

Mroczny las mistycznego uwiedzenia srebrzystej Selene*

„Kiedy zaś temu [Plotynowi] odczytano *O zasadach* oraz *Miłośnika starożytności* Longinosa, «filolog» — rzekł — «z Longinosa, żaden jednak filozof».

(Αναγνωσθέντος δὲ αὐτῷ τοῦ τε ‘Περὶ ἀρχῶν’ Λογγίνου καὶ τοῦ ‘Φίλαρχαίου’,
‘φιλόλογος μὲν’ ἔφη, ‘ὁ Λογγίνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς’)¹.

Słowa kluczowe: Wergiliusz, „Georgiki”, bóg Pan, uwiedzenie Selene, mroczny las

Keywords: Virgil, *Georgics*, Pan, seduction of Selene, dark forest

Marie–Louise von Franz (1915–1998) była jedną z najbardziej znanych uczennic i kontynuaterek badań szwajcarskiego psychiatry, twórcy psychologii analitycznej i — nade wszystko — myśliciela, Carla Gustava Junga (1875–1961). Ta znana i ceniona psychoanalytka studiowała (co nie jest tu bez znaczenia) filologię klasyczną oraz historię starożytną na uniwersytecie w Zurychu. W 1940 r. obroniła *summa cum laude* doktorat pt. „Die ästhetischen Anschauungen der Iliasscholien” („Estetyczne poglądy scholiów do *Iliady*”)². W konkluzji do opublikowanej już po śmierci Junga słynnej książki *Man and his Symbols*³ (której *nota bene* była redaktorką) von Franz napisała między innymi: „Z pewnością potężne siły nieświadomości obecne są nie tylko w materiale klinicznym, lecz także w mitach, religii, sztuce i wszelkich

* Artykuł ten to niewielki fragment książki o antycznym rytuale sprowadzania Księżycy na ziemię, przygotowywanej do druku. Inny jej ustęp (pt. „*Spuma lunaris*. Bringing the moon down to earth, extraction of «moon foam» and its use in ancient magic (and other uses)”) publikuje czasopismo „Palamedes. The Journal of Ancient History”. Vide JANISZEWSKI 2017/2018.

¹ Cf. *De vita Plotini* 14. Tytuły *Περὶ ἀρχῶν* oraz *Φιλάρχαιος* nie są jasne. KROKIEWICZ 2000, I, s. 74 przekłada je na język polski jako *O początkach* oraz *O miłośniku starożytności*, zaś ARMSTRONG 1966, s. 41 jako *On Principles* i *Lover of Antiquity*. EDWARDS 2000, s. 25, przypis 141, sugeruje, że obie prace dotyczyły idei *arche* pojętej jako „podstawowa zasada” (ang. *principle*), być może też drugi tekst był obroną treści wyłożonych w pierwszym. Wydaje się, że oba traktaty mogły być komentarzami do *Timajosa* Platona. Edwards proponuje takie rozumienie tytułów: *Basic Principles* i *Back to Basics*.

² FRANZ 2006.

³ JUNG, VON, HENDERSON, JACOBI, JAFFÉ 1964 (przekład polski w: JUNG 2018).

działaniach w obszarze kultury, dzięki którym wyraża się człowiek”⁴. W tej samej pracy inna z uczennic Junga, Jolande Jacobi (1890–1973), na marginesie studium klinicznego przypadku jednego ze swoich pacjentów, wyjaśniając wątki jego snów, dowodziła, że pojawiający się w nich nieustannie las jest symbolem obszaru nieświadomości⁵ — to ciemne, trudno dostępne miejsce, w którym żyją różne zwierzęta, zarówno te groźne, jak i przyjazne. W mrocznych kniejach skrywają się również inne, bardziej niepokojące istoty, o dziwnych i zaskakujących kształtach, np. łączące cechy kilku zwierząt albo też człowieka i zwierzęcia. Wszystkie te stworzenia reprezentują zagmatwaną plątaninę najprzeróżniejszych popędów, ukrytych w nieświadomości. Z tej właśnie Jungowskiej perspektywy warto spojrzeć na pewien interesujący ustęp *Georgik* Wergiliusza, w którym Pan, bóg o cechach człowieka i kozła, ściąga z niebios i wabi w głąb mrocznego lasu srebrzystą, świetlistą, księżycową boginię Selene. Dzięki temu *passus* ów otwiera się na nowe, zupełnie inne wymiary, dalece ważniejsze, ciekawsze i głębsze niżli pozwalają to dostrzec zwyczajowe filologiczne studia nad poezją doby Augusta. Nie chcemy jednak uciekać się do czysto Jungowskiej analizy obecnych w micie symboli⁶, jako wyrazów archetypów skrywających się w nieświadomości, czego najczęściej podejmują się psychologowie, psychiatrzy, psychoanalitycy, filozofowie, kulturoznawcy, religioznawcy..., nie historycy. Nie czujemy się w tym względzie kompetentni. Korzystając z pewnych Jungowskich inspiracji, pragniemy jednak pozostać na gruncie studium historyczno-literackiego: czyli gdzieś w pół drogi pomiędzy psychologią a filologią.

CIEMNY LAS I ŚWIETLISTE BIAŁE RUNO

W trzeciej księdze *Georgik* Wergiliusz pisze krótko (*Georg.* III 384–394) o tym, jak dbać o wełnę hodowanych owiec (*Georg.* III 384: *lanitium curae*)⁷. Po pierwsze zaleca unikanie ciemnego lasu (*Georg.* III 384: *primum aspera silva*), porośniętego kolczastymi roślinami, których przykładowe nazwy poeta podaje (*Georg.* III 385: *lappaeque tribolique*)⁸. Trzeba też, jego zdaniem, nie wypasać zwierząt na zbyt obfi-

⁴ FRANZ 2018, szczególnie s. 439.

⁵ JACOBI 2018, szczególnie s. 403.

⁶ Vide bardzo dobre wprowadzenie do zagadnienia: BŁOCIAN 2017 (tu literatura).

⁷ Verg. *Georg.* III 384–390 (wydanie MYNORS 1994):

„Si tibi lanitium curae, primum aspera silva lappaeque tribolique absint; fuge pabula laeta; continuoque greges villis lege mollibus albos. illum autem, quamvis aries sit candidus ipse, nigra subest udo tantum cui lingua palato, reice, ne maculis infuscet vellera pullis nascentum, plenoque alium circumspice campo”.

⁸ Pierwsza z wymienionych roślin — *lappa* (vide *OLD.*, s.v.), może *Arctium lappa*, czyli łopian większy, ma kwiat otoczony długimi kolcami. Łacińska nazwa drugiej z nich, *tribolus* (*OLD.*, s.v.), jest transliteracją gr. τριβόλος (*LSJ*, s.v.); również w tym przypadku mamy do czynienia z kolczastą rośliną, może *Tribulus terrestris*, czyli buzdycanek naziemny, którego owoce podobnie otoczone są długimi kolcami.

tych pastwiskach (*Georg.* III 385: *pabula laeta*). Po drugie poeta sugeruje staranny dobór egzemplarzy rozplodowych: samice powinny więc mieć runo miękkie i białe (*Georg.* III 386: *villis lege mollibus albos*), samca zaś, choć na pierwszy rzut oka białego koloru (*Georg.* III 386: *aries sit candidus ipse*), należy bardzo dokładnie obejrzeć, czy choćby na podniebieniu nie skrywa czarnej plamki (*Georg.* III 388: *nigra subest udo tantum cui lingua palato*). I w tym kontekście Wergiliusz czyni taką oto dygresję (*Georg.* III 391–393):

munere sic niveo lanae, si credere dignum est,
Pan deus Arcadiae captam te, Luna, fefellit
in nemora alta vocans; nec tu aspernata vocantem.

Co dosłownie można tłumaczyć w ten sposób:

Tak za sprawą podarunku ze śnieżnobiałej wełny, jeśli godzi się wierzyć,
arkadyjski bóg Pan, zdobywszy cię, Luno, spowodował upadek,
do głębokiego lasu wabiąc; a ty nie odrzuciłaś wabiącego [przekł. — P.J.]⁹.

Passus ten przykuł uwagę badaczy¹⁰, przede wszystkim wydawców dzieł Wergiliusza, których interesowało jednak nade wszystko nieco dwuznaczne *sic* — „tak”, pojawiające się w pierwszej jego linijce. Will Richter sądził¹¹, że chodzi o to, iż hodowlane owieczki powinny być tak białe, jak białe były zwierzęta, które podarował niegdyś Pan bogini Selene, aby zdobyć jej miłość. Willi Frentz był przekonany¹², że *sic* oznacza, iż to, co wcześniej Wergiliusz napisał o hodowli owiec o białej wełnie, teraz zostało wyjaśnione niejako przez opowieść o uwiedzeniu Selene przez Pana. To znaczy, że do rozplodu wybieramy samca, który nawet na podniebieniu nie powinien mieć czarnej plamki, bowiem i tak głęboko skryta wada może skazić biel wełny. Frentz pisał wręcz¹³, że Pan ukryty pod białym runem był w środku „czarnym diabłem” („er innerlich ein schwarzer Teufel war”), tak jak baran z pozoru całkowicie biały, mający jednak czarną plamkę na podniebieniu. R.A.B. Mynors¹⁴ z kolei, podkreślając dwuznaczność passusu „munere sic niveo lanae... fefellit”, zaznaczył co prawda, że można go czytać „so white was the fleece” lub też „even so did Pan betray Luna by the offer of a white fleece”, wyraźnie jednak przychylił się do drugiej możliwości i — z powołaniem na Frentza — pisał o uwodzicielskim

⁹ Cf. przekł. polski CZERNY 1956, s. 66–67:

„Dzięki srebrzystej wełnie — jeśli wierzyć trzeba —
Ciebie, o Luno, uwiódł bóg Arkadii nieba,
Pan, wołając w głąb lasu, nie doznał twej wzgardy”.

¹⁰ Vide np. omawiane niżej studia: ROSCHER 1890, s. 148–164; KLINGER 1967, s. 294; FRENTZ 1967, s. 129–129. Inne prace vide niżej.

¹¹ RICHTER 1957, s. 309.

¹² FRENTZ 1967, s. 129.

¹³ FRENTZ 1967, s. 130.

¹⁴ MYNORS 1994, s. 238–239.

bogiu Panie: „with his white fleece and his black heart”. My również optujemy za drugą ewentualnością, co wyraziliśmy w swoim tłumaczeniu tego passusu („Tak za sprawą podarunku ze śnieżnobiałej wełny...”), ponieważ wtedy *sic* stanowi dobre wprowadzenie do dygresyjnej opowieści o uwiedzeniu Selene. Chcemy jednak bliżej przyjrzeć się temu krótkiemu passusowi *Georgik* (III 384–393), ponieważ naszym zdaniem są w nim o wiele ciekawsze motywy i skojarzenia niż tylko sprawa owego dwuznacznego, z filologicznego punktu widzenia, słowa *sic*.

Wspomniany już R.A.B. Mynors, we wskazanym miejscu komentarza do *Georgik*, zwrócił uwagę na rzadki termin *lanitium*, który jego zdaniem określa wełnę o trudnym do uzyskania kolorze. Warto do tego od razu dodać¹⁵, że choć słowo to pochodzi od terminu *lana* („wełna”), Pliniusz używa go nie tylko na określenie runa owiec (*HN* VIII 72.189, XI 39.115), ale również bawełny lub nawet jedwabiu (*HN* VI 20.54: „primi sunt hominum qui noscantur Seres, lanicio silvarum nobiles, perfusam aqua depectentes frondium canitiem, unde geminus feminis nostris labos redordiendi fila rursusque texendi: tam multiplici opere, tam longinquo orbe petitur ut in publico matrona tralucescat”). Chodzi więc ewidentnie o wyjątkowo delikatne przędziwo, co zresztą Wergiliusz jasno sugerował, pisząc o wyborze do rozplodu samicy o miękkim runie (*Georg.* III 386: „villis ... mollibus”). Drugą cechą owej tak rzadkiej i pożądanej wełny ma być jednak jak najbardziej biały kolor, co znów poeta podkreślił w doborze zwierząt do rozplodu, gdyż owca (*Georg.* III 386: *albos*) i baran (*Georg.* III 386: *candidus*) mają być całkowicie białe. O razę zwrócimy uwagę na ważne w toku naszego wywodu przymiotniki *albus*¹⁶ i *candidus*¹⁷, z których oba oznaczają różnie definiowany kolor biały i razem ze słowem *niveus*¹⁸, odnoszonym do wełny, tworzą zestaw trzech znamienych określeń (do czego jeszcze wrócimy). Celem zabiegów hodowcy jest zatem uzyskanie delikatnej i nadzwyczaj białej wełny. Jak zaznaczył Mynors¹⁹, zarówno kolczaste zarośla, jak i zbyt bujne pastwiska²⁰ — z różnych względów — źle wpływają na sierść owiec.

W tym miejscu trzeba zwrócić uwagę na motyw lasu, obecny w interesującym nas passusie *Georgik*, którym wymienieni wyżej komentatorzy Wergiliusza się nie

¹⁵ Vide *OLD*, s.v. *lanitium/lanicium*.

¹⁶ *OLD*, s.v. *albus* — oznacza kolor biały, ale też „jasny / świetlisty” („light-coloured”); określenie to ma związek z gr. ἄλφός — ἄλφιστον, czyli generalnie „mąka”. Jest więc to „biały” opisany przez odniesienie do bieli mąki.

¹⁷ *OLD*, s.v. *candidus* — od *candeo* (vide *OLD.*, s.v.) w tym przypadku chodzi o biel „jasną / świetlistą / świecąca” („bright”, „radiant”, „of light colour”); stąd *candela* — świeca woskowa i pol. „kandelabr”.

¹⁸ *OLD.*, s.v. *niveus* — od *nix* (vide *OLD*, s.v.), czyli „śnieg”; kolor określono więc przez odniesienie do bieli śniegu.

¹⁹ MYNORS 1994, s. 238.

²⁰ O ile kolczaste zarośla są dość oczywiste, o tyle obfite pastwiska mogą niepokoić ludzi nieobeznanych z hodowlą owiec. Zdając sobie z tego sprawę MYNORS 1994, s. 238, powołuje się na doświadczenia angielskich hodowców owiec, które potwierdzają, że nieco niedożywione zwierzęta mają cieńszą i delikatniejszą wełnę.

zajęli. Tymczasem poeta w bardzo zgrabny sposób pisał o nim i w głównym tekście o hodowli owiec, i w dygresji do niego. Oto autor — jak pamiętamy — zalecał hodowcom wypasającym owce unikanie „ciernistego lasu” (*Georg.* III 384: *aspera silva*). Że przymiotnik *asper* oznacza w tym miejscu „cierniste/kolczaste” zarośla, pokazują po pierwsze rośliny wymienione przez poetę, czyli *lappa* i *tribolus* (*Georg.* III 385: *lappaeque tribolique*), a więc zapewne łopian i buzdyanek naziemny, zaopatrzone w ostre kolce²¹. Po drugie, jak zauważył Mynors, w innym miejscu *Georgik* poeta już raz w identycznych słowach pisał o ciernistych zaroślach (*Georg.* I 152–153: „subit aspera silva, / lappaeque tribolique”). Z kolei gdy Wergiliusz przeszedł od dygresji o Panie i Selene, czytamy, że bogini została zwabiona „do głębokiego lasu” (*Georg.* III 393: „in nemora alta vocans”). Mamy tu, inaczej niż we wcześniejszym wersie, rzeczownik *nemus* oraz przymiotnik *altus*. Naszym zdaniem nie bez przyczyny.

Łacińskie słowo *nemus*²², jak i grecki *véμος*²³, mogą oznaczać również coś więcej niż tylko knieję, bo leśną polaną służącą do wypasania stad bydła i owiec²⁴. Wergiliusz określa ją przymiotnikiem *altus*²⁵, który w tym kontekście można czytać jako: „głęboki” las, „ciemny” las, „ciemną” polaną, lub nawet „skrytą/tajemną” polaną, które to rozumienie — nieco niepokojące na pierwszy rzut oka — powróci dalej w antycznych komentarzach do tego passusu Wergiliusza (o czym za chwilę). Myśl poety jest więc oczywista, Pan zwiabił Selene w głąb ciemnego lasu, na skrytą w głębi zarośli polaną.

Choć więc terminologia jest różna, w swoich wersach Wergiliusz zawarł bardzo czytelną paralełę: owcom nie służy „ciernisty” las (*Georg.* III 384: „aspera silva”) — Selene zaś „głęboki las”/„cienista polna” (*Georg.* III 393: „in nemora alta”). W tym miejscu aż prosi się, aby przypomnieć wspomnianą na wstępie Jungowską wykładnię lasu jako mrocznego symbolu groźnego obszaru, w którym czai się zagrożenie. U Wergiliusza są nim, równie symboliczne, cierniste krzewy oraz półzwierzęcy bóg Pan. Zgrabna paralela łączy więc śnieżnobiałe owieczki ze srebrzystą Selene. Pierwszych wrogiem są ciernie, drugiej — jurny, zwierzęcy Pan, wyposażony w potężny „kolec”, co niejednokrotnie bardzo dobitnie eksponuje antyczna ikonografia.

W kontekście owego incydentalnego związku księżycowej Selene i leśnego Pana ciekawą kwestią jest też dość zaskakujący epitet, jakim bóg ten został określony w poświęconym mu późnoantycznym, jedenastym hymnie orfickim²⁶. Wystąpił on tu bowiem jako „nieśmiertelny ogień” (XI 3: πῦρ ἀθάνατον) oraz „niosący światło”

²¹ Vide przypis nr 9.

²² *OLD.*, s.v. *nemus*.

²³ *LSJ*, s.v. *véμος* — *wooded pasture, glade*.

²⁴ Vide też *Iliada* XI 480: „w mrocznej gęstwinie” (ἐν véμεϊ σκιερῷ) szakale (θῶες) rozszarpią rąnionego przez myśliwych jelenia” (przekł. K. Jeżewska).

²⁵ *OLD.*, s.v. *altus*.

²⁶ RICCIARDELLI 2000, vide też komentarz, s. 226–227.

(XI 11: φαεσφόρε), który to przydomek noszą w owym zbiorze jeszcze tylko²⁷: Helios (VIII 12), Selene (IX 1), Apollo (XXXIV 5), Hefajstos (LXVI 3), Persefona (XXIX 9) oraz personifikacja dnia, czyli Hemar (proem. 24). W przypadku wymienionych bóstw jest to zawsze dość dobrze uzasadnione określenie, mające też w odniesieniu do nich utrwaloną tradycję²⁸. Jedyne w przypadku Pana mamy dość zaskakującą sytuację²⁹. Oczywiście w kontekście treści całego hymnu na jego cześć rzecz jest mniej sensacyjna, ponieważ Pana ukazano w nim jako personifikację Wszystkiego, pojętego jako Wszystko Istniejące, co jest aluzją do greckiego przymiotnika „każdy, każda, każde” (πᾶς — πᾶσα — πᾶν). Już zaś Platon w *Kratylosie* (408 c–d) pisał, że Pan, syn Hermesa, to Wszystko i uważał, iż albo on sam jest twórczym Słowem (Logosem), albo też jego bratem. W późniejszych czasach zwyciężyła idea, że Pan jest Logosem, kreacyjnym czynnikiem kosmosu. Tak np. ukazuje go słynny papirus ze Strasburga (*P. Strasburg 481*), zawierający jakiś kosmogoniczny tekst, w którym Zeus powołuje na twórcę kosmosu swego syna Hermesa, który z kolei dokonuje dzieła kreacji poprzez swego syna — Logosa tożsamego z Panem³⁰. I co najważniejsze, Logos od dawna postrzegano jako stwórczy ogień³¹. W ten więc nieco określony sposób (według zasad *circumambulatio*³²) można dojść do idei „ognistego” Pana „niosącego światło”. Warto jednak zwrócić uwagę, że w opowieściach o złotym runie i Jazonie heros ten ukazywany był, gdy — zaraz po wzięciu do rąk cennej zdobyczy — kroczył nocą poprzez święty, cienisty gaj Artemidy — Hekate — Selene ze świetlistą owczą skórą³³. Podobnie Pan przemierza mroczne knieje ze śnieżnobiałym runem, wabiąc nim srebrzystą Selene.

Ciekawa jest również — sygnalizowana wyżej — kwestia kolorów obecnych w całym analizowanym passusie *Georgik*. Oto rozplodowe owce powinny mieć świetliście/nadzwyczajnie białe (*candidus/albus*) runo, Pan zaś wabił Selene śnieżnobiałą (*niveus*) wełną. Podstępny i „wadliwy” baranek rozplodowy może ukrywać czarną (*niger*) plamkę na podniebieniu, Pan natomiast wabił boginię do „głębokiego lasu” / na „ciemną polanę” (*Georg.* III 393: „in nemora alta vocans”). Mamy więc tu przeciwstawienie tego, co białe — świetliste — błyszczące, temu, co ciemne — mroczne — czarne. Jest to jedna z klasycznych par Jungowskich przeciwieństw³⁴. Odwołując się jednak nade wszystko do tekstów alchemicznych, Jung pokazywał również związek

²⁷ Vide komentarz w: RICCIARDELLI 2000, s. 283.

²⁸ Vide komentarz w: RICCIARDELLI 2000 do podanych w poprzednim zdaniu miejsc w tekście hymnów orfickich.

²⁹ Choć ROSCHER 1890, s. 162, przyp. 663 zwrócił m.in. uwagę na passus z dzieła Herodota (VI 105) mówiący o biegu z pochodniami na cześć Pana.

³⁰ Vide wydanie z obszernym komentarzem GIGLI PICCARDI 1990, szczególne s. 146–147; wprowadzenie do tego tekstu: JANISZEWSKI 2006, s. 235–239.

³¹ KIRK, RAVEN, SCHOFIELD 1999, s. 202.

³² Vide SHARP 1998, s.v. *Cyrcumambulacja*, s. 46 i wstęp autorstwa J. Prokopiuka, s. 13–14.

³³ Vide np. A. R. *Argonautica*, IV 167–171.

³⁴ Jako wprowadzenie do kwestii vide PAJOR 2017, szczególnie s. 70 (tu też literatura).

między srebrzystym Księżycem a bielą³⁵. Luna jest wręcz ukazywana jako *femina alba*, władczyni alchemicznego procesu „wybielania”, czyli *albedo*. Jest to pierwszy etap odchodzenia od wyjściowego stanu czerni, czyli *nigredo*, pojmowanego jako stan pierwotnego chaosu. Wybielona czerń osiąga srebrzysty stan księżycowy, który nie jest jednak stanem docelowym. Z *albedo* poprzez „żółcenie”, *citrinitas*, wiedzie droga do *rubedo* — „czerwienienia” wschodzącego Słońca³⁶. Alchemiczny proces przechodzenia poprzez *nigredo* — *albedo* — *citrinitas* — *rubedo* miał dla Junga i jego szkoły psychologiczne znaczenie³⁷. Był na przykład wychodzeniem z „czarnej melancholii” i żmudną drogą przez kolejne stany, których odpowiednikami były następujące kolory³⁸. W tym kontekście relacja Wergiliusza o Selene zwabionej do głębokiego lasu, w którym czaił się półzwierzęcy Pan, nabiera głębszego znaczenia. Kluczowe jest to, od czego zaczęliśmy, czyli interpretacja lasu jako obszaru nieświadomości, w którym skryły się różne mroczne popędy. Zamiast „wybielenia czerni”, czyli przejścia z *nigredo* do *albedo*, mamy regres: świetlista Selene pogrzyżyła się w mrocznym lesie i padła ofiarą chutliwego boga Pana... Sygnalizujemy tylko nowe obszary interpretacyjne tekstu Wergiliusza, co wymaga szerszego opracowania.

PAN W OWCZEJ SKÓRZE

W tym miejscu dochodzimy do kluczowej kwestii: w jaki sposób Pan zwabił Selene w głąb leśnych kniei? Mynors³⁹ pisał, że zapewne chodziło o to, iż bóg zmienił się w lśniącego, białego baranka („turned himself into gleaming white ram”) i tak uwiódł Lunę, podobnie jak Zeus pod postacią białego byka zwiódł Europę⁴⁰. Bogini Księżycy miałyby dojrzeć lśniące zwierzę w ciemnym lesie, gdzie zazwyczaj owce powinny być niewidoczne, pobiegła za nim, bóg wrócił wtedy nagle do swej właściwej postaci i posiadał ją niespodziewanie. Na dowód takiego rozumienia tekstu Mynors przytoczył passus z komentarza do Wergiliusza, znanego jako *Servius Danielis*. Bliżej zajmujemy się nim niżej, ale już w tym miejscu trzeba zwrócić uwagę, że w tekście tym mamy nieco inne wytłumaczenie, niż sugerował to Mynors (przekł. — P.J.)⁴¹: „kiedy Pan zapłonął miłością do Luny, ażeby jej wydał się być pięknym, śnieżnobiałym owczym runem się owinął i tak ją nakłonił do spraw miłosnych” („Pan cum Lunae

³⁵ JUNG 2017, szczególnie s. 168–188 („Znaczenie Księżyca”) i s. 218–229 („Natura Księżyca”).

³⁶ JUNG 1989, szczególnie s. 465–467; JUNG 2016, s. 255–258 (w: rozdz. III, *Soteriologiczne wyobrażenia w alchemii. Przyczynek do alchemicznej historii idei*, s. 333–334).

³⁷ Vide SHARP 1998, s.v. *nigredo*, s. 114.

³⁸ FRANZ 2015, s. 247, 277–281.

³⁹ MYNORS 1994, s. 238.

⁴⁰ Motyw ten powraca w wielu źródłach. Tylko jako przykład tekstu z czasów bliskich Wergiliuszowi warto przywołać chociażby elegię Properejusza, który używa sformułowania (*el.* II 32, w. 58): *candida forma bovis*.

⁴¹ Vide przypis nr 59.

amore flagraret, ut illi formosus videretur, niveis velleribus se circumdedit atque ita eam ad rem veneriam illexit”). Nie ma więc tu mowy o przemianie Pana w białego baranka, a jedynie o przybraniu przez niego białego owczego runa, które zwiódło boginię. I naszym zdaniem jest to lepsze rozumienie tekstu Wergiliusza. Wskazują na to dwie przesłanki: motyw daru (*munus*) w tekście poety oraz to, że Pan w ogóle jest ukazywany jako zakładający różne zwierzęce skóry.

Co do pierwszego argumentu, czyli słowa „dar” (*munus*) w wersie „munere sic niveo lanae” (*Georg.* III 391): Pan nie może wabić skrycie Selene do lasu pod postacią białego baranka i jednocześnie ofiarowywać jej śnieżnobiałą jego skórę w roli wabika. Stąd Mynors przy słowie *munere* zamieścił taki komentarz⁴²: „an inducement, part of a process of persuasion, as in 4.534, A. 6.526”. Podarunek zatem w postaci owczego runa jest według komentatora tylko początkową zachętą, pierwszą w procesie przekonania Selene do ulegnięcia Panowi. Czy rzeczywiście? W pierwszym ze wskazanych miejsc, czyli wersie z czwartej księgi *Georgik*, jest mowa o przywołaniu nimf za pomocą daru (IV 532: „Tu munera supplex”). Gdy jednak spojrzymy szerzej na cały *passus*, w którym ten motyw się pojawia, tekst nabiera nieco innego sensu. Wergiliusz pisał tu o hodowli pszczół (*Georg.* IV 151–557). Poeta wspomniał też o narodzinach tych pożytecznych owadów z trzewi gnijącego byka (*Georg.* IV 282–316)⁴³. W tym miejscu uczynił obszerną dygresję aitiologiczną, mającą wytłumaczyć ów fenomen. Jest to opowieść o Aristeusie (gr. Aristajos), synu Apollina i nimfy Kyrene, znanym jako zapalony pszczelarz. Gdy jego pszczoły padły ofiarą choroby, za radą matki pojął on starca morskiego Proteusa i zmusił do wyznania, że była to kara zesłana przez nimfy, przyjaciółki Eurydyki, ukochanej Orfeusza. Aristeus bowiem nieświadomie spowodował śmierć dziewczyny, która, uciekając przed nim, nastąpiła na jadowitego węża. Kyrene poradziła więc synowi, aby przywołał nimfy darem (*Georg.* IV 532: „Tu munera supplex...”) i prosił o przebaczenie. W tym celu miał złożyć im w ofierze cztery byczki i cztery jałówki. W trakcie tej ofiary z trzewi byków wyległy się pszczoły (*Georg.* IV 554–557). *Munus* wcale więc nie musi być wstępem do obrzędu ofiarnego, lecz może być samą ofiarą ze zwierząt, tym bardziej że Wergiliusz nie pisał osobno, co jest owym „darem”. Również w drugim ze wskazanych przez Mynorsa miejsc *munus* ma inny sens, niż chciał mu nadać ten komentator. W pochodzącym z *Eneidy* ustępie Helena podstępnie otwiera wrota Troi Grekom, aby czyn ten stał się „okupem miłości” (VI 526: „scilicet id magnum sperans fore munus amanti”), czego celem było ujęcie nim Menelaosa i zapewnienie sobie przebaczenia. Nie jest to krok do następnych czynności, które dopiero wykona Helena. Innymi słowy pomysł, że wers „munere sic niveo lanae” (*Georg.* III 391) to: „an inducement, part of a process of persuasion” niepotrzebnie komplikuje sens relacji Wergiliusza. Pan jednocześnie nie może być białym barankiem i wabić Selene darem ze skóry białego baranka.

⁴² MYNORS 1994, s. 239.

⁴³ Przekonanie o prawdziwości tego zjawiska było tak wielkie, że opisy „tworzenia” w ten sposób pszczół znajdujemy nawet w traktatach rolniczych, vide np. Bassus, *Geoponika* XV 2.

Drugi argument za przybraniem śnieżnobiałego runa przez Pana (nie zaś jego przemianą w białego baranka) — jak już wspomnieliśmy — zasadza się na tym, że bóg ów jest w ogóle opisywany, jako zakładający różne zwierzęce futra⁴⁴. Już w dziewiętnastym hymnie homeryckim⁴⁵ znajdziemy istotne informacje. Na początek Pan „o włosie wspaniałym / w kudły splątany” (ww. 5–6: ἀγλάεθειρον, ἀνχιμήενθ') został ukazany jako ten, „któremu śnieżyste wszystkie wyżyny los dał w udziale” (w. 6: πάντα λόφον νιφόνεοντα λέλογγε). Grecki przymiotnik „śnieżyste” (νιφόνεις) może być tu nie bez znaczenia w kontekście łacińskiego *nivea* w tekście Wergiliusza, choć odnosi się do szczytów gór, nie zaś koloru futra. Dalej czytamy o tym samym bogu: „rudą skórą rysia okryty na grzbiecie”⁴⁶ (ww. 23–24: λαῖφος δ' ἐπὶ νῶτα δαφοινὸν λυγκὸς ἔχειε). Anonimowy autor hymnu dodał też, że gdy Pan był dzieckiem, jego ojciec Hermes ukrył go owiniętego „w gęstym futrze z zająca”⁴⁷ (ww. 43: δέρμασιν ἐν πυκνιοῖσιν ὀρεσκαῖοιο λαγωῶϊ). Kornutus z kolei przedstawiał Pana jako tego, który przybiera na siebie skóry jelenków⁴⁸ i lampartów (27: νεβρίδα δὲ ἢ παραδαλῆν).⁴⁹ To tylko kilka wybranych przykładów. Założenie śnieżnobiałego futra pasuje zatem do wyobrażeń o tym bogu.

Już Wilhelm H. Roscher, w klasycznym studium z 1890 r. poświęconym Selene, analizując uwiedzenie bogini przez Pana⁵⁰, mocno podkreślił, że bóg ten to nade wszystko pasterz i myśliwy. Jedną z cech antycznego (i nie tylko) polowania jest zaś umiejętność zwabienia zwierzęcia podstępem lub też schwywania go w zastawione sieci czy sidła. I w zasadzie, naszym zdaniem, wszystko to mamy w interesującym nas passusie Wergiliusza. Pasterz Pan hoduje śnieżnobiałe owce, nosi ich lśniąca skórę, która przyciąga uwagę równie świetlistobiałej księżycowej Selene. Łowca ściąga ją więc z niebios obietnicą podarunku. Jak podkreśla Wergiliusz (w słowach „a ty nie odtrąciłaś wabiącego”), bogini dała się skusić, poszła w głąb cienistego lasu i tam zdobył ją Pan.

Mamy więc u Wergiliusza obraz półzwierzęcego, chutliwego boga Pana, który, aby zwabić Selenę do głębokiego lasu, przebrał się w kusicielską, śnieżnobiałą owczą skórę. Zdaniem Frentza⁵¹ jest to typowe „Exemplum für den Wolf im Schafpelz gebraucht”, czyli przykład opowieści o „wilku w owczej skórze”. Frentz umiejscowił jej powstanie w epoce hellenistycznej, a za ojca opowieści uważał poetę Nikandra z Kolofonu. Kwestia tej atrybucji nie jest jednak taka prosta.

⁴⁴ Vide BORGEAUD 1988, szczególnie s. 115 i 238–239.

⁴⁵ EVELYN-WHITE 1970, s. 442–447; przekład polski w: APPEL 2007, s. 219–220.

⁴⁶ BORGEAUD 1988, s. 63, 178, 215.

⁴⁷ BORGEAUD 1988, s. 63–64, 101–102, 116, 239.

⁴⁸ To chyba najpopularniejszy motyw. Nawet w pracy o snach Artemidora z Daldis pt. *Oneirokritika* (IV 72) typowym ubiorem Pana jest skóra jelenka.

⁴⁹ Za wydaniem LANG 1881, s. 49–50; przekład polski WOJCIECHOWSKI 2016, s. 57: „Przywdziewa skórę jelenka lub lamparta z powodu mnogości gwiazd i rozmaitych barw, jakie w nim można oglądać”.

⁵⁰ ROSCHER 1890, s. 148–164.

⁵¹ FRENTZ 1967, s. 130.

PAN-UWODZICIEL W ANTYCZNYCH KOMENTARZACH

Jak wspomnieliśmy wyżej, antyczni i wczesnośredniowieczni komentatorzy również zastanawiali się nad sensem dygresyjnej wzmianki Wergiliusza o uwiedzeniu Selene przez Pana.

Działający na przełomie IV i V w. Makrobiusz pisał w swoich powstałych zdaje się ok. 430 r.⁵² *Saturnaliach* (V 22, 9–10, ed. R. Kaster; przekł. P. Janiszewski)⁵³:

9. U Wergiliusza jest powiedziane, że Pan zwabił Lunę śnieżnobiałą wełną «do głębokiego lasu [ją — przyp. P.J.] wabiąc darem ze śnieżnobiałej wełny, jeśli godzi się wierzyć». W tym miejscu Waleriusz Probus, mąż najznamienitszy, pisze, że on nie wie, za którym autorem [Wergiliusz — przyp. P.J.] powtarza tę historię czy mit⁵⁴. 10. Dziwię się, że umknęło to wielkiemu mężowi. Nikander bowiem jest autorem tej historii, poeta, którego Didymos — najbardziej wykształcony spośród wszystkich gramatyków, którzy czy to są, czy to byli — nazywa „opowiadającym mity”. Wiedząc o tym Wergiliusz dodał: „jeśli godzi się wierzyć”, zatem przyznaje on, że posłużył się autorem „opowiadającym mity” [„9. Apud Vergilium Pan niveo lanae munere Lunam inlexisse perhibetur in nemora alta vocans: munere sic nivea lanae, si credere dignum est. et reliqua. in hoc loco Valerius Probus, vir perfectissimus, notat nescire se hanc historiam sive fabulam quo referat auctore. 10. quod tantum virum fugisse miror. nam Nicander huius est auctor historiae, poeta quem Didymus, grammaticorum omnium quique sint quique fuerint instructissimus, fabulosum vocat. quod sciens Vergilius adiecit, si credere dignum est; adeo se fabuloso usum fatetur auctore”]⁵⁵.

Makrobiusz powołał się zatem na Marka Waleriusza Probusa z Berytos⁵⁶, łacińskiego gramatyka, który działał w drugiej połowie I w. n.e. i był autorem m.in. zaginionego dziś komentarza do *Georgik*. Zachowały się co prawda scholia do *Georgik* przekazane w tradycji rękopiśmiennej pod jego imieniem, jednak Probus na pewno nie był ich autorem, a sam tekst pochodzi ze znacznie późniejszych czasów. Stąd i my zajmiemy się nim nieco dalej. Zdaniem Makrobiusza, który znał jeszcze komentarz Probusa, gramatyk

⁵² CAMERON 1966.

⁵³ WILLIS 1963, s. 343–344; KASTER 2011, s. 473. Vide też CAMERON 2004, s. 199–200.

⁵⁴ Co do sformułowania *historia sive fabula*, to w następnym zdaniu Makrobiusza Nikander został nazwany *auctor historiae*, a potem określony jako *fabulosus*. Na koniec zwrot *si credere dignum est* wyraża jakby powątpiewanie Wergiliusza w autora, który jest *fabulosus*. Chyba więc *fabula* jest mniej wiarygodna lub bardziej kontrowersyjna czy obraźliwa dla Luny.

⁵⁵ Por. przekład Kastera, s. 473: „9. In Virgil Pan is said to have lured the Moon with a snow-white gift of wool: ‘calling her into deep groves’ (G. 3.393) ‘with a snow-white gift of wool, if that deserves our credit’ (G. 391 †), and so on. Here Valerius Probus, a most accomplished man, remarks that he does not know on whose authority Virgil relates this anecdote or myth (fr. 9). 10. I am amazed that this escaped the great man: for Nicander is the source of this anecdote, a poet whom Didymus — the best trained of all grammarians who are or have been — calls a ‘myth-monger’ (*Strange Tales* fr. 5). Aware of this, Virgil added ‘if that deserves our credit’ thus acknowledging that he had used a myth-monger as his source”.

⁵⁶ STEUP 1871, szczególnie s. 112 i 116.

piisał o uwiedzeniu Luni przez Pana, ale nie wiedział, skąd Wergiliusz zaczerpnął ową opowieść. Autor *Saturnaliów* pochwalił się więc, że zna źródło mitu: motyw zwabienia bogini Księżycy za pomocą śnieżnobiałego owczego runa pochodził bowiem od greckiego poety Nikandra. Od razu zaznaczmy, że Makrobiusz używa słowa *auctor*⁵⁷, które w tym kontekście zdaje się sugerować, że Nikander był twórcą tej wersji opowieści.

Niestety Nikander to dość kłopotliwy poeta, żyjący w połowie II w. p.n.e., choć być może istniał jakiś starszy autor o tym samym imieniu (połowa III lub przełom III i II w. p.n.e.), również poeta. Tekst, który zainspirował Wergiliusza, napisał jednak zapewne młodszy Nikander z Kolofonu, działający za czasów Attalosa III (138–133)⁵⁸.

Kolejny poza Makrobiuszem komentator interesującego nas passusu *Georgik* to współczesny mu Serwiusz, problem jednak w tym, że zdaniem tego ostatniego nie Pan, lecz Endymion uwiódł Selenę — a tą kwestią warto zająć się oddzielnie (zob. niżej). Jeśli więc interesuje nas Pan-uwodziciel, mamy następną komentarz⁵⁹ do tego samego ustępu *Georgik*, od imienia pierwszego wydawcy z 1600 r. (Pierre’a Daniela) określany mianem *Servius Danielis* (lub *Servius Danielinus* czy *Servius actus*). Powstał on dopiero w VII lub VIII w.⁶⁰ Czytamy w nim (391, przekł. P.J.):

i inaczej: (PRZYWIÓDŁ DO UPADKU) to jest schwytał i doprowadził do upadku, i dobrze „jeśli godzi się wierzyć”, ponieważ zostało powiedziane bezbożnie wobec bogini. Opowieść jest taka: kiedy Pan zapłonął miłością do Luni, ażeby jej wydał się być pięknym, śnieżnobiałym owczym runem się owinął i tak ją nakłonił do spraw miłosnych. Twórcą (autorem) tej wersji jest Nikander: nie mogący być kim innym, jak Grekiem [391. ... et aliter: (FEFELLIT) id est cepit et fefellit. et bene ‘si credere dignum est’, quia dicturus erat impie in deam. fabula sic est: Pan cum Lunae amore flagraret, ut illi formosus videretur, niveis velleribus se circumdedit atque ita eam ad rem veneriam illexit. huius opinionis auctor est Nicander: nec poterat esse misi Graecus].

Na koniec pozostają scholia do *Georgik* przekazane w toku tradycji rękopiśmiennej pod imieniem znanego już nam Waleriusza Probusa, która to atrybucja jest błędna⁶¹, co zresztą wynika jasno nawet z interesującego nas passusu. Zachowany tekst na początku trochę zmienia słowa Wergiliusza, czy może raczej dokonuje ich autorskiej parafrazy, stąd czytamy (przekł. — P.J.):

TAK ZA SPRAWĄ DARU ŚNIEŻNOBIAŁEGO, SCHWYTAWSZY CIĘ, LUNO,
DOPROWADZIŁ DO UPADKU, DO GŁĘBOKIEGO LASU PRZYWOŁUJĄC,
TY NIE ODTRĄCIŁAŚ PRZYWOŁUJĄCEGO. Pan, syn Merkurego, gdy zapra-

⁵⁷ OLD, s.v. *auctor*.

⁵⁸ PASQUALI 1913; GOW, SCHOLFIELD 1953, s. 3–8; WHITE 1987; SCARBOUGH 1999; FANTUZZI 2006.

⁵⁹ Wydanie THILO 1887.

⁶⁰ KASTER 1988, s. 169–197 (Chapter 5. „Servius”), s. 275–278 (52. Aelius Donatus), s. 356–359 (136. Servius); DAINTREE 1990; FOWLER 1997, s. 73–78.

⁶¹ DAINTREE 1990, s. 68 (jako Ps-Probus).

gnął Luny — a miał najlepsze owce — powiadają, że, zabiegając o nią, zaofiarował część owiec za obcowanie; i podzielił stado na dwie części, z których jedna była bardziej biała, ale o grubszej wełnie. Poeta daje do zrozumienia, że oszukana błyszcząca bielą Luna zabrała gorsze owce [391. MUNERE SIC NIVEO CAPTAM TE, LUNA, FEFELLIT, IN NEMORA ALTA VOCANS NEC TU ASPERNATA VOCANTEM. Pan, Mercurii filius, cum Lunam concupisset, et haberet optimum pecus, poscente ea partem pecoris pro concubitu dicitur pollicitus, et duas partes fecisse gregem, quarum alteram candidiorem, sed lanae crassioris: Lunam deceptam candore deterius pecus abduxisse poeta significant]⁶².

Jest to zupełnie inne, nietypowe wytłumaczenie uwiedzenia Selene, wyraźnie wzorowane na opowieściach o oszukaniu czy też raczej tylko rzekomym oszukaniu wszechwiedzącego przecież Zeusa przez Prometeusza podczas ofiary w Mekone, o czym pisał już Hezjod w *Theogonii* (ww. 535–557). Zauważmy, że według cytowanego wyżej przekazu Makrobiusza Waleriusz Probus — w niezachowanym do dziś komentarzu do *Georgik* — pisał tylko, że Pan zwabił Lunę w głąb lasu za pomocą śnieżnobiałej wełny. Nic w przekazie Makrobiusza nie sugeruje, że Pan oszukał boginię, dzieląc stado na dwie części. A taka wersja jest przekazana w scholiach przypisywanych błędnie Probusowi. Wyraźnie więc scholia zawierają narrację niezależną od gramatyka z Berytos.

ENDYMION ZAMIAST PANA

Jak już wspomnieliśmy, zaskakującą informację przynosi komentarz działającego na przełomie IV i V w. Serwiusza. Jest to tym bardziej dziwne, gdy weźmiemy pod uwagę zależności między różnymi wersjami interpretacji Wergiliuszowskiej opowieści o uwiedzeniu Luny. Wygląda bowiem na to, że pierwszy był zaginiony komentarz Aeliusa Donatusa, z którego korzystał Serwiusz i Makrobiusz. Ten ostatni, choć znał osobiście Serwiusza (*Satur.* 1.2.15 itd.), nie posłużył się, pisząc *Saturnalia*, jego komentarzem, który chyba już wówczas istniał⁶³. Natomiast *Servius Danielis* zawiera w rozszerzeniach nieznanemu Serwiuszowi materiał, na temat pochodzenia którego można tylko spekulować. Z powyższego zdaje się wynikać, że to nie Aelius Donatus był autorem innej wersji mitu — z Endymionem zamiast Pana — ponieważ wtedy napisałby o tym Makrobiusz i *Servius Danielis*. Tymczasem w tych dwóch tekstach przeczytamy tylko o Panie-uwodzicielu. Na tym tle komentarz Serwiusza do interesującego nas passusu *Georgik* (III 391) wydaje się jeszcze bardziej wyjątkowy, czytamy bowiem w nim (ed. Thilo, s. 307 — przekł. P.J.):

Z DAREM WŚRÓD TEGO ZE ŚNIEŻNOBIAŁEJ W(ełny), J(eśli) G(odzi się) W(ierzyć): zmienił [Wergiliusz — przyp. P.J.] mit, bowiem powiada się, że Lunę

⁶² HAGEN 1902, s. 383 (In Verg. *Georg.* III 391).

⁶³ Kwestia datacji komentarzy Serwiusza do dzieł Wergiliusza jest przedmiotem licznych sporów, które dalekie są od rozstrzygnięcia. Wydaje się jednak, że przynajmniej komentarz do *Eneidy* powstał wcześniej niż *Saturnalia* Makrobiusza (datowane na ok. 430 r.), czyli ok. 410 r., vide MURGIA 2003.

pokochał nie Pan, ale Endymion, który — odrzucony — wypasał najbielsze owce i tak ją w swe objęcia zwabił. Mystycy chcą, ażeby była w tym jakaś ukryta przyczyna. JEŚLI GODZI SIĘ WIERZYĆ: tak wielka wobec Luny bezbożność [391. MUNERE SIC NIVEO L(anae) S(i) C(credere) D(ignusm est) mutat fabulam: nam non Pan, sed Endymion amasse dicitur Lunam. qui spretus pavit pecora candidissima et sic eam in suos inlexit amplexus: cuius rei mystici volunt quendam secretam esse rationem. SI CREDERE DIGNUM EST tantum de Luna sacrilegium]⁶⁴.

W kontekście wyjątkowej wersji mitu podanej przez Serwiusza, w której Endymion — nie Pan — uwiódł Selene, warto przypomnieć, że zdaniem Makrobiusza to Nikander stworzył opowieść o Panie uwodzicielu. Wergiliusz miał zaczerpnąć ten pomysł od niego. Z pozoru przeczyć temu zdaje się materiał pochodzący ze scholiów do Teokryta⁶⁵ oraz Apolloniosa Rodyjskiego⁶⁶, w których znajdujemy informacje o miłostkach Selene z Endymionem, opatrzone imieniem Nikandra. W drugich z tych scholiów wymieniono nawet tytuły dzieł poety, w których można było przeczytać o Endymionie (sch. Apoll. Rhod. IV 57: Νίκανδρος ἐν δευτέρῳ Αἰτωλικῶν i Νίκανδρος ἐν δευτέρῳ Εὐρωπαϊας). Nie przeczy to jednak informacji podanej przez Makrobiusza, że według Nikandra to Pan uwiódł Selene. Scholia sporządzono do tekstu trzeciej sielanki Teokryta (*idyll.* III 48) oraz *Argonautyk* Apolloniosa (IV 57), w których to tekstach wymieniono Endymiona jako kochanka Selene. Scholiaści przywołali więc Nikandra jako jednego z wielu autorów piszących o Endymionie. Wyraźnie w innym utworze, na który powołuje się Makrobiusz (oraz tzw. *Servius Danielis*), Nikander pisał o Panie, co zainspirowało Wergiliusza.

Pan zatem czy Endymion? To prawda, że Endymion jest wręcz topicznym kochankiem Selene. W niezliczonych tekstach⁶⁷ oraz na licznych wizerunkach⁶⁸ możemy odnaleźć sceny ukazujące śpiącego w grocie na górze Latmos w Karii młodego pasterza, ku któremu zstępuje z niebios księżycowa bogini. Wydaje się jednak, że nie chodzi o zastąpienie jednego kochanka drugim. Istniały raczej dwie opowieści o związkach Selene z Endymionem i Panem. Z czasem pomieszano je, co widać w naszych komentarzach do Wergiliusza. Pierwotnie jednak łączyła je tylko postać Selene oraz może to, że i Pan, i Endymion są ukazywani jako pasterze. Poza tym wszystko jest inne. Endymion może i zwabił boginię Księżycy śnieżno-białym runem, nie musiał go jednak zakładać celem ukrycia szpetoty, był bowiem ukazywany jako wzorcowo piękny. Kluczowa jest jednak inna różnica. Zwrócił na nią uwagę chociażby Roscher⁶⁹ pisząc, że Endymion jest zupełnie pasywny w tym związku. Donoszono nawet, że bogini Księżycy posiadała go w trakcie snu. Lukian

⁶⁴ THILO 1887, s. 307.

⁶⁵ WENDEL 1914, s. 131–133.

⁶⁶ WENDEL 1935, IV 57.

⁶⁷ Vide SYBEL 1884–1890.

⁶⁸ Vide np. MATZ 1957; SORABELLA 2001.

⁶⁹ ROSCHER 1890 przyp. 639.

z Samosat w *Rozmowach bogów* (XI. *Afrodyta i Selene*) (XI 1) pisał: „Cóż ty za historie, Seleno — jak opowiadają — wyprawiasz? Że ile razy staniesz nad Karią i ujrysz Endymiona śpiącego jako strzelca pod gołym niebem, zatrzymujesz swój rydwan i niekiedy nawet z połowy drogi ku niemu zstępujesz”. Selene odpowiada, że to sprawka Erosa, bo to on spowodował, że widząc śpiącego nocą Endymiona, zastępuje na ziemię (XI 2): „Wtedy to ja cichutko zstępuję z góry, idę na koniuszkach palców, żeby się nie obudził i nie przestraszył, i ... no, wiesz, co. Co ci mam mówić, co potem. To pewne, że umieram z miłości”⁷⁰ (τότε τοῖνον ἐγὼ ἀποφρητὶ κατιούσα ἐπ’ ἄκρων τῶν δακτύλων βεβηκυῖα, ὡς ἂν μὴ ἀνεγρόμενος ἐκταραχθεῖη — οἶσθα: τί οὖν ἂν σοι λέγοιμι τὰ μετὰ ταῦτα; πλὴν ἀπόλλυμαι γε ὑπὸ τοῦ ἔρωτος). Jakże inna jest zatem opowieść o Panie, który zwiódł i zgwałcił Selene w mrocznym lesie.

Naszym zdaniem z dwóch uwodzicieli Selene Wergiliusz wybrał Pana, bo lepiej pasował do potrzebnego mu porównania. To pasterz i myśliwy, ale nade wszystko chutliwy uwodziciel, który czał się w ciemnym głębokim lesie, do którego wabił i porywał dziewczęta, nimfy i boginie. Okazał się też skrytym zagrożeniem dla świetlistej Selene, jak ów wymieniony wyżej przez poetę z pozoru biały baran, który skrywał czarną skazę.

Jeden jeszcze aspekt komentarza Serwiusza godny jest na koniec szczególnej uwagi. Chodzi o ideę tajemnego zbliżenia w ciemnym lesie, które wzbudziło zainteresowanie komentatorów określonych przez autora mianem *mystici*. Podobnie znamienne jest też ukazanie czynu Pana jako *sacrilegium*. Według Wergiliusza do aktu seksualnego między Selene i Panem doszło (*Georg.* III 393) „in nemora alta”. Wyżej pisaliśmy⁷¹, że łacińskie słowo *nemus*, tak jak i grecki νέμος, oznaczają coś więcej niż knieje — leśną polanę służącą do wypasania stad bydła i owiec. Użyty w tym kontekście przymiotnik *altus* oznaczać może nawet „skrytą/tajemną” polanę owego „mistycznego zbliżenia” świetlistej księżycowej Selene i mrocznego leśnego Pana. Mamy, jak powiedziałyby Jung, „mysterium coniunctionis” tego, co „białe” i tego, co „czarne”, niebiańskiego i ziemskiego w najbardziej prymitywnym, półzwierzęcym aspekcie. Cały, liczący zaledwie trzy wersy ekskurs Wergiliusza na temat Selene i Pana tętni więc najprzeróżniejszymi, bardzo głębokimi treściami, które można odczytać nie tylko na poziomie filologicznym, jak najczęściej czyniono we wszelkich komentarzach, lecz także na znacznie głębszych poziomach analizy przekazu, o czym szwajcarski psychiatra pisał tak⁷²:

Mit jest nieuniknionym i niezbędnym etapem pośrednim między nieświadomością a świadomym poznaniem. Niewątpliwie świadomość wie więcej niż nieświadomość; jednak wiedza nieświadomości jest to wiedza szczególnego rodzaju — zanurzona w wieczności, najczęściej bez żadnego odniesienia do „tu i teraz”, wiedza ta nie liczy się z językiem, jakim zwykł posługiwać się nasz intelekt.

⁷⁰ Przekład pol. BOGUCKI 1962, s. 29–30.

⁷¹ Vide s. 33.

⁷² JUNG 1993, s. 365.

WYKAZ CYTOWANYCH ŹRÓDEŁ I LITERATURY PRZEDMIOTU

- APPEL 2007 = *Homeriká, czyli żywoty Homera i poematy przypisywane Poecie*, przekł. Włodzimierz Appel, Warszawa 2007
- ARMSTRONG 1966 = Porphyry, *On the life of Plotinus and the order of his books*, w: *Plotinus with an English Translation by Arthur H. Armstrong*, vol. I, Loeb Classical Library, London–Cambridge (MA.) 1966
- BŁOCIAN 2017 = Ilona Błocian, *Problem mitu w ujęciu Carla Gustava Junga*, w: *Przewodnik po myśli Carla Gustava Junga*, red. nauk. Henryk Machoń, Warszawa 2017, s. 87–102
- BOGUCKI 1962 = Lukian, *Rozmowy bogów*, w: Lukian, *Dialogi*, przekł. Michał K. Bogucki, komentarzem opatrzył Władysław Madyda, t. II, Wrocław 1962, s. 17–49
- BORGEAUD 1988 = Philippe Borgeaud, *The Cult of Pan in Ancient Greece*, Chicago 1988
- CAMERON 1966 = Alan Cameron, *The date and identity of Macrobius*, „*Journal of Roman Studies*”, LXVI, 1966, s. 25–38
- CAMERON 2004 = Alan Cameron, *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford 2004
- CZERNY 1956 = Wergiliusz Maro, *Georgiki*, przekł. i oprac. Anna L. Czerny, Warszawa 1956
- DAINTREE 1990 = David Daintree, *The Virgil commentary of Aelius Donarus — black hole or ‘éminence grise’?*, „*Greece & Rome*”, XXXVII, 1990, s. 65–79
- EDWARDS 2000 = *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, translated with an introduction by Mark Edwards, Liverpool 2000
- EVELYN-WHITE 1970 = *The Homeric Hymns*, w: *Hesiod. The Homeric Hymns and Homeric Hymns*, with an English translation by Hugh G. Evelyn-White, Loeb Classical Library, London–Cambridge (MA.) 1970 (1 wyd. 1914)
- FANTUZZI 2006 = Marco Fantuzzi, *Nicander 4 of Colophon*, „*Brill’s New Pauly*”, IX, 2006, s. 706–708
- FRANZ 2006 = Marie-Anne von Franz, *Some Biographic Data on Marie-Louise von Franz*, w: *The Fountain of the Love of Wisdom. An Homage to Marie-Louise von Franz*, ed. Emmanuel Kennedy-Xypolitas, Chiron Publications, Wilmette (IL), 2006, s. 134–135
- FRANZ 2015 = Marie-Louise von Franz, *Alchemia. Wprowadzenie do symboliki i psychologii*, przekł. Małgorzata Kalinowska, Poznań 2015
- FRANZ 2018 = Marie-Louise von Franz, *Konkluzja. Nauka i nieświadomość*, w: JUNG 2018, s. 437–444
- FRENTZ 1967 = Willi Frentz, *Mythologisches in Vergils Georgica*, Meisenheim am Glan 1967
- FOWLER 1997 = Don Fowler, *The Virgil commentary of Servius*, w: *The Cambridge Companion to Virgil*, ed. Charles Martindale, Cambridge 1997, s. 73–78
- GIGLI PICCARDI 1990 = Daria Gigli Piccardi, *La ‘Cosmogonia di Strasburgo’*, Florence 1990
- GOW, SCHOLFIELD 1953 = Nicander of Colophon, *The Poems and Poetical Fragments*, ed. with a translation and notes A.S.F. Gow, A.F. Scholfield, Cambridge 1953
- HAGEN 1902 = *Probi qui dicitur in Vergilii Bucolica et Georgica commentarius*, w: *Appendix Serviana. Ceteros praeter Servium et scholia Bernensia Vergilii commentatores continens*, recensuit H. Hagen (*Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, recensuit Gregorius Thilo, Hermanus Hagen, vol. III, fasc. 2), Lipsiae 1902 (repr. Hildesheim 1961)

- JACOBI 2018 = Jolande Jacobi, *Rola symboli w analizie — studium przypadku*, w: JUNG 2018, s. 385–435
- JANISZEWSKI 2006 = Paweł Janiszewski, *The Missing Link. Greek Pagan Historiography in the Second Half of the Third Century and in the Fourth Century AD*, Warsaw 2006
- JANISZEWSKI 2017/2018 = Paweł Janiszewski, *Spuma lunaris. Bringing the moon down to earth, extracting of „moon foun” and its use in ancient magic (and other uses)*, „Palamedes”, XII, 2017/2018, s. 37–59
- JUNG, VON FRANZ, HENDERSON, JACOBI, JAFFÉ 1964 = Carl G. Jung, Marie-Louise von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniela Jaffé, *Man and his Symbols*, New York 1964; przekład polski w: JUNG 2018
- JUNG 1989 = Carl G. Jung, *Soteriologiczne wyobrażenia w alchemii*, w: Carl G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, przekł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1989
- JUNG 1993 = Carl G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli. Spisane i podane do druku przez Aniela Jaffé*, przekł. Robert Reszke, Leszek Kolankiewicz, Warszawa 1993
- JUNG 2016 = Carl G. Jung, *Psychologia a alchemia*, przekł. Robert Reszke, Warszawa 2016
- JUNG 2017 = Carl G. Jung, *Personifikacje przeciwieństw*, w: Carl G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, przekł. Robert Reszke, Warszawa 2017, s. 123–313
- JUNG 2018 = Carl G. Jung, *Człowiek i jego symbole*, przekł. Robert Palusiński, Katowice 2018
- KASTER 1988 = Robert A. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley–Los Angeles–London 1988
- KASTER 2011 = Macrobius, *Saturnalia*, vol. II: Books 3–5, edited and translated by Robert A. Kaster, Cambridge (Mass.)–London 2011 (Loeb Classical Library)
- KIRK, RAVEN, SCHOFIELD 1999 = Geoffrey S. Kirk, John E. Raven, Malcolm Schofield, *Filozofia presokratejska*, przekł. Jacek Lang, Warszawa–Poznań 1999
- KLINGER 1967 = Friedrich Klingner, *Vergil. Bucolica, Georgica, Aeneis*, Zürich–Stuttgart 1967
- KROKIEWICZ 2000 = Porfiriusz, *O życiu Plotyna oraz o układzie jego ksiąg*, w: Plotyn, *Enneady*, t. I, przekł. Adam Krokiewicz, Warszawa 2000 (1 wyd. 1959), s. 62–88
- LANG 1881 = *Cornuti theologiae Graecae compendium*, recensuit et emendavit Carl Lang, Teubner, Leipzig 1881
- MATZ 1957 = Friedrich Matz, *An Endymion sarcophagus rediscovered*, „The Metropolitan Museum of Art Bulletin”, XV, 1957, 5, s. 123–128
- MURGIA 2003 = Charles E. Murgia, *The dating of Servius revisited*, „Classical Philology”, XCVIII, 2003, s. 45–69
- MYNORS 1994 = Virgil, *Georgics*, ed. with a commentary Roger A.B. Mynors, Oxford 1994
- PAJOR 2017 = Kazimierz Pajor, *Od psychologii Freuda do psychologii analitycznej Junga*, w: *Przewodnik po myśli Carla Gustava Junga*, red. nauk. Henryk Machoń, Warszawa 2017, s. 56–74
- PASQUALI 1913 = Giorgio Pasquali, *I due Nicandri*, „Studi Italiani di Filologia Classica”, XX, 1913, s. 55–111
- RICHTER 1957 = Vergil, *Georgica*, hrsg. und erklärt von Willi Richter, München 1957
- RICCIARDELLI 2000 = *Inni orfici*, a cura di Gabriella Ricciardelli, Milano 2000
- ROSCHER 1890 = Wilhelm H. Roscher, *Über Selene und Verwandtes*, Leipzig 1890

- SCARBOUGH 1999 = J. Scarbough, „Nicander of Colophon”, *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford–New York 1999, s. 1040–1041
- SHARP 1998 = Daryl Sharp, *Leksykon pojęć i idei C. G. Junga*, przekł. Jerzy Prokopiuk, Wrocław 1998
- STEUP 1871 = Julius Steup, *De Probis grammaticis*, Ienae 1871
- SORABELLA 2001 = Jean Sorabella, *A Roman sarcophagus and its patron*, „Metropolitan Museum Journal”, XXVI, 2001, s. 67–81
- SYBEL 1884–1890 = Ludwig von Sybel, „Endymion”, w: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, hrsg. von Heinrich W. Roscher, Bd. I, Leipzig 1884–1890, coll. 1246–1248
- THILO 1887 = *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica commentarii*, recensuit Georgius Thilo, Teubner, Lipsiae 1887
- WENDEL 1914 = *Scholia in Theocritum vetera*, recensuit Carolus Wendel, Teubner, Lipsiae 1914
- WENDEL 1935 = *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*, recensuit Carolus Wendel, Berlini 1935
- WHITE 1987 = Heather White, *Studies in the Poetry of Nicander*, Amsterdam 1987
- WILLIS 1963 = *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia*, apparatus critico instruxit Jacobus Willis, Teubner, Lipsiae 1963
- WOJCIECHOWSKI 2016 = Pseudo-Cornutus, *Przegląd greckich poglądów na bogów (Epidrome)*, przekł. i oprac. Michał Wojciechowski, Olsztyn 2016

The dark forest of mystical seduction of silvery Selene

The article is a study of a passage from Virgil's *Georgics* (III 384-394), in which the poet writes about the seduction of Selene by the god Pan. He lured the goddess of the moon from heavens to a dark forest by means of a white sheep fleece. The tale can be an etiological myth explaining the origins of a magical practice, known from many ancient sources, of bringing the moon to the earth. It is also an archetypal account of evil hidden in a forest. It lies in wait for innocent creatures, “pure” like snow, and has, above all, a sexual connotation. It is symbolised by the wild and lustful god Pan, who has the features of a man and a goat.

