

## PSIOGŁOWI (I) ŚWIĘCI. TOPOS I PRZYCZYNY JEGO WYSTĘPOWANIA<sup>1</sup>

---

*Napisał Paweł Nowakowski*

---

Jednym ze szczególnie interesujących, choć rzadko przywoływanych wątków literatury wczesnochrześcijańskiej, są spotkania świętych z istotami o ludzkim ciele i głowie psa (gr. *kynocephaloi*). Czasem motyw ten jest ściśle powiązany z narracją i stanowi jej kluczowy punkt – np. sam święty jest kynokefałem lub tylko dzięki psiogłowemu jest w stanie wypełnić misję ewangelizacyjną. Czasem wątki jedynie luźno się przeplatają, a kynokefallowie odgrywają role epizodyczne.

Poniższe studium rozpoczynam od wyliczenia i scharakteryzowania przypadków, w których dochodziło do przeplatania się losów świętego i kynokefala, następnie zaś charakteryzuję dopełniające się przyczyny takiego stanu rzeczy – m.in. wpływ tradycji geograficznej, kultury egipskiej i Biblii na wykształcenie się rzeczonych schematów.

### STUDIUM PRZYPADKÓW

#### **Bartłomiej i Andrzej**

Najstarszym tekstem chrześcijańskim, w którym pojawia się wątek spotkania świętego z postacią psiogłowca, są apokryficzne *Acta Andreae et Bartholomaei*<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> Początek prac nad przedłożonym tekstem sięga moich pierwszych lat studiów i pracy rocznej, pisanej w Instytucie Historycznym UW pod kierunkiem mgr. Ł. Kozaka. Obecnie temat pozwoliła mi odświeżyć i mocno przebudować konferencja „Pogranicza Chrześcijaństwa: Symbol, znak, ornament” (10–12 maja 2011 r., Kraków). Artykuł udało się sfinalizować dzięki zebraniu materiałów w kolońskich bibliotekach podczas pobytu na stypendium Alfried Krupp von Bohlen und Halbach Stiftung. Składam również szczególne podziękowania panu M. Ćwiklińskiemu za konsultacje w zakresie literatury gnostyckiej.

<sup>2</sup> Zob. omówienie zagadnienia w: W. Schneemelcher, R. McLachlan Wilson, *New Testament Apocrypha*, t. 2, *Writings Relating to the Apostles; Apocalypses and Related Subjects*, London

scharakteryzowane przez Richarda A. Lipsiusa jako pismo Kościoła koptyjskiego<sup>3</sup>, a przez Zofię Ameisenową jako tekst o charakterze gnostyckim<sup>4</sup> i egipskiej proveniencji. Silnie inspirowane przez *Acta Andreae et Matthiae apud anthropophagos*<sup>5</sup>, wykazują jednak tendencję do zmiany kontekstu geograficznego (kraina Scytów, za krajem Makedonów) i wprowadzają postać kynokefala. Początkowo znano tylko trzy wersje tego utworu: koptyjską (BHO 57)<sup>6</sup>, arabską (BHO 55)<sup>7</sup> i etiopską (BHO 56, pochodząca ze zbioru *Certamen Apostolorum* i również oparta na wersji koptyjskiej)<sup>8</sup>. Dopiero badania François Halkina ujawniły istnienie dwóch zachowanych przekazów greckich (kopie z XV w. – BHG III 2056). Niestety, stan zachowania tekstów greckich nie pozwala na ustalenie, czy były one podstawą dla pozostałych wersji językowych. Z pewnością jednak tekst arabski powstał na podstawie koptyjskiego w XIII w.

Według wersji koptyjskiej apostołowie mieli nauczać w mieście Parthos, wersja etiopska podaje tę nazwę zniekształconą w postaci Bartos, wersja arabska natomiast Barbaros lub El-Barbar<sup>9</sup>. Po opuszczeniu miasta apostołowie udali się na pustynię, skąd anioł przeniósł ich we śnie w okolice wioski kanibali. O świcie wyszedł z niej człowiek o głowie psa. Szukał kogoś do pożarcia. Miał 4 łokcie wysokości, wielką psią głowę, płonące ogniem oczy, zęby trzonowe jak kły dzika, a przednie jak u lwa. U stóp miał pazury

2003, ss. 448–449; Lipsius, *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, t. 2, cz. 2, Braunschweig 1884, ss. 76–86. O piśmiennictwie chrześcijańskim na temat Bartłomieja zob. również M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 2: *Bartłomiej, Filip, Jakub Mniejszy, Jakub Większy, Judasz, Maciej, Mateusz, Szymon i Juda Tadeusz, ewangelisti, uczniowie Pańscy*, Kraków 2007, ss. 711–715.

<sup>3</sup> Lipsius, *Die Apokryphen...*, t. 2, cz. 2, s. 76.

<sup>4</sup> Zob. np. Z. Ameisenowa, „Animal-Headed Gods, Evangelists, Saints and Righteous Men”, *Journal of the Warburg and Courland Institutes* 12 (1949), s. 42. Autorka datuje tekst na IV w. Podobnie za tekst gnostycki uważa go G. Luck, „Christophorus”, [w:] *Reallexicon für Antike und Christentum*, t. 2, kol. 1242, jednak umieszcza czas powstania trochę później, na przełomie IV i V w.

<sup>5</sup> Zob. *Dzieje Andrzeja i Macieja w mieście ludożerców*, [w:] M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1: *Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz*, Kraków 2007, ss. 249–270. O zależnościach między pismami poświęconymi działalności św. Andrzeja zob. też w: Lipsius, *Die Apokryphen...*, t. 2, cz. 2, s. 83.

<sup>6</sup> Przekład w: I. Guidi, „Gli atti apocriphi degli apostoli nei testi copti, arabi ed etiopici”, *Giornale della Società Asiatica Italiana* 2 (1888), ss. 1–66.

<sup>7</sup> Przekład w: *Acta Mythologica Apostolorum*, wyd. i przeł. Agn. Smith-Lewis, London 1904, ss. 11–26; opowieść o kynokefalu, ss. 20–26.

<sup>8</sup> Przekład w: *The Contendings of the Apostles*, wyd. i przeł. E.A. Wallis Budge, London 1901, ss. 183–214; opowieść o kynokefalu, ss. 203–214. O zależności od wersji koptyjskiej zob. Lipsius, *Die Apokryphen...*, t. 2, cz. 2, s. 83.

<sup>9</sup> Zob. komentarz na temat paralelnych określeń miasta, które ewangelizował Andrzej, w innych apokryfach, w: *Acta Mythologica Apostolorum*, ss. XIX–XX; Lipsius, *Die Apokryphen...*, t. 2, cz. 2, s. 84.

jak sierpy, a u rąk jak lew. Akta etiopskie dodają, że miał lwią grzywę na karku. Podczas polowania ukazał mu się anioł i powiedział, że spotka dwóch świętych mężów wraz dwoma uczniami, i że winien jest udzielić im wszelkiej pomocy, po czym wokół psiogłowego pojawił się krąg ognia. Kynokefalos uwierzył, ale ciągle opierał się przed towarzyszeniem apostołom – tłumaczył, że jest odmienny fizycznie, tak że jego wygląd budzi odrazę, nie zna mowy ludzi, a ponadto nie wie, gdzie miałby znaleźć ludzkie mięso na swoje pożywienie podczas takiej podróży. Obawiał się, że mógłby pożreć podopiecznych. Anioł odparł, że Bóg da mu naturę ludzką, a pozbawi zwierzęcej. Wyciągnął go z ognistego kręgu, uczynił znak krzyża, wezwał imienia Ojca, Syna i Ducha Świętego, co spowodowało, że kynokefalos stał się „łagodny jak baranek”. Mimo to wygląd pozostał niezmienny i uczniowie apostołów (Aleksander i Rufus) z początku śmiertelnie się przerazili. Myśleli, że zbliża się do nich opętany (wersja arabska) lub zły duch (wersja etiopska). Apostołowie (Andrzej i Bartłomiej) również drżeli z przerażenia, nawet uciekli, pozostawiając uczniów na pastwę potwora<sup>10</sup>. Kynokefalos jednak ujął Aleksandra i Rufusa za ręce, rzekł: „Nie bójcie się, moi duchowi ojcowie”. Andrzej pobłogosławił kynokefala i prosił, aby zdradził im swoje imię. Brzmiało ono po arabsku *Przekłęty*, po etiopsku zaś *Hasûm*, czyli *Odrażający*, Andrzej zaś zmienił je na *Christianos* lub *Christomaios*<sup>11</sup>. Następnie wrócili do miasta. Przed wejściem kynokefalos prosił o zakrycie twarzy, żeby nie budzić przerażenia. Wcześniejsza próba ewangelizacji była nieudana, więc po powrocie zostali szybko otoczeni przez mieszkańców i rzucono ich na pożarcie dzikim zwierzętom. W takiej sytuacji kynokefalos prosił apostołów o zgodę na odsłonięcie twarzy i modlił się do Boga o przywrócenie mu dzikiej natury, aby mógł bronić świętych mężów. Tak też się stało i wprawiony w szal rozdarł kilkanaście lwów i pożarł ich mięso, co bardzo przeraziło mieszkańców miasta. Rzucili się do panicznej ucieczki, tak że w tłumie zginęło kilkaset osób. Jednocześnie Bóg otoczył miasto ogniem, więc nikt nie mógł się z niego wydostać. Wówczas władze miejskie wyznały wiarę i prosiły apostołów o ratunek od ognia jak i kynokefala. Tak też się stało, a po zniszczeniu idoli i przyjęciu wiary mieszkańcy zgromadzili się w teatrze. Apostołowie położyli ręce nad psiogłowym i opuściła go dzika natura. Następnie odbył się chrzest mieszkańców i chyba również kynokefala. Akta nie są tu precyzyjne. Według wersji koptyjskiej otrzymał on od Andrzeja imię Pistios i uzyskał obietnicę zbawienia. Prosił on też o wskrzeszenie zmarłych, którzy przez niego zginęli w czasie ucieczki, aby również zostali ochrzczeni. Wtedy rozległ się głos z nieba i Bóg spełnił tę prośbę.

<sup>10</sup> Ten passus wydaje się typowym ukazywaniem niedoskonałości i ludzkich słabości apostołów.

<sup>11</sup> Takie przypuszczenie wysnuwa się na podstawie wersji greckiej, zob. BHO III 2056.

Można więc stwierdzić, że kynokefalos jest tu czymś więcej niż tylko ciekawostką czy epizodyczną niezwykłością. Stanowi ważny element wątku – główną przyczynę nawrócenia mieszkańców i narzędzie ich zbawienia w ręku Boga.

### Krzysztof

Krzysztof<sup>12</sup> jest jednym ze świętych o kulcie dobrze znanym i rozpowszechnionym w Europie do czasów obecnych<sup>13</sup>. Liczba redakcji jego pasji jest na tyle bogata, że nie będę jej tu szczegółowo omawiał. Ograniczam się jedynie do podstawowych informacji i zaznaczenia odmienności przekazów, opartych na tradycji Wschodniej i Zachodniej, jako szczególnie ważnej dla zagadnienia kynokefalizmu św. Krzysztofa. Wschodnia tradycja przekazuje niemalże nieobecna na Zachodzie informację, że święty ten wywodził się z plemienia kynokefalów i tym samym posiadał psią głowę.

<sup>12</sup> Zob. przede wszystkim: Luck, „Christophorus”, kol. 1241–1250; Ameisenowa, „Animal-Headed Gods...”, ss. 42–45; P. Saintyves, „L’origine de la tête de chien de Saint Christophe”, *Revue Anthropologique* 34 (1924), ss. 376–383; P. Saintyves, *St. Christophe successeur d’Anubis et de Heracles*, Paris 1936; A. Papaconstantinou, *Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides. L’apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*, Paris 2001, s. 217.

<sup>13</sup> Kult trzeba uznać za wcześniejszy niż zachowane wersje akt męczeństwa (zob. poniżej). Najstarszym świadectwem jest inskrypcja z Chalcedonu, z 452 r.: *σὺν Θεῷ ἀπετέθη τὰ θε|μέλια τοῦ τοῦ μαρτυρίου ἁγίου Χρισ|τοφόρου ἰνδ(ικτιῶνος) γ’ μ(ηνι) μαῖω με|τὰ τὴν ὑπατείαν Πρωτογέ|νουσ καὶ Ἀστουρίου τῶν λαμ|πρ(οτάτων) ἐπὶ Θεοδοσίου βασιλέως κα[ι] | Εὐλαλίου ἐπισκό(που) Χαλι- κτίζετε δὲ παρὰ τῆς | σεμνοπρ(επεστάτης) κουβικουλαρί[ας] | Εὐφημίας{υ} καὶ ἐγένετο ἡ | κατάθεσις ἐν εἰνδ(ικτιῶνι) ε’ | πληρουμ(ένη) μ(ηνι) Σεπτεμβρ[ίω] | κβ’ ὑπ(ατεία) [Σπορακίου] | – τοῦ λαμ(προτάτων) („Z Bogiem zostały założone fundamenty martyrionu św. Krzysztofa podczas indykcji 9 w miesiącu maju po konsulacie Protogenesa i Asturiosa *virii illustres*, za cesarza Teodozjusza i biskupa Chalcedonu Eulaliosa. Zbudowane za sprawą dostojnej cubicularii Euphemii i doszło do założenia podczas indykcji 5, ukończone w miesiącu wrześniu w dniu 22 za konsulatu Sporakiosa *virii illustris*” – przeł. P.N. (podobnie dalej, jeśli nie zostało podane inaczej). Wydanie: H. Grégoire, „Inscriptions Historiques Byzantines”, *Byzantion* 4 (1927–1928), ss. 461–462 = *I. Chalcedon* nr 22 + *CEByz* 397, 399. Trzeba tu nadmienić, że dużo wcześniejsza inskrypcja z Yanikhan z Cylicji, wzmiankująca już w 382 r. pewnego Christophorosa, wymienia raczej lokalnego męczennika niż sławnego świętego: *μαρτύριον Γεωργίου, Κόνωνος, Χριστοφόρου, | Κηρύκ<ου>, <’Ιου> λιττάς τοῦ κυρίου κόμ(ητος) Ματρωνιανοῦ, Κ(ύρι)ε, βοήθησον („Martyrion Georgiosa, Konona, Christophorosa, Kerykosa, Ioulitty. Komesowi Matronianosowi. Panie, pomagaj!” – wydanie w: S. Hill, „Matronianus, *comes Isauriae*: an Inscription from an Early Byzantine Basilica at Yanikhan, Rough Cilicia”, *AS* 35 (1985), ss. 93–97; por. uwagi krytyczne w: D. Feissel, *Chroniques d’Épigraphie Byzantine 1987–2004*, Paris 2006, nr 517). O kulcie na szerszą skalę na Zachodzie (Italia i Półwysep Iberyjski) można mówić jednak dopiero od VII w., zob. Luck, „Christophorus”, kol. 1244–1246. Poza Europą w materiale papirologicznym Krzysztof jest poświadczony jeszcze później – od początku VIII w. (Egipt) – zob. *P. Lond.* IV 1460 (datowany na 705–709 r.), por. Papaconstantinou, *Le culte des saints en Égypte...*, s. 217.**

*Passio St. Christophori* powstała najprawdopodobniej w V w.<sup>14</sup> Posługując się tu dwiema wczesnymi redakcjami z tradycji Wschodniej. Pierwsza to tekst w wersji greckiej, pochodzący z XI-wiecznego *codex Perizonianus* z biblioteki Uniwersytetu w Lejdzie<sup>15</sup>, druga to przekład na j. łaciński również z XI w., z kodeksu obecnie przechowywanego w Paryżu (Bibliothèque Nationale, num. 2179), wcześniej zaś w klasztorze św. Dominika z Silos<sup>16</sup>.

Według legendy święty miał ponieść męczeńską śmierć podczas prześladowań prowadzonych przez cesarza Decjusza i miał pierwotnie nazywać się Reprobos. Opis jego pochodzenia różni się nieco w obu wersjach. Tekst grecki podaje<sup>17</sup>: εἰ γὰρ ἐκ τοῦ γένους τῶν κυνοκεφάλων ὑπῆρχεν, γῆς δὲ τῶν ἀνθρωποφάγων [...] οὐκ ἠδύνατο τῆ ἡμετέρα διαλέκτῳ λαλεῖν [...] φοβερὸς τῷ εἶδει, καὶ ὑπερμεγέθης τῷ σώματι καὶ τῷ πάχει· οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς ἀστὴρ ὁ πρῶτῃ ἀνατέλλων, καὶ οἱ ὀδόντες αὐτοῦ ὡς σάραγγος ἐξέχοντες· καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ εἶδους αὐτοῦ διηγήσασθαι σοὶ οὐ δύναμαι. Przekład łaciński natomiast: *Quidam autem vir, cum esset alienigena, regionis eorum, qui homines manducabant, qui habebat terribilem visionem et quasi canino capite [...] caput ejus terribilis ita ut canis est. Capilli capitis ejus nimium expansi, rutiliantes sicut aurum. Oculi autem ejus sicut stella matutina, et dentes ejus velut apri prominentes. Magnitudinem autem ejus sermo non sufficit enarrare*<sup>18</sup>. Dodano tu zatem słowo *quasi* („jakby”), które w zasadzie uniemożliwia interpretowanie wzmianki o psiej głowie w znaczeniu dosłownym.

Opis z wersji łacińskiej poprzedza uwaga narratora, że przykład Reprobosa (Krzysztofa) jest potwierdzeniem uniwersalności chrześcijaństwa – Boża łaska została skierowana do wszystkich ludów i plemion, nawet ludożerców. Ogólnie jednak przerażająca natura Reprobosa jest wyraźnie podkreślana. Nazywany jest *κακοπρόσωπος* („o brzydkiej twarzy”)<sup>19</sup>,

<sup>14</sup> Luck, „Christophorus”, kol. 1241 – najstarsze manuskrypty są datowane na VIII w. Ameisenowa, „Animal-Headed Gods...”, s. 42, por. s. 44 wskazuje na wiek VI. W każdym razie pasja była znana Bedzie Czcigodnemu w VIII w.

<sup>15</sup> Korzystam z wydania redakcji BHG<sup>2</sup> I 310: „*Passio Sancti Christophori Martyris*. Acta Graeca Antiqua”, AB 1 (1882), ss. 121–148 = (dalej: *Passio S. Chr.* [G]).

<sup>16</sup> Korzystam z wydania redakcji BHL I 1764: „*Passio Sancti Christophori Martyris* ex cod. Paris. signato num. 2179 inter noviter acquisitos”, AB 10 (1891), ss. 393–405 (dalej: *Passio S. Chr.* [L]).

<sup>17</sup> *Passio S. Chr.* [G] 1; 3: „należał bowiem do plemienia kynokefalów z krainy antropofagów [...] nie umiał mówić w naszym języku [...] straszny przez swój wygląd, przeolbrzymi ciałem i ciężką: jego oczy jak gwiazda zaranna, a zęby jego wystające jak u dzika, a reszty wyglądu nie umiem nawet opowiedzieć”.

<sup>18</sup> *Passio S. Chr.* [L] 1; 3: „Pewien mąż, jako że był cudzoziemcem, z tej krainy, w której jedzą ludzi, miał straszny wygląd i jakby psią głowę [...] głowa jego jest straszna, taka jak psia. Włosy na głowie zbyt różniące, rudawe, jakby złote. Oczy zaś jak gwiazda zaranna, a zęby wystające jak u dzika. Mowa ludzka nie jest w stanie oddać jego wielkości”.

<sup>19</sup> *Passio S. Chr.* [G] 19.

ἄλλοτριόμορφος („obcokształtny”)<sup>20</sup>, a cesarz Decjusz nawet spada z tronu na jego widok<sup>21</sup>.

Zwróć tu jeszcze uwagę na dwa ważne passusy – spotkanie z aniołem i przyjęcie chrztu. Podobnie jak kynokefalos z *Acta Andreae et Bartholomaei*, Krzysztof również spotkał Bożego posłańca – okoliczności były jednak zupełnie inne<sup>22</sup>. Widząc męczeństwo chrześcijan, święty udał się na ubocze i modlił się o umiejętność mowy (gr. *ὁμοίως τούτοις λαλεῖν, ὁμηλία*; łac. *loquela*), aby mógł wyznać wiarę przed cesarzem. Ukazał mu się anioł, który zapowiedział spełnienie prośby, dotknął jego ust „otwierając je” i w ten sposób obdarzył zrozumiałym językiem<sup>23</sup>. Chrztost świętego nastąpił niedługo później – dokonując cudu rozmnożenia pokarmu, zachęcił grupę żołnierzy do przyjęcia wiary i razem udali się do biskupa Antiochii Babylasa według wersji greckiej<sup>24</sup> lub do prezbitera Piotra według wersji łacińskiej<sup>25</sup>. Podczas chrztu zmienił dawne imię Reprobos na nowe – Christophoros, które odnosi się nie tyle do legendarnego przeniesienia Chrystusa przez rzekę, co jest raczej zastosowane w sensie ogólnym, odnoszącym się do każdego chrześcijanina<sup>26</sup>. *Christophoros* to człowiek, który jest bardzo pobożny – „nosi w sobie Boga”. Precyzuje to nawet sama *Passio S. Christophori* w wersji łacińskiej<sup>27</sup> – widocznie jej redaktor uznał za wskazane dodanie objaśnienia obco brzmiącego greckiego słowa dla przyszłych czytelników: *Christophorus, id est Christum induens* („noszący Chrystusa” – *induo* oznacza noszenie czegoś tak jak się nosi ubranie; okrycie się czymś lub dogłębne przyjęcie czegoś).

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Passio S. Ch.* [G], 9; *Passio S. Ch.* [L] 9.

<sup>22</sup> *Passio S. Ch.* [G], 2; *Passio S. Ch.* [L] 2.

<sup>23</sup> *Passio S. Ch.* [G] 2: *καὶ ἀναστάντος ἤψατο εὐθὺς τῶν χειλέων αὐτοῦ τῇ χειρὶ, ἐνφυσίσας τρισσῶς· ἐδόθη δὲ αὐτῷ ὁμηλία καθὼς ἠθέλησεν* („natychmiast dotknął ręką wstającego, natchnąwszy go po trzykroć: udzielona mu została zdolność mowy, jak tego pragnął”); *Passio S. Ch.* [L], 2: *et apprehendens ei manum, erexit eum et aperiens os ejus, insufflavit in eum et dedit ei spiritum intellectus, et loquebatur omnia quaecumque volebat* („ujmując jego dłoń, podniósł go i otwierając jego usta, tchnął w niego, i dał mu ducha rozumu, i mówił wszystko, co tylko chciał”).

<sup>24</sup> *Passio S. Ch.* [G], 7: *ὁ δὲ μακάριος παραλαβὼν αὐτοὺς ἤγαγεν ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ πόλει πρὸς τὸν μακάριον ἐπίσκοπον Βαβύλαν. Καὶ ἐφωτίσθη αὐτὸς καὶ οἱ διακόσιοι μεταυτοῦ· ἐκλήθη δὲ τὸ ὄνομα τοῦ ἁγίου Χριστοφόρος* („święty zaś, zabrawszy ich ze sobą, udał się do błogosławionego biskupa Babylasa w mieście Antiochii. I został sam ochrzczony, i dwustu wraz z nim. Imię świętego brzmiało zaś Christophoros”).

<sup>25</sup> *Passio S. Ch.* [L] 7: *et surgentes arcesserunt presbyterum sancti loci, nomine Petrum. Veniens autem baptizavit milites, similiter autem et beatum Reprebum, et vocavit nomen ejus Christophorus, id est Christum induens* („i podniósłszy się sprowadzili prezbitera świętego miejsca o imieniu Piotr. Przyszedszy ochrzcił żołnierzy, podobnie i błogosławionego Reprobosa i nadał mu imię Christophoros, to znaczy noszący Chrystusa”).

<sup>26</sup> Zob. Luck, „Christophorus”, kol. 1243. Zob. np. wypowiedź Ignacego Antiocheńskiego w jego *Liście do Efezjan* 9,2.

<sup>27</sup> *Passio S. Ch.* [L] 7.

Kreacja takiego wizerunku św. Krzysztofa jest silnie uzależniona od omawianych wcześniej *Acta Andreae et Bartholomaei*<sup>28</sup>. W porównaniu z pierwowzorem kynokefalos został „usamodzielniony” – nie jest już „dodatkiem” do postaci świętego, a głównym bohaterem utworu. Jego imię zmieniono też z *Christianos* na *Christophoros*. Problemu nie stanowi również „zwierzęcość” psiogłowców – tu święty jest łagodny i zachowuje się jak człowiek od samego początku, pozbawiony jest również dodatkowych atrybutów drapieżnika, jak np. pazury. Ze względu na wspomniane słowo *quasi*, wersja łacińska jest tu jeszcze bardziej jednoznaczna. Krzysztof wydaje się raczej członkiem plemienia, którego członkowie mówią w odmiennym języku, są podejrzewani o pożeranie ludzi i mają zniekształcony wygląd twarzy, ale nie są zwierzętami.

Zachodnie pisma dotyczące św. Krzysztofa idą w tym kierunku jeszcze dalej<sup>29</sup>. Georg Luck podkreślał, że św. Krzysztof nie jest tu nazywany kynokefałem, lecz zwykłym olbrzymem; zamiast *genus Canineorum* pojawia się ethnikon *Cananeus*, czyli pochodzący z Kanaanu lub określenie to jest w ogóle pomijane. Za przypisywanie Krzysztofowi „niehumanicznego” pochodzenia może odpowiadać na Wschodzie skłonność do kontaminowania przekazów o olbrzymach z historiami o psiogłowych plemionach. Samo imię Reprobus (w łac. manuskryptach *Deprobis* – „zdeprawowany”<sup>30</sup>) mimo niejasnej etymologii<sup>31</sup> może wskazywać na taką teorię, jeśli faktycznie pochodzi od aram. *rabrab* – „olbrzym”<sup>32</sup>.

Oprócz tradycji literackiej psiogłową postać Krzysztofa poświadcza również bogata tradycja ikonograficzna. Niestety, należące do niej przedstawienia preikonklastyczne nie przetrwały do naszych czasów, jednak Krzysztof jest ukazywany jako kynokefalos na wielu ikonach jeszcze w czasach

<sup>28</sup> Ameisenowa, „Animal-Headed Gods...”, s. 42; por. Luck, „Christophorus”, kol. 1242–1243, gdzie autor wylicza podstawy pozwalające uznać tekst Pasji za wywodzący się z Egiptu. Wskazuje on przede wszystkim na paralele z niektórymi wierzeniami egipskimi (np. niepsucie się ciała po śmierci jako widoczny znak dalszego życia w zaświatach; otwarcie ust i udzielenie zdolności ludzkiej mowy jako egipski ryt natchnienia duszą, czy też ogólne podobieństwo sposobu ukazywania postaci kynokefala do znanego z *Acta Andreae et Bartholomaei*).

<sup>29</sup> Zob. szersze omówienie problemu w: Luck, „Christophorus”, kol. 1242. O ethnikonie *Cananeus* por. też: Saintyves, „L’origine de la tête de chien de Saint Christophe...”, s. 379.

<sup>30</sup> Zob. np. *Passio S. Chr.* [L], s. 395.

<sup>31</sup> Luck, „Christophorus”, kol. 1241.

<sup>32</sup> Drugorzędną przesłanką jest postulowane przez W. Klingera przyłgnięcie znaczenia „olbrzym” do słowa *kynokephalos* w V-wiecznych Atenach (interpretacja Arystofanesa, *Equites* 416). Por. W. Klinger, „Hundsköpfige Gestalten in der antiken und neuzeitlichen Überlieferungen”, *Bulletin International de l’Académie Polonaise des Sciences et des Lettres* (1936), ss. 119–123 i krytyczne odpowiedzi: K. Karttunen, „Κυνοκέφαλοι and Κυναμόλγοι in Classical Ethnography”, *Arctos* 18 (1984), ss. 30–35; G. Malinowski, „Kynokephalos (Ar. Eq. 416)”, [w:] *Thaleia: humor w antyku*, red. G. Malinowski, Wrocław 2004, ss. 45–48.

nowożytnych (od XII do XVIII w., tereny Rusi i Bałkanów)<sup>33</sup>. Na Zachodzie ten motyw jest niemal zupełnie obcy. Poza dwoma przypadkami święty występuje tu jedynie jako olbrzym. Wspomniane wyjątki to: miniatura w manuskrypcie *Martyrologium Usuarda* (XII w., Stuttgart, LB, Cod. Hist. fol. 415) i pochodzący z XVI w. witraż z katedry w Angers.

O ile ikony dostarczają nam tylko późnych świadectw kultu Krzysztofa o postaci psiegołowej, o tyle epigrafika<sup>34</sup> odnotowuje przypadek dwóch reliefów nagrobnych z epoki późnego cesarstwa lub bizantyńskiej (datowanie jest bardzo wątpliwe), odnalezionych w Azji Mniejszej. Pierwszy z nich, pochodzący ze wsi Tusla (w pobliżu Zatoki Izmid), odnaleziony w 1895 r., przedstawia dwie postaci o ludzkich kształtach, z których jedna posiada psią głowę o stojących uszach. Kroczą w prawą stronę. W tle widoczne są liście, prawdopodobnie palmowe po prawej i szyszka sosny w centrum. Drugi relief z Hamidieh (ok. 8 km na południowy zachód od Dorylaion), odnaleziony również w 1895 r., ukazuje nagą postać ludzką z psią głową. Ręce trzyma uniesione, w lewej dzierży zdobioną tarczę. Postaci towarzyszy fragmentaryczna inskrypcja: [- - -]κέφαλος być może [- - κυνο]κέφαλος, choć wydawca dopuszczał również [- - λυκο]κέφαλος. Na odwrocie płyty widać kolejną nagą postać psiegołową z opuszczonymi rękoma, włosami spadającymi z głowy i ze spętanym jak u konia pyskiem, od którego odchodzi lina. Ktoś prowadził tę istotę, jednak z tej postaci zachowała się tylko stopa.

Jeśli reliefy te faktycznie ukazują Krzysztofa – byłyby najstarszymi zachowanymi przedstawieniami tego świętego z psią głową. Interpretacji wizerunków może być jednak wiele<sup>35</sup>. Sepulkralny kontekst może wskazywać również na Anubisa. Wydawca zauważał też, że obecność tarczy budzi skojarzenia z narracją Konstantyna Porfirogenety o uroczystościach Gotów: φοροῦντες γούνας ἐξ ἀντιστρόφου καὶ πρόσωπα διαφόρων εἰδέων, βαστάζοντες ἐν μὲν τῇ ἀριστερᾷ χειρὶ σκουτάρια, ἐν δὲ τῇ δεξιᾷ βεργία<sup>36</sup>. Możliwości jest wiele, a reliefy są bardzo niejednoznaczne.

<sup>33</sup> Np. ikona z Muzeum Sztuki Starorosyjskiej w Rostowie z XVII w.; z Muzeum Bizantyńskiego w Atenach z 1685 r.; ikona z kościoła św. Grzegorza w Çengelköy. Kryzys tej formy kultu miał nastąpić w XVIII w., jak podaje Ameisenowa, „Animal-Headed Gods...”, s. 45, przyp. 1: „As late as the 18<sup>th</sup> century [...] the representation of the dog-headed St. Christopher was violently opposed by the Metropolitan of Moscow, Arsenij Maćejević, and the monks of Mount Athos scratched out the head of the saint”.

<sup>34</sup> J. von Strzygowski, „Das byzantinische Relief aus Tusla im Berliner Museum”, *Jahrbuch des Königlich Preussischen Kunstsammlungen* (1898), ss. 57–63; por. komentarz do znaleziska w: Ameisenowa, „Animal-Headed Gods...”, s. 43.

<sup>35</sup> Zob. von Strzygowski, „Das byzantinische Relief...”, ss. 59–63.

<sup>36</sup> Konstantyn Porfirogeneta, *De ceremoniis* I 83: „noszący skóry wywrócone na wierzch i maski o różnych kształtach, trzymający w lewej ręce tarcze, a w prawej laski” (*Constantini Porphyrogeniti imperatoris De ceremoniis aulae Byzantinae libri duo: graece et latine*, wyd. J.J. Reiskius, t. 1–2, Bonnae 1829–1830). Por. H.R. Ellis-Davidson, *Pagan Scandinavia*, New



### Merkuriusz

W klasztorze św. Antoniego nad Morzem Czerwonym znajduje się fresk<sup>37</sup>, przedstawiający św. Merkuriusza (w tradycji arabskiej Abū Sayfayn). Obraz zlokalizowany jest w *khurus*<sup>38</sup> kościoła. Merkuriusz dosiada konia jako jeden z tzw. świętych jeźdźców – to charakterystyczny typ przedstawień uzbrojonych świętych, jadących konno. Jest ubrany w kolorową szatę, podobnie jego koń ma bogatą uprzęż i derkę. Święty jest uzbrojony we włócznię (zgodnie z legendą przebija nią cesarza Juliana<sup>39</sup>) i dwa miecze – jeden schowany przy siodle, drugi dzierży w ręku. Ostrza dotyka anioł. Po prawej stronie obrazu widać św. Bazylego (jako że miał wizję legendarnej śmierci Juliana z rąk Merkuriusza) i pożeraną przez psiogłowych postać – najpewniej Merkuriuszowego dziadka<sup>40</sup>.

Sam męczennik<sup>41</sup> miał służyć jako oficer w armii Decjusza (podobnie jak św. Krzysztof)<sup>42</sup>, w połowie III w. n.e. Szczególnie popularny stał się dopiero po inwazji arabskiej na Egipt, kiedy zaczęto uznawać go za obrońcę ludności chrześcijańskiej przed najeźdźcami<sup>43</sup>. Dla niniejszego studium najbardziej interesująca jest tradycja dotycząca jego młodości, przekazywana przez *Synnaxarion koptyjskie* pod dniem 25 egipskiego miesiąca Hathyr

---

York 1967, s. 100, gdzie zaprezentowana jest plakietka z Torslundy, być może odzwierciedlająca scenę podobną do opisanej przez Konstantyna.

<sup>37</sup> Większość malowideł w kościele św. Antoniego powstała w ramach pojedynczego przedsięwzięcia – w 1232/1233 r. 30 donatorów sfinansowało prace zespołu malarzy, którym przewodził nieznany nam bliżej Theodoros. Z nieokreślonych przyczyn zespół ten nie ukończył projektu. Zadania tego podjęła się kolejna grupa artystów dopiero kilka dekad później, zob. wydanie malowideł i opis klasztoru w: E.S. Bolman, P. Godeau, *Monastic Visions. Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea*, Yale 2002, ss. XV–XVII; 21–31; 61–62.

<sup>38</sup> Część kościołów koptyjskich, przeznaczona dla duchownych i położona między nawą a sanktuarium.

<sup>39</sup> A. Piankoff, „Saint Mercure Abou Seifen et les cynocéphales”, *BSAC* 8 (1942), s. 17.

<sup>40</sup> Bolman, Godeau, *Monastic Visions...*, ss. XV–XVII; 21–31; 61–62. Malowidło i występujące na nim inskrypcje są też opisane w: R.-G. Coquin, P.-H. Laferrière, „Les inscriptions pariétales de l’ancienne église du monastère de Saint Antoine, dans le désert oriental”, *BIFAO* 78 (1978), ss. 302–304, nr 51; niestety, dziadek św. Merkuriusza nie występuje na innym sławnym przedstawieniu – ikonie synajskiej, por. L.S.B. MacCoull, „Sinai Icon B49, Egypt and Iconoclasm”, [w:] *eadem*, *Coptic Perspectives on Late Antiquity*, Great Yarmouth 1993, ss. 407–414.

<sup>41</sup> Zob. Piankoff, „Saint Mercure Abou Seifen...”, ss. 17–24; M. Van Esbroeck, „Mercurius of Caesarea, Saint”, [w:] *The Coptic Encyclopedia*, red. A.S. Atiya, t. 5, New York 1991, ss. 1592–1594. Tam też wykaz źródeł i ich tradycji rękopiśmiennej. Por. też wydanie koptyjskich akt męczeństwa i *miracula* świętego w: *Passione e miraculi di S. Mercurio*, wyd. T. Orlandi, przeł. S. Di Giuseppe Camaioni, Milano 1976.

<sup>42</sup> Wg *Martyrium Merkuriusza* ojciec świętego miał być primiceriusem w tym samym oddziale, zob.: *Martyrium 7*, [w:] *Passione e miraculi di S. Mercurio*.

<sup>43</sup> Zob. MacCoull, „Sinai Icon B49...”, ss. 407–408.

(21 listopada)<sup>44</sup>. Merkuriusz pochodził z rodziny macedońskich myśliwych i początkowo nazywał się Philopater. Gdy jego ojciec Gordianus i dziadek, którego imienia nie znamy, uczestniczyli w polowaniu, zostali napadnięci przez dwóch kynokefalów. Dziadek Merkuriusza został pożarty, co właśnie uwidoczniła opisane malowidło, jednak ojca ocaliła interwencja anioła, aby mógł wychować przyszłego świętego. Wydarzenie to doprowadziło do przyjęcia chrześcijaństwa przez całą rodzinę. Wówczas to, podczas chrztu, zmieniono imię Philopater na Mercurius. *Synnaxarion* zaskakująco dużo miejsca poświęca jednak również owym psiołłowcom. W przeciwieństwie do malowidła z klasztoru św. Antoniego, które przekazuje ich imiona jako Rufus i Sorkanes<sup>45</sup>, ten detal został pominięty. Czytamy jednak, że Bóg za sprawą anioła odmienił ich naturę na łagodną, tak że „stali się łagodni jak baranki”<sup>46</sup> i podążyli do wioski wraz z Gordianusem (który nie protestował, mimo że chwilę wcześniej pożarli jego ojca). Z czasem przyjęli wiarę chrześcijańską. Gdy Merkuriusz wstąpił do armii, zaciągnęli się razem z nim, w chwilach zagrożenia Bóg zwracał im dziką naturę i nikt nie mógł im sprostać. W podaniach o Bartłomieju/Andrzeju, Krzysztofie i Merkuriuszu dostrzegamy więc bardzo podobny schemat modelowania postaci kynokefala<sup>47</sup> – początkowo jest on dziki i groźny, ale dzięki interwencji anioła, przyjęciu wiary i chrztu uzyskuje ludzką naturę (stosowane jest nawet to samo porównanie do baranka) lub umiejętność mowy. Może jednak na powrót stać się groźny, gdy wymaga tego sytuacja.

### Ahrakas i Oghani

W nawiązaniu do historii św. Merkuriusza Alexandre Piankoff<sup>48</sup> wspomina również XVIII wieczną ikonę z Muzeum Koptyjskiego w Kairze (nr 3375), przedstawiającą dwie postaci ludzkie o psich głowach, stojące pod drzewem i ubrane w płaszcze. Drzewo ma jedną gałąź obcięta, natomiast dwie inne

<sup>44</sup> Zachowana w: *Le Synnaxaire arabe-jacobite*, PO 3, ss. 337–338 – pod dniem 25 Hathyr. O źródle por. też A.S. Atiya, „Synaxarion, Copto-Arabie”, [w:] *The Coptic Encyclopedia...*, t. 6, ss. 2171–2190.

<sup>45</sup> Inskrypcja przy postaciach głosi:  $\text{ϪΡΟΝΥΟϪ ΠΙϪΟ ΝΟΥϪΡΟ}$  (*Monastic Visions...*, inskr. K.3.6)  $\text{ϪΩΡΚΑΝΕ ΠΙϪΟ ΝΟΥϪΡΟ}$  (*Monastic Visions...*, inskr. K.3.6). Imiona owych psiołłowców są nieobecne w tradycji rękopiśmiennej dotyczącej świętego Merkuriusza – zarówno w tradycji arabskiej, jak i koptyjskiej. Por. Coquin, Laferrrière, „Les inscriptions pariétales...”, s. 303, nr 51/6. Rufus to imię jednego z towarzyszy apostoła Bartłomieja (drugi nazywał się Aleksander) w przytoczonych wyżej *Acta Andreae et Bartholomaei*, jednak raczej nie ma to związku z historią Merkuriusza.

<sup>46</sup> *Le Synnaxaire arabe-jacobite*, ss. 337–338: *ils furent comme des agneaux* (przel. R. Basset).

<sup>47</sup> Zob. Luck, „Christophorus”, kol. 1242; Piankoff, „Saint Mercure Abou Seifen...”, ss. 18–19.

<sup>48</sup> A. Piankoff, „Deux saints à tête de chien”, *BSAC* 12 (1946–1947), ss. 57–61.

wystają poza koronę i wiszą bezpośrednio nad postaciami. Kynokefalo- wie mają w charakterystyczny sposób ułożone ręce – obie są uniesione, prawa nieco wyżej z wyprostowanym palcem wskazującym. Jest to zdaniem Piankoffa „gest przekonywania”. Za głowami postaci ukazane są nimby. Wizerunek opatruje legenda w j. arabskim: „Ahrakas Oghani psiogłowi”.

Badacz uważa, że mamy tu do czynienia z rozwojem podania o św. Merkuriuszu, oddanym w *Synnaxarion* – w późniejszych wersjach legendy psiogłowi, którzy zabili dziadka świętego, a później w armii cesarskiej wal- czyli u boku Merkuriusza, mieliby sami zostać uznani za świętych. Jedno- cześnie Piankoff<sup>49</sup> wskazuje też na możliwe inspiracje tej sceny – wzorowa- nie układu postaci na niektórych ikonach ze świętym Krzysztofem<sup>50</sup> lub Anubisem, którego dysk solarny miał być stopniowo przenoszony z nad- głowy za nią, tak że w końcu stał się nimbem. To ostatnie wytłumaczenie jest jednak trudne do utrzymania.

### Św. Katarzyna

Żaden z tekstów liturgicznych Kościołów chrześcijańskich nie wspomi- na o spotkaniu św. Katarzyny i psiogłowców. Taka opowieść miała jednak narodzić się w kulturze ludowej regionu Krainy i przybrać formę pieśni wzmiankującej spotkanie świętej z psiogłowym synem króla<sup>51</sup>.

### Augustyn

Święty Augustyn osobiście nie spotkał się z żadną psiogłową istotą, jednak jako teolog poruszył zagadnienie istnienia kynokefalów w XVI księdze *O Państwie Bożym*. Powołuje się on na wątpliwości wiernych, którzy chcą uzyskać odpowiedź, czy takie istoty mogły zostać powołane do życia przez Boga i czy są ludźmi. Odpowiedź Augustyna jest bardzo wstrzemięź- liwa. Najpierw dokonuje ogólnego wstępu<sup>52</sup>: *Quaeritur etiam, utrum ex filiis Noe vel potius ex illo uno homine, unde etiam ipsi existerunt, propagata esse crede-*

<sup>49</sup> Piankoff, „Deux saints à tête de chien”, ss. 57–61.

<sup>50</sup> Podobna ikona z Muzeum Bizantyńskiego w Atenach, przedstawiająca św. Krzysz- tofa, wykonującego identyczny gest w kierunku Chrystusa wkładającego koronę na jego głowę, została przedrukowana w J. Capart, „Égypte pharaonique. Les livres”, *CE* 27 (1939), s. 129.

<sup>51</sup> M. Fenikowski, „De Cynocephalis”, *Eos* 39 (1938), s. 358 pisze: *Denique in Kraina quoque Cynocephalus haud ignotus est. In carmine enim quodam vulgari de S. Catharina composito mentio fit alicuius filii regi, cui est caput caninum*, powołując się na: E. Korytko, *Slovénske pĕsni krajnskoga naroda*, t. 4, Lublana 1841, s. 29 (*non vidi*).

<sup>52</sup> Augustyn, *De Civitate Dei* XVI 8: „Docieka się bowiem, czy należy wierzyć, że owe potworne rodzaje ludzi, o których opowiada historia pogan, pochodzą od synów Noego, czy też od owego jedynego człowieka [Adama – dop. P.N.], od którego i oni pochodzą”.

*ndum sit quaedam monstrosa hominum genera, quae gentium narrat historia.* Następnie wymienia klasyczny zespół zniekształconych plemion: z jednym okiem, z odwróconymi stopami, o jednoczesnej naturze męskiej i kobiecej itp. Szczegółowo o psiogłowych wypowiada się natomiast<sup>53</sup>: *Quid dicam de cynocephalis, quorum canina capita atque ipse latratus magis bestias quam homines confitetur? Sed omnia genera hominum, quae dicuntur esse, credere non est necesse [...]. Qualis autem ratio redditur de monstrosis apud nos hominum partibus, talis de monstrosis quibusdam gentibus reddi potest. Deus enim creator est omnium, qui ubi et quando creari quidquid oporteat, ipse novit, sciens universistatis pulchritudinem quarum partium vel similitudine vel diversitate contexat.*

Nad nawróceniem kynokefalów zastanawiał się również w podobny sposób Ratramnus z Korbei w IX w. Schemat jego narracji jest tak zbliżony do tekstu św. Augustyna, że być może nawet nim inspirowany. W *Epistula de cynocephalis*<sup>54</sup> pisze, że prosił pewnego prezbitera Rimberta o informacje na temat psiogłowych i w zamian za to odpowiada na pytanie o ich naturę i czy pochodzą od Adama<sup>55</sup>. Stwierdza początkowo, że w opinii uczonych<sup>56</sup> są oni zwierzętami, gdyż posiadają psią głowę, którą kierują ku ziemi, a nie jak ludzie ku niebu. Nie potrafią także mówić. Następnie jednak wysuwa argumenty (na podstawie relacji Rimberta), każące zweryfikować taką opinię: są zorganizowani społecznie, przestrzegają prawa, mieszkają we wsiach, uprawiają pola, ze wstydu przyodziewają się szatami – nie tylko skórami, ale również tkaninami. Dalej Ratramnus powołuje się na przypadek św. Krzysztofa<sup>57</sup>, który został ochrzczony.

<sup>53</sup> Augustyn, *De Civitate Dei* XVI 8: „Cóż mam powiedzieć o kynokefalach, których psie głowy i samo szczekanie powodują, że są uznawani raczej za zwierzęta niż za ludzi. Nie trzeba jednak wierzyć, że istnieją wszystkie rodzaje ludzi, o których się mówi [...]. Jaki bowiem osąd wydawany jest o potwornych częściach ludzkich u nas, taki może być wydany o pewnych potwornych plemionach pogańskich. Bóg jest bowiem stwórcą wszystkiego, który sam wie, gdzie i kiedy należy co stworzyć, znając piękno całości wszystkich części łączy je według podobieństwa lub różnicy”.

<sup>54</sup> G. Wieland, C. Ruff, R.G. Arthur, *Hagiography as Monstrous Ethnography: A Note on Ratramnus of Corbie's Letter Concerning the Conversion of Cynocephali*, Turnhout 2006. List wydany w PL 121, kol. 1153–1156.

<sup>55</sup> Ratramnus z Korbei, *Epistula de cynocephalis*, kol. 1153: *Quaeritis enim quid de Cynocephalis credere debeatis, videlicet utrum de Adae sunt stirpe progeniti, an bestiarum habent animas* („Pytacie bowiem, co powinniście uważać na temat psiogłowych, czy pochodzą z rodu Adama, czy też mają wewnętrzną naturę zwierząt”).

<sup>56</sup> *Ibidem*: *Opinione nostrorum [...] ecclesiasticorum doctorum [...] inter bestias potius quam inter homines deputandi sunt* („Według opinii naszych doktorów Kościoła raczej należy ich zaliczyć do zwierząt niż do ludzi”).

<sup>57</sup> *Ibidem*, kol. 1154: *Huic intelligentiae non parum suffragari videtur libellus de martyrio S. Christophori editus [...] nam et baptismi sacramentum divinitus illum consecutum fuisse* („Tę opinię wystarczająco wspiera pismo o męczeństwie św. Krzysztofa [...], bowiem z boskiego natchnienia dostąpił i sakramentu chrztu”).

## ŹRÓDŁA INSPIRACJI

Niżej postaram się przedstawić źródła tego typu przedstawień, które mogły wpłynąć na umieszczanie tego typu postaci w literaturze i ikonografii chrześcijańskiej.

**Ewangelia dla wszystkich?  
(wpływ tradycji geograficznej)**

Pytania, na które odpowiadają św. Augustyn i Ratramnus, zdają się wskazywać, że umieszczenie kynokefala w tekstach wczesnochrześcijańskich mogło być elementem dyskusji o granicach zbawienia. Czy Ewangelia została skierowana również do odległych plemion barbarzyńskich, często różniących się wyglądem i obyczajami tak dalece, że nasuwały się wątpliwości o ich przynależność do gatunku ludzkiego? Czy mogą być ochrzczeni i zbawieni pomimo swojej „dzikości”? Psiogłowi są tu archetypem wszystkich obcych i niezrozumiałych istot, jak też przedstawiała ich bardzo stara tradycja geograficzna<sup>58</sup>. Najczęściej doszukiwano się tego plemienia w Libii, Etiopii i Indiach<sup>59</sup>. Zaliczano przeważnie do niebezpiecznych barbarzyńców, wskazując na ich cechy świadczące o niższym poziomie rozwoju cywilizacyjnego<sup>60</sup>. Budzili oni nie tylko lęk, ale i niezwykle ciekawość, jako jedna z wielu tajemnic natury, wymykających się możliwościom poznania. Obecnie uważa się, że na powstanie i rozwój tej legendy mogły mieć decydujący wpływ dwa czynniki: kontakt Greków z pewnymi gatunkami pawianów, żyjącymi w Afryce i posiadającymi wydłużone, niezwykle podobne do psich pyski (o małpach nazywanych *kynokephaloi* pisze Arystoteles<sup>61</sup>) oraz przekształcenie znanego z *Odysei* podania o uwięzieniu wędrowców przez cyklopa Polifema<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Zob. LSJ, s.v. *kynokephalos*. Por. też np.: C. Lecouteux, „Les Cynocéphales. Étude d’une tradition tératologique de l’Antiquité au XII<sup>e</sup> s.”, *Cahiers de Civilisation Médiévale* 14 (1981), ss. 117–128; Fenikowski, „De Cynocephalis”, ss. 351–363; Klinger, „Hundköpfige Gestalten...”, ss. 119–123; Malinowski, „Kynokephalos (Ar. Eq. 416)”, ss. 41–48.

<sup>59</sup> K. Zalewska, *Ilustrowane mappae mundi jako obraz świata: średniowiecze i początek okresu nowożytnego*, t. 1, Warszawa 1997.

<sup>60</sup> O stosunku ludów „cywilizowanych” do ich barbarzyńskich sąsiadów zob. W.R. Jones, „The Image of the Barbarian in Medieval Europe”, *CSSH* 13/4 (1971).

<sup>61</sup> Arystoteles, *Historia animalium* 502a19.

<sup>62</sup> Zob. Fenikowski, „De Cynocephalis”, ss. 352; 357–361: w bałkańskich podaniach ludowych psiogłowi chwytają i tuczą swoje ofiary, mają jedno oko na środku twarzy, zaś w jednym z podań uwięziony człowiek ratuje się dzięki oślepieniu kynokefala i przebraniu się za hodowane przez niego owce. Por. też Klinger, „Hundköpfige Gestalten...”, ss. 119–123; P. Vidal-Naquet, *Czarny Łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, przeł. A.S. Chankowski, M. Węcowski i inni, Warszawa 2003, ss. 47–49.

Pierwszy znany nam przekaz o ludzie posiadającym głowy psów pojawia się u Hezjoda<sup>63</sup>. Do wczesnych relacji należą również: wzmianka u Herodota<sup>64</sup> i nawiązania Ajschylosa, zachowane u Strabona<sup>65</sup>. Są to tylko krótkie napomknienia o istnieniu tych istot i trudno wyciągać na ich podstawie bardziej rozbudowane wnioski, jednakże skrótość opisu może świadczyć o silnym zakorzenieniu podań w świadomości społecznej.

Na pierwszą rozbudowaną charakterystykę musimy czekać aż do *Indica* Ktesjasza z Knidos (V/IV w. p.n.e.)<sup>66</sup>. Dzieło niestety nie zachowało się, jednak znamy wiele fragmentów, przede wszystkim pochodzących z *Biblioteki* Focjusza<sup>67</sup>. Ktesjasz<sup>68</sup> charakteryzuje kynokefalów jako plemię żyjące w górskich ostępach przy rzece Indus, liczące ok. 120 tys. osobników. Wskazuje, że nie potrafią oni mówić (szczekają, wyją, gestykują<sup>69</sup>), gdyż mają psie głowy. Wszyscy mają ogony i długie pazury. Ich skóra jest ciemnej barwy. Średnia długość życia wynosi 170 lat, choć widziano już osobniki dożywające dwustu. Menstruacja występuje u ich kobiet raz w miesiącu,

---

Wg Klingera w klasycznych Atenach słowo *kynokephalos* funkcjonowało po prostu w znaczeniu „przerazający olbrzym”. Plemię Psiogłowych miało powstać w wyniku kontaminacji opowieści o cyklopach z psiogłowymi przedstawieniami bóstw chtonicznych: np. Hekate i Hadesa czy w Anubisa w Egipcie. Kluczowym elementem, skłaniającym do łączenia przekazów, była cecha monstrialnej wielkości, często przypisywana tajemniczym mieszkańcom odległych lądów.

<sup>63</sup> Hezjod, *Catalogus feminarum* = *P. Oxy* 1358, II 8–11 z uzupełnieniami, [w:] H.G. Evelyn-White, „Hesiodea III”, *CQ* 10/2 (1916), ss. 67–69. Tekst w tym miejscu jest silnie rekonstruowany, a wzmianka o kynokefalach opiera się wyłącznie na niepewnym odczycie litery eta i innych przekazach o treści dzieła, przede wszystkim od Strabona: *Geographica* I 2,35. Por. ostrożną opinię w: Malinowski, „Kynokefalos (Ar. Eq. 416)”, s. 43, przyp. 9. Autor zwraca uwagę na obecność *hemikynes* również w poemacie *Apollon* rodyjskiego poety Simiasa (IV/III w. p.n.e., wyd. w *Collectanea Alexandrina. Reliquiae minores poetarum Graecorum aetatis Ptolemaicae* 323–246 A.C., wyd. I.U. Powell, Oxford 1925).

<sup>64</sup> Herodot, *Historiae* IV 191.

<sup>65</sup> Strabon, *Geographica* I 2,35.

<sup>66</sup> Fragmenty dzieła cytuję dalej za rekonstrukcją: Ktesjasz z Knidos, *La Perse. L'Inde. Autres fragments*, wyd. D. Lenfant, Paris 2004. O Ktesjaszu i jego warsztacie badacza por. też: S. Zawadzki, „Assyriaka Ktesjasza z Knidos w świetle badań orientalistycznych”, *Eos* 71 (1983), ss. 215–242; S. Zawadzki, „Z badań nad dziejami Medii i Persji w świetle Persika Ktesjasza z Knidos”, *Eos* 72 (1984), ss. 45–57; *N.Pauly*, s.v. *Ktesias* oraz *RE*, t. 11, s.v. *Ktesias*.

<sup>67</sup> Zob. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, red. A.P. Kazhdan, t. 2, New York–Oxford 1991, s.v. *kynokephaloi*.

<sup>68</sup> Ktesjasz, *Indica*, fr. 45. Być może ten sam opis przeczytał Ratramnus w liście od Rimberta. Podobieństwo treści jest bardzo duże.

<sup>69</sup> Zagadnienie, czy psiogłowi posiadają zdolność ludzkiej mowy, czy też tylko potrafią szczekać, było często poruszane. M. Fenikowski twierdzi, że im większą rolę w utworze odgrywali kynokefalowie, tym częściej posiadali oni zdolność mówienia, co jest szczególnie widoczne w ludowych podaniach opowiadanych na Rusi (Fenikowski, „De Cynoccephalis”, ss. 352–353; 361).

stosunki seksualne odbywają tylko na czterech kończynach, natomiast inne godzą w ich obyczajowość. W sferze społecznej są sprawiedliwi. Noszą skóry zwierzęce, jednak najbogatsi z nich ubierają się w lniane okrycia. Żyją z polowania oraz hodowli owiec (piją ich kwaśne mleko – *oxygala*), kóz i osłów, zbierają też owoce siptachory. Nie znają ognia. Śpią na legowiskach. Utrzymują żywe kontakty z innymi Indami – wymieniają m.in. purpurę i bursztyn na miecze, włócznie i łuki, którymi potrafią się posługiwać, oraz na pieczywo jęczmienne, mąkę i odzież.

Przytoczony przez Ktesjasza opis psiogłowych jest bardzo topiczny i nie wychodzi poza standardowe charakterystyki odległych plemion. Identyczne cechy przypisał Homer „dobrym cyklopom”, tzw. Abioi<sup>70</sup>. Tradycja ta została następnie przejęta przez Ajschylosa<sup>71</sup> czy nawet tak późne źródło, jak Mikołaj z Damaszku<sup>72</sup>. Pierre Vidal-Naquet<sup>73</sup> interpretuje ten motyw jako odniesienie do podstawowej antynomii, przypisywanej „dzikim” plemionom – ci, którzy są pozbawieni dostępu do cywilizacji (greckiej), są albo okrutni i pozbawieni litości, albo idealnie sprawiedliwi, żyjący niemal jak ludzie w złotym wieku – bez wysiłku i pracy. Te idealnie sprawiedliwe społeczeństwa były jednak dla Greków równie nieludzkie (nienaturalne, obce człowieczeństwu), co owe oparte na przemocy.

Zdaniem Augustyna odpowiedź na pytanie o przynależność kynokefalów do rodzaju ludzkiego (a tym samym możliwość udzielenia im chrztu) powinna opierać się na określeniu, czy pochodzą od Adama – pierwszego człowieka. Nie wypowiada się wszakże jednoznacznie, konstatując<sup>74</sup>: *aut si sunt, homines non sunt; aut ex Adam sunt, si homines sunt*. Ratramnus, który rozwiął wątpliwości swojego korespondenta, jakie jest miejsce kynokefalów na drabinie bytów, początkowo niemal dosłownie powtórzył sposób rozumowania Augustyna: *Si hominum generi deputandi sunt, nulli dubium debet videri quod primi hominis de propagine descenderint*<sup>75</sup>. Później jednak doszedł do bardziej jednoznacznych wniosków: *haec enim omnia rationalem quodammodo testificari videntur eis inesse animam*<sup>76</sup>. Uznał ten lud za zdegenerowanych potomków Adama, a nie zwierzęta, i przyznawał im prawo chrztu.

<sup>70</sup> Homer, *Ilias* XIII 5–6.

<sup>71</sup> *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, wyd. A. Nauck, Lipsiae 1889, fr. 196.

<sup>72</sup> FGrHist 90 F 104, względem Scytów.

<sup>73</sup> Vidal-Naquet, *Czarny Łowca...*, ss. 47–49.

<sup>74</sup> Augustyn, *De Civitate Dei* XVI 8: „albo jeśli istnieją, nie są ludźmi, albo jeśli są ludźmi – pochodzą od Adama”.

<sup>75</sup> Ratramnus z Korbei, *Epistula de cynocephalis*, kol. 1153: „Jeśli należy ich zaliczyć do rodzaju ludzkiego, nie powinno być żadnej wątpliwości, że pochodzą ze szczepu pierwszego człowieka”.

<sup>76</sup> *Ibidem*, kol. 1154: „to wszystko [argumenty Rimberta – dop. P.N.] wydaje się poświadczać, że jest w nich rozumna dusza”.

Lektura Pisma Świętego i tradycja antyczna mogły jednak skłaniać do odmiennej odpowiedzi. Poganie podobnie rozważali problem ludzkiej proveniencji psioślów, jednak nie doszli do porozumienia. Arystoteles<sup>77</sup> pisał o małpach zwanych kynokefalami, obecnie identyfikowanych jako pawiany (*simia*). Pliniusz Starszy<sup>78</sup> nazywa ich *genus hominum*, natomiast Solinus<sup>79</sup> twierdził, że istoty o psich głowach są zorganizowane w formie *nationes*, co mogłoby wskazywać na ich przynależność do rodzaju ludzkiego. Słowo *natio* jest jednak niezwykle wieloznaczne<sup>80</sup>. Może denotować lud, rasę, plemię, ale nie musi odnosić się tylko do nich. W znaczeniu „rodzaj, gatunek” określa także rzeczy lub też grupy tworzone przez zwierzęta.

Na niekorzyść psioślów odczytywany był również ustęp z Księgi Rodzaju<sup>81</sup> o obcowaniu „Synów Boga” (lub też: aniołów) z „córkami człowieczymi” przed potopem. Świadectwo takiej dyskusji zachowało się w pismach Izydora z Sewilli<sup>82</sup>: *Falso autem opinantur quidam inperiti de Scripturis Sanctis praevaricatores angelos cum filiabus hominum ante diluuium concubuisse, et exinde natos Gigantes, id est nimium grandes et fortes viros de quibus terra completa est. Cynocephali apellantur eo quod canina capita habeant, quousque ipse latratus magis bestias quam homines confitentur. Hi in India nascuntur.*

Izydor komentuje identyfikowanie kynokefalów z biblijnymi gigantami, zasiedlającymi ziemię przed potopem<sup>83</sup>. Obalane przez niego tezy anonimowych autorów głosiły, że jako synowie aniołów i zwykłych kobiet nie byłiby do końca ludźmi. Izydor odrzuca taką interpretację i silnie stwierdza, że kynokefalowie są wyłącznie „ciekawostką geograficzną” – specyficznym plemieniem z Indii.

### Wpływ środowiska egipskiego

Innym wyjaśnieniem obecności psioślów w literaturze chrześcijańskiej jest wpływ środowiska egipskiego, w którym powstawały najwcze-

<sup>77</sup> Arystoteles, *Historia Animalium* 502a19.

<sup>78</sup> Pliniusz Starszy, *Naturalis Historia* VII 23.

<sup>79</sup> Solinus, *De mirabilibus mundi* XXX 4.

<sup>80</sup> *Oxford Latin Dictionary*, wyd. P.G.W. Glare, Oxford 2004, s.v. *natio*; por. też *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 3, Warszawa 1969, s.v. *natio*.

<sup>81</sup> Rdz 6, 1–14.

<sup>82</sup> Izydor z Sewilli, *Etymologiarum sive originum libri XX*, wyd. W.M. Lindsay, Oxford 1911, XI 3,14–16: „Fałszywie zaś wnioskuje z Pisma Świętego niektórzy niedoświadczeni, że upadli aniołowie współżyli z córkami ludzi przed potopem i stąd narodzili się giganci, to znaczy bardzo wielcy i silni ludzie, którymi zappełniła się ziemia. Nazywają się *cynocephali*, ponieważ mają psie głowy, a z powodu szczekania uważani są raczej za zwierzęta niż za ludzi. Oni rodzą się w Indiach”.

<sup>83</sup> Rdz 6, 1–14.



śniejsze z dzieł wykorzystujących ten topos<sup>84</sup>. Najbardziej oczywistym tropem wydaje się poszukiwanie inspiracji w psiogłowych wizerunkach bóstw egipskich. Dom Bede Millard<sup>85</sup> wskazywał na serię przedstawień Anubisa, toczącego lub podnoszącego dysk<sup>86</sup>. Ma ono obrazować boga, unoszącego na firmament odrodzonego Ozyrysa – w postaci księżycy, który stopniowo przybiera pełnię kształtu. Ten mit miał, zdaniem badacza, stanowić inspirację dla legendy o św. Krzysztofie, który przeniósł dziecko przez rzekę. Rosło ono w czasie niesienia, tak że stało się dorosłym człowiekiem – Chrystusem, podobnie jak Ozyrys symbolizującym odrodzenie. Trzeba jednak zauważyć, że taki motyw jest nieobecny w najstarszych pasjach świętego, który posiada już w nich psią głowę. Co więcej, pasje te interpretują imię w zupełnie inny symboliczny sposób, nie zaś dosłownie<sup>87</sup>. Być może doszło do odwrotnej zależności – Krzysztofa zestawiono z Anubisem wtórnie, właśnie z powodu ich wspólnej cechy anatomicznej i na tej podstawie ukuto legendę o przeniesieniu dziecka.

Drugi trop wiedzie ku egipskiej tradycji astrologicznej i ku środowisku gnostycyzującemu. Przesłanką ku takiej interpretacji może być również opinia późnoantycznego komentatora Arystofanesa<sup>88</sup>, dla którego kynokefalos nie był już przedstawicielem odległego plemienia, ale bytem stelarnym, „złym daimonem” i βιαίος<sup>89</sup> – scholiasta, żyjący w epoce obfitującej w rozbudowane bestiariusze magiczne, musiał więc postrzegać to słowo jako charakterystyczne przede wszystkim dla dziedziny magii, a nie geografii. W przeciwnym wypadku odesłałby czytelnika do Herodota czy Ktesjasza.

Kynokefalos jako byt stelarny mógł przeniknąć do literatury chrześcijańskiej pod postacią gnostyckiego archonta, władcy jednej ze sfer niebieskich. Orygenes<sup>90</sup> w *Przeciw Celsusowi* precyzuje: „Następnie Celsus wraca do sprawy siedmiu demonów-władców, o których nigdzie nie wspominają chrześcijanie, a uznają ich, jak sądzę, oficy [...] szósty ma u Celsusa głowę psa, tablica zaś przedstawia Erathaotha”. Zdaniem Orygenesy poglądy

<sup>84</sup> Zob. przyp. 28.

<sup>85</sup> D.B. Millard, „St Christopher and the Lunar Disc of Anubis”, *JEA* 73 (1987), ss. 237–238. Por. Saintyves, „L’origine de la tête de chien de Saint Christophe”, ss. 380–383, który zwraca większą uwagę na kult Anubisa-Apheru w egipskim Lykopolis. Posuwa się nawet do przypuszczenia, że imię *Christophoros* powstało z *Christapheru*.

<sup>86</sup> Np. z Deir el-Bahari, Dendery, Edfu – wyszczególnia je R.K. Ritner, „Anubis and the Lunar Disc”, *JEA* 71 (1985), ss. 149–155.

<sup>87</sup> *Passio S. Ch.* [L], 7: *nomen ejus Christophorus, id est Christum induens.*

<sup>88</sup> Σ Ar. Eq. 416 vet κυνοκεφάλω] πονηρῶ δαίμονι και βιαίω.

<sup>89</sup> Jest to termin techniczny antycznej magii, powszechny w *defixiones* – słowem βαιοθάνατοι określano duchy ludzi gwałtownie zmarłych lub zabitych, które goeci potrafili wykorzystać do dręczenia innych ludzi czy rzucania klątw.

<sup>90</sup> Orygenes, *Contra Celsum* VI 30 (*Przeciw Celsusowi*, przekład, wstęp i komentarz S. Kalinkowski, Warszawa 1986).

Celsusa odzwierciedlają pewien gnostycki diagram, który on również oglądał. Bez względu na wiarygodność tego przekazu odnośnie do faktycznych wierzeń ofitów widzimy tu postać psiogłowego archonta-zwierzchnika części sklepienia niebieskiego. Można pokusić się o próbę weryfikacji tego materiału i zbadać, w jaki sposób psiogłowe wizerunki były obecne w antycznej astrologii i na amuletach.

Problem tej ścieżki zapożyczenia naszkicowała już m.in. Zofia Ameisenowa<sup>91</sup>, przyjmując perspektywę ogólną – wizerunki postaci antropomorficznych z głowami różnych zwierząt, nie tylko psów. Autorka zwraca uwagę, że starożytna ikonografia astrologiczna (Egiptu, ale nie tylko) chętnie posługiwała się zestawieniem ludzkiego korpusu ze zwierzęcą głową dla oddania Dekanów – 36 władców każdego z dziesięciostopniowych wycinków ekliptyki. Po grecku obrazy te były nawet nazywane *prosopa*, a po łacinie *facies* ze względu na swoją nietypową anatomię. Mogły stanowić inspirację dla tworzących w Egipcie chrześcijan. Jednym z najbardziej znanych przedstawień tego typu jest *Zodiak z Dendery*. Z tradycji astrologicznej, mówiącej o Dekanach, wydaje się również czerpać opis kynokefala, sporządzony przez Horapollona<sup>92</sup> w *Hieroglyphica*.

Horapollon<sup>93</sup> pod nazwą *kynokephalos* niewątpliwie rozumie zwierzę (pawiana), a nie przedstawiciela plemienia podobnego do ludzi, pochodzącego z odległych krain. Zwierzęciu temu poświęca trzy rozdziały I księgi<sup>94</sup>. Czytelnik dowiadyuje się z nich, że pod względem astrologicznym pawian miałby mieć związek ze słońcem i księżycem, szczególnie podczas ich koniunkcji<sup>95</sup>. Zdaniem Horapollona przekonanie takie miało się wziąć z przypisywanego pawianom gestu witania księżyca, które zwierzę uważa za swego boga<sup>96</sup>. Autor wspomina o licznych przedstawieniach stojących

<sup>91</sup> Ameisenowa, „Animal-Headed Gods...”, ss. 21–45.

<sup>92</sup> Zob. komentarz: *ibidem*, ss. 26 nn.

<sup>93</sup> *Hori Apollonis Hieroglyphica. Saggio introduttivo, edizione critica del testo e commento*, wyd. F. Sbordone, Napoli 1940 (dalej: Horapollon, *Hieroglyphica*); Horapollon, *Hieroglyphy*, przeł. J. Krocak, wstęp J. Sokolski, Wrocław 2003.

<sup>94</sup> Horapollon, *Hieroglyphica* I 14–16.

<sup>95</sup> Por. wizerunek czterech kynokefalów z Medinet Habu z czasów Ramzesa III, opatrzony inskrypcją, której odpis sporządził Piankoff („Saint Mercure Abou Seifen...”, s. 22) podczas pobytu w Egipcie w 1942 r. Podaje ona, że kynokefalowie (tu zapewne pawiany) asystują przy narodzeniu słońca, modlą się do niego, tańczą i śpiewają. Autor zestawia również inne egipskie reliefy i inskrypcje wyraźnie ukazujące solarną naturę pawianów w podobny sposób. Najczęściej w liczbie czterech witają one słońce, śpiewają mu i asystują przy codziennym narodzeniu.

<sup>96</sup> Artemidoros w *Oneirocritica* II 12 także poświadcza lunarny charakter kynokefala, przypisywany przez astrologów. Podaje on, że małpa (*pithekos*) lub kynokefalos, ujrzone w marzeniu sennym oznaczają zasadniczo to samo – podstępного człowieka lub goetę, który czyha na śniącego. Sam kynokefalos jest jednak silnie powiązany (*ἀνάκειμαι*) z Selene (a więc znowu z księżycem), gdyż sprowadza świętą chorobę.

pawianów z rękoma uniesionymi ku niebu i diademem nad głową (lub raczej kształtem solarnym). Innym schematem jest przedstawienie pawiana w pozycji siedzącej, które miałyby symbolizować dni ekwinokcjalne, podczas których zwierzę przysiada i oddaje moc<sup>97</sup>. Ponadto pawian jest tu przedstawiany jako zwierzę gniewne, gwałtowne i porywcze<sup>98</sup>, ale jednocześnie zdadne do tresury, np. „pisania” po tabliczkach, którego uczył je egipscy kapłani<sup>99</sup>.

Wizerunki ludzi z psimi głowami pojawiają się również na egipskich amuletach magicznych. Kilka uwag poświęcił im Louis Robert<sup>100</sup>. Francuski uczony zwraca uwagę na ityfaliczne przedstawienie kynokefalosa na jednym z medalionów z *Collection Froehner*<sup>101</sup>. Postać jest ukazana z profilu, umieszczona między gwiazdą a półksiężycem, obie ręce podnosi w geście adoracji, nogi ma zaś ugięte, a stopy lekko uniesione. Przedmiot jest również opatrzony inskrypcją: oprócz *voces* (IAH | IAEI | IEΩ) znajduje się na nim prośba: δὸς χάριν μορφὴν νίκην Σφυριδαδι | ὃν ἔτεκεν Θινουσιρις („daj wdzięk, urodę, sukces Sphyridasowi, którego zrodziła Thinousiris” – przeł. P.N.). Robert porównał ten zabytek z podobnymi przedstawieniami – kynokefalowie widnieją również na amuletach magicznych, opublikowanych przez Campbella Bonnera<sup>102</sup>. Jeden<sup>103</sup> przedstawia kynokefala siedzącego, trzy<sup>104</sup> stojącego w towarzystwie wizerunków solarnych. Wykazują one zatem drobne różnice względem przedstawienia postaci z *Collection Froehner*, które Robert interpretuje jako obecność ruchu, a konkretnie tańca, w tym ostatnim. Tańczący kynokefalos miałby być zdaniem uczonego jedną z przesłanek na uznanie Sphirydasa również za tancerza lub mima<sup>105</sup>, który chciał zapewnić sobie powodzenie zawodowe za pomocą magii<sup>106</sup>.

<sup>97</sup> Horapollon, *Hieroglyphica* I 16: zdaniem Horapollona ten typ pawianów oddaje moc co godzinę podczas zrównania dnia z nocą.

<sup>98</sup> To przeświadczenie przetrwało do czasów głębokiego średniowiecza – obecne jest m.in. w traktacie astrologicznym Johanna Angelusa *Astrolabium planum*.

<sup>99</sup> Por. Elian, *De natura animalium* VI 10: „Za panowania Ptolemeusza Egipcjanie uczyli pawiany liter, tańca, gry na aulosie i na harfie. Małpa prosiła o zapłatę za swe występy, wkładała datki do woreczka zawiązanego na szyi i zachowywała się jak zawodowi żebracy” (Klaudiusz Elian, *O właściwościach zwierząt*, przeł. A.M. Komornicka, Warszawa 2005).

<sup>100</sup> L. Robert, „Amulettes grecques”, *JS* (1981), ss. 35–44.

<sup>101</sup> *Collection Froehner* nr 199, opublikowany w: Robert, „Amulettes grecques”, ss. 35 (opis i tekst), 41 (fotografia).

<sup>102</sup> C. Bonner, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor–London 1950 (=SMA).

<sup>103</sup> SMA nr 244.

<sup>104</sup> *Ibidem*, nr 243, 246, 247.

<sup>105</sup> Drugą przesłanką jest imię znaczące *Sphyridas*, które miało by wywodzić się od słowa σφύρον („kostka nad stawem stopowym”) lub od σφύρα („młotek”). Tylko pierwsza możliwość wspiera tezę Roberta, jako nawiązanie do części ciała ważnych dla tancerzy, zob. Robert, „Amulettes grecques”, s. 36.

<sup>106</sup> Takie tłumaczenie jest w pewnym stopniu prawdopodobne, jednak opisane przez Roberta schematy przedstawień (kynokefalos tańczący, stojący i siedzący) znakomicie

Naszą uwagę powinna przykuć także pewna gnostycka gemma<sup>107</sup>, podobna do omawianych wyżej medalionów magicznych. Ukazuje ona, że wizerunki postaci psiogłowych faktycznie nie były obce grupom gnostycyzującym. Widnieje na niej psiogłowa istota antropomorficzną, dzierżąca dwa berła, umieszczona między słońcem a księżycem. Na rewersie wypisane jest imię *Michael* w otoczeniu czterech gwiazd. Zdaniem wydawcy jest to Anubis, a słońce i księżyc wyrażają wieczność. Ameisenowa uznaje natomiast postać za archonta z wierzeń ofickich<sup>108</sup>.

Nie jest to jednak odosobniony przypadek – podobna gemma została opublikowana przez Paula Carolidisa<sup>109</sup>. Przedstawia ona postać antropomorficzną z psią głową, trzymającą w prawej dłoni kij z owiniętymi wokół węzłami, a w lewej wagę. Wokół gemmy biegnie napis: Γαβριήλ ὁ ἔνδοξος, Μιχαήλ λαμπαδοῦχε, βοήθει<sup>110</sup>. Michał ma tu oznaczać archanioła, który prowadzi ludzkie dusze na sąd pośmiertny, waży je i broni ich przed potępieniem. Zdaniem Zofii Ameisenowej inspiracją dla takiego przedstawienia był Anubis lub raczej Hermanubis, pełniący w religii egipsko-greckiej funkcje psychagogiczne. Widać tu pewną (choć nie do końca ścisłą) zbieżność ze św. Krzysztofem – opiekunem podróżnych, chroniącym ich przed nagłą śmiercią w drodze. Zarówno Anubis, jak i Krzysztof działają w sferze pogranicza życia i śmierci. Obaj zapewniają człowiekowi na swój sposób bezpieczeństwo w tym groźnym środowisku. Pozostaje jednak zasadnicza różnica – Krzysztof chroni przed przekroczeniem granicy życia, podczas gdy Anubis ułatwia ten proces. Podana tu ścieżka nie wyjaśnia również celu zapożyczenia – dlaczego autor *Acta Andreae et Bartholomaei* miałby sięgać po staroegipski wzorzec?

---

odpowiadają temu, czego dowiadujemy się z pism Horapollona, Artemidorosa czy Eliana. Jeśli wierzyć Elianowi, pawiany były uczone występowania przed publicznością i ukazanie tańczącego kynokefala jest w tym kontekście naturalne nie tylko dla kogoś ze środowiska zawodowych mimów. Mamy tu raczej do czynienia z *communis opinio* na temat pawianów niż ze świadomym nawiązywaniem do kynokefala jako magicznego opiekuna artystów scenicznych. Kynokefalos tańczący może po prostu ukazywać witanie księżyca lub słońca, natomiast siedzący – rzekome zachowanie podczas dni ekwinokcjalnych.

<sup>107</sup> Wydana w: C.W. King, *The Gnostics and Their Remains*, London 1887, plate F, no 2. Por. komentarz w: Ameisenowa, „Animal-Headed Gods...”, s. 25.

<sup>108</sup> Michał jest przedstawiany jako archont o postaci lwa w: Orygenes, *Contra Celsum* VI 30. Orygenes twierdzi, że to poglądy ofitów, które odzwierciedlone są na sporządzonym przez tę grupę diagramie i dodaje, że sam również widział taki szkic. Z kolei Ireneusz w *Adversus Haereses* I 30,9 wskazuje, że zdaniem ofitów Michał jest imieniem węża, podobnie jak Samael.

<sup>109</sup> P. Carolidis, *Anubis, Hermes, Michael*, Strasbourg 1913; por. komentarz w: Ameisenowa, „Animal-Headed Gods...”, ss. 44–45.

<sup>110</sup> „Gabrieli przesławny, Michale dzierzący pochodnię, pomagaj!”.

### Szyderstwo z bóstw pogańskich

Inną, bardziej prawdopodobną, a ciągle silnie osadzoną w egipskim kontekście przyczyną obecności psiogłowych, wyznających wiarę w Boga, w piśmiennictwie chrześcijańskim jest dążenie do ośmieszenia religii pogańskiej. Postaci z psią głową wywoływały w antyku nieodzowne skojarzenia z religią faraonńskiego Egiptu<sup>111</sup>. Jednakże bóstwo pogańskie, które oddaje cześć Chrystusowi, mogło budzić jedynie śmiech i stawiać swoich wyznawców w bardzo niezręcznej sytuacji. Autorzy chrześcijańscy skwapliwie wykorzystywali ten zabieg. Jest on wyraźnie widoczny m.in. w *Żywocie Pawła z Teb*<sup>112</sup> autorstwa Hieronima ze Strydonu<sup>113</sup>. To wczesne dziełko późniejszego tłumacza Biblii opowiada o wędrowce św. Antoniego w poszukiwaniu pierwszego pustelnika – Pawła. Podczas wędrowki przez pustynię Antoni spotyka zwierzęta, które opiekują się pustelnikiem. Oprócz nich pojawiają się również dwie istoty mitologiczne – centaur<sup>114</sup> i satyr<sup>115</sup>. Pierwszy wskazuje Antoniemu drogę, drugi otwarcie wyznaje wiarę w chrześcijańskiego Boga. Obie te istoty mają bardzo silne konotacje pogańskie, a dla Żydów i chrześcijan stanowiły dodatkowo symbol zła i przekleństwa – Hieronim zaczerpnął je z Księgi Izajasza, z passusu opisującego klątwy rzucone na Babilon<sup>116</sup>. Pojawiają się tam demoniczne stworzenia, określane po hebrajsku *iim* i *sim*, gnieźdzące się zwykle w zrujnowanych

<sup>111</sup> Potwierdza to m.in. Tertulian, *Apologeticum* VI 7, przedstawiając kynokefala-Anubisa jako jedno z niechcianych w Rzymie bóstw egipskich: *Serapidem et Isidem et Arpocratem cum suo cynocephalo Capitolio prohibitos inferri, id est curia deorum pulsos, Piso et Gabinius consules non utique Christiani eversis etiam aris eorum abdicaverunt, turpium et otiosarum superstitionum vitia cohibentes* („Piso i Gabinius, konsulowie a nie chrześcijanie, zburzywszy ich ołtarze, wyparli się Sarapisa i Izidy, i Harpokratesa z jego kynokefałem, których nie wolno było wnosić na Kapitol, a tym samym wygnano ich z kurii bogów”. Korzystam z wydania: Tertulian, *Apology, De Spectaculis*, wyd. i przeł. T.R. Glover, LCL, Cambridge, MA–London 1966).

<sup>112</sup> Hieronim ze Strydonu, *Trois Vies de Moines. Paul, Malchus, Hilarion*, wyd. E.M. Morales, oprac. P. Leclerc, A. de Vogüé, SCh 508, Paris 2007. Korzystam z przekładu B. Degórskiego: *Św. Hieronim. Żywoty Mnichów Pawła, Hiliariona, Malchusa*, Kraków 1995.

<sup>113</sup> Zob. obszernie omówienie: R. Wiśniewski, „Bestiae Christum loquuntur ou des habitants du désert et de la ville dans la Vita Pauli de saint Jérôme”, *Augustinianum* 40 (2000), ss. 105–144.

<sup>114</sup> Hieronim ze Strydonu, *Vita Pauli* VII 3: „Nie skończył nawet myśleć o tym aż tu widzi człowieka skrzyżowanego z koniem, któremu poeci według swego przekonania nadali nazwę hipocentaura [...] wyciągniętą zaś prawicą wskazał mu drogę, o którą pytał i uciekając szybko przez rozległe pola, zniknął z oczu zdziwionemu Antoniemu”.

<sup>115</sup> Hieronim ze Strydonu, *Vita Pauli* VIII 2: „Spostrzegł w kamienistej dolinie niedużego człowieczka, który miał zakrzywione nozdrza i czoło zaostrome rogami. Dolna zaś część jego ciała była zaś zakończona kozimi nogami”.

<sup>116</sup> Iz 34,9–17. Zob. Wiśniewski, „Bestiae Christum loquuntur...”, ss. 108–119.

miastach<sup>117</sup>. Autorzy Septuaginty oddali je jako onocentaury – pół ludzie, pół osły. Bezpośrednio w takiej formie przejści zostali m.in. przez Atanazego w *Żywocie Antoniego*<sup>118</sup>. Hieronim wybrał jednak opcję centaurów klasycznych (pół ludzi, pół koni), a co więcej, idąc za opinią innych tłumaczy Pisma, odwołał się do tzw. włochatych (gr. *τριχιῶντες*, łac. *pilosi*) i satyrów. Na podstawie zachowanych relacji możemy stwierdzić, że przynajmniej Akwila, ale prawdopodobnie również Symmach i Theodotion zakwestionowali tłumaczenie Septuaginty i zamiast onocentaurów umieścili w przekładzie włochatych<sup>119</sup>. Wydaje się, że Hieronim utożsamiał ich z satyrami, żeby uzyskać bardziej oczywisty przekaz (są oni silniej związani z mitologią). Hieronim przyznawał zresztą, że między włochatymi a satyrami nie ma zasadniczych różnic i można te terminy stosować wymiennie<sup>120</sup>: *Pilosi saltabunt ibi: uel incubones, uel satyros, uel siluestres quosdam homines, quos nonnulli fatuos ficarios uocant, aut daemonum genera intellegunt*. W jego opinii włocharci i satyrowie są tym samym – pewnym rodzajem demonów, podobnie jak i inne istoty mitologiczne. W *Żywocie Pawła* nie budzą jednak demonicznej grozy<sup>121</sup> – jako pobożni wyznawcy Chrystusa ośmieszają jedynie swoich dawnych wyznawców<sup>122</sup>.

Opierając się na bardzo oczywistym przykładzie satyrów Hieronima, można zatem zaryzykować twierdzenie, że kynokefalowie odegrali identyczną rolę. Wspominałem już o ich związkach z bóstwami Egiptu, które mogłyby w takiej konwencji ośmieszać. Inni badacze dopatrzili się natomiast dodatkowych zbieżności między psiogłowymi a satyrami, które mogą

<sup>117</sup> W przekładzie Biblii Tysiąclecia: Iz 34, 14: „Zdziczałe psy spotkają się z hienami i kozły będą się przyzywać wzajemnie; co więcej, tam Lilit przycupnie i znajdzie sobie zacisze na spoczynek”.

<sup>118</sup> Atanazy, *Vita Antonii* 53.

<sup>119</sup> Zob. Pseudo-Bazyli, *Commentarius in Esaiam* 13,274 = PG 30,601A,8–9: τοὺς δὲ ὄνοκενταύρους, οὓς εἶπον οἱ Ἐβδόμηκοντα, τριχιῶντας ὠνόμασεν ὁ Ἀκύλας („Akwila nazwał włocharciami onocentaury, o których wspomina Septuaginta” – przeł. P.N.). Podobnie postąpił również Hieronim w Wulgacie, używając słowa *pilosi*. Zob. dokładniej: Wiśniewski, „Bestiae Christum loquuntur...”, s. 113, przyp. 15.

<sup>120</sup> Hieronim ze Strydonu, *Commentarius in Esaiam* V xiii 21.22,16–18: „Włocharci będą tam tańczyć: mają tu na myśli albo inkuby, albo satyrów, albo jakichś leśnych ludzi, których niektórzy nazywają głupcami figowymi, albo pewne rodzaje demonów” – wyd. M. Adriaen, CCL 73–73A, Turnholt 1963.

<sup>121</sup> O „dedemonizacji” tych istot przez Hieronima zob. Wiśniewski, „Bestiae Christum loquuntur...”, s. 128.

<sup>122</sup> Hieronim wyraźnie to podkreśla słowami satyra (*Vita Pauli* VIII 4): „Jestem śmiertelnikiem i jednym z mieszkańców pustyni, którzy opętani przeróżnymi błędami poganie czczą jako fauny, satyry i zmyry”. Odpowiedź Antoniego jest równie miażdżąca (*Vita Pauli* VIII 5): „Biada tobie, Aleksandrio, która zamiast Boga czczysz dziwadła! Biada tobie, miasto nierządnic, do którego napływają demony całego świata! Cóż teraz powiesz?: bestie mówią o Chrystusie!”.

świadczą o podobnym jak w komentarzach Hieronima „pomieszaniu” istot mitologicznych.

Piankoff<sup>123</sup> zastanawiał się, dlaczego kynokefalowie, którzy zgodnie z wiedzą geografów powinni przebywać w najodleglejszych zakątkach świata, nagle znaleźli się w pobliżu miasta Rzymu w historii o pożarciu dziadka św. Merkuriusza. Sądził on, że autor tekstu pomylił ich właśnie z satyrami, którzy zwykle żyli w „cywilizowanym” świecie, a podstawę tej pomyłki stanowi przytaczane już przypisywanie natury demonicznej wszystkim istotom mitycznym<sup>124</sup>. Podobna tendencja jest dostrzegalna także u Eliana<sup>125</sup>, tym razem na gruncie fizycznym. Pisząc o specyficznym gatunku czarnych psiotwarzych (*cynoprosopi*), żyjących na granicy Egiptu i Etiopii, podaje cechy bardzo zbliżające ich do włochatych lub satyrów: „u podbródka zwisa im broda podobna do bród wielkich węży [...]. Całe ciało pokrywają włosy. Szybkonodzy, znają wszelkie niedostępne zakątki” (przeł. A.M. Komornicka). Są więc oni owłosieni i szybcy, jak satyrowie. Podobnie jak oni poruszają się też po niedostępnym terenie. Żadnych oporów przed wymienieniem jednym tchem satyrów i kynokefalów nie miał również Izidor z Sewilli<sup>126</sup>: „Kynokefalowie i inni podobni małpom, lecz o twarzy na kształt psów; zawsze niespokojni. Satyrowie o ładnej twarzy i niespokojni w swoich ruchach. *Callitriches* [pięknowłosi – P.N.], prawie całym wyglądem różnią się od innych. Mają bowiem długą brodę na twarzy oraz długi ogon” (przeł. P.N.). Zestaw cech, który zadecydował o zestawieniu tych istot, jest już nam znany: szybkość, niemożność zachowania spokoju i gęste owłosienie.

<sup>123</sup> Piankoff, „Saint Mercure Abou Seifen...”, ss. 23–24: „L’hagiographie copte a en toute évidence confondu les cynocéphales avec les satyres ou les faunes de la mythologie gréco-romaine”. Piankoff jako uzasadnienie powołuje się na przypadek Antoniego w *Żywocie Pawła* i na walkę świętego apa Mojżesza w demonem Besem w ruinach miasta Abydos, znana z fragmentarycznie zachowanego koptyjskiego *Żywotu św. Mojżesza*. Autorem jest najprawdopodobniej jeden z uczniów świętego. Manuskrypty są przechowywane w Bibliothèque Nationale w Paryżu i w muzeum w Neapolu. Tekst wydał: E. Amélineau, „Monuments pour servir à l’histoire de l’Égypte chrétienne aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles”, *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire* 4/1–2 (1885–1886), ss. 506 i 680–706.

<sup>124</sup> Przypomnę tu raz jeszcze opinię komentatora Arystofanesa (Σ Ar. Eq. 416 vet), który kynokefala uznawał za *biaios*. Warto też zwrócić uwagę na lęk apostołów i ich uczniów w *Acta Andreae et Bartholomaei*, którzy w pierwszej chwili uznali nadchodzącego psiogłowca za opętanego (wersja arabska) lub złego ducha (wersja etiopska).

<sup>125</sup> Elian, *De natura animalium* X 25.

<sup>126</sup> Izidor z Sewilli, *Etymologiarum sive originum libri XX*, XII 2,32–33: *Cynocephali et ipsi similes simiis, sed facie ad modum canis; unde et nuncupati. Satyri facie grata et gesticulatis motibus inquieti. Callitriches toto paene aspectu a ceteris distant. Sunt enim in facie producta barba et lata cauda.*

DOG-HEADED (AND) SAINTS.  
THE THEME AND REASONS OF ITS OCCURRENCE IN EARLY  
CHRISTIAN LITERATURE

SUMMARY

Meetings of saints with dog-headed people is an interesting theme present in the early Christian literature. The Eastern writings concerning St Andrew, St Barnabas and St Christopher show that the assistance of a dog-headed was necessary for Christianization of pagans. The way of portraying a dog-headed and the motif of the change of his wild nature into a human one (leading to acquiring of human virtues) seem to be common for all these text and appear in some further ones also (ex. *Life of St. Mercurius* in *Copto-Arabic Synmaxarium*). Another interesting issue is a Gnostic ruler of an astral sphere – archon Erathaoth, portrayed as dog-headed by Origen in *Contra Celsum*. This figure could have been influenced by an astrological tradition.

There may have been various reasons for using this theme in the ancient texts. First, Christian authors were discussing the possibility of conversion of pagans, who were very different from tribes known to Romans for a long period of time. The arguments for this interpretation can be found in Augustine's *De Civitate Dei* and Ratramnus's *Epistula de cynocephalis*, which both contain a discussion on the alleged human origin of dog-headed creatures and hence conclude that they could be baptised. The other option is the influence of the Egyptian culture and religion. The authors wanted to compromise it by describing a dog-headed creature (similar to Anubis) as a faithful follower of Christ. The same measures were used by Hieronymus in *Vita Pauli* with respect to centaurs and satyrs.