, co jest być może kalką starobabilońskiego imienia *Pašittu*, jakie Lamasztu nosi w *Atra-Ḫašis* III 7, 3–4 (wydanie: W. G. Lambert, A. R. Millard, *Atra-Ḫašis. The Babylonian Story of the Flood*, Clarendon Press, Oxford 1969) – w każdym razie na rewersie amuletu Lamasztu z Poggio Civitate (VII/VI w. p.n.e.) znajduje się ten sam motyw wilczycy pożerającej człowieka. *Contra*: H. Frey-Anthes, *Unheilmächte und Schutzge-nien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von „Dämonen” im alten Israel*, Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 2007, s. 59–61.

⁵⁸ Wyraz *hnqt* jest jedynym terminem inkantacji, który może się odnosić do postaci (sfingi, wilczycy) na awersie amuletu.

⁵⁹ Zob. Wiggermann, op. cit., s. 229, 232–235.

⁶⁰ Omówienie cech fizycznych Lamasztu – zob. *ibid.*, s. 231–236; E. Götting, *Exportschlager Dä-mon? Zur Verbreitung altorientalischer Lamaštu-Amulette*, [w:] *Exportschlager. Kultureller Austausch, wirtschaftliche Beziehungen und transnationale Entwicklungen in der antiken Welt. Humboldts Studentische Konferenz der Altertumswissenschaften 2009*, oprac. J. Göbel, T. Zech, Utz, München 2011, s. 437–456.

⁶¹ *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.*, wyd. W. Farber, Eisenbrauns, Winona Lake 2014 (dalej *Lamaštu*), I *Inc.* 3, 41–43 (zwłaszcza OB₁ 10–11); *Inc.* 5, 155–157; zob. Jagiełło, *Im Bann der Würgerin...*, s. 123–126.

⁶² *Lamaštu* I *Inc.* 1, 8, por. wzmiankę o skrzydłach w *Lamaštu* I (*Inc.* 5) 114. Możliwe, że obiekt, który na mitannijskiej pieczęci cylindrycznej (XIV w. p.n.e.), odnalezionej w Tebach, mieści się za głową Lamasztu, ma przedstawiać skrzydła (Muzeum Archeologiczne w Tebach, inv. 213). Na temat identyfikacji postaci odzwierciedlonej na tym artefakcie zob. Jagiełło, *Im Bann der Würgerin...*, s. 141–142.

⁶³ Więcej informacji m.in. na temat etymologii i istoty tych demonów – zob. Wiggermann, op. cit., zwł. s. 227–228; Jagiełło, *Im Bann der Würgerin...*, s. 127–129. W *Lamaštu* I *Inc.* 5, 114 Lamasztu jest porównywana do demona *lil*. W mezopotamskim spisie bogów *Anu ša amēli* 157 (wydanie: R. Litke, *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists*, AN: ^dA-nu-um and AN: Anu ša amēli, Yale Babylonian Collection, New Haven 1998) utożsamiono Kamadme (sumeryjskie imię

tradycji zachodniosemickiej pierwszego tysiąclecia p.n.e. owe lile przerodziły się w pojedynczą Lilit, która z czasem otrzymała – w wyniku skojarzenia lub synkretyzmu z inną postacią, z pewnością pozostającą w pewnej relacji z Lamasztu – przydomek Dusicielka⁶⁴.

Niestety nie jesteśmy w stanie prześledzić dokładnie rozwoju postaci Lilit i Dusicielki oraz nie wiemy, kiedy nastąpiło ich połączenie. Nie jest zatem w pełni jasne, jak doszło do wyobrażenia lilów bądź Lilit w postaci lewantyńskiej sfingi drapieżnej oraz do skojarzenia sfing z duszeniem, jak to widzimy na amulecie z Arslan Tasz. Jednak tak samo jak Lilit kontynuuje tradycję mnogich demonów-lilów, mnogie „boginie-dusicielki” (*iltm hntm*) spotykamy w Ugarycie⁶⁵. Nie zachowały się żadne ich wizerunki, lecz jeśli miałyby się one wywodzić od mezopotamskiej Lamasztu, to jest możliwe, że miały właściwości hybrydalne, w tym cechy należące do ptaka, lwa lub wilka. W ostateczności zatem takie hybrydy-dusicielki mogły nawet przyjąć postaci sfing.

Wnioski

Na podstawie dostępnych nam źródeł nie jesteśmy w stanie powiązać genezy tebańskiej Sfingi znanej z nieco późniejszych źródeł z potworem Fiks u Hezjoda, ponieważ nie wiemy, jakie Fiks miała cechy fizyczne, na czym dokładnie polegał jej związek z Tebami i zamieszkującymi je Kadmejczykami oraz skąd się wzięło jej imię. Musimy zatem dopuszczać możliwość, że Hezjodowa Fiks pierwotnie wywodzi się z kultury jakiegoś niegreckiego ludu. W rezultacie można mieć wrażenie, że w warstwie semantycznej skojarzono dwa słowa o różnym pochodzeniu, lecz podobnym brzmieniu.

Sfingi, pojawiające się w greckich źródłach ikonograficznych od około VIII wieku p.n.e., mają trzy różne aspekty: są drapieżnikami, strażnikami lub śmiercionośnymi demonami, porywającymi dzieci. Wszystkie te trzy rodzaje sfing powstały w odmiennych kulturach – egipskiej, hetyckiej, mezopotamskiej/zachodniosemickiej, lecz dotarły do Hellady za pośrednictwem lewantyńskim. W sztuce greckiej początkowo występowały w niezależnych od siebie kontekstach, lecz najpóźniej około V wieku p.n.e. zostały połączone w motywie konfrontacji z Edypem.

Włączenie potwora do opowieści o losach Edypa, pierwotnie pozbawionej postaci Sfingi, musiało nastąpić stopniowo. Najpierw funkcjonowały wyobrażenia polowań na sfingi i walk z nimi, w których z tymi stworzeniami hybrydalnymi ścierali się wojownicy czy herosi. W wyniku rosnącej popularności rzeźbiarskich wyobrażeń sfing w roli strażników, ustawianych przede wszystkim przy grobowcach, oraz wobec przenikania z Lewantu do Grecji koncepcji sfing jako gwarantów władzy królewskiej rozwinął się motyw

Lamasztu) z demonią Ardat Lili, jedną z lilów. Na tabliczce z Ras Szamra (RS 17, 155, 27–32) zaliczono Lamasztu razem z lilami do jednej grupy demonów.

⁶⁴ Źródła nazywające Lilit dusicielką omówiono w: Fauth, op. cit., s. 73–74, 83; na s. 80 przytoczono późną wzmiankę o Lilit Astridze ((a)striga = stri(n)x, por. Jagiełło, *Im Bann der Würgerin...*, s. 134).

⁶⁵ KTU 1, 102, 13 (wydanie: M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places (KTU: second, enlarged edition)*, Ugarit-Verlag, Münster 1995); por. W. G. E. Watson, *The Goddesses of Ugarit. A Survey*, *Studi Epigrafici e Linguistici* 10, 1993, s. 55.

Edypa spotykającego Sfinę w kontekście śmierci tebańskiego władcy Lajosa. Możemy się spodziewać, że stoczony pomiędzy nimi pojedynek wziął początek we wspomnianych scenach polowań na sfingi i dopiero w następnej kolejności przekształcił się w starcie intelektualne, obejmujące zagadkę. Motyw zagadki posiada co prawda analogie w rozmowach ludzi ze sfinami-strażnikami grobowców i bliskowschodnich dziełach literackich, ale obecnie nie potrafimy dokładnie określić jego genezy.

Obok inspiracji płynącej z ikonograficznych i narracyjnych wzorców trzeba wspomnieć możliwość, że również semantycznych korzeni nazwy *sphinks* (związanej z greckim czasownikiem o znaczeniu ‘dusić’) należy szukać na terenie Lewantu, gdzie pewne demony, porywające lub zabijające dzieci, nazywane były dusicielkami. Amulet z Arslan Tasz jest dowodem na to, że w VIII/VII wieku p.n.e. ludy zachodniosemickie wyobrażały sobie demona-dusicielkę w postaci sfingi. To te demony mogą stanowić pierwowzór greckich sfinksów porywających dzieci, a ich wyobrażenia spowodowałyby przyjęcie przez Greków terminu *sphinks*, kalki translacyjnej z jednego spośród zachodniosemickich języków, na określenie podobnych mitycznych stworzeń. W transmisji semantemu do Teb mogła ponadto pośredniczyć Hezjodowa Fiks, związana z Kadmejczykami, lecz być może już wtedy pozostająca niezrozumiałym reliktem niegreckich wyobrażeń mitycznych.

Argumentum

Examinatur hic primo obscurum nomen Φικός, quo in Theogonia Hesiodica id monstrum Thebanum nominari videtur, quod in posterioribus fabulis nomine Sphingis vocatum ab Oedipode victum est. Vox Φικός tamen eandem originem ac nomen Σφίγγος habere non potest, nam hoc vocabulum e verbo σφίγω habitum strangulatoris denominat, illud autem alienum a lingua Graeca fuisse apparet. Deinde quibusdam testimoniis monstrorum e fontibus orientalibus adductis, imprimis autem eorum, quae infantes strangulare solebant, inde sphinges Graeciae illati monstrantur.

Bibliografia

- Archi, A., *Ea and the Beast. A Song Related to the Kumarpi Cycle*, [w:] *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, oprac. P. Taracha, Agade, Warszawa 2002, s. 1–10
- Beekes, R., *Etymological Dictionary of Greek*, Brill, Leiden – Boston 2010
- Beekes, R., *Pre-Greek. Phonology, Morphology, Lexicon*, Brill, Leiden – Boston 2014
- Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, wyd. II, Klincksieck, Paris 1999
- Cingano, E., *Oedipodea*, [w:] *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception. A Companion*, oprac. M. Fantuzzi, Ch. Tsagalis, Cambridge University Press, Cambridge 2015, s. 213–225
- Davies, M., *The Theban Epics*, Harvard University Press, Cambridge, MA – London 2014
- Dietrich, M., O. Loretz, J. Sanmartín, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places (KTU: second, enlarged edition)*, Ugarit-Verlag, Münster 1995

- Dubiel, U., *Pharao – Gott – Wächter. Spingen im Alten Ägypten*, [w:] *Die Wege der Sphinx. Monster zwischen Orient und Okzident*, oprac. L. Winkler-Horaček, Leidorf, Rahden 2011, s. 5–25
- Edmunds, L., *The Sphinx in the Oedipus Legend*, [w:] *Oedipus. A Folklore Casebook*, oprac. id., A. Dundes, Garland, New York 1983, s. 147–173
- Edmunds, L., *Oedipus*, Routledge, New York 2006
- Farber, W. (wyd.), *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.*, Eisenbrauns, Winona Lake 2014
- Fauth, W., *Lilits und Astarten in aramäischen, mandäischen und syrischen Zaubertexten*, *Die Welt des Orients* 17, 1986, s. 66–94
- Fowler, R., *Early Greek Mythography*, t. II: *Commentary*, Oxford University Press, Oxford 2013
- Frey-Anthes, H., *Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von „Dämonen“ im alten Israel*, Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 2007
- Frisk, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, t. II, Winter, Heidelberg 1970
- Gantz, T., *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, Johns Hopkins University Press, Baltimore – London 1993
- Gibson, J. C. L., *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, t. III: *Phoenician Inscriptions*, Oxford University Press, Oxford 1982
- Gilibert, A., *Die anatolische Sphinx*, [w:] *Die Wege der Sphinx. Monster zwischen Orient und Okzident*, oprac. L. Winkler-Horaček, Leidorf, Rahden 2011, s. 39–49
- Gilibert, A., *Die nordsyrische Sphinx*, [w:] *Die Wege der Sphinx. Monster zwischen Orient und Okzident*, oprac. L. Winkler-Horaček, Leidorf, Rahden 2011, s. 79–92
- Goldman, H., *Two Unpublished Oedipus Vases in the Boston Museum of Fine Arts*, *AJA* 15, 1911, s. 378–385
- Götting, E., *Exportschlager Dämon? Zur Verbreitung altorientalischer Lamaštu-Amulette*, [w:] *Exportschlager. Kultureller Austausch, wirtschaftliche Beziehungen und transnationale Entwicklungen in der antiken Welt. Humboldts Studentische Konferenz der Altertumswissenschaften 2009*, oprac. J. Göbel, T. Zech, Utz, München 2011, s. 437–456
- Gräff, A., N. C. Ritter, *Mischwesen in Babylonien und Assyrien*, [w:] *Die Wege der Sphinx. Monster zwischen Orient und Okzident*, oprac. L. Winkler-Horaček, Leidorf, Rahden 2011, s. 51–61
- Haas, V., *Geschichte der hethitischen Religion*, Brill, Leiden 1994
- Häberl, Ch. G., *Arslan Taş Amulet No. 1 (AT1)*, <https://hcommons.org/deposits/item/hc:32261/> (dostęp 12 listopada 2023)
- Iakovou, E., *Ödipus auf der griechischen und römischen Bühne. Der Oedipus Tragicus und seine literarische Tradition*, de Gruyter, Berlin – Boston 2020
- Jacobsen, Th., *The Harab Myth*, Undena, Malibu 1984
- Jagiello, M., *Zur Herkunft des griechischen Wortes ΣΦΙΓΞ*, *Classica Cracoviensia* 21, 2018, s. 71–82
- Jagiello, M., *Die thebanische Sintflutsage*, *Classica Cracoviensia* 22, 2019, s. 145–163

- Jagiełło, M., *Im Bann der Würgerin – Kamadme, Lamaštu und Lilith in der Hellas? Bemerkungen zu Kindbettdämonen in Orient und Hellas*, *Classica Cracoviensia* 23, 2020, s. 119–146
- Jeffery, L., *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of the Greek Alphabet and Its Development from the Eighth to the Fifth Centuries BC*, Oxford University Press, Oxford 1963
- Katz, J. T., *The Riddle of the sp(h)ij-. The Greek Sphinx and Her Indic and Indo-European Background*, [w:] *La Langue poétique indo-européenne. Actes du Colloque de travail de la Société des Études Indo-Européennes (Indogermanische Gesellschaft / Society for Indo-European Studies)*, oprac. G.-J. Pinault, D. Petit, Peeters, Leuven – Paris 2006, s. 157–194
- Körner, O., *Die homerische Tierwelt*, wyd. II, München 1930
- Kühr, A., *Als Kadmos nach Boiotien kam. Polis und Ethnos im Spiegel thebanischer Gründungsmythen*, Steiner, Stuttgart 2006.
- Lambert, W. G., *Babylonian Creation Myths*, Eisenbrauns, Winona Lake 2013
- Lambert, W. G., A. R. Millard, Atra-Ḥasīs. *The Babylonian Story of the Flood*, Clarendon Press, Oxford 1969
- Laroche, E., *Catalogue des textes hittites*, Klincksieck, Paris 1971
- Lemke, D., *Sprachliche und strukturelle Beobachtungen zum Ungeheuerkatalog in der Theogonie Hesiods*, *Glotta* 46, 1968, s. 47–53
- Lexikon des frühgriechischen Epos*, t. II, oprac. E.-M. Voigt, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982
- Litke, R., *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists*, AN: ^dA-nu-um and AN: Anu ša amēli, Yale Babylonian Collection, New Haven 1998
- López-Ruiz, C., *Greek Literature and Lost Legacy of Canaan*, [w:] *Assyria to Iberia. Art and Culture in the Iron Age*, oprac. J. Aruz, M. Seymour, The Metropolitan Museum of Art, New York 2020, s. 316–321
- López-Ruiz, C., *Phoenicians and the Making of the Mediterranean*, Harvard University Press, Cambridge, MA – London 2021
- Mastrocinque, A., *The Cilician God Sandas and the Greek Chimaera. Features of Near Eastern and Greek Mythology Concerning the Plague*, *Journal of Ancient Near Eastern Religion* 7, 2007, s. 197–217
- Melchert, H. C., *Hittite damnaššara- ‘Domestic’ / ^ddamnaššareš ‘Household Deities’*, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 1, 2001, s. 150–157
- Ramanujan, A., *The Indian Oedipus*, [w:] *Oedipus. A Folklore Casebook*, oprac. L. Edmunds, A. Dundes, Garland, New York 1983, s. 234–261
- Renger, A.-B., *Ödipus vor der Sphinx im 5. Jahrhundert v. Chr. Einführende Bemerkungen zu einer mythischen Konstellation in Text und Bild*, [w:] *Die Wege der Sphinx. Monster zwischen Orient und Okzident*, oprac. L. Winkler-Horaček, Leidorf, Rahden 2011, s. 169–178
- Rix, H., *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstambildungen*, wyd. II, Reichert, Wiesbaden 2001
- Rutherford, I., *Ea and the Beast. The Hittite Text and Its Relation to the Greek Poetry*, [w:] *Hethitische Literatur. Überlieferungsprozesse, Textstrukturen, Ausdrucksformen und*

- Nachwirken*, oprac. M. Hutter, S. Hutter-Braunsar, Ugarit-Verlag, Münster 2011, s. 127–226
- Schachter, A., *Boiotia in Antiquity. Selected Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 2016
- Schröder, Th., *Kontexte und Bedeutungsfelder rundplastischer Löwen und Sphingen im frühen Griechenland*, [w:] *Die Wege der Sphinx. Monster zwischen Orient und Okzident*, oprac. L. Winkler-Horaček, Leidorf, Rahden 2011, s. 137–156
- Schwabl, H., *Aufbau und Genealogie des hesiodischen Ungeheuerkatalogs*, *Glotta* 47, 1969, s. 174–184
- Siegman, E., XIMAIPA, *Hesiod Theog. 319*, *Hermes* 96, 1968, s. 755–757
- Strauss Clay, J., *The Generation of Monsters in Hesiod*, *CPh* 88, 1993, s. 105–116
- Tsagalis, Ch., *Early Greek Epic Fragments*, t. I: *Antiquarian and Genealogical Epic*, de Gruyter, Berlin – Boston 2017
- Tsagalis, Ch., *Early Greek Epic Fragments*, t. II: *Epics on Herakles. Kreophylos and Peisandros*, de Gruyter, Berlin – Boston 2022
- Uther, H.-J., *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*, cz. I, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 2004
- Vian, F., *Les Origines des Thébés. Cadmos et les Spartes*, Paris 1963
- Watson, W. G. E., *The Goddesses of Ugarit. A Survey*, *Studi Epigrafici e Linguistici* 10, 1993, s. 47–59
- West, M. L. (wyd.), *Hesiod, Theogony*, Oxford University Press, Oxford 1966
- West, M. L., *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, przeł. M. Filipczuk, T. Polański, Homini, Kraków 2008
- Wiggermann, F. A. M., *Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile*, [w:] M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible – Its Mediterranean Setting*, Styx Publications, Groningen 2000, s. 217–253
- Winkler-Horaček, L., *Wege der Sphinx. Von Ägypten und Vorderasien nach Griechenland*, [w:] *Die Wege der Sphinx. Monster zwischen Orient und Okzident*, oprac. id., Leidorf, Rahden 2011, s. 93–115
- Winkler-Horaček, L., *Vom Bild zum Mythos, vom Mythos zum Bild. Der „geflügelte Menschenlöwe“ und die Sphinx von Theben*, [w:] *Die Wege der Sphinx. Monster zwischen Orient und Okzident*, oprac. id., Leidorf, Rahden 2011, s. 163–166