



TOMASZ MOJSIK*

Orfeusz, śpiewak mityczny – ani tracki, ani pieryjski Polemika z recenzją Krzysztofa Nawotki

Orpheus, a mythical singer – neither Thracian nor Pierian A polemic with a review by Krzysztof Nawotka

Streszczenie: Artykuł jest polemiką z recenzją Krzysztofa Nawotki („Klio” 2020, t. 54, s. 199–208) i skupia się na kwestiach źródłowych, metodologii, etniczności antycznej i badaniach nad mitem.

Abstract: The article is a polemic with a review by Krzysztof Nawotka (“Klio” 2020, vol. 54, pp. 199–208) and focuses on the issues of source studies, methodology, ancient ethnicity and research on myth.

Słowa kluczowe: Orfeusz, mity greckie, Tracy, Pieria, Macedonia

Keywords: Orpheus, Greek myths, Trace, Persia, Macedonia

* Wydział Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu w Białymstoku, Plac Niezależnego Zrzeszenia Studentów 1, 15-420 Białystok, tmojsik@uwb.edu.pl, ORCID: 0000-0003-3890-7639.

Zamieszczony na łamach czasopisma „Klio” artykuł recenzyjny pióra Krzysztofa Nawotka¹ uzmysłowił mi, że niektóre hipotezy badawcze zawarte w monografii *Orfeusz między Tracją a Pierią. Mit, kult i tożsamość macedońska*² nie zostały sformułowane wystarczająco wyraźnie, a konstrukcja *Wstępu* wymaga przemyślenia.

Muszę przyznać, że chociaż tworzenie tekstów naukowych i eksperymentowanie ze stylem właściwym tym pracom to dla mnie źródło dużej przyjemności i satysfakcji, wciąż daleko mi do ideału. Mimo iż, jak powiada w *Fajdosie* Sokrates (258d), „uwagam za brzydkie: mówić i pisać nie pięknie, lecz brzydko i lichy”³, to dobre chęci nie wystarczą. Chciałbym zatem wyjaśnić nieporozumienia wynikłe z nieprzejrzystego wyводу mojego autorstwa i rozwiać niektóre wątpliwości podniesione przez autora artykułu recenzyjnego. Kto z perspektywy czasu nie spojrzal krytycznie na swoje prace i nie dostrzegł mniejszych czy większych mankamentów, niech pierwszy rzuci kamieniem. Oczywiście nie jest możliwe odniesienie się do wszystkich uwag i zarzutów sformułowanych w recenzji, jako że oznaczałoby to powtórzenie większości argumentacji zawartej przeze mnie w książce. Odniosę się do wybranych, ale istotnych uwag Recenzenta.

Zacznijmy od streszczenia, w którym Nawotka wskazuje, że „zdaniem Autora mit o Orfeuszu wywodzi się z Pierii, a jego konotacje trackie są późniejsze i wtórne”. Taką interpretację znajdujemy także na s. 202 recenzji i w kilku innych miejscach. Otóż już tutaj pojawia się kłopot, i to nie mały, gdyż książka niczego takiego nie próbuje dowieść i nawet nie ma takiego celu. Ba, nie tylko nie dowodzę w niej pierwszeństwa Pierii, ale wręcz pokazuję, że korzenie i pierwszeństwo którejś z wersji mitu są niemożliwe do wykazania na podstawie dostępnych nam źródeł. Tym zaś, co można i warto badać, są różne realizacje mitu (literackie i ikonograficzne),

¹ K. Nawotka, *Tracki śpiewak w Pierii: mit o Orfeuszu a polityka hellenizacyjna władców Macedonii*, „Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym” 2020, t. 54, s. 199–208.

² T. Mojsik, *Orfeusz między Tracją a Pierią. Mit, kult i tożsamość macedońska*, Białystok 2019.

³ Tłum. L. Regner.

a także ich tło kulturowe oraz ideologiczne⁴. Celem książki było zatem: 1. wykazanie istnienia „tradycji pieryjskiej/macedońskiej” w opowieściach o Orfeuszu (wcześniej ją postulowano, ale nie pociągało to za sobą badań); 2. charakterystyka kontekstu pojawienia się tej tradycji oraz jej datowanie. W tej formie była to analiza kontekstów kulturowych, które warunkowały pojawienie się danych wersji opowieści mitycznej. Analiza ta zajmuje się znaczeniami nie w perspektywie diachronicznej (upraszczając: generalny obraz i sens opowieści o Orfeuszu), ale synchronicznej (skupiającej uwagę na poszczególnych realizacjach mitu). W książce nie interesowało mnie zatem udowadnianie pierwszeństwa wersji pieryjskiej i zaprzeczanie obecności trackich komponentów mitu. Istotne było zaś badanie kontekstów, w których oba komponenty były rozwijane i modyfikowane przez autorów antycznych.

W związku z tym, że opowieści o Orfeuszu są w źródłach antycznych silnie związane z tłem trackim, niezbędne było także 3. zbadanie roli owego komponentu w tradycji orfeuszowej. Oznaczało to przede wszystkim: 3a) próbę wskazania momentu, okoliczności i powodów pojawienia się trackiego komponentu w opowieściach i wspomagająco w badaniach nad tym pierwszym aspektem, 3b) analizę narracji o obecności Traków w Pierii/Macedonii, a także Beocji i 3c) analizę opowieści o ich roli w wynalezieniu, transmisji i rozwoju *mousikē* w kulturze greckiej.

Mogę się jedynie domyślać, że przemożny nacisk położony w książce na analizę antycznych interpretacji toponimów pieryjskich (rozdz. I), opowieści o grobie Orfeusza w Lejbetrach/Dion (rozdz. III) i poszukiwanie kontekstu politycznego owych zjawisk w Macedonii V–IV w. (rozdz. IV), wpłynęły na taką, a nie inną charakterystykę moich tez przez Recenzenta. Jest to jednak opis dalece nieprecyzyjny i stroniczy.

⁴ Zob. s. 17: „Z badań źródłowych wynika, że w V i IV w. tradycja biograficzna dotycząca Orfeusza przeszła znaczące przemiany, w związku z czym heros został powiązany z Tracją (Ateńczycy) lub Pierią (Macedończycy). Obecność Pierii w opowieściach o Orfeuszu nie jest zatem częścią »tradycji trackiej«, ale »oddzielnym zjawiskiem w obrębie tradycji mitycznej tego herosa«”.

Orfeusz, Tracy i etniczność

Drugą, powiązaną i wielokrotnie podnoszoną w recenzji kwestią jest stosunek do „trackich korzeni” Orfeusza. Zdaniem Autora artykułu dowodzę w książce, że „konotacje trackie są późniejsze i wtórne”, arbitralnie odrzucam niektóre świadectwa (Tukidydesa, Strabona itd.), nie doceniam świadectw trackich (freski z Kazanłyku, monety), a także wyraźnych dowodów na istnienie „trackich Lejbetr” (scholia). Recenzent opowiada się w ten sposób za tradycyjnym obrazem mitycznego muzyka jako Traka, co widać zresztą w tytule jego recenzji (*Tracki śpiewak w Pierii*). Ma do tego prawo, o ile podaje argumenty przemawiające za taką etniczną tożsamością tej mitycznej/fikcyjnej postaci. Mój podstawowy kłopot z uwagami wyrażonymi w recenzji polega na: a) braku dyskusji z moimi tezami na poziomie źródłowym (o niektórych wyjątkach od tej zasady będę mówił w dalszej części polemiki), a także b) pełnej lekceważenia i nonszalancji retoryce, która zastępuje rzetelną dysputę⁵.

Gwoli krótkiego wyjaśnienia, celem mojej analizy nie było ani wykluczenie Traków z obrazu, jak uważa Recenzent⁶, ani wykazanie wtórności ich roli w micie względem wersji pieryjskiej. Podobnie jak w wypadku badań nad komponentem pieryjskim chodziło o wskazanie korzeni trackich konotacji Orfeusza, zarysowanie przemian tego aspektu opowieści i opisanie jego roli w kolejnych wersjach mitu. W monografii stawiałem tezę o ateńskiej proveniencji Traków w obrazie Orfeusza, argumentując, że mogło mieć to związek z dobrze udokumentowanym zaangażowaniem Aten nad

⁵ Zob. s. 201: „Taka postawa metodologiczna pozwala M. dość dowolnie interpretować starożytny materiał źródłowy, uwypuklając jedne aspekty i odrzucając inne”; „Wobec braku oczywistych źródeł potwierdzających tę tezę M. wyrozumowuje macedońskie konksje Orfeusza przez ciąg skojarzeń”; 204: „Strabon i Pausaniasz nie są dla M. wystarczający”; „to umożliwiał mu odrzucenie tych świadectw źródłowych, które nie mieszczą się w koncepcji intelektualnej książki” itd. Po artykule recenzyjnym, a nie powierzonym omówieniu, oczekiwałbym znacznie poważniejszego podejścia do zagadnienia i posłużenia się rzetelną argumentacją w wypadku odrzucania nowszych interpretacji.

⁶ Zob. zwłaszcza s. 202: „Celem pierwszego rozdziału książki M. jest odrzucenie tez – znanych z licznych źródeł antycznych – o pierwotnych związkach mitu/mitów o Orfeuszu z Tracją i powiązaniu go w zamian za to z Macedonią”.

Strymonem już od połowy VI w. Przed końcem V w. nie mamy żadnych dowodów na trackość Orfeusza, który w micie był przede wszystkim wybitnym muzykiem i uczestnikiem wyprawy Argonautów. Jeśli zatem w ikonografii epoki klasycznej heros jest ukazywany wśród Traków, to nie musi wcale oznaczać trackiego pochodzenia. Ikonografia ukazuje nam Heraklesa wśród Egipcjan, ale nikt nie dowodzi jego egipskich korzeni. W żadnym miejscu w monografii nie twierdzą, że wiem, iż Orfeusz nie był „Trakiem”. Uważam co najwyżej, że brak nam dowodów na związek herosa z Tracją przed przemianami mitu w V–IV w. w kontekście ateńskim. I to zwłaszcza na ten proces „tracyzacji” herosa chciałem zwrócić uwagę.

Skrupulatnie badając kolejne źródła zawierające różne wersje opowieści mitycznej, zwracam w książce uwagę, że toponimy i etnonimy w opowieści o Orfeuszu zmieniają się wraz z autorem danej wersji i jego odbiorcami. Stąd wynika, jak sądzę, obfitość nazw plemion trackich: Edonów, Kikonów, Bistonów czy Bizaltów, łączonych z Orfeuszem w utworach z różnych okresów. Ten element ulegał modyfikacji wraz ze zmianami w horyzoncie geograficznym odbiorców (Rzymianie) bądź ich potrzeb kulturowych czy politycznych (Ateńczycy, Ptolemeusze). W związku z takim podejściem jedynie marginalną rolę w moich analizach odgrywa kwestia tożsamości etnicznej zarówno Traków, jak i Macedończyków.

Obraz Orfeusza jako Traka nie był zatem w mojej opinii immanentną cechą antycznych opowieści o tym herosie, ale pojawił się i utrwalił w określonych okolicznościach społeczno-politycznych oraz kulturowych, i to ten historycznie istotny aspekt – aktualizowanie i przetwarzanie mitu w kontekście performatywnym – jest w książce analizowany. Orfeusz jako postać mityczna/fikcyjna nie ma etniczności w tym sensie, że nadaje mu ją dopiero konkretna opowieść (twórca/odbiorcy). Mówiąc o trackich korzeniach Orfeusza, Recenzent zakłada, inaczej niż ja, że mit ten ma rzeczywiście trackie pochodzenie, a my jesteśmy w stanie je wykazać. Moim zdaniem – i starałem się to w książce pokazać – teza o trackich korzeniach Orfeusza i jego związkach z religijnością tracką nie ma uzasadnienia.

Rozmijam się z Recenzentem w zakresie sposobu rozumienia świadectw i argumentacji także w innych przypadkach. Ja twierdzą, że w greckim obrazie Traków w V–IV w. nie widać, aby byli oni ludem wyjątkowo muzycznym, i nie dostrzegam żadnego uzasadnienia dla późno poświadczonej –

to istotne – tezy o trackich korzeniach Muz i *mousikē*. Na ten aspekt wskazywał już w 1987 r. Fritz Graf, który wyjaśniał, że owa obcość w obrazie Orfeusza może być wynikiem sposobu postrzegania pieśni i muzyki, a zwłaszcza efektów ich działania na słuchaczy, które przedstawiano jako zjawiska poniekąd sprzeczne z duchem polis⁷. Z kolei Recenzent dowodzi, że pomijam ważne dane archeologiczne, wskazujące, że Tracy znali instrumenty muzyczne, a zatem byli muzykalni. Mówimy jednak o dwóch różnych kwestiach. Owszem, z etnograficznego punktu widzenia Trakowie nie różnią się zbyt od innych ludów, z pewnością używali instrumentów, a muzyka nie była im obca. To, o czym ja pisałem w monografii, nie dotyczyło jednak realiów etnograficznych, ale greckiej percepcji; w szczególności braku zgodności między widocznym w źródłach epoki klasycznej obrazem Traków jako niemuzycznych i nieucywilizowanych barbarzyńców a (późniejszymi) wyobrażeniami o ich roli jako cywilizatorów i twórców greckiej *mousikē*⁸. W książce była zatem mowa o percepcji i greckich wyobrażeniach V–IV w., a Recenzent pisze o późnych koncepcjach Strabona i ciekawym, ale nieistotnym w tym momencie obrazie Traków z perspektywy archeologa.

Nawotka zarzuca mi w recenzji (s. 205) brak rygoru naukowego w podejściu do kategorii etniczności. W książce cytuję jednak publikacje Fredrika Bartha dotyczące tożsamości hybrydowej, które są istotne dla moich interpretacji, i wielokrotnie odwołuję się do *A companion to ethnicity in the ancient Mediterranean*⁹. Nie podaję powszechnie przyjętej definicji etniczności, gdyż nie widzę takiej w nauce, a do tego samo zjawisko postrzegam jako dość płynne, uwarunkowane historycznie i zależne np. od ekosystemu. Sądzę też, że w wypadku kultury greckiej, a zwłaszcza materiału mitycznego, mówienie o etniczności wymaga wielkiej ostrożności. Czy

⁷ F. Graf, *Orpheus. A poet among men*, w: *Interpretations of Greek mythology*, eds. J. N. Bremmer, London 1987, s. 100.

⁸ Przypomnę, że odwołanie do *mousikē* i Muz w epoce klasycznej wyraża także poziom ucywilizowania i edukacji.

⁹ Zob. s. 80–81 (F. Barth, *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*, przeł. M. Głowacka-Grajper, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 348–377); *A Companion to ethnicity in the ancient Mediterranean*, ed. J. McInerney, London 2014, passim.

zgodzilibyśmy się np., że wspólne miejsce zamieszkania jest wystarczające do zakreslenia granic etnicznych?¹⁰ Grecy nie myślą o Kadmosie, Perseuszu czy Orfeuszu w kategoriach etniczności typowej dla XIX–XX w. Perseusz może być protoplastą/eponimem Persów, ale to nie czyni go Persem w ujęciu socjologicznym. Mówiąc o fenickich korzeniach Kadmosa, Grecy próbują wyrazić jakieś związki między tym obszarem a Tebami lub wskazać transmisję innowacji (np. pisma) poprzez Teby. Graf o „trackości” Orfeusza pisał tak:

No need, then, to look for a special reason for Orpheus' Thracianness. Neither his association with Dionysos or with other mystery-cults caused it, nor is there any reason to read his myth only in a historicising way, as previous generations of scholars did. Rather, his fame as a poet made him – or kept him, if he really was a hero or god of the Pierian Thracians – a Thracian: it is, we recall, just this role as a poet which we met in all his myths¹¹.

W książce starałem się wykazać, że: „w wypadku obrazu mitycznego Trakowie z »czasów« Orfeusza to konstrukt będący efektem przeniesienia wybranych cech realnych Traków w czas mitycznej opowieści, której waga leży jednak bardziej w świecie poety i jego słuchaczy niż w świecie legendarnych początków”¹². W analizie skupiałem się zatem nie tyle na funkcjach elementu etnicznego w obrazie mitycznym, a raczej okolicznościach pojawienia się tego aspektu opowieści w danym kontekście komunikacyjnym. Zgodzimy się bowiem, że pochodzenie herosa jest różnie przedstawiane i zależne od lokalnych potrzeb słuchaczy. Stąd Tereus raz jest Fokijczykiem,

¹⁰ Zob. E. Gruen, *Ethnicity in the ancient world – did it matter?*, Berlin–Boston 2020, s. 1: „Ethnicity as a term did not exist in antiquity. Indeed, it did not even make it into the English language until the mid-20th century. That does not mean that the concept, by whatever name, was unknown in ancient societies. The idea of bonds that linked together persons, whether it be by common kinship, language, location, traditions, experience, practices, or aspirations is ubiquitous even when unexpressed, a feature, one might say, of human community itself”. Recenzent nie dostrzegł najwyraźniej, że nieostrość definicyjna jest charakterystyczna dla nowszych prac dotyczących mitów greckich i wynika z niemożności ścisłego zastosowania współczesnych koncepcji do antycznego materiału mitycznego.

¹¹ F. Graf, *Orpheus. A poet among men*, s. 101.

¹² T. Mojsik, *Orfeusz między Tracją a Pierią...*, s. 16.

raz Trakiem, a prześladowca młodego Dionizosa, Likurg, może pochodzić z Tracji, ale w innych realizacjach także z Naksos, Achai Ftiotis, Teb beoc- kich, hypoplakejskich Teb, a nawet Damaszku.

Nawotka przywołuje w recenzji przykład Kadmosa (s. 205) jako dowód mojej indolencji w ocenie etniczności herosów mitycznych. Nie będę wska- zywał, że wedle greckiej genealogii Kadmos wcale nie jest „Fenicjaninem”, ale synem Agenora, syna Libii i Posejdona, bo to argumenty mitograficz- ne¹³. W micie związki z danym terytorium wcale nie oznaczają etniczno- ści rozumianej w kategoriach historycznych i nie muszą to być nawet ślady jakiejś wiedzy o historycznych kontaktach. Ukazują one co najwyżej wizję pierwotnego wyłaniania się ethnosów poprzez narodziny i wędrówkę epi- nimów (Fojniks, Med, Agyptos etc.). Nie chcę tu wchodzić w dyskusję nad tym rozległym tematem, zaznaczę zatem tylko, że w odniesieniu do tradycji mitycznej bliskie mi są interpretacje Kostasa Vlassopoulosa¹⁴, a w odniesie- niu do postaci Orfeusza interpretacja Grafa¹⁵. Wyjaśnijmy jednak, co miałem na myśli, zestawiając Orfeusza z Kadmosem. Otóż to samo, co Vlassopou- los, gdy pisze: „barbarian heroes are not figures of non-Greek mythologies: there was no Cadmus in Phoenician mythology, no Danaus in Egyptian”¹⁶. Po pierwsze zatem opisywanie Orfeusza jako Traka w części źródeł wcale nie oznacza, że był on herosem/bóstwem trackim (tak wciąż twierdzą niektórzy badacze zajmujący się dziejami Macedonii, choć brak po temu jakichkolwiek argumentów historycznych). Po drugie wcale nie dowodzi to, że tak interpre- towali tę postać sami Grecy. Z punktu widzenia logiki opowieści o założeniu Teb istotne jest przede wszystkim nadejście z zewnątrz i pokonanie węża/ /smoka, a nie Fenicja jako miejsce rzekomego pochodzenia Kadmosa¹⁷.

¹³ Dla przykładu imię Myrsilosa, jak wskazuje Kaldellis w *BNJ*, pochodzi najpew- niej od hetyckiej formy Mursilis. Czy oznacza to zatem, że paradokosograf był hetyckiego pochodzenia, że hetyckie korzenie trzeba brać pod uwagę w analizie jego dzieła albo że dziedzictwo hetyckie było istotne dla współziomków Myrsilosa?

¹⁴ K. Vlassopoulos, *Greeks and barbarians*, Cambridge 2013, s. 161–225.

¹⁵ F. Graf, *Orpheus. A poet among men*, s. 101.

¹⁶ K. Vlassopoulos, *Greeks and barbarians*, s. 30.

¹⁷ Zob. A. Ganter (née Kühr), *Ethnicity and local myth*, w: *A Companion to ethnicity in the ancient Mediterranean*, ed. J. McInerney, London 2014, s. 228–240; R. L. Fowler, *Early Greek mythography*, vol. 2, *Commentary*, Oxford 2013, passim.

Warto także krótko odnieść się do zarzutów lekceważącej analizy świadectw Tukidydesa czy Strabona o Trakach w Pierii i Beocji. Jeśli Recenzent uważa, że te źródła warto interpretować dosłownie, to prosiłbym o rzeczystą dyskusję z moimi obszernymi argumentami (rozdz. I). W szczególności zaś wyjaśnienie wątpliwości Hammonda wskazującego, że nazwa Pieria jako grecki toponim nie może wywodzić się od Tukidydesowych Pierów, a w wypadku wyjaśnień ateńskiego historyka kluczową rolę gra podobieństwo nazw własnych. W żadnym razie nie odrzucam możliwości obecności Traków na tym obszarze – odwołanie do koncepcji tożsamości hybrydowej i opis rozwoju tożsamości macedońskiej pozwala uwzględnić różne warianty i scenariusze. Wskazuję jedynie, że interpretacje Tukidydesa i Strabona nie mają historycznych podstaw i wynikają z podobieństwa nazw własnych oraz myślenia w kategoriach mitycznych (najazd z zewnątrz, wyparcie pierwotnych mieszkańców itp.).

W pracy nie tyle „nie dowartościowuję tradycji o związkach Orfeusza z Tracją” (s. 207), ile przewartościowuję obraz herosa w nauce, idąc w tym zresztą za najnowszymi interpretacjami dotyczącymi stosunku do obcych w kulturze greckiej¹⁸. Taka interpretacja zakłada – zgodnie ze ścisłą metodą historyczną – że należy neutralnie oszacować wczesne źródła i nie pozwolić, by na ich ocenę wpłynął obraz powstały w późniejszych epokach. W wypadku Orfeusza, jak już wielokrotnie wskazywano, obraz mitu znajduje się pod przemożnym wpływem narracji z czasów rzymskich¹⁹. Wczesniejsze informacje są tylko fragmentaryczne i dopiero narracje Wergiliusza, Owidiusza czy Apollodora dają stosunkowo pełny obraz mitu. Nie jest to jednak obraz, który można swobodnie transponować na epokę klasyczną.

¹⁸ Zob. E. Hall, *Inventing the barbarian. Greek self-definition through tragedy*, Oxford 1989; J. Hall, *Hellenicity: Between ethnicity and culture*, Chicago–London 2002; *Ancient perceptions of Greek ethnicity*, ed. I. Malkin, Cambridge, MA 2001 (zwłaszcza rozdział J. Hall, *Contested ethnicities: perceptions of Macedonia within evolving definitions of Greek identity*, s. 159–186); K. Vlassopoulos, *Greeks and barbarians* (patrz przyp. 10); A. Kühr, *Als Kadmos nach Boiotien kam. Polis und Ethnos im Spiegel thebanischer Gründungsmythen*, Stuttgart 2006; E. Gruen, *Ethnicity* (patrz przyp. 8).

¹⁹ Zob. F. Graf, *Orpheus. A poet among men*, s. 80: „The myth of Orpheus, in the form in which it entered European consciousness, is quite young: it was Virgil (*Georg.* 4,453–525) and Ovid (*Met.* 10,1–11.84) who narrated it in its canonical form”.

Przyjęta przeze mnie metoda analizy źródeł bierze późne świadectwa w nawias i skupia się na analizie wczesnych, szczątkowych informacji we właściwym im kontekście komunikacyjnym i kulturowym epoki. Choć warto tu przywołać nazwisko Alberta Henrichsa i jego *applied mythography*, to metoda ta w swej istocie jest po prostu *stricte* historyczna. Nie interesuje mnie, co o Orfeuszu sądzili Rzymianie – nie taki był cel pracy – ale raczej, jaki obraz herosa mieli Grecy epoki klasycznej i dlaczego wypuklali dane aspekty mitu. Stąd niezrozumiały jest dla mnie zarzut braku uwzględnienia monet z czasów rzymskich – szczerze nie wiem, co miały one wniesić do analizy klasycznych wyobrażeń o Orfeuszu.

Podsumowując, w swojej recenzji Nawotka wielokrotnie powtarza, że nie doceniam świadectw wskazujących na trackie pochodzenie Orfeusza. Ja bym w tej sytuacji powiedział, że on je zdecydowanie przecenia.

Źródła

Ponieważ połowa *Streszczenia* i znaczna część recenzji poświęcona jest krytyce bazy źródłowej, odniosę się w tym miejscu do podniesionych przez Nawotkę kwestii. Najpierw zacytujmy odnośne sformułowanie: „Książka Mojsika jest oparta w decydującej mierze na analizie źródeł literackich, bardzo często fragmentarycznych i późnych, często bizantyjskich. **Odrzucane** są te świadectwa źródłowe, które wskazują na trackie korzenie mitu o Orfeuszu, w tym na pierwotnie tracki charakter Pierii. Autor **w niewielkim stopniu bierze pod uwagę** inskrypcje i zupełnie nie uwzględnia świadectwa źródeł numizmatycznych” (wyróżnienia – TM).

Zacznijmy od tego, że samo deprecjonowanie źródeł o późnym pochodzeniu jest dość dziwne w przypadku badacza, który pisząc o Aleksandrze, posługuje się świadectwami autorów z czasów Cesarstwa i Bizancjum, a do tego wydał i przetłumaczył *Romans o Aleksandrze* Pseudo-Kallisthena. Tak jak w wypadku analiz rozwoju obrazu i legendy Aleksandra, tak i w kwestii badań nad mitem Orfeusza zgłębiałyśmy warstwy w wersjach opowieści i okoliczności ich powstania. Zakładałem, że praktykę odwoływania się do późnych źródeł, a także metody ich analizy trzeba wyjaśniać badaczom innych epok, ale nie starożytnikowi. Zaznaczmy przy tym, że

zdecydowana większość tych późnych świadectw, np. scholia, nie jest kluczowa dla głównych tez pracy i były one traktowane jedynie jako materiał pomocniczy. Nie wiem także, jak można wytykać późne, bizantyjskie pochodzenie bazy źródłowej, skoro podstawę kluczowych wniosków stanowią w książce passusy z dzieł Ajschylosa, Hellanikosa z Lesbos, Eurypidesa, Timotheosa, Alkidamasa, Androtiona, Lykofrona, Apolloniosa z Rodos, Eratostenesa itd. Najpóźniejsze z ważnych świadectw to Konon z końca I w. p.n.e. czy *Certamen*, który choć pochodzi z czasów Cesarstwa, to zawiera materiał wcześniejszy i nikt dziś już tego nie kwestionuje. To, że pewna część takich wczesnych świadectw, choć nie aż tak spora, została zachowana w późniejszych odpisach, jest oczywiste. Analizując tradycję przekazu, możemy zatem co najwyżej kwestionować wiarygodność poszczególnych przypadków, ale Nawotka nie podaje takich przykładów. Specyfiką mojej analizy obrazu Orfeusza było właśnie skupienie uwagi na wczesnych świadectwach, którymi już od dawna tak systematycznie się nie zajmowano, i wyjaśnianie ich znaczenia na bazie wiedzy o kontekście kulturowym epoki. Zarzuty dotyczące (rzekomo) później bazy źródłowej uznaję zatem za nieuzasadnione i wyjątkowo nietrafne.

Druga uwaga dotyczy niedostatecznego uwzględnienia danych inskrypcyjnych²⁰. Długo rozważałem ten bez wątpienia słuszny zarzut, gdyż źródła tego typu są niezwykle cenne w badaniach historycznych i sam często korzystam z danych epigraficznych, choćby w analizach dotyczących kultu Muz. Wciąż jednak nie wiem, jakie inskrypcje Recenzent ma na myśli w wypadku analiz dotyczących opowieści o Orfeuszu. Biorąc pod uwagę tematykę pracy, która – jak przyznaje Nawotka w zakończeniu recenzji – miała przemożny wpływ na dobór bazy źródłowej (s. 207), a także podstawowy zakres chronologiczny pracy (V–III w. p.n.e.), nie znam żadnego takiego źródła, które pominąłem i którego wykorzystanie wpłynęłoby na zmianę prezentowanych interpretacji. Co więcej, w książce wcale nie stronię od analizy materiału epigraficznego. Korzystam z inskrypcji wszędzie tam, gdzie jest to możliwe i niezbędne, np. w wypadku analizy informacji o grocie na górze Libethrion czy położenia pieryjskich Lejbeta. Jeśli

²⁰ Zob. także s. 208: „niektóre jego tezy tracą na braku konsultacji źródeł epigraficznych”.

Nawotka zna jakiegokolwiek świadectwo inskrypcyjne, które byłoby warte wykorzystania w mojej pracy – np. dowodziłoby promowanej przez niego trackości Orfeusza – proszę o informację, a nie zawaham się go użyć w poprawionej wersji książki. Poza tym takie świadectwo, o ile istnieje, byłoby godne umieszczenia w zbiorze testimoniów dotyczących Orfeusza i zebranych przez Alberta Bernabego.

Jak pisze Nawotka: „Autor [...] zupełnie nie uwzględni świadectwa źródeł numizmatycznych”. Recenzent powtarza i rozwija nieco tę uwagę pod koniec artykułu (s. 206). Tak, pomiąłem źródła numizmatyczne, *mea culpa*. Zrobiłem to dlatego, że monety z czasów Cesarstwa, a o takich mówi Recenzent, nic nie wnoszą do mojej analizy. Monety z miast rzymskich dowodzą prób powiązania mieszkańców tego obszaru z herosem znanym z „podręczników szkolnych”, a zatem z tradycją grecką. Nic w tym nadzwyczajnego i dowodzi to jedynie popularności mitów greckich w czasach Cesarstwa. Wiemy to i bez monet, wystarczy przeczytać *Bibliotekę* Apollodora albo poszukać mozaik z Orfeuszem, które obficie zaczęły pojawiać się w tym okresie. Nie wnosi to jednak niczego istotnego do moich analiz, które dotyczyły – przypomnę – i wcześniejszego okresu, i innych zagadnień.

W podobnym tonie utrzymana jest uwaga (s. 207): „Czytelnik pracy poświęconej pozycji Orfeusza w procesie budowy tożsamości macedońskiej oczekiwałby wypowiedzi na temat obecności Orfeusza w ikonografii miast trackich (i innych) i jej braku w Macedonii”. Uwaga wydaje się słuszna, ale w rzeczywistości jest bałamutna. W książce analizuję świadectwa z epoki klasycznej – rzadko spotykane monety macedońskie z tego okresu wyrażają idee związane z władzą królewską, stąd nie omawiam ich w pracy – a Nawotka pisze o monetach miast trackich z czasów Cesarstwa.

Jest jednak jedno świadectwo, które – zdaniem Recenzenta – może zmienić optykę interpretacji, a mianowicie datowana na okres ok. 550–440 r. p.n.e. tzw. „moneta z Assos”. Strona Museum of Fine Arts podaje, że choć monetę pozyskano w trakcie wykopalisk w Assos („Acquired in the division of coins following the excavations at Assos”), to została ona wybita na Lesbos („Mint: Lesbos”). Jednak nie szczegóły pochodzenia monety (Nawotka twierdził, że pochodzi ona z Assos) są tu istotne, ale samo przedstawienie na awersie. Identyfikacja bardzo niewyraźnej postaci widniejącej na monecie (opis ze strony Museum of Fine Arts: „Head of Orpheus (?)

left, wearing Thracian (?) headdress”) nie wynika z możliwości jakiegokolwiek analizy ikonograficznej (z czym to porównać? z ikonografią wazową? na jakiej podstawie identyfikować jako wizerunek Orfeusza?), ale wyłącznie z istnienia późniejszej tradycji literackiej wiążącej Lesbos z Orfeuszem i z identyfikowania (niewyraźnej) opaski na głowie jako trackiej²¹. Przypomnijmy jednak, że Lesbos szczyci się bogatą tradycją kontaktów z wybrzeżem trackim (kolonie, handel) i nie ma potrzeby wiązania tego faktu z Orfeuszem. Dodatkowo, skoro już musimy przyjrzeć się bliżej tradycji Orfeusza na Lesbos, warto raz jeszcze przypomnieć, że ów rzekomo ważny kult głowy tego herosa na wyspie jest poświadczony wyłącznie w tradycji literackiej i nie pozostawił żadnych świadectw materialnych czy epigraficznych²². Najwcześniejsze, pewne świadectwa pochodzą z pierwszej połowy III w. (Myrsilos i Fanokles), co oznacza, że musielibyśmy wyjaśnić lukę 200 lat między monetą a epoką hellenistyczną. Znaki zapytania w opisie monety na stronie Museum of Fine Arts mówią jednak same za siebie – kto chce tam ujrzyć Orfeusza, ten ujrzy.

Inną kwestią o charakterze źródłoznawczym jest zarzut niedokładności i stronniczego analizowania przeze mnie świadectw. Nawotka kilkakrotnie w recenzji sugeruje, że źródła są w książce dobierane i analizowane w sposób nierzetelny, arbitralny i pod przyjętą z góry tezę²³. Niestety, zazwyczaj nie podaje szczegółów, poza kilkoma przypadkami, które chcę tu rozpatryć. Recenzent uważa np., że arbitralnie i niedokładnie oceniłem dwa wczesne świadectwa wspierające tezę o związkach Orfeusza z Pierią. Zarzuca mi też, że przywołuję *passus* „z *Persów* Timotheosa [...] w interpolowanej przez Page’a wersji, a nie w wersji rękopiśmiennej”, co – jak rozumiem – wpływa wedle Nawotki na ocenę wiarygodności świadectwa. W rzeczywistości utwór Timotheosa zachował się na papirusie, a przyjęta przeze mnie wersja

²¹ Na rewersie monety nie pojawia się lira czy cokolwiek innego, co pomogłoby w identyfikacji, ale widnieje tam lew. W tym kontekście warto porównać monetę z Paros (I w. p.n.e.) z przedstawieniem siedzącego poety na awersie i liry na rewersie.

²² Zob. E. L. Shields, *The cults of Lesbos*, Menasha 1917.

²³ Zob. np. s. 202: „Taka postawa metodologiczna pozwala M. dość dowolnie interpretować starożytny materiał źródłowy, uwypuklając jedne aspekty i odrzucając inne”; „Wobec braku oczywistych źródeł potwierdzających tę tezę M. wyrozumowuje... itd.”; s. 206: „Jak zawsze za bardziej wiarygodną uważa tradycję o kulcie Orfeusza w Pierii”.

nie została „interpolowana” przez Page’a! Interpolacja jest dodaniem czegoś do zachowanego tekstu w trakcie transmisji, a w tym wypadku mamy do czynienia jedynie z poprawką edytorską do zachowanej na papirusie wersji utworu Timotheosa. W wersji 224 papirusu, o czym pisałem w książce na s. 131–132, pojawia się słowo $\pi\epsilon\rho\iota\alpha\sigma\epsilon\nu\iota$ interpretowane np. jako $\pi\epsilon\rho\iota\alpha\iota\epsilon\nu\iota$ (w *Pierii*). Page proponował w to miejsce koniekturę (nie interpolację!) $\Pi\epsilon\rho\iota\alpha\theta\epsilon\nu$ (z *Pierii*), i jest to poprawka (końcówki wyrazu) powszechnie akceptowana w najnowszych wydaniach²⁴. Dodajmy, że ta zmiana ogóle nie wpływa na sens wypowiedzi poety, który wiąże tu Orfeusza z Pierią. W komentarzu do tego passusu wskazywałem, że obie wersje ($\pi\epsilon\rho\iota\alpha\iota\epsilon\nu\iota$ lub $\Pi\epsilon\rho\iota\alpha\theta\epsilon\nu$) odpowiadają mojej interpretacji i nie ma między nimi sprzeczności. Niezrozumiałe i nieuzasadnione jest także odrzucenie przez Nawotkę świadectwa z *Bachantek* Eurypidesa, bo zdaniem Recenzenta jedynie Timotheos „mówi o pochodzeniu Orfeusza z Pierii” (s. 205). Przypomnę jednak, że w tragedii jest *explicite* mowa o aktywności muzycznej Orfeusza w Pierii (w. 562–564). Rozumiem, że to nie jest to samo, co pochodzenie z danego miejsca, ale nie wiem, czy kryteria oceny nie są nazbyt rygorystyczne wobec tekstu poetyckiego i postaci mitycznej – nie piszemy wszak hasła do słownika biograficznego. Moim zdaniem oba świadectwa jasno wiążą Orfeusza z Pierią i tylko o to chodziło w analizie.

W innym miejscu recenzji Nawotka krytykuje moją analizę przysłówia o Lejbetryjczykach (s. 208). Recenzent wskazuje, że nie możemy ufać zmultiplikowanej tradycji, jako że jest ona późna i bizantyjska, i sugeruje, iż wprowadzam zmiany względem oryginału²⁵. Po pierwsze multiplikacja wersji jest tyleż wadą stanu źródłowego, co zaletą, bo mimo różnic widać rdzeń powiedzenia („Lejbetryjczycy są pozbawieni kultury, odkąd/ponieważ zabiłi Orfeusza”), i to na nim skupia się analiza. Po drugie źródła przysłówia wywodzą się z różnych okresów (od V–VI w. n.e. po XIII w.), ale kluczowa dla

²⁴ F. Budelman, *Greek lyric: a selection*, Cambridge 2018, ad v. 224: „ $\Pi\epsilon\rho\iota\alpha\theta\epsilon\nu$ is the most economical emendation of $\pi\epsilon\rho\iota\alpha\sigma\epsilon\nu\iota$. ‘From’ rather than ‘in’ Pieria because Orpheus passes the lyre on to Terpander in Lesbos”.

²⁵ Zob. s. 208: „Dotyczy to choćby rozpoczynającego książkę przysłówia o Lejbetryjczykach znanego z kilku dość znacznie różniących się wersji zapisanych w dziełach bizantyjskich parojmiografów, a przytaczanych przez Autora w zmienionej w stosunku do oryginałów rękopiśmiennych wersji (s. 8–9)”.

mojej analizy wersja Zenobiusza pochodzi z najstarszego i najlepszego rękopisu z góry Athos. Zarzut późnoantycznego pochodzenia rękopisów może wprawić w zdumienie w sytuacji, gdy taki stan dotyczy 90–95% literatury antycznej. Sytuacja jest odwrotna, niż to przedstawia Nawotka – przysłowia ze zbiorów Zenobiusza i Diogeniana są poświadczone wyjątkowo wcześnie, szczególnie w porównaniu z licznymi utworami antycznymi, które znajdujemy dopiero w rękopisach z XI–XV w. Jako swego rodzaju paralełę można tu przywołać przykład *Romansu o Aleksandrze* Pseudo-Kallisthenesa, którego kluczowy rękopis recenzji α pochodzi z XI w.²⁶ Dodatkowo, na co wskazywałem w tekście książki²⁷, wersja z konkurencyjnego zbioru Diogeniana zaświadcza, że mamy do czynienia ze spójną tradycją przysłowia i że już w czasach Cesarstwa miało ono stabilną postać, a wersje różniły się tylko drobnymi szczegółami czy obecnością lub brakiem dodatkowych odsyłaczy źródłowych (np. do Arystotelesa). Z kolei zarzut ingerencji w tekst jest niejasny, bo na pięć przywołanych wersji cztery idą ściśle za rękopisami, a dopiero piąta, rekonstruowana wersja Diogeniana może budzić wątpliwości. Zazaczyłem jednak w książce, że tę wersję cytuję za pracami Bernabego oraz Romero i podaję ją raczej gwoli przykładowi – jej forma nie ma wpływu na ogólne wnioski. Nie wiem zatem, co Nawotka ma na myśli, gdy na s. 208 pisze o „przytaczanych przez Autora w zmienionej w stosunku do oryginałów rękopiśmiennych” wersjach. Jeśli chodzi właśnie o tę jedną z wersji Diogeniana, to przyznam, że po raz kolejny „góra urodziła myśl”.

Lejbetry: geografia i kult

Największym nieporozumieniem w wypadku recenzji jest jednak interpretacja dotycząca Lejbetru i beockiej góry Libethrion. Rozwinę nieco tę kwestię, gdyż Nawotka wokół tej interpretacji formułuje zarzut stronnictwa i braków metodologicznych z mojej strony. Jak wyglądają jego argumenty? Na s. 202 czytamy: „Wobec braku oczywistych źródeł potwierdzających tę

²⁶ Zob. K. Nawotka, *The Alexander romance by Ps.-Callisthenes. A historical commentary*, Leiden–Boston 2010, s. 36.

²⁷ T. Mojsik, *Orfeusz między Tracją a Pierią...*, s. 8–9.

teżę M. **wyrozumowuje** macedońskie koneksje Orfeusza przez **ciąg skojarzeń**: Orfeusza z muzami, muz z Lejbetrami, Lejbetr(y) z Pierią, Pierii z Macedonią, przy czym te dwa ostatnie mają mieć charakter wyłączający inne możliwe powiązania” (wyróżnienie – TM). Pominę tu deprecjonujące konotacje zwrotów „wyrozumowuje” i „ciąg skojarzeń” użytych w odniesieniu do mojej pracy badawczej i skupię się na argumentacji. W dalszej części recenzji następuje próba samodzielnej analizy zjawiska i Nawotka dowodzi, że nie mam racji, łącząc świadectwa dotyczące grupy *Leibethriades* z Pierią, gdyż jego zdaniem o wiele więcej wskazuje na związki z Beocją, a do tego Muzy nigdy nie są wiązane w źródłach z Lejbetrami jako miastem, ale z górą. Podobnie na s. 205–206 znajdujemy uwagę: „Argument zaczerpnięty z Eratostenesa streszczającego Ajschylosa o pochowaniu przez muzy szczątków Orfeusza w Lejbetrach (s. 132–133) **nie ma większej wartości**, gdyż może tu chodzić o Lejbetry beockie” (wyróżnienie – TM).

Poniżej spróbuję pokrótce wyjaśnić swoją opinię dotyczącą związków pieryjskich Lejbetr i Orfeusza. Na początku należy zaznaczyć, że nie ma czegoś takiego jak „Lejbetry beockie” – w Beocji istniała jedynie góra Libethrion. Poza tym warto pamiętać, że Orfeusz w micie nigdy nie był wiązany z Beocją. Cytowana w recenzji jako autorytet Betsey Robinson²⁸ podkreśla nawet z lekkim zaskoczeniem, że w Dolinie Muz u stóp Helikonu istniał co prawda kult Linosa, ale wyraźnie dostrzegalny jest brak Orfeusza jako syna Muz *par excellence*.

Poza tym nimfy z góry Libethrion nie są w żaden sposób tożsame z Muzami. Nawet jeśli nazywa się je libetryjskimi (od góry Libethrion),

²⁸ B. A. Robinson, *Mount Helikon and the Valley of the Muses: the production of a sacred space*, „Journal of Roman Archaeology” 2012, vol. 25, s. 227–258. Znam i cenię Robinson jako badaczkę, zdarzyło mi się omawiać z nią drogą mailową niektóre kwestie naukowe wynikające z krzyżujących się w kilku miejscach zainteresowań. Należy jednak zaznaczyć, że nie we wszystkim się z nią zgadzam, a część jej tez – np. dotyczących kultu Muz na Parnasie – jest efektem ewidentnie błędnych interpretacji. Zajmuję się Muzami w Beocji, a zwłaszcza Doliną Muz, od kilkunastu lat, znam też dobrze dane archeologiczne z tego obszaru. Efektem moich długoletnich badań jest choćby artykuł z 2019 r. (T. Mojsik, *From Hesiod’s tripod to Thespian mouseia: archaeological evidence and cultural contexts*, „Klio” 2019, vol. 101, s. 1–7), który zmienia datację początku kultu Muz u stóp Helikonu.

to jest to tylko kwestia podobieństwa nazw. Nazwy Libethrion i Lejbetry są podobne, ale to zbieżność banalna, a nie wyróżniająca, gdyż obie wskazują na obfitość strumieni spływających z gór (od gr. czasownika *leibo* – „zlewać”). Pobieżna lektura świadectw i literatury wskazuje też, że zdecydowana większość świadectw antycznych odnosi się do Lejbetr pieryjskich, a nie góry w Beocji. Góra Libethrion (Λιβήθριον) pojawia się jedynie u Pauzania (9,34,4), a nimfy lejbetryjskie u tegoż Pauzania i u Strabona (9,2,25; 10,3,17). Kult nimf w tym miejscu był niewątpliwie zjawiskiem mało znanym, jako że lokalnym i ograniczonym najpewniej do mieszkańców pobliskiej Koronei.

Niezbędne jest w tym miejscu dodatkowe wyjaśnienie topograficzne związane z górą Libethrion, bo Nawotka w ogóle powierzchownie traktuje w recenzji obszar Helikonu²⁹. Góra Libethrion to nie to samo co Helikon *sensu stricto*, a co najwyżej *sensu largo*. Helikon nie jest bowiem szczytem, ale masywem górskim o powierzchni ok. 800 km². Tak zwana Hezjodejska Dolina Muz znajduje się w południowej części masywu, w pobliżu Tespii, a góra Libethrion, jak już wskazywałem, w północno-wschodniej części, w pobliżu Koronei, miasta leżącego nad jeziorem Kopais, a zatem po drugiej stronie masywu. Owe miasta to odrębne ekosystemy, osobne wspólnoty polityczno-religijne i inne kultury lokalne, o czym wyraźnie zaświadcza także Pauzaniusz. Powtórzmy zatem: wbrew uwagom Nawotki (wyrażonym na s. 202–203), kult nimf libetryjskich był lokalnym kultem mieszkańców Koronei i nie miał nic wspólnego z kultem Muz w pobliżu Tespii, po drugiej stronie gór.

Zauważmy też, iż Strabon pisał jedynie o nimfach libetryjskich (9,2,25: Λειβήθριδων νυμφῶν ἄντρον; por. 10,3,17), a nie o Muzach, i dopiero u Pauzania pojawia się (jedyna, znana nam ze starożytności) informacja o posągach Muz na górze Libethrion. Wypada zatem wnioskować, że ów kult Muz w tym miejscu był zjawiskiem z czasów Cesarstwa i z braku świadectw więcej powiedzieć się nie da – dokładnie tak sformułowałem to

²⁹ Zob. s. 202–203: „Biorąc pod uwagę znakomite poświadczenie kultu muz w tespijskiej Dolinie Muz, i to co najmniej od III w. p.n.e., i oczywiście ich helikońskie koneksje poetycko poświadczone od Hezjoda, nie powinno być chyba wątpliwości co do Beocji jako najwcześniejszego i najważniejszego miejsca kultu muz”.

w książce. Potwierdzenie słuszności takiej ostrożnej interpretacji znajdujemy w danych archeologicznych, gdyż w ostatnich latach grotę libetryjską zidentyfikowano i dość dogłębnie zbadano. Nawotka powołuje się w recenzji na jedną z inskrypcji pochodzących z owych badań archeologicznych, a mianowicie SEG 49.517. Jest to najwyraźniej jeden z dowodów na lekceważenie danych epigraficznych z mojej strony. Szkoda jedynie, że Recenzent zna tylko tę jedną inskrypcję i nie przeprowadził szerszej kwerendy. Interesując się tą kwestią od pewnego czasu, nie tylko uzyskałem dostęp do wyników analiz z ostatnich kilkudziesięciu lat badań, ale także korespondowałem z jedną z badaczek z ekipy archeologicznej badającej grotę³⁰. W efekcie mogę wyjaśnić, że w grocie pierwotnie były czczone jedynie nimfy, jak pokazuje dobrze zachowany i liczny materiał inskrypcyjny i archeologiczny³¹. Nie znaleziono dotychczas jednak jakichkolwiek śladów kultu Muz.

Skąd wiemy, że to miejsce kultu nimf, skoro na ostrakonach, jak wskazywał Nawotka, pojawia się wieloznaczny zwrot [Λ]ειβεθριάδεισι? Otóż nad wschodnim wejściem do grotty znajdował się napis ΚΟΡΩΝΕΙΑ ΝΥΜΦΗ (SEG 58, 438)³². Warto zatem zajrzeć również do innych tomów SEG, np. 59,474, gdyż znajdziemy tam potwierdzenie, że dedykacja w tej postaci nie jest odwołaniem do „Muz Lejbetryjskich”, ale do lokalnych nimf! Wracając zaś do świadectwa z SEG 49,517, na które powołał się Recenzent – wybiórczo, nie sięgając do innych źródeł ani nie czytając skrupulatnie mojego wywodu w książce – to warto zauważyć, że również autorzy notatki w tym tomie SEG wyraźnie wskazywali, że w ich opinii chodzi o nimfy lejbetryjskie, a nie Muzy. Dlaczego więc Nawotka upiera się, że owe *Leibethriades* to Muzy z Helikonu – pozostaje dla mnie zagadką. Nie rozumiem także w ogóle, jak dokonuje on na s. 202–203 przeskoku i łączy Muzy z grotty na górze Libethrion z Hezjodem i Muzami z tzw. Doliny Muz

³⁰ V. Vasilopoulou, Από το άντρο των Λειβεθριδών στον Ελικώνα, „Epetiris tes Etaireia Boiotikon Meleton” 2000, vol. 3, issue 1, s. 404–431; idem, *From the cave of the nymph Koroneia, introduction to diary: ephorate of palaeo-anthropology – speleology*, Athens 2001; idem, *The cavern of the Libethrian nymphs at Helicon*, w: *Stable places and changing perceptions: cave archaeology in Greece and adjacent areas*, eds. F. Mavridis, J. T. Jensen, Oxford 2013, s. 319–328.

³¹ Zob. T. Mojsik, *Orfeusz między Tracją a Pierią...*, s. 64–70.

³² V. Vasilopoulou, *The cavern of the Libethrian nymphs...*, s. 319.

w pobliżu Tespii. Powtórzę raz jeszcze, rzut oka na mapę i widzimy wyraźnie, że to dwa różne miejsca i różne, lokalne kultury. Być może mylący jest związek obu lokalizacji z szeroko rozumianym Helikonem, ale Nawotka nie jest poetą rzymskim i ma dostęp do *Barrington Atlas* czy *Pleiades Project*. Propozycję datowania kultu Muzy i jego związku z Beocją na s. 203 pominię w tej polemice, odsyłając do mojej publikacji na ten temat w „Klio”³³.

Skupmy się teraz na wyjaśnieniu powodów wiązania epitetu *Leibethriades* z Pierią. Zaczniemy od tego, że pieryjskie Lejbetry występują w źródłach w parze z Pimpleją (Strabon 7 frg. 17), a to ostatnie miejsce odgrywa istotną rolę w geografii metapoetyckiej, gdyż tam najwyraźniej miały się narodzić zarówno Muzy (Kallimach, *hymn* 4,7), jak i Orfeusz (Apollonios Rodyjski 1,25). Lejbetry z kolei są, wedle Ajschylosa/Eratostenesa (*Catast.* 24), miejscem pochówku ciała herosa, a także miejscem, w którym wskazywano jego grób (Pauzanasz 9,30,9). W świadectwach Ajschylosa/Eratostenesa i Pauzanasza wyraźnie widać związek pieryjskiego miasta Lejbetry z Muzami i Orfeuszem i wbrew uwagom Nawotki nie może tu chodzić o górę Libethrion w Beocji. Podobne zjawisko wiązania Pimplei i Lejbetr widzimy w *Aleksandrze* Lykofrona (274–5), w *Argonautykach orfickich* (50 sqq.) i u Warrona (*De ling. lat.* 7,21). Świadectwa te dowodzą, że *Leibethriades* nie było (pierwotnie, nie mówię tu o późnych interpretacjach scholiastów) odwołaniem do mało znanej góry w Beocji. Dodatkowo w tradycji orficko-pitagorejskiej pojawia się opowieść o górze Pangajon i Lejbetrach jako miejscu przekazania wiedzy między Muzą, Orfeuszem, Aglaofamosem i Pitagorasem (Jamblich *VP* 146). Ponownie nie powinniśmy mieć wątpliwości, że autorzy tej opowieści mają na myśli Lejbetry pieryjskie.

Druga kwestia dotyczy tego, czy odwołania w źródłach odnoszą się do miasta Lejbetry czy góry. Żadne z wczesnych świadectw, tzn. przed czasami rzymskimi, nie przedstawia Lejbetr (i Pimplei) jako „góry” – z tym zjawiskiem spotykamy się dopiero w czasach Cesarstwa. Lwią część wywodu w I rozdziale poświęciłem wyjaśnieniu, jak i dlaczego doszło do takiej zmiany w języku odwołań metapoetyckich. Jest on tak rozbudowany właśnie dlatego, że sporo miejsca wymagało rozsupłanie węzła gordyjskiego, jakim jest tradycja „geograficzna” dotycząca tych miejsc, a będąca podstawą wielu

³³ T. Mojsik, *From Hesiod's tripod...*, s. 1–7.

współczesnych analiz. Rozplątanie go było żmudne, ale niezbędne. Jeśli dobrze rozumiem, ta część wywodu wymaga pewnych przeróbek, skoro wnioski nie są dla Czytelnika oczywiste. Podsumowując, kluczowym elementem łączącym oba wywody (miasto Lejbetry i góra wymieniana w scholiach) są informacje o grobie, posągach i kulcie Orfeusza w mieście (nie na górze!) Lejbetry (Konon, Plutarch, Pauzaniusz, Ps.-Kallisthenes)³⁴.

Ostatni argument dotyczący Lejbetr ma związek z kwestionowaniem przeze mnie historyczności trackich najazdów na Beocję. Pragnę w tym miejscu zatem raz jeszcze powtórzyć, że łączenie przez Strabona nimf libetryjskich z Muzami z pieryjskich Lejbetr poprzez odwołanie do inwazji trackiej na Beocję (w czasach mitycznych) nie ma podstaw historycznych. Wielokrotnie wskazywano w badaniach, że opowieści o najeździe i przepędzeniu Traków czy Pelazgów pełniły inne funkcje narracyjne i nie należy ich naiwnie traktować jako okruchów pamięci o zdarzeniach historycznych. Jakimś ostrzeżeniem powinien być dla historyka już sam fakt, że w argumentacji Strabona związek regionów, ludów i kultów jest widoczny niemal wyłącznie na poziomie podobieństwa nazw własnych. Właśnie z tego względu Albert Schachter podsumował niegdyś wartość dwóch kluczowych passusów Strabona (9,2,25; 10,3,17) krótkim „both are valueless”³⁵. Podobnie jest w wypadku passusu Tukidydesa informującego nas o związkach

³⁴ Uważam, że przekaz Ps.-Kallisthenesa zawiera „zmutowaną” wersję opowieści o posągu Orfeusza. Zwraca uwagę, że tekst *Romansu o Aleksandrze* mówi w pierwszej kolejności o przybyciu Aleksandra do Pierii (1,42: „Przybył następnie do Pierii, miasta Bebrykii, gdzie znajdowały się świątynia i posąg Orfeusza i Muz Pieryd” [tłum. K. Nawotka]). Po wyłączeniu Bebrykii (obecność tej nazwy własnej to albo zniekształcenie nazwy Lejbetry, albo efekt połączenia dwóch zdarzeń i związanych z nimi miejsc) reszta opowieści jest zasadniczo zgodna z innymi wersjami (Plutarch, Arrian), mówiącymi o posągu Orfeusza (w Pierii/Lejbetrach). U Ps.-Kallisthenesa pojawia się nawet wieszczek, którego znamy z relacji Plutarcha (*Vit. Alex.* 14) i Arriana (*Anab.* 1,11,2), choć o innym imieniu. Imię „Melampos” to, jak można domniemywać, efekt poszukiwania imienia „wieszczka wzorcowego” w sytuacji cytowania opowieści z pamięci – mityczny Melampos jest właśnie takim „typowym wieszczkiem” w kulturze greckiej. Istnieje zatem duże prawdopodobieństwo, że opowieść o poceniu się posągu została u Ps.-Kallisthenesa przetworzona i zniekształcona, ale jej główny zrąb jest wciąż rozpoznawalny: Aleksander i cudowne znaki przed wyprawą, (pocący się) posąg Orfeusza, Pieria, (pozytywna) interpretacja wieszczka.

³⁵ A. Schachter, *The cults of Boiotia*, vol. 2, London 1986, s. 188.

trackich „Pieres” z Pierią, którego analizie poświęcam w książce dziewięć stron³⁶. Obie nazwy, i Lejbetry/Libethrion, i Pieria, są w stu procentach greckie, nie zaś trackie czy pelazgijskie, a podobieństwo nazw własnych odwołujących się do żyzności gleby (Pieria) czy obfitości wody (Lejbetry) nie wystarczy, aby wykazać związek o charakterze historycznym. Jeśli natomiast Nawotka uważa inaczej i ufa autorytetowi Tukidydesa i Strabona, to poprosiłbym o jakieś argumenty, bo trudno wchodzić w dyskusję z ogólnikowymi sformułowaniami.

W niektórych partiach recenzji Nawotka wyraźnie modyfikuje moją argumentację, a czasem odnoszę wrażenie, że wręcz ją parodiuje. Aby dać jeden tylko przykład, na s. 204 znajdujemy taką uwagę: „Rozważając ogromnie ważną dla swych tez kwestię trackości Orfeusza, M. konstatuje co prawda kontekst tracki najstarszych przedstawień Orfeusza w malarstwie wazowym i tragedii, ale uważa go za drugorzędny i **przypadkowy wobec najważniejszej w epizodzie śmierci Orfeusza roli społecznej płci** (s. 117–120)” (wyróżnienie – TM). Tak, proponuję nowe odczytanie scen zabójstwa Orfeusza w ikonografii V w., choć już nie w tragedii – to jednak drobiazg. Rozwijając interpretację François Lissargue’a, zwracam w książce uwagę na kluczową rolę *mousike* i wykluczenia z niej kobiet w scenach zabójstwa. Sformułowanie Nawotki, który uwypukla tylko jeden aspekt obrazu, brzmi jednak w tym miejscu jak próba sugerowania mi, że propaguję „ideologię gender”. Sceny śmierci Orfeusza na wazach mogły być różnie odczytywane w epoce klasycznej i z pewnością oferują wiele możliwości interpretacyjnych. Moja lektura, odwołująca się do kontekstu kulturowego epoki i ówczesnego, a nie późnego obrazu Orfeusza w micie, wskazuje, że: a) przedstawienia mogły być interpretowane jako potwierdzenie „niemuzyczności”, a zatem nieucywilizowania kobiet, a także b) iż obraz herosa zasłaniającego się lirą przed kobietami mógł być komentarzem do dwuznacznej pozycji kitarodów i muzyki w życiu społecznym Greków. W wypadku pierwszego aspektu jest to interpretacja podobna do treści przysłowia o Lejbetryczykach, którzy odpowiadając za zabójstwo syna Muzy i muzyka *par excellence*, wykazują się brakiem „kultury” (taki jest szeroki zakres rozumienia *mousikē* w V w.). W tym drugim wypadku wczesne związki

³⁶ T. Mojsik, *Orfeusz między Tracją a Pierią...*, s. 77–86.

Orfeusza z kitarodami widać choćby w *Persach* Timotheosa. Z mojej szerokiej i ostrożnej propozycji interpretacyjnej ostało się w recenzji jedynie oskarżenie o nadmierne skupienie na „roli społecznej płci” ze stratą dla komponentu trackiego.

Z kolei na s. 205 czytamy: „M. gromadzi też inne przesłanki na rzecz powiązania Orfeusza z Pierią, szukając aluzji do śmierci i grobu poety w tej krainie, gdyż – jego zdaniem – **heros musi być pochowany w krainie, z której pochodzi**” (wyróżnienie – TM). Po pierwsze przytaczam poniżej cytat z Grafa, który we właściwy sposób ujmuje problem wykrzywiony w tym miejscu przez Nawotkę: „If the place where a hero has his grave is really his place of origin, Orpheus is no Thracian, but a Pierian”³⁷. Po drugie odsyłam do lektury s. 162–173 mojej książki, bo za długo byłoby tutaj wyjaśniać, skąd wynika takie, a nie inne podejście badawcze. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na dwa znane przypadki prób odzyskania – nie ma dla nas znaczenia rzeczywistych czy fikcyjnych – zwłok poetów, co było motywowane potrzebą pogrzebania ich w „ojczyźnie”³⁸. Powszechnie znane są zresztą inne przypadki przeniesienia, zwłaszcza szczątków herosa (Tezeusz, Orestes, Rezos), z powrotem do „miasta” herosa, więc nie będę ich tu opisywał szczegółowo.

Recenzent ma rację, wskazując kilka błędów w książce – pomyłkę w nazwie czasopisma w wypadku pracy Betsy Robinson (cytowałem z pamięci, bo dość dobrze znam ten tekst) czy nieskorzystanie z nowszego wydania fragmentów Myrsilosa z Methymny (wydanie *BNJ* w miejsce Jacoby’ego, a w zasadzie za Bernabem, który cytuje Jacoby’ego). W tym ostatnim wypadku jest to wyraźne niedopatrzenie. Zaznaczmy jednak, że w nowym wydaniu tekst Myrsilosa niczym się nie różni od wydania Jacoby’ego, a krótki komentarz Kaldellisa, wbrew opinii Nawotki, nic nie wnosi do analizy obrazu Orfeusza. Jego autor nie analizuje problemu trackiego pochodzenia Orfeusza i przytacza tylko świadectwa ukazujące stan badań związany z głową Orfeusza na Lesbos (tego dotyczy świadectwo *BNJ* 477

³⁷ F. Graf, *Orpheus. A poet among men*, s. 90.

³⁸ Paus. 29,89: Filip wywozi zwłoki Linosa do Macedonii; 9.38.3–4: Orchomeńczycy „odnajdują” zwłoki Hezjoda, choć najwyraźniej są one związane także z Tespiami i jego rodziną Askrą.

F 2). Na koniec zaś Kaldellis konstatuje: „Pausanias (9.30.6) notes that the Thracians say that the nightingales sing more sweetly around the tomb of Orpheus, ‘but neither the interior nor the coastal Thrace could show a grave of Orpheus’ (Graf, ‘Orpheus’, 87)”. Cytując Grafa, Kaldellis wskazuje zatem, że trackość Orfeusza ma swoje ograniczenia. Wymowa komentarza jest zatem zupełnie inna, niż Nawotka zakłada w recenzji.

Ostatecznie jednak jestem wdzięczny Nawotce za jego uwagi, a to z dwóch powodów. Po pierwsze pokazał mi wyraźnie, co muszę w książce poprawić, aby Czytelnik właściwie zinterpretował ogólny zamysł interpretacyjny i argumentację w poszczególnych partiach książki. Po drugie przypomniał mi, dlaczego tak rzadko sam piszę recenzje. Otóż, choć miewam krytyczne opinie przy wielu lekturach, to staram się okazać autorom szacunek, wdając się w polemikę z ich tezami wyłącznie wtedy, gdy sam prowadziłem na dany temat badania.