

TOMASZ MOJSIK

Uniwersytet w Białymstoku  
ORCID: 0000-0003-3890-7639  
[tmojsik@uwb.edu.pl](mailto:tmojsik@uwb.edu.pl)

## OD HEZJODA DO PARANDOWSKIEGO – OD MITU DO MITOLOGII\*

ABSTRACT. Mojsik Tomasz, *Od Hezjoda do Parandowskiego – od mitu do mitologii* (From Hesiod to Parandowski – from myth to mythology).

The article outlines the problem of research into the development of Greek mythology from individual ancient mythical tales to contemporary textbooks on Greek myths, such as Jan Parandowski's book (Lviv 1924). The aim is to draw attention to the following questions: How did the collection of stories that we now call 'Greek mythology' come into being? What path did mythical plots take in antiquity, and between antiquity and the present day before they became the 'Greek mythology' we know today? Was the phenomenon of 'mythology' as a collection already known in antiquity? The second part of the paper points to the limitations of our concept of mythology and considers several specific cases that highlight the difficulties of reconstructing the ancient mythical tradition. The last part of the analysis examines Jan Parandowski's work as the author of the most famous "Mythology".

Keywords: Greek myth; mythology; Parandowski

### I.

W 2024 r. obchodziliśmy 100 rocznicę pierwszego wydania *Mitologii* Jana Parandowskiego (Lwów 1924). Jest to dobry moment na postawienie pytania o pochodzenie opowieści, które składają się na zbiór zwany potocznie „mitologią grecką”. Czy to, co znajdziemy w książce Parandowskiego i podobnych zbiorach mitów jest reprezentatywne dla całej starożytności i wszystkich Greków? Czy sami Grecy wiedzieli, że mają mitologię, czy może jak w wypadku Triobrandczyków i Bronisława Malinowskiego, ich mitologia to w równym stopniu efekt pracy historyka-etnografa? Czy wreszcie, mitologia grecka to prosty i jasno zarysowany zbiór? Skąd się wziął ów zbiór i kiedy przyjął kształt, jaki dziś znamy?<sup>1</sup>.

---

\*Projekt dofinansowany ze środków budżetu państwa, przyznanych przez Ministra Edukacji i Nauki w ramach Programu „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” (projekt NPRH/U22/SP/0094/2023/12: „Tłumaczenie na język polski i opracowanie naukowe dzieł mitograficznych Hyginusa”).

<sup>1</sup>O problemach z koncepcją mitologii zob. Detienne 1986.

W tym miejscu potrzebne jest zastrzeżenie, gdyż mówiąc „mitologia” mam jako badacz na myśli zarówno zbiór opowieści znanych z podręcznika Jana Parandowskiego, jak i antyczny zbiór wszystkich znanych nam ze źródeł narracji mitycznych. Takie sformułowanie – jestem świadom jak nieostre jest pojęcie „mitologii” i że przedstawiam je tutaj, ale czynię to świadomie, w sposób potoczny – wskazuje na dwoistość i sugeruje potencjalną mnogość mitologicznych zbiorów, a także ich niejednorodność. Bo czy Ateńczycy mieli tę samą „mitologię”, co Tebanie, Koryntyjczycy czy mieszkańcy Olbii?

Czy na pytanie „skąd się wzięły mity?” wystarcza nam zatem odpowiedź – mity są wytworem starożytnych Greków? Każdy historyk spyta od razu – których Greków, z którego okresu? Czy to możliwe, aby mieszkający w tysiącu niezależnych miast i miasteczek, rozsianych po Morzu Śródziemnym i Czarnym Grecy byli aż tak jednomyślni w snuciu opowieści o herosach i bogach? Czy sądzimy wreszcie, że mity nie ulegały zmianie między czasami Homera a Tzetzesza? Przecież to dwa tysiące lat! To niemal niestosowne zakładać, że mit grecki trwa tak długo w jednolitej formie. No i jak to bogactwo czasu, miejsca i kultury uczeni mieszczą na 200–300 stronach podręczników przedstawiających mitologię grecką?

Moment, gdy stawiamy pytanie o pochodzenie mitologii jako zbioru opowieści, prowadzi nas również do pytania, skąd Jan Parandowski czerpał wiedzę o mitach i co legło u podstawy jego *Mitologii*. A zatem – co autor wybrał, co odrzucił, jakie kryteria stosował i jak mity przedstawiał? I na koniec, czy jego praktyka jest swoista, czy też widać w niej refleksy antycznych zwyczajów mitograficznych? Jego *Mitologia* stała się bowiem dla nas synonimem „mitologii greckiej”, dobrze opowiedzianego i spójnego zbioru greckich narracji o bogach i herosach.

Poniższy artykuł nie stawia sobie za cel odpowiedzi na wszystkie postawione powyżej pytania – taka odpowiedź wymagałaby obszernej monografii, która i tak nie wyczerpałaby zagadnienia. Chodzi raczej o zarys problemu i wskazanie na ważne kwestie, które pozostawały dotychczas poza naszym zainteresowaniem badawczym. Co zatem możemy tu omówić i przedstawić? Skupię się na kilku wybranych aspektach, a zwłaszcza na pytaniach o to, co to jest transmisja mitu i dlaczego jest ważna. Zarysuję, przez jakie progi przechodzą mity w antyku zanim staną się kanoniczne i dotrą do podręcznika Jana Parandowskiego. Poddam także ocenie, który z tych progów należy uznać za najważniejszy dla obecnego naszego wyobrażenia o mitologii antycznej.

Chcąc zaś pokazać bogactwo tradycji antycznej krótko zajmę się także kwestią tradycji równoległych wobec tzw. głównego nurtu tradycji mitycznej, podając przykłady z obszaru ikonografii, tradycji lokalnych i tzw. racjonalizacji mitycznych. Pozwoli to lepiej zrozumieć, co tracimy z bogatego dziedzictwa antycznego skupiając się wyłącznie na opowieściach pochodzących ze znanych dzieł literackich (np. Homer, Sofokles, Owidiusz).

I wreszcie kwestia ostatnia, ważna ze względu na rocznicę i rolę tego podręcznika w naszej kulturze – jak swoją *Mitologię* tworzył Jan Parandowski? Bo że musiał wybierać, a zatem także odrzucać, to wiemy z pewnością. Nawet jeśli będzie to tylko rzut okiem na warsztat mistrza Jana, to warto podjąć się tego zadania ze względu na istotną rolę tego podręcznika w kreowaniu wyobrażeń o greckiej mitologii. Warto także dlatego, że takich badań dotychczas nie prowadzono, a szkoda, bo *Mitologia* Parandowskiego jest bardzo ciekawym przykładem praktyk „mitograficznych”.

Wszystko razem, nawet jeśli to tylko zarys problemu, pozwoli nam lepiej zrozumieć różnicę między mitologią grecką rozumianą tu jako zbiór opowieści znanych dzisiaj i przedstawianych w podręcznikach mitologicznych a stanem wiedzy o fabułach mitycznych w różnych epokach starożytności. To, co zwiemy dziś grecką mitologią, jest bowiem skutkiem decyzji i wyborów antycznych, efektem naszego doboru świadectw, współczesnego rozumienia mitu, a także decyzji filologicznych czy rozwoju wiedzy historycznej. Dostrzegamy w takich sformułowaniach niewspółmierność i niekompatybilność między mitami greckimi jako zjawiskiem historycznym a naszymi wyobrażeniami o mitologii greckiej. I słusznie, poniższy tekst ma bowiem na celu budzenie dyskomfortu w naszymyśle nad mitami greckimi i dekonstrukcję naszej wersji greckiego dziedzictwa.

Rozważmy na początek, jaką drogę przeszły mity, które znamy obecnie z podręczników mitologicznych. A zatem, jak doszło do wyłonienia się zbioru opowieści, który dziś nazywamy „mitologią grecką”.

Pierwsza ważna kwestia – pierwotną formą przekazu mitu była opowieść ustna. Oznacza to, że do VIII w. p.n.e. nie wiemy niemal nic o greckich wyobrażeniach mitycznych. Trudno też zapewne byłoby mówić o jasno zakreślonej wspólnocie greckiej przed tym okresem – a zatem i mitologii „greckiej” – ale to odrębna kwestia i nie będę się tu nią zajmował<sup>2</sup>. Faktem jest jednak, że za najwcześniejszymi świadectwami pisanymi kryją się wieki i milenia opowiadania mitów, i niewiele o tym okresie wiemy. Oczywiście warto zauważyć, że nie wszystkie znane nam mity mają aż tak odległą proveniencję. Opowieść o wojnie trojańskiej sięga bowiem „jedynie” późnej epoki brązu. To prawda, ale to podanie może zawierać, i z pewnością zawiera, starsze elementy narracyjne i wątki pochodzące np. z okresu wspólnoty indoeuropejskiej. Każdy mit to wiele warstw wynikających z wieków opowiadania, doświadczeń i myślenia o świecie otaczającym ludzi.

Druga kwestia – pojawienie się w IX–VIII w. pisma alfabetycznego, wyłonienie się pierwszych świadectw literackich i rozwój kultury nie unieważniały oralnej transmisji mitu. Mit był opowiadany przez matki i nianie dzieciom, o czym wyraźnie wspomina Platon, u Eurypidesa znają go także dziewczęta i rozpoznają przedstawienia scen z opowieści na ścianach świątyni. Mity powtarzano w kontekście religijnym, rozprawiano o nich na ucztach, były także

<sup>2</sup> Zob. Hall 2002.

ważną częścią edukacji i socjalizacji młodzieży<sup>3</sup>. Pomimo pojawienia się bibliotek i rozwiniętej kultury literackiej (V–III w. p.n.e.), mit wciąż funkcjonował przede wszystkim jako opowieść ustna i odgrywał istotną rolę np. w kontekście lokalnym. Opowieść mityczna pozwalała bowiem wyjaśnić specyfikę ukształtowania terenu, nazwy miejsc naturalnych, zwyczaje, czy zachowania grupowe i funkcjonowanie instytucji politycznych<sup>4</sup>. Jeśli sięgniemy np. po *Periegesis* Pauzanasza, to dostrzeżemy wyraźnie, jak wiele takich opowieści wciąż było żywych w okresie cesarstwa, a więc tysiąc lat po Homerze<sup>5</sup>. Widzimy także, jak mniej lub bardziej różniły się od mitów znanych nam ze współczesnych podręczników, a w związku z tym wymagały komentarza i objaśnienia, jako coś niezwykłego i odstającego od normy.

Co wynika z tej informacji o ustnej naturze mitu? Tradycja mityczna jawi nam się tutaj jak góra lodowa – dostrzegamy tylko to, co się zachowało (= wystaje nad wodę). Mit grecki, o czym często zapominamy, znamy bowiem wyłącznie ze źródeł pisanych. Oznacza to, że dociera do nas jedynie to, co zostało zachowane na piśmie, a także to, co uzyskało formę literacką, a nawet wyróżniającą się estetycznie formę literacką. Możemy zatem przyjąć, że przeważająca część mitów opowiadanych w starożytności przez Greków nie zachowała się, a samą tradycję mityczną znamy tylko szczątkowo. W poszczególnych momentach dziejowych i w konkretnych miejscach (np. Olbia, Massalia, Kyrena itd.) te niezachowane opowieści stanowiły jednak podwalinę tego, co nazywamy dziś mitologią – dla danych Greków w danym momencie dziejowym stanowiły autorytatywny zbiór tradycyjnych opowieści o bogach i herosach. Warto być świadomym, że tę część tradycji mitycznej straciliśmy bezpowrotnie.

Czas teraz na krótkie scharakteryzowanie tradycji przekazu piśmiennego. Podstawą wszelkich informacji o mitach, tak dla nas, jak i dla antycznych Greków były utwory archaiczne, w tym zwłaszcza eposy Homera i utwory Hezjoda. Wiemy jednak, że istniały także inne utwory epickie opiewające czy to wyprawę Argonautów, zdobycie Teb, czy wyczyny Heraklesa<sup>6</sup>. Częściowo te opowieści znamy z fragmentarycznie i w streszczeniach zachowanego tzw. cyklu epickiego (w zachowanej formie zapewne VI w. p.n.e.)<sup>7</sup>. Należy jednak mieć w pamięci, że te utwory to tylko efekt końcowy wielowiekowej tradycji ustnej i że cykl epicki to coś więcej niż *Opowieści cypryjskie* i *Zdobycie Ilionu*. Ponownie jednak nie jesteśmy w stanie sięgnąć poza realizację literacką, która co prawda przetrwała, ale w tak kiepskim stanie, że ocena, co pochodzi z danego eposu, a co nie, bywa bardzo trudna.

<sup>3</sup>Pl. *Resp.* 377–81; Eur. *Ion* 184–219; Xen. frg. 1; Plut. *Vita Thes.* 23.3; por. Plb. 4.20 (o roli chorei u Arkadów).

<sup>4</sup>Zob. Graf 1993.

<sup>5</sup>Zob. Hawes 2021.

<sup>6</sup>Zob. *Poetae Epici Graeci* [ed. A. Bernabe]; Tsagalis 2017–2024.

<sup>7</sup>O cyklu epickim zob. Tsagalis, Fantuzzi 2019.

Innym, kluczowym źródłem archaicznym był także przypisywany Hezjodowi, ale pochodzący najpewniej z VI w. p.n.e. *Katalog kobiet*<sup>8</sup>. Fakt, że tak ważne świadectwo wczesnej postaci mitów heroicznych (por. poniżej o byku i Pasifae) zachowało się tylko we fragmentach, to jedna z największych strat w naszych badaniach nad kształtowaniem się greckiej tradycji mitycznej<sup>9</sup>.

Kolejną grupę tekstów stanowiły elegie, jamby i utwory liryczne epoki archaicznej, a także dramaty ateńskie V–IV w. p.n.e., zarówno te, które przetrwały do naszych czasów, jak znane fragmentarycznie lub w streszczeniach, zawierające wieloraki materiał mityczny<sup>10</sup>. Ważnym uzupełnieniem dramatów są także streszczenia fabuł (gr. *hypotheseis*) i załączone do nich dodatkowe wyjaśnienia (np. co się zdarzyło przed rozpoczęciem akcji w sztuce), które powstawały od końca IV w. p.n.e. wraz z porządkowaniem tradycji literackiej w szkole Arystotelesa, a potem w bibliotekach hellenistycznych<sup>11</sup>.

Mity stanowiły od początku jeden z głównych tematów literackich. Spośród najważniejszych dzieł zawierających materiał mityczny warto wymienić te autorstwa uczonych Aleksandryjczyków, w tym np. Kallimacha, Apolloniosa z Rodos czy Lykofrona, a do najbardziej znanych utworów rzymskich należą *Eneida* Wergiliusza i *Metamorfozy* Owidiusza. Nie wyczerpuje to listy, ale powyższe wyliczenie ma jedynie formę pogładową, a źródła literackie są akurat najlepiej znane.

Rzadko przywoływaną, ale istotną grupę tekstów stanowią prace historyków. Wcześni historycy często nawiązywali do zdarzeń mitycznych i chcąc nie chcąc odnosili się zatem do potocznych wyobrażeń o przeszłości<sup>12</sup>. Na przykład Herodot (1.1–3) zaczyna swe dzieło od przypomnienia serii mitycznych porwań, w tym także Heleny, co stanowi ważne tło dla konfliktu Greków z Persami. Z kolei Tukidydes (1.4), choć odżegnuje się od opisywania czasów mitycznych, to przywołuje informacje o flocie Minosa. Wyjątkowo często i chętnie o czasach heroicznych piszą autorzy dziejów lokalnych (np. Attyki, Argos, Beocji czy Krety), którzy zaczynają swe narracje od mitycznych początków danego

<sup>8</sup> Zob. West 1985; Hirschberger 2004.

<sup>9</sup> O roli tej wczesnej tradycji, a zwłaszcza eposów Homera, mówi nam dobitnie Herodot (2.53): „Od kogo jednak każdy z bogów pochodzi albo czy zawsze wszyscy istnieli i jaką mają postać, o tym wiedzą Hellenowie dopiero, by tak rzec, od wczoraj i przedwczoraj. Albowiem Hezjod i Homer, jak sądzę, są tylko o czterysta lat ode mnie starsi, a nie o więcej. A ci właśnie stworzyli Hellenom teogonię, nadali bogom przydomki, przydzielili im kult i sztuki i określili ich postacie” (przeł. S. Hammer). Słowa historyka wynikają ze świadomości, że w obliczu istnienia rozbieżnych wersji lokalnych i płynnej tradycji ustnej utwory Homera i Hezjoda wykreowały panhelleńską (czyli wykraczającą poza ograniczenia regionalne i obejmującą swym zasięgiem wszystkich Greków) wersję zbioru opowieści mitycznych o bogach i bohaterach. W tej postaci krążyły one po miastach greckich i stały się podstawą wspólnego dziedzictwa i punktem odniesienia w relacji Greków do własnej przeszłości.

<sup>10</sup> Zob. Alaux 2014.

<sup>11</sup> Zob. Pietruczuk 2014.

<sup>12</sup> O kwestii związku mitu z historią/historiografią zob. ostatnio: Christopoulos 2022 (tam dalsza literatura).

miejsca i lokowanych w heroicznej przeszłości wyjaśnień zwyczaju, nazwy własnej czy kultu<sup>13</sup>. Podobną praktykę widzimy także w opisach ustroju państw greckich, powstałych w szkole Arystotelesa.

Jednak kluczową rolę w przetrwaniu i rozpowszechnieniu mitów odegrali, jak się obecnie sądzi, mitografowie<sup>14</sup>. Do tej grupy przypisuje się autorów skupiających uwagę na mitach (zwłaszcza heroicznych) i starających się uporządkować, spisać na nowo i wyjaśnić przeszłość mityczną. Prace mitografów były m.in. efektem rozwoju piśmienności i wzrostu obiegu tekstów, co skutkowało dostrzeżeniem licznych rozbieżności chronologicznych i logicznych w dziełach poprzedników (Homer, Hezjod, cykl epicki, tragicy etc.). Innego motywu ich aktywności upatruje się w potrzebie ujednolicenia tradycji i w powiązaniu opowieści lokalnych z nurtem panhelleńskim, łączącym wszystkich Greków. Efektem pracy mitografów było także opowiedzenie mitów na nowo, co skutkowało nowymi wersjami, kolejnymi wariantami i znaczną rozbudową tradycji mitycznej. Równolegle z rozwojem mitografii i zmianami światopoglądowymi Greków w V–IV w. p.n.e. pojawiła się także potrzeba racjonalnego wyjaśniania fantastycznych elementów fabuł mitycznych i poszukiwania innych, np. alegorycznych sposobów analizy mitu. Pozwalało to, mimo trwającej od VI w. p.n.e. krytyki mitów i znacznych przekształceń fabularnych, zachować samą tradycję mityczną i utrzymać poczucie ciągłości kulturowej.

Pomimo ogromnej aktywności intelektualnej i pisarskiej, z dzieł mitografów zachowało się do dziś niewiele. W tradycji rękopiśmiennej, poza Palajfatosem, znajdziemy przede wszystkim dwa utwory z czasów cesarstwa (zapewne z II w. n.e.) – *Bibliotekę* Apollodora i *Opowieści mityczne* Hyginusa<sup>15</sup>. Oba te utwory są jednym z przejawów wyłaniania się mitologii greckiej jako spójnego zbioru opowieści. Charakterystyczny jest tu zwłaszcza Apollodor, którego *Biblioteka* oferuje nam spójny, genealogiczny, chronologiczno-tematyczny układ dziejów mitycznych. W takim kształcie mity greckie są powielane do dzisiaj, a współczesne podręczniki mitologiczne bardzo dużo zawdzięczają układowi materiału i zasadom streszczania fabuł mitycznych znanym nam z utworu Apollodora.

Na koniec tego zarysu rozważmy, które z tzw. progów odegrały w transmisji mitów kluczową rolę w wyłanianiu się „mitologii greckiej”. Z historycznego punktu widzenia wydaje się, że istotne dla zachowania tradycji mitycznej było zwłaszcza pojawienie się (od V w. p.n.e.) mitograficznej praktyki spisywania

<sup>13</sup>O historii lokalnej zob. Clarke 2008. Przykład wykorzystania materiału z historii lokalnej w analizie historii transmisji mitu i rekonstrukcji rozwoju fabuły mitycznej omówił Mojsik (2023).

<sup>14</sup>O mitografii zob. ostatnio Smith, Trzaskoma 2022, gdzie można też znaleźć dalszą literaturę.

<sup>15</sup>Polskie wydania: Palajfatos, *Opowieści niewiarygodne*, przeł. A. Kotlińska-Toma, Wrocław 2022; Apollodor, *Biblioteka opowieści mitycznych*, przeł. T. Mojsik, Wrocław 2018; tłumaczenie Hyginusa powinno się ukazać w 2027 r. w ramach projektu NPRH.

i porządkowania opowieści przekazanych we wcześniejszych utworach literackich<sup>16</sup>. Istotną i wciąż niedocenianą rolę w kształtowaniu się kanonu mitycznego odegrała także szkoła jako nośnik treści mitycznych zawartych w wybranych do nauki tekstach literackich<sup>17</sup>. Ostatecznie jednak dwa kluczowe progi, które zdecydowały o tym, że mitologia grecka przetrwała, stała się trwałym atrybutem kultury europejskiej i przyjęła znany nam dziś kształt, to zhellenizowanie się Rzymian i przejście mitów wraz z całym bagażem literatury grecko-rzymskiej przez chrześcijaństwo<sup>18</sup>. Oczywiście te zjawiska wiązały się nie tylko z transmisją i zachowaniem, ale także znaczącymi przekształceniami, które są ewidentne zarówno dla *translatio romana*, jak i dla kultury chrześcijańskiej. W tym ostatnim wypadku niewątpliwie kluczową rolę odegrało również alegoryczne objaśnianie mitów, znane jeszcze z praktyki filozofów i mitografów epoki klasycznej<sup>19</sup>.

Jakie wnioski płyną z tej krótkiej syntezy tradycji przekazu mitu w antyku? Z każdego okresu, o którym mówiłem powyżej, zachowało się nie więcej niż ok. 10% dzieł antycznych<sup>20</sup>. Nie mamy większości tragedii, a cykl epicki, *Katalog kobiet* Ps.-Hezjoda i *Ajtia* Kallimacha znamy tylko w streszczeniach czy fragmentach. Z dziesiątków dzieł mitografów hellenistycznych nie zachowało się nic, poza fragmentami i może streszczeniem Konona, które zachował nam Focjusz, patriarcha Konstantynopola (*Biblioteka*, kodeks 186). Wszystko to jednak tylko wybór, ułamek większej całości. Mając 10 kawałków ze 100 nikt nie ułożyłby zestawu puzzli. Biorąc zaś pod uwagę tradycję ustną, to mamy w zasadzie 10% z 10%, a zatem znikomą część antycznej tradycji. Ostatecznie ratują nas mitografowie, których dzieła reprezentują zbiór popularnych opowieści mitycznych, które w czasach cesarstwa weszły do kanonu szkolnego wraz z zestawem dzieł literackich.

Na kwestię tę można jednak spojrzeć z nieco innej strony. Nie chodzi bowiem wyłącznie o to, że 99% opowieści zaginęła, gdyż np. to, co pokazuje nam Apollodor daje niezłe wyobrażenie o tym, co opowiadano w poprzednich wiekach. Wyobraźmy sobie jednak, że z Mickiewicza, Słowackiego, Sienkiewicza i Prusa mamy tylko streszczenia zrobione na potrzeby uczniów w XXI wieku. Rozumiemy zarys fabuły, ale brak nam szczegółów.

W wypadku antycznych mitów kanon tworzą zazwyczaj panhelleńskie fabuły mityczne znane w formie wyłaniającej się między epoką archaiczną a czasami rzymskimi. Znamy nam dziś narracje mają zatem postać, która nie odzwierciedla ani pierwotnej wersji (jakkolwiek nie wiemy, jaka to ta pierwotna wersja?

<sup>16</sup>O dyskusji, kiedy możemy mówić o mitografii zob. artykuły Claude'a Calame i Jordi Pamiąs w: Smith, Trzaskoma 2022.

<sup>17</sup>O społecznym funkcjonowaniu mitu zob. Cameron 2004 (rozdz. 9: *Myth and Society*).

<sup>18</sup>O mitach greckich w pismach chrześcijan i ich stosunku do mitologii pogańskiej zob. von Haehling 2005; Leppin 2015; Nimmo-Smith 2022.

<sup>19</sup>Zob. Ramelli 2022.

<sup>20</sup>O stanie zachowania literatury antycznej zob. Netz 2020.

archaiczna? z epoki brązu? wcześniejsza?), ani nie czyni zadość licznym rozgałęzieniom i wariantom narracyjnym, ani nie uwzględnia rozwiązań lokalnych, które znamy z dzieł Kallimacha, Pausaniasza czy historyków piszących dzieje lokalne. A takich lokalnych wariantów znanych fabuł mitycznych były z pewnością tysiące. W Tesprotii opowiadano zatem, że Orfeusz tutaj popełnił samobójstwo po wyjściu z Hadesu, w Macedonii, że zabił go piorunem Zeus za zdradzanie tajemnic boskich, na Krecie, że Ganimedesa porwał Minos, który był też winien jego śmierci, gdy próbował go zgwałcić, a nad Granikiem, w Azji Mniejszej, z kolei, że za porwaniem stał Tantal<sup>21</sup>.

Przypomnę, że w epoce klasycznej istniało ok. 1200 miast i miasteczek o różnej wielkości (od 100 do 40 tys. mieszkańców-obywateli), w tym także kolonie rozrzuconych po całym Morzu Śródziemnym i Czarnym<sup>22</sup>. Efektem tej specyfiki świata greckiego, a także opisaney powyżej transmisji mitu było pojawienie się nowych wersji fabuł, dodawanie nieznanych wcześniej wątków i wariantywność całej tradycji. Mit grecki stał się skomplikowanym multitekstem, w który od czasu do czasu ład próbowali wprowadzić mitografowie. I choć nie można im odmówić dobrych chęci i stopniowego wpływu na tradycję, to ostatecznie jednak większość z nich po prostu tworzyła kolejne wersje i warianty fabuł mitycznych.

Z historycznego punktu widzenia proces krystalizacji zbioru mitów, który skutkuje porzuceniem różnorodności na rzecz kanonu i przepadnięciem większości źródeł, to wielkie zubożenie naszej wiedzy o Grekach i ich kulturze. To, co dziś zwiemy mitologią grecką, jest zatem efektem wielorakich procesów historycznych, które przekształciły niezwykle bogatą i różnorodną grecką tradycję mityczną w dość ubogi podręcznik wybranych fabuł zwanych potocznie greckimi mitami.

Dlaczego wiedza o transmisji mitów jest tak ważna? Dzięki takiej analizie możemy się zorientować, co i w jakich okolicznościach zostało zachowane, a także przez jakie progi przechodziły mity w trakcie transmisji. Niekiedy pozwala to również wyjaśnić, co spowodowało, że pewne mity przetrwały, a inne nie, co samo w sobie jest też ważną informacją w badaniach na kulturą danego okresu. W tym kształcie pytanie i analiza procesu zmian jest paralelna wobec badań nad transmisją antycznej literatury<sup>23</sup>. Badania nad przekazem wykazują również, że w różnych okresach starożytności i w różnych miejscach tego świata istniały różne „mitologie” (= zbiory opowieści mitycznych).

<sup>21</sup> O Orfeuszu zob. Paus. 9.31 i analizę w Mojsik 2023; O Ganimediesie zob. Dosiadas z Kydonii BNJ 458 F5 = scholia Hom. *Il.* 20.234 (BT).

<sup>22</sup> Zob. Hansen, Nielsen 2004.

<sup>23</sup> Zob. Reynolds, Wilson 2012.

## II.

W drugiej części artykułu przyjrę się kilku szczególnym przypadkom, które ukazują nasze kłopoty z rekonstruowaniem antycznej tradycji mitycznej. Wskażę zatem przykłady uwypuklające ograniczenia naszej wiedzy o mitologii greckiej (kult, ikonografia), ukazujące specyfikę praktyki mitograficznej (kwestia ojców Orfeusza, historia Ganimedesa) i wpływ racjonalizacji na kształt opowieści mitycznej, a także rolę wersji lokalnych (ponownie Ganimedes). Nasze wybory przy tworzeniu opisu antycznej narracji mitycznej wskazują na pomijanie wczesnych, słabo znanych rozwiązań fabularnych i koncentrację uwagi na późnych, ale pełniejszych narracyjnie i popularnych wersjach mitu (np. Minotaur). Domknijmy całość pytaniem o to, czy mitologia to zbiór zamknięty i co przez to należy rozumieć.

Zacznijmy od uwagi, że w odniesieniu do świata antycznego w zasadzie nie posiadamy śladów opowieści, które towarzyszyły konkretnym działaniom rytualnym i ofiarniczym. Znamy ogólne uwagi o recytacji mitu podczas święta (np. Plut. *Vita Thes.* 23), niektóre fabuły wiążemy ze świętami czy instytucjami, ale niezwykle rzadko dowiadujemy się, jaką to miało postać, o konkretnych treściach nie wspominając. Oczywiście ma to związek z naturą mitu i formą przekazu – święta opowieść towarzysząca obrzędowi była przekazywana ustnie i nie musiała być spisywana. Z kolei większość znanych nam dziś greckich mitów to opowieści literackie uzupełnione o informacje historyków i mitografów. A zatem z punktu widzenia badań religioznawczych te narracje są jedynie (literackim) odbłaskiem mitu, a nie mitem *per se*<sup>24</sup>.

I tu ciekawy przykład z *Mitologii* Jana Parandowskiego, który przywołuje następującą opowieść kultową: „Siostra Dioskurów, Helena, była najpiękniejszą kobietą na świecie i o nią właśnie toczyła się wojna trojańska. Ale gmin lakoński nie troszczył się o to, co o pięknej Helenie opowiadają poeci, gdyż czcił ją od niepamiętnych czasów na swój sposób — jako boginię urodzajów”<sup>25</sup>. Parandowski idzie tu w swej relacji niewątpliwie za *Leksykonem* Roschera i podaje informacje, które zderzają fantazje poetów z praktyką religijną ludu lakońskiego<sup>26</sup>. Na marginesie zauważmy, że sugerowanie, iż lud lakoński (jaki lud? niepiśmienny?) nie zna poetów i ma własną, tzn. ludową wersję, to duże uproszczenie. Mity i rytuały miały niemal zawsze charakter poliadyczny, a więc dotyczyły wszystkich obywateli polis i nie dzieliły się na znane nam z XIX-wiecznej etnografii kategorie ludowy vs miejski/elitarny. Poza tym lokalny kult heroiczny czy boski to nie kwestia wyobrażeń ludowych, ale zjawisko wspólnotowe, a niekiedy także ogólnogreckie i jako takie znajdujące odzwierciedlenie właśnie

<sup>24</sup> Zob. Lengauer 1994, *passim*.

<sup>25</sup> Parandowski, *Mitologia*..., 238.

<sup>26</sup> Zob. Isocr. *Enc. Hel.* 63.

np. w hymnach kultowych tworzonych przez tzw. poetów<sup>27</sup>. Same miejsca kultu były zazwyczaj pod kontrolą rodzin arystokratycznych, a nie lokalnych wieśniaków, co, jak się wydaje, wynika z opisu Parandowskiego.

Istotniejsze jest jednak, że opowieść dotycząca kultu Heleny, czczonej w Terapne razem z Menelaosem, jest tylko współczesną interpretacją, gdyż poza informacją o miejscu kultu niewiele więcej wiemy o siostrze Dioskurów<sup>28</sup>. Z pewnością istniały liczne opowieści związane z lokalnymi gestami kultowymi. Nic jednak o nich nie wiemy, gdyż funkcjonowały one tylko w formie ustnej i były co roku aktualizowane podczas świąt, przy sanktuarium, ołtarzu lub grobie.

Naszą wiedzę o micie poszerzają także dane archeologiczne, a zwłaszcza przedstawienia ikonograficzne. Przy czym te ostatnie nie są, jak niegdyś sądzono, po prostu ilustracją utworów literackich, ale często stanowią samodzielną próbę opowiedzenia mitu – także na nowo i inaczej. W ostatnich latach to właśnie ikonografia – nie tylko przedstawienia wazowe, ale także malarstwo pompejańskie czy sarkofagi – budzi największe zainteresowanie badawcze i daje szansę na kolejne postępy w rekonstruowaniu obrazu przeszłości mitycznej Greków<sup>29</sup>.

I tu się zatrzymajmy, aby omówić jedno z przedstawień wazowych Heraklesa. Znamy oczywiście nieprzebrane ilości naczyń z przedstawieniami herosa i jesteśmy w stanie wiele z nich powiązać ze znanymi wątkami w jego karierze mitycznej<sup>30</sup>. Zdarzają się jednak przypadki szczególne i jeden z nich chciałbym tutaj omówić. Na licznych wazach ateńskich z końca VI w. p.n.e. (ok. 530–500) pojawia się motyw Heraklesa jako muzyka, zazwyczaj w towarzystwie Ateny, czasem także Hermesa, wchodzącego na podwyższenie (*bema*), z kitarą koncertową w rękę, w stroju i z gestami typowymi dla muzyka<sup>31</sup>.

Sięgamy do zbioru narracji dotyczących herosa i szukamy korzeni takiego przedstawienia. Znamy opowieść o jego edukacji, zazwyczaj u Linosa, i śmierci nauczyciela spowodowanej przez zniecierpliwionego herosa. To akurat dowodziło nie tylko gwałtownego charakteru Heraklesa, ale także jednostronności jego talentów i całkowitego braku cierpliwości podczas ważnej podówczas dla członków elity greckiej nauki, w tym muzycznej. Znamy także opowieści o występach herosa w różnego rodzaju zawodach; zawsze rywalizuje on w konkurencjach fizycznych – biegu czy zapasach<sup>32</sup>.

Wiemy też co nieco o kulcie Heraklesa jako opiekuna Muz i przedstawieniach herosa z instrumentem. Jednak w tym wypadku zjawisko to kojarzymy tylko za pośrednictwem Rzymu, a ikonografia jest nam znana dopiero z połowy

<sup>27</sup> Zauważmy na marginesie, że nasza koncepcja poety nie jest tożsama ze zjawiskiem antycznym.

<sup>28</sup> O kulcie Heleny w Sparcie zob. Nilsson 1906: 426–427.

<sup>29</sup> Zob. np. Bednarek 2021.

<sup>30</sup> Zob. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, t. 4.2, il 1438–1462.

<sup>31</sup> Zob. Boardman 1975: il. IIIc i IVb; Bundrick 2005: 160–161.

<sup>32</sup> Zob. Gantz 1993: 374–463.

I w. p.n.e.<sup>33</sup>. Przypomnę jednak, że analizowane tu przedstawienia wazowe są w obiegu w końcu VI wieku w Atenach i zanikają już w V stuleciu. Poza tym dotyczą one dorosłego Heraklesa, który startuje w zawodach muzycznych, a nie Heraklesa jako Muzagetesa (jak to ma miejsce w Rzymie).

Musimy zatem przyznać, że takiej narracji, którą sugerują wazy, nie przekazuje nam żadne z zachowanych świadectw antycznych. Z jednej strony może to wynikać z ułomności stanu zachowania literatury antycznej, o czym była mowa już wcześniej. Z drugiej, czyżby oznaczało to, że taka opowieść istniała w formie ustnej i nie uzyskała nigdy formy literackiej? Z trzeciej strony natomiast nie możemy wykluczyć, że seria przedstawień była propozycją samego malarza czy grupy artystów ateńskich końca epoki archaicznej, którzy łączyli różne wątki fabularne w coś zupełnie nowatorskiego.

Wnioski? Świadectwa pisane nie są jedynym źródłem fabuł mitycznych, a ikonografia mogła być równie ważnym nośnikiem mitu, jak zwój papirusu<sup>34</sup>. Pamiętajmy jednak, że w wypadku przedstawień wazowych zachowało się, jak oceniają badacze, ok. jednego procenta tego, co Grecy wytworzyli w starożytności. Ile zatem oryginalnych opowieści mitycznych utraciliśmy? W tym rzecz, że nie wiemy.

Przyjrzyjmy się teraz narracjom dotyczącym Orfeusza. W podręcznikach mitologii greckiej znajdziemy informację, że ojcem muzyka był Trak Ojagros, albo Apollon, choć ta druga informacja jest podawana dość rzadko. Dokładna analiza źródłowa pokazuje jednak, że w epoce klasycznej (dla archaicznej nie mamy żadnych danych) pochodzenie Orfeusza nie było sprawą oczywistą, obie wersje były zatem równoważne – Apollon pojawiał się w świadectwach równie często, co Ojagros. Obie wersje pochodzenia objaśniały specyfikę, miejsce zamieszkania herosa, a także źródło jego umiejętności. Ojagros stał się bardziej popularny dopiero w opowieściach hellenistycznych, a potem także w rzymskich wersjach mitu i stąd jego dominująca rola we współczesnych podręcznikach i naszej wyobraźni<sup>35</sup>.

Materiał do analizy znajdujemy w *Bibliotece Apollodora*, u którego Orfeusz pojawia się w wyliczeniu potomstwa Muz. Narracja mitografa zaczyna się tak (1.14): „Καλλιόπης μὲν οὖν καὶ Οἰάγρου, κατ’ ἐπικλησιν δὲ Ἀπόλλωνος, Λίνος, ὃν Ἡρακλῆς ἀπέκτεινε, καὶ Ὀρφεὺς” („Z Kalliope i Ojagrosa, lub wedle tego, jak [ich] nazywano, z Apollona, narodzili się: Linos, którego zabił Herakles, i Orfeusz”<sup>36</sup>).

W relacji mitografa zwraca uwagę kilka rzeczy. Po pierwsze obecność Linosa jako brata Orfeusza, która może być częścią macedońskiej tradycji i jest raczej mało znanym wątkiem mitycznym – mityczni muzycy jako jedna, wielka

<sup>33</sup> Zob. Hardie 2007.

<sup>34</sup> O roli ikonografii w rozpowszechnianiu fabuł mitycznych zob. np. Woodford 2003; Giuliani 2003; o ikonografii mitycznej w kulturze rzymskiej zob. Newby 2016.

<sup>35</sup> Mojsik 2023, 35–37; 100–104.

<sup>36</sup> Apollodor, *Biblioteka opowieści mitycznych*...

rodzina? Po drugie, niejasne sformułowanie „κατ’ ἐπὶ κλησιν δὲ Ἀπόλλωνος” („wedle tego, jak [ich] nazywano”). Skupimy się na tym drugim problemie.

Uważny czytelnik spyta – jak to „nazywano”? Chodzi o nazwę wywiedzioną od imienia ojca, rodzaj patronimikonu? Orfeusz i Linos byli (w rzeczywistości) synami Ojagrosa, ale nazywano ich synami Apollona? Zerknijmy do autorytatywnego tłumaczenia angielskiego – Smith i Trzaskoma<sup>37</sup> tłumaczą ten zwrot „though really Apollo”. To jednak droga na skróty, a badacze interpretują świadectwo odchodząc od literalnego rozumienia tekstu greckiego – „κατ’ ἐπὶ κλησιν δὲ Ἀπόλλωνος”. Tekst sugeruje bowiem coś przeciwnego, że faktycznym ojcem był Ojagros, choć niektórzy twierdzili, że Apollon – polskie tłumaczenie wskazuje, że obu mitycznych muzyków nazywano „synami Apollona”.

Zwrot „κατ’ ἐπὶ κλησιν” był w literaturze antycznej używany w dwóch przypadkach. Po pierwsze, gdy mieliśmy do czynienia z przydomkiem – heros ma na imię Odys, ale ludzie nazywają go „Podróżnikiem” i stąd taki przydomek (*epiklesis*). Po drugie, w sytuacji podwójnego pochodzenia: od boga i (oficjalnie od) człowieka. Takie historie są dobrze znane z opowieści o Tezeuszu, Helenie czy Heraklesie – oficjalnie ojcem tego ostatniego jest Amfitrion, ale w rzeczywistości (wedle tego, co ludzie opowiadają) – sam Zeus. Nigdy jednak w mitologii nie znajdujemy informacji odwrotnej, gdyż byłoby to sprzeczne z logiką opowieści o herosach i bogach. Aż do tego passusu Apollodora. Dlaczego jednak nasz autor miałby ryzykować tak karkołomną wersję, sprzeczną do tego z logiką mitu? Wyjaśnienie tkwi w wiedzy o praktyce mitograficznej i zmianach w interpretacji mitu po epoce klasycznej.

Zacznijmy od tego, że znamy przynajmniej jedną wersję genealogii Orfeusza, która była próbą pogodzenia sprzecznych informacji o jego pochodzeniu. Takie rozwiązanie znajdujemy u Hellanikosa z Lesbos<sup>38</sup> (BNJ 4 F5), który łączył dwie wersje genealogii w jedną, ale znacznie dłuższą wersję pochodzenia herosa: Apollon/Thoosa-Linos-Pieros/Methone-Ojagros/Kalliope – Orfeusz<sup>39</sup>. W takiej genealogii mieszczą się zarówno Apollon, stojący na czele tej linii rodowej, jak i Ojagros jako rzeczywisty ojciec Orfeusza. Oznacza to, że obie tradycyjne wersje pochodzenia Orfeusza zachowują sens i aktualność, a Apollon z ojca staje się tu pra-ojcem.

Za interpretacją Hellanikosa stoi praktyka racjonalizowania informacji mitycznych i godzenia sprzeczności charakterystycznych dla wcześniejszych tradycji literackich i lokalnych. Prowadziło to często do tzw. zabiegów racjonalizujących, które znamy już z fragmentów Hekatajosa, Ferekydesa czy Herodorsa, ale najlepiej z zachowanego dzieła Palajfatos<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Smith, Trzaskoma 2007.

<sup>38</sup> Zob. Damastes BNJ 5 F11.

<sup>39</sup> Proclus, *Vita Homeri* 5.4; *Certamen Homeri et Hesiodi* 4; por. Charax BNJ 103 F62.

<sup>40</sup> Zob. Hawes 2014.

Wracając do zwrotu „κατ’ ἐπὶ κλησιν” – Apollodor (lub jego źródło) jest świadom istnienia tradycji o dwoistym pochodzeniu Orfeusza. W swojej wersji odwraca jednak typowy dla wcześniejszej tradycji mitologicznej sposób wyjaśniania takich ludzko-boskich genealogii. W jego interpretacji to Ojagros (a zatem człowiek) jest ojcem muzyka, choć niektórzy twierdzą, że Apollon (czyli bóg)<sup>41</sup>. To drugie rozwiązanie (boskie pochodzenie), choć obecne w pismach poprzedników, jest tu jedynie efektem – zmyślonych, sądząc po sposobie przedstawienia tej informacji – opowieści o boskim pochodzeniu. Interpretacja tego rodzaju wyrasta z namysłu nad mitem znanego i z dzieła Palajfatos, i z prac Euhemeros z Messeny.

Trudno byłoby przypisywać takie racjonalistyczne intencje samemu Apollodorowi, gdyby nie paralele z epoki. Na szczęście posiadamy świadectwo Pauzania, który w podobny sposób wyjaśnia (9.29.4), że „Pieros miał dziewięć córek i że nadał boginiom te same imiona co córkom, a ci, których Grecy nazywają synami muz, byli synami córek Pierosa” (przeł. H. Podbielski). Mamy zatem prawo domniemywać, że jest to dość powszechne w tej epoce zjawisko ściągania opowieści mitycznej na ziemię, które wyrasta z chęci pozbawienia mitu elementów nadnaturalnych. Zwróćmy uwagę, że taka praktyka prowadzi do modyfikacji tego, co nazwałem wcześniej „logiką mitu” czy „logiką opowieści o epoce heroicznej” – boskie pochodzenie największych herosów było wcześniej podstawą wyjaśniania ich szczególnych mocy i umiejętności.

Podsumowanie powyższych rozważań zaczniemy od konstatacji, że nasz sposób opisywania mitów zaczyna się już na poziomie tłumaczenia tekstu greckiego i zależy od poprawnej interpretacji źródła. To zaś dokonywane jest nie tylko dzięki dobrej znajomości języka oryginału – interpretacja zwrotu „κατ’ ἐπὶ κλησιν” pokazuje, jaką rolę odgrywa skrupulatna lektura każdej, nawet najdrobniejszej informacji źródłowej – ale także szerokiej wiedzy o kontekście kulturowym.

Przykład Orfeusza ujawnia także, jak wielki wpływ na znaną nam fabułę mityczną ma wybór świadectw. Mityczna tradycja tego herosa jest przed czasami rzymskimi zachowana jedynie we fragmentach. Rekonstrukcja opowieści o nim jest trudna do tego stopnia, że do dziś badacze rozważają np., czy we wczesnej wersji opowieści Orfeusz wyprowadził Eurydykę z Hadesu czy nie?<sup>42</sup>. Po drugie imię Eurydyki jest poświadczone dopiero w początku I w. p.n.e., a wcześniej albo imienia nie wymienia się w źródłach, albo ma ona na imię Argiope (pojedyncze świadectwo)<sup>43</sup>. Wszystko to wskazuje, że w tej wczesnej epoce mamy do czynienia z nieco inną historią.

Dobrze to egzemplifikuje świadectwo poety Fanoklesa, u którego Orfeusz nie jest mężem tragicznie zmarłej Eurydyki, ale Argonautą zakochanym w jednym

<sup>41</sup> Z tego powodu tłumaczenie Smitha i Trzaskomy z 2007 roku („though really Apollo”) należy uznać za nieuzasadnioną próbę uratowania tradycji mitycznej.

<sup>42</sup> Zob. Graziosi 2018.

<sup>43</sup> Herm. fr. 3 = Athen. *Deipn.* 13.597b – zob. Bremmer 1991.

z synów Boreasza<sup>44</sup>. Niby ta sama postać, ale jakże inna. Historie o tym, że Orfeusz nie został rozerwany przez kobiety/bakchantki, ale rażony przez Zeusa piorunem za zdradzanie tajemnic bogów pominę<sup>45</sup>. To, co dziś opowiadamy o Orfeuszu, nie ma zatem wiele wspólnego z tym, co wiedzieli i opowiadali Grecy w epoce klasycznej, ale wynika... z obszernych relacji Wergiliusza i Owidiusza, które scaliły jego historię w spójną i ciekawą opowieść mityczną<sup>46</sup>. Nie jest to odosobniony przypadek, gdy to Rzymianie są źródłem tzw. kanonicznej wersji mitu, ale losy opowieści o Orfeuszu są tu może najbardziej charakterystyczne.

### III.

Przejdźmy teraz do przykładu tradycji lokalnej. Wszyscy pamiętamy z podręczników, że Ganimedesa porwał Zeus i uczynił z pięknego młodzieńca swego podczaszego. Czyżby? A jeśli było inaczej? To znaczy co zrobić, jeśli istnieją świadectwa przedstawiające zupełnie inną wersję? Na przykład taką, jak w tym scholionie do *Iliady* (ad Hom. *Il.* 20, 234):

Mnaseas powiada, że został on (tzn. Ganimedes) porwany przez Tantala, a gdy zginął na polowaniu, został pochowany na myzyjskim Olimpie, w pobliżu świątyni Zeusa Olympiosa. Z kolei Dosjades powiada, że został uprowadzony przez Minosa, a port, z którego go uprowadzono, nazywa się Harpagiai. Niektórzy zaś twierdzą, że z powodu Minosa, który chciał się z nim fizycznie połączyć, [Ganimedes] się powiesił i Minos go pochował, ale wymyślił dla jego ojca historijkę, że to burza i chmura porwały go do nieba. Inni zaś mówią, że zasnawszy po polowaniu, został rozerwany na strzępy przez dzikie zwierzęta, a jeszcze inni, że został trafiony piorunem. Miłość do chłopców została zapoczątkowana przez Spartan, gdy zorganizowali oni ćwiczenia gimnastyczne<sup>47</sup>.

(przeł. T.M.)

Wersja kreteńska, którą niewątpliwie poświadcza tu Dosjades (a potwierdza dodatkowo Echemenes [BNJ 459 F1]), daje mityczną ajtologię zjawiska „porywania” chłopców, historycznego zwyczaju dobrze nam znanego z opisów Efora (BNJ 70 F149, 21) i Arystotelesa (*Ustrój polityczny Kreteńczyków*). Możemy natomiast domniemywać, że wersja z Tantalem to inwencja poety Fanoklesa.

<sup>44</sup> F 1 Powell = OF 1004T + 1038T + 1054T Bernabé.

<sup>45</sup> Zob. np. Alcidas. *Ulix.* 24; *Anth. Pal.* 7, 617 = Lobo Argiv. *Suppl. Hell.* 508 Lloyd-Jones-Parsons; Paus. 9.30.5.

<sup>46</sup> Verg. *Georg.* 4,450–527; Ov. *Met.* 10,1–85; 11,166; zob. Mojsik 2023: 14–27.

<sup>47</sup> Dosjades BNJ 458 F5: „Μνασέας μὲν φησιν ὑπὸ Ταντάλου ἠρπάσθαι (scil. Γανυμήδην), καὶ ἐν κυνηγεσίῳ πεσόντα ταφῆναι ἐν τῶν Μουσίων Ὀλύμπῳ κατὰ τὸ ἱερὸν τοῦ Ὀλυμπίου Διὸς, Δοσιάδης δὲ ἠρπάσθαι ὑπὸ Μίνω· καὶ ὁ λυμήν, ὅθεν ἠρπάσθη, Ἀρπαγίας καλεῖται. οἱ δὲ Μίνωος ἀξιοῦντος μὴ γῆναι, κατακρημνίσαι ἑαυτὸν, τὸν δὲ θάψαι καὶ πλάσασθαι τῷ πατρὶ ὡς θύελλα καὶ νέφος ἤρπασεν αὐτὸν εἰς οὐρανόν· οἱ δὲ μετὰ κυνηγεσίαν ἀφυνώσαντα διασπαραχθῆναι ὑπὸ θηρῶν· οἱ δὲ κεραυνωθῆναι. ἤρξατο δὲ ἀπὸ Λακόνων παιδευαστεία τῶν γυμνασίας ἐπινοησάντων”.

Ostatecznie jednak niemal wszystkie te warianty opowieści są swego rodzaju racjonalizacją, gdyż w miejsce Zeusa umieszczają śmiertelnika (Tantal, Minos), a zamiast porwania na Olimp sugerują śmierć w pobliżu góry Olimp czy sfabrykowaną historię Minosa o porwaniu przez burzową chmurę. Oznacza to, że w wersji podanej nam w scholionie pojawia się kilka warstw tradycji powtarzania i przetwarzania mitu i ich rozdzielenie (a nie artystyczne zmieszanie ze sobą) jest ważne dla zrozumienia historycznych przemian i kształtu opowieści na różnych etapach przekazu. Także wyjaśnienie nazwy miejscowości Harpagiai<sup>48</sup>, wywiedzionej tu od porwania (gr. *harpadzo*) Ganimedesa, może pochodzić zarówno z tradycji lokalnej, jak i z prac uczonych mitografów. Położenie miejscowości wyjaśnia przy okazji, dlaczego w historię zamieszany jest Tantal – jego królestwo umieszczano właśnie na tym obszarze Anatolii.

Podsumowując, bogactwo mitologii greckiej – rozumianej jako zbiór wszystkich danych antycznych – tkwiło w wersjach lokalnych i innowacjach autorów z różnych okresów starożytności. Poza tym, jak wynika ze scholionu do *Iliady*, mitologia nigdy nie była jedynie dziełem poetów, ale także historyków piszących dzieje lokalne i zbierających informacje o lokalnych wersjach opowieści mitycznych. Nie znajdziemy jednak tych wszystkich, tak sprzecznych wersji i wariantów we współczesnych podręcznikach mitologicznych. Ba, nawet scholiasta większość informacji przywołuje anonimowo (οἱ δὲ – οἱ δὲ). Miały one jednak swoje miejsce i czas w kulturze antycznej, a takie świadectwa dowodzą nieustannego namysłu nad mitem, mnożenia i kontaminowania się opowieści w kulturze antycznej, a także ujawniają okoliczności i powody tworzenia takich nowych, często bardziej ludzkich wersji mitu. Warto zatem rozważyć, co tracimy, gdy ograniczamy się do najbardziej znanych opowieści, źródeł poetyckich i pisanych.

Kolejny przykład dotyczy Minotaura i wczesnej opowieści o jego pochodzeniu. Istnieją oczywiście różne wersje tego mitu, w tym także racjonalistyczne odmiany tej opowieści, a znaczną część z nich referuje nam Plutarch w *Żywocie Tezeusza* (15–19). Niewiele jednak wiemy o archaicznych wersjach fabuły i charakterystyczne jest, iż podręczniki mitologiczne zadowolają się opowieścią w późnej, ale pełnej już formie<sup>49</sup>. I jest to rzecz charakterystyczna dla „mitologii greckiej” w tej wersji współczesnej, która stroni od szukania wersji szczątkowych, nie rekonstruuje rozwoju i meandrów fabuły, ale szuka wersji najbardziej popularnej.

Najwcześniejszym znanym nam świadectwem opowieści o okolicznościach spłodzenia Minotaura jest papirus pochodzący z Tebtynis z fragmentem utworu *Katalog kobiet*, który w starożytności przypisywano Hezjodowi<sup>50</sup>. Obecnie

<sup>48</sup> U ujścia rzeki Granikos w Azji Mniejszej – zob. Strabo 13.1.11.

<sup>49</sup> Gantz 1993: 260–268.

<sup>50</sup> P. Tebtynis 3. 690 (obecnie Berkeley, Bancroft Library UC 2376 Vo) = Hes. frg. 145 Merkelbach-West.

wiemy jednak, że poemat jest o jakiś wiek późniejszy (1 połowa VI w. p.n.e.) od autora *Teogonii* oraz *Pracy i Dni*. Papirus prezentuje zaskakującą i niepoświadczoną gdzie indziej wersję zdarzeń poprzedzających narodziny potwora. Stan zachowania papirusu nie pozwala na pełną rekonstrukcję opowieści, wiemy jednak, że zawiera opowieść o Minosie, śmierci jego najstarszego syna Androgeosa i o narodzinach Minotaura. W wersach 13–17 padają mniej więcej takie słowa: „spojrzawszy w jej oczy (*tēs ... ofthalmoisin idōn*) zakochał się w niej ... a ona stała się brzemienna (*hypokyamene*) i urodziła Minosowi silnego i cudownego syna: miał on wygląd męża w dolnej części [ciała], ale głowę byka”.

Niemiecka badaczka Martina Hirschberger, autorka komentarza do utworu, interpretowała ten rekonstruowany fragment papirusowy jako dowód na to, że w tej wczesnej wersji mitu byk, bo to o nim niewątpliwie tu mowa, zakochał się w Pasifae, gdy pierwszy raz ją ujrzał. Ba, on się zakochał, bo „spojrzał w oczy” Pasifae, a ona w efekcie tego spojrzenia najwyraźniej stała się brzemienna<sup>51</sup>. Nie ma zatem nieprzyzwoitego pożądania Pasifae, podstępu Dedala, nie ma kary! Jest za to miłość od pierwszego wejrzenia i cudowne zapłodnienie heroiny. Pytaniem jest co najwyżej, czy w tej wersji chodzi o tego samego byka, co w późniejszych wersjach i czy za owym zwierzęciem nie kryje się pierwotnie któryś z bogów, np. sam Posejdon. Tłumaczyłoby to spojrzenie zwierzęcia i jego inicjatywę. To kwestia ciekawa, ale w tym momencie drugorzędna.

Możemy dywagować, czy opowieść o winie Minosa i nienaturalnym pożądaniu Pasifae wymyślili dopiero ateńscy tragicy. Wiemy, że Sofokles napisał tragedię *Minos*, a Eurypides *Kreteńczyków*, okazji do zmian fabularnych było zatem sporo. Możliwe jednak, że część znanych nam obecnie wątków w opowieści o narodzinach Minotaura, w tym zwłaszcza drewniana krowa Dedala, to dopiero pomysły racjonalizujących fabułę mitografów. Tak czy inaczej, niewątpliwie jest, iż w epoce archaicznej istniało zupełnie inne wyjaśnienie okoliczności narodzin potwornego Minotaura niż wersja, którą znamy z podręczników Parandowskiego i Gravesa<sup>52</sup>.

W procesie wyłaniania się wersji kanonicznej dawne wersje mitu mają zazwyczaj swoje poczesne miejsce, głównie ze względu na znaczenie wczesnych autorów, takich jak Homer czy Hezjod. Zakładamy bowiem, że im bliżej początków, tym większa szansa, aby uchwycić pierwotny rdzeń mitu. Niekiedy jednak, jak w wypadku *Katalogu kobiet* Ps.-Hezjoda, dostępność utworu już w starożytności mogła być ograniczona. Także obecnie to świadectwo jest znane bardzo słabo, gdyż zachowało się jedynie we fragmentach. I tylko łut szczęścia sprawia niekiedy, że dzięki świadectwom papirusowym mamy wgląd w oryginalne rozwiązania z epoki archaicznej. Co jednak istotne, ten przypadek pokazuje przy

<sup>51</sup> Hirschberger 2004: 314: „Im Katalogos verliebt sich dagegen der Stier in Pasiphae, als er ihr in die Augen blickt (V. 13–14). Diese gebiert daraufhin ihrem Gatten Minos den Minotauros, dessen Mischgestalt allein durch den Blick des Stieres verursacht zu sein scheint”.

<sup>52</sup> Należy jednak uczciwie przyznać, że papirus z Tebtynis został wydany dopiero w 1933 r. i Jan Parandowski nie mógł go znać w momencie wydawania *Mitologii*.

okazji, jak znane nam podanie o Minotaurze oddaliło się od wczesnej wersji mitu. I jest to przestroga dla nas jako interpretatorów, gdyż nazbyt często bierzemy się za lekturę opowieści mitycznej bez względu na czas pochodzenia danej fabuły, albo nie dość dokładnie wiedząc, jak narracja mityczna ulegała zmianie między najwcześniejszymi świadectwami a tymi najbardziej znanymi i pełnymi. A to przed takimi właśnie praktykami ostrzegał nas w 1987 roku Albert Henrichs w słynnym artykule *Three Approaches to Greek Mythography*.

Na koniec krótka informacja o roli nowych źródeł informacji mitologicznych. W 2022 r. podczas wykopalisk w antycznej Filadelfii (Egipt) odkryto w grobie kobiety i dziecka z III w. n.e. papirus (P. Phil. Nec. 23), który stał się sensacją, bo zawiera aż dziewięćdziesiąt siedem nieznanych wcześniej linijek z dwóch zaginionych tragedii Eurypidesa – *Polyidos* i *Ino*<sup>53</sup>.

W wypadku tej pierwszej tragedii zachowany fragment pochodzi z dialogu Minosa z Polyidosem, który dostał polecenie ożywienia zmarłego syna Minosa – Glaukosa<sup>54</sup>. W wersji znanej z papirusowego fragmentu Eurypidesa Minos wydaje polecenie – „masz ożywić mego zmarłego syna” – a Polyidos cierpliwie mu tłumaczy, że śmierć nie jest czuła na rozkazy i władza tyrana nic nie zmieni.

W wypadku *Ino* mamy zapewne do czynienia z dialogiem między dwoma żonami króla Atamasa – Ino, która zaginęła, ale wróciła w przebraniu i Themisto, nową ukochaną władcy. Historia przedstawiała niewątpliwie krwawą historię morderstwa synów przez Themisto, która była przekonana, że zabija dzieci konkurentki<sup>55</sup>.

Widoczne w obu fragmentach rozwiązania fabularne Eurypidesa oznaczają nowe informacje mitograficzne i uzupełniają naszą skąpą wiedzę o wczesnych wersjach tych mitów. Daje nam to również wyobrażenie o zasobie fabuł znanych Grekom w późniejszych epokach, którzy mieli jeszcze dostęp do niezachowanych dziś dramatów ateńskich i innych dzieł literackich czy mitograficznych<sup>56</sup>. To z kolei przypomina nam, ile z greckich opowieści mitycznych straciliśmy – gdyż z dramatów tylko autorstwa wielkiej trójki – Ajschylos, Sofokles, Eurypides – straciliśmy 3/4 sztuk. A co z resztą tragików? Jak ułomna jest zatem nasza wiedza o tym, co Grecy uznawali w swoich czasach za „mitologię”.

Wszystko to razem oznacza konieczność postawienia na serio pytania – czy mitologia grecka to zbiór zamknięty? Takie świadectwa papirusowe wskazują bowiem, że kolejne nowe odkrycia – np. zwoje z Herkulanum, papirusy z magazynów British Museum i innych kolekcji – mogą pozwolić na dodanie nowych rozdziałów do naszych podręczników lub wymusić konieczność napisania niektórych na nowo.

<sup>53</sup> Zob. Gibert, Gehad, Trnka-Amrhein 2024.

<sup>54</sup> Opowieść znamy z Appolod. *Bibl.* 3.17–20 – zob. Gantz 1993: 270–271.

<sup>55</sup> O Athamasie, jego żonach i potomstwie zob. Gantz 1993: 176–180.

<sup>56</sup> Netz 2020.

## IV.

Wróćmy teraz do Jana Parandowskiego i postawmy na koniec tych rozważań pytanie o decyzje, które stoją za kształtem najbardziej poczytnego, polskiego zbioru mitologicznego. Co wiemy o warsztacie autora *Mitologii*? Okazuje się, że zaskakująco niewiele, bo choć dzieło znamy od stu lat, to nikt się nim nie zajmował badawczo. Z informacji samego Parandowskiego wnioskujemy jednak, że podstawę stanowiły znane mu dobrze, zachowane źródła antyczne, a pomocą służył wydawany przez niemal pół wieku *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* W.H. Roschera (1884–1937). O tym ostatnim Parandowski pisał z admiracją w jednym ze swych opowiadań autobiograficznych<sup>57</sup>.

Z tekstu *Mitologii* jasno wynika, że Parandowski dokonał autorskiego wyboru, co umieścić, a co usunąć. Jak wygląda narracja i jak oceniać decyzje autora z punktu widzenia badań nad mitami greckimi? Wcześniej cytowałem passus ukazujący odwołanie do kultu heroicznego Heleny w Sparcie, który wykracza poza zwykłe podanie popularnego mitu. Poniżej dodam dwa dalsze przykłady – na więcej nie mamy tu miejsca – wyborów autora, dających wgląd w jego styl i decyzje narracyjne.

Zacznijmy od opisu Odysa i jego rodziny po wymordowaniu zalotników i przywróceniu porządku na Itace.

Pod jaworem na dziedzińcu lub w ogrodzie siadywali we czworo: stary ojciec Laertes, Penelopa, Telemach i Odyseusz, który opowiadał wszystko, czego doświadczył: dzieje wojny trojańskiej i swoją tułaczkę. Z dalekich stron zjeżdżali się krewni i znajomi albo i obcy ludzie, żeby zobaczyć człowieka, który był w podziemiu i słyszał śpiew syren, i był kochankiem nimf mieszkających w grotach tajemniczych. A gdy nadszedł czas, Odyseusz odczepił okręt i odjechał na nową tułaczkę, wywrózoną przez Tejrezjasza, posłuszny bogom i przeznaczeniu. Powrócił po wielu latach i osiadł w dworzyszczu — król z siwą brodą, czekający na śmierć, która miała doń wyjść z morza<sup>58</sup>.

Nawet osoby słabiej znające Homera mogą dostrzec, że Parandowski puszcza tu wodze fantazji i buduje piękną scenę rodzinną, która nijak nie ma oparcia w źródłach (sąsiedzi, posiedzenie rodzinne, kontekst opowieści). Co jednak ważne, autor nie całkiem zmyśla, tylko na bazie danych mitycznych buduje prawdopodobną, jak powiedziałby Arystoteles, scenkę rodzajową. Przy okazji zaś nieco racjonalizuje kontekst opowiedzenia historii podróży. Dziś powiedzielibyśmy, że to zwykły retelling, używając słowa, którego Jan Parandowski jeszcze znać nie mógł.

Druga scena jest ciekawa ze względu na specyficzny dobór źródeł, a zatem i wersji zdarzeń mitycznych:

<sup>57</sup> Zob. Parandowski, *Roscher...*, 1955.

<sup>58</sup> Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian...*, 299.

Po śmierci Menelaosa rodzina wypędziła Helenę z zamku spartańskiego. Wgnana królowa schroniła się do swojej dawnej przyjaciółki, Polikso, na wyspę Rodos. W czasie drogi zatrzymała się w Lindos i złożyła w świątyni Ateny bursztynowy odlew swej prawej piersi, na znak skruchy i żalu za grzechy. Lecz na Rodos nie zaznała spokoju.

Polikso nienawidziła Heleny, albowiem jej mąż poległ pod Troją walcząc w szeregach Greków. Kiedy raz Helena udała się do kąpieli, Polikso wysłała do niej służące, przebrane za Erynie. Przyszły czarno ubrane, z węzami w ręku, rzuciły się na nią, związały powrozami i powiesiły na drzewie. Helena umarła z myślą, że w istocie piekielne potwory za życia wymierzyły jej karę. Ale w wiele lat później mieszkańcy Rodos zaczęli jej oddawać cześć boską i drzewo, na którym umarła, uważali za święte. W pewne dni namaszczeni je oliwą i zawieszali na nim wieńce<sup>59</sup>.

Historia, którą nam przedstawia autor *Mitologii*, to opowieść mało znana i rzadko goszcząca w podręcznikach, które skupiają się na najbardziej popularnych wersjach, wątkach i rozwiązaniach mitu. Jeśli poszukamy źródła, to znajdziemy je u Pauzanasza (3.19.10), co sugeruje, że Parandowski zrobił dokładniejszą kwerendę niż nam się zazwyczaj wydaje. Pochodzenie informacji i związek tej historii z Lindos sugerują przy tym, że mamy do czynienia z lokalną wersją mitu o Helenie, którą opowiadano jedynie na Rodos – w Sparcie nie miałyby zatem racji bytu. Dodatkowo mit ma tu związek z terenem otaczającym miasto, a także z lokalnym rytuałem religijnym i gestami corocznie wykonywanymi przez mieszkańców wyspy. Autorzy współczesnych podręczników mitologicznych raczej unikają takich lokalnych i słabo znanych wersji mitu, bo odbiegają one znacząco od standardowego przebiegu fabuły. Niemniej, jak widzimy, autorowi *Mitologii* zdarzało się niekiedy wybierać takie ciekawsze wątki poboczne i rozwiązania lokalne, które dawały wrażenie świeżości i erudycyjności całego zbioru. To m.in. przyczyna popularności i długiego trwania *Mitologii*.

Z drugiej strony opis Heleny w podręczniku Jana Parandowskiego – zwłaszcza informacja o kulcie, jakim otaczano ją w Sparcie i jej śmierci na Rodos – ujawnia, jak sztucznym tworem może być dzisiejsza mitologia grecka. Autor swobodnie żongluje źródłami i dobiera tylko te, które sam uzna za ciekawe, a niekoniecznie charakterystyczne i popularne w starożytności. Lokalna opowieść o śmierci, podobnie jak spartański kult, to nie są elementy mitu o Helenie, które byłyby powszechne w Olbii, Syrakuzach czy Massalii.

Podsumowując ten krótki zarys zaczniemy od uwagi, że tzw. kanon greckich fabuł mitycznych powstawał wolno i w obecnym kształcie nie odzwierciedla tego, jakim zjawiskiem był mit w starożytności, i co Grecy opowiadali w poszczególnych epokach i miejscach. To, co znalazło się w zbiorze zwanym dziś mitologią grecką, jest wyborem, sublimacją, efektem stanu zachowania, a niekiedy i przypadku. Antyczną tradycję mityczną charakteryzuje ogromne bogactwo opowieści i ich wersji, rozłożenie materiału w czasie, różne gatunki

<sup>59</sup> Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian...*, 282–284.

i typy opowieści, ale także szczątkowy stan zachowania źródeł, problematyczne pochodzenie, wieloznaczność języka i opowieści.

Badając czasy starożytne nie za bardzo dostrzegamy sposób myślenia o mitologii greckiej jako o zamkniętym i jasno zarysowanym zbiorze (to, jak my ją postrzegamy, to efekt spojrzenia z zewnątrz i z dystansu czasowego, a zatem to zjawisko powstałe po antyku). Niektóre zachowane źródła (np. *Biblioteka Apollodora*) wskazują jednak, że mitologia jako przemyślany i spójny zbiór narracji ma swoje korzenie już w starożytności. Ta mitologia wyłaniała się stopniowo i formę nam znaną przyjmuje gdzieś w czasach cesarstwa, gdy – upraszczając – niegreccy mieszkańcy imperium, kształcący się na greckich tekstach literackich autorstwa Homera, Hezjoda czy Eurypidesa potrzebowali (prostego) wprowadzenia w grecką tradycję mityczną. Wyłanianie się uproszczonego zestawu greckich fabuł mitycznych jest ważnym zjawiskiem i może jednym z najtrwałszych skutków istnienia świata antycznego. Kluczową rolę w wyodrębnianiu się mitologii jako zbioru (oderwanego od kontekstu kultowego, a nawet społecznego) odegrali mitografowie antyczni, a do przetrwania zbioru w tym kształcie przyczynili się Rzymianie i autorzy chrześcijańscy.

Jednak z historycznego punktu widzenia mitologia to także zestaw wszystkich śladów mitów antycznych, zbiór wszelkich danych dotyczących mitu – zbiór fabuł, przedstawień ikonograficznych, ale także wyjaśnień kontekstowych etc. składających się na naszą wiedzę o mitach w świecie antycznym. Jednak nawet ta koncepcja ma swoje ograniczenia, nie uwzględnia bowiem wystarczająco perspektywy synchronicznej, a zatem możliwości istnienia lokalnych „mitologii”, ograniczonych miejscem i czasem. Wciąż zatem mierzymy się ze spojrzeniem etnografa/historyka i oceną z zewnątrz, choć innej perspektywy badawczej przyjąć nie możemy.

Dla zrozumienia fenomenu mitu greckiego kluczowe jest, jak podkreślałem, prześledzenie drogi rozwoju fabuły mitycznej od najwcześniejszych świadectw po te powstałe w późnej starożytności. To właśnie te badania nazywamy analizą procesu transmisji. Nie można bowiem wziąć dowolnej wersji mitu z przypadkowo wybranego źródła antycznego (czy współczesnego podręcznika) i zawyrokować: „Grecy sądzili o Edypie to a to”. Którzy Grecy i kiedy to już dziś banalne sformułowanie, gdyż świadomość wagi transmisji rośnie wraz z rozwojem badań nad mitologią grecką, a zwłaszcza wraz z postępem badań nad antyczną praktyką mitograficzną.

Zaznaczmy tu jednak, że nie wszyscy dziś uważają, że celem takich badań musi być odtworzenie pierwotnej, czyli najstarszej formy opowieści mitycznej, a zatem także poszukiwanie prawdziwej natury mitu. Dzięki badaniom nad mitografią coraz częściej przebija się bowiem do świadomości badawczej założenie, że celem historyka powinno być zbadanie mitu we wszystkich jego przejawach (stąd np. ikonografia), a także analiza kontekstów stojących za daną wersją i wariantem. Oznacza to względnie równe traktowanie świadectw Homera czy

Hezjoda i danych z dzieł Lykofrona, Owidiusza, Ptolemeusza Chennosa lub Fulgencjusza. Nie dlatego, że wszystkie świadectwa są równie ważne – ich dobór zależy przecież od pytań, które stawiamy. Gdy pytamy zatem o wczesną formę fabuły to Homer będzie ważniejszy od Owidiusza; gdy o przemiany w czasach hellenistycznych to Kalimach i Lykofron. Gdy jednak pada pytanie o tzw. mitologię grecką i grecką tradycję mityczną, to celem analizy nie może być wydzielenie najlepszych literacko i najstarszych świadectw, ale holistyczne badanie źródeł, bez kwalifikowania ich jako zmyślonych (tak zazwyczaj pisze się, choć niesłusznie, o Ptolemeuszu Chennosie), parodii (np. ikonografia) czy świadectw uważanych za literacko mierne (tak niegdyś pisano o Apollodorze i Hyginusie). Holistyczne badanie greckiej tradycji mitycznej zmienia radykalnie nasze podejście do świadectw i modyfikuje ocenę źródeł.

I na koniec – jak pokazał przykład z papirusem zawierającym fragmenty dwóch sztuk Eurypidesa – mitologia grecka nie jest zbiorem zamkniętym, a kolejne świadectwa mogą nadal poszerzać naszą bazę i wiedzę. Stoi za tym ponownie idea „mitologii” jako pełnego zbioru opowieści i wyobrażeń o bogach i herosach mitycznych z czasów od Homera po – założmy, choć to dyskusyjne – Focjusza i Tzetzesa. Tylko taki pełen zestaw świadectw pozwoli nam na zbliżenie się do wyjaśnienia, w co Grecy wierzyli i co opowiadali.

#### BIBLIOGRAFIA

##### Źródła, przekłady, komentarze

- Apollodor, *Biblioteka opowieści mitycznych*, przeł. T. Mojsik, Wrocław 2018.  
*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (1981–1999), vol. IV, s.v. ‘Heracles’, Zurich–München 1990.  
 J. Parandowski, *Roscher*, w: *Pisma wybrane*, Warszawa 1955, 610–614.  
 J. Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Warszawa 1959 (VIII wydanie; I wyd.: Lwów 1924).

##### Opracowania

- Alaux 2014: J. Alaux, *Acting Myth: Athenian Drama*, w: *A Companion to Greek Mythology*, eds. K. Dowden, N. Livingston, London 2014, 141–156.  
 Bednarek 2021: B. Bednarek, *The Myth of Lycurgus in Aeschylus, Naevius, and beyond*, Leiden 2021.  
 Boardman 1975: J. Boardman, *Herakles, Peisistratos and Eleusis*, „Journal of Hellenic Studies” 95 (1975), 1–12.  
 Bremmer 1991: J.N. Bremmer, *Orpheus: From Gay to Guru*, w: *Orphisme et Orphée en l’honneur de Jean Rudhardt*, ed. P. Borgeaud, Genève 1991, 13–30.  
 Bundrick 2005: Sh.D. Bundrick, *Music and Image in Classical Athens*, Cambridge 2005.  
 Cameron 2004: A. Cameron, *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford 2004.  
 Christopoulos 2022: *Myth and History: Close Encounters*, eds. M. Christopoulos et alii, Berlin–Boston 2022.  
 Clarke 2008: C. Clarke, *Making Time for the Past. Local History and the Polis*, Oxford 2008.  
 Detienne 1986: M. Detienne, *The Creation of Mythology*, transl. M. Cook, Chicago 1986.  
 Gantz 1993: T. Gantz, *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore–London 1993.

- Gibert, Gehad, Trnka-Amrhein 2024: J. Gibert, B. Gehad, Y. Trnka-Amrhein, *P. Phil. Nec. 23: New Excerpts from Euripides' Ino and Polyidos*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 230 (2024), 1–40.
- Giuliani 2003: L. Giuliani, *Image and Myth. A History of Pictorial Narration in Greek Art*, Chicago–London 2003.
- Graf 1993: F. Graf, *Greek Mythology. An Introduction*, Baltimore–London 1993.
- Graziosi 2018: B. Graziosi, *Still Singing: The case of Orpheus*, w: *Tombs of the Ancient Poets*, eds. N. Goldschmidt, B. Graziosi, Oxford 2018, 171–196.
- Hall 2002: J. Hall, *Hellenicity*, Chicago 2002.
- Hansen, Nielsen 2004: *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, eds. M.H. Hansen, T.H. Nielsen, Oxford 2004.
- Hardie 2007: A. Hardie, *Juno, Hercules, and the Muses at Rome*, „The American Journal of Philology” 128 (2007), nr 4, 551–592.
- Hawes 2014: G. Hawes, *Rationalizing Myth in Antiquity*, Cambridge 2014.
- Hawes 2021: G. Hawes, *Pausanias in the world of Greek myth*, Oxford 2021.
- A. Henrichs, *Three Approaches to Greek Mythography*, w: *Interpretations of Greek Mythology*, ed. J. Bremmer, London 1987, 242–77.
- Hirschberger 2004: M. Hirschberger, *Hesiod, Gynaikōn katalogos und Megalai ēhoiai: ein Kommentar zu den Fragmenten zweier hesiodeischer Epen*, München–Leipzig 2004.
- Lengauer 1994: W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994.
- Leppin 2015: *Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike*, ed. H. Leppin, Berlin–Boston 2015.
- Mojsik 2023: T. Mojsik, *Orpheus in Macedonia. Myth, Cult and Ideology*, London 2023.
- Netz 2020: R. Netz, *Scale, space and canon in ancient literary culture*, Cambridge 2020.
- Newby 2016: Z. Newby, *Greek Myths in Roman Art and Culture. Imagery, Values and Identity in Italy, 50 BC–AD 250*, Cambridge 2016.
- Nillson 1906: M.P. Nillson, *Greichische Feste von religiöser Bedeutung*, Leipzig 1906.
- Nimmo Smith 2022: J. Nimmo Smith, *Mythography and Christianity*, w: S. Smith, R.M. Trzaskoma (eds.), *Oxford Handbook of Greek and Roman Mythography*, Oxford 2022, 529–546.
- Pietruczuk 2014: K. Pietruczuk, *Dzieje tekstu Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa między Atenami i Aleksandrią*, Warszawa 2014.
- Ramelli 2022: I.L.E. Ramelli, *Alegorizing and Philosophizing*, w: S. Smith, R.M. Trzaskoma (eds.), *Oxford Handbook of Greek and Roman Mythography*, Oxford 2022, 317–330.
- Reynolds, Wilson 2012: L.D. Reynolds, N.G. Wilson, *Skrybowie i uczeni. O tym, w jaki sposób antyczne teksty przetrwały do naszych czasów*, przeł. P. Majewski, Warszawa 2012.
- Smith, Trzaskoma 2022: *Oxford Handbook of Greek and Roman Mythography*, eds. R. Scott Smith, R.M. Trzaskoma, Oxford 2022.
- Smith, Trzaskoma 2007: R. Scott Smith, S. Trzaskoma, *Apollodorus' Library and Hyginus' Fabulae: two handbooks of Greek mythology*, Indianapolis 2007.
- Tsagalis 2017–2024: Ch. Tsagalis, *Early Greek Epic Fragments*, vol. I–III, Berlin 2017–2024.
- Tsagalis, Fantuzzi 2019: *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception: A Companion*, eds M. Fantuzzi, Ch. Tsagalis, Cambridge 2019.
- von Haehling 2005: R. von Haehling, *Griechische Mythologie und Christentum*, Darmstadt 2005.
- West 1985: M.L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women: Its Nature, Structure, and Origins*, Cambridge 1985.
- Woodford 2003: S. Woodford, *Images of Myth in Classical Antiquity*, Cambridge 2003.