

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej

Mieszek Jagiełło

**Beockie Teby a Bliski Wschód.
W poszukiwaniu genezy wybranych treści mitycznych**

ROZPRAWA DOKTORSKA NAPISANA POD KIERUNKIEM
DR. HAB. RAFAŁA ROSOŁA, PROF. UAM

Poznań 2024

OŚWIADCZENIE

Ja, niżej podpisany

MIESZEK JAGIEŁŁO

doktorant Wydziału Filologii Polskiej i Klasycznej
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
oświadczam, że przedkładaną pracę doktorską

pt.

Beockie Teby a Bliski Wschód.

W poszukiwaniu genezy wybranych treści mitycznych

napisałem samodzielnie.

Oznacza to, że przy pisaniu pracy, poza niezbędnymi konsultacjami, nie korzystałem z pomocy innych osób, a w szczególności nie zlecałem opracowania rozprawy lub jej istotnych części innym osobom, ani nie odpisywałem tej rozprawy lub jej istotnych części od innych osób.

Jednocześnie przyjmuję do wiadomości, że gdyby powyższe oświadczenie okazało się nieprawdziwe, decyzja o wydaniu mi dyplomu zostanie cofnięta.

Poznań, 12.06.2024

.....
(miejscowość, data)

.....
(czytelny podpis)

Spis treści

1. Wprowadzenie.....	5
1.1. Polityczna i kulturowa rola Teb.....	6
1.2. Cele pracy	19
1.3. Historia badań	22
1.4. Założenia metodologiczne	26
2. Kadmos – nowe miasto	38
2.1. Kadmos we wczesnej tradycji literackiej	42
2.2. Założenie Teb	44
2.2.1. Zabicie węża	44
2.2.2. Założenie miasta	50
2.2.3. Zaślubiny z boginią.....	56
2.3. Rozważania etymologiczne	62
2.4. Podsumowanie.....	66
3. Herakles – tebański heros.....	68
3.1. Herakles we wczesnej tradycji literackiej	69
3.2. Dokonania Heraklesa.....	71
3.2.1. Dwanaście prac.....	71
3.2.2. Wzniesienie Słupów na wybrzeżu Okeanosa	80
3.3. Rozważania etymologiczne	90
3.4. Podsumowanie.....	95
4. Ogyges – początki dziejów tebańskich	96
4.1. Tebański potop we wczesnej tradycji literackiej	98
4.2. Panowanie Ogygesa a potop	101
4.3. Rozważania etymologiczne	107
4.4. Podsumowanie.....	110
5. Edyp – konfrontacja ze Sfingą	112
5.1. Edyp we wczesnej tradycji literackiej	115
5.2. Sfinga.....	118
5.2.1. Strażnik tebańskiego tronu	118
5.2.2. Dusicielka w Tebach	120
5.3. Rozważania etymologiczne	123
5.4. Podsumowanie.....	125

6. Zakończenie	126
Wykaz skrótów	135
Edycje starożytnych tekstów i inskrypcji	135
Słowniki i encyklopedie	135
Katalogi i sygnatury muzealne	136
Bibliografia.....	138
Edycje, komentarze, przekłady.....	138
Opracowania.....	143
Streszczenie	169
Summary	171

1. Wprowadzenie

W latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia na rogu ulic Pindara i Antygony w samym centrum greckiego miasteczka Tiwa, leżącego w regionie Wiotia, dwie dotychczasowe budowle miały ustąpić nowemu wielopiętrowemu budynkowi. Tak się jednak nie stało. Zamiast nowoczesnego wieżowca świata ukazały się ruiny mykeńskiego pałacu, a pośród nich artefakty, którym nadano miano „tebańskiego skarbu”. Właściciela nieruchomości, na której zostały odkryte kosztowności z późnej epoki brązu, taki zwrot wydarzeń mógł zaskoczyć, lecz archeolodzy zdecydowanie mieli podstawy ku temu, żeby spodziewać się ukrytych w ziemi świadectw przeszłości.¹ Tiwa bowiem mieści się na tzw. wzgórzu kadmejskim, które było zamieszkiwane już w okresie wczesnohelladzkim (od ok. XXVII–XXII w. p.n.e.),² a co najmniej od połowy drugiego tysiąclecia p.n.e. znajdujące się na nim osiedle nazywano Tebami (lub w l. poj. Tebą).³

W późnej epoce brązu żyli na nim przedstawiciele cywilizacji mykeńskiej, która co prawda upadła w XII w. p.n.e., ale po części przetrwała w kulturze pielęgnowanej przez późniejszych mieszkańców Hellady. W wyniku zaś procesów, które nasiliły się podczas tzw. „epoki orientalizującej” (VIII–VII w. p.n.e.), Grecy wzbogacili dziedzictwo mykeńskie, przejmując i przystosowując zdobycze obcych ludów, zamieszkujących tereny na wschód od Hellady.⁴ Być może najważniejszym przejawem tego zjawiska jest adaptacja północno-zachodniosemickiego systemu pisania, z którego rozwinął się alfabet grecki.⁵ Innym zaś

¹ Nt. okoliczności odkrycia „skarbu” zob. Porada 1981/1982: 4–8, gdzie można znaleźć odwołania do wcześniejszej literatury przedmiotu.

² O najdawniejszych dziejach osiedla na wzgórzu kadmejskim zob. Symeonoglou 1985: 14–60, Aravantinos 2008, 2010a, Dakouri-Hild 2010a.

³ Toponim był w użyciu już w późnej epoce brązu, na co wskazują tabliczki MY X 508, TH Wu 47, 51, 65, 96, Ft 140; por. KN Ap 639, TH Wu 47, PY Ep 539 (forma przymiotnikowa). W najwcześniejszej greckiej epice występował on w l. poj. Θήβη (Hom. *Il.* I 366, IV 378, 406, VI 416, XIV 323, XIX 99; *Od.* XI 263, 265, 275, Hes. *Th.* 978, *Op.* 162) lub l. mn. Θήβαι (Hom. *Il.* V 804, X 286, XXIII 679).

⁴ Takie procesy odbywały się w niemal każdej sferze greckiego życia – od pracy rzemieślniczej, przez sztukę, różne dziedziny nauki, strukturę systemu politycznego itd., aż po język, literaturę i innego rodzaju treści intelektualne. Okres orientalizujący, z naciskiem na religię i literaturę, omówił np. Bukert (1984; w odniesieniu do wagi znaczenia przemian, które miały wtedy miejsce, przekład tej książki na j. ang. nosi tytuł *The Orientalizing Revolution* [Burkert 1992]).

⁵ Pierwsze próby adaptacji północno-zachodniego systemu pisma do zapisywania greki mogły odbywać się już w XI w. p.n.e., wówczas bezspornie źródłem byłoby pismo fenickie; wśród badaczy jednak nie panuje odnośnie do tego konsensus. Z uwagi na ujednolicenie kierunku pisma w ok. 500 r. p.n.e. proces kształtowania się alfabetów

przykładem jest przystosowanie niegreckich treści mitycznych, które w zhellenizowanej postaci były powielane w greckich utworach literackich, sztuce, kultach etc. Dlatego do dziś w najstarszych greckich dziełach można dostrzec treści obcego pochodzenia, a w kontekście beockich Teb odnajdujemy je m.in. w związku z takimi postaciami, jak Kadmos, Herakles, Ogyges czy Edyp.

1.1. Polityczna i kulturowa rola Teb

„Tebański skarb”, odkryty w we wrześniu 1963 roku, składa się z kolekcji ok. 42 pieczęci, z czego 34 to pieczęcie cylindryczne wykonane z lapis lazuli, a także z fajansu, agatu i innych materiałów. W kolekcji tej znalazło się również dziewięć surowych pieczęci cylindrycznych oraz kilka innych, które jednak są tak zniszczone, że nie pozostały na nich ślady możliwej obróbki. Ponadto do skarbu należą koraliki i różnego rodzaju wyroby ozdobne z lapis lazuli, agatu, szkła i kości słoniowej. Druga część skarbu to, odnaleziona nieopodal pierwszej, kolekcja składająca się z ponad 60 różnych artefaktów ze złota, lazurytu oraz materiałów imitujących te surowce. Niestety nie potrafimy precyzyjnie określić archeologicznego okresu pochodzenia tego znaleziska, ale bezpiecznie byłoby szacować go na lata ok. 1270–1220 p.n.e., gdy zapewne doszło również do ostatecznego upadku mykeńskiego centrum administracyjnego na wzgórzu kadmejskim.⁶

Drogocenne przedmioty były niegdyś przechowywane w drewnianych skrzyniach na pierwszym piętrze dużego budynku pełniącego funkcję tebańskiego pałacu, dla którego przyjęło się określenie „Nowy Kadmejón”, stąd archeolodzy nazwali to pomieszczenie „skarbcem”. Było ono bogato wyposażone we freski, malowidła i inne ozdoby. Oprócz skarbu mieścił się tam też duży obiekt (być może tron lub skrzynia) ze zdobieniami z kości słoniowej.

greckich można w tym czasie uznać za wstępnie zakończony, choć ostatecznie dopiero we wczesnym IV w. p.n.e. powszechnie przyjęto „joński” alfabet grecki. Nt. aktualnego stanu badań dot. rozwoju alfabetu greckiego zob. Waal 2018. Objasnienia nt. semickiej etymologii nazw liter greckiego alfabetu sformułował Rosół (2013: 113–131).

⁶ Podstawowe opracowanie znalezionych w Tebach pieczęci cylindrycznych (wraz z ilustracjami) przygotowała Porada (1981/1982). Nt. tego znaleziska i jego kontekstu historycznego zob. Kopanias 2008, 2012, Aruz 2013, 2014: 257–259. Fotografie niektórych pieczęci wraz z komentarzami opublikowali Porada (1979: 600), Aravantinos (2008: 281–286, 2010b: 82–85), Aruz (2013: 217, 219, 2014: 589–591, 600). Nt. datacji zniszczenia mykeńskiego centrum administracyjnego na wzgórzu kadmejskim zob. niżej (przyp. 32).

Pod względem wzorów ozdoby te wykazują podobieństwo do wyrobów syro-palestyńskich, co może wskazywać na region ich pochodzenia.⁷

Spośród kosztowności składających się na skarb największe zainteresowanie wzbudziły wspomniane 34 pieczęcie cylindryczne wykonane z lapis lazuli. Pochodzą one z różnych regionów (głównie z Anatolii Zachodniej, Cypru, Syro-Palestyny i Mezopotamii) oraz powstały w różnych czasach (XXIII–XIII w. p.n.e.), a pewne z nich zostały przerobione w warsztatach cypryjskich lub syro-palestyńskich, do których trafiły zanim dotarły na dwór tebański.⁸ Wszystkie one przedstawiają treści mityczne, a na niektórych z nich widnieją napisy w piśmie klinowym (pieczęcie kasyckie i jedna z mitannijskich) lub w anatolijskich hieroglifach (pieczęć zachodnioanatolijska i jedna z cypryjskich).⁹ Mniej pewne są znaki piktograficzne na jednej z pieczęci cypryjskich oraz jednej cypryjsko-egejskiej.¹⁰ Część z nich – te, które noszą imiona swoich poprzednich właścicieli – jest w stanie przybliżyć nam ogólny kontekst historyczny, w jakim powstały.¹¹ Poza tym kasyckie pieczęcie cylindryczne należą do

⁷ Nt. syryjskiego pochodzenia wspomnianej ozdoby wykonanej z kości słoniowej w ogólnym kontekście pracy na tym materiale w epoce brązu zob. Rehak, Younger 1998: 247–248. Fotografie wskazanej ozdoby opublikował np. Aravantinos 2008: 280. O udziale ośrodków mykeńskich w śródziemnomorskiej sieci handlowej zob. Murray 2017, zwłaszcza na str. 73–129.

⁸ Zob. Kopanias 2008: 42–43 (wykaz tych pieczęci z informacją o ich pochodzeniu i przeróbkach).

⁹ Spośród mezopotamskich przedstawień treści mitycznych warto wyróżnić kasycki wizerunek bóstwa władającego strumieniami wody i wyłaniającego się spomiędzy dwóch bliźniaczych gór (TH Mus. 198), mitannijską reprezentację siedmiu demonów Šebettu jako konstelację Plejad (TH Mus. 195), czyli siedem kropek w górnej części pieczęci (por. Konstantopoulos 2015, Verdame 2016), czy też mitannijskie wyobrażenie demonicy Lamaštu, w obu rękach trzymającej nogę gryfów (TH Mus. 213; nt. tej identyfikacji zob. Jagiełło 2020a: 141–145). Poza tym jedna pieczęć, pochodząca z Cypru lub Syro-Palestyny, ukazuje walkę boga słońca ze sfinksem (TH Mus. 192). Ciekawy jest ponadto przypadek cypryjskiej pieczęci (TH Mus. 176), która po przeróbkach nabyła być może podpis nowego właściciela, niejakiego Walwasa; zob. Woudhuizen 2013: 10–11, 2018: 61.

¹⁰ Edycję tekstów w piśmie klinowym na pieczęciach z Teb wraz z komentarzem przygotował Brinkman (1981/1982). Pieczęć cypryjska: TH Mus. 206; pieczęć cypryjsko-egejska: TH Mus. 203.

¹¹ Właścicielem jednej pieczęci kasyckiej był Kidin-Marduk, urzędnik babilońskiego króla Burna-Buriasza II panującego ok. 1359–1333 r. p.n.e. (TH Mus. 198). Inna inskrypcja wymienia króla dotąd niezidentyfikowanego syro-palestyńskiego miasta Jaraguttum, Ḫammi-Daraba, który posiada imię amoryckie (TH Mus. 202). Z kolei pewna pieczęć ozdobiona w anatolijskie hieroglify (TH Mus. 200) nosi imię Wastizitisa, który pełnił funkcję osobistego królewskiego ochroniarza (dosł. „włócznika”). Inskrypcję na tej pieczęci odczytał Güterbock (1981/1982: 71–72), a dodatkowych spostrzeżeń na jej temat dokonali Kopanias (2008: 54) i Woudhuizen (2018: 61–66, 72–73). Odczyty wskazanej pieczęci przez Güterbocka i Woudhuizna różnią się; ten drugi badacz uznał m.in., że znajdująca się na niej inskrypcja w późniejszym czasie została przerobiona. Na podstawie swoich dociekań domniemywał też, że władca Teb mógł podlegać luwijskiemu Wielkiemu Królowi (por. niżej [przyp.

rzadkiego, tzw. drugiego stylu, który cechuje pieczęcie używane przez ówczesnych urzędników i dworzan.¹²

W tamtym czasie podarunki dyplomatyczne ważyły jedną minę lub jej wielokrotność. Stwierdzono, że waga kasyckich pieczęci odnalezionych w tebańskim skarbcu wynosiła właśnie jedną minę, co sugeruje, iż zapewne trafiły na wzgórze kadmejskie jako dowód uznania politycznego statusu tebańskiego władcy. Niemniej jednak dar zapewne nie przybył bezpośrednio z Babilonu, na co wskazują mezopotamskie pieczęcie, które zostały wtórnie przerobione w Syro-Palestynie lub na Cyprze.¹³ Najpewniej po złupieniu Babilonu i wyparciu z niego Kasytów, zwycięscy Asyryjczycy posługiwali się nimi w celu wznowienia swoich kontaktów dyplomatycznych z państwami spoza regionu, co spowodowało, że kasyckie pieczęcie trafiły do Syro-Palestyny lub na Cypr, a dopiero stamtąd – być może po jakimś kolejnym przystanku – na dwór Nowego Kadmejonu.¹⁴

Nie zmienia to jednak faktu, że przez osobę obdarowującą miejscowego władcę dwór Nowego Kadmejonu był postrzegany jako istotny podmiot polityczny. Choć nie potrafimy dokładnie odtworzyć, jaką drogę przebyły mezopotamskie, syro-palestyńskie, cypryjskie czy zachodnioanatolijskie artefakty do momentu, w którym znalazły się na wzgórzu kadmejskim, znamy przynajmniej początki i koniec ich podróży. Te fakty uświadamiają nam z kolei, że ówczesna tebańska administracja zapewne utrzymywała jakiegoś rodzaju – bezpośrednie lub pośrednie – kontakty z ludami zamieszkującymi wschodnią część basenu Morza Śródziemnego.

Również zabudowanie wzgórza kadmejskiego wskazuje na to, że Teby w późnej epoce brązu stanowiły ważny ośrodek na arenie politycznej Hellady. Od dawna bowiem miejscowa administracja była w stanie zmobilizować siłę roboczą do ambitnych i niekiedy bezprecedensowych przedsięwzięć budowlanych, pomimo odległości ok. 5,5 km do najbliższych kamieniołomów. Już w okresie średniohelladzkim zastąpiono prowizoryczny mur,

31])). Ta hipoteza stanowi jednak nadinterpretację. Podczas gdy bezpośrednie kontakty Teb z administracją kasycką wydają się mało prawdopodobne, nabycie takich pieczęci z rąk Luwijczyków w świetle bliskich relacji mykeńsko-zachodnioanatolijskich (zob. niżej [przyp. 457]) należy ocenić jako bardzo możliwe.

¹² Takiej klasyfikacji dokonał Kopanias (2008: 46–47, 59).

¹³ TH Mus. 178, 179, 196 .

¹⁴ Takich pieczęci, również poza Mezopotamią, mogło wówczas krążyć wiele. Przykład losu innej pieczęci, która została we wspomnianych okolicznościach złupiona przez Asyryjczyków, lecz po pewnym czasie zwrócona Babilończykom jako podarunek, by ponownie zostać złupiona w okresie nowoasyryjskim, przytoczyła Faist (2001: 222), a za nią Bánya (2019a: 141).

prawdopodobnie z cegły suszonej, budowlą kamienną o ok. 1150 m długości.¹⁵ W późnej epoce brązu fortyfikacje te wydłużono do ok. 1700 m (podczas gdy mury otaczające Mykeny miały zaledwie 900 m), powstały też dwa pałace (najpierw Stary, potem Nowy Kadmejon), które stanowiły miejscowe centrum administracyjne oraz siedzibę lokalnego władcy,¹⁶ a także zbudowano akwedukt umożliwiający stały dostęp do wody.¹⁷ W późnej epoce brązu Teby rozciągały się na terytorium ok. 19,2 ha, które szacunkowo zamieszkiwało ponad 7000 osób. Jeśli te dane są poprawne, znaczy to, że Teby były w ówczesnej Helladzie najgęściej zaludnionym obszarem.¹⁸

Nie do końca wiadomo jednak, jak daleko sięgały polityczne i gospodarcze wpływy administracyjnego centrum znajdującego się na wzgórzu kadmejskim. Bez wątpienia ówczesni Tebańczycy utrzymywali kontakty z innymi mykeńskimi osiedlami, w tym z Mykenami, na co wskazuje choćby forma *te-qa-de* ($\approx \Theta\eta\beta\alpha\zeta\epsilon$) „do Teb”, pojawiająca się w odniesieniu do przesyłanych w tym kierunku tekstyliów.¹⁹ Na podstawie korpusu tekstów zapisanych w piśmie linearnym B i świadectw archeologicznych można dojść do wniosku, że tebańska strefa

¹⁵ Ta fortyfikacja była prawie trzykrotnie dłuższa od muru, należącego z dużym prawdopodobieństwem do miejscowości o starożytnej nazwie *Dorion* (por. Hom. *Il.* II 599) w dzisiejszym Malthi w Mesenii. Budowla obronna w Malthi, która wynosi ok. 420 m, jest – po murze tebańskim – najdłuższą fortyfikacją z tego okresu. Nt. topografii prehistorycznego osiedla na wzgórzu kadmejskim w okresach wczesno- i średniohelladzkim wraz z hipotezą o historycznym istnieniu siedmiobramnego muru zob. Symeonoglou 1985: 14–25; por. Mozhaïsky, Pichugina 2021, gdzie również starano się dowieść jego historyczności. Berman (2002) z kolei spostrzegł, że najpewniej dopiero Ajschylos wprowadził nazwy siedmiu bram oraz zestawienie bram z siedmioma bohaterami do greckiej tradycji literackiej.

¹⁶ Dawniej uważano, że był to jeden potężny kompleks pałacowy i nazwano go „Domem Kadmosa”, lecz obecnie wydaje się bardziej prawdopodobne, że w Tebach mamy do czynienia z dwoma odrębnymi pałacami. Jeden został zniszczony w pierwszych dekadach drugiej połowy XIV w. p.n.e. (= początek okresu późnohelladzkiego A2), a drugi powstał niewiele później, czyli przypuszczalnie w pierwszej połowie XIII w. p.n.e. (= okres późnohelladzki B1). Ten drugi pałac to wspomniany wyżej Nowy Kadmejon, w którym odnaleziono złotą biżuterię i słynne pieczęcie cylindryczne wykonane z lapis lazuli. Nt. „Domu Kadmosa” zob. Dakouri-Hild 2001, Aravantinos 2010a.

¹⁷ Archeologię mykeńskich Teb opracowali np. Symeonoglou (1985: 26–60) i Dakouri-Hild (2010a).

¹⁸ Nt. rozmiarów tebańskiej przestrzeni miejskiej zob. Symeonoglou 1985: 31. Na gęstość zaludnienia, przekładającą się na polityczno-gospodarcze znaczenie Teb, zwrócono uwagę w różnych publikacjach; zob. m.in.. Symeonoglou 1985: 63, Kelder 2005: 155, Kopanias 2008: 68.

¹⁹ Tabliczka MY X 508; wyjaśnia ona również, że chodziło o tekstylia z wełny typu *pu-ka-ta-ri-ja*, cechującego się prawdopodobnie dobrą przyswajalnością purpurowego barwnika; zob. Palaima 1991: 276–277. Tekstowych źródeł z tego okresu, sugerujących handel międzyregionalny na terenie ówczesnej Hellady, jest niewiele, stąd wskazany przykład należy traktować z ostrożnością.

wpływów obejmowała co najmniej Kreusis, Eutresis, Eleon, pewną miejscowość u stóp pasma górskiego Ptoon, a być może sięgała aż do Amaryntosu i Karystosu na Eubei.²⁰ Z kolei najbliższy port znajdował się w Aulidzie, która zapewne była kontrolowana przez Teby.²¹ Ponadto tzw. katalog statków, opisujący w *Iliadzie* skład floty achajskiej, zdaje się w przypadku beockiego kontyngentu odzwierciedlać geopolityczne realia wzgórza kadmejskiego w późnej epoce brązu, ale ponieważ spis ten znajduje się w utworze datowanym na okres późniejszy, ma on w tej sprawie jedynie wartość sugestywną.²²

Z pewnością jednak do Teb sprowadzano zwierzęta ofiarne nawet z odległości ponad 50 km i drogą morską z dalszych terenów.²³ Na uroczystości religijne przybywały z daleka zresztą nie tylko zwierzęta, ale również ludzie, np. z Lakedajmonu, ze Smintosu w Troadzie i z Miletu w zachodniej Anatolii.²⁴ Najpewniej importowano też surowce: wełnę lub tekstylia, kobalt

²⁰ Nt. miejscowości w sąsiedztwie Teb, przypuszczalnie znajdujących się pod kontrolą administracji na wzgórzu kadmejskim w późnej epoce brązu zob. Dakouri-Hild 2010b: 619–620, Palaima 2011, Maggidis 2020: 109. O Karystosie w kontekście późnej epoki brązu i w odniesieniu do możliwych powiązań z Tebami zob. Cullen 2013: 103–104.

²¹ Nt. wykopaliska portu, znajdującego się w Aulidzie zob. Ghilardi 2013. Aulida, położona w zasięgu Teb, posiadała w okresie ok. 1500–1050 r. p.n.e. naturalną lagunę, w której statki mogły schronić się przed wiatrem i z łatwością powrócić na morze, do czego zdaje się też odwoływać autor *Iliady* (II 303–304). Niemniej jednak, nie posiadamy dowodów na to, że Aulida znajdowała się pod kontrolą tebańskiej administracji.

²² Hom. *Il.* II 494–510. Badania nad zasiedleniem beockich miejscowości wspomnianych w katalogu statków wykazały, że w epoce archaicznej większość z nich już nie istniała, podczas gdy udało się potwierdzić, że były one zasiedlone w późnej epoce brązu. Nt. toponimów pojawiających się na tebańskich tabliczkach z okresu późnej epoki brązu zob. Del Frio 2009. Niektóre z tych miejsc poświadczone są w literaturze wyłącznie w katalogu statków ujętym w *Iliadzie* i nie występują w późniejszej tradycji, zdaje się jednak, że część z nich pojawia się na mykeńskich tabliczkach, które mogą sugerować (potencjalną) przynależność tych miejscowości do terytorium kontrolowanego w późnej epoce brązu przez tebańskie centrum administracyjne. Bazując na przesłankach czołowej pozycji w katalogu, funkcji gospodarza zbiórki okrętów (Hom. *Il.* II 303–304) oraz dbałości opisu beockiego kontyngentu, niektórzy badacze sądzą, że Homerowe wersy u podstawy mają jakiś starszy, beocki katalog, który powstał, gdy Teby (w późnej epoce brązu?) pełniły rolę hegemonu na terenie Hellady; zob. Buck 1979: 64–65, Latacz 2004: 245–246, Kühr 2006: 54–70, Larson 2007: 32–40, Kopanias 2008: 68, Fossey 2019: 1–12. Tymczasem same Teby, które – według Homerowej chronologii – w wyniku najazdu Epigonów za czasów wyprawy trojańskiej już nie istniały, nie widnieją w katalogu statków.

²³ Przykłady ofiar związanych z mykeńskimi uroczystościami rytualnymi na terenie Teb omówił na podstawie tekstów zapisanych pismem linearnym B Palaima (2004, gdzie na str. 226 bronił tezy, że właściwe źródła dokumentują jakiś rodzaj geopolitycznej zależności wskazanych w nich miejscowości od politycznego centrum, mieszczącego się w Tebach).

²⁴ W odniesieniu do Lakedajmonu zob. TH Fq 229, 253, 258, 275, 284, 325, 339, 382; do Smintosu zaś zob. TH Av 106. Nt. Miletu w tym kontekście zob. TH Fq 177, 198, 214, 244, 254, 269. Identyfikacja określenia *to-ro-wo*

przeznaczony do lokalnego wyrobu niebieskiego szkła, a także miedź i cynę dla tebańskich pracowni metalurgicznych.²⁵ Oznacza to, że Teby były częścią śródziemnomorskiej sieci handlowej, która w późnej epoce brązu funkcjonowała głównie jako wymiana „darów dypolmatycznych”, przyjmująca postać z góry ustalonej transakcji pomiędzy regionalnymi władcami.²⁶ Stąd też miejscowa administracja dokumentowała przepływ dóbr, sporządzając – podobnie jak inne centra cywilizacji mykeńskiej – tabliczki zapisane pismem linearnym B.²⁷

Choć te skąpe informacje ostatecznie nie dają podstaw do rzetelnej rekonstrukcji tebańskich wpływów politycznych na terenie ówczesnej Hellady, niektórzy badacze podejrzewają, że Teby mogły nawet stanowić „stolicę” cywilizacji mykeńskiej.²⁸ Z pewnością potężny kompleks

(niekiedy jako Troja lub licyjskie Tlos) na tabliczce TH Gp 164 jest niepewna. Bachvarova (2016: 229–232) podejrzewa, że wskazani na ww. tabliczkach lub inni tacy przybysze mogli uczestniczyć (jednorazowo lub corocznie) w tebańskim święcie przypadającym na koniec okresu żniw. Badaczka opiera swoją hipotezę na tebańskich tabliczkach zawierających informacje dot. takiego wydarzenia i dokumentujące dystrybucję mniejszych racji zboża (i innych dóbr) oraz obecność pracowników zajmujących się najpewniej oczyszczaniem ziaren.

²⁵ Nt. tebańskiego przemysłu tekstylnego zob. Nosch 2001; por. Shelmerdine 1998: 293, Aravantinos 2010a: 63 oraz wyżej (przyp. 19). Analiza odnalezionych w Tebach koralików z niebieskiego szkła wskazuje na to, że pochodziły one z produkcji lokalnej (choć samo rzemiosło szklarskie z dużym prawdopodobieństwem trafiło do Hellady z Mezopotamii); zob. Kalliopi, Henderson 2006, gdzie zwrócono również uwagę na to, że kobalt barwiący tebańskie szkło na odcień koloru niebieskiego wykazuje duże podobieństwo z kobaltem w szkłe odnalezionym na wraku z Uluburun. Nt. tebańskiego przemysłu metalurgicznego w kontekście okresów od mykeńskiego do archaicznego zob. Mozhański 2018: 45–47. W późnej epoce brązu miedź najczęściej pochodziła z Cypru. Cynę zaś sprowadzano z nieznanego lokalizacji w Syro-Palestynie, ewentualnie z Taurusu (w dzisiejszej Turcji), a do Mezopotamii mogła przybywać nawet z terenów dzisiejszego Afganistanu; zob. Baranyi 2000.

²⁶ Zob. Pulak 2008: 297; poza wymianą, która miała charakter polityczny, prawdziwy handel komercyjny odbywał się na niższych szczeblach. Istnienie śródziemnomorskiej sieci handlowej udowadnia fracht wraku z Uluburun, składający się z dóbr pochodzących m.in. z Kanaanu, Hellady, Cypru, Egiptu, Nubii, Mezopotamii i Azji Środkowej (zob. Pulak 2008), a ponadto krach gospodarki śródziemnomorskiej w wyniku tzw. upadku późnej epoki brązu (zob. Cline 2014). Streszczenie zagadnienia mykeńskiego udziału w tej sieci handlowej, zwłaszcza z uwagi na surowce niezbędne do produkcji przedmiotów metalowych zaprezentował np. Kopanias (2015: 217–218).

²⁷ W Tebach odkryto dotąd ok. 352 teksty; zob. Dakouri-Hild 2010a: 700–701. Najwięcej tekstów odnaleziono w Knossos (ponad 3500) i Pylos (ponad 1200), z kolei w Mykenach ponad 70, a w Tirynsie – 25; zob. Aravantinos 2010a: 58.

²⁸ Nt. rozważań nad Tebami w funkcji stolicy cywilizacji mykeńskiej (*pro* i *contra*) zob. Latacz 2004: 238–247, Kopanias 2008: 65–74, Eder 2009, Wiener 2009: 708–712, Kelder 2010a: 88–93, Bányaí 2019a: 138–143. Streszczenie argumentów zaprezentował Zieliński (2014: 274–276). Jeszcze w XV w. p.n.e. Teby – tak samo jak Pylos – były podporządkowane Mykenom. Możliwe jednak, że widniejący na liście miejscowości egejskich (PWN

pałacowy na wzgórzu kadmejskim, gęste zaludnienie przestrzeni tebańskiej i sprawnie działająca miejscowa administracja dawały Tebom predyspozycje do pełnienia takiej funkcji. Ponadto import różnego rodzaju dóbr (zwierząt, surowców, kosztowności) wskazuje na aktywne zaangażowanie tebańskiej administracji w politykę zagraniczną. Jej rosnące wpływy w obszarze basenu Morza Śródziemnego w XIII w. p.n.e. sugeruje zaś obecność beockiej ceramiki, a jednocześnie wyparcie wyrobów argolidzkich w Ilionie (w Troadzie), w Jalyosos (na Rodos) i na terenie dzisiejszego Abu Hawan (nieopodal Hajfy w Izraelu).²⁹

Niemniej jednak tego typu argumenty nie mogą rozstrzygnąć kwestii domniemanej hegemonii Teb w tym okresie, ponieważ zbyt mało wiadomo o wzajemnych relacjach poszczególnych mykeńskich centrów, a zwłaszcza o stosunkach między Tebami a Mykenami. Co ciekawe, na mniej więcej ten sam czas, w którym – jak się zdaje – miał miejsce wzrost tebańskich wpływów we wschodnim Śródziemnomorzu, tzw. teksty o Aḥḥijawie dokumentują podniesienie mykeńskiego władcy do rangi tzw. Wielkiego Króla.³⁰ Ich analiza filologiczna

V), odnalezionej w grobowcu Amenhotepa III (1. poł. XIV w. p.n.e.) w Kom el-Hetan, pewna nazwa (PWN V 5) stanowi fonetyczny odpowiednik mykeńskiego zapisu *te-qa(i)* (klas. Θῆβαι), lecz dotąd nie ustalono, jak należy rekonstruować brzmienie toponimu zapisanego egipskimi hieroglifami. Jeśliby przyjąć tę hipotezę, oznaczałoby to, że na owej liście znajdują się zarówno Mykeny (PWN V 4), jak i Teby. Listy toponimów z Kom el-Hetan dogłębnie zbadał Edel (1966, 1988), przy czym po śmierci Edla, Görg (2005), uzupełniając jego publikację z roku 1966 o nieopublikowane wyniki badań zmarłego badacza, wzbogacił je dodatkowo własnymi spostrzeżeniami. Por. Astour 1966, Bartoněk 1983, gdzie podjęto się prób interpretacji egejskich toponimów. Prace archeologiczne, podczas których odnaleziono listy z Kom el-Hetan, opisała Sourouzian (2006). Zdaje się, że lista egejskich toponimów może stanowić *itinerarium* misji dyplomatycznej Amenhotepa III; zob. Cline, Stannish 2011. Warto przy tym zwrócić uwagę na przedmioty egipskiego pochodzenia odnalezione w Egei, które zebrał Cline (1990/1991); wraz z nim kontakty egipsko-egejskie w czasie III i II tys. p.n.e. oraz powiązane z nimi artefakty odnalezione w Egipcie, na Krecie i w Helladzie opisali Kelder i Cole (2018). Nt. archeologicznych świadectw (potencjalnej) obecności przedstawicieli cywilizacji mykeńskiej na terenie Egiptu zob. Kelder 2010b.

²⁹ Szczegółowo ten proces omówił Bányai (2019a: 134–137).

³⁰ Teksty o Aḥḥijawie stanowią historyczne świadectwa greckiej interakcji z ludami zachodniej i środkowej Anatolii w późnej epoce brązu; zob. Beckman, Bryce, Cline 2011, gdzie znajdują się ich edycja i opracowanie. Wspomniany wzrost wpływów nastąpił najpóźniej za panowania hetyckiego króla Hattusiliego III w latach 1267–1237 p.n.e.; zob. CTH 181. Datacja wynika przede wszystkim z treści listu CTH 105, w którym *passus* wyrażający rangę achajskiego władcy finalnie został skreślony (§13), co oznacza, że do tego czasu zdołał on w oczach nadawcy tego pisma utracić swój autorytet. Wieloletni spór naukowy na temat tego, kim byli mieszkańcy kraju Aḥḥijawa, zakończył się uznaniem, że chodzi o tereny należące do cywilizacji mykeńskiej, czyli Homerowych Achajów (m.in. Kelder 2012: 41, Georgakopoulos 2012: 187, Kopanias 2015: 211, Zeman 2016: 104, Taracha 2018: 216, Rutherford 2020: 2). Hetyckie listy adresowane bezpośrednio do władcy Achajów bądź Hetytów sumują się do zaledwie trzech (CTH 181, 183, 209.16). Z wyjątkiem jednego z tekstów dot. Aḥḥijawy (inskrpcji

wykazała, że taki zaszczyt mógł spotkać jednocześnie nawet dwóch mykeńskich suwerenów.³¹ Niestety hetyckie tabliczki nie zdradzają jego/ich siedziby, ale jeśli rzeczywiście było ich dwóch, to zapewne konkurowali ze sobą na terenie Hellady. Można by się więc zastanawiać, czy najbardziej obiecujących lokalizacji ich głównych rezydencji nie stanowią dwie miejscowości, które rozważane są jako „stolice” świata mykeńskiego – Mykeny oraz Teby, przy czym mogły one tę funkcję pełnić naprzemiennie.

Niezależnie od tego, które centrum pałacowe i kiedy miało polityczną przewagę, przemiany w topografii miejskiej oraz demografia, a także zewnętrzne kontakty dyplomatyczne lub handlowe z partnerami spoza Beocji są silnymi argumentami za słusnością tezy, że u schyłku późnej epoki brązu Teby zajęły pozycję znaczącego aktora na śródziemnomorskiej scenie politycznej. Ten rozwój z kolei mógł powodować regionalną rywalizację, a nawet konflikty zbrojne, na co wskazują kolejne warstwy zniszczeń na wzgórzu kadmejskim pod koniec tej epoki.³² Możliwe jest nawet, że pamięć o tego typu politycznych tarciach przetrwała zmierzchu cywilizacji mykeńskiej, zachowawszy się w greckiej pamięci zbiorowej, aby następnie przeniknąć do utworów literackich.³³

z Çineköy [Payne]) wszystkie pochodzą z XV/XIV–XIII w. p.n.e. Ich podsumowujące opracowanie przedstawił Ünal (1991), a lokalizacją Ahhijawy w geografii Morza Śródziemnego zajął się m.in. Malcolm Wiener (2009). Nt. politycznego znaczenia Achajów w kontekście geopolityki Anatolii Zachodniej i Środkowej zob. Kopanias 2015, Blackwell 2021. Na tym, jak teksty dot. Ahhijawy uzupełniają naszą wiedzę dot. struktury politycznej cywilizacji mykeńskiej, skupił się Kelder (2012).

³¹ Chodzi głównie o źródło CTH 181 (§5 i 71–ii 1, §9 iii 7–12, §12 iii 63–iv 4). Jednym spośród potencjalnie dwóch achajskich suwerenów jest przypuszczalnie niejaki Tawagalawas (CTH 181 §5 i 71, por. §1 i 3, §8 ii 61), noszący greckie imię znane również z pewnego tekstu mykeńskiego jako *e-te-wo-ke-re-we* Ἐτεοκλῆς „Eteokles” (PY An 654); zob. Latacz 2004: 117, Niemeier 2012: 153. Nt. historii identyfikacji obu wersji tego imienia zob. Heinhold-Krahmer, Rieken 2020: 5–15. Nt. tego zaś, kim był historyczny Tawagalawas, zob. Güterbock, Güterbock 1990. Pozycję Achajów w śródziemnomorskim środowisku politycznym oraz opinię, że istniało dwóch achajskich Wielkich Królów, opracował Taracha (2015, 2018a).

³² Zniszczenia datuje się na okresy późnohelladzkie A2–B1 (ok. 1350–1250 r. p.n.e.), B1 (ok. 1300–1250 r. p.n.e.) i B2–C1 (ok. 1250–1180 r. p.n.e.); zob. Dakouri-Hild 2001: 99–101, 106–107, 2010a: 698, Aravantinos 2010a: 54, 64. W okresie od 1. poł. XIV do 2. poł. XIII w. p.n.e. odnotowujemy też ślady zniszczeń w beockich miastach Orchomenos i Gla (por. Maggidis 2020: 116), a od ok. 1250 r. p.n.e. działania na rzecz wzmocnienia fortyfikacji cytadeli w Mykenach, zanim – jeszcze przed 1230 r. p.n.e. – dochodzi tam do znaczących zniszczeń. Bánya (2019a) zasugerował, że te okoliczności mogłyby wskazywać na terytorialną ekspansję Teb w Helladzie oraz na geopolityczne osłabienie Myken.

³³ Do współzawodnictwa pomiędzy Mykenami a Tebami o władzę zwierzchnią w Helladzie odnosi się opowieść Agamemnona dot. rywalizacji Heraklesa, urodzonego w Tebach (Hom. *Il.* XIX 98–99), z Eurysteusem, urodzonym w Argosie (Hom. *Il.* XIX 115–118); zob. Hom. *Il.* VIII 362–364, XV 638–641, XIX 133, *Od.* XI 621–

Po upadku mykeńskiego centrum administracyjnego na wzgórzu kadmejskim nie odbudowano miasta, a wkrótce nastąpiły tzw. wieki ciemne (XII–IX w. p.n.e.). Na skraju wzgórza, tuż przed leżącą na północ od niego tzw. równiną aońską, powstało stosunkowo małe osiedle, które z ruin dawnej tebańskiej cytadeli czerpało już tylko kamienie. Przestrzeń tę – o powierzchni ok. 4 ha i zaludnieniu liczącym ok. 1200 mieszkańców – prawdopodobnie nazywano Ὑποθήβαι (dosł. „Teby Dolne”), ponieważ rozciągała się ona na terenie położonym nieco poniżej dawnej cytadeli.³⁴ To osiedle funkcjonowało aż do końca okresu protogeometrycznego w ostatnich dekadach IX w. p.n.e. Następnie ślad archeologiczny na wzgórzu kadmejskim się urywa aż do momentu, w którym pojawiają się świadectwa rozbudowy muru obronnego (VIII w. p.n.e.) otaczającego już nie tylko osiedle na północnym skraju, lecz cały teren, na którym dawniej rozciągała się mykeńska cytadela. Prawdopodobnie już wtedy od jakiegoś czasu zasiedlano całą jego powierzchnię, nawet jeśli nie potrafimy dokładnie określić, kiedy to nastąpiło.³⁵

Poza strukturami obronnymi również miejsca o charakterze religijnym wskazują na ponowny wzrost znaczenia wzgórza kadmejskiego do końca VIII w. p.n.e. Do tego czasu bowiem swoją kultową działalność zainicjowały m.in. świątynie poświęcone Heraklesowi (u stóp wzgórza od strony południowo-wschodniej), Apollonowi Ismeniosowi (ok. 250 m dalej, również na południowy wschód od wzgórza) oraz Kabirom (ok. 8 km na zachód od wzgórza).³⁶ Z Heraklejonu i zapewne też z Ismenionu pochodzą także najstarsze zachowane alfabetyczne świadectwa pisane z Teb, które datuje się na VII w. p.n.e.³⁷ Słusznie zatem byłoby spodziewać się początków zarówno politycznego, jak i kulturowego renesansu na wzgórzu kadmejskim co

622. Co ciekawe, przedmiotem tzw. cyklu tebańskiego są m.in. dwie bitwy argiwsko-tebańskie, czyli najazdy Siedmiu i Epigonów; zob. np. *Theb.* F1 (GEF), *Epig.* F1 (GEF). Istnieją też podania o udziale Heraklesa w konflikcie Teb z Orchomenos; zob. Eur. *HF* 48–50, 220–221, Diod. IV 10, 3–5, Apollod. II 67–69, potencjalnie może już Aesch. F108–113 (TrGF t. III), por. Isoc. *Plat.* IVX 10.

³⁴ Por. Hom. *Il.* II 505, gdzie Hypoteby zostały nazwane ἑκτίμενον πολίεθρον, „grodem pięknie wzniesionym” (tłum. K. Jeżewska).

³⁵ Tebańskie wykopaliska archeologiczne dotyczące okresu ok. XII–VI w. p.n.e. omówił Symeonoglou (1985: 60–114).

³⁶ Heraklejon funkcjonował najpóźniej od ok. 2. poł. VIII w. p.n.e. (Symeonoglou 1985: 93, Aravantinos 2014: 154–155). Sanktuarium Apollona uległo zniszczeniu w VIII w. p.n.e., zanim odbudowano je w VII w. p.n.e.; zob. CoB 1: 81. Nt. wykopalisk tebańskiego Kabirionu zob. Wolters, Bruns 1940–1980; por. datację jego najstarszych pozostałości według Schachtera (CoB 2: 74–75).

³⁷ Świadectwa epigraficzne z tebańskiego Heraklejonu omówił Aravantinos (2014, gdzie najwcześniejsze świadectwa alfabetyczne z tego stanowiska archeologicznego zostały zaprezentowane na str. 158–160).

najmniej w połowie VIII w. p.n.e., zwłaszcza jeśli wprowadzone przez niejakiego Filolaosa reformy tebańskiego porządku prawnego poprawnie datuje się na przełom VIII/VII w. p.n.e.³⁸

Okres XII–VIII w. p.n.e. cechuje zatem utrata dawnej pozycji Teb przede wszystkim na śródziemnomorskiej arenie politycznej, ale także w Helladzie.³⁹ O ich niedużym znaczeniu politycznym w tym czasie świadczy też to, że – w odróżnieniu od późnej epoki brązu – na terenie Teb dotąd nie odnaleziono jakichkolwiek orientalnych artefaktów z wieków ciemnych. W Beocji wschodnie wzorce najbardziej wyraźne są jedynie w dekoracjach na naczyniach ceramicznych stylów subgeometrycznego oraz archaicznego, lecz prawdopodobnie nie rozpowszechniły się tam w wyniku bezpośrednich kontaktów z innymi kulturami, tylko pod wpływem popularności wyrobów z Attyki lub Koryntu.⁴⁰ Naturalnie alfabet, który w Tebach stosowano co najmniej od VII w. p.n.e., jest w gruncie rzeczy orientalizmem, skoro wywodzi się z północno-zachodnio-semickiego pisma spółgłoskowego. Jednak pomimo tradycyjnego powiązania Kadmosa, legendarnego założyciela tego miasta, z wprowadzeniem do Grecji „liter fenickich”, twierdzenia o tebańskim pionierstwie w zakresie alfabetyzacji pozostają jedynie spekulacjami.⁴¹

³⁸ Arystoteles przeciwstawia działalność m.in. Filolaosa, który pochodził z korynckiego rodu Bakchiadów, w Tebach (*Polit.* 1274a) mniej znamienitym dokonaniom Drakona w Atenach czy Pittakosa z Mytileny, ponieważ ci nie przyczynili się do zmiany ustroju politycznego (*Polit.* 1274b). Zestawiając je z opisem ustroju kartagińskiego (por. Arist. *Polit.* 1272a–1273b), zdaje się, że reformy Filolaosa – w tym prawa adopcyjne, przekładające się na dziedziczenie działek rolnych – mogły mieć na celu zwalczenie korupcji pośród tebańskich decydentów. Warto w tym kontekście pamiętać również o zarzucie korupcji wytoczonym przez Hezjoda (*Op.* 37–39) przeciwko sędziom orzekającym w sprawie spadku po ojcu beockiego poety. Nt. praw i okresu działania Filolaosa zob. Fossey 2019: 77–87. Czyżby opisane przez Pauzanasza (IX 5, 16) zniesienie w Tebach monarchii po zakończeniu rządów Ksantosa mogło być skutkiem wspomnianej przez Hezjoda korupcji oraz reformy Filolaosa?

³⁹ Dopiero z czasem Teby zaczęły częściowo odzyskiwać wpływy w Helladzie poprzez udział w tzw. lidze beockiej. Nt. jej historii zob. np. Buck 1979: 107–168, Beck, Ganter 2015.

⁴⁰ Przykłady takich beockich naczyń wymienił Aravantinos (2010b: 152–153).

⁴¹ Wedle dostępnych nam źródeł związek Kadmosa i jego towarzyszy z grecką adaptacją pisma Fenicjan jako pierwszy wyraził Herodot (V 58–59). Zagadnienie to m.in. omówił Symeonoglou (1985: 98–104), analizując szczegółowo znaczenie podania Herodota oraz wskazując, że Teby zapewne stanowiły w VIII–V w p.n.e. greckie centrum aktywności poetyckiej, a w Beocji odnaleziono dużą liczbę wczesnych inskrypcji alfabetycznych, które wykazują się szczególną homogenicznością. Z pewnością skuteczność słynnej tebańskiej wyroczni Apollona była zależna od umiejętności zapisywania informacji, a zatem jej działalność mogła pełnić funkcję katalizatora w lokalnym procesie alfabetyzacji.

Niestety niewiele również wiemy o tebańskim udziale w greckiej kolonizacji basenów Morza Śródziemnego i Morza Czarnego (VIII–VI w. p.n.e.).⁴² Dlatego w tym kontekście bardzo ważną informację stanowi podanie o istnieniu tebańskiej kolonii w Jonii (znana jako Priene; nieopodal Miletu), powstałej za sprawą pewnego Filotasa, z pochodzenia Beoty, który z powodów patriotycznych miał jej nadać nazwę *Kadme*.⁴³ Na tej podstawie możemy podejrzewać, że w okresie orientalizującym tebańskie kontakty z ludami wschodnimi rzeczywiście mogły istnieć.

Odwrotny ruch migracyjny poświadczył Hezjod, gdy wspominał o tym, że jego ojciec przeniósł się z Kyme (w północno-zachodniej Anatolii) do Askry (ok. 20 km na zachód od Teb), co zdaje się również znajdować odzwierciedlenie w *Teogonii* oraz *Pracach i dniach*, które czerpią z tradycji środkowo- lub zachodnioanatolijskiej.⁴⁴ Choć opis Hezjoda dotyczy losów

⁴² Informacje tego rodzaju zebrał Symeonoglou (1985: 98), np. o udziale niejakiego Damisa, przodka Heraklidesa z Pontu, w założeniu Heraklei Pontyjskiej (*Suda* η 461). Pewne tebańskie konotacje w kontekście greckiej kolonizacji Anatolii Zachodniej ma wyprawa Mopsosa (Strab. XIV 4, 3), który miał być potomkiem Manto, córki tebańskiego wieszczu Tejrezjasza (Paus. VII 3, 1–2), m.in. do Cylicji i Fenicji. Dwie dwujęzyczne luwijско-fenickie inskrypcje odnalezione w Cylicji – jedna w Karatepe, druga w Çineköy w dzisiejszej Turcji (obie ok. VIII w. p.n.e.) zawierają imiona dwóch miejscowych władców, Azatiwadasa i Warikasa, którzy określani są jako potomkowie niejakiego Mopsosa (inskrypcja z Karatepe 1 [Payne] oraz inskrypcja z Çineköy [Payne]). Pod koniec X w. p.n.e. mieszkańcy Karatepe otaczali Mopsosa czcią jako założyciela okolicznych miejscowości; zob. Bachvarova 2016: 379–393. Zdaniem tej badaczki kult ten mogła pielęgnować zarówno miejscowa ludność grecka, jak i autochtoniczna. Zapis imienia *Mopsos* w hieroglifach luwijskich brzmi *mu-ka-sa*, a w alfabecie fenickim *mpš*; w piśmie linearnym B odpowiednie imię zapisano być może *mo-go-so* (KN De 138). Z kolei Warikas jest też znany z tekstów asyryjskich od czasów Tiglat-Pilesera III (744–727 r. p.n.e.) jako Urikki, władca Kue (ARAB I 769, 772, 801). Wartościowy wstęp do epigraficznych i mitologicznych źródeł nt. Mopsosa można znaleźć w takich publikacjach jak: López-Ruiz 2009, Bachvarova 2016: 316–319.

⁴³ Nt. założenia Priene (najpierw przez Ajgyptosa, potem przez Filotasa) zob. Strab. XIV 1, 3; por. Paus. VII 2, 3 oraz VII 2, 10. Strabon (XIV 1, 12) wspomina o nadaniu tej kolonii nazwy Κάδμην przez Beotę Filotasa. Na poparcie sugestii Strabona, według której alternatywna nazwa Priene odwołuje się do tebańskiej Kadmei, por. np. Herda 2006: 77–78. Pauzaniusz wspomina zaś, że Filotas był potomkiem Peneleosa (VII 2, 3), który pełnił funkcję namiestnika tebańskiego władcy Tizamenosa, a następnie stał się protoplastą ostatniej tebańskiej dynastii monarszej, zainicjowanej przez jego wnuka Damazyhtona (IX 5, 16); już według Homera (*Il.* II 494) Peneleos dowodził częścią beockiego kontyngentu podczas wyprawy pod Ilion. Apollodor (I 113) z kolei opisuje jego udział w wyprawie Argonautów.

⁴⁴ Por. Hes. *Op.* 633–640. Schachter (2016: 27–28) rozważał, czy losów ojca Hezjoda nie należy umieścić w szerszym kontekście (domniemanych) powrotów greckich emigrantów z Eolii do swojej beockiej ojczyzny. Pierwotny ruch migracyjny w kierunku wschodnim mógł być związany z grecką kolonizacją wybrzeża Morza Czarnego, w której uczestniczyła Beocja. Nt. beockiej aktywności kolonizatorskiej zob. Fossey 2019: 88–94. Zarys wschodnich elementów w twórczości Hezjoda opublikował West (2008: 373–442), spostrzeżenia zaś nt.

konkretnej osoby, zapewne tego rodzaju „przeprowadzka” nie była przypadkiem odosobnionym i potencjalnie mogła się też odbywać w celu osiedlenia się w przestrzeni tebańskiej. W każdym razie sporadyczne występowanie wiadomości na temat zewnętrznej aktywności politycznej i gospodarczej Teb w tym okresie pokazuje, że w wiekach ciemnych przestały one być potęgą, a najpewniej przez pewien czas na wzgórzu kadmejskim po prostu żadne miasto nie istniało.

Teby więc nie miały możliwości utrzymania w tym okresie dawnych wpływów geopolitycznych. Udało im się jednak uzyskać znaczenie zupełnie innego rodzaju, o czym dowiadujemy się z dzieł literackich powstałych w okresie archaicznym. Gdy bowiem przyjrzymy się dostępnym dziś ówczesnym utworom, Teby – obok zachodnioanatolijskiego Ilionu – jawią się jako miejsce, które w oczach Greków oddaje realia świata minionego, cechującego się bogactwem, monumentalnym budownictwem i heroicznymi osobistościami.⁴⁵ Najdobitniej tę ideę wyraża Hezjod, zwracając uwagę na to, że zdobycie wzgórza kadmejskiego przez argiwskich Epigonów, a następnie Ilionu przez Achajów doprowadziło do zagłady całego rodu herosów.⁴⁶ Także epickie atrybuty wspólne dla obu tych miast, czyli ich słynne bogactwo i fortyfikacje określane jako święte, zwłaszcza w *Iliadzie* wyraźnie kontrastują z losem, który je w końcu spotyka.⁴⁷ Tak pamięć o dawnych Tebach przetrwała we wczesnogreckich eposach, które w tym zakresie wiele zawdzięczają obserwacji mykeńskich ruin na wzgórzu kadmejskim przez mieszkańców Hypoteb.⁴⁸

transmisji obcych elementów obecnych w *Teogonii* – Rutherford (2018), natomiast ich wnikliwego porównania z teogonią hurycką dokonał Campbell (2013).

⁴⁵ Motyw końca epoki herosów we wczesnogreckiej epice omówili Barker i Christensen (2022: 2–11, 47–89). Zwrócili oni szczególną uwagę na to, że w *Iliadzie* okoliczność jego spowodowania zarówno przez wojny argiwsko-tebańskie (wojna Siedmiu i wojna Epigonów), jak i wojnę achajsko-trojańską zostaje wykorzystana w celu uzasadnienia nowych panhelleńskich społeczno-politycznych przemian.

⁴⁶ Hes. *Op.* 156–165.

⁴⁷ Nt. podobieństwa opisów Teb i Ilionu oraz ich fortyfikacji w epice zob. Pache 2014: 282–288. Berman (2015, zwłaszcza str. 41–45) zaś stwierdził, że tradycja dot. Teb służyła jako wzór Homerowego Ilionu, zwrócił również uwagę na kolejną analogię pomiędzy tymi miastami, którą stanowi ich bogactwo. Także wał obronny wokół obozu Achajów w *Iliadzie* miał za wzór siedmiobramny mur tebański; zob. np. Singor 1992.

⁴⁸ Badania nad topografią Teb w utworach literackich (Berman 2015) wykazały, że obraz miasta na wzgórzu kadmejskim zmieniał się z czasem oraz w zależności od gatunku literackiego, np. wczesnogrecka epika wyraża zaledwie bardzo ogólne wiadomości nt. Teb odnoszące się do topografii tebańskiej przestrzeni miejskiej, istnienia zhierarchizowanej struktury społeczeństwa, dużego bogactwa, zainteresowania miejscowych włodarzy polityką zewnętrzną i oddawaniem czci zmarłym osobistościom (str. 27–48). Podczas gdy epickie przedstawienie Teb wiąże się zatem z doświadczeniem imponujących pozostałości mykeńskiej cytadeli na wzgórzu kadmejskim,

Podczas wieków ciemnych Teby w pewnym momencie przyjmują nową rolę, która wiąże się zatem z uzmysłowieniem odbiorcom podań o wydarzeniach na wzgórzu kadmejskim, że pewien etap w historii Greków definitywnie się zakończył. Tym samym Teby zajęły szczególne miejsce w greckiej świadomości zbiorowej, o czym świadczy nie tylko przesłanie o nastaniu nowej ery. Wzgórze kadmejskie zostało uznane za miejsce urodzenia ważnych greckich postaci kultowych – boga Dionizosa i herosa Heraklesa.⁴⁹ Ponadto pewne kwestie związane z ustanowieniem właściwych zasad funkcjonowania państwowości w poszczególnych *poleis* są podejmowane w greckiej mitologii właśnie za pośrednictwem przestrzeni tebańskiej. Wiele greckich miast w okresach archaicznym i klasycznym borykało się z problemami wzrostu demograficznego i sprawności swoich ustrojów politycznych, dlatego realizowano w nich różne reformy.⁵⁰ W Tebach z tego powodu wprowadzono wspomniane wyżej prawa Filolaosa, które regulowały m.in. zasady dziedziczenia majątku i dostępu do funkcji publicznych, jak również zapobiegały niepożądanym rozwiązaniom w zakresie kontroli wzrostu demograficznego.⁵¹ Choć zachowały się jedynie szczątkowe informacje o porządku prawnym panującym w ówczesnych Tebach, przyglądając się im w kontekście podań o Edypie, Eteoklesie i Polinejsesie, Niobe czy Heraklesie, można odnieść wrażenie, że pewne tebańskie treści mityczne korelują z wyzwaniem, przed którymi greckie społeczeństwa stanęły w okresie archaicznym.⁵²

inspirację dla przedstawień przestrzeni tebańskiej w liryce (str. 49–74) i dramacie (str. 75–121) stanowiły inne elementy.

⁴⁹ Nt. narodzin Dionizosa w Tebach zob. Hom. *Il.* XIV 323, 325, Hes. *Th.* 940–942; por. *Eh.* 31 (Hirschberger), Pherec. Ath. F90 (BNJ nr 3), *HH* I 1–6. Nt. narodzin Heraklesa w Tebach zob. Hom. *Il.* XIV 323–324, XIX 96–124, Hes. *Th.* 532; por. *Th.* 45–46, *Eh.* F90–91 (Hirschberger).

⁵⁰ Odpowiedzią na wzrost gęstości zaludnienia były np. postulaty Platona i Arystotelesa, aby ustawowo zagwarantować niezmienną liczbę populacji; zob. Fenn 1996. Nt. znaczenia wzrostu demograficznego dla genezy *polis* w okresie archaicznym i na przykładzie Beocji zob. Blintiff 1999. Analizę rozwoju demograficznego w starożytnej Grecji przedstawił np. Scheidel (2003).

⁵¹ Por. wyżej (str. 15). Jedyne informacje nt. porządku prawnego w archaicznych Tebach, które się zachowały do dziś, odnoszą się właśnie do kwestii demograficznych, spraw spadkowych i możliwości adopcji (Arist. *Polit.* 1274b), zapobiegają dzieciobójstwu (Ael. *VH* II 7) i regulują dostęp do funkcji rządowych (Arist. *Polit.* 1321a). Prawne regulacje mające na celu kontrolę wzrostu demograficznego istniały np. w Koryncie (Arist. *Polit.* 1265b). Możliwe, że m.in. dlatego właśnie pochodzący z Koryntu Filolaos podjął się reformowania tebańskich przepisów; zob. Fossey 2019: 82. Czyżby zatem to, że porzucone dzieci Edyp (por. niżej [przyp. 394]) trafia do Koryntu i zostaje zaadoptowane przez miejscowego króla Polybosa, miało z tym jakiś związek?

⁵² Przykładem dla takich treści mitycznych są: endogamiczny, kazirodczy związek Epikasty/Jokasty z Edypem (por. wyżej [przyp. 388–389]) oraz spór pomiędzy Eteoklesem i Polinejsesem o ojcowiznę (Hes. *Op.* 163, *Theb.*

1.2. Cele pracy

W wyniku upadku mykeńskich centrów pałacowych mieszkańcy Hellady utracili wiedzę o wielu zdobyczach cywilizacyjnych, która w późnej epoce brązu była powszechnie dostępna, lecz przepadła dla ludzi wieków ciemnych i ich potomków. W przestrzeni tebańskiej dobry przykład tego stanowi obejście się z imponującymi pozostałościami po mykeńskich budowlach „cyklopowych” takich jak mur, który niegdyś otaczał osiedle na wzgórzu kadmejskim.⁵³ Budowniczzy, pracujący przy wznoszeniu takich fortyfikacji w późnej epoce brązu, posiadali potrzebne umiejętności i wiedzę, żeby sprowadzić do Teb, a następnie odpowiednio ułożyć kilkutonowe monolity.⁵⁴ Ci zaś, którzy w okresie pomykeńskim żyli w bezpośrednim sąsiedztwie ruin tebańskiej cytadeli i otaczającego ją muru „cyklopowego”, mieli świadomość, że świadczą one o istnieniu dawnej, dobrze rozwiniętej cywilizacji. Podziwiali budowniczych, lecz nie wiedzieli, w jaki sposób dokonali oni tego dzieła. Uznali więc, że odpowiedzialnym za udźwignięcie potężnych kamieni był niejaki Amfion, syn Zeusa. Twierdzono, że dźwięki wydobywające się z liry, na której grał, unosiły kamienne bloki w sposób magiczny.⁵⁵ Podobne etiologie budowli „cyklopowych” powstały też w innych

F2–3 [GEF]), które odnoszą się do spraw spadkowych. Hezjod, posługując się obrazem braku porozumienia ws. majątku zmarłego Edypa i eskalacji konfliktu, w wyniku którego doszło do najazdów Siedmiu i Epigonów, zilustrował potencjalnie katastroficzne skutki własnego konfliktu ze swoim bratem Persesem. Motywy odzwierciedlające w mitologii problem i sposoby ograniczenia wzrostu demograficznego na przykładzie Teb to np.: porzucenie niemowlęcia Edypa przez własnych rodziców (Aesch. F 122 [TrGF t. III], Soph. *OT* 774–784, 1016–1185, Pisand. F10 [BNJ nr 16], Apollod. III 49, Hyg. *Fab.* 66; por. Pherec. Ath. F93 [BNJ nr 3], Pind. *I.* III 17–18), jak i zbrodnie popełnione na własnym potomstwie przez Heraklesa (Stesich. F230 [PMGF], Panyas. F1 [GEF] [oba przytoczone w Paus. IX 11, 2], Pherec. Ath. F14 [BNJ nr 3], Eur. *HF*, Apollod. II 27; por. *Cypr.* A4 [GEF]) oraz przez małżonkę Zetosa (Hom. *Od.* XIX 518–523), a także *hybris* wielodzietnej Niobe (Hom. *Il.* XXIV 602–617).

⁵³ O prehistorycznym murze wokół osiedla na wzgórzu kadmejskim z perspektywy archeologicznej napisał Symeonoglou (1985: 21, 26–32, 38, 62–63).

⁵⁴ Kamienie miały ok. 0,7–1,5 m długości, 1,5 m wysokości i 1,0 m szerokości. Nt. budownictwa „cyklopowego” na terenie Hellady, m.in. w Tebach, Mykenach, Tirynsie czy Gła; zob. Loader 1995, gdzie wymiary głazów i metodę transportu surowców przy użyciu dźwigów, sani i podobnych narzędzi, najpewniej drewnianych, omówiono na str. 47–61.

⁵⁵ Najstarsze znane źródło opisujące ten proces wyszło spod pióra Ferekydesa z Aten (F41 [BNJ nr 3]), choć możliwe, że obecny był on już w *Ehojach* (ad F87 [Hirschberger]). Homer (*Od.* XI 260–265) znał co prawda Amfiona i Zetosa jako budowniczych tebańskiego muru, ale nie wspominał o lirze. Nazwał ich οἱ πρῶτοι Θήβης ἔδος ἔκτισαν ἑπταπόλοιο, czyli tymi, „którzy jako pierwsi wzniesli siedzibę siedmiobramnych Teb” (*Od.* XI 263). Z tego względu przypominają wiele par braci, którzy według różnych indoeuropejskich tradycji mieli zakładać miasta. Najbardziej wymowna jest paralela z legendarnymi założycielami Rzymu, Romulusem i Remusem (Liv. I

częściach Hellady, co pozwala nam dojść do wniosku, że mamy do czynienia ze zjawiskiem ówczesnie powszechnym w tym zakątku świata.⁵⁶ Tego typu wyjaśnienia, które ówczesni Grecy sformułowali na terenie Hellady w wyniku własnych doświadczeń, nazwiemy greckimi treściami mitycznymi pochodzenia rodzimego.

Tymczasem istnieją również elementy greckiej mitologii, które narodziły się w obcym, tj. niegreckim kontekście kulturowym. Niektóre z nich pierwotnie odnosiły się nawet do zjawisk spoza Hellady, ale z czasem zostały przystosowane do potrzeb greckich. Możemy je nazwać greckimi treściami nierodzimego pochodzenia.⁵⁷ Zarówno w okresie mykeńskim, jak i w epoce orientalizującej Grecy mieli bliski kontakt z innymi ludami i mogli od nich przejmować różne wzorce, w tym opowieści i wierzenia. Jak widzieliśmy na przykładzie odnalezionych w Tebach bliskowschodnich pieczęci cylindrycznych, obce treści mityczne miały okazję przedostawać się do Hellady już w późnej epoce brązu, a jednocześnie zdobiące te pieczęcie wizerunki bóstw i innych fikcyjnych postaci skłaniają nas do zadania pytania o to, czy lub na ile treści mityczne niegreckiego pochodzenia wpłynęły na wyobrażenia i tradycję mitologiczną ludności tebańskiej. Rodzi się przy tym wątpliwość, czy przetrwałyby one upadek cywilizacji mykeńskiej.

Nawet jeśli mieszkańcy wzgórza kadmejskiego zapoznali się z obcymi treściami, należy się najpierw zastanowić, czy je powielali, a jeżeli tak – w jaki sposób tego dokonywali. Mogliby je przyjmować w formie oryginalnej lub zmienionej, przy czym ta druga możliwość oznaczałaby ich uprzednią asymilację do treści rodzimych, w wyniku czego zacierająby się ślady ich pochodzenia. Wówczas identyfikacja nierodzimych treści jest znacznie utrudniona, a

4–7, Plut. *Vit. Rom.* 3–12, Dion. Hal. I 79–88 1–6, Ovid. *Fasti* III 1–76). Nt. indoeuropejskiego motywu „boskich braci”/„boskich bliźniąt” zob. np. Robbins 2013, West 2007: 186–191; por. Ward 1968 (o Amfionie i Zetosie wspomniano tu pobieżnie na str. 27), Puhvel 1988: 284–290, Berman 2004: 18. Narracje o braciach-budowniczych były szczególnie rozpowszechnione w Beocji; por. Buck 1979: 57, gdzie znajduje się odpowiednia lista legendarnych braci wznoszących różne budowle. Pozwala nam to wnioskować, że w przypadku tebańskiej etiologii, obejmującej postacie Amfiona i Zetosa, mamy do czynienia z dziedzictwem indoeuropejskim.

⁵⁶ Np. w przypadku Myken (m.in. Pherec. Ath. F88 [BNJ nr 3], Eur. *El.* 1158, *Tro.* 1088, Paus. II 16, 5, VII 25, 6) i Tirynsu (Bacchyl. *Ep.* X 77–78, Apollod. II 25, Paus. II 16, 5, II 25, 8, VII 25, 6) za budowniczych uznano Cyklopów, stąd też dzisiejsza nazwa tego sposobu budownictwa. Por. Eur. *HF* 942–946 (a w postaci aluzji też Eur. *HF* 15), gdzie Herakles pozbawiony trzeźwości umysłu przymierza się, aby wyruszyć do Myken i własnoręcznie rozebrać otaczający je mur, będący w twórczości Eurypidesa dziełem Cyklopów.

⁵⁷ Zakładamy, że mogą też istnieć niegreckie treści rodzimego pochodzenia, czyli takie, które wywodzą się z kultury i wierzeń ludów zamieszkujących Helladę, ale niebędących Grekami.

tradycja ustna i niezachowane źródła mitologiczne z epok poprzedzających okres klasyczny stawiają nas przed kolejnymi zasadniczymi wyzwaniami.

Próba odpowiedzi na pytania dotyczące pochodzenia poszczególnych elementów greckiej mitologii prowadzi również do rozważań na temat tego, kiedy i w jaki sposób mogła się dokonać transmisja treści obcego pochodzenia do Hellady. Przedział czasowy, w którym najstarsze elementy greckiej mitologii mogły zostać wzbogacone niegreckimi treściami, jest dość długi, bo sięga co najmniej ostatnich stuleci późnej epoki brązu i obejmuje wieki ciemne oraz całą epokę orientalizującą. Również obszar geograficzny, na którym miały miejsce kontakty Greków z innymi kulturami, jest rozległy, ponieważ nie ogranicza się do Hellady i Wysp Egejskich, ale obejmuje wszystkie tereny, do których Grecy byli wówczas w stanie dotrzeć.

Poza tym nie tylko oni podróżowali, lecz także mieszkańcy innych regionów pojawiali się w miejscach, w których spotykali Greków i gdzie prawdopodobnie odbywała się wówczas zarówno wymiana handlowa, jak i kulturowa. Można sobie też wyobrazić, że przejęte przez Greków obce treści mityczne zostały im – tak jak tebańskie pieczęcie cylindryczne – przekazane z drugiej lub trzeciej ręki. Potencjalnie wywodzą się one zatem nie tylko z tradycji pielęgnowanej przez sąsiadów lub partnerów handlowych, ale nawet przez mieszkańców jeszcze bardziej odległych krain. W związku z tym proces transmisji zapewne odbywał się na przestrzeni wielu pokoleń. Warto więc przyjrzeć się również temu, ile czasu minęło od genezy takich treści aż do momentu, w którym Grecy na stałe włączyli je w zasób własnych tradycji. Poza tym nurtujące jest też pytanie o to, z jakiego powodu wśród Greków pojawiło się zainteresowanie obcymi treściami.

Odpowiedź na pytanie, skąd wywodzą się nierodzone treści mityczne odnoszące się do beockich Teb, stanowi główny cel niniejszej rozprawy. Badania w tym zakresie będą skupiać się na wzorcach pochodzących z tradycji ludów anatolijskich i syro-palestyńskich oraz przedstawicieli kultury egipskiej i mezopotamskiej, które zostały przejęte i zaadaptowane przez Greków. Jednocześnie będą czynione starania, aby zrozumieć proces adaptacji obcych treści mitycznych. Gdy bowiem śledzi się ich transmisję ze wschodniej części basenu Morza Śródziemnego i Mezopotamii do Hellady, zainteresowanie wzbudza także to, jak one przebiegały, gdzie się odbywały, kto ich dokonywał i jak długo trwały. Równie istotną w tym kontekście kwestią jest to, w jakich okolicznościach Grecy przejęli obce treści mityczne i czy był ku temu konkretny powód.

Rozważania będą się ogniskować wokół orientalnej genezy różnych treści mitycznych związanych z Kadmosem, Heraklesem, Ogygesem i Edypem, ponieważ są to postacie, które

podług tradycji łączy z Tebami szczególna więź. Według greckiej mitologii Kadmos założył Teby, Herakles się w nich narodził, a Ogyges władał nimi w zamierzchłych czasach, gdy zostały zalane przez potop, Edyp zaś ocalił mieszkańców wzgórza kadmejskiego przed śmiercionośną Sfingą. Co więcej, Tebańczycy byli nazywani Kadmejczykami, a to naturalnie kojarzy się z założycielem ich ojczystego miasta.⁵⁸ Od co najmniej VIII w. p.n.e. mieszkańcy wzgórza kadmejskiego czcili Heraklesa w miejscowym sanktuarium.⁵⁹ Z pewnością nie bez znaczenia jest również fakt, że m.in. za sprawą opinii Arystotelesa na temat *Króla Edypa* utwór Sofoklesa wszedł do kanonu literatury europejskiej, co spowodowało, że Teby są miastem powszechnie znanym i kojarzonym z greckim przekazem mitycznym.⁶⁰ Najmniej rozpoznawalną postacią z tego grona jest Ogyges, który intryguje, gdyż wiąże się z motywem kataklizmu, obecnym również w opowieści o Noem.

1.3. Historia badań

Współczesne prace poświęcone beockim Tebom powstawały od pierwszej połowy XIX wieku.⁶¹ Zapewne najbardziej wpływową spośród nich jest *Topography of Thebes from the Bronze Age to Modern Times* (1985), która wyszła spod pióra Sarantisa Symeonoglou. Autor ujął w niej dostępne wówczas informacje na temat rozwoju osiedla na wzgórzu kadmejskim od czasów prehistorycznych, nakreślając genezę oraz ewolucję przestrzeni tebańskiej z perspektywy archeologicznej. W ostatnich latach pojawiły się jeszcze dwie monografie: *Thebes: A History* (2017) Nicholasa Rockwella oraz *Thebes: The Forgotten City of Ancient Greece* (2020) Paula Cartledge'a, które czytelnika zainteresowanego dziejami beockich Teb mogą wprowadzić do tego zagadnienia.

Tak samo jak jego poprzednicy, m.in. Ernst Fabricius w *Theben: Eine Untersuchung über die Topographie und Geschichte der Hauptstadt Boeotiens* (1890) i Antonios Keramopoulos w *Θηβαϊκά* (1917), Symeonoglou w swojej pracy korzystał również z treści mitycznych w celu uzupełnienia faktów topograficznych w odniesieniu do prehistorycznych i starożytnych Teb. Mimo że takie podejście skutkowało wyciągnięciem w niektórych

⁵⁸ Utożsamienie Kadmejczyków z mieszkańcami Teb wynika przede wszystkim z: Hom. *Il.* V 804, XXIII 680, *Od.* XI 276, Hes. *Sc.* 12–13. Również mieszkańców Priene/Kadme nazywano Kadmejczykami, czynił tak np. Hellanikos z Lesbos (Hellan. F101 [BNJ nr 4]).

⁵⁹ Nt. sanktuarium Heraklesa w Tebach zob. m.in. Aravantinos 2014.

⁶⁰ Arist. *Poet.* 1453a–1454b.

⁶¹ Zbiór najstarszych opracowań topografii Teb wraz z omówieniem historii badań archeologicznych na terenie Beocji zaprezentował Fappas (2017).

przypadkach nieweryfikowalnych wniosków, praca Symeonoglou stanowi solidną bazę wiedzy o topografii Teb.

Dopiero w *Myth, Literature, and the Creation of the Topography of Thebes* (2015) Daniel Berman wykazał, że posługiwanie się starożytną literaturą przy rekonstrukcji miejskiej przestrzeni tebańskiej niesie duże ryzyko, ponieważ literacki obraz Teb zmieniał się w zależności od okresu powstania danego opisu bądź od gatunku literackiego, w którym został on skonstruowany. Literaturoznawcze badania Bermiana sugerują tym samym, że bardziej owocne jest wykorzystanie faktów archeologicznych w celu wyjaśnienia zawartości dzieł literackich, aniżeli uzupełnianie brakujących informacji topograficznych spuścizną – zwłaszcza wczesnogreckich – pisarzy.

Kamień milowy w historii badań skupionych wokół Teb stanowi również edycja tekstów, mieszczących się na licznych tabliczkach i innych przedmiotach, zapisanych w piśmie linearnym B, które zostały odnalezione w Tiwie. Korpus dokumentów, z którego możemy się dowiedzieć czegoś o ówczesnych tebańskich zwyczajach oraz powiązaniach mykeńskich Teb z innymi centrami pałacowymi na terenie Hellady, opracowali Vassilis Aravantinos, Louis Godart, Anna Sacconi, Elena Andrikou i Joanita Vroom (*Thèbes: Fouilles de la Cadmée*, Vol. 1–4, 2001–2006). Dzięki temu mamy pewność, że język grecki w jego mykeńskim dialekcie był co najmniej oficjalnym językiem społeczeństwa zamieszkującego wzgórze kadmejskie w późnej epoce brązu. Wspomniany zbiór tekstów dostarcza też informacji na temat ówczesnej tebańskiej sfery religijnej, w tym nazw bóstw, którym miejscowa ludność oddawała cześć. Dokumenty te wskazują na to, że już w Tebach późnej epoki brązu mieszkali Grecy, a pielęgnowana przez nich kultura w pewnym zakresie przetrwała aż do pierwszego tysiąclecia p.n.e.⁶²

Odradzającą się po upadku cywilizacji mykeńskiej kulturę grecką wczesnej epoki żelaza w dużej mierze poznajemy natomiast na podstawie wczesnogreckich dzieł epickich, w których odnoszono się m.in. do miasta na wzgórzu kadmejskim. Istniały nawet eposy dedykowane wyłącznie wydarzeniom tzw. cyklu tebańskiego, jednak niestety nie zachowały się one w całości. Ich fragmenty opracował i opatrzył obszernym komentarzem Malcolm Davies w *The Theban Epics* (2014). Choć można z nich wydobyć ważne informacje na temat rozwoju związanych z Tebami treści mitycznych oraz charakterystycznego dla epiki opisu tego miasta, materiał ten jest zbyt skąpy, aby mógł przedstawić kompletny obraz. Można go natomiast

⁶² Wykaz bóstw czczonych w czasach mykeńskich i później od okresu archaicznego w kolejnych wiekach sporządził Duev (2012: 203–205).

zestawić z odpowiednimi treściami odnoszącymi się do Teb w eposach Homera i Hezjoda. Uczynili to Elton Barker i Joel Christensen w *Homer's Thebes: Epic Rivalries and the Appropriation of Mythical Pasts* (2021), wyjaśniając przy tym, w jaki sposób w tradycji archaicznej tebańskie treści mityczne były wykorzystywane. Ich dociekania poprzedziły zmierzające w podobnym kierunku publikacje: *La „Tebaida” homérica como fuente de „Iliada” y „Odisea”* (1995) Juana Torresa Guerri oraz praca zbiorowa *Theban Resonances in Homeric Epic* (2014) pod redakcją Christosa Tsagalisa.

Barker i Christensen dostrzegli, że głównie w eposach Homera, ale również w utworach Hezjoda treści związane z Tebami funkcjonują w kontekście, który sugeruje istnienie zjawiska współzawodnictwa z treściami dotyczącymi achajskiej wyprawy pod Ilion. Uznali więc, że różne lokalne treści mityczne znajdujące się w repertuarze aoidów i innych poetów ze sobą konkurowały, przez co w poświęconych im dziełach z czasem zaczęto odwoływać się również do treści rywalizujących. To zjawisko pogłębiały m.in. motywy polityczne lokalnych włodarzy, ale przede wszystkim szerzące się wówczas tendencje panhelleńskie. Tak zatem tebańskie treści w *Iliadzie* i innych zachowanych eposach to zaledwie autorskie interpretacje danego materiału, które powstały w rezultacie rywalizacji z innymi treściami.

Wiele ciekawych wniosków dotyczących treści tebańskich można wyciągnąć też z badań przyjmujących szerszą perspektywę geograficzną, czyli skupiających się na całej Beocji, a nie na samych Tebach, m.in.: *Cults of Boiotia* (Vol. 1–4, 1981–1994) czy *Boiotia in Antiquity* (2016) Alberta Schachtera, *A History of Boeotia* (1979) Roberta Bucka, *Als Kadmos nach Boiotien kam. Polis und Ethnos im Spiegel thebanischer Gründungsmythen* (2006) Angeli Kühr, *Tales of Epic Ancestry. Boiotian Collective Identity in the Late Archaic and Early Classical Periods* (2007) Stephanie Larson, *Boiotia in Ancient Times. Some Studies of Its Topography, History, Cults and Myths* (2019) Johna Fossey'a czy *Boiotia from Within. The Beginnings of Boiotian Historiography* (2019) Salvatorego Tufana. To podejście okazało się owocne również dla studiów nad Tebami, ponieważ zjawiska tebańskie były niekiedy uwarunkowane wydarzeniami w otaczającej je Beocji. Beoci miewali więc bezpośredni wpływ na powstanie w Tebach jakiegoś sanktuarium, podjęcie danej decyzji politycznej czy zaistnienie nowej wersji opowieści zawierającej treści mityczne.

Mimo to nawet w nowszych monografiach nie dążono do tego, aby poznać genezę mitycznych treści związanych z tebańskimi postaciami, takimi jak Kadmos, Herakles czy Edyp. Koncentrowano się na opisie, a czasami także ewolucji tych bohaterów lub ich funkcji fabularnej w różnych antycznych utworach. Dla treści związanych z Kadmosem podjęto się tego np. w *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes* (1963) Francis Viana, *Kadmos the*

Phoenician: a study in Greek legends and the Mycenaean age (1979) Ruth Edwards czy *Kadmos e Harmonia. Un matrimonio problematico* (1989) Marii Rocchi. Postać Heraklesa zaś została w ten sposób opracowana w ubiegłej dekadzie przez Emmę Stafford (*Herakles*, 2011) i Silvia Bära (*Herakles im griechischen Epos. Studien zur Narrativität und Poetizität eines Helden*, 2018). Z kolei w przypadku Edypa uczyniono to m.in. w *Oidipus, Geschichte eines poetischen Stoffs im griechischen Altertum* (1915) Carla Roberta, a ostatnio w *Ödipus auf der griechischen und römischen Bühne. Der Oedipus Tragicus und seine literarische Tradition* (2020) Eleny Iakovou, choć należy przyznać, że to zwłaszcza badania Lowella Edmundsa (m.in. *Oedipus*, 2006) istotnie zbliżyły nas do zrozumienia złożonych i – nawet według standardów mitologicznych – dość nietypowych dziejów rodu Labdakidów.

W mitologicznych kompendiach takich jak *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources* (1993) Timothy’ego Gantza czy w drugim tomie *Early Greek Mythography* (2013) Roberta Fowlera, które stanowią dziś podstawowe źródła wiedzy na temat (wczesno)greckiej mitografii, na tebańskie treści mityczne spoglądano w kontekście ogólnogreckim. To podejście pozwoliło unaocznnić fakt, że dane (lokalne) treści mityczne mogą się powtarzać w różnych innych (greckich) kontekstach.⁶³

Wniosek ten starano się nawet ująć w jeszcze szerszej perspektywie. Na podstawie międzykulturowych badań porównawczych – i to nie tylko pod względem treści mitycznych, ale wszelkich elementów składających się na kulturę danego społeczeństwa – zauważono, że kultura grecka ma wiele wspólnego z kulturami ludów zamieszkujących w starożytności wschodnie tereny basenu Morza Śródziemnego. Zarówno John Pairman Brown w *Israel and Hellas* (Vol. 1–3, 1995–2011), Michael Astour w *Hellenosemitica: An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece* (1967), Walter Burkert w *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur* (1984), jak i Martin West we *Wschodnim obliczu Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie* (2008; wyd. oryg. 1997) – aby pozostać przy zapewne najważniejszych przykładach tego rodzaju prac – nie starali się jednak zrozumieć, dlaczego poszczególne elementy obcego pochodzenia występują w danym lokalnym kontekście. Potencjalne wpływy wschodnie postrzegano jako zjawisko ogólnogreckie. Nie ma więc wątpliwości, że podejście lokalne może uzupełnić wcześniejsze wnioski.

Do wymienionych wyżej prac Browna, Astoura, Burkerta, Westa i innych badaczy z zakresu kulturo- i literaturoznawczej komparatystyki należy włączyć też *From Hittite to*

⁶³ Gantz 1993 (o treściach tebańskich głównie na str. 467–530), Fowler 2013 (głównie na str. 183–384, 400–414).

Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic (2016) Mary Bachvarovy oraz *Hittite Texts and Greek Religion. Contact, Interaction, and Comparison* (2020) Iana Rutherforda. Podczas gdy w pierwszej z nich starano się wyjaśnić transmisję elementów literackich wywodzących się z literatury mezopotamskiej – za pośrednictwem tradycji huryckiej i hetyckiej – do epiki wczesnogreckiej, druga jest zbiorem dotychczasowych spostrzeżeń na temat potencjalnych religijnych powiązań grecko-anatolijskich. Można tu znaleźć istotne, choć nie zawsze pogłębione, uwagi dotyczące związków niektórych tebańskich treści mitycznych z kulturami starożytnej Anatolii, Syro-Palestyny lub Mezopotamii.

Nie wszystkie publikacje tego rodzaju zostały przez społeczność naukową przyjęte z entuzjazmem. Najbardziej kontrowersyjne okazało się trzutomowe *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (Vol. 1–3, 1986–2006) Martina Bernala, w którym autor koncentrował się głównie na odnalezieniu egipskich źródeł greckiej kultury.⁶⁴ Dziś w pewnym sensie pełni ona funkcję przestrogi dla osób, które podejmują się międzykulturowych badań mitoznawczych. Podobieństwa bowiem różnych treści mitycznych nie przesądzają o realnym związku pomiędzy nimi. Podejrzenia o jego obecności nabierają prawdopodobieństwa dopiero w świetle dogłębnej analizy odpowiednich materiałów źródłowych, kontekstów ich powstania oraz modelu poszczególnych etapów ich rozwoju, który wyjaśnia, w jaki sposób treści mityczne wywodzące się z jednej kultury mogły zostać przejęte przez przedstawicieli innej kultury.

1.4. Założenia metodologiczne

Mitoznawstwo nie posiada własnej metody badawczej, która pozwoliłaby na obiektywne studia nad treściami mitycznymi według parametrów naukowych uznanych dla niej za właściwe, dlatego dokonując badań nad mitologią, nie pozostaje nic innego, jak sięgnąć po narzędzia wykorzystywane w innych dziedzinach nauki. Można do tego wykorzystać metodę filologiczną, ponieważ najbardziej wymowne źródła zawierające treści mityczne stanowią teksty. One z kolei pisane są w konkretnym momencie w dziejach danego społeczeństwa, dlatego ważne jest też, aby przy pomocy metody historycznej poznać właściwy kontekst powstania takiego utworu. Na tej podstawie możemy więc wyciągać wnioski na temat dzieła zawierającego treści mityczne oraz kultury, w ramach której odnajdujemy dane źródło wiedzy mitologicznej.

⁶⁴ Zob. np. Lefkowitz, MacLean Rogers 1996, gdzie znajdują się krytyczne odpowiedzi na tezy zawarte w *Czarnej Atenie*.

Mając za punkt wyjścia tego rodzaju rozważania, w 2019 roku Christian Zgoll opublikował w *Tractatus mythologicus* nową, opracowaną przez siebie, metodę prowadzenia badań naukowych nad różnymi formami narracyjnymi, przede wszystkim nad mitami.⁶⁵ Choć Zgoll i wspierający go naukowcy nad pewnymi elementami metodologii wciąż pracują, jest ona już w pełni funkcjonalna i stanowi przełom dla komparatystycznych badań mitoznawczych. Ważnymi pojęciami w koncepcji Zgolla są „materiał narracyjny” (*Erzählstoff*) i „hylem” (od ὕλη „drewno; surowiec; materiał, materia”). Pierwszy z nich określa treści dotyczące wszystkiego, co zostało opowiedziane na ściśle zdefiniowany temat, a drugi termin odnosi się do poszczególnych elementów danego materiału narracyjnego.⁶⁶ Według definicji Zgolla materiał narracyjny jest nie tylko transmedialny (ponieważ może manifestować się np. w literaturze, sztuce plastycznej, czynnościach kultowych etc.), ale także ponadczasowy (ponieważ uwzględnia warianty wszelkich medialnych manifestacji danego materiału, np. u różnych autorów, niezależnie od okresu pochodzenia ich twórczości), a w konsekwencji staje się kwantytatywnie nieokreślony (ponieważ posiada nieokreśloną liczbę wariantów).

Poszczególne hylemy danego materiału narracyjnego możemy wydobyć z jego manifestacji medialnych, a przedstawiamy je sformułowaniem na podstawie schematu PODMIOT-ORZECZENIE-DOPEŁNIENIE, w trybie czynnym czasu teraźniejszego i w zapisie kapitalkami. Wszystkie dodatkowe informacje wchodzące w ten schemat, takie jak epitety, określenia czasu, miejsca, sposobu etc., stanowią determinanty hylemu.⁶⁷ Hylemizując medialne manifestacje, otrzymujemy kilka pojedynczych hylemów, które pomagają nam zrekonstruować logiczną sekwencję hylemów badanego przez nas materiału narracyjnego. Często będzie ona zawierać również (zrekonstruowane) hylemy, które w badanej przez nas

⁶⁵ W skróconej formie założenia metody hylistycznej Zgoll przedstawia też w publikacji z roku 2021.

⁶⁶ Definicje terminów istotnych dla metody hylistycznej podał Zgoll (2019: 573–583). Hylemem jest: „Logicznie i językowo ustandaryzowana, najmniejsza jednostka niosąca akcję danego wariantu materiału narracyjnego; tę jednostkę można zrekonstruować z medialnej lub językowej manifestacji, lecz do takowej się ona nie ogranicza” (str. 579–580). Materiałem narracyjnym nazywa się: „Nieskończona ilość wariantów polimorficznej sekwencji hylemów, którą można opisać tylko w przybliżeniu przez szczególnych protagonistów, szczególne miejscowości, przedmioty i wydarzenia” (str. 582).

⁶⁷ Zwięźle przedstawione wskazówki, jak we właściwy sposób opisywać hylemy, sformułował Zgoll (2021: 25–26). W hylistyce determinacją nazywa się: „Bliższe ustalenie orzeczenia hylemowego lub elementu hylemu, np. przez miejscowe, czasowe lub inne uszczegółowienia, przez epitety, opisy umiejętności lub właściwości etc. (wyrażając to w terminologii językoznawczej, np. przez apozycje, przymiotniki, przysłówki, zwroty przyimkowe, przypadki morfologiczne etc.)” (Zgoll 2019: 579).

manifestacji medialnej, np. w źródle tekstowym, nie zostały wyrażone *expressis verbis*, lecz występują zaledwie *implicite*.⁶⁸

Ważne jest, aby zbiór wszystkich hylemów – zarówno pierwotnych, jak i zrekonstruowanych – ułożyć w logicznej kolejności, dlatego dla ułatwienia i przejrzystości tworzy się tzw. hiperhylemy, podporządkowując im odpowiednie pojedyncze hylemy. W następstwie tego procesu otrzymujemy logiczną sekwencję hiperhylemów, a wewnątrz nich sekwencję podporządkowanych im hylemów. Wtedy, na podstawie zhylemizowanych manifestacji medialnych, można już przystąpić do analizy komparatystycznej dwóch materiałów narracyjnych. Gdy mamy do czynienia z materiałem narracyjnym zawierającym treści mityczne, warto jednak podjąć dodatkowy trud i poddać go tzw. analizie stratyfikacyjnej. Umożliwia ona rozpoznanie jego poszczególnych płaszczyzn poprzez identyfikację anachronicznych wyobrażeń, nieścisłości narracyjnych czy różnego rodzaju transferu władzy jako dystynktywnych markerów danego *stratum*.⁶⁹

Metoda prowadzenia badań nad mitami zaproponowana przez Zgolla – hylistyka – stanowi część wykorzystanej w pracy metodologii, jednak przedstawionej tu analizie nie można określić jako ściśle hylistycznej. Wiąże się to z tym, że elementy hylistyki zostały wprowadzone do niniejszych badań, gdy były one już w zaawansowanym stadium. Do tego czasu stosowano własną metodologię opartą na koncepcji wypowiedzi narracyjnych Algirdasa Greimasa (1984) i analizie strukturalnej Claude’a Léviiego-Straussa (1968) z elementami wywiedzionymi z definicji archetypu Carla Gustava Junga (2016). Ta autorska metoda w gruncie rzeczy była bardzo zbliżona do metody hylistycznej, wtórnie więc przystąpiono do hylemizacji badanych źródeł.⁷⁰

W oparciu o hylistykę stwierdzamy zatem, że materiały narracyjne mogą zawierać treści mityczne i to właśnie przede wszystkim one będą nas interesować. Należy więc ustalić, czym treści mityczne właściwie są i jakie mają właściwości. Robert Segal (2004: 2–4) podzielił definicje pojęcia mitu na trzy kategorie: pierwszą, która sedno tego terminu sprowadza do samej genezy opisywanego nim zjawiska; drugą, kładącą nacisk na funkcje pełnione przez mity; trzecią, skupiającą się na przedmiocie treści mitycznych. Właściwa definicja powinna jednak

⁶⁸ Nt. rekonstrukcji niezachowanych hylemów zob. Zgoll 2019: 29–35.

⁶⁹ Sposób przeprowadzenia analizy stratyfikacyjnej zwięźle omówił Zgoll (2019: 37–45).

⁷⁰ W wyniku tego ujawniło się m.in. kilka bardzo ciekawych szczegółów dotyczących materiału o Kadmosie, a zwłaszcza hiperhylemów KADMOS WALCZY Z WĘŻEM AOŃSKIM i KADMOS POŚLUBIA HARMONIĘ. Elementy pierwotnego podejścia metodologicznego pozostają dostrzegalne w definicji mitemu i w procesie mitemizacji; zob. niżej (str. 34–37).

obejmować nie jeden z tych aspektów, ale wszystkie jednocześnie, ponieważ nie ulega wątpliwości, że każda treść mityczna posiada genezę, ściśle zdefiniowany przedmiot i była wykorzystywana w konkretnym celu. Wskazane przez Segalą podejścia mają więc podstawową wadę, a mianowicie redukcjonistyczny charakter, który pozbawia treści mityczne pewnej części zasadniczych dla nich właściwości. Potrzebna jest nam definicja zawierająca informacje o powstawaniu treści mitycznych, rodzaju zawartych w nich informacji oraz pełnionej przez nie funkcji.

Gdy przyjrzymy się źródłosłowowi terminu *mit*, greckiemu μῦθος („słowo, mowa; przemowa; rozmowa; sprawa, temat, zagadnienie; misja, polecenie, rada; zamiar, plan; powiedzenie, przysłowie; pogłoska, wieść; opowiadanie, historia; fikcja, legenda, mit; akcja sztuki teatralnej”),⁷¹ zauważymy, że w najwcześniejszych udokumentowanych zastosowaniach tego wyrazu nie posiadał on konotacji z konkretnym rodzajem treści, ich genezą czy funkcją. *Mythos* był wypowiadany wyłącznie przez postaci, które miały pewnego rodzaju autorytet u odbiorców swoich wypowiedzi;⁷² uznamy więc, że taki *mythos* miał nadzwyczajnie duże znaczenie społeczne. Nie będziemy się jednak posługiwać rzeczownikami *mythos* czy *mit*, lecz odpowiednią formą przymiotnikową, ponieważ nie sama wypowiedź (manifestacja medialna), lecz właściwości jej treści stanowią przedmiot naszych zainteresowań. Definicja wyrazu μυθικός („mityczny”), którą przyjmujemy, opiera się przy tym na pierwotnym znaczeniu greckiego μῦθος.

W naszym rozumieniu treść mityczna posiada wyjątkowo istotne znaczenie w odbiorze społecznym. Przedmiotem (niekoniecznie werbalnej) wypowiedzi mitycznej może być wszystko, przy czym zawarte w niej informacje nabierają wagi dopiero w percepcji odbiorców, którzy przekazują je dalej, zapewne przez wiele generacji, choć niekiedy w nieco zmienionej formie. Przyjmiemy, że tego typu artykulacje zawierały nieoczywiste treści, których odbiorcy nie byliby w stanie samodzielnie wygenerować, i założymy w związku z tym, że wypowiedzenia treści mitycznych opisywały takie zjawiska, które w czasie pierwszego zetknięcia się z nimi były w opinii odbiorców empirycznie niepoznawalne. Uznamy, że tylko takie treści mogły budzić niezmiennie duże zainteresowanie wielu następujących po sobie generacji.⁷³ Zjawiska opisane w wypowiedzi mitycznej, pozornie pozostające poza

⁷¹ Zob. Abramowiczówna 1958–1965, t. III: 174, s.v. „μῦθος”.

⁷² Zob. LfgrE 3: 271–278, Mojsik 2018: 32–37 (wraz z literaturą); derywaty tego wyrazu omówił Reinhardt (2011: 13–15).

⁷³ Por. Reinhardt 2011: 20–22, Zgoll 2019: 581–582, gdzie w podobny sposób zdefiniowano to, co mityczne (w obu pracach stosowano termin *mit*).

możliwością empirycznego poznania, moglibyśmy porównać do fikcyjnych, lecz według niniejszej definicji w odczuciu odbiorców autorytet postaci wypowiadającej treść mityczną nadawał jej rangę niemal faktu, treści zbliżonej do informacji o zjawisku doświadczalnym w świecie rzeczywistym.⁷⁴

Podawanie treści mitycznych z pokolenia na pokolenie może się odbywać na przestrzeni wielu stuleci i z tego powodu podlegać naturalnemu procesowi ewolucji, gdy – stopniowo lub nagle – zmienia się kontekst kulturowy (np. język czy obyczaje), w którym są one przekazywane. W ten sposób wypowiedzenia treści mitycznych wciąż generowały nowe wersje i interpretacje. Podatność podań o treści mitycznej na adaptację i reinterpretację w takim zakresie definiuje je w pewnym sensie jako surowy potencjał mitycznego opisu danego zjawiska, podczas gdy ich przekaz za pośrednictwem medialnym jest zaledwie przypadkowym efektem wykorzystania tego potencjału.⁷⁵ Potrafimy rozpoznać różne przypadkowe manifestacje medialne jako odmienne warianty jednej treści mitycznej oraz jako przynależne do danego materiału narracyjnego, co oznacza, że zawierają one elementy, które są zupełnie niepodatne na zmiany wywołane przemianami kulturowymi. Posługując się terminem ukształtowanym przez Léviego-Straussa (1968: 247–248), tę niezmienną częsteczkę treści mitycznej, obecną w każdym mitycznym przekazie, nazwiemy mitemem.

W kontekście międzykulturowych badań mitoznawczych skupionych na odnalezieniu źródeł danych treści mitycznych mitem posiada takie cechy, które pozwolą, aby (pomimo możliwych różnic na poziomie manifestacji medialnych) po dokonaniu analiz historycznej, filologicznej oraz komparatystycznej i na podstawie (potencjalnej) zgodności porównywanych hylemów, stwierdzić pomiędzy parantelami zależność powstania jednej sekwencji hylemowej od istnienia drugiej. Przypominając nieco Jungowskie archetypy, nasze mitemy będą zatem elementami treści mitycznych, które mogą przenikać pomiędzy kulturami i niezależnie od kontekstu kulturowego pozostają niezmiennione.⁷⁶

⁷⁴ Nt. roli odbiorcy przy uznaniu treści mitycznych za prawdę (lub rodzaj prawdy) zob. Reinhardt 2011: 421. W kontekście wczesnogreckim pojęcie prawdy jest jednak anachroniczne.

⁷⁵ Autorem tego spostrzeżenia jest Norbert Blößner (wypowiedź ustna).

⁷⁶ Archetypy są reprezentacjami elementów nieświadomości zbiorowej, czyli są uniwersalne i wspólne dla wszystkich ludzi. Definicję i omówienie tego terminu można przeczytać w pracy Junga (2016: 11–15, 53–54); jednak mitemy, wedle powyższej definicji i w przeciwieństwie do archetypów, nie są uniwersalne.

Mitemy możemy uznać za rodzaj memów, memy zaś stanowią jednostki ewolucyjnego przekazu kulturowego, który dokonuje się poprzez naśladownictwo.⁷⁷ Tym, co memy i mitemy przekazują, są po prostu informacje. W przypadku memów ich przekaz skutkuje powstaniem kultury, analogicznie przekaz mitemów tworzy treści mityczne. Dopiero obcując z medium, które zawiera treści mityczne, dostrzegamy, że wypowiedzenia (*mythoi*, niekoniecznie werbalne, również obrazowe, taneczne etc.) naśladują mitemy przy pomocy danego języka, wybranego przez jego autora. Wypowiedzenie zaś odbywa się z pewną intencją, która powoduje, że wyrażona treść staje się częścią odpowiedniego dla niej materiału narracyjnego. Przez to do mitemów potrafimy dotrzeć tylko poprzez medialne manifestacje danego materiału narracyjnego zawierającego mityczną treść. Z tego powodu w procesie odszukiwania mitemów posłużymy się metodą hylistyczną.

Jak zauważył Jan Assmann (2020: 64–71), przekaz społecznie szczególnie istotnych informacji w zbliżony, jeśli nie identyczny sposób działa w wielu, a zapewne we wszystkich (wyższych) kulturach. Na samym przekazie jednak zazwyczaj się nie kończy, bo – a to jest przecież o wiele ważniejsze – informacje należy następnie przechowywać. Assmann stwierdził zatem, że do tego wykorzystuje się pamięć, która w kontekście społecznym może być komunikatywna albo kulturowa. Zwłaszcza ta druga jest dla nas interesująca. To bowiem, co Assmann nazwał pamięcią kulturową, jest wynikiem przekazywania mitycznych treści przez wyspecjalizowanych nosicieli tradycji, np. kapłanów, aoidów etc. (nb. cieszących się pewnym autorytetem), i opiera się na kodowaniu symbolicznym. W treściach mitycznych wprowadziliśmy do czynienia nie tylko z symbolami, lecz także z innego rodzaju znakami semiotycznymi, ale obserwacja odnosząca się do kodowania semiotycznego jest w gruncie rzeczy trafna i musi się znaleźć w definicji tego, co mityczne. Dlaczego jednak informacja w przekazie mitycznym podlega kodowaniu semiotycznemu i czym ono właściwie jest?

Zauważyliśmy już, że przedmiotem przekazu treści mitycznej może być potencjalnie każde, nawet najbardziej banalne zjawisko, w dodatku opisane w taki sposób, że – gdyby nie

⁷⁷ Termin memu został wprowadzony przez Dawkinsa (2012: 358–359). Jego definicję przedstawił np. Dennett (2017: 214): „Mem jest *sposobem zachowania* (mniej więcej), który może być kopiowany, przekazywany, pamiętany, nauczany, odrzucany, wypowiedany, potępiany, wyśmiewany, parodiowany, oceniany, uświęcony. Nie ma terminu w technicznym języku obrazu naukowego, który trafnie ujmie, jakiego rodzaju bytem jest mem. Opierając się na zwykłym języku obrazu manifestującego się, można powiedzieć, że *memy są sposobami*: sposobami robienia czegoś, ale nie *instynktami* (które są innego rodzaju sposobami robienia czegoś). Różnica polega na tym, że memy są przekazywane percepcyjnie, a nie genetycznie. To są informacje semantyczne, projekty warte kradzieży lub kopiowania”.

autorytet nadawcy informacji o nim – mogłoby przez odbiorcę zostać uznane za fikcyjne. W języku semiologicznym zjawiska inspirujące przekaz informacji nazwalibyśmy tym, co jest znaczone, artykulacje zaś służące do przekazu informacji na ich temat tym, co jest znaczące. Te dwa elementy – znaczone i znaczące – stanowią znak.⁷⁸ Interrelacja zjawiska i jego opisu przesądza losy danej informacji – decyduje o tym, czy zostanie ona zapamiętana, czy też zapomniana. W mitemie relacja pomiędzy znaczoną a znaczącą jest szczególnie nieoczywista („w opinii odbiorców empirycznie niepoznawalne”, „mogłoby przez odbiorcę zostać uznane za fikcyjne”). Właśnie to powoduje, że treść mityczna staje się szokująca i w rezultacie bardzo łatwo przyswajalna.⁷⁹

Przekazywana w mitemie informacja zawiera zatem znaczenie. Gdy w wyniku mitotwórczej analizy manifestacji medialnej odtworzymy leżący u jej podstaw materiał narracyjny, aby odkryć właściwą, przekazywaną przy pomocy mitemu informację, należy już tylko zrozumieć jej sens.

Podsumowując poczynione dotąd spostrzeżenia, nasz mitem jest niezmienną, ponadkulturową częścią składową treści mitycznej przekazującą semiotycznie zakodowaną informację o zjawisku, które jest poznawalne empirycznie, ale pozornie wykraczające poza świat doświadczalny; zawiera co najmniej jeden znak wykazujący się szczególnie nieoczywistą relacją pomiędzy znaczącą a znaczoną. Treść mityczną definiujemy zaś jako nośnik informacji o zjawisku, które jest pozornie niepoznawalne empirycznie, ale pomimo tego – wedle mniemania odbiorcy – (niemal) faktyczne; powstaje w wyniku wypowiedzi postaci o

⁷⁸ Sebeok (2001: 3, 5–6) wyjaśnia: „Znak jest *kształtem* fizycznym, który został wyobrażony lub uzewnętrzniony (przez jakieś fizyczne medium), aby przedstawiał przedmiot, wydarzenie, uczucie etc., znane jako *odnośnik*, lub kategorie podobnych (lub powiązanych) przedmiotów, wydarzeń, uczuć etc., znanych jako *domena odnośnika*. (...) (S)kłada się z: 1) czegoś fizycznego – dźwięków, liter, gestów etc. – co nazywa się *znaczącym*; 2) obrazu lub koncepcji, do której *znaczące* się odwołuje – co nazywa się *znaczoną*. Relacja pomiędzy tymi dwoma nazywa się *znaczeniem*”. Istnieje sześć głównych rodzajów znaków: symptom, sygnał, ikona, indeks, symbol i nazwa; zob. Sebeok 2001: 8–11. Zacytowana definicja opiera się na koncepcji Ferdinanda de Saussure’a (zob. Chandler 2017: 13), która stanowiła też podstawę dla rozważań Léviego-Straussa (1968: 245–246) nad strukturą mitów.

⁷⁹ Nt. tego, że umiejętność tworzenia i rozpoznawania symboli i metafor, czyli szczególnego typu znaków bądź treści zawierających znaki, jest jedną z kluczowych cech (ludzkiego) umysłu zob. Kurzweil 2018: 156–161. Różnice pomiędzy tym, co nazywa się mitami, a co bajkami, baśniami, legendami etc. omówili Reinhardt (2011: 420–425) i Zgoll (2019: 205–231). Zgoll (zwłaszcza str. 219–222) ma rację, gdy stwierdza, że to stopień determinacji hylemu ma znaczenie dla scharakteryzowania danej treści. Wedle naszej definicji treści mitycznych najważniejszy jest pod tym względem rodzaj i natężenie nieoczywistych relacji między znaczącą a znaczoną.

pewnym autorytecie; służy przechowywaniu społecznie ważnych informacji; obejmuje co najmniej jeden mitem; stanowi potencjał dla własnej medialnej manifestacji.

W odniesieniu do hylistyki należy jeszcze wyjaśnić różnicę pomiędzy hylem a mitemem. Polega ona na tym, że hylem napędza akcję danej fabuły, a mitem jest po prostu opisem danego zjawiska. Wartość hylemu ujawnia się tylko w odpowiednim kontekście narracyjnym (względny, subiektywny), a mitem stanowi informację odnoszącą się do rzeczywistego otoczenia (faktyczny, obiektywny). Zilustrujmy tę różnicę na przykładzie hylemów X KRADNIE BYDŁO BOGA SŁOŃCA lub X ODZYSKUJE BYDŁO BOGA SŁOŃCA, które pojawiają się m.in. w kulturze greckiej i staroindyjskiej.⁸⁰ Podczas gdy akt kradzieży lub dążenie do odzyskania bydła rozwijają wydarzenia danej fabuły (gniew prawowitego właściciela, poszukiwania skradzionych zwierząt etc.), mitem $\frac{\text{BÓSTWO WYPASA BYDŁO}}{\text{Słońce emituje promienie}}$ po prostu przekazuje informację o (dziennym) świetle słonecznym, sformułowaną w tym przypadku w osobiwej korelacji z wypasem bydła. Dochodzimy do tego po analizie źródeł, które zawierają wspomniane hylemy. Choć teoretycznie greckie i staroindyjskie hylemy o kradzieży czyjegoś bydła mogły powstać samodzielnie, prześledziwszy je aż do momentu genezy, jesteśmy w stanie dowieść, że istnieje łączące je ze sobą spoiwo, którym jest wskazany mitem.⁸¹

Stosując metodę hylistyczną, możemy dotrzeć do mitemów poprzez analizę stratyfikacyjną materiałów narracyjnych i stopniową redukcję złożoności hylemów. Podstawowym warunkiem tego procesu jest jednak znajomość odpowiedniego kontekstu kulturowego, w którym zanurzone są dane materiały narracyjne i hylemy, czyli w powyższym przypadku okoliczności pasterskiego wypasu bydła. Gdy go nie znamy, nie uda nam się odnaleźć mitemu. Tymczasem zwłaszcza w badaniach nad kulturami starożytnymi często stwierdzamy, że nie posiadamy wystarczająco wymownych źródeł, które byłyby w stanie rozstrzygnąć interesujące nas kwestie.

Nawet jeśli znamy i rozumiemy kontekst kulturowy, w którym funkcjonują materiał narracyjny i hylem oraz w którym powstał dany mitem, może on ulec zmianie. Co więcej, hylem lub mitem może przedostać się z pierwotnego środowiska w zupełnie nowe, w którym przetrwa w całkowitej izolacji od rodzimego kontekstu kulturowego. W takich przypadkach, opierając się na hylistyce, nie mamy innego wyjścia, niż zadowolić się paralelami na poziomie

⁸⁰ Nt. źródeł tych hylemów zob. Jagiełło 2021: 14–19. Omówiono tam również występujące w tych tekstach solarne konotacje bydła oraz związek pomiędzy jego kradzieżą lub odzyskaniem, porami dnia i światłem dziennym.

⁸¹ Nt. rozróżnienia wskazanych hylemów od immanentnego mitemu zob. Jagiełło 2021: 19–25, wówczas jeszcze na podstawie terminu *motyw* zamiast *hylem* i w oparciu o nieco inną definicję mitemu.

hylemów lub hiperhylemów i identyfikacją zaledwie tego mitemu, który znajduje się w swoim rodzimym kontekście kulturowym. Aby odnaleźć mitem znajdujący się w obcym środowisku, potrzebna jest inna metoda. Wymaganej identyfikacji mitemów w obcym dla nich kontekście kulturowym należy dokonywać, ustalwszy najpierw paralele odpowiednich hylemów pochodzących z różnych środowisk, a następnie zbadać relację pomiędzy mitemem, który zidentyfikowano w jego rodzimym kontekście, a odpowiednim hylemem, w którym się on zachował. Mitemy i hylemy w rodzimym kontekście powinny być ze sobą w zgodzie, nie mogą zawierać niedopowiedzeń i generować nieścisłości.

Gdy do mitemu nie dotrzemy, będzie to spowodowane niedostatecznym wyjaśnieniem determinant danego hylemu przez otaczający go materiał narracyjny bądź przez niewystarczającą ilość wiadomości na temat odpowiedniego kontekstu kulturowego. Wówczas zbadamy, czy porównywane ze sobą hylemy posiadają analogiczne determinanty. Jeśli tak jest, to sprawdzimy, czy mitem pierwszego hylemu jest w stanie wyjaśnić również determinanty drugiego hylemu. Im więcej jest podobieństw pomiędzy dwoma hylemami, ich determinantami oraz otaczającymi je pozostałymi hylemami danego materiału narracyjnego, w którym dostrzegliśmy treść mityczną, tym mniejsze jest prawdopodobieństwo, że podlegają im różne mitemy. Ten skok od hylemu do mitemu, poparty kumulacją paraleli, nazwiemy mitemizacją.

Zilustrujmy ten proces schematycznie na przykładzie walki boga burzy z Morzem w wersji ugaryckiego starcia Baala Haddu z Jamem (dosł. „morze”)⁸² i opowiedzianego w babilońskim utworze *Enuma eliš* starcia Marduka z Tiamat (dosł. „morze”):⁸³

⁸² KTU 1.1–1.2.

⁸³ *Enuma elisz* IV 35–134.

Material narracyjny	Baal vs. Jam	Marduk vs. Tiamat
Hiperhylem	BÓSTWO ZWALCZA MORZE	
Hylem (poziom złożoności 5)	BÓG BAAL HADDU ZWALCZA JAMA	BÓG MARDUK ZWALCZA TIAMAT
Hylem (p. złożoności 4)	BÓG „WŁADCA BURZY” ZWALCZA MORZE	BÓG „CIEŁĘ SŁOŃCA” ZWALCZA MORZE
Hylem (p. złożoności 3)	WŁADCA BURZY ZWALCZA MORZE	CIEŁĘ SŁOŃCA ZWALCZA MORZE
Hylem (p. złożoności 2)	BURZA ZWALCZA MORZE	-
Hylem (p. złożoności 1)	BURZA WZBURZA MORZE	-
Mitem	<u>BÓSTWO ZWALCZA MORZE</u> <i>Burza wznieca morze</i>	
Znaki	<i>burza</i> = „bóstwo”; <i>sztorm</i> = „walka”; <i>morze</i> = „Morze”	
Inspiracja	Sztorm na morzu	

Gdy dokonujemy komparatystycznej analizy dwóch hylemów, redukcja złożoności musi dotyczyć w tym samym zakresie każdego z porównywanych elementów. Proces przebiega wówczas analogicznie do rozwiązywania matematycznych równań z co najmniej jedną niewiadomą. W powyższym przykładzie podstawowy poziom złożoności (5) stanowią hylemy wyodrębnione bezpośrednio z utworów ugaryckiego i babilońskiego. W idealnej sytuacji byłyby podane w językach oryginalnych.

Dopiero stopniowa redukcja złożoności hylemów pozwala nam na rozpoznanie w nazwach własnych i pospolitych immanentnych dla nich znaczeń semiotycznych (poziomy 4–1). Najczęściej redukcję rozpoczynamy od odczytania dosłownego znaczenia nazw własnych, tutaj będą to imiona *Baal Haddu* i *Marduk* (p. złożoności 4). Następnie zredukujemy porównywane hylemy, eliminując przedmiot hylemowy BÓG, aby pozostały tylko jego determinanty (p. złożoności 3), potem powtórzmy ten proces (p. złożoności 2). Po opracowaniu w ten sam sposób dopełnienia hylemowego (tutaj: JAM/TIAMAT > MORZE [nazwa własna] > MORZE [nazwa pospolita]) zajmiemy się orzeczeniem hylemowym (p. złożoności 1).

Redukcja złożoności ugaryckiego hylemu BAAL HADDU ZWALCZA JAMA przebiega bez komplikacji, ponieważ odpowiedni materiał narracyjny jest rodziwy w okolicach

śródziemnomorskiego wybrzeża Syro-Palestyny.⁸⁴ Protagonista Baal Haddu (dosł. „władca grzmotu, [dźwięku] burzy”) jest najwyższym bóstwem tego nadmorskiego regionu, którego mieszkańcy regularnie doświadczali zjawiska sztormu powodującego wzburzenie morza.⁸⁵ Kontekst kulturowy w tym przypadku sprowadza się do właściwości geograficznego otoczenia syro-palestyńskich społeczeństw i obserwacji miejscowych zjawisk meteorologicznych. Sugeruje nam, że „walka” Burzy z Morzem to inaczej wzburzenie wód morskich podczas sztormu.

Marduk jako naczelne bóstwo Babilonu na pierwszym poziomie złożoności pod względem zajmowanego przezeń stanowiska w babilońskim panteonie stanowi paralełę wobec Baala Haddu. Jak jednak wykazuje nasza analiza, nie jest generycznym bogiem burzy (nawet jeśli posiada pewne jego cechy), a jako podmiot hylemowy MARDUK (dosł. „ciele słońca”) już na drugim poziomie złożoności traci wcześniejszy status paraleli.⁸⁶ W wyniku dalszej redukcji hylemów, w przypadku Marduka i na podstawie wyłącznie babilońskiego materiału, nie jesteśmy w stanie dotrzeć do mitemu. Nieścisłości i niedopowiedzenia obecne w babilońskim materiale narracyjnym wynikają z faktu, że hylem (tutaj: hiperhylem) zawiera mitem, w którym elementami znaczącymi są – „bóstwo”, „walka” i (personifikowane) „morze”, a znaczonymi (odpowiednio) – *burza*, *sztorm* i *morze*. Tam, gdzie naczelnym bóstwem w panteonie był bóg burzy (np. Baal Haddu), wszystkie znaki mogły pozostać we wzajemnej zgodzie. Tam zaś, gdzie na czele panteonu nie stało takie bóstwo (np. Marduk), dostrzegamy nieścisłości względem pozostałych znaków. Bez trudu można rozpoznać, co je spowodowało: podczas gdy w Ugarycie (i na syro-palestyńskim wybrzeżu w ogóle) ludzie doświadczali burz i sztormów wzburzających morze, których sprawcą – wedle ich wierzeń – był lokalny bóg burzy, mieszkańcy Babilonu żyjący w samym sercu Mezopotamii, daleko od wybrzeża Morza Śródziemnego i Zatoki Perskiej, takichże zjawisk nie doświadczali w tym samym zakresie. Odpowiedni syro-palestyński hylem został więc przejęty przez literaturę babilońską, gdzie uległ lokalnym wpływom kulturowym, które zmieniły przedmiot hylemowy (BÓG BURZY >

⁸⁴ Dowiodła tego Noga Ayali-Darshan (2015, 2020).

⁸⁵ Stwierdzenie, że sztorm morski jest inspiracją walki boga burzy z Morzem, sformułowała Ayali-Darshan (2020: 223 wraz z literaturą). Nt. źródłosłowu imienia *Baal Haddu* zob. Green 2003: 166–167, 173–175; por. Smith 1994: 110, gdzie zwrócono uwagę na epitety ugaryckiego Baal, m.in. Haddu (zob. KTU 1.1. v 17, 1.2 i 46, 1.4 vi 38–40 oraz KTU 1.101).

⁸⁶ Pochodzenie teonimu *Marduk* omówił Lambert (2013: 161–164), wskazując też, że znaczenie „Ciele Słońca” co prawda z punktu widzenia językowego jest właściwe, a etymologia ta była nawet znana autorowi *Enuma elisz*, zdaje się jednak nie posiadać sensownego uzasadnienia teologicznego.

PATRON BABILONU), płeć dopełnienia hylemowego (JAM [m.] > TIAMAT [f.]) i inne determinanty, które utrudniają nam dojście do odpowiedniego mitemu.⁸⁷

Mitemizacji babilońskiego hylemu, czyli skoku od poziomu złożoności 5 (z pominięciem poziomów 4–1) do pierwotnie syro-palestyńskiego mitemu, dokonujemy na podstawie dowiedzionej filologicznie lub historycznie, wielowątkowej zależności materiałów narracyjnych walk Baala i Marduka z Morzem.⁸⁸ Wskazana metoda wykorzystana podczas hylistycznej analizy porównawczej pozwala ominąć przeszkody w dojściu do mitemu, które spowodowane są brakiem możliwości dalszej redukcji jednego z porównywanych hylemów. W rozumieniu hylistycznym mitem jest więc tym, co zawiera zarówno zdeterminowaną formę hylemu (tutaj: hiperhylem), jak i jego najbardziej elementarną postać (tutaj: p. złożoności 1), czyli to, co znaczące (zdeterminowane) i to, co znaczone (elementarne).

⁸⁷ Omówioną tutaj nieścisłość (oraz kolejne) przedstawiła Ayali-Darshan (2020: 146–148).

⁸⁸ Taką zależność dla przytoczonego przykładu wskazała Ayali-Darshan (2020: 112–149).

2. Kadmos – nowe miasto

Etiologia powstania beockich Teb za sprawą Kadmosa opowiada o opanowaniu terytorium, które w przyszłości stanie się miejską przestrzenią tebańską, i o ustaleniu politycznego porządku dla powstającego społeczeństwa.⁸⁹ Miejsce, w którym Kadmos postanawia założyć swoje miasto, uprzednio składając Atenie ofiarę z krowy, znajduje się w pobliżu strumienia. Jest ono siedliskiem groźnego węża, którego Kadmos zabija, ściągając na siebie gniew boga Aresa. Najpierw trudna walka z potworem, a potem zmagania związane z odkupieniem winy u zezłoszczonego bóstwa prowadzą w końcu do przymierza pomiędzy Kadmosem a bogami, które objawia się z jednej strony poprzez legitymizację jego władzy nad nowo powstałym miastem przez boginię Afrodytę, a z drugiej przez sprowadzenie na świat i pośród ludzi bogini Harmonii.⁹⁰ Choć nie dysponujemy historycznymi szczegółami odnoszącymi się do procesu założenia miasta, to jednak w etiologii obecne jest odniesienie do przeszłości historycznej i rzeczywistego wydarzenia, jakim było założenie Teb na wzgórzu kadmejskim. Jednocześnie w źródłach tebańskiej etiologii dostrzegalna jest duża ilość znaków, które zawierają elementy znaczące: „wąż”, „Sparci” czy „zaślubiny z boginią”. Wskazują one, że zawarte w tych świadectwach informacje historyczne były przekazywane sposobem mitycznym.

Materiał narracyjny o początkach Teb po przybyciu Kadmosa składa się z trzech głównych hiperhylemów: KADMOS ZABIJA WĘŻA AOŃSKIEGO NAD STRUMIENIEM,⁹¹ KADMOS ZAKŁADA TEBY NA WZGÓRZU KADMEJSKIM i KADMOS POŚLUBIA HARMONIĘ. Każdy hylem prowadzi akcję fabuły w kierunku następnego, aż ostatni ją kończy. Wszystkie zawierają też elementy, które pozwalają dostrzec w nich treści mityczne. W hylemie dotyczącym pojedynku z wężem aońskim kluczową postacią jest antagonistą Kadmosa. Świadomi podobnych opisów starć innych protagonistów z wężami, możemy być pewni, że walka w Aonii (czyli Beocji przed

⁸⁹ Materiał narracyjny o założeniu Teb przez Kadmosa rozpoczyna pojawienie się bohatera u stóp wzgórza kadmejskiego. Powody jego podróży nie wpływają ani na walkę z wężem i akt fundacyjny, ani na zaślubiny i objęcie władzy nad Tebami. Z tego powodu nie zostaną omówione genealogia Kadmosa, poszukiwania Europy i wyrocznia Apollona oraz wydarzenia po ustanowieniu władzy królewskiej w Tebach. Poza tym wydaje się, że obce pochodzenie (cylicyjskie, egipskie bądź fenickie) oraz powiązania postaci Europy i Kadmosa są wtórne. Nt. obcego pochodzenia Kadmosa (stanowi ono zresztą własny hylem, a nawet posiada własny mitem) zob. niżej (przyp. 113). Opinię, że Europa pierwotnie mogła się wcale nie pojawiać w materiale narracyjnym o Kadmosie, wyraził Fowler (2013: 349–350).

⁹⁰ Tak brzmi najbardziej rozpowszechniona wersja tebańskiej etiologii; por. Hellan. F51 (BNJ nr 4), Apollod. III 25.

⁹¹ Tak potwora nazywa Apollonios z Rodos (III 1178).

przybyciem Beotów) poprzedzająca założenie Teb, nie stanowi faktu historycznego, jakiegoś rzeczywistego zmagania człowieka z gadem, lecz jest elementem mitycznym, w którym przynajmniej wąż stanowi znak semiotyczny. W poszukiwaniu odpowiedniego mitemu kluczową rolę mają lokalizacja tego starcia nad strumieniem oraz genealogia przeciwnika Kadmosa. Kolejny hylem zawierający akt założenia osiedla, które później stanie się Tebami, jest dość kłopotliwy, ponieważ *de facto* nie zawiera opisu budowy miasta. Ujęte są w nim informacje o przybyciu Kadmosa prowadzonego przez krowę na równinę aońską, o złożeniu z tego zwierzęcia ofiary puryfikacyjnej, o zasianiu zębów martwego węża i o walce Spartów. Przy założeniu i budowie miast lub innego rodzaju osad żaden z tych elementów w świecie rzeczywistym nie wpływa na faktyczną pomyślność tego rodzaju przedsięwzięć, a zatem i one niosą treści *stricto* mityczne. Również trzeci główny hiperhylem, dotyczący zaślubin z Harmonią, ukazuje nam się jako treść mityczna, za czym przemawia przede wszystkim boska genealogia małżonki Kadmosa.

Hylemy, analogiczne do wskazanych trzech, pojawiają się też w innych materiałach narracyjnych i w wielu kulturach, dlatego już wcześniej uwzględniano postać Kadmosa w analizach komparatystycznych. W bardziej wpływowych pracach poświęconych temu zagadnieniu koncentrowano się przede wszystkim na parantelach z innymi walkami z wężem w mitologii greckiej oraz szerzej w tradycji indoeuropejskiej lub ludów zachodnioazjatyckich.⁹² Calvert Watkins (1995) dostrzegł na przykład, że w manifestacjach omawianego hylemu w utworach indoeuropejskich zdają się wciąż występować te same sformułowania i odnalazł je także w tekstach dotyczących walki Kadmosa z wężem aońskim.⁹³ Z kolei Jürgen Trumpf

⁹² M.in. Fontenrose 1980 (o Kadmosie zwłaszcza na str. 307–320, gdzie skupiono się na podobieństwach z walką Apollona z wężem w Pyto/Delfach oraz Baala z Morzem), Ogden 2013 (o Kadmosie na str. 109–118).

⁹³ Odnosnie do walki Kadmosa z wężem Watkins (1995: 362, 365) przytoczył jedynie passus Eurypidesa (*Phoen.* 657–665), aby wykazać, że w greckiej tradycji czasownik ὀλλύναι „niszczyć, zabijać” mógł zastąpić uznane za podstawowe φονεύειν „zabijać, mordować” lub πεφνεῖν „zgladzać, zabijać” czy też κτείνειν „zabić, ubić”. W scholiach do *Fenicjanek* odniesienie do Ferekydesa z Aten nie zawiera czasownika określającego zabicie węża (F88 [BNJ nr 3]). Hellanikosowi z Lesbos przypisuje się w kontekście tego starcia zastosowanie czasownika ἀναίρειν „zniszczyć, zabić” (F96 [BNJ nr 4]), nie zaś φονεύειν, πεφνεῖν, κτείνειν lub ὀλλύναι. Inny fragment Hellanikosa (F51 [BNJ nr 4]) zdaje się z kolei pokrywać z ustaleniami Watkina, gdyż czytamy w nim Κάδμος κτείνει τὸν δράκοντα „Kadmos ubił węża”. Należy jednak zauważyć, że w opisach założenia Teb przez Kadmosa nie pojawiają się inne wyrazy istotne w ramach poetyckich adaptacji indoeuropejskiej walki z wężem, czyli określenie „poskromiciel, zdobywca” dla pogromcy węża (choć Kadmos podbija teren wokół tebańskiego wzgórza), lub właściwych terminów opisujących węża jako siłę ograniczającą dostęp do czegoś (w przypadku Teb – do miejscowego źródła). Omówienie tych pojęć w związku z indoeuropejskim materiałem narracyjnym o walce z wężem opublikował Wikander (2017a: 51–56; 2017b: 129–130).

(1958) przedstawił obszerne opracowanie kilku materiałów narracyjnych wywodzących się z różnych kultur, które zawierają walkę z wężem (lub smokiem) i mają znaczenie w kontekście założenia miasta, nie omieszczał też wspomnieć o etiologii tebańskiej.⁹⁴ Tym aspektem zajęła się również Angela Kühr (2006: 106–114) w pracy na temat tebańskich opowieści etiologicznych, do której włączyła zwięzłe omówienie walki Kadmosa z wężem aońskim. Ważne wnioski odnośnie do tego starcia można też wyciągnąć z katalogu typów opowiadań ludowych, powstałego za sprawą Antiego Aarnego, Stitha Thompsona i Hansa-Jörga Uthera (ATU), choć nie odwołano się w nim w tym kontekście do materiału narracyjnego o Kadmosie. W katalogu motywów występujących w opowiadaniach ludowych można jednak odnaleźć interesujące paralele z rzadziej rozważanymi elementami opowieści o założeniu Teb przez Kadmosa, takich jak pozyskanie zębów pokonanego potwora czy zaślubiny, lecz i w tym przypadku bez nawiązań do tebańskiej etiologii.⁹⁵

W mniej udanych opracowaniach materiału narracyjnego o Kadmosie usilnie starano się dowieść jego semickiego pochodzenia. Michael Astour (1967: 147–159) postulował na przykład, że Europa i Kadmos niegdyś uosabiali dwa różne aspekty planety Wenus, Gwiazdę Poranną i Wieczorną. Ich rzekomo semickie imiona miały odpowiadać babilońskim wierzeniom, zgodnie z którymi jedna z nich reprezentowała aspekt żeński, druga męski. Według Astoura, gdy Gwiazda Wieczorna (Europa) znika na zachodzie, jej brat Jutrzenka (Kadmos) podąża za nią, lecz nie potrafi jej dogonić (tj. odnaleźć). Zdaniem badacza męski aspekt w kulturze zachodniosemickiej reprezentować miało bóstwo Qadmu, od którego swoje imię wziął Kadmos. Tymczasem bóstwo Qadmu, które Astour uznaje za babilońskie, opierając na tym swoją hipotezę, w rzeczywistości stanowi diadę bóstw. Do jej domen należały sprawiedliwość i sądownictwo, przy czym nie do końca jasna jest jej relacja z teonimem *Qudmu*, który zdaje się określać bardzo podobną, może identyczną, boską istotę. Oba imiona zapisywane były sumeryjskimi znakami <gud> i <kud>, co wskazuje na ich wyobrażenie w postaci byków oraz ich wspólne, prawdopodobnie sumeryjskie pochodzenie.⁹⁶ Zaprezentowane przez Astoura związki Qadmu/Qudmu z Kadmosem nie znajdują więc uzasadnienia w źródłach mezopotamskich.

⁹⁴ O zagadnieniach tebańskich na str. 146–147.

⁹⁵ Katalog motywów występujących w opowiadaniach ludowych przygotował Thompson (1955–1958). Jedynie w motywie „ludzie stworzeni z zasianych zębów smoka (= węża)” (MIFL: A 1265) uwzględniono materiał o Kadmosie (wraz z materiałem o Jazonie).

⁹⁶ W j. sumeryjskim *gud* to „byk”; por. ePSD2, s.v. „gud”. Nt. bóstwa Qudma/Qadma zob. RIA 11: 190–191.

W nieco inny sposób Martin West (2008: 582–585) starał się wykazać semickie pochodzenie postaci Kadmosa. Rozważając jedną z hipotez, wyszedł od związku Kadmosa z Harmonią, proponując, że ich imiona pierwotnie stanowiły semickie, być może fenickie pojęcie powstałe na podstawie wyrazów takich jak starohebrajskie *’rmwn* „twierdza, cytadela, fortyfikacja” i *qdm* „wschodni; dawny, stary”, które dosłownie miało oznaczać „starą twierdzę”, i że właśnie tym określeniem jacyś semiccy mieszkańcy Teb mieli nazywać ruiny mykeńskiego pałacu na wzgórzu kadmejskim. Musimy jednak pamiętać, że żadne dane ani poszlaki archeologiczne nie były w stanie potwierdzić jakiegokolwiek obecności któregoś spośród semickich ludów w okolicach wzgórza kadmejskiego i należy wątpić, żeby kiedykolwiek znaleziono dowody na semickie osiedla w tym regionie. Nie ma więc podstaw ku temu, aby sądzić, że w Tebach mógł powszechnie funkcjonować tego rodzaju semicki toponim, który – zresztą w niewyjaśniony sposób – miałby zamienić się w małżonków Harmonię i Kadmosa.

Nieporozumienie dotyczące rzekomej, pierwotnie semickiej tożsamości Kadmosa wynika przede wszystkim z greckich źródeł literackich, które przypisują tej postaci pochodzenie fenickie.⁹⁷ Zajmując się treściami mitycznymi w opowieściach o założeniu Teb przez Kadmosa, informację o jego pochodzeniu możemy natomiast pominąć, ponieważ nie wpływa ona na sam akt fundacyjny.

⁹⁷ Związek Kadmosa i Kadmejczyków z Fenicią najwcześniej jest poświadczony w V w. p.n.e. u Herodota (zob. niżej [przyp. 113]). Nt. chronologii wzmianek o fenickim pochodzeniu Kadmosa zob. Edwards 1979: 65–86. Możliwe, że już w utworach przypisywanych Hezjodowi oraz dziełach Homera i Stezychora istniały konotacje postaci Kadmosa ze wschodem, skoro znany był hylem porwania Europy, córki Fojniksa, przez Zeusa (Hes. *Eh.* F56 [Hirschberger], Hom. *Il.* XIV 321, Stesich. F195 [PMGF]), a późniejsza tradycja czyni ją siostrą Kadmosa. Nie jest jednak pewne, czy wyraz φοῖνιξ zawsze – lub od kiedy – określał mieszkańców północnego Kanaanu, późniejszej Fenicji. Możliwy powód, dlaczego postać Kadmosa (w ok. V w. p.n.e.?) skojarzono z Fenicjanami, wskazała Waal (2022a). Zdaniem tej badaczki mogło to nastąpić w wyniku reinterpretacji terminu technicznego φοινικία γράμματα, pierwotnie wcale niewskazującego na fenickie pochodzenie greckiego alfabetu, lecz na zwyczaj pisanie na liściach daktylowca. W każdym razie najstarszym znanym nam autorem nawiązującym do wschodniego pochodzenia Kadmosa jest Ferekydes z Aten (F21, F86 [BNJ nr 3]), który znał go jako brata Ajgyptosa (protoplasty Egipcjan) i Fojniksa (protoplasty Fenicjan) oraz jako stryja Kiliksa (protoplasty Cylicyjczyków). Drzewo genealogiczne Agenorydów wnikliwie omówił np. Fowler (2013: 347–350).

2.1. Kadmos we wczesnej tradycji literackiej

Podanie o osiedleniu się Kadmosa w Tebach według dostępnych nam źródeł pojawia się po raz pierwszy w VI w. p.n.e. w tekstach wspominających o uwzględnieniu tego szczegółu w twórczości Ferekydesa z Aten.⁹⁸ Wcześniej jednak Hezjod nazwał Teby Καδμηΐς γαῖα „Kadmejską ziemią”,⁹⁹ a jej mieszkańców Καδμεῖοι „Kadmejczykami”,¹⁰⁰ wskazany etnonim stosował też autor *Tarczy*.¹⁰¹ Homer także się nim posługiwał,¹⁰² używając również formy Καδμείωνες.¹⁰³ Ponieważ zdaje się, że Hezjod wspomniał o zaślubinach Kadmosa z Harmonią, córką Aresa i Afrodyty, oraz o narodzinach ich wspólnego potomstwa Semele, Ino, Agaue i Polidora w Tebach,¹⁰⁴ a nawet Homer wymienił jedną z córek tego małżeństwa (Ino),¹⁰⁵ oczywiste jest, że już wtedy łączono Kadmosa z mieszkańcami Teb, których ci i być może też inni aoidowie nazywali Kadmejczykami. Najwyraźniej więc znano Kadmosa jako męża Harmonii, a parę tę sytuowano w Tebach, dlatego zestawienie postaci Aresa, Afrodyty, Harmonii, Semele, Ino, Agaue i Polydorosa z Kadmosem oraz wspomnianym beockim miastem we wczesnogreckich eposach sugeruje, że odpowiedni hylem założenia Teb ówczesnym odbiorcom tych dzieł nie był obcy. Nie ma zatem powodu, aby wątpić, że Kadmos już wtedy uchodził za protoplastę zamieszkujących to miasto Kadmejczyków.¹⁰⁶

Można iść jeszcze o krok dalej i założyć, że skoro Homer i Hezjod wykorzystali w swoich eposach pewne elementy pochodzące z tego materiału narracyjnego, to mogli dysponować także innymi hylemami, których po prostu nie uwzględniali. Odnoszące się do niego wzmianki powstały prawdopodobnie mimochodem i mniej lub bardziej arbitralnie, dlatego nie odzwierciedlają one ich pełnej wiedzy mitologicznej na temat tebańskich związków pomiędzy Kadmosem, Harmonią i Aressem.¹⁰⁷ Jedyne istotny szczegół, nieobecny we wczesnogreckich

⁹⁸ Pherec. Ath. F22a (BNJ nr 3).

⁹⁹ Hes. *Op.* 162.

¹⁰⁰ Hes. *Th.* 326.

¹⁰¹ Hes. *Sc.* 13. W *Ehojach* (F90) występuje forma rodzaju żeńskiego: Καδμηΐδες ἐλκεσίπεπλοι (ed. M. Hirschberger) „Kadmejki o powłóczystych peplosach”.

¹⁰² Hom. *Il.* IV 388, 391, X 288.

¹⁰³ Hom. *Il.* IV 385, V 804, XXIII 680, *Od.* XI 276.

¹⁰⁴ Hes. *Th.* 937, 940–942, 975–978.

¹⁰⁵ Hom. *Od.* V 333–335. Autor homeryckiego *Hymnu do Dionizosa* (VII 57) wymienia z kolei Kadmosa i Semele.

¹⁰⁶ W pewnym fragmencie epickiej *Tebaidy* (F2 [GEF]) mowa o cennym srebrnym stole Kadmosa, który znajdował się w tebańskim pałacu oraz w posiadaniu Lajosa, a następnie Edypa.

¹⁰⁷ Autorem podobnego stwierdzenia jest Gantz (1993: 467–468), po tym jak zdołał już m.in. zwrócić uwagę na prawdopodobieństwo występowania postaci Kadmosa w twórczości Stezychora: „[W]e are, I think, entitled to

eposach i ich fragmentach zachowanych z tego okresu, to zabicie węża aońskiego. Nie jesteśmy w stanie zweryfikować, czy ówcześni aoidowie kiedykolwiek o nim słyszeli, a relacja Kadmosa z Kadmejczykami oraz z Aressem i Harmonią zwłaszcza w dziełach Hezjoda, ale też Homera, nie wystarczy, aby rozstrzygnąć, czy Grecy współcześni tym poetom ów szczegół mogli już znać czy też był on im zupełnie nieznany. Pogromienie węża w materiale narracyjnym o Kadmosie pojawia się bowiem w literaturze dopiero później, w ikonografii zaś odpowiedni motyw występuje od połowy V w. p.n.e.¹⁰⁸

Najpewniej już o nim opowiedzieli Stezychor (VI w. p.n.e.) w niezachowanym dziele *Europeja* oraz wspomniany wcześniej nieco młodszy Ferekydes z Aten. Z zachowanych fragmentów ich dzieł wiemy, że wspomnieli oni o zasianiu zębów potwora,¹⁰⁹ co bezspornie implikuje zwycięską walkę Kadmosa. Stezychor i Ferekydes są pierwszymi autorami, których utwory zapewne przedstawiały konkretne szczegóły założenia Teb, precyzujące wydarzenia poprzedzające powstanie miasta na wzgórzu kadmejskim.

W późniejszych źródłach mitologicznych materiał narracyjny o założeniu Teb przez Kadmosa jest coraz obszerniejszy, a odniesienia do niego pojawiają się częściej. Tebańczyk Pindar wymienia Kadmosa w swojej twórczości wielokrotnie i można u niego odnaleźć w zasadzie wszystkie elementy właściwej sekwencji hylemowej.¹¹⁰ Inne wzmianki o Kadmosie pojawiają się w *Tarczy*, ale także już w *Homeryckim hymnie do Dionizosa* (VII/VI w. p.n.e.).¹¹¹ Natomiast najwcześniejszy rozbudowany opis rozwijający wyobrażone wydarzenie dotyczące Kadmosowego aktu fundacyjnego przypisuje się Hellanikosowi z Lesbos (V w. p.n.e.). Opowiada on całą historię założenia beockiego miasta – od poszukiwań Europy po wędrówkę z krową, walkę z wężem i zaślubiny z Harmonią.¹¹² Ważnym źródłem z V w. p.n.e. zawierającym informacje o Kadmosie są też *Dzieje* Herodota, w którym wskazano, że założyciel Teb był Tyryjczykiem i przybył do Beocji w towarzystwie Fenicjan oraz że w wyniku tego wprowadzono pismo i rozpowszechniły się wśród Greków różne inne

conclude that the tale of Kadmos' founding of Thebes was probably well known in the seventh and sixth centuries (if not earlier), and has escaped fuller presentation only through chance".

¹⁰⁸ Najwcześniejsze źródła ikonograficzne omówił np. Ogden (2013: 50).

¹⁰⁹ Stesich. F195 (PMGF), Pherec. Ath. F22a (BNJ nr 3).

¹¹⁰ Pind. *O.* II 78, *P.* III 86–96, VIII 47, IX 82–83, *I.* I 30, VI 74–75, VII 10, F29 (Race), *Pae.* IX 45. W twórczości Pindara (*P.* VIII 47) pojawia się też wzmianka o „wrotach Kadmosa” (Κάδμου πύλαι).

¹¹¹ *HH* VII 57.

¹¹² Hellan. F1, F51, F96 (BNJ nr 4).

umiejętności.¹¹³ Kadmos pojawiał się też w utworach ateńskich tragediopisarzy. Z zachowanych dzieł nie poznajemy dodatkowych lub różniących się od wymienionych wyżej szczegółów o powstaniu Teb, lecz dramaty, które do naszych czasów nie przetrwały, z pewnością prezentowałyby ciekawe komponenty tego materiału narracyjnego. Naszą wiedzę na temat jego rozwoju i znaczenia z dużym prawdopodobieństwem wzbogaciłyby tragedie, takie jak *Karyjczycy* (inaczej *Europa*) Ajschylosa, *Fojniks* Sofoklesa czy też utwory *Ino*, *Kadmos* oraz *Fojniks* autorstwa Eurypidesa.¹¹⁴

2.2. Założenie Teb

2.2.1. Zabicie węża

Wiele opowieści na całym świecie wiąże założenie miasta z pokonaniem potwora.¹¹⁵ Zestawienie to jest tak powszechne, że nie jesteśmy w stanie przyporządkować go jakiemuś konkretnemu kręgowi kulturowemu. Odnajdujemy je m.in. w tebańskiej etiologii, gdzie – inaczej niż w przypadku słynnych greckich potworów-węży, takich jak Ladon, Tyfon, Python/Delfyne(s) czy Hydra – wąż aoński pokonany przez Kadmosa nie posiada własnego imienia.¹¹⁶ Mitografowie opisujący ten pojedynek zastosowali rzeczowniki pospolite ὄφις bądź

¹¹³ Nt. fenickiego pochodzenia Kadmosa zob. Hdt. II 49, 3; IV 147, 4; V 57–59 (pośrednio też Hdt. I 2, 1; II 44, 4; IV 45, 4–45, 5). Passus o związku Kadmosa z wprowadzeniem pisma znajduje się w Hdt. V 58–61. O jego fenickich korzeniach pisali także Hellanikos z Lebos (F51 [BNJ nr 4]) oraz Eurypides (*Phoen.* 5, 638, *Bacch.* 170–172, 1025). Późniejsze wzmianki pojawiają się w Diod. IV 2, 1, Strab. VII 7, 1, Plut. *Quaes. conv.* IX 2–3, Paus. IX 5, 2, Diog. Laert. VII 30. Lukian z Samosat (*Deor. concil.* IV) użył nietypowego określenia, opisując pochodzenie Kadmosa: Συροφοῖνιξ (ed. A. Harmon) „Syrofenicjanin”. Listę autorów, którzy znają Kadmosa jako Fenicjanina podała Edwards (1979: 45–46 [przyp. 48–49]). Wedle dostępnych nam podań starsza jest jednak tradycja o egipskim pochodzeniu Kadmosa, ponieważ spotykamy ją po raz pierwszy w związku z twórczością Ferekydesa z Aten, gdzie mowa jest o pokrewieństwie Kadmosa z rzeką Nil (F21 [BNJ nr 3]). Potem też Hekatajos z Abdera (F6 [BNJ nr 264]), a za nim Diodor Sycylijszyk (I 23, 4) uznają Egipt za miejsce pochodzenia Kadmosa; por. Fowler 2013: 347–350. Istotną pracę na temat tradycji literackiej dot. pochodzenia Kadmosa opublikował Gomme (1913).

¹¹⁴ *Karyjczycy*: Aesch. F99–101 (TrGF t. III), *Fojniks*: Soph. F718–720 (TrGF t. IV), *Ino*: Eur. F398–442 (TrGF t. V), *Kadmos*: Eur. F448 (TrGF t. V), *Fojniks*: Eur. F803–818 (TrGF t. V). Obszerne omówienia literackich i ikonograficznych manifestacji materiału narracyjnego o Kadmosie przygotowali Gantz (1993: 467–471) i Fowler (2013: 347–361).

¹¹⁵ Wiele z nich omówił Trumpf (1958).

¹¹⁶ Z wyjątkiem podań zawierających racjonalizujące wyjaśnienia hellenistycznych mitografów takich jak Derkyllós (zestawiany wedle BNJ nr 305 wspólnie z Agiasem), którzy twierdzili, że przeciwnikiem Kadmosa był człowiek o imieniu Drakon (F6 [BNJ nr 305]). Potwór pokonany przez Apollona w Fokidzie posiada w tradycji

δράκων, które znaczą „wąż”.¹¹⁷ Tak samo potwór, którego zwycięża Apollon w Pyto, gdy pragnie wzniesć swoją świątynię u stóp Parnasu, według pierwszego autora opisującego to starcie jest po prostu δράκαινα „wężycą”, lecz później postać ta pojawia się w literaturze też w płci męskiej i otrzymuje różne imiona.¹¹⁸

W pewnej opowieści zachowanej w języku hetyckim jest podobnie – przyjęte powszechnie imię potwora Illujanki, z którym zмага się miejscowy bóg burzy, rozumiano jako nazwę pospolitą ^{MUŠ}*illuyanka*- „wąż”.¹¹⁹ Zgodnie z wnioskami Calverta Watkinsa (1995: 297–372) zastosowanie rzeczownika pospolitego zamiast nazwy własnej należy uznać za jedną z cech indoeuropejskich hylemów dotyczących zabicia tego gada. Antagonista jest w nich bezimienny i zawsze określany nazwą pospolitą.

W różnych gatunkach literackich potwory, takie jak smoki, węże czy inne groźne stworzenia, często występują w pobliżu akwenów.¹²⁰ Tak jest też we wskazanych trzech materiałach narracyjnych o Kadmosie, Apollonie i Illujance, gdzie potwory umieszczone zostały nad wodą płynącą. W podaniach Hellanikosa i Apollodora tym akwenem w Beocji jest κρήνη „źródło”, wedle *Hymnu homeryckiego do Apollona* (VI w. p.n.e.) w Fokidzie jest nim zaś κρήνη καλλίρροος „źródło pięknie płynące”, a we wspomnianym tekście hetyckim, tzw. *Micie o Illujance*, pojawia się słowo *hunḫuwanaš* określające „otchłań (wodną)” lub też po

literackiej różne imiona, głównie w zależności od tego, jaką autor danego podania przypisał mu płć; por. niżej (przyp. 118). Obszerne opracowanie greckiej postaci „węża; smoka” (δράκων) przygotował Ogden (2013).

¹¹⁷ W odniesieniu do rzeczownika ὄφις zob. Pherec. Ath. F22a (BNJ nr 3), a rzeczownika δράκων zob. Hellan. F51 (BNJ nr 4).

¹¹⁸ *HH* III 300–309. Jako wężycą występuje ten potwór również w twórczości Plutarcha (*Mor.* 414b 988a) i Apollodora (I 42). Płci męskiej jest on być może już w VI/V w. p.n.e. w poezji Symonidesa z Keos (F573 [PMG]), potem bez jakichkolwiek wątpliwości np. w twórczości Eurypidesa (*IT* 1245, *Phoen.* 232) czy Efora z Kyme (F31b [BNJ nr 70]). Są też autorzy, którzy przywołują potwory obojga płci, np. Kallimach (*Hymn.* II 97–104, IV 84–93, F643 [Pfeiffer]); por. Plut. *Mor.* 1135c, Apollod. I 22. Apollonios (II 706) podaje imię *Delfyne(s)*, nieokreślając płci. Zagadnienie to szerzej omówił Ogden (2013: 40–45).

¹¹⁹ Nt. znaczenia tego rzeczownika zob. HED 1/2: 358–359, EDHIL 384. Dotąd nie ustalono jego etymologii, źródeł słów mógłby być hatycki (por. HED [*ibid.*]) lub nieindoeuropejski (zob. EDHIL [*ibid.*]). W innych pracach (np. Sayce 1922: 185, Katz 1998, Fournet 2014) sformułowano mniej przekonujące konkluzje. Potwór Illujanka pojawia się w utworze pt. *Mit o Illujance* (CTH 321). Tekst ten pochodzi z ok. XV–XIII w. p.n.e., ale źródło wykorzystane w celu jego ułożenia powstało co najmniej w okresie starohetyckim (XVIII–XVI w. p.n.e.); zob. Beckman 1982: 20. Przekład *Mitu o Illujance* na j. polski przygotował Popko (1971).

¹²⁰ Zob. Zhao 1992: 113–114 *via* Gilan 2011: 99–100, Gilan 2013: 98–99.

prostu „(kosmiczną) rzekę”.¹²¹ Materiał narracyjny o Illujance, który powstał na terenie Półwyspu Anatolijskiego, sugeruje, że potwór ten przedostał się na świat z podziemnej krainy poprzez *ħatteššar* „wykop, dziurę” w pobliżu owego *ħunħuwanaš*.¹²² Związek *ħatteššar* i *ħunħuwanaš* co prawda nie jest tam wyrażony dosłownie, ale hetyckie wierzenia dotyczące zaświatów pomagają nam zrozumieć konotacje zachodzące między tymi dwoma pojęciami.¹²³

Wykopy, takie jak wspomniany *ħatteššar*, pełniły bowiem kluczową rolę w hetyckich rytuałach nekromantycznych.¹²⁴ Uważano, że stanowią one narzędzie, dzięki któremu można przywołać duchy osób zmarłych. Kopano je najczęściej przy brzegach rzek i innych akwenów śródlądowych, ponieważ wierzano, że były one bezpośrednio połączone ze znajdującym się pod powierzchnią ziemi światem bogów, ludzi umarłych i sił chtonicznych. Pojawiające się w *Micie o Illujance* pojęcia *ħatteššar* i *ħunħuwanaš* nawiązują do tych wierzeń. Dlatego gdy w tej narracji bogini Inara, po pokonaniu węża Illujanki, postanawia ustanowić straż przy źródle *ħunħuwanaš*, czyni to w celu zapobieżenia przyszłym (potencjalnym) zagrożeniom pochodzącym z chtonicznych zaświatów. Straż ta miała więc pilnować, aby odtąd żadne niebezpieczne stworzenie chtoniczne nie mogło przedostać się na powierzchnię ziemi przez pobliski akwen *ħunħuwanaš*.¹²⁵

W literaturze greckiej wzmianka o związku aońskiego węża z ziemią i światem chtonicznym pojawia się w dostępnych nam źródłach stosunkowo późno, dopiero bowiem Eurypides nazywa tego potwora *δράκων ὁ γηγενής* „wężem zrodzonym z ziemi”.¹²⁶

¹²¹ Hellan. F51 (BNJ nr 4), Apollod. III 22. Począwszy od Eur. *Phoen.* 645–647, 932, ale także np. w Nonn. *Dion.* II 670, IV 356, 393–405, VIII 235–246, XL 140–142 źródłem tebańskim jest rzeka Dirke. W wyniku niniejszych dociekań możemy jednak podejrzewać, że najdawniejsze hylemy tebańskiej etiologii związanej z postacią Kadmosa odnosiły się do źródła o współczesnej nazwie *Paraporti*, które wypływa spod wzgórza kadmejskiego od strony południowo-zachodniej. Ogden (2013: 166–168) omówił teksty i ikonografię, w których wąż aoński strzeże źródła bądź rzeki Dirke. Nt. strumienia fokidzkiego zob. *HH* III 300; Kallimach (*Hymn.* IV 91–92), wskazuje, że chodzi o rzekę Plejstos. Hetycki wyraz *ħunħuwanaš* występuje w CTH 321 §17. Nt. jego znaczenia zob. Beckman 1982: 21–23.

¹²² CTH 321 §§9, 11.

¹²³ Argumenty za taką interpretacją w sposób przekonujący przedstawiła della Casa (2020: 220–225), wyjaśniając, że wyjście węża Illujanka przez *ħatteššar* nie klóci się opisem jego starcia z bogiem burzy nad morzem, jeśli uznamy strefę mieszczącą się pomiędzy nimi jako naturalne siedlisko tego potwora.

¹²⁴ Hetyckie wykopy rytualne omówiła Collins (2002a).

¹²⁵ Nt. znaczenia różnych treści zawartych w *Micie o Illujance* zob. della Casa (2020: 221–226).

¹²⁶ Eur. *Phoen.* 931, 935. *Fenicjanki* Eurypidesa są w tym kontekście ważnym źródłem, gdyż już tam zestawiono ze sobą opowieści o wydarzeniach wokół aktów fundacyjnych odbywających się w Tebach za sprawą Kadmosa oraz w Delfach za sprawą Apollona; zob. Cecconi 2020: 124–126.

Sformułowanie to jest jednak ważne, ponieważ wskazuje, że matką węża w pewnym sensie była Γῆ (dosł. „ziemia”), czyli bogini Gaja.¹²⁷ Późne jest też świadectwo, które podaje, że Gaja była również matką gada z Pyto/Delf.¹²⁸ Starszą analogię dla tych związków węży z Ziemią odnajdujemy za to w twórczości Ferekydesa z Syros (VI w. p.n.e.), który przypuszczalnie zaczerpnął ją z wierzeń mieszkańców Azji Mniejszej lub Syro-Palestyny.¹²⁹ Opowiedział on o pewnym zwycięstwie nad wężem w kontekście kosmogonicznym. We wspomnianej opowieści protagonistą jest Kronos, antagonistą zaś Ofioneus (dosł. „wężowaty”). Choć niestety jego opis zachował się tylko fragmentarycznie, dwa ciekawe szczegóły tej narracji zdołał przekazać nam Orygenes (II–III w. n.e.). Pierwszym z nich jest ślub Zasa (Zeusa) z Chtonią, która po zawarciu małżeństwa przyjmuje postać Gai, a następnie rolę małżonki Zeusa, co w pewnym stopniu upodabnia ją do Hery. Drugi szczegół dotyczy lokalizacji walki Kronosa z Ofioneusem nad kosmicznym strumieniem Ogenosem (Okeanosem).¹³⁰

Istnieje wiele analogii fabuły Ferekydesa do *Teogonii* Hezjoda, co podpowiada nam, że starcie Kronosa z Ofioneusem stanowi wariant pojedynku Zeusa z Tyfonem, który według beockiego aoidy zrodził się z Gai, a według autora *Hymnu homeryckiego do Apollona* z Hery.¹³¹ Wydaje się zatem, że Ofioneus także został zrodzony z małżonki Zeusa, czyli z Chtonii (dosł. „ziemia, otchłań”) lub Gai (dosł. „ziemia”).¹³² We wszystkich czterech przytoczonych materiałach narracyjnych odnajdujemy więc aluzje do wymknięcia się wężowatego potwora z ziemi lub jej boskiej personifikacji w pobliżu wody płynącej. Hylemy dwóch z nich umieszczają te wydarzenia na terenie Hellady (w Beocji lub w Fokidzie), jeden, którego

¹²⁷ W tym kierunku idzie cały ustęp Eur. *Phoen.* 931–941. Tufano (2019: 112 [wraz z przyp. 374]) rozważał nawet (choć nie przyjmując tej hipotezy), czy Kadmos podczas aktu fundacyjnego pierwotnie, zamiast Atenie, nie składał ofiary dla Gai. Według Ferekydesa z Aten (F22a [BNJ nr 3]) Sparci otrzymali imiona Χθόνιος (dosł. „chtoniczny, [pod]ziemny”), Οὐδαῖος (od οὐδας „[powierzchnia] ziemi”), Ἐχίων (dosł. „żmijowaty”, co wskazuje na jego wężowatość i przypomina postać Ofioneusa); pozostali dwaj Sparci to Πέλωρ (dosł. „potwór”) i Ὑπερήνωρ (dosł. „nadczłowiek”). Z wyjątkiem ostatniego wszystkie te imiona z pewnością nadają się do tego, aby opisać nimi węża, z którym zmierzył się Kadmos. Pierwsze dwa zdają się sugerować chtoniczny charakter Spartów, a nawet genealogiczny związek z Gają. Imiona te można jednak interpretować także inaczej.

¹²⁸ Paus. X 6, 6. Nt. symboliki i pochodzenia materiału narracyjnego o zapoczątkowaniu kultu Apollona w Delfach zob. Jagiełło 2021b.

¹²⁹ Za takim pochodzeniem kosmogonii Ferekydesa z Syros przekonująco argumentował West (1971: 51–52).

¹³⁰ Orig., *C. Cels.* VI 42 = Pherec. Syr. F78 (Schibli).

¹³¹ Hes. *Th.* 820–822, *HH* III 305–355. O utożsamieniu obu starc szerzej napisał Schibli (1990: 84–85). Nt. *Teogonii* Ferekydesa wraz z nowszymi spostrzeżeniami zob. Granger 2007.

¹³² Omówienie związku węży i smoków ze światem chtonicznym oraz ze śmiercią w kontekście greckim przygotował Ogden (2013: 247–254).

manifestacja zachowała się w języku hetyckim, umieszcza je na Półwyspie Anatolijskim, a greckojęzyczny przekaz Ferekydesa z Syros jako arenę kosmicznej walki z wężem wskazuje dopiero powstający, jeszcze niezdefiniowany wszechświat. Prawdopodobnie w przypadku ostatniego z podanych tu przykładów w odpowiednim materiale narracyjnym znalazły się wzory wywodzące się z kultury ludów zamieszkujących Azję Mniejszą, a nie Syro-Palestynę, ponieważ paralele w materiale narracyjnym o Illujance i *Teogonii* Hezjoda wskazują raczej na ten obszar geograficzny.¹³³

Znaczenie i związek chtonicznych oraz akwatycznych konotacji, występujących w obydwu wspomnianych hylemach, najlepiej wyjaśnia przytoczona wcześniej koncepcja świata podziemnego zamieszkiwanego przez różne siły chtoniczne, w tym przez duchy zmarłych przodków i potwory. Możemy podejrzewać, że skoro greckie źródła nie potrafią wystarczająco dobrze uzasadnić obecności węża nad strumieniem, konieczności jego zabicia z ręki Kadmosa bądź Apollona oraz powstania w tym miejscu nowego królestwa (Teby) bądź strefy poświęconej bóstwu (świątynia w Delfach), powinniśmy mieć do czynienia z hylemami, które powstały na podstawie mitemu obcego pochodzenia. Poprzez teksty przedstawiające akweny i znajdujące się w ich bezpośrednim pobliżu rytualne wykopy będące swego rodzaju korytarzami prowadzącymi z krainy podziemnej na powierzchnię ziemi, źródła hetyckie przystępnym czynią nam kontekst kulturowy, w którym odpowiedni mitem mógł powstać.

Wiemy, że społeczeństwa greckie w Helladzie lub Azji Mniejszej znały pewne elementy tych środkowo- bądź zachodnioanatolijskich wierzeń oraz związane z nimi praktyki nekromantyczne najpóźniej od czasów powstania znanej nam wersji przygód Odyseusza w drodze spod Troi na Itakę. Możemy być tego pewni, ponieważ w X księdze *Odysei* opisano odpowiadający hetyckiemu obrzędowi ku czci deifikowanych przodków rytuał nekromantyczny, którym Odyseusz wywołuje ducha Tejrezjasza.¹³⁴ Grecy mieli więc

¹³³ Por. wyżej (przyp. 44).

¹³⁴ Zob. Hom. *Od.* X 501–518, XI 20–37 i CTH 446 §§11–12, 16, 31, które są ewidentnie blisko ze sobą powiązane. Istotne dla nas podobieństwo obejmuje przede wszystkim opis czynności wykonywanych na brzegach rzek. Dodatkowe spostrzeżenia na ten temat sformułowała Bachvarova (2016: 86–107); por. także Ekroth 2018, Maier 2018: 944, Louden 2011: 202–203. U Homera można odnaleźć kolejną paralelę związaną z zachodnio- lub środkowoanatolijską koncepcją świata podziemnego. W *Odysei* bowiem można się do krainy zmarłych przedostać – inaczej niż w *Iliadzie* – za pomocą statku, gdyż Okeanos, Acheront, Styks i pozostałe rzeki zaświatów są połączone ze światem żywych. Ponadto orfickie wyobrażenie zaświatów obejmuje κρήνη, płynące nieopodal przybytku Hadesa (OF 474–484). Dla tych eschatologicznych wierzeń zaproponowano genezę na Półwyspie Anatolijskim, o czym wspomnieli np. Nasselrath (2019: 167–169, 195–200).

możliwość przejścia od ludów Półwyspu Anatolijskiego przekonania, że akweny stanowiły przejścia między światem chtonicznym a światem na powierzchni ziemi.

Wyjaśnia to, w jakim kontekście do kultury greckiej mogły przeniknąć obce treści mityczne odpowiadające za powstanie zależności między obecnością złowrogiego węża przy źródle a aktem fundacyjnym (zwycięzenie potwora warunkowało jego dokonanie). W kontekście określonych środkowo- lub zachodnioanatolijskich wierzeń mitem, który dał początek hylemom X ZABIJA WĘŻA i X USTANAWIA STRAŻ NAD AKWENEM Z WODĄ PŁYNĄCĄ, ma bowiem znaczenie etiologiczne dla legitymizacji (świętej) władzy królewskiej. W *Micie o Illujance* – po zażegnaniu niebezpieczeństwa ze strony potwora za sprawą Inary – obejmuje ją człowiek Hupasija, a potem jego następcą.¹³⁵ Analogicznie człowiek Kadmos, w wyniku zmagania z wężem, otrzymuje od Afrodyty w dzierżawę władzę królewską nad Tebami, w paranteli fokidzkiej władzę nad nowo podbitym terytorium i własną świątynią w Delfach Apollon przekazuje zaś ludziom, a dokładnie rzecz biorąc kapłanom.¹³⁶ Z kolei w teogonii Ferekydesa z Syros, podobnie jak w *Teogonii* Hezjoda, powstaje znany nam panteon z Zeusem na jego szczycie, co przypomina wzmiankę o przejściu władzy nad panteonem przez boga Zalijanu w końcowym fragmencie *Mitu o Illujance*.¹³⁷

Na podstawie wskazanych paraleli dostrzegamy więc, że przytoczone hylemy omówionych materiałów narracyjnych z terenów Hellady i Półwyspu Anatolijskiego najpewniej sięgają tego samego mitemu, który przy rozważaniach wyłącznie w obrębie greckiej kultury pozostaje enigmatyczny, podczas gdy parantela hetycka jest w stanie wyczerpująco wyjaśnić jego znaczenie semiotyczne, a nawet okoliczności jego genezy.

¹³⁵ CTH 321 §17; por. m.in. Beckman 1982: 24, Hutter 1997: 80, Klinger 2009: 99, della Casa 2020, gdzie uznano Hupasiję za pierwszego króla. Krytycznie tę interpretację roli Hupasiji ocenił Gilan (2011: 105, 2013: 105).

¹³⁶ Przekazanie Kadmosowi władzy nad Tebami opisuje Apollodor (III 25). Nt. wyznaczenia kapłanów świątyni Apollona zob. *HH* III 387–510.

¹³⁷ CTH 321 §18. W *Teogonii* Ferekydesa z Syros wpływ na (nowy) porządek, powstały w wyniku walki z Ofioneusem, ma nie tylko Zen (Zas, Zeus), ale także Chtonia i Chronos (por. Pherec. Syr. F66 [Schibli]).

2.2.2. Założenie miasta

Wczesne manifestacje hylemu ujmującego założenie Teb przez Kadmosa nie uszczegóławiają procesu fundacyjnego. Autorzy nie wspominają o budowie miasta, twierdzy lub pałacu, lecz zaledwie wskazują, że powstanie Teb nastąpiło za sprawą Kadmosa. Ferekydes z Aten wykorzystał w tym celu czasownik κατόικισεν „osiedlić się, zasiedlić ludźmi, założyć kolonię”, wskazując, że Kadmos w Tebach po prostu osiadł, podczas gdy u Hellanikosa z Lebos mowa o πόλιν κτίζειν „założeniu miasta”.¹³⁸ Niezależnie od tego, czy na poziomie semantycznym mamy do czynienia z powstaniem mniej lub bardziej prowizorycznego obozu (Ferekydes) czy z konkretnym aktem fundacyjnym (Hellanikos), wielokrotnie do tej pory zwracano uwagę, że krowa, która zaprowadziła Kadmosa na tebańską równinę, została przezeń złożona w ofierze bogini Atenie w ramach rytuału zakładzinowego.¹³⁹ W świadectwach odwołujących się do tekstów obu autorów pojawia się wyraz χέρνιβα „woda przeznaczona do ablucji (przed obrzędem)”, który łączy rytualny akt ablucji z obecnością Kadmosa nad aońskim strumieniem.¹⁴⁰ Najwyraźniej więc hylem KADMOS ZAKŁADA MIASTO TEBY wywodzi się z mitemu, który powstał w kontekście rytualnym.

Niestety posiadamy bardzo niewiele informacji o historycznych rytuałach budowlanych na terenie Hellady w okresie poprzedzającym epokę klasyczną. To, co możemy o nich powiedzieć, ogranicza się do ofiar zakładzinowych. W niektórych przypadkach polegały one na umieszczaniu w naczyniach ofiary ze zwierząt i zakopywaniu ich, co sugeruje związek aktu konsekracji budowli z rytualną uczcą.¹⁴¹ Prawdopodobnie praktyki budowlane w Helladzie przypominały w istotnym stopniu obrzędy mieszkańców Półwyspu Anatolijskiego, Mezopotamii i Doliny Nilu.¹⁴² Źródła z terenów imperium hetyckiego mogą nam więc pomóc

¹³⁸ Pherec. Ath. F22a (BNJ nr 3), Hellan. F51 (BNJ nr 4).

¹³⁹ Fowler (2013: 359) tę czynność nazywa „aktem konsekracji nowego miasta”, a Tufano (2019: 113) stwierdza, że była ona „bezpośrednio związana z aktem założenia” miasta.

¹⁴⁰ Hellan. F51 (BNJ nr 4); por. Pherec. Ath. F88 (BNJ nr 3), Hellan. F96 (BNJ nr 4). Wyraz χέρνιβα składa się ze słów χεῖρ „dłoń, ręka” i νίω „myć; (rytualnie) obmywać, oczyszczać”; zob. Tufano 2019: 114.

¹⁴¹ Nt. greckich ofiar zakładzinowych, poczynawszy od okresu protogeometrycznego zob. Hunt 2006. Podobny obraz dają znaleziska kretańskie w kontekście minojskich ofiar zakładzinowych; zob. Wagner 2014. Nt. minojskich zwyczajów fundacyjnych por. także Herva 2005.

¹⁴² Do takiego wniosku doszła Hunt (2006: 174–181). Zdaniem Thaler (2007) zarówno topografia mykeńskich centrów pałacowych, jak i technologie zastosowane do ich budowy charakteryzują się właściwościami, które odnajdujemy również w odpowiednich kompleksach administracyjnych w państwie Hatti. Zbieżne elementy datuje się na ten sam czas, co pobyt Tawagalawasa na dworze hetyckiego władcy w pierwszej połowie XIII w. p.n.e. (CTH 181), gdy w okolicach Hattusy odbywały się duże przedsięwzięcia budowlane. Mniej więcej w tym

w zrozumieniu istotnych szczegółów tebańskiego aktu fundacyjnego, m.in. wyjaśnić, dlaczego wymagał on złożenia ofiary z krowy.¹⁴³

Hetyckie akty budowlane podzielone były na kilka etapów, a każdemu z nich towarzyszyły obrzędy, w tym także składanie ofiar, które odbywało się podczas poszczególnych faz budowy oraz w różnych celach. Wiemy, że w ramach hetyckich rytuałów budowlanych składano ofiary z bydła domowego i że podobnych ofiar podczas całego procesu budowy było więcej.¹⁴⁴ Najpewniej służyły one m.in. puryfikacji terenu, na którym odbudowywano lub zakładano miasto czy wznoszono budynek.¹⁴⁵ Niezależnie od etapu i obrzędu zwierzę ofiarne było otaczane czcią i obchodzono się z nim z dużą dbałością, a bydło domowe często pełniło w procesji ofiarnej szczególnie istotną rolę i znajdowało się na jej czele.¹⁴⁶ Hylem BYDŁO DOMOWE PROWADZI PROCESJĘ DO MIEJSCA, W KTÓRYM ZOSTANIE ZŁOŻONA (Z NIEGO) OFIARA ZAKŁADZINOWA, manifestujący się w hetyckich obrzędach odprawianych w ramach budowy domów, świątyń, pałaców i miast, posiada wyraźne podobieństwo z hylemem KROWA PROWADZI KADMOSA DO MIEJSCA, W KTÓRYM ZOSTANIE ZŁOŻONA (Z NIEJ) OFIARA ZAKŁADZINOWA. Kolejne paralele tego rodzaju dostrzegamy zwłaszcza w najtrudniejszych do interpretacji hylemach wchodzących w skład materiału narracyjnego o założeniu Teb przez Kadmosa.

Jedną część obszernych hetyckich rytuałów budowlanych stanowił obrzęd wbijania miedzianych gwoździ w ziemię.¹⁴⁷ Znów, jak w przypadku hetyckiego aktu fundacyjnego, tak w podaniu o założeniu Teb anatolijski hylem KAPŁAN WBIJA GWOŹDZIE DO ZIEMI jest podobny do hylemu KADMOS ZASIEWA ZĘBY WĘŻA. Ponadto można domniemywać, że podczas hetyckich uroczystości inaugurujących funkcjonowanie ważniejszych budowli odbywał się rytualny bój tzw. kapłanów ^{LÚ}BALAG.DI, którzy tego rodzaju przedstawieniami zabawiali uczestników

samym okresie Achajowie budowali i przebudowywali centra pałacowe w Tirynsie i Pylos w sposób, który – jak się zdaje – wcześniej w Helladzie był nieznanym i przypomina budownictwo hetyckie.

¹⁴³ Hetyckie źródła dot. rytuałów budowlanych datuje się na ok. XV–XIII w. p.n.e.; zob. Görke, Torri 2014: 332.

¹⁴⁴ Nt. hetyckich rytuałów budowlanych wraz z właściwymi dla danego etapu ofiarami zob. Haas 1994: 256–257, 724–727, Jagiełło 2020b. Wyłącznie nt. rytuałów na budowę pałacu lub świątyni zob. Popko 1982: 45–52.

¹⁴⁵ Na to wskazuje KUB 59.44. Nt. oczyszczania terenów, na których odbyć miał się akt fundacji; zob. Ünal 1999: 213–222.

¹⁴⁶ O procesjach ofiarnych, którym towarzyszyli muzycy, śpiewacy i inni uczestnicy uroczystości; zob. Collins 2002b: 320. Omówienie hetyckich płaskorzeźb przedstawiających sceny ofiarne, w tym procesje zwierząt ofiarnych, znajduje się w: Yıldırım 2008, 439–424 (szczególnie omówienie waz z İnandiktepe).

¹⁴⁷ Opis tego obrzędu zawiera tekst CTH 725 §19 (por. CTH 413 §1, CTH 726 §§3–4); zob. Beckman 2010: 76, 89, Süel, Soysal 2007, Görke 2007, Görke, Torri 2014, Soysal, Süel 2016.

rozmaitych świąt.¹⁴⁸ Hylem KAPŁANI TOCZĄ POMIĘDZY SOBĄ (RYTUALNY) BÓJ, manifestujący się podczas hetyckich uroczystości, przypomina hylem SPARCI (dosł. „ZASIANI”) TOCZĄ POMIĘDZY SOBĄ BÓJ z podań mitycznych o założeniu Teb.¹⁴⁹

Wskazane podobieństwa są intrygujące, lecz trudno o jednoznaczną ocenę, czy opis boju Spartów rzeczywiście stanowi echo hetyckiego obrzędu. Tego rodzaju rytualne występy uzbrojonych kapłanów mogły istnieć również w innych kulturach. Zgodnie z przekazem Strabona podobne obrzędy z udziałem walczących kapłanów praktykowali np. wyznawcy kultu Kabirów na wyspach Imbros, Lemnos i Samotrake, czyli późniejszych greckich koloniach leżących we wschodniej części Morza Egejskiego *vis-à-vis* zachodniej części Azji Mniejszej.¹⁵⁰ Nie wiadomo jednak, czy odbywały się one w kontekście fundacyjnym. Pomimo tego dopuszczalna wydaje się myśl, że walka pomiędzy tebańskimi Spartami ma z nimi jakiś związek, gdyż w przestrzeni tebańskiej wyznawano kult Kabirów co najmniej od VII w. p.n.e.,

¹⁴⁸ O tych praktykach mowa np. w KUB 30 oraz KUB 40 av. i 1–15. Nt. zakresu czynności tych kapłanów podczas uroczystości zob. Schuol 2004: 160–161, gdzie objaśniono, że rytualna walka miała związek z kultem boga burzy, a na celu miała wsparcie przedsięwzięć wojennych króla. Ůnal (1988: 1490–1491) wskazał na związek takich walczących kapłanów z opowieścią o zabiciu węża Illujanki oraz kultem boga burzy. Zresztą hetycki bóg burzy zdaje się pozostawać w pewnej relacji z budownictwem, co sugeruje część spośród jego epitetów; zob. Houwink 1994: 86. Eblaickie teksty zdają się ponadto poświadczać wystąpienia ^{LÚ}BALAG.DI podczas uroczystości weselnych; zob. Tonietti 2010: 83.

¹⁴⁹ Nt. zasiania zębów na rozkaz Aresa zob. Pherec. Ath. F22 (BNJ nr 3). O wyrośnięciu Spartów z ryszunkiem wspomina Pindar (*I.* VII 10, por. *P.* IX 82–84 [obecność Spartów w Tebach]). Kühr (2006: 109–112) interpretuje wyrośnięcie Spartów z ziemi jako symbol autochtoniczności, ale ta interpretacja nie wyjaśnia ich zasiewu. Ich walkę uznaje ona za przejaw barbarzyństwa społeczeństwa przed nadejściem cywilizacji, co brzmi rozsądnie, choć nie ma na to przekonujących argumentów, zwłaszcza że analogiczny hylem pojawia się w materiale narracyjnym o zdobyciu złotego runa przez Jazona, zupełnie pozbawionym tego rodzaju implikacji socjologicznych. Warto zwrócić w tym miejscu uwagę, że zidentyfikowano motywy opowiadań ludowych, obejmujące konieczność przedstawienia trofeów jako dowodu pogromienia potwora. Są to motywy „oznaki uratowania” (MIFL: H 83) oraz „części (ciała) zabitych zwierząt jako dowody śmierci” (MILF: H 105), a zwłaszcza wariant „język smoka jako dowód” (MIFL: H 105.1). Obydwa wskazane motywy mogą występować w opowieści ludowej typu ATU 300 „pogromca smoka”. Istnieje jej wariant, w którym zęby potwora zostają zachowane (Uther 2004: 174–175), lecz nigdy się ich nie zasiewa, ani nie rodzą się z nich wojownicy w pełnym ryszunku.

¹⁵⁰ Strab. X 3, 7.

a najprawdopodobniej już wcześniej.¹⁵¹ Co więcej, wskazane praktyki kabirystyczne i przedstawienia ^{LÚ}BALAG.DI mogą być nawet ze sobą powiązane.¹⁵²

Interesujący jest również fakt, że nie tylko poszczególne hylemy, ale także ich kolejność znajdują odzwierciedlenie w strukturze zrekonstruowanego procesu rytualnego związanego z hetyckim aktem budowlanym. Przebieg hetyckiego obrzędu – od wyboru miejsca budowy, poprzez jego oczyszczenie i wzniesienie budowli, aż do inauguracji i legitymizacji lokalnej władzy królewskiej – odpowiada strukturze materiału narracyjnego o założeniu Teb przez Kadmosa.¹⁵³ Zawiera on bowiem identyfikację terenu pod budowę nowego osiedla (przez krowę, Apollona/wyrocznię delficką), rytuał puryfikacyjny/złożenie ofiary, założenie miasta

¹⁵¹ Kult Kabirów w Tebach został szczegółowo opracowany przez Schachtera (CoB 2: 66–110). Nt. rozwoju tego kultu zob. Schachter 2016: 315–343. Pewne naczynie pochodzące z ostatnich dekad V w. p.n.e., a odnalezione pośród ruin tebańskiego Kabirionu przedstawia scenę, w której człowiek wyrasta z ziemi (NAMA 10426). Nad tą postacią widnieje napis Πρατόλαος (dosł. „pierwszy człowiek”), a obok przedstawione są postacie Μίτος (dosł. „nasienie [w kontekście orfickim]”) i Κράτεια (dosł. „moc”), które symbolizują hierogamię i w pewnym sensie wydają się być rodzicami Pratołaoa. Rytualne znaczenie tej sceny podkreśla postać bóstwa o imieniu Κάβριος i młodzieńca Παῖς (dosł. „chłopiec”), który uczestniczy w libacji. Interpretację tej sceny przedstawiła Blakely (2006: 41–42); por. Burkert 1985: 282. Łatwo tę antropogonię skojarzyć ze Spartami z tebańskiej etiologii. Jednak pierwsze dzieła wspominające o wyrastających z ziemi Spartach pochodzą z VI w. p.n.e., brakuje nam zatem odpowiednich VI-wiecznych źródeł kabirystycznych, aby sprawdzić, czy kult Kabirów i tradycja o Kadmosie i Spartach są ze sobą jakoś powiązane. Potencjalnie mógłby za tym przemawiać fakt, że zęby węża aońskiego i Sparci pojawiły się, zgodnie z przekazem Ferekydesa z Aten, również w materiale narracyjnym o Jazonie i Argonautach (F21a–b [BNJ nr 3]), podczas gdy najwcześniejsze odwołanie do materiału narracyjnego o wyprawie po złote runo znajduje się w *Odysei* (XII 69–72); por. Hes. *Th.* 1000, *Eh.* F28 (Hirschberger). Wyprawa Argonautów zaś nie tylko zawiera wątek kabirystyczny, ale ma też ścisły związek z hetyckimi praktykami rytualnymi. Nt. związków postaci Kadmosa i Jazona z kultem Kabirów zob. Blakely 2007, a o podobieństwie złotego runa i hetyckiego obiektu kultowego *kurša* zob. Bremmer 2006.

¹⁵² Nazwa kapłanów ^{LÚ}BALAG.DI wywodzi się z j. sumeryjskiego, lecz nie wiemy, czy rytualny bój tych kapłanów w Anatolii Środkowej powstał pod wpływem cywilizacji mezopotamskiej, czy też nie wykonywano tego rodzaju praktyk jeszcze zanim oddziaływała ona na miejscową kulturę. Zaproponowano, że nazwa Kabirów pochodzi od sumeryjskiego wyrazu *zabar* „brząz” (zapisywane niekiedy *ka-bar* [ePSD2, s.v. „zabar”]); zob. Burkert 1985: 457 (przyp. 23).

¹⁵³ Nt. znaczenia hetyckich obrzędów budowlanych dla legitymizacji władzy lokalnego króla zob. Görke, Torri 2014. Na powiązanie instytucji króla z hetyckim bogiem słońca w kontekście budownictwa zwracają uwagę Soysal i Süel (2016: 361).

oraz zaślubiny z Harmonią i przyjęcie władzy królewskiej nad Tebami przez Kadmosa z rąk Afrodyty.¹⁵⁴

Zbieżność w strukturach tebańskiej etiologii i hetyckich procesów budowlanych poniekąd potwierdza wyniki wspomnianych wyżej dociekań Jürgena Trumpha, który – zbadawszy kilkadziesiąt tekstów i opisów rytuałów zawierających walkę z wężem bądź smokiem – stwierdził, że starcia te występują w ścisłym związku z aktem budowy i często były wykorzystywane w rytuałach fundacyjnych.¹⁵⁵ Odnosnie do wydarzeń związanych z założeniem Teb przez Kadmosa podejrzewał więc, że określone treści mityczne manifestowały się pierwotnie nie w tekście, lecz w obrzędzie.¹⁵⁶ Jeśli rzeczywiście tak było, to prawzór tebańskiej etiologii w postaci rytuału fundacyjnego mógł zostać odprawiony, gdy ok. VIII w. p.n.e. ponownie zasiedlono wzgórze kadmejskie.¹⁵⁷

W jaki sposób obrzęd może przerodzić się w utwór literacki (ustny lub pisemny), ilustrują zachowane fragmenty hetyckich tekstów, w których sformułowano instruktaże dla kapłanów wskazujące, jak należy odprawiać dany rytuał. Pojawiają się w nich krótkie opowieści, stanowiące zmitologizowane opisy historycznych wydarzeń związanych z opisywanymi obrzędami. Miały one sankcjonować daną praktykę lub poruszać wyobraźnię jej wykonawcy, aby ten wiedział, jak w odpowiedni sposób zorganizować rytuał.¹⁵⁸ Jeśli podobne instrukcje – niezależnie od tego, czy w formie ustnej czy pisemnej – przekazywali sobie także greccy lub tebańscy kapłani i również uwzględniali w nich historyczne przykłady społecznie ważnych zastosowań danego obrzędu, to właśnie uroczystości związane z (ponownym) założeniem Teb na wzgórzu kadmejskim mogły zapoczątkować znaną nam tradycję tebańskiej etiologii, w której Kadmos odgrywa kluczową rolę.

Również wspomniany już *Mit o Illujance* posiada analogiczne konotacje. W jedynym zachowanym do dziś świadectwie został przytoczony jako opowieść stanowiąca etiologię

¹⁵⁴ Nt. hetyckich rytuałów budowlanych wraz z obszerną bibliografią, wskazaniem elementów występujących w tradycji greckiej oraz opisanych w niniejszym akapicie paraleli wobec materiału narracyjnego o Kadmosie zob. Jagiełło 2020b.

¹⁵⁵ Por. wyżej (przyp. 115). Prezentację wyników swoich badań Trumpf rozpoczął od *Pierwszej ody pytyjskiej*, którą Pindar zadeedykował Hieronowi z Syrakuz i w której posłużył się materiałem narracyjnym o walce Zeusa z Tyfonem w związku z założonym przez Hierona nowym miastem Ajtiną. Trumpf pragnął wykazać obecne w wielu różnych cywilizacjach związki pomiędzy walką z wężem/smokiem a założeniem miasta.

¹⁵⁶ Zob. Trumpf 1958: 146–147.

¹⁵⁷ Por. wyżej (str. 14–15).

¹⁵⁸ Przykłady takiej mitologizacji wydarzeń historycznych można odnaleźć w tekstach CTH 725–726; zob. Soysal, Süel 2016: 359–363.

wywodzącego się z kultury hatyckiej święta noworocznego *purulli*.¹⁵⁹ Treść tego utworu była najpewniej recytowana lub odtwarzana podczas pokazów aktorskich w ramach tego i innych świąt oraz z okazji hetyckich inauguracji użytkowania nowych budynków, co dotyczyło przede wszystkim otwarcia przybytków o istotnym znaczeniu dla danej społeczności, takich jak pałac lub świątynia.¹⁶⁰ Niektórzy badacze sądzą nawet, że związek hylemu X ZABIJA WĘŻA z publicznymi uroczystościami został przez mieszkańców Hellady zapożyczony od ludów zamieszkujących Półwysep Anatolijski.¹⁶¹ Hylem ten stanowi najwyraźniej – zwłaszcza w świetle spostrzeżeń Trumpfa – treść adekwatną wobec obrządku towarzyszącego założeniu miasta.

Zaprezentowane paralele pomiędzy materiałem narracyjnym o Kadmosie, *Mitem o Illujance* oraz hetyckimi rytuałami budowlanymi zdają się być nieprzypadkowe i zapewne sięgają wspólnego mitemu. Niewątpliwie istniały okoliczności, w których taki mitem (powstały najpewniej na terenie Półwyspu Anatolijskiego), nawiązujący do aktu budowy (strażnicy na granicy ze światem chtonicznym?) i ujawniający się w praktykach rytualnych, mógł przedostać się do kultury greckiej. Jak bowiem spostrzeżliśmy we wstępie, już w okresie mykeńskim podczas różnych świąt do Teb przybywali obcokrajowcy, a także w czasie greckiej kolonizacji basenu Morza Śródziemnego Grecy z pewnością mieli okazję poznać różne zwyczaje ludów zamieszkujących m.in. Anatolię Zachodnią i Cylicję.

¹⁵⁹ Nt. hatyckiego pochodzenia tego święta wypowiada się np. Bryce (2002: 194–195). Tekst kapłana Kelli, wykorzystujący materiał narracyjny o Illujance, uznaje go za etiologię święta *purulli* (CTH 321 §§1–2).

¹⁶⁰ Przedstawienia mogły być w j. hatyckim. Nt. muzyki kultowej i rytualnej recytacji w kontekście hetyckim zob. Yoshida 1999, Popko 2009: 71. Zwłaszcza wątek ostatecznego starcia boga burzy z Illujanką w *Micie o Illujance* mógł być wykorzystywany w przedstawieniach; zob. Torri, Görke 2013: 291–293. Haas (1994: 250) zakładał, że pomimo tego, iż większość hetyckich rytuałów budowlanych dotyczyło pałaców i świątyń, to analogiczne czynności odbywały się najpewniej również w przypadku domów mieszkalnych. *Contra* jakimkolwiek rytualnym przedstawieniom materiału narracyjnego o Illujance nawet na potrzeby święta *purulli*, z uwagi na to, że tekst autorstwa Kelli tego nie wyraża wprost: Gilan 2011, 2013. Zważywszy jednak na zwyczaje świąteczne nie tylko Hetytów, ale i ludów ościennych, takie zastosowanie walki boga burzy z wężem wydaje się raczej pewne; zob. Bachvarova 2016: 250–263. Związek *Mitu o Illujance* z rytuałami budowlanymi mógł opierać się na znaku semiotycznym obejmującym wzniesienie domu (w gruncie rzeczy pałacu) dla Hupasisi i jego następcy (CTH 321 §§13–17).

¹⁶¹ W związku z tą hipotezą zestawia się materiał narracyjny o Illujance z pytyjską etiologią wyroczni w Delfach. Odpowiedni *status quaestionis* przedstawił Rutherford (2020: 159). Argumentowano, że kult Apollona stanowił ważny impuls dla wymiany pomiędzy Helladą a Azją Mniejszą. Koncepcję tę oparto na przedstawieniach treści związanych z tym bgoiem podczas świąt publicznych, zwłaszcza w nawiązaniu do tzw. *Chaoskampfu*; zob. Bachvarova 2016: 243–265.

2.2.3. Zaślubiny z boginią

Zawarcie związku małżeńskiego między Kadmosem a Harmonią wzmiankowali już Hezjod i Pindar,¹⁶² lecz dopiero Hellanikos i nawiązujący do jego podania Apollodor jednoznacznie powiązali zaślubiny z założeniem Teb:

ὀργισθέντος δὲ Ἄρεως καὶ μέλλοντος Κάδμον ἀναιρεῖν ἐκώλυσεν ὁ Ζεὺς καὶ Ἀρμονίαν αὐτῷ συνώικισε τὴν Ἄρεως καὶ Ἀφροδίτης· πρότερον δὲ ἐκέλευσεν αὐτὸν ἀντὶ τῆς ἀναιρέσεως τοῦ δράκοντος ἐνιαυτὸν θητεῦσαι. ἐν δὲ τῷ γάμῳ Μούσας αἴσαι καὶ τῶν θεῶν ἕκαστον Ἀρμονίαι δῶρον δοῦναι. ἱστορεῖ Ἑλλάνικος ἐν Βοιωτικοῖς καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῷ Γ.¹⁶³

Zeus powstrzymał rozgniewanego Aresa, który zamierzał zgładzić Kadmosa. Dał też Kadmosowi za żonę Harmonię, córkę Aresa i Afrodyty, ale rozkazał mu, aby za zabicie węża najpierw przez rok służył Aresowi. Poleciał ponadto, żeby na ich ślubie zaśpiewały Muzy i żeby wszyscy bogowie obdarowali Harmonię prezentami. Opowiadają to Hellanikos w *Boiotiaká* i Apollodor w księdze trzeciej.

μετὰ δὲ τὴν θητείαν Ἀθηνᾶ αὐτῷ τὴν βασιλείαν κατεσκεύασε, Ζεὺς δὲ ἔδωκεν αὐτῷ γυναῖκα Ἀρμονίαν, Ἀφροδίτης καὶ Ἄρεος θυγατέρα. καὶ πάντες θεοὶ καταλιπόντες τὸν οὐρανόν, ἐν τῇ Καδμείᾳ τὸν γάμον εὐωχούμενοι καθύμνησαν.¹⁶⁴

Gdy służba dobiegła końca, Afrodyta przygotowała dlań (dla Kadmosa) królestwo, a Zeus dał mu za żonę Harmonię, córkę Afrodyty i Aresa. Wszyscy bogowie zeszli z nieba i śpiewając hymny, świętowali ich wesele na Kadmei.¹⁶⁵

Hellanikos wyjaśniał zatem, że praca u Aresa była karą dla Kadmosa za zabicie węża. Takie uzasadnienie służby prowadzącej do zaślubin z boską małżonką nie jest ani zadowalające, ani zrozumiałe. Co prawda w opowiadaniach ludowych spotyka się niekiedy motyw wieloletniej służby młodego bohatera, która ma stanowić próbę przed poślubieniem

¹⁶² Hes. *Th.* 937, 975, Pind. *P.* III 86–96, F29 (Race).

¹⁶³ Hellan. F51 (BNJ nr 4), w. 10–20.

¹⁶⁴ Apollod. III 25; ed. J. Frazer.

¹⁶⁵ Tłum. T. Mojsik.

księżniczki, ale nie jest on zbyt powszechny.¹⁶⁶ Tam zresztą, inaczej niż w przypadku służby Kadmosa u Aresa, nie jest ona karą. W opowiadaniach ludowych występuje też tzw. „pogromca smoka” (tutaj – węża), który w nagrodę za swój heroiczny czyn otrzymuje możliwość poślubienia królewny.¹⁶⁷ Inaczej niż w materiale narracyjnym o Kadmosie zabicie potwora nie spotyka się tam z niczyją dezaprobatą, przeciwnie – z zasłużoną wdzięcznością. Jest więc zadziwiające, że służba u Aresa ma warunkować nie tylko zaślubiny, ale także władzę królewską, którą Kadmos otrzymuje od Afrodyty. Ponadto teksty, z których dowiadujemy się o tych szczegółach, nie dają wyraźnie do zrozumienia, dlaczego Zeus podjął opisane przez Hellanikosa kroki, aby pogodzić Kadmosa z Aresem i z jakiego powodu pozwolił mu poślubić córkę poszkodowanego bóstwa. Również ta bezinteresowność wzbudza podejrzenia. Wyżej zwróciliśmy uwagę na to, że walka z wężem oraz budowa miasta są ściśle związane z legitymizacją władzy królewskiej. Czyżby służba i zaślubiny mogły mieć podobne podłoże?

Odpowiedź na to pytanie wymaga zbadania relacji między postaciami występującymi w tym materiale narracyjnym, a przede wszystkim relacji łączących węża, Aresa i Kadmosa. Zaczniemy od tego, że u Eurypidesa matką węża aońskiego była Gaja, lecz wedle świadectw Hellanikosa i Apollodora jego rodzicami byli Ares i Afrodyta. Taka genealogia potwora czyni zrozumiałą złość boga wojny i nieładu na Kadmosa, zabójcę jego potomka.¹⁶⁸ Rola Aresa jako opiekuna potwora i jego reakcja na czyn Kadmosa sugerują ponadto, że obie postaci – boga i węża aońskiego – łączą nie tylko więzy krwi. Wiąże ich ze sobą także konflikt, będący boską domeną Aresa. W takim rozumieniu ukryte znaczenie semiotyczne zabójstwa węża, czyli wejście w konflikt z Aresem, sprowadza się do zmagania człowieka ze zjawiskiem braku ładu społecznego. Kadmos w tym równaniu personifikuje człowieka, podczas gdy Ares stanowi uosobienie koncepcji nieładu lub konfliktu, a zabójstwo żyjącego pośród ludzi węża (potomka Aresa) oznacza zerwanie ze skutkami konfliktu.

Kadmos i Ares są zatem postaciami pozostającymi ze sobą w jawnym sporze z powodu naruszenia boskiego przywileju oddziaływania na świat ludzki, którego dopuszcza się założyciel Teb. Można uznać to za wyraz ludzkiej *hybris*, gniew zaś Aresa za w pełni uzasadniony. Tym bardziej nieoczekiwane przejście od nieprzyjaznych stosunków Kadmosa z bogami (Aresem) do poślubienia bogini (Harmonii, córki Aresa), a ponadto objęcie legitymizowanej przez boginię (Afrodytę, matkę Harmonii) funkcji króla stanowią ewidentną

¹⁶⁶ MIFL: H 317 „długotrwała służba nałożona na zalotnika”.

¹⁶⁷ Pojawia się on w typie opowiadań ludowych ATU nr 300 oraz w motywach „walka ze smakiem w celu uwolnienia księżniczki” (MIFL: B 11.11.4) i „księżniczka wystawiona w nagrodzie” (MIFL: T 68).

¹⁶⁸ Ares występuje jako bóg wojny i nieładu np. w *Iliadzie* (V 757–763, 830–831).

nieściskość, której nawet (nb. nieuzasadniona) wola Zeusa nie jest w stanie dostatecznie wyjaśnić. Chcąc zrozumieć, w jaki sposób tak niespójna sekwencja hylemowa mogła powstać, powinniśmy przyjrzeć się *Teogonii* Hezjoda.

Pewien passus tego utworu, prawdopodobnie wtórnie dodany, przedstawia nam dwóch synów Aresa, Dejmosa (dosł. „lęk”) i Fobosa (dosł. „strach”), oraz jego córkę Harmonię (dosł. „przymierze, zgoda”). Poeta przeciwstawił tutaj Aresa Ptoliportosa (dosł. „burzyciela miast”) protagoniście tebańskiej etiologii, Kadmosowi, który jako założyciel miasta wyraźnie kontrastuje z wizerunkiem boga wojny.¹⁶⁹ Intencją tego passusu jest zapoznanie odbiorcy z koncepcją, według której w obliczu zagrożenia zbrojnego społeczeństwem rządzą lęk i strach, ale ostatecznie konflikt może również doprowadzić do pożądanej zgody. Zaślubiny Kadmosa i Harmonii jednoznacznie do niej nawiązują. Co jednak ciekawe, w *Teogonii* nie wspomniano o wężu aońskim, a to dlatego, że wąż najwyraźniej nie pasuje do semiotycznej kompozycji tego passusu. Analizując zatem materiał narracyjny o Kadmosie w perspektywie hylistycznej, można podejrzewać, że zawiera on co najmniej dwie różne warstwy.

W jednej z nich wąż jest synem Gai (dosł. „ziemi”), a jego obecność nad aońskim strumieniem oraz starcie z Kadmosem wywodzą się od mitemu, który ma znaczenie w kontekście kosmologicznym i wyraża konieczność ustanowienia straży na granicy ze światem chtonicznym – tutaj Teby stanowią strażnicę, a władca Teb strażnika. Na nią nakłada się druga warstwa materiału narracyjnego, w której Ares jest niszczycielem miast, a Kadmos jego przeciwnikiem. W tym przypadku najważniejsze informacje dotyczą skutków konfliktów zbrojnych (zniszczenia, strachu, lęku, rozejmu) i korzyści z zaślubin Kadmosa z boginią, które sankcjonują pokojowe rządy w Tebach.¹⁷⁰ Można się zapewne spodziewać, że ten ostatni aspekt był wykorzystywany przez lokalną, tebańską elitę rządzących, która legitymizowała swoją władzę boską genealogią. Rozpatrywane osobno obydwie wskazane warstwy są w pełni spójne, lecz ponieważ posługują się odmiennymi rodzajami znaków semiotycznych (o elementach

¹⁶⁹ Hes. *Th.* 933–937; wedle zawartych tu informacji węża aońskiego należałoby uznać za brata Fobosa, Dejmosa i Harmonii. Od wersu Hes. *Th.* 900 tekst zachowanej do naszych czasów *Teogonii* zdaje się odbiegać od oryginału Hezjoda; zob. West 1966: 398–399 (istotne uwagi na ten temat autor umieścił również na str. 49–51 oraz odnośnie do wersu 931 na str. 414).

¹⁷⁰ Warto w tym miejscu wspomnieć o pewnej ciekawej pracy (Hardie 2000), w której wskazano, że w Kadmosowym założeniu Teb dostrzegano również aspekty lokalnej, tebańskiej kosmogonii. M.in. staje się to widoczne dzięki zachowanej twórczości Pindara (F29 [Race]) i Nonnosa z Panopolis (*Dion.* V 40–87). Ten drugi opowiadał o krwawej walce przed założeniem miasta i o harmonijnym ładzie wzorowanym na panhelleńskim porządku, który w Tebach zapanował za sprawą Kadmosa.

znaczących: „wąż”, „ziemia”, „strumień” ≠ „popłoch”, „strach”, „zgoda”), ich połączenie spowodowało wskazane nieścisłości.¹⁷¹

Jak ustaliliśmy wyżej, warstwa pierwsza tebańskiej etiologii posiada paralełę w *Micie o Illujance* i innych indoeuropejskich tradycjach, a mieszczący się w niej mitem mógł powstać na Półwyspie Anatolijskim. Jednak także w odniesieniu do zaślubin Kadmosa z Harmonią odnajdujemy paralele narracyjne w hetyckich źródłach o Illujance. Czy zatem i w tym przypadku określony mitem mógł powstać w obrębie kultury ludów zamieszkujących ten obszar? W poszukiwaniu kontekstu kulturowego, w którym ten mitem zaistniał, ważnym źródłem są tzw. prawa hetyckie. Odkrywają one przed nami pewne zasady zawierania związków małżeńskich, których echo wybrzmiewa również w treści *Mitu o Illujance* i potencjalnie jest w stanie wyjaśnić nieścisłości dotyczące zaślubin Kadmosa i Harmonii.¹⁷²

Hetycki obyczaj tzw. ślubu *antiant-* polega na przyjęciu zięcia do domostwa rodziców panny młodej. Procedurę tę stosowano m.in. wówczas, gdy narzeczony nie dysponował właściwymi środkami, aby wnieść *kūšāta*, czyli stosowną opłatę przedmażeńską. Ślub *antiant-* stanowił korzystne rozwiązanie dla rodziny panny młodej, jeśli ta nie posiadała spadkobiercy płci męskiej w momencie, gdy należało zabezpieczyć majątek na wypadek śmierci ojca. Wtedy decydowano się na przekazanie go zięciowi w ramach posagu *iuaru-* (dosł. „dar, posag, spadek”). W tym przypadku wspomniana transakcja pieniężna, *kūšāta*, pieczętująca zaręczyny była ważna, ponieważ czyniła je umową wiążącą, co miało znaczenie przede wszystkim w sytuacji, w której w związek małżeński wchodziły dwie osoby o różnym statusie prawnym, np. człowiek wolny i niewolnik. Wówczas bowiem mniej uprzywilejowany małżonek mógł zmienić, a bardziej uprzywilejowany zachować swój status społeczny. Gdyby jednak stosownej opłaty nie wniesiono, groziłoby to koniecznością pozostania w niewoli lub przyjęcia statusu niewolnika.¹⁷³

¹⁷¹ Gdyby znak obejmujący element znaczący „wąż aoński” należał do warstwy drugiej, należałoby się spodziewać w jego miejscu nazwy takiej jak Polemos (dosł. „wojna, bitwa”) lub Agon (dosł. „spór, rywalizacja”).

¹⁷² Analogie w zakresie hylemu obejmującego zaślubiny można odnaleźć w teogonii Ferekydesa z Syros (zob. wyżej [str. 47–48]) oraz materiale narracyjnym o powstrzymaniu potwora Hedammu (CTH 348), który wykorzystuje akt zaślubin w celu odżegnania niebezpieczeństwa (zob. Gilan 2011: 100).

¹⁷³ Nt. spadku pośród Hetytów i wskazanych wyżej pojęć zob. RIA 9: 44–45. Nowsze, ważne opracowanie zaślubin w kulturze hetyckiej wraz z nowym tłumaczeniem stosownych paragrafów praw hetyckich (§§ 27, 34–36) i ze spostrzeżeniami nt. *Mitu o Illujance* przygotowała Serangeli (2020, w interesującym nas tutaj zakresie zwłaszcza na str. 481–482 i 485–488). Powstanie *Praw hetyckich* datuje się na XVII–XV w. p.n.e.; zob. Roth 1995: 213–247.

W *Micie o Illujance* procedurę *antiiant*- wykorzystuje bóg burzy, gdy spłodziwszy syna z córką biednego człowieka, oddaje go do domostwa Illujanki w celu zaaranżowania jego zaślubin z córką potwora.¹⁷⁴ Syn początkowo pozostaje lojalny wobec ojca i pomaga mu przechytrzyć, a ostatecznie unicestwić Illujankę, później jednak przechodzi na stronę teścia.¹⁷⁵ Podobnie jest w innej wersji wydarzeń konfliktu z Illujanką, opowiedzianej w tym samym tekście. W tym drugim przypadku człowiek Hupasija w zamian za współpracę z bogami podczas zmagania z Illujanką żąda współżycia z boginią Inarą. Wątek ten nie zostaje w pełni rozwinięty, ale w końcowej części narracji dowiadujemy się, że Inara przekazuje mu dom, a Hupasija przyjmuje rolę namiestnika bogów na świecie i strażnika u brzegu *hunḥuwanaš*.¹⁷⁶ W *Micie o Illujance* zaślubiny, które przypieczętowały sojusz pomiędzy panteonem a ludzkością, ilustrują zatem ideę przymierza i zażegnania konfliktu w tym samym stopniu, w jakim widoczne jest to w materiale narracyjnym o Kadmosie.¹⁷⁷

¹⁷⁴ CTH 321 §22.

¹⁷⁵ CTH 321 §§23–26.

¹⁷⁶ CTH 321 §17. Hupasija jest pierwszym człowiekiem, który zawarł sojusz z bogami. W *Micie o Illujance* staje się zrozumiałe, że Hupasija uosabia pierwszego króla, w momencie gdy po jego zdradzie na bogach, Inara wybiera jego następcę; zob. CTH 321 §§16–17, gdzie wzmianka o następstwie oznacza, że Hupasija pełnił pewną konkretną funkcję (tj. namiestnika bogów). Boski wybór kolejnego śmiertelnika na następcę pierwszego sojusznika w gruncie rzeczy czyni z tych dwóch ludzkich postaci królów. Pośród badaczy panuje jednak niezgoda co do tego, czy tych mężczyzn – Hupasiję i jego następcę – można nazywać pierwszymi królami. Argumenty przeciwko takiej interpretacji nie są jednak przekonujące. Przeciwnicy tej tezy nie podają alternatywnych propozycji funkcji i znaczenia wspomnianych postaci. Tym bardziej więc ich rola jako inicjatorów instytucji króla jest jedynym wiarygodnym wytłumaczeniem pojawienia się ich w *Micie o Illujance*. Naturalnie mogły istnieć inne narracje o początkach władzy królewskiej, ale to nie wyklucza interpretacji postaci Hupasiji i jego następcy jako pierwszych królów w ramach opowieści o walce boga burzy z postacią Illujanki. Odwołania do literatury na ten temat znajdują się wyżej (przyp. 135). Niniejszą interpretację potwierdza przede wszystkim fakt, że u Hetytów król pełnił rolę namiestnika bogów dzierżących władzę nad ludźmi oraz reprezentował przymierze między panteonem a ludzkością; zob. Haas 1994: 181–201, 724–727.

¹⁷⁷ Nt. zaślubin jako przymierza w tebańskiej etiologii zob. Kühr 2006: 113–114. Tufano (2019: 125) zaś stwierdza: „The wedding of Kadmos and Harmonia in Thebes represents both a hierogamy and a new foundation act of the city. In fact, it symbolizes the reconciliation with Ares, when the god is angry with Kadmos, since the girl is often Ares’ daughter. It is also a recovery of the order broken after the killing of the dragon (..) The contemporary emphasis on the symbolic etymology of Harmonia’s name has relevant precedents in the Classical sources; it confirms the pivotal role of the wedding for the foundation of the new civic order associated with Kadmos.” Interpretacja małżeństw jako przymierzy i *vice versa* spotyka się niekiedy z krytyką, np. w przypadku biblijnego ustępu Mal 2: 10–17, który dzieli biblistów na zwolenników i przeciwników takiej wykładni; zob. Hugenberg 1994. Jednak rzeczownik ἀμυνία w materiale narracyjnym o założeniu Teb wskazuje na to, że

Obydwie zachowane wersje opowieści o konflikcie z Illujanką nie opisują go w całości, jednak pomimo tego materiał narracyjny zawiera hylemy CZŁOWIEK POŚLUBIA BOGINIĘ, CZŁOWIEK SŁUŻY BÓSTWU i CZŁOWIEK OTRZYMUJE WŁADZĘ KRÓLEWSKĄ OD BOGINI oraz naprowadza nas na trop kontekstu kulturowego związanego ze ślubem według procedury *antiant-*. Zaślubiny Kadmosa z Harmonią, jego służba u Aresa i dar Afrodyty stanowią czytelne analogie względem hylemów zawartych w materiale narracyjnym o Illujance i wynikają z zastosowania zasady *antiant-*, zgodnie z którą śmiertelny pan młody (Kadmos), nierówny statusem wobec swojej boskiej narzeczonej (Harmonii), musiał odpracować *kūšāta* u przyszłego teścia (Aresa). Spełniwszy to zobowiązanie, Kadmos otrzymał nie tylko małżonkę, ale też posag w postaci władzy nad Tebami.

Hylemy obu materiałów narracyjnych mają zatem na celu wyjaśnić okoliczności ustanowienia pośród ludzi sankcjonowanej przez bogów (lokalnej) władzy królewskiej, która, aby była pełnomocna, musiała opierać się na solidnym fundamencie prawnym.¹⁷⁸ W kontekście hetyckim i być może u ludów ościennych podstawę tę upatrywano w ślubie *antiant-*. Niestety nie wiemy, czy w Helladzie istniał kiedyś analogiczny zwyczaj. Wskazana wyżej niespójność semiotyczna w materiale narracyjnym o Kadmosie sugeruje nam jednak, że mogło dojść do reinterpretacji znaków zawartych w mitemie odnoszącym się do zasady *antiant-*. Zgodnie z naszymi obiekcjami wobec fabularnego uzasadnienia kary za zabicie węża aońskiego, uznajmy je za wtórne. Wówczas wprowadzenie tego szczegółu (tj. kary) do materiału narracyjnego doprowadziłoby do zatarcia śladów po pierwotnym wyjaśnieniu służby przed zaślubinami. Taki zabieg determinuje z kolei konieczność powołania strony poszkodowanej (ojca węża), domagającej się ukarania Kadmosa i karzącej go. Najwyraźniej relacja między zięciem a teściem pozostaje przy tym nienaruszona. Nasze dociekania wskazują właśnie na taki rozwój materiału narracyjnego o Kadmosie. Odpowiednie postacie tebańskiej etiologii po prostu

zawarcie związku małżeńskiego pomiędzy człowiekiem Kadmosem a boginią Harmonią należy rozumieć w kategoriach boskiego sojuszu.

¹⁷⁸ Cel analogiczny do politycznego aspektu tebańskiej etiologii ma także wątek teogonii Ferekydesa, w którym zwycięzca pojedynku z Ofioneusem otrzymuje władzę królewską nad niebiosami (Pherec. Syr. F79 [Schibli]). Nie jest inaczej w materiale narracyjnym o założeniu świątyni w Delfach, który kończy się sprowadzeniem przez Apollona ludzkich pomocników sprawujących pieczę nad jego przybytkiem. *Homerycki hymn do Apollona* opisuje dość szczegółowo starania boga, aby znaleźć właściwy zespół kapłanów (w. 387–510). Ich wybór i zaprzysiężenie również stanowi przymierze pomiędzy bogiem a ludźmi, które także ma zapewnić sprawność i bezpieczeństwo nowego mikrokosmosu powstałego w wyniku walki z pytyjską wężyką. Nagrodą tutaj staje się jednak nie władza królewska, lecz kapłańska, co uwarunkowane jest założeniem świątyni zamiast miasta lub pałacu.

otrzymały dodatkową rolę – winowajcy bądź poszkodowanego, a ponadto pojawił się Zeus w roli prawomocnie orzekającego arbitra.

Omawiany tu grecki materiał narracyjny, obejmujący zabicie węża przy źródle, wzniesienie w tym miejscu miasta (strażnicy) oraz ślubu *antiant-*, pełnił m.in. funkcję legitymizacji lokalnej władzy królewskiej. Od samego początku zawierał zaślubiny człowieka z boginią i wyrażał przymierze pomiędzy panteonem a ludzkością, dlatego dopasowanie odpowiednich postaci do takiego schematu hylemowego było dość proste. Boskie usankcjonowanie władzy Kadmosa nad Tebami w oczywisty sposób wskazywało na sojusz z bogami, co ukazano poprzez uwzględnienie postaci bogini Harmonii – personifikację zgody. Wprowadzenie boga wojny do tak skonstruowanej konstelacji postaci było już zaledwie umiejętnym zabiegiem poetyckim. Pozwolił on uzupełnić materiał narracyjny o założeniu Teb i w rezultacie stworzyć jego drugą warstwę, którą w *Teogonii* Hezjoda spotykamy w bardziej rozbudowanej formie, ujmującej Dejmosa i Fobosa oraz determinanty definiujące Kadmosa jako założyciela, a Aresa jako burzyciela miast(a).¹⁷⁹

2.3. Rozważania etymologiczne

Na początku XXI wieku sformułowano hipotezę, jakoby w pewnym hetyckim tekście widniało imię *Kadmos*, przy czym do jego zapisu wkraść się miał błąd.¹⁸⁰ Pomimo entuzjazmu, z jakim przyjęli ją niektórzy badacze, okazało się, że rzekomo poprawny odczyt jest niepoprawny, a w owym tekście nie ma mowy o żadnym Kadmosie.¹⁸¹

¹⁷⁹ Nie oznacza to, że pod względem chronologii dajemy sekwencji hylemowej obejmującej walkę z wężem, założenie Teb i zaślubiny z boginią pierwszeństwo w (niezachowanej) literaturze lub tradycji oralnej. Połączenie postaci Kadmosa, Harmonii, Aresa, Afrodyty, Fobosa, Dejmosa, a nawet Zeusa mogło przecież – w całości albo częściowo – istnieć wcześniej, a związane z nimi hylemy mogły zawierać elementy dotyczące kary i nagrody, zanim pierwsza spośród wskazanych warstw została o nie uzupełniona. Spodziewamy się jednak, że doszło do asymilacji jednej warstwy do drugiej.

¹⁸⁰ Chodzi o wyraz *ka-ga-mu-na(-aš)* (CTH 183). Zdaniem Franka Starkego błąd skryby miał polegać na zapisie znaku klinowego <ga> zamiast niemal identycznego <ta>. Jego propozycja po raz pierwszy została opublikowana przez dziennikarza Michaela Sieblera (2003), a następnie w dyskursie naukowym przez Latacza (2004: 244). Tego rodzaju błędy skrybów w tekstach hetyckich się rzeczywiście zdarzały, o czym zapewniał mnie również Tomoki Kitazumi (wypowiedź ustna), specjalizujący się w badaniach nad pracą translatorską Hetytów.

¹⁸¹ Proponowany odczyt generuje jednak konstrukcję gramatyczną przeczącą zasadom j. hetyckiego; zob. Katz 2005: 3, Melchert 2006: 2–5. Odpowiedź na tę krytykę sformułował Woudhuizen (2018: 110–111), stwierdzając, że powstały w ten sposób błąd gramatyczny może wynikać z niewystarczających kompetencji językowych autora tekstu bądź jego skryby. Istotny tekst jest bowiem listem, którego, jak się obecnie uznaje, nadawcą był król Achajów; zob. Beckman, Bryce, Cline 2011: 137. Jeśli ta wiadomość achajska trafiła na dwór hetycki nie

Na temat zaś etymologii imienia Κάδμος powstało na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat wiele hipotez.¹⁸² Najbardziej popularną spośród nich jest propozycja zakładająca związek imienia Kadmosa z semickim rdzeniem *q-d-m* „poprzedzać, być wcześniejszym”. Na podstawie tego wyrazu w niektórych językach, np. w starohebrajskim, został utworzony przymiotnik o znaczeniu „wschodni”.¹⁸³ W oparciu o ten semicki przymiotnik w imieniu *Kadmos* i nazwie Kadmejczyków dopatrywano się odwołania do ich wschodniego pochodzenia. Przypuszcza się, że tę etymologię sformułowano po raz pierwszy w 1646 roku.¹⁸⁴ Choć powstała tak dawno, wydaje się dość sugestywna, ponieważ rozwój *q-d-m* > Κάδμος pod względem fonetycznym i morfologicznym jest możliwy, ale jednocześnie budzi on wątpliwości natury semantycznej, które są nie do pominięcia.¹⁸⁵

bezpośrednio, lecz za pośrednictwem luwijskim, to błąd skryby trudzącego się przekładem tego tekstu mógłby wynikać także z podobieństwa anatolijskich hieroglifów <ka/ga> i <ta> na luwijskim nośniku tejże wiadomości. Nt. pomysłu, że Luwijczycy pośredniczyli w kontaktach achajsko-hetyckich zob. Beckman, Bryce, Cline 2011: 139, Vaessen 2017: 69. Nt. korespondencji pomiędzy przedstawicielami cywilizacji mykeńskiej i hetyckiej zob. Kelder 2012: 47–49, Taracha 2018: 224–225. Tradycję piśmienniczą na terenie Anatolii Zachodnie omówiła Waal (2022b). Ostatecznie twierdzenie nt. błędu skryby na gruncie j. hetyckiego należy definitywnie odrzucić; możliwa, ale (na tę chwilę) nieweryfikowalna pozostaje jedynie możliwość błędu dokonanego przez domniemanego luwijskiego pośrednika.

¹⁸² Część z nich omówiła np. Edwards (1979: 78–79 [przyp. 72]), ostatnio kilka różnych hipotez etymologicznych zebrała Kühr (2006: 88–91). Najmniej przekonujące z nich to: 1) od κόσμος „porządek, ład” (np. Zieliński 1921: 30); 2) od IE **kend-* „przewyższać” (Frisk 1960–1972, t. I: 751, 811–812, García-Ramón 1988/1990.); krytykę obu tych hipotez sformułował Beekes (2004a; por. Beekes 2010: 666); 3) od bóstw Kabirów o imionach Καδμῖλος, Κάδμῖλος, Καδμῖλος, Κάσμιλος, Κάμμιλος, Ca(s)millus, dla których zasugerowano genezę na Półwyspie Anatolijskim i powiązania z hetyckim bogiem-kowalem Hasammilem (Beekes 2004b; por. Fowler 2013: 41 [przyp. 147]), przy czym należy zaznaczyć, że tebański kult Kabirów nie wykazuje rytualnych związków z postacią Kadmosa.

¹⁸³ Zob. HALOT 8245–8260, DCH 7: 185–188.

¹⁸⁴ Zob. Bochart 1646: 486–488. Później tę hipotezę rozwinięto w różnych kierunkach, m.in. podjęli się tego Astour (1967: 152–156) i West (2008: 582–585).

¹⁸⁵ Problem polega na wytłumaczeniu tego, kto by miał używać dla semickich mieszkańców Teb etnonimu pochodzenia semickiego – ludność grecka czy semicka? Niesiołowski-Spanò (2008: 140–147) starał się rozwikłać ten problem, wskazując na grupę potencjalnie niesemickich mieszkańców Palestyny – Kadmonitów (Gen 15: 19). Ci hipotetycznie mogliby mieć pochodzenie greckie oraz utożsamiać się z mieszkańcami Hellady, a nazywać siebie samych w jakimś semickim języku „wschodniakami” (od rdzenia *q-d-m*), odnosząc się w ten sposób do swoich zachodnich pobratymców. Pomijając sugestię tego badacza, że mogli oni mieć jakiś związek z Filistynami, warto w odniesieniu do tej hipotezy zwrócić uwagę, że równie dobrze wskazani nie-Semici mogli przywieźć etnonim określający Kadmonitów skądinąd, np. z Hellady. Częściej przytaczany argument na rzecz semickiej etymologii opiera się z kolei na analogii skandynawskich ludów definiujących się w średniowiecznej Europie

Imię Kadmosa już w najwcześniejszych zachowanych eposach było kojarzone z Kadmejczykami, a jednak jest mało prawdopodobne, by stanowiło źródłosłów tego etnonimu. Analogiczne zjawiska obserwujemy w różnych kulturach, w tym w tradycji greckiej i toraicznej, możemy więc śmiało stwierdzić, że jest odwrotnie i imię *Kadmos* wywodzi się od nazwy Kadmejczyków. Tak jest bowiem m.in. w przypadku imion *Attys*, *Ajgytpos*, *Beotos*, *Fojniks* i powiązanych nazw mieszkańców Attyki, Egiptu, Beocji i Fenicji, czy też w imionach potomków Noego – Szema dla Semitów, Hama dla Hamitów, Elama dla Elamitów, Aszura dla Asyryjczyków, Arama dla Aramejczyków, Heta dla Hetytów itd. – patronim wciąż wywodzi się od etnonimu.¹⁸⁶

Na przełomie ostatnich lat rozważano również etymologię nazwy Kadmejczyków.¹⁸⁷ Hipoteza, którą w tym kontekście rozwinął Thomas Palaima (2011: 61–62), zakłada, że mógł istnieć semicki wyraz **kadam*, określający pewną substancję występującą w rudach cynku. W języku greckim nazywano ją *καδμεία* „kalamin”, dlatego etnonim *Καδμείοι* (lub *Καδμείωνες*) w teorii mógł być pierwotnie związany z przemysłem tego surowca – istnieniem właściwych złóż, pracą kopalnianą i handlem lub dystrybucją. Uprawniony więc wydaje się wniosek, że wyrażenie Hezjoda *Καδμυῖς γαῖα* „Kadmejska ziemia”¹⁸⁸ mogłoby odnosić się do tego metalu. Wówczas Kadmejczyk, według Palaimy, pierwotnie byłby **καδμεύς*, czyli mężczyzną pracującym w tym przemyśle.¹⁸⁹ Rud cynku w okolicach Teb jednak nie odkryto,¹⁹⁰ a domniemany semicki termin określający ten surowiec nie pozostawił po sobie żadnego śladu.¹⁹¹ Zresztą zastosowanie terminu *καδμεία* w kontekście metalurgicznym w dostępnych nam

poprzez swoje północne pochodzenie; por. Astour 1967: 221–223 (wraz z przyp. 3), Edwards 1979: 146 (przyp. 157), West 2008: 583–584. Takie porównania donikąd nie prowadzą, ponieważ nie posiadamy żadnych śladów semickiej obecności w Tebach.

¹⁸⁶ Nt. poglądu, że imię *Kadmos* zostało wtórnie wygenerowane z etnonimu Kadmejczyków zob. m.in. West 2008: 582–583, Schachter 2016: 34–35.

¹⁸⁷ Por. wczesne przykłady występowania tego etnonimu zestawione przede wszystkim wyżej, na str. 42 (przyp. 100–103), ważne informacje znajdują się także na str. 22 (przyp. 58).

¹⁸⁸ Hes. *Op.* 162.

¹⁸⁹ Związek Kadmosa i Kadmejczyków z kalaminem zasugerował już Chantraine (1999: 478).

¹⁹⁰ W Beocji istnieją jedynie rudy żelaza i niklu, które znajdują się na południowy wschód od basenu jeziora Kopais, ale nie ma jakichkolwiek wskazówek sugerujących, aby były one eksploatowane w starożytności; zob. Farinetti 2009: 128, Gartland 2012: 57.

¹⁹¹ Pomimo zdeterminowanych poszukiwań, moje starania, aby odnaleźć właściwy wyraz, pozostały bezowocne. Widocznie Palaima przedstawiał spekulacje nieopierające się na udokumentowanym semickim leksemie, pochodzącym przynajmniej z wczesnej epoki żelaza.

źródłach jest udokumentowane najwcześniej dopiero w I w. n.e.¹⁹² Poza tym sufiks -εύς w języku greckim może się pojawiać nie tylko w wyrazach określających profesję (np. miejscowych pracowników rzekomego tebańskiego przemysłu metalowego) czy pochodzenie etniczne lub rodzinne (np. od Kadmosa), ale może występować także w demonimach utworzonych od nazwy miejsca pochodzenia danego społeczeństwa.

Jest jednak mało prawdopodobne, by wskazane wyżej terminy Καδμεία czy Καδμηίς γαῖα stosowane w kontekście Teb, stanowiły poszukiwany przez nas toponim, ponieważ posiadają końcówki przymiotnikowe -εία bądź -ής (f.). Można więc przypuszczać, że powstały wtórnie – albo z nazwy własnej, albo pospolitej. Poza tym wyraz Καδμεία, określający wzgórze kadmejskie, pojawia się dopiero na przełomie V/IV w. p.n.e., podczas gdy wspomniane etnonimy oraz imię *Kadmos* występują w literaturze już znacznie wcześniej.¹⁹³ Tym samym wydaje się, że toponim, którego poszukujemy, najpewniej pochodzi od jakiejś niezachowanej do naszych czasów nazwy pospolitej. Pewna glosa odnotowana w leksykonie Hezychiusza może nam nieco przybliżyć, z jakiego typu wyrazem moglibyśmy tutaj mieć do czynienia:

κάδμος· δόρυ. λόφος. ἀσπίς. Κρηῖτες¹⁹⁴

kadmos: włócznia; wzgórze; tarcza. Kreteńczycy.

Objaśnienie Hezychiusza, że wyraz *kadmos* oznacza po kreteńsku m.in. λόφος „wzgórze” pasuje do rzeźby terenu Teb (i wielu innych miejsc w Grecji). Być może istniał więc toponim powiązany z takim wyrazem, od którego powstała nazwa ludności zamieszkującej określane nim miejsce, ale naturalnie nie możemy tej glosy łączyć z imieniem Kadmosa i nazwą Kadmejczyków.¹⁹⁵ Warto jednak zaznaczyć, że z uwagi na bardzo rzadką w języku greckim

¹⁹² Dsc. V 74. Już Posejdonios z Rodos (II–I w. p.n.e.) miał wspominać o kalaminie, używając jednak nazwy καδμείος λίθος (F52 [BNJ nr 87]). Pliniusz Starszy (*Nat.* XXXIV 100–104) z kolei posłużył się np. łacińskim wyrazem *cadmea* (ed. Mayhoff). Żadne ze wspomnianych źródeł nie odnosi się w kontekście kalaminu do Beocji lub Teb, za to wciąż wymieniano Cypr.

¹⁹³ Pierwszymi świadectwami zawierającymi toponim *Kadmeja* są: Xen. *Hell.* VI 3, 9; 3, 11, Isoc. *Paneg.* IV 126.

¹⁹⁴ Hsch. κ 61; ed. K. Latte.

¹⁹⁵ Świadectwo Hezychiusza jest zbyt późne, aby opierać na nim etymologię wyrazów pojawiających się w literaturze ponad tysiąc lat wcześniej, ponadto problematyczny byłby związek z Kretą. Niemniej jednak w kontekście znaczenia λόφος „wzgórze” ciekawy zbieg okoliczności stanowi występowanie elementu *kadm-* w toponimach związanych ze wzgórzami: Teby znajdowały się na wzgórzu później nazywanym Kadmeją; w Karii znajdowało się wzgórze o nazwie *Kadmos* (Strab. XII 8, 16), czyli pasmo górskie wokół góry Babadağ w

zbitkę spółgłosek *-dm-* powinniśmy się spodziewać, że nazwa pospolita, z której pierwotnie wszystkie te wyrazy się wywodzą, jest niegrecka.¹⁹⁶

Konkludując powyższe rozważania etymologiczne, należy podkreślić, że proponowane związki imienia *Kadmos* i nazwy Kadmejczyków z językami semickimi (rdzeń *q-d-m* i wyraz **kadam*) nie są przekonujące. Przy obecnym zasobie źródeł oraz na podstawie języka greckiego jesteśmy jedynie w stanie wnioskować, że wskazany etnonim mógł pochodzić od toponimu, który wywodził się od niegreckiej nazwy pospolitej. Z kolei od tegoż określenia, czyli nazwy Kadmejczyków, zostało wtórnie wygenerowane imię Κάδμος, należące do niehistorycznego protoplasty tejże grupy społecznej.¹⁹⁷

2.4. Podsumowanie

Hylemy dotyczące założenia Teb przez Kadmosa wykazały liczne podobieństwa wobec hetyckich paranteli na różnych poziomach złożoności. Tym samym zdołaliśmy zidentyfikować nierodzimym, anatolijskim kontekstem kulturowym, w którym zrodziły się zawarte w nich określone mitemy. Jednocześnie nie udało się potwierdzić przypuszczeń o zachodniosemickiej genezie postaci Kadmosa lub fenickim pochodzeniu mieszkańców wzgórza kadmejskiego. Niemniej jednak źródłosłów etnonimu *Kadmejczycy* jest bez wątpienia niegrecki.

Należy podejrzewać, że istotną rolę w transmisji tych mitemów odegrały społeczeństwa zamieszkujące Anatolię Zachodnią i być może wyspy wschodniej części Morza Egejskiego. Z kolei precyzyjna datacja przejścia anatolijskich mitemów do kultury greckiej okazała się trudna do określenia. Tymczasem nasze dociekania dotyczące materiału narracyjnego o Kadmosie

dzisiejszej Turcji; jeszcze inna góra, dawniej nazywana *Kadmos* (dzisiejsze Eşler Dağı w Turcji) wznosi się nieopodal starożytnego miasta Laodycei (Plin. *Nat.* V 118); w bezpośrednim sąsiedztwie Priene/Kadme znajdowały się góry Mykale. Warto też wspomnieć w tym miejscu, że pozostałe znaczenia przytoczone przez Hezychiusza – δόρυ „włócznia” i ἀσπίς „tarcza” – mogą kojarzyć się z innymi greckimi toponimami, takimi jak *Aspis* w Argolidzie lub *Akontion* (od ἀκόντιον „oszczep”) i *Kerykion* (od κηρύκειον „berło herolda”) czy nawet *Harma* (od ἄρμα „rydwan”) w Beocji, które wskazują na zwyczaj określenia miejsc nazwami militariów; por. Schachter 2016: 34.

¹⁹⁶ Na to, że zbitka *-dm-* jest dla j. greckiego nietypowa, zwrócił uwagę Beekes (2004a: 172–173). Przytoczył wówczas, obok wskazanych wyżej toponimów *Kadmos* (zob. wyżej [przyp. 194]) brzmiące tak samo nazwy rzek w Epirze (dotąd niezidentyfikowany akwen w Tesprotii; Steph. Byz. κ 49) i w Karii (Strab. XII 8, 16); por. Beekes 2010: 614. Na tej podstawie później stwierdził (2014: 162): „Κάδμος [m.] name of a hero, the founder of Thebes (...) the word is without a doubt Pre-Greek”.

¹⁹⁷ Rozwój tych tebańskich leksemów możemy prowizorycznie zrekonstruować w sposób następujący: **kadm-* (nazwa pospolita; por. kreteńskie κάδμος) > **καδμ-* (toponim) > Κάδμεϊοι/Καδμείωνες (etnonim) > Κάδμος (patronim).

wskazują na co najmniej dwa obszary, w których obce wpływy oddziaływały na mieszkańców Hellady. Jedną stanowią podania mityczne, drugą zaś praktyki rytualne.

3. Herakles – tebański heros

Gdy Amfitriona wygnano z Argos, jego żona Alkmena udała się razem z nim do Teb, gdzie później urodziła Heraklesa. Ojcem Heraklesa nie był jednak Amfitrion, lecz Zeus, co już przed narodzinami ściągnęło na herosa nieprzychylność Hery. W wyniku uknutej przez nią intrygi Tebańczyk wykonywał później różne zadania, służąc argiowskiemu władcy Eurysteusowi.

Z uwagi na rozbudowany charakter materiału narracyjnego o Heraklesie, obejmującego nie tylko prace dla Eurysteusa, ale także inne dokonania, jak na przykład uwolnienie Tebańczyków od obowiązku składania danin dla Orchomenos, postać tebańskiego herosa badano już z wielu różnych perspektyw. Istotną syntezę kilku podejść przedstawił Walter Burkert (1979). Autor ujął w niej spostrzeżenia na temat elementów materiału narracyjnego o Heraklesie, które są rdzeniem greckie lub mogą mieć pochodzenie mezopotamskie bądź – bardziej ogólnie – stanowią po prostu dziedzictwo tradycji ludowej (rozważano tam nawet aspekty wywodzące się z szamanizmu). Jednocześnie bogactwo proponowanych i różnorodność możliwych inspiracji jego postaci oraz materiału narracyjnego, który się z nim wiąże, stwarzają pozór nieuchwytności prawdziwego i jednolitego wizerunku tego herosa. Na dodatek ambiwalentne cechy Heraklesa jako bohatera zaangażowanego zarówno w spory polityczne (m.in. o władzę nad Argiwami), jak i mierzącego się z siłami przyrody zdają się komplikować poszukiwania genezy właściwych treści mitycznych.¹⁹⁸ Możliwe jednak, że to właśnie wskazana ambiwalencja stanowi klucz do rozwikłania zagadki o pochodzeniu postaci Heraklesa.

Wbrew opiniom wyrażonym przez niektórych badaczy podobieństwa pomiędzy tebańskim herosem a mezopotamskim bóstwem Nergalem – choć w źródłach ikonograficznych rzeczywiście są one dostrzegalne i na dodatek bardzo sugestywne – w źródłach tekstowych nie są zbyt wymowne. Niektóre postulaty wywodzące Heraklesa od postaci Nergala po prostu nie przekonują.¹⁹⁹ Zapewne zostały sformułowane w wyniku rozważań nad późnym kultem

¹⁹⁸ Odnośnie do próby przedstawienia ambiwalencji wpisanej w postać Heraklesa ze szczególnym skupieniem na rozróżnieniu cech bohatera leśnego i solarnego por. Jagiełło 2018.

¹⁹⁹ Najczęściej pojawiające się argumenty zwolenników hipotezy o źródłach greckiej postaci Heraklesa w mitologii Nergala obejmują: 1) zdobycie Troi przez Heraklesa a wojna jako domena boga Nergala (utożsamianego również z bogiem Errą), 2) zejście Heraklesa do zaświatów wobec władzy sprawianej przez Nergala nad krainą zmarłych, 3) maczugę jako wspólny atrybut obu postaci, 4) ich rzekomy synkretyzm w Hatrze i Palmirze oraz 5) pochodzenie imienia *Herakles* od teonimu *Errakal*, który występował również w odniesieniu do Nergala i Erry; zob. Schretter 1974: 170–171, Dalley 1987: 64–66, Kingsely 1993: 12–13, 1995: 395, Frahm 2003: 294 (przyp. 1), Rutherford 2014: 89, L’Allier 2015 (zwłaszcza na str. 46–51); *contra*: Burkert 1987: 17, West 2008: 611 (przyp. 101). Tymczasem Herakles nie sprawuje władzy nad zmarłymi, jak czyni to Nergal. Poza tym we wczesnogreckiej

Nergala w Hatrze i Palmirze (ok. I–III w. n.e.), gdzie zachowane wizerunki tego bóstwa wykazują duże podobieństwo do greckich wzorców artystycznych kojarzonych z ikonografią Heraklesa.²⁰⁰ Na podstawie przesłanek z tak późnego okresu nie możemy jednak wyciągać wniosków odnośnie do genezy postaci tak wczesnej jak Herakles.²⁰¹

Właściwszym podejściem będzie skoncentrowanie się na konkretnych sekwencjach hylemowych, przy czym najbardziej obiecującymi hylemami wydają się te, które układają się w słynne dwanaście prac Heraklesa. Starcia herosa z różnymi przeciwnikami – na co już nieraz zwracano uwagę – posiadają istotne parantele z poszczególnymi dokonaniem sumeryjskiego boga Ninurty.²⁰²

3.1. Herakles we wczesnej tradycji literackiej

Imię Heraklesa nie występuje na tabliczkach zapisanych w piśmie linearnym B,²⁰³ ale pojawia się ono w najstarszych utworach greckiej literatury. Postać Heraklesa występuje w *Iliadzie* i *Odysei* Homera oraz pojawiała się zapewne w *Kerkopach*, a w korpusie Hezjodowym obecna jest w *Teogonii*, *Tarczy*, *Ehojach* i *Wielkich Ehojach*, *Zaślubinach Keyksa* i *Ajgimiosie*.²⁰⁴ Wiele miejsca przygodom Heraklesa poświęcono w dwóch eposach o nazwie

tradycji podstawową bronią Heraklesa jest łuk (zob. niżej [przyp. 232]), a maczuga w mitologii mezopotamskiej nie jest bronią wyłącznie Nergala, lecz np. także Ninurty (zob. RIA 12: 84–86). Nt. kultu Nergala w Hatrze i Palmirze por. niżej (przyp. 200–201). Z kolei teonim *Errakal* stosowany był nie tylko w kontekście Nergala i Erry, ale także w związku z bogiem burzy Adadem (zob. niżej [przyp. 291]) – najpewniej istniało kiedyś odrębne bóstwo o takim imieniu (zob. niżej [str. 91]).

²⁰⁰ Przede wszystkim kult Nergala z Hatry zdaje się być pod tym względem bardzo sugestywny; zob. Al-Salihi 1971, 1973, Dirven 2009.

²⁰¹ Dobrze uzasadnioną krytykę przeciwkautożsamianiu postaci Nergala z Hatry i Palmiry z greckim Heraklesem przedstawił Kaizer (2000).

²⁰² Zob. Burkert 1987: 14–19, West 2008: 604–608; por. RIA 9: 521, Annus 2002: 100–113, Fowler 2013: 272–273, gdzie powiązano je błędnie (zob. wyjaśnienie niżej w przyp. 219) z postacią Nergala. W niniejszej analizie nie zostaną bliżej zbadane prace Heraklesa dot. stada Geryona, stajni Augiasza oraz Cerbera, ponieważ najpewniej posiadają pierwowzory w zasobie wyobrażeń indoeuropejskich; zob. Jagiełło 2021a. Wprowadzenie indoeuropejskiego hylemu porwania wołów do materiału narracyjnego o Heraklesie może jednak wynikać z asymilacji prac tebańskiego herosa do wątku dokonań Ninurty dot. schwytanych byków.

²⁰³ Risch (1987: 7) zaznaczył, że widniejący na tabliczkę KN Xd 305 ciąg znaków w piśmie linearnym B [...]ra-ke-re-we mógłby stanowić część zapisu imienia *Herakles*, choć sam – w analogii do imienia pojawiającego się na tabliczce KN Xd 170 – preferował odczyt [wo]-ra-ke-re-we.

²⁰⁴ Zachowane fragmenty *Kerkopów* zostały opublikowane np. w: West 2003a: 252–255. Fragmenty *Wielkich Ehojów* wnikliwie opracowała Hirschberger (2004); por. Hes. F246–262 (FH). *Zaślubiny Keyksa*: Hes. F263–269 (FH); *Ajgimios*: Hes. F294–301 (FH).

Herakleja autorstwa Pejsandrosa z Kamejros (VII w. p.n.e.) i Panyassisa z Halikarnasu (V w. p.n.e.), oraz w *Zdobyciu Ojchalii* Kreofylosa (VII w. p.n.e.).²⁰⁵ Ponadto co najmniej trzy utwory Stezychora – *Geryoneida*, *Kerberos* i *Kyknos* – korzystały z materiału narracyjnego o Heraklesie.²⁰⁶ Ułożono nawet homerycki hymn dedykowany Heraklesowi (VI w. p.n.e.).²⁰⁷ Także Pindar wielokrotnie przytaczał tę postać, a mitografowie oraz tragediopisarze również chętnie opisywali jej dokonania.²⁰⁸

Już od Homera i Hezjoda dowiadujemy się, że Herakles urodził się w Tebach, lecz tylko w *Iliadzie* uwzględnione zostały wszystkie istotne szczegóły jego narodzin.²⁰⁹ Spośród kanonicznych dwunastu prac Heraklesa w najstarszych greckich eposach odnajdujemy tylko pięć (stado Geryon, ptaki stymfalijskie, hydra lernejska, lew nemejski, Cerber),²¹⁰ ale pozostałe pojawiły się prawdopodobnie we wspomnianych dziełach Pejsandrosa i Panyassisa, choć z całą pewnością możemy stwierdzić jedynie, że Pejsandros znał dodatkowo pracę polegającą na schwyтaniu łani kerynejskiej, a Panyassis odwoływał się do zdobycia jabłek Hesperyd.²¹¹ Hylemem dotyczącym oczyszczenia stajni Augiasza posłużył się natomiast Pindar;²¹² Tebańczyk wiedział też o pojmaniu klaczy Diomedesa i – tak samo jak Ibykos oraz Epicharm – o zdobyciu pasa Hipolity.²¹³ Natomiast dopiero od mitografów poznajemy kolejne prace: od Hekatajosa z Miletu dowiadujemy się o schwyтaniu dzika erymantejskiego, a od Akusilaosa z Argos o schwyтaniu byka kreteńskiego.²¹⁴

²⁰⁵ Fragmenty utworów Pejsandrosa, Panyassisa i Kreofylosa można znaleźć w: GEF. Nowszą edycję fragmentów Kreofylosa i Pejsandrosa wraz z obszernym komentarzem przygotował Tsagalis (2022). Nt. charakterystyki postaci Heraklesa w literaturze epickiej zob. Barker, Christensen 2021: 93–101.

²⁰⁶ Edycję fragmentów *Geryoneidy* (Stesich. F184, S8–87 [PMGF]) z komentarzem sporządził Curtis (2011). *Kerberos*: Stesich. F206 (PMGF); *Kyknos*: Stesich. F207 (PMGF).

²⁰⁷ *HH* XV.

²⁰⁸ Obszerne omówienie najwcześniejszych źródeł o Heraklesie przygotował Gantz (1993: 374–466), a kolejne ze szczególnym uwzględnieniem tradycji mitograficznej zaprezentował Fowler (2013: 260–333).

²⁰⁹ Hom. *Il.* XIV 323–324, XIX 96–124, Hes. *Th.* 532. Nt. zagadnienia narodzin Heraklesa w tradycji mitograficznej zob. Fowler 2013: 261–269.

²¹⁰ Zob. niżej (przyp. 217).

²¹¹ Pisand. Cam. F3 (GEF), Panyas. F15 (GEF).

²¹² Pind. *O.* X 28–30. Odwołanie do tej pracy znajduje się być może nawet już w Hom. *Il.* II 628–629.

²¹³ Nt. klaczy Diomedesa zob. Pind. F169a (Race), a nt. pasa Hippolity zob. Ibyc. F292 (PMGF), Epicharm. F65 (PCG), Pind. F172 (Race), *N.* 3, 38–39.

²¹⁴ Hec. F6 (BNJ nr 1); Acus. F29 (BNJ nr 2).

3.2. Dokonania Heraklesa

3.2.1. Dwanaście prac

W *Iliadzie* czytamy o podstępie zazdrosnej Hery wobec Zeusa, w wyniku którego Herakles zmuszony zostaje wykonać słynne prace, służąc innemu potomkowi Zeusa – Eurysteusowi.²¹⁵ O tych pracach wzmiankuje też autor *Tarczy*, choć i on nie podaje, ile ich dokładnie było.²¹⁶ Nie wiemy niestety, kiedy w materiale narracyjnym o Heraklesie pojawiła się liczba dwanaście w odniesieniu do tych prac, lecz dokonaniem tebańskiego bohatera o najdłuższej tradycji literackiej są te, w których pojawiają się stado Geryona, lew nemejski, hydra lernejska, Cerber i – choć bez całkowitej pewności – ptaki stymfalijskie.²¹⁷

Jak już zostało wspomniane, część prac Heraklesa zdaje się pokrywać z dokonaniem sumeryjskiego boga Ninurty, który nie tylko w tym zakresie posiada wiele wspólnego z kolejnym mezopotamskim bóstwem Ningirsu.²¹⁸ W dziełach literatury sumeryjskiej listy przeciwników Ninurty nie we wszystkich wersjach utworów są takie same, ale *Dokonania Ninurty* oraz *Powrót Ninurty do Nippur* są pod tym względem zgodne. Przypisują one Ninurcie pokonanie właśnie dwunastu adversarzy.²¹⁹ Amar Annus (2002: 110–113) porównał listy przeciwników Ninurty i Heraklesa, odnajdując następujące zbieżności:

²¹⁵ Hom. *Il.* VIII 362–364, XV 638–641, XIX 133, *Od.* XI 621–622.

²¹⁶ Hes. *Sc.* 126–128.

²¹⁷ Nt. stada Geryona zob. Hes. *Th.* 285–294, a nt. lwa nemejskiego zob. Hes. *Th.* 329–332. O hydrze wspomina już Hezjod (*Th.* 310–318), o Cerberze zaś Homer (*Od.* XI 624–626). W odniesieniu do ptaków stymfalijskich por. Hom. *Od.* XI 605–608, a omówienie związanej z nimi pracy Heraklesa zob. niżej, str. 75–76. Nt. datacji pojawienia się poszczególnych elementów w materiale narracyjnym o Heraklesie zob. Jagiełło 2018: 191–194. Szczegółowe omówienie wszystkich prac Heraklesa zaprezentowali Gantz (1993: 381–400) i Fowler (2013: 271–306).

²¹⁸ Ningirsu i Ninurta są w gruncie rzeczy tym samym bóstwem, poza imionami trudno dostrzec jakiegokolwiek różnice pomiędzy nimi. Nt. ich tożsamości zob. RIA 9: 512–522.

²¹⁹ Por. West 2008: 598–599, 604–608, przy czym twierdził on, że liczby przeciwników w materiałach narracyjnych o Heraklesie i Ninurcie się nie pokrywają. Niemniej zarówno Ninurta, jak i babiloński bóg Marduk w utworze *Enuma elisz* pokonują jedenastu adversarzy, zanim stają do pojedynku z dwunastym przeciwnikiem – odpowiednio Asagiem bądź Tiamat. Nt. związku *Dokonań Ninurty* z *Enuma elisz* zob. Annus 2002: 120. Wbrew opinii niektórych badaczy (np. Dalley 1989: 300, 314 [przyp. 37]) w utworze *Erra i Iszum*, którego protagonistą jest bóstwo Iszum, starające się powstrzymać zagładę ludzkości przez boga Errę, nie mamy do czynienia z informacją, że istniała tradycja, według której Erra lub Nergal walczyli z przeciwnikami Ninurty. Zbrodnicze zamiary Erry, w pewnym fragmencie wyraźnie utożsamianym z Nergalem, kontrastują z bohaterskimi zwycięstwami Ninurty nad Asagiem i Anzû, do których jest porównywana wizja zniszczenia świata przez Errę (*Erra i Iszum* IIIc 31–33 [Cagni]). Dowiadujemy się w tym miejscu, że boską siłę, którą Ninurta wykorzystuje w celach sprzyjających ludzkości, Erra/Nergal jest skłonny użyć z przeciwną intencją. To, o czym więc czytamy w owym miejscu, jest wyłącznie aluzją do dokonań Ninurty.

Ninurta	Herakles
schwyte byki	stado Geryona
ptak Anzû	ptaki tymfalijskie
żubr	byk kreteński
siedmiogłowy wąż	hydra lernejska
sześciogłowy muflon	łania kerynejska
lew	lew nemejski

Rozpoznane przez Annusa pary podobnych przeciwników Heraklesa i Ninurty w przypadku łani kerynejskiej i sześciogłowego muflona oraz byka kreteńskiego i żubra są kłopotliwe z uwagi na łatwo dostrzegalne różnice pomiędzy zestawianymi ze sobą antagonistami pod względem gatunku, płci czy fizjonomii.²²⁰ Ponadto ptak Anzû, z którym zmierzył się Ninurta, występował w pojedynkę, podczas gdy Herakles nad jeziorem Stymfalos zmagął się z chmarą ptaków.²²¹ Choć tego typu zastrzeżeń nie można mieć w odniesieniu do lwów, które pokonali obaj protagoniści, źródła mitologiczne, zwłaszcza w przypadku mezopotamskim, nie są wystarczająco wymowne, aby dało się stwierdzić zależność jednego hylemu od drugiego.²²² Niedobór źródłowy utrudnia nam również wyciągnięcie

²²⁰ Skoro tekst sumeryjski nie daje do zrozumienia, że mamy do czynienia z owcą, chodzi zapewne o samca muflona (*šeg*). Postać żubra z kolei jest hybrydą, której górna część ciała przypomina ludzką, choć jego głowę zdobią rogi.

²²¹ W pewnym sumeryjskim utworze znanym pt. *Bilgames, drzewo Halub i świat podziemny* tytułowy bohater zdobywa dla bogini Innany drzewo Halub, ponieważ ta chciała wystrugać z niego łożo i tron. Drzewo to było zamieszkiwane i strzeżone m.in. przez złowrogie ptaki – Anzû i jego młode. Bilgames zobowiązał się przegnać wszystkie stworzenia zamieszkujące drzewo, aby Innana mogła stworzyć upragnione meble, i wywiązał się ze swojej obietnicy (*Bilgames, drzewo Halub i świat podziemny* 135–144 [Gadotti]). Odnajdujemy tu bliższą paralelę z pracą Heraklesa niż w przypadku dokonania Ninurty, gdyż Bilgames i tebański heros zmagają się z więcej niż jednym ptakiem.

²²² W kontekście studiów porównawczych dot. walki Heraklesa z lwem warto pamiętać o interesującym kierunku badań, koncentrującym się w tym zakresie na postaci Samsona (Iud 13–16). Spotrzeżenia Margalitha (1985, 1986a, 1986b, 1987) obejmują ciekawe hipotezy dot. zapożyczeń literackich pochodzenia greckiego oraz greckich kalek językowych w tekście hebrajskim.

jednoznacznych wniosków w odniesieniu do porównania stada Geryona do wołów, które zostały schwytywane przez bóstwo sumeryjskie.²²³

Istnieją jednak paralele między materiałami narracyjnymi o Heraklesie i Ninurcie lub Ningirsu, które są bardziej sugestywne. W tekstach o osiągnięciach Ninurty wspomniano na przykład, że sumeryjski bóg zanosił trofea ze swoich dwunastu zwycięskich walk do miasta Nippur.²²⁴ Podobnie czynił Herakles, gdy po każdej pracy przedstawiał dowód jej wykonania swojemu zleceniodawcy w Tirynsie.²²⁵ Możemy zatem – bez użycia greckich i sumeryjskich nazw własnych – sformułować wspólne dla nich hylemy X WYKONUJE DWANAŚCIE PRAC i X ZANOSI TROFEA DO MIASTA Y.

Gdy pierwszy z nich uznamy za hiperhylem, będziemy mogli mu przyporządkować kolejne hylemy. Wówczas nawet hylemy o niskim poziomie złożoności takie jak X WALCZY Z LWEM lub X WALCZY Z PTAKIEM mogą zbliżyć nas do odpowiedzi na pytanie, czy istnieje zależność pomiędzy porównywanymi materiałami narracyjnymi. W tym celu należy jednak zgromadzić ich co najmniej kilka. O pojedynku z lwem, którego podjęło się bóstwo sumeryjskie, a Herakles nawet dwa razy (w Nemei oraz w Kitajronie), już wspomnieliśmy.²²⁶ Do tego zdają się też nawiązywać treści pewnego sumeryjskiego utworu, który znajduje się na tzw. cylindrze Bartona (XXV–XXIII w. p.n.e.) i opisuje Ninurtę ubranego w lwią skórę.²²⁷ Taki

²²³ W odniesieniu do indoeuropejskich źródeł hylemu dot. pracy Heraklesa związanej ze stadem Geryona zob. wyżej [str. 33]). West (2008: 608) łączy występujących osobno przeciwników Ninurty – byki z krowami, aby ustalić podobieństwo do tej pracy Heraklesa.

²²⁴ *Powrót Ninurty do Nippur* 152–158 (ETCSL 1.6.1).

²²⁵ Na paralelę sprowadzania trofeów zwrócił uwagę West (2008: 608). Warto jednak zauważyć, że hylem przynoszenia swoich zdobyczy do Tirynsu przed oblicze Eurysteusa przez Heraklesa manifestuje się w zachowanej do naszych czasów literaturze dopiero w *Bibliotece Apollodora* (II 74–114).

²²⁶ Źródłami właściwych hylemów greckich są Hes. *Th.* 329–334, Pisand. *Cam.* F1 (GEF), Apollod. II 74–75 (wszystkie: HERAKLES WALCZY Z LWEM W NEMEI) i Apollod. II 65 (HERAKLES ZABIJA LWA W KITAJRONIE). W przypadku sumeryjskim właściwy *passus* znajduje się na jednym z cylindrów (A 708–710) króla Gudei z Lagasz (ok. drugiej połowy XXII w. p.n.e.) w utworze pt. *Budowa świątyni Ningirsu* (ETCSL 2.1.7); sumeryjski hylem brzmi NINGIRSU WALCZY Z LWEM PRZY BRAMIE KAN-SZURA.

²²⁷ CBS 8383 vi 11. Odzienie ze skóry lwa pojawia się też w *Eposie o Gilgameszu*, gdzie noszą je najpierw Enkidu (Si I 2), dzielny pogromca lwów (P 108–111, II 61–62, IX 17–18), a potem Gilgamesz, gdy w rozpaczy po śmierci przyjaciela zaczął go naśladować, wyrażając w ten sposób swoją żalobę (X 30–52, 212–225). Choć hylem wykorzystany w *Eposie o Gilgameszu* stanowi paralelę, to jednak ten element materiału narracyjnego o Heraklesie nie wydaje się wywodzić z tradycji o Gilgameszu. Na Bliskim Wschodzie taki ubiór ze skóry lwa zwyczajowo oznaczał, że bohater upodabnia się do boga burzy, którego atrybutem był m.in. agresywny lew; zob. Green 2003: 15–17.

sam szczegół podano też w eposach o Heraklesie autorstwa Pejsandrosa i Panyassisa oraz w jednej spośród ód Pindara.²²⁸ W przypadku starcia Heraklesa z ptakami stymfalijskimi i walki Ninurty z Anzû wspólny hylem nie mógłby obejmować nazwy przeciwnika i musiałby wskazywać każdego ptaka stymfalijskiego z osobna.²²⁹

Najwcześniejsze znane nam teksty dotyczące tej pracy Heraklesa wspominają o użyciu przez niego grzechotki w celu wypłoszenia ptaków, ale różnią się w kwestii tego, czy heros je następnie unicestwił.²³⁰ Także inne źródła odnoszące się do tej pracy są mgliste,²³¹ z wyjątkiem *Biblioteki* Apollodora, w której autor podał, że Herakles zabił ptaki, strzelając z łuku.²³² Podobnie z najstarszych utworów opisujących zmagania Ninurty z Anzû nie dowiadujemy się o szczegółach tego starcia.²³³ Z czasem pojawiają się jednak pełne narracje o zwycięstwie Ninurty nad Anzû, wywodzące się prawdopodobnie z pierwotnie sumeryjskiego utworu, który

²²⁸ Pisand. Cam. F1 (GEF), Panyas. F6–7 (GEF), Pind. *I.* VI 37–38.

²²⁹ W zakresie paraleli starć Heraklesa i Ninurty z ptakami interesujące jest też spostrzeżenie Jiménez San Cristóbal (2022: 19–20) nt. podobieństwa Heraklesowego aktu uwolnienia Prometeusza od orła pożerającego jego wątrobę do walki Ninurty z Anzû, czego badaczka niestety szczegółowo nie opisuje. Co prawda pokrywają się użycie łuku, ptasi przeciwnik i przyzwolenie panteonu do konfrontacji z orłem/Anzû, lecz nie współgrają ze sobą konteksty tych walk: Herakles nie atakuje orła w czasie konfliktu z Eurysteusem ani nie odpędza uzurpatora (por. zwłaszcza Hes. *Th.* 521–531, Apollod. I 45–46, II 118–119). Nt. Anzû w roli uzurpatora zob. niżej (str. 77).

²³⁰ Pośród pierwszych autorów wspominającymi o tej pracy Heraklesa znajdują się Pejsandros z Kamejros (F4 [GEF] = Paus. VIII 22, 4), Ferekydes z Aten (F72 [BNJ nr 3]) i Hellanikos z Lesbos (F104 [BNJ nr 4]).

²³¹ Np. Diod. IV 13, 2, Paus. VIII 22, 4–5. Nt. tego zadania Heraklesa zob. Gantz 1993: 393–394.

²³² Apollod. II 92–93. Łuk był główną bronią Heraklesa. Wstępuje on jako łucznicz m.in. w twórczości Homera (*Il.* V 393, VIII 219–225, XXI 22–30). Jeśli wersja wydarzeń Apollodora sięga jakiejś dawnej tradycji, która się w literaturze poza tym jednym źródłem nie zachowała, to czyżby już w opisie Odyseuszowej wizji zaświatów odniesiono się do starcia tebańskiego herosa z tymi potwornymi ptakami (Hom. *Od.* XI 605–608)? Wzmianka o ptakach, łuku i celowaniu być może wskazuje tam na polowanie nie tylko w sensie ogólnym, ale stanowi również aluzję do pracy Heraklesa w Stymfalii. Analogicznie do pośmiertnego polowania Oriona (Hom. *Od.* XI 572–575), opisanego przez Odyseusza w ramach jego wygłoszonej na dworze Feaków opowieści o nekji, sugeruje wykonywanie przez zmarłego w zaświatach takich czynności, którymi trudził się już za życia. Jeśli tę analogię zechcemy potraktować poważnie, to należałoby się zastanowić, czy przegnanie lub zabicie ptaków stymfalijskich nie było już znane za czasów powstawania *Odysei*.

²³³ *Dokonania Ninurty* 133 (ETCSL 1.6.2), *Powrót Ninurty do Nippur* 39–40 (ETCSL 1.6.1). Anzû pierwotnie był postacią uosabiającą chmury deszczowe lub silne wiatry. Nt. etymologii jego imienia zob. Watanabe 2002: 126–127.

dzisiaj znany jest pod nazwą *Ptak Anzû*.²³⁴ Wyjaśnia on, że podczas starcia bóg wielokrotnie starał się zranić przeciwnika, strzelając z łuku, lecz ani razu nie udało mu się w niego trafić. Dopiero gdy użył pewnego podstępu, strzały uderzyły Anzû, a potężny ptak został powalony i zabity.²³⁵ Korzystanie z łuku oraz zastosowanie fortelu, dzięki któremu protagonista zyska przewagę nad przeciwnikiem, stanowi zatem paralelę w determinantach hylemów manifestujących się zarówno w greckiej tradycji, jak i w literaturze mezopotamskiej.

Istnieją też analogie między walkami Ninurty i Heraklesa z policefalicznymi węzami, choć potwory sumeryjski i grecki różnią się pod względem liczby głów. Zgodnie z *Dokonaniami Ninurty* oraz *Powrotem Ninurty do Nippur* mezopotamski antagonistą miał ich siedem,²³⁶ podczas gdy według wczesnego świadectwa Alkajosa z Miletyny (VII/VI w. p.n.e.) hydra posiadała ich dziewięć.²³⁷ Ikonograficzne przedstawienia tego starcia Ninurty na pieczęciach z Esznunny (ok. XXVI–XXXIII w. p.n.e.) oraz odpowiadającej mu walki Heraklesa na tebańskich fibulach z końca VIII w. p.n.e. zawierają wizerunki pomocników obu stron konfliktu: obok Ninurty i Heraklesa pojawiają się postacie antropomorficzne, natomiast przy policefalicznych węzach – kraby.²³⁸ Zwłaszcza szczegół dotyczący kraba zdaje się być zdecydowanie ważniejszy niż liczba głów, ponieważ ta na przestrzeni wieków łatwo mogła ulec

²³⁴ Jest on rekonstruowany na podstawie standardowej wersji babilońskiej składającej się z trzech tabliczek, które są niemal w pełni zachowane, oraz adaptacji starobabilońskiej, z której zachowała się spora część drugiej tabliczki i mniejsza z trzeciej.

²³⁵ Podstęp polegał na tym, że Ninurta pod piórami, które Anzû zgubił podczas walki, ukrył strzały. Gdy regenerując się, Anzû zawołał swoje pióra, aby w sposób magiczny do niego wróciły, poruszyły się zatem również strzały, do których przymocowane były lotki z piór. W ten sposób pociski, których ptak dotąd umiejętnie unikał, w końcu go trafiły. Opis tego szczegółu znajduje się w zachowanych fragmentach utworu *Ptak Anzû* (eBL 1.10) z okresu starobabilońskiego (III 15–26) oraz w jego standardowej wersji babilońskiej (III 10–20).

²³⁶ *Dokonania Ninurty* 128–134 (ETCSL 1.6.2), *Powrót Ninurty do Nippur* 26–72 (ETCSL 1.6.1).

²³⁷ Alc. F443 (PLF). Już Hezjod (*Th.* 313–318) i Stezychor (S15 [PMGF]) wspomnieli o tym, że Herakles zmierzył się z hydrą, której według dostępnych nam źródeł dopiero Pejsandros z Kamejros (F2 [GEF]) nadał charakter policefaliczny. Najwcześniejsze świadectwa zawierające wzmianki o liczbie głów hydry wymienił Fowler (2013: 276); omówienie wszystkich wczesnych źródeł, w tym ikonograficznych, odwołujących się do liczby głów hydry zaprezentował Tsagalis (2022: 146–147).

²³⁸ Pieczęci A.34753 (XXVI–XXIV w. p.n.e.) i IM 15618 (XXIV–XXII w. p.n.e.) odnaleziono na stanowisku archeologicznym w Tell Asmar w dzisiejszym Iraku; w kontekście Heraklesa zwróciła na nie uwagę już Levy (1934: 40–41). Wskazaną paralelę dot. obecności krabów zauważyli m.in. Burkert (1979: 80–83, 1987: 17–18) i West (2008: 598). Tsagalis (2022: 148) wymienia dwie fibule z końca VIII w. p.n.e., na których można dostrzec kraba – jedna pochodzi z Teb i znajduje się obecnie w Muzeum Brytyjskim (BM 3205); druga zaś należy obecnie do kolekcji prywatnej, jako miejsce jej pochodzenia podaje się po prostu Beocję. Zachowała się jeszcze jedna beocka fibula ozdobiona w ten sam motyw (VII w. p.n.e.), która została skatalogowana pod nrem P 75-35-1.

zmianom. W greckich źródłach literackich obecność wspomnianego skorupiaka podczas starcia Heraklesa z hydrą wzmiankuje najpierw Panyassis.²³⁹ Krab żyjący w różnego rodzaju zbiornikach wodnych wzmacnia skojarzenia akwaticzne z hydrą, której imię jest żeńską formą rzeczownika ὕδωρ „wąż wodny” i pochodzi od wyrazu ὕδωρ „woda”.²⁴⁰ Z kolei w tradycji sumeryjskiej związek siedmiogłowego węża z wodą nie jest tak wyraźny, zapewne dlatego do ikonografii manifestującej wskazany hylem została wprowadzona postać kraba.²⁴¹ Na tym paralele się nie kończą, ponieważ na jednej z wymienionych mezopotamskich pieczęci można dostrzec, jak sumeryjski bóg zwalczający policefalicznego potwora unosi jego ścięte głowy. Przypomina to opis walki Heraklesa z hydrą autorstwa Eurypidesa, w którym tebański heros po kolei ścina głowy węża, podczas gdy one wciąż odrastają.²⁴²

Wszystkie zebrane dotąd podobieństwa materiałów narracyjnych o Heraklesie i Ninurcie tworzą dość silny argument na rzecz zależności między powstaniem jednej sekwencji hylemowej a istnieniem drugiej. Wydaje się ponadto, że kolejna paralela może przybliżyć nam kontekst kulturowy, w którym powstały mitemy obecne w omówionych hylemach. Wspólną bowiem cechą obu materiałów narracyjnych o sumeryjskim Ninurcie i greckim Heraklesie jest zagadnienie władzy królewskiej, wokół której oscylują zawarte w nich hylemy dotyczące dwunastu dokonań. Rywalizacja Heraklesa i Eurysteusa dotyczy sprawowania władzy nad Argiwami, a dokonania Ninurty są wynikiem jego konfrontacji z Asagiem, która prowadzi do walki o władzę nad miastem Nippur.²⁴³ Jest to istotne, ponieważ część przytoczonych wyżej sumeryjskich hylemów dotyczących walk stoczonych przez Ninurtę i Ningirsu zdaje się mieć bezpośredni związek z mezopotamską ideologią królewską.

Hylemy obejmujące polowania na lwy i noszenie lwiej skóry zyskały na przykład popularność z uwagi na mezopotamski zwyczaj królewskich polowań na te zwierzęta, służący

²³⁹ Panyas. F8 (GEF). Nt. tego samego szczegółu por. Apollod. II 79.

²⁴⁰ Wąż wodny pojawia się np. w *Iliadzie* (II 723).

²⁴¹ Także w innych kulturach policefalizm węży posiada związek z wodą. W ugaryckim *Cykle Baala*, gdzie protagonista toczy walkę z Jamem, kolejnym z antagonistów jest „włodarz o siedmiu głowach” Litan, nazywany też Tunnanem (KTU 1.3 iii 38–46, 1.5 i 1–3, 27–30). Nt. tożsamości Jama, Nahara, Litana i Tunnana w *Cykle Baala* zob. Benz 2013. W tradycji hebrajsko-aramejskiej Lewiatan (tożsamy z Litanem) posiada konotacje wodne i charakteryzuje się policefalizmem (Psa 74: 13–14). Nt. konfliktu Jahwe z Jamem i Rzekami zob. van Bekkum 2017: 55–76.

²⁴² Eur. *HF* 419–424, 1274–1275, *Ion* 191–200.

²⁴³ Nt. sedna konfliktu między Heraklesem a Eurysteusem zob. Hom. *Il.* XIX 101–113 oraz wyżej (str. 13–14 [przyp. 33]) i niżej (str. 128 [przyp. 454]). O roli miasta Nippur w rywalizacji Ninurty z Asagiem zob. Annus 2002: 172. Oba materiały narracyjne są pod tym względem spokrewnione również z treścią utworu *Enuma elisz*.

legitymizacji władzy monarchy.²⁴⁴ Druga tabliczka starobabilońskiej wersji *Ptaka Anzû* wyjaśnia ponadto, że walka Ninurty z Anzû odbyła się po tym, jak ptak ukradł Enlilowi insygnia władzy, cenne Tablice Przeznaczenia, przejmując tym samym zwierzchnictwo nad bogami.²⁴⁵ Ninurta natomiast, pokonując uzurpatora, odzyskał insygnia i przywrócił dawny porządek, za co w nagrodę przyznano mu władzę nad pozostałymi członkami panteonu.²⁴⁶ Siedmiogłowy wąż o konotacjach wodnych jako element znaczący właściwego mitemu potencjalnie również mógłby odnosić się do zakresu obowiązków mezopotamskiego władcy. Na myśl przychodzi na przykład zagadnienie dotyczące utworzenia kontrolowanego dopływu wód irygacyjnych, aby umożliwić uprawę pól;²⁴⁷ niestety identyfikacja odpowiedniego elementu znaczonego jest trudna.²⁴⁸

²⁴⁴ Nt. tego zwyczaju zob. Wagner-Durand 2019: 239–245. Znaczenie królewskich polowań na lwy w Mezopotamii wnikliwie omówiła Watanabe (2002: 76–82), zauważając, że stanowiły one rytuały puryfikacyjne, podczas których składano ofiarę z lwa, ale – co być może ważniejsze – były również rytualnym odtworzeniem dokonań Ninurty w celu zbliżenia monarchy (w oczach poddanych) do jego boskiego pierwowzoru.

²⁴⁵ Przejście Anzû od sprzymierzeńca do antagonisty było nie tylko elementem tej narracji, ale stanowiło szersze zjawisko kulturowe; możliwe powody tej zmiany przedstawiła Watanabe (2002: 130–133).

²⁴⁶ Elementy fabuły opisujące walkę oraz nagrodę, którą otrzymuje Ninurta, zachowały się jedynie w starobabilońskiej wersji trzeciej tabliczki *Ptaka Anzû* (eBL 1.10).

²⁴⁷ Co najmniej od III tys. p.n.e. przystosowanie ziemi do uprawy rolnej należało do głównych obowiązków każdego władcy. Nt. roli mezopotamskiej instytucji króla w zapewnieniu dopływu wody w celu umożliwienia uprawy rolnictwa w III tys. p.n.e. zob. Rost 2011: 213–217, 221 (przyp. 1), Schrakamp 2018 (zwłaszcza na str. 123, 130, 141–142); por. Andersson 2012: 132. To oczekiwanie wobec dobrego suwerena ilustruje Ninurta w *Dokonaniach Ninurty*, gdzie jego główna zasługa polega właśnie na umożliwieniu rozwoju rolnictwa poprzez regulację dopływu wód kosmicznych; zob. niżej (str. 83–84).

²⁴⁸ Można np. sformułować hipotezę roboczą na podstawie innych znaczeń sumeryjskich wyrazów *saĝ* „głowa” i *muš* „wąż”, występujących w nazwie policefalicznego przeciwnika Ninurty. Pierwsze z nich bowiem określa także krótszą stronę prostokąta oraz węższy koniec pola skierowany ku głównemu kanałowi irygacyjnemu; zob. ePSD2, s.v. „saĝ”. Nt. sumeryjskiego terminu *muš saĝ* „prostokąt” i jego znaczenia zob. np. Høyrup 2002: 34–35. Nt. rozkładu pól w starożytnej Mezopotamii zob. Wilkinson, Rayne, Jotheri 2015: 405. Z kolei rzeczownik *muš* w połączeniu z wyrazem *a* „woda” tworzy *a-muš* „kanał irygacyjny”; zob. ePSD2, s.v. „muš”, „a”. Sumeryjskie *a-muš* w znaczeniu „kanał irygacyjny” pojawia się np. w pewnym tekście (RIME 1.9.9.1 vii 22) związanym z tzw. reformami króla Urukaginy z Lagasz. Warto zatem wspomnieć, że jeden z tekstów dot. tych reform nazywa koniec kanału irygacyjnego „ustami” (*ka*) i „ogonem” (*kuĝ*); zob. Schrakamp 2018: 134. Przy tym *ka* jakby „połykało” wodę z głównego kanału miejskiego lub rzeki, wypuszczając ją przez *kuĝ*. Nomenklatura ta jest zgodna z kolejnym terminem hydrotechnicznym – *pu* „usta, źródło, studnia” (ePSD2, s.v. „pu”; por. niżej [przyp. 278]). Reformy Urukaginy mają ścisły związek z bóstwem Ningirsu.

W świetle tych rozważań uzasadniona wydaje się myśl, że manifestacje sumeryjskich hylemów można wiązać ze zjawiskiem rozpowszechnienia się postaci boga Ninurty (lub Ningirsu) jako wzoru do naśladowania dla mezopotamskiego władcy.²⁴⁹ Warto zatem wspomnieć w tym miejscu, że w Tebach Heraklesowi w funkcji obrońcy miasta towarzyszył epitet Πρόμαχος (dosł. „walczący na przodzie”). Co prawda dowiadujemy się o tym dopiero od Pauzanasza, niemniej już Ksenofont wspomniał o związku jego tebańskiego kultu z działaniami wojennymi.²⁵⁰ Możliwe więc, że w przypadku tej tradycji mamy do czynienia z przesłanką wskazującą na to, iż postać Heraklesa, dzielnego herosa mierzącego się z potężnymi przeciwnikami, stanowiła w Tebach wzór dla wszystkich, którzy mieli zapewnić sprawne funkcjonowanie i bezpieczeństwo społeczeństwa na wzgórzu kadmejskim.

Ekskurs: Zdobycie drzewa

Jabłoni, którą zdobył Herakles w ramach kolejnej pracy, strzegły Hesperidy.²⁵¹ Ich nazwa pochodzi od greckiego słowa ἑσπερος „wieczór”.²⁵² Hezjod wyjaśnia, że są one córkami Nocy oraz rodzeństwem Śmierci i Ker.²⁵³ Od Hezjoda, Panyassisa i Apolloniosa dowiadujemy się też, że w okolicy jabłoni mieszkaly nie tylko Hesperidy, ale także potworny wąż.²⁵⁴ Analogiczne zestawienie „dziewcząt wieczornych” i węża z pewnym drzewem spotykamy też w sumeryjskim utworze o drzewie Halub i heroizmie Bilgamesa.²⁵⁵

Mezopotamskie postacie odpowiadające greckim Hesperydą to demony, które możemy nazwać „lilami”. Jedną z nich pojawia się w utworze *Bilgames, drzewo Halub i świat*

²⁴⁹ Nt. roli Ninurty przy królewskich polowaniach na lwy zob. wyżej (przyp. 244). Nt. przykładu, który Ninurta stanowił dla lokalnych władców w kontekście irygacji pól zob. wyżej (przyp. 247) oraz niżej (str. 83–84). Ninurta potrafił się też uporać z uzurpatorami takimi jak Anzû czy Asag.

²⁵⁰ Paus. IX 11, 4, Xen. *Hell.* VI 7, 4. Kult Heraklesa w Tebach wraz z rozważaniami nad wskazanym epitetem przedstawił Schachter (CoB 2: 14–30).

²⁵¹ Zob. Panyas. F15 (GEF), Pherec. Ath. F16–17 (BNJ nr 3), Apollod. II 114.

²⁵² Stąd w tłumaczeniu Mojsika „Dziewczęta Wieczne” (2018: 197–198 [przyp. 159]).

²⁵³ Hes. *Th.* 211–217.

²⁵⁴ Hes. *Th.* 334–335; Panyas. F15 (GEF), Apollon. VI 1394–1339. Nazwę węża podaje Apollonios – Λάδων; być może jest ona pochodzenia zachodniosemickiego (por. ugaryckie imię *Lotan* i hebrajskie *Lewiatan*). Warto w tym miejscu też zwrócić uwagę na paralele jabłoni Hesperyd do strzeżonego przez węża drzewa w Edenie. W paranteli toraicznej dopiero po „kuszeniu” rajskej pary i spożyciu owocu Jahwe za karę pozbywa gada nóg, aby odtąd stał się wężem i wiódł nędzny żywot, na wieki pełzając i trąc brzuchem po ziemi (Gen 3). Poza tym przy opisie drzewa i otaczającej go rzeki wspomniano również o złocie (Gen 2: 12), co kojarzy się ze złotymi jabłkami Hesperyd i kosmiczną rzeką Okeanosem.

²⁵⁵ *Bilgames, drzewo Halub i świat podziemny* 42–44, 85–87, 129–131 (Gadotti).

podziemny, gdy główny bohater, poza ptakiem Anzû i węzem odpornym na czary, ma z drzewa Halub wypędzić również demonicę opisaną w języku sumeryjskim jako *li-la-ke*₄. Jest to stworzenie, które występowało zazwyczaj pod postacią trójcy demonów, tworzonej przez Lilîtu, Ardat Lilî i Lilû.²⁵⁶ W wierzeniach Sumerów lile były pierwotnie po prostu jednym spośród wielu rodzajów demonów, a ich nazwa pochodzi od sumeryjskiego słowa *lil* „wiatr, zjawa, duch, złe stworzenie”.²⁵⁷ Natomiast kiedy przejęto je wraz z ich sumeryjską nazwą do wierzeń oraz literatury ludów posługujących się językiem akadyjskim i jego dialektami, skojarzono ich nazwę z semickim rdzeniem *l-l(-t)* „noc, wieczór”.²⁵⁸ Odtąd lile w mitologii bliskowschodniej wśród społeczeństw semickich były uważane za złowrogie „stworzenia wieczoru”.²⁵⁹

Nazwa Hesperyd może potencjalnie stanowić kalkę z jednego z języków semickich, w związku z czym greckie Dziewczęta Wieczoru mogłyby mieć pochodzenie mezopotamskie. Niemniej jednak sumeryjska sekwencja hylemowa, ujmująca zdobycie drzewa Halub poprzez starcie z ptactwem, węzem i postaciami w późniejszych czasach kojarzonymi przez Semitów z nocą lub wieczorem, jest na tyle złożona, że paralele pomiędzy określonymi dokonaniem Bilgamesa i Heraklesa raczej nie są przypadkowe. Możemy się więc spodziewać zbliżenia jakiegoś pierwotnego, rdzennie greckiego materiału narracyjnego do wskazanej sumeryjskiej tradycji, lecz nie mogło się ono odbyć bezpośrednio. Z uwagi na nocne lub wieczorne konotacje *lil*, odpowiadające skojarzeniom związanym z Hesperydami w kulturze greckiej, należy przyjąć, że istniało pośrednictwo semickie, które pozwoliło na zestawienie hylemu z materiałem narracyjnego o Heraklesie z hylemem dostrzegalnym w utworze o Bilgamesie.²⁶⁰

²⁵⁶ Omówienie tej trójcy demonów przedstawił Fauth (1986); por. Fauth 1981: 29.

²⁵⁷ Więcej informacji m.in. nt. etymologii i istoty tych demonów przygotował Wiggermann (2000, zwłaszcza na str. 227–228).

²⁵⁸ Zob. CAD 9: 190. Akadyjskie *lîlu(m)* „noc” występuje też jako *lîlîātu(m)* i *lîlātu(m)* „wieczór”. Skojarzenie sumeryjskich demonów *lil* z nocą mogło nastąpić od razu po zapoznaniu się przez Akadyjczyków z tym elementem wierzeń Sumerów.

²⁵⁹ Także etymologię nazwy północno-zachodnio-semickiej bogini Lilit, która pojawia się też w Isa 34: 14, należy wyprowadzać z j. sumeryjskiego, również za pośrednictwem akadyjskiego.

²⁶⁰ Dla szerszego omówienia tego zagadnienia zob. Jagiełło 2020: 127–129.

3.2.2. Wzniesienie Słupów na wybrzeżu Okeanosa

Nazwa *Słupy Heraklesa*, określająca Skałę Gibraltarską i górę Dżabal Musę (dawniej zwaną górą Abyla), była w użytku najpewniej od VI w. p.n.e., a przynajmniej od V w. p.n.e.²⁶¹ Dopiero Apollodor w *Bibliotece* wyjaśnia, raczej pobieżnie, że nazwa ta ma swoje źródła w podaniu o Heraklesie, który ustawił te „słupy” po obu stronach Cieśniny Gibraltarskiej, a dokonał tego, zanim przepłynął się przez Okeanos na wyspę Eryteję w celu wykonania pracy polegającej na uprowadzeniu wołów Geryona.²⁶² Choć świadectwo Apollodora jest późne, jego relacja jest bardzo podobna do pewnych *passusów* zachowanych wśród fragmentów twórczości Pejsandrosa i Panyassisa, co sugeruje, że potencjalnie już ci autorzy wspomnieli o wzniesieniu tychże Słupów przez Heraklesa.²⁶³

Słupy Heraklesa w przekazie mitycznym stanowią rodzaj znaku granicznego na wybrzeżu nierzeczywistego akwenu Okeanosa.²⁶⁴ W hylemie HERAKLES WZNOSI SŁUPY NA WYBRZEŻU OKEANOSA W CIEŚNINIE GIBALTARSKIEJ dostrzegamy więc dwie warstwy, które zostały w nim połączone. Jedna odwołuje się do geografii rzeczywistej (Gibraltar), a druga do nierzeczywistej (Okeanos).²⁶⁵ Połączenie tych warstw nastąpiło w okresie greckiej kolonizacji

²⁶¹ Odniesienia do Słupów Heraklesa pojawiają się już w twórczości Pindara: *O.* III 43–45 (Słupy jako [nieprzekraczalna] granica), *I.* IV 12–13 (wybitne osiągnięcie za jakie uznaje się ich wzniesienie). Ponieważ Pindar wspominał o mieście Gades (obecnie Kadyks w Hiszpanii), słynnej fenickiej kolonii, znajdującej się w pobliżu Skały Gibraltarskiej (*N.* IV 69–71), możliwe, że także on umieszczał Słupy Heraklesa nad Oceanem Atlantyckim. Fragmenty Hekatajosa z Miletu (VI w. p.n.e.), w których pojawiają się wzmianki Słupów Heraklesa (F36, F41, F356 [BNJ nr 1]), wskazują na to, że jego twórczość jest chronologicznie pierwszą zawierającą to określenie. Kolejnymi pod względem chronologii przykładami występowania nazwy *Słupy Heraklesa* są: Posid. F53 (BNJ nr 87), *HP* 1–2, 8, *Plat. Tim.* 24e, *Plat. Crit.* 108e, 114b, *Hdt.* IV 8; później m.in. też w: *Diod.* IV 18, 4–5, *Strab.* III 5, 2–6, *Plin. Nat.* III 2.

²⁶² Apollod. II 107. Nt. lokalizacji Słupów w Cieśninie Gibraltarskiej zob. Nasselrath 2009.

²⁶³ Pisand. *Cam.* F5 (GEF), Panyas. F12 (GEF). Apollodorową wzmiankę o wzniesieniu Słupów należy traktować bardzo poważnie i uznać za dość zamierczłą, również z uwagi na tradycję, wedle której Herakles miał wyręczyć Atlasa w podtrzymywaniu niebios (Apollod. II 120).

²⁶⁴ Okeanos, jak wskazuje najwcześniejsza grecka tradycja kartograficzna, aż do V w. p.n.e. stanowił wyobrażoną granicę świata poznawalnego empirycznie; zob. Aujac 1987. Wszystkie krainy mieszczące się na lub poza nim posiadają rajske konotacje i są ewidentnie nierzeczywiste, są to m.in.: Wyspy Szczęśliwych (*Hes. Op.* 167–173), Pola Elizejskie (*Hom. Od.* IV 564–568), Ogygia (*Hom. Od.* I 50, V 55, 63–75, 100–102, 135–136, VII 244, 254–257, XXIII 333–336). Są one także nieosiągalne dla śmiertelników, za co odpowiadają właściwości, a w zasadzie samo istnienie Okeanosa; ściśle rzecz ujmując, stanowi on pierwszy element świata nierzeczywistego, a nie granicę z nim.

²⁶⁵ Platon (*Tim.* 24e, *Crit.* 114b) lokalizują Atlandydę za Słupami Heraklesa, co wskazuje na to, że należy ona do świata nierzeczywistego. Przygodę Heraklesa na wyspie Geryona, Erytei, pierwotnie sytuowano poza światem

basenu Morza Śródziemnego, gdy ówczesne powszechne wyobrażenia kosmologiczne wykorzystywano do opisu nowo odkrytych krain.²⁶⁶ Miało to swoje uzasadnienie w celu ułatwienia procesu zapamiętywania, któremu sprzyjało posługiwanie się sugestywnymi obrazami i charakterystycznymi właściwościami danej wyobrażonej topografii lub populacji, w czasie lub okolicznościach gdy nie posługiwano się np. mapami.²⁶⁷ W śródziemnomorskich mitologiach Słupy Heraklesa posiadają zatem odpowiedniki w innych tego rodzaju obiektach, takich jak m.in. brama Telepylos (dosł. „dalekie wrota”), którą odwiedza Odyseusz, kolumny Atlasa, za którymi w *Odysei* rozciąga się Okeanos otaczający wyspę Kalypso, czy graniczące z „wodami śmierci” góry Maszu (dosł. „bliźniaki”) w *Eposie o Gilgameszu*.²⁶⁸ Wszystkie one

rzeczywistym (por. Hes. *Th.* 289–294, 982–983). Dopiero za sprawą fragmentów twórczości Stezychora (S7–8, S17 [PMGF]) dostrzegamy, że do jej opisów przenikały informacje odnoszące się do Półwyspu Iberyjskiego.

²⁶⁶ Jak zauważył m.in. Gómez Espelosín (2009), na podstawie twórczości Hezjoda i zachowanych fragmentów Stezychora można dobrze zilustrować proces transpozycji wierzeń i przesądów na geografii świata rzeczywistego. Gdy rozpoczęto zakładanie kolonii w dawniej nieznanach krainach, wówczas ludziom odkrywającym nowe zakątki świata wciąż towarzyszyły dobrze im znane, mityczne opisy różnych, w gruncie rzeczy fikcyjnych miejsc. Interakcja twórców literatury greckiej z podróżnikami, którzy grecką kosmologię nakładali na nowo odkryte rejony, spowodowała więc, że do dzieł o treści mitycznej zaczęły przenikać nowe, rzetelne informacje geograficzne, dotyczące niedawno zdobytych kolonii. W ten sposób granica pomiędzy wyobrażoną geografią (treścią mityczną) a rzeczywistością (nowym bodźcem empirycznym) w powstających wówczas dziełach literackich coraz bardziej się zacierała. W konsekwencji bliżej niezdefiniowane pod względem geograficznym krainy, znane tylko z przekazów mitycznych, otrzymywały w literaturze właściwości nowych kolonii. Być może najbardziej wymownym przykładem tego zjawiska (obok Słupów Heraklesa) jest geografia *Odysei* Homera, którą wielokrotnie próbowano nałożyć na rzeczywisty świat w obrębie basenu Morza Śródziemnego.

²⁶⁷ Dlatego dopiero w *Geryoneidzie* Stezychora spotykamy pierwsze subtelne odwołanie do geografii Półwyspu Iberyjskiego, gdy mowa o Erytei. Gómez Espelosín (2009: 286–287) wyjaśnia zatem, odnosząc się do katalogów opisujących jakiś obszar geograficzny w *Iliadzie*, że pierwotny sposób geograficznego postrzegania świata definiowały mityczne wtrącenia o nierzeczywistych krainach i dokonaniach herosów oraz że można go z tego powodu nazwać mnemonicznym, ponieważ wiedza o otoczeniu powstawała i była przekazywana ustnie, a nie np. przy użyciu mapy. Tak tworzone stereotypy nt. niezdefiniowanych obszarów świata i ich mieszkańców, będące dobrze znane wszelkim odkrywcom, kolonizatorom i innym podróżnikom. Mniej lub bardziej świadomie wykorzystywali je w odniesieniu do tego, czego doświadczali w nowo odkrytych krainach. Powstałe w ten sposób skojarzenia treści mitycznych z (nowym) światem rzeczywistym stopniowo utrwały się m.in. w dziełach literackich.

²⁶⁸ Nt. bramy Telepylos zob. Hom. *Od.* X 82–86. O kolumnach Atlasa por. Hom. *Od.* I 50–54. W sprawie gór Masz zob. *Epos o Gilgameszu* IX 38–41; por. CAD 10/2: 401–403. Nt. wód śmierci zob. *Epos o Gilgameszu* X 81–86. Kolumny Atlasa i wyspa Ogygia we wskazanym passusie zlokalizowane są na „morzu” (θάλασσα), ale w innym miejscu w *Odysei* (V 100, por. VII 244) zdaje się, że może chodzić tylko o Okeanos. Wody śmierci to *marratu(m)*, czyli słonowodny strumień otaczający świat według tzw. babilońskiej mapy świata (BM 92687); zob.

stanowią granicę między realnym światem a kosmicznym akwenem, za którą rozciąga się rzeczywistość wyobrażona. Podobną ideę spotykamy też w mitologii ludów zachodniosemickich, gdzie dwie góry znajdują się przy wejściu do zaświatów.²⁶⁹

Kolejną paralełę dla tejże koncepcji granicy między światami znajdujemy w samym materiale narracyjnym o Heraklesie. W *Iliadzie* czytamy bowiem o „wale boskiego Heraklesa” (τείχος Ἡρακλῆος θείοιο), który powstał na troadzkim wybrzeżu Morza Egejskiego, gdy Ilionowi króla Laomedonta zagrażał potwór morski (κῆτος).²⁷⁰ Nie wydaje się zaskakujące, że również Ninurta odparł podobne zagrożenie i wznosił analogiczną budowlę. Według *Dokonań Ninurty* sumeryjskie bóstwo, stoczywszy walkę z Asagiem i jego sprzymierzeńcami, spiętrza pozostałe na polu bitwy kamienie i układa je na horyzoncie w stos, aby w ten sposób powstrzymać kosmiczne wody zalewające krainę Sumeru, które w niekontrolowany sposób napływają z jakiegoś ogromnego akwenu.²⁷¹ Chwalebność czynu Ninurty dla autorów tej narracji polegała na tym, że budując tę prowizoryczną kamienną zaporę, umożliwił uprawę

niżej (przyp. 274). Zwrócono też uwagę na to, że przeprawienie się przez Heraklesa na wyspę Geryona przy pomocy czary Heliosa (Stesich. S17 [PMGF], Pisand. Cam. F5 [GEF], Apollod. II 107), stanowi paralełę dla przepłynięcia wód śmierci przez Gilgamesza w łodzi Urszababiego (*Epos o Gilgameszu* X 72–206); zob. West 2008: 600–601. W kontekście mezopotamskim dobrym przykładem tego fenomenu jest m.in. kraina zamieszkiwana przez Huwawę w sumeryjskiej wersji wyprawy Bilgamesa i Enkidu – Las Cedrowy, który w *Eposie o Gilgameszu* ewidentnie nawiązuje do terytorium dzisiejszego Libanu. Nt. nierzeczywistych krain jako granic świata w literaturze mezopotamskiej zob. Konstantopoulos 2020 (o Lesie Cedrowym mowa jest na str. 172–173). Związek pomiędzy światopoglądem i kosmologią wedle tradycji mezopotamskiej a geografią Homerowej *Odysei* przedstawiła Marinatos (2001).

²⁶⁹ Zob. KTU 1.4 vii i 2–3; omówienie stosownego passusu przygotował Lambert (1985: 443). Te dwie góry mają najpewniej związek z górami Maszu i geografią podróży tytułowego bohatera w *Eposie o Gilgameszu*; por. tradycyjną lokalizację Lasu Cedrowego wyżej (przyp. 268).

²⁷⁰ Hom. *Il.* XX 145; ed. D. Monro. Szczegóły wydarzeń wokół postaci Laomedonta oraz interwencji Heraklesa opisuje Apollodor (II 103–105). Należy zwrócić uwagę na konstrukcję dopełniaczową we frazie τείχος ἀμφίχυτος Ἡρακλῆος θείοιο, gdyż budowa wału w *Iliadzie* (XX 146–147) została jednak przypisana nie Heraklesowi, lecz Trojanom i Atenie. Wiąże się to zapewne z kontekstem całego wątku dot. kary dla trojańskiego króla Laomedonta za nieokazanie należytej wdzięczności bogom, którzy zbudowali dla niego miejskie mury obronne; por. także Hellan. F26 (BNJ nr 4). Komentarz do Hellan. F26b (BNJ nr 4) wyjaśnia, że Atena często bywała pomocna herosom w tego rodzaju starciach z potworami, co może również stanowić wytłumaczenie dla wersów *Iliady* o udziale tej bogini przy budowie wału.

²⁷¹ *Dokonania Ninurty* 347–359 (ETCSL 1.6.2).

ziemi.²⁷² Stąd też na liście bogów AN: *Anum ša amēli* Ninurcie nadano przydomek *ša meḥri* „od jazu; grobli, tamy”.²⁷³

Wał powstały podczas zmagañ, z którymi Herakles mierzył się na zlecenie Laomedonta, znajduje się na wybrzeżu akwenu o konotacjach nierzeczywistych. Ma on znaczenie w kontekście walki z potworem morskim i chroni Troadę przed tym zagrożeniem, podobnie jest w przypadku zapory Ninurty. Słupy Heraklesa również stanowią budowlę na wybrzeżu akwenu najwyraźniej nierzeczywistego (Okeanos).²⁷⁴ Wzniesienia tych trzech budowli mają podobny wydźwięk z uwagi na to, że tebański heros i sumeryjskie bóstwo nie otrzymali zleceń, aby je wybudować, lecz powstały one zaledwie mimochodem, przy okazji wykonywania innej ważnej czynności.²⁷⁵ W związku z tym nasuwa się pytanie, czy Słupy mogły stanowić analogiczny obiekt chroniący obszar basenu Morza Śródziemnego – zamiast Troady bądź krainy Sumeru – przed jakimś zagrożeniem? Na podstawie obecnego stanu źródeł nie możemy udzielić na nie odpowiedzi, lecz kolejne *comparanda* mezopotamskie są w stanie nam nieco przybliżyć, jak samo pojęcie Słupów Heraklesa mogło powstać.

Żeby odtworzyć pojedyncze etapy ewolucji tego terminu, przyjrzymy się najpierw sumeryjskiemu materiałowi narracyjnemu. Zapora stworzona przez Ninurtę jest budowlą o wymiarach kosmicznych, która chroni przed wylaniem potężnego akwenu graniczącego z krainą Sumeru. W *Dokonaniach Ninutry* pojawia się poza tym określenie ^{giš}*bal*, które odnosi się do pewnej części tej zapory i z tego powodu posiada odpowiednio wielkie rozmiary:

²⁷² *Dokonania Ninurty* 360–367 (ETCSL 1.6.2). Zbliżoną interpretację tego fragmentu zaproponował Chen (2013: 77–79).

²⁷³ CT 24 41, 63, gdzie bóstwo Nunir zostało utożsamione z Ninurtą „od tamy” (*ša meḥri*). Na związek tego epitetu z pewnym passusem *Eposu o Gilgameszu* (XI 103) zwrócił uwagę George (2003: 884).

²⁷⁴ Odpowiednikiem greckiego strumienia kosmicznego w *Eposie o Gilgameszu* (X 81–86) są „wody śmierci”, tożsame z akwenem *marratu(m)* (dosł. „gorzkim/słonym morzem”), który otacza świat i oddziela go od cudownych krain (w j. akadyjskim nazwanych *nagû* „wyspa; region”) na wspomnianej już babilońskiej mapie świata (BM 92687); zob. Horowitz 1998: 20–42. Wyrażany przez nią światopogląd jest też ściśle związany z koncepcją oddzielenia świata od kosmicznego akwenu przy pomocy zapory, którą spotykamy w materialnej narracyjnym o Ninurcie. West (2008: 212–218) zwrócił uwagę, że światopogląd ten został najprawdopodobniej przejęty przez Greków.

²⁷⁵ Herakles walczy z potworem morskim bądź Geryonem, a Ninurta z Asagiem.

gu-ru-um na₄ kur-ra mi-ni-in-ak
 dungu dirig-ga-gin₇ a₂ bi₂-in-su₃-su₃-du
 bad₃ mah-gin₇ kalam-ma igi-ba bi₂-in-tab-/ba\
 giš-bal ki-šar₂-ra mu-ni-in-gar
 ur-sag-e mu-un-galam iri teš₂-bi /mu\-[un]-uš₂
 a kalag-ga na₄ im-da-an-sa₂²⁷⁶

Na Górze ułożył w stos kamienie
 i rozpościerając ramiona jak gęstą chmurę przechodzącą przez niebo,
 zagroził wejście do kraju Sumer wysokim murem
 i umieścił ^{giš}*bal* na horyzoncie ziemskim.
 Bohater z wielką zdolnością tamą otoczył wszystkie miasta,
 blokując kamieniami potężne wody.²⁷⁷

Z zamiarem umożliwienia dopływu wód spoza nowo powstałej kosmicznej zapory Ninurta przedzielił ją mechanizmem, który reguluje przepływ wody, co pozwala na nawadnianie pól pod uprawę. Jego nazwa pochodzi od sumeryjskiego czasownika *bala* „obracać, przewracać; wylewać; pobierać wodę; przenosić; przeliczać miary (w rozumieniu matematycznym)”, dlatego w przypadku ^{giš}*bal* z pewnością chodzi o śluzę.²⁷⁸

Badania archeologiczne na terenie Mezopotamii potwierdziły obecność konstrukcji hydrotechnicznych odpowiadających zaporze Ninurty w wielu aspektach, choć naturalnie w skali lokalnej, a nie kosmicznej. Wiemy, że mieściły się w nich drewniane bele, które umożliwiały regulację przepływu wody przez zaporę, a jak sugeruje starobabiloński *Epos o Atrachasisie*, w języku akadyjskim stosowano w odniesieniu do nich wyraz *tarkullu(m)*:²⁷⁹

²⁷⁶ *Dokonania Ninurty* 349–354 (ETCSL 1.6.2).

²⁷⁷ Tłum. K. Szarzyńska (ze zmianami).

²⁷⁸ ePSD2, s.v. „bala”. Istnieje tekst sumeryjski (ETCSL 5.3.1), który dokładnie opisuje metodę nawadniania pól i ogrodów, m.in. tamę usypaną z ziemi (*im-du₃-a*), wykopany w niej otwór na wodę (*pu₂*) oraz pewne narzędzia regulujące przepływ wody (*mu-gu₂*, *zi-ri₂-gum*). W dalszej części tego tekstu (w. 142–158) wspomniano o konstrukcjach miejskich doprowadzających niezbędną do tej czynności wodę.

²⁷⁹ Pozostałości najstarszej znanej dotąd mezopotamskiej budowli hydrotechnicznej tego typu odnaleziono na terenie starożytnego Girsu, ale z pewnością istniały one też w innych miejscowościach, np. w Uruku, Isinie czy Larsie. Nt. działania takiego systemu zob. Dight 2002, gdzie zwrócono również uwagę na funkcję *tarkullu*; por. CDA 400, s.v. „tarkullu(m)”. Wskazanego hydrotechnicznego znaczenia terminu *tarkullu* jednak nie odnotowano w: CAD 18: 236, gdzie termin ten posiada znaczenia „słup; słupek cumowniczy, poler; maszt”. Ponieważ w

ta-ar-ku-ul-li^der-[ra-kal li-na-si-iḥ]
li-il-li-i[k^dnin-urta]
li-ir-[di mi-iḥ-ra]²⁸⁰

Niech Errakal [wyrwie] *tarkullu*,
niech [Ninurta] wyruszy
i zaleje [groblę]!²⁸¹

Cytat ten zwiastuje nadejście potopu i jest zainspirowany pewnym ustępem sumeryjskiego utworu znanego pt. *Przekłęcie miasta Agade*, w którym mowa o tym, że w celu zniszczenia Agade bóg Enki wyrwał święty „słup” (*targul*) z jednej strony sięgający Abzu (tj. podziemnego akwenu kosmicznego), a z drugiej dotykający nieboskłonu.²⁸² Pomaga nam to uzmysłwić sobie, że wydarzenie, w którym udział wezmą Errakal i Ninurta, ma wymiar kosmiczny.²⁸³ Bele

niektórych tekstach pojęcie to osadzone jest w kontekście nautycznym (np. *Erra i Iszum* iv 118–120 [Cagni], *Epos o Gulkiszarze* av. 21–23 [Zomer]; jest tam mowa o statkach, a zatem *tarkullu* jako kołkach cumowniczych), również w opisach potopu zwykło się stosować przekład „słupek cumowniczy” (por. Lambert, Millard 1969, George 2003, Tronina 2017, Wassermann 2020), choć jest on zdecydowanie błędny. *Epos o Atrachasisie* w stosownym fragmencie nie posiada odniesień do statków, lecz do *mehru(m)* „jazu, grobli, tamy” (por. CAD 10/2: 54–60), dlatego biorąc pod uwagę architekturę mezopotamskich budowli hydrotechnicznych, wyraz *tarkullu(m)* bez wątpienia określa drewniane bele, umieszczane we wskazanym celu w *mehru(m)*.

²⁸⁰ *Epos o Atrachasisie* II vii 51–53; ed. W. Lambert, A. Millard. Nie zachowała się cała treść tego utworu. Uszkodzone lub utracone części rekonstruuje się najczęściej na podstawie XI tabliczki *Eposu o Gilgameszu* (a tutaj w. 102–103).

²⁸¹ Gdy wyraz *mehru(m)* występuje w utworach literatury mezopotamskiej, autorzy przekładów często stosują w tłumaczeniu l. mn., chociaż dialekt babiloński, w którym to słowo pojawia się również w zacytowanych wersach, wcale nie wskazuje na to, że grobli jest więcej.

²⁸² *Przekłęcie miasta Agade* 73–75 (ETCSL 2.1.5). Zależność tego tekstu od opisu potopu w źródłach mezopotamskich ustalił Chen (2013: 203–204). Niestety ani konstrukcja gramatyczna w tekście *Przekłęcia miasta Agade*, ani w opisach potopu nie pozwalają na jednoznaczną interpretację, czy *targul/tarkullu(m)* był jeden, czy było ich więcej. Jednak na podstawie powyższego cytatu i obecnej w nim relacji „bel” (*tarkullu*) Errakala z zaporą Ninurty możemy być pewni, że *tarkullu* musiało być w *mehru(m)* co najmniej kilka, aby mogły powstrzymać potop.

²⁸³ Staje się więc jednoznaczne, że w starobabilońskim opisie potopu chodzi o kataklizm obejmujący cały świat, a obiekty *tarkullu* i *mehru(m)* mają w pierwszej kolejności znaczenie kosmiczne; por. Millard 1966: 151. Ponadto warto zwrócić uwagę, że w całym ustępie, w którym opisane zostało nadejście burzy i zalanie świata wodami potopowymi, mamy wciąż do czynienia z repetycją opisów poszczególnych etapów tego wydarzenia. Te powtórzenia nie mają jednak identycznego brzmienia pierwotnego wersu, tylko pojawiają się w odmiennych

(*tarkullu*), które w powyższym passusie wyrywa Errakal, aby wody potopowe spoza grobli Ninurty mogły zalać Mezopotamię, w pewnym sensie stanowią więc odpowiednik Słupów Heraklesa. Stanie się to zrozumiałe, gdy zdamy sobie sprawę z tego, że wyraz *στήλη* „kamienny blok; płyta kamienna, stela; płyta, tablica z napisem; kontrakt, umowa, układ; słup graniczny; słup na zakręcie toru wyścigowego”,²⁸⁴ który w języku greckim stanowi element wyrażenia *Shupy Heraklesa*, choć może się odwoływać do formacji geologicznych w Cieśninie Gibraltarskiej, to potencjalnie mógłby również wyznaczać granicę znanego ówczesnie świata. Gdy weźmiemy pod uwagę, że zaporą Ninurty stanowiła właśnie taką granicę, a *tarkullu* Errakala były jej częścią, okaże się, iż posiadają one tę samą charakterystyczną właściwość, którą możemy dostrzec również w Słupach Heraklesa jako znakach granicznych na wybrzeżu kosmicznego akwenu.

Możliwe jednak, że ukuty przez Greków termin *Shupy Heraklesa* w odniesieniu do Skały Gibraltarskiej i Dżabal Musy ma swoje źródła w języku Fenicjan. Choć zachował się tylko grecki przekład *Periplusu* Hannonu, można przypuszczać, że autor mógł w swoim dziele w zbliżony sposób określić Cieśninę Gibraltarską w fenickim oryginale. Zapewne zamiast imieniem Heraklesa posłużył się nazwą głównego bóstwa Tyru, Melkarta, które już za czasów Herodota utożsamiano z tebańskim herosem.²⁸⁵ W języku fenickim funkcjonowało wiele podobnych teoforycznych toponimów dla skolonizowanych przez Fenicjan miejsc.²⁸⁶ Jeśli więc rzeczywiście Skała Gibraltarska i Dżabal Musa były znane Hannonowi pod nazwą zawierającą imię Melkarta, a wydaje się to jak najbardziej prawdopodobne, to należy ustalić, skąd ten fenicki toponim mógłby pochodzić.

Jego genezy możemy szukać w Syro-Palestynie. W tym kontekście warto przytoczyć spostrzeżenie Assafa Yasura-Laundau (2017: 132–136), który zwrócił uwagę na to, że od ok. XIX/XVIII w. p.n.e. na wielu syro-palestyńskich przedstawieniach ikonograficznych miejscowy bóg burzy unosi się pomiędzy dwiema bliźniaczymi górami, co może stanowić istotne *comparandum* dla Heraklesa i jego Słupów oraz być prawzorem ich fenickiego odpowiednika. Dwiema górami w lewantyńskiej ikonografii były bez wątpienia Şafon/Ḥazzi

sformułowaniach, lecz o analogicznym znaczeniu (por. w *Eposie o Gilgameszu* pary wersów XI 100–101 oraz XI 104–105, a ponadto XI 97–98 z 107 i XI 99 z 108). W interesującym nas kontekście oznacza to, że zarówno wyraz *tarkullu*, jak i *mehru(m)* odnoszą się do tego samego obiektu – zapory, a jednocześnie teonimy *Errakal* i *Ninurta* do tej samej postaci – sprawcy tego, że przestała ona chronić świat przed potopem.

²⁸⁴ Zob. Abramowiczówna 1958–1965, t. IV: 106, s.v. „στήλη”.

²⁸⁵ Zestawienie kultów Melkarta i Heraklesa przez Herodota można przeczytać w II księdze *Dziejów* (44, 1–2).

²⁸⁶ O nazwie fenickich kolonii w kontekście teonimu Melkarta pisze Yasur-Landau (2017: 131).

(dzisiaj Dżebel Akra na turecko-syryjskiej granicy) i Nanni/Namni (lokalizacja nieznana), leżące w pobliżu wybrzeża Morza Śródziemnego. Pełniły one funkcję czegoś w rodzaju twierdzy, z której bóg burzy podczas starcia z Morzem odparł zagrożenie pochodzące z rozciągającego się za nimi akwenu.²⁸⁷ Jednocześnie były one uważane za granicę pomiędzy obszarem znanym i bezpiecznym (światem poznawalnym empirycznie, tj. rzeczywistym) a tym, co nieznane i niebezpieczne (światem niepoznawalnym empirycznie, tj. nierzeczywistym).²⁸⁸

Niestety relacja między Melkartem, którego kult funkcjonował głównie w pierwszym tysiącleciu p.n.e., a wcześniejszym syro-palestyńskim bogiem burzy z późnej epoki brązu nie jest do końca jasna. Wiemy, że Melkart był ściśle związany z domeną morską, choć brakuje nam konkretnych informacji na temat tego, jakie miejsce w jego mitologii zajmowały bliźniacze góry.²⁸⁹ Bez wątpienia mieszkańcy Syro-Palestyny w drugiej połowie drugiego tysiąclecia p.n.e. zdawali sobie sprawę z tego, że Errakał również był bogiem burzy, czego dowodzi dwujęzyczna, huryccko-akadyjska, wersja tzw. listy bogów Weidnera, którą

²⁸⁷ Materiał narracyjny o walce ugaryckiego boga burzy z Morzem pod tym względem posiada paralele w materiale narracyjnym o Heraklesie. Zarówno bowiem bóg burzy, jak i tebański heros są obrońcami ludzi przed niebezpieczeństwem o konotacjach morskich. Ponadto w hurycckiej wersji starcia boga burzy z Morzem pozostali bogowie obserwowali ten pojedynek z góry Şafon/Ḥazzi (CTH 345.1.2, w. 55–59), stąd jej huryccka nazwa prawdopodobnie wywodzi się od semickiego rdzenia *h-z-y* „widzieć” (Ayali-Darshan 2015: 26, 2020: 43); w podobnym tonie opisani są bogowie udający się w *Iliadzie* na wał Heraklesa, aby obserwować wydarzenia bitewne pod Troją (Hom. *Il.* XX 134–152).

²⁸⁸ Zestawienie Şafona/Ḥazzi z pobliską Nanni/Namni pojawia się w pewnym traktacie zawartym między Muwatallim II a Alaksandu z Wilusy (CTH 76 §17); zob. Beckman 1996: 82–88 (tam jako traktat nr 13). Znaczenie góry Şafon/Ḥazzi dla kultu boga burzy omówił m.in. Green (2003: 191–193); ważny jest zwłaszcza tekst CTH 785, który opisuje uroczystość ku jego czci odprowadzaną na górze Şafon/Ḥazzi. Pewne syro-palestyńskie święto, które miało związek z górą Şafon/Ḥazzi i z walką boga burzy z Morzem, zostało również wchłonięte do kultury hetyckiej i przeniesione na terytorium Hetytów, przy czym zamieniono górę Şafon/Ḥazzi na miejscową górę Arrana; zob. Ayali-Darshan 2020: 42–44. Od hurycckiej nazwy góry Ḥazzi przyjęła się później łacińska nazwa *mons Casius*, ponieważ istniał tam najpierw kult Baala Şafona, potem Zeusa Kasiosa, a następnie Jowisza Kasiusza; zob. Bachvarova 2016: 257–258 (wraz z przypisami).

²⁸⁹ Zob. niżej (przyp. 305).

odnaleziono w Emar (w dzisiejszej Syrii, ok. 100 km na wschód od Aleppo) i datuje się ją na ok. XIV–XIII w. p.n.e.²⁹⁰ Także inne źródła wyrażają tę charakterystykę Errakala.²⁹¹

Być może to właśnie Errakal stanowi ogniwo łączące sumeryjski materiał narracyjny o Ninurcie z mitologią syro-palestyńskiego boga burzy. Ninurtę bowiem kojarzono z bóstwami personifikującymi ideę spajającego cały kosmos „wielkim słupem” (*dimgal*);²⁹² ich imiona zawierają sumeryjskie odpowiedniki akadyjskiego pojęcia *tarkullu(m)*.²⁹³ Poprzez mitem

²⁹⁰ Msk 74.108a + Msk 74.158k + ?Msk 74.180b, av. 19; opracowanie tego tekstu przedstawił Simons (2017). Wbrew powszechnej opinii, że Errakal jest bóstwem tożsamym z Nergalem i Errą oraz odpowiedzialnym za zniszczenie i śmierć, był on w rzeczywistości bogiem, którego domeną były burza, urodzaj i rolnictwo. Co prawda Errakal często występuje w kontekście bóstw nieprzychylnych ludzkości, związanych ze śmiercią, zarazą i destrukcją – Nergala i Erry, a jego zestawienie z nimi nastąpiło już bardzo wcześnie, ale raczej nie powinniśmy wątpić, że pierwotnie był niezależnym (sumeryjskim?) bóstwem. Do podobnego wniosku doszedł też Wiggermann (RIA 9: 217–218).

²⁹¹ Pewne teksty – zarówno z okresu starobabilońskiego, jak i późniejsze – wskazują, że Errakal był bogiem burzy przychylnym ludzkości. Staje się to najbardziej wyraźne, gdy zostaje on zestawiony z głównym mezopotamskim bogiem burzy Adadem (np. *Enūma Anu Enlil* 45 v3 18' [Gehlken]), ale też w innych kontekstach (AN = *Anum* I 316–317 [Livingstone], CBS 6060, 44' [Livingstone 1986: 179]); zob. Simons 2017: 88–89, 2019: 80–85. Tekst administracyjny CAM 268: 52 zawiera informacje o przydziale zboża „według miary Errakala” (w. 2) i sugeruje, że w dotąd nieodnalezionym mieście Šuḫatum istniała wspólna świątynia dla Errakala i Adada (w. 4–6), a ponadto znajduje się na nim też pieczęć kapłana boga Errakala; zob. Freedman 1975: 186–189. Kolejnym dowodem zaprezentowanej charakterystyki Errakala jest opis potopu i powtarzalność jego poszczególnych wersów w *Eposie o Gilgameszu* (XI 97–108); zob. wyżej (przyp. 283).

²⁹² Chodzi o bóstwa Dimgalkalamę (dosł. „wielki słup kraju”) i Dimgalannę (dosł. „wielki słup [sięgający] nieba”); zob. AN: *Anum* I 211 [Livingstone], CT 25: 12, 11. W literaturze przedmiotu wciąż można spotkać odczyty przytoczonych teonimów jako *Targulanna* i *Targulkamma*. Bóg Ningirsu zaś pozostaje na jednym z cylindrów Gudei z Lagasz (B 1097 [ETCSL 2.1.7]) w ścisłym związku z bóstwem Dimgalabzu (dosł. wielki słup [sięgający] Abzu), które było odpowiedzialne za bezpieczeństwo ptaków i zwierząt, gdyż powstrzymywało wody Abzu przed zalaniem ziemi, a niebo przed zapadnięciem się, tymczasem opiekę nad rybami sprawowało już bóstwo Lama; zob. cylinder Gudei z Lagasz (B 1086–1087 [ETCSL 2.1.7]). Krótkie omówienie postaci Dimgalabzu przygotowała Waroschitz (2020: 42). Nt. wyrazu *dimgal* w znaczeniu ogniwa spajającego kosmos zob. George 1992: 244–245.

²⁹³ Pierwszy człon imienia Dimgalabzu zapisywano znakiem <ma₂.mug>, który można odczytać na trzy sposoby – *dilur*, *dimgal* albo *targul*. Właściwy odczyt jest zależny od kontekstu (por. ePSD2 SL, s.v. „MA₂.MUG”); osobno znak <ma₂> oznacza „statek, łódź”, a znak <mug> „bela, belka, kołek; węgar; dźwig wodny”. Jedną możliwość odczytu zapisu pierwszego członu imienia Dimgalabzu stanowi *dilur*, czyli po prostu „maszt” (ePSD2, s.v. „dilur”, CAD 1/1: 284), choć można też spotkać sugestię jego tłumaczenia jako „słupek cumowniczy, poler” (CDA 10, s.v. „akû III”). Drugą możliwością jest *targul*, które stanowi sumeryjski źródłosłów akadyjskiego *tarkullu(m)* (CAD 18: 236) i pojawia się zwłaszcza w kontekście nautycznym. Trzecią jest zaś *dimgal*, wyraz używany na ogół wtedy, gdy mowa o obiektach z przekazu mitycznego, co zapewne jest związane z tym, że składa

obejmujący *tarkullu(m)* Errakala mogło w Syro-Palestynie nastąpić skojarzenie gór Şafon/Ḥazzi i Nanni/Namni z umieszczoną – wedle mezopotamskich wyobrażeń – na krańcach świata zaporą Ninurty, którą lokalizowano niekiedy w górach Zagros.²⁹⁴ Oznaczałoby to, że ludność Syro-Palestyny – w pewnym momencie również część wyznająca kult Melkarta – przejęła określony mezopotamski hylem wraz z zawartym w nim elementem znaczącym „bele”, reinterpreterując go w kontekście lokalnym.

Wymaganą do argumentacji na rzecz takiej hipotezy wymiennosc Errakala i Ninurty w domenie burzy, wraz z zarządzaniem kosmiczną zaporą na horyzoncie i zesłaniem na świat potopu, dokumentują dwa spośród najbardziej wpływowych tekstów starożytnej Mezopotamii, czyli starobabiloński *Epos o Atrachasisie* oraz *Epos o Gilgameszu*.²⁹⁵ Zawarty w nich opis kosmicznego potopu pomaga nam ponadto w rekonstrukcji hylemu BÓSTWO UMIESZCZA BELE W ZAPORZE, który jest elementem materiału narracyjnego o Ninurcie, gdzie należy do hiperhylemu NINURTA WZNOSI ZAPORĘ NA GRANICY Z KOSMICZNYM AKWENEM. W kontekście starobabilońskim rozsądnie byłoby Ninurcie przypisać umieszczenie *tarkullu* we własnym *meḥru(m)*, ale związek tych kosmicznych słupów z Errakalem w różnych mezopotamskich

się on ze słów *dim* „słup, kolumna, maszt” i *gal* „duży, wielki”, przy czym *dim* posiada też znaczenie „łącznik, więź, węzeł”; zob. ePSD2, s.v. „dim”, „gal”. Najwyraźniej to on wyjaśnia funkcję bóstwa Dimgalabzu.

²⁹⁴ Słupy *targul* i *dimgal* oraz odpowiednie dla nich personifikacje wskazują na to, że w Mezopotamii wyobrażano sobie wertykalną barierę pomiędzy podziemnymi wodami Abzu a niebiosami zawierającymi wody deszczowe. W tym zakresie przypominają one kolumny Atlasa podtrzymujące niebiosy. Inne, horyzontalne wyobrażenie ilustruje zaporę Ninurty. Można przy tej okazji jeszcze zaznaczyć, że samo to, iż omawiane tutaj treści mityczne doczekały się transpozycji ze świata nierzeczywistego (z przekazu mitycznego) do geografii rzeczywistej – zarówno w tradycji mezopotamskiej, syro-palestyńskiej, jak i greckiej – jest znamienne. Nt. identyfikacji zapory Ninurty z górami Zagros zob. Black 2002: 47–52. To, że zachodniosemicki bóg burzy i Ninurta byli kojarzeni z górami – jeden z Şafonem/Ḥazzi i Nanni/Namni, drugi z górami Zagros – mogło ułatwić adaptację mitemu i reinterpretację stosownego hylemu.

²⁹⁵ Opis nadejścia potopu w *Eposie o Gilgameszu* (XI 97–108) jest relacją burzy w skali kosmicznej. Specyficzne dla tego mezopotamskiego kataklizmu jest to, że nawet bogowie zazwyczaj przychylni ludziom, m.in. Adad i Ninurta, przyczyniają się do zagłady ludzkości, podczas gdy jedyny wyjątek stanowi Enki, który ostrzega Atrachasisa bądź Utanapisztima. Obecność kilku bogów burzy w passusach różnych mezopotamskich dzieł opisujących nadejście potopu uzmysławia nam, że wzmianki m.in. o Adadzie, Ninurcie i Errakalu w *Eposie o Atrachasisie* są objawem synkretyzmu tych bóstw, obecnego również w innych utworach i najpewniej też poza literaturą. Na rzecz tezy o związku Ninurty i Errakala przemawia również fakt, że w okresie starobabilońskim rzeczywiście wprowadzano wiele nowych bóstw i podejmowano wysiłek stworzenia syntezy rodzimych i obcych oraz starszych i nowszych tradycji, co widoczne jest m.in. w ówczesnych dziełach literatury jak np. w *Eposie o Atrachasisie* czy też w listach królów i kronikach królewskich. Zestawienie boga burzy Errakala z Adadem czy Ninurtą stanowi najpewniej taką próbę połączenia różnych tradycji.

utworach sugeruje, że mogła też istnieć tradycja, w której podmiotem hylemowym było właśnie to mniej znane bóstwo.

Pierwotnie mitem wyrażający koncepcję zapory na horyzoncie powstał w sumeryjskim kontekście kulturowym, dlatego wyobrażenie tej nierzeczywistej budowli było wzorowane na mezopotamskich konstrukcjach hydrotechnicznych. Według miejscowej tradycji kosmiczne bele (*tarkullu*) – tak samo jak śluza (^{giš}*bal*) – były lokalizowane razem z zaporą Ninurty na skraju znanego świata, a z czasem w górach Zagros. Następnie transmisja odpowiedniego hylemu w kierunku zachodnim prawdopodobnie pozwoliła na jego adaptację do potrzeb nowych odbiorców, którzy przenieśli go na dwie góry na śródziemnomorskim wybrzeżu Syro-Palestyny. W wyniku tego wydźwięk pierwotnego wyrażenia („Bele Errakala”) mógł być w miejscowym języku nieco inny (np. „Góry Boga Burzy” czy „Słupy Melkarta”). Podejrzewamy zatem, że związek semantyczny zawierający ideę kosmicznego znaku granicznego i imię boga Errakala był tam (np. w okolicach Emar) przez pewien czas w użyciu. Natomiast dopiero fenicycy kolonizatorzy zachodnich obszarów basenu Morza Śródziemnego przenieśli to pojęcie, związane pierwotnie z Errakalem, a następnie z syro-palestyńskim bogiem burzy – w ich nomenklaturze zapewne Melkartem – w okolice Cieśniny Gibraltarskiej. Grecy z kolei, zapożyczając fenicki toponim w pierwszych stuleciach pierwszego tysiąclecia p.n.e. i tłumacząc go na własny język, mogli dodatkowo zamienić Melkarta na Heraklesa.

3.3. Rozważania etymologiczne

W literaturze na temat powiązań tradycji greckiej z kulturą Mezopotamii nierzadko pojawia się etymologia imienia *Herakles* wywodzona od mezopotamskiego teonimu *Errakal*, lecz do tej pory nie została ostatecznie dowiedziona. Już choćby z tego powodu warto przyjrzeć jej się nieco bliżej.²⁹⁶

²⁹⁶ Podsumowanie ówczesnej dyskusji dot. tej hipotezy sporządził Kinglsey (1995: 395). Nt. późniejszych wzmianek zob. West 2008: 611, Rutherford 2014: 89, L’Allier 2015: 34–55. Zdaje się, że po raz pierwszy propozycję o etymologicznym związku imion *Herakles* i *Errakal* sformułował Eichberg (1959: 3–4), choć gdy ta hipoteza zakorzeniła się w dyskursie naukowym za pośrednictwem Schrettera (1974: 170–171, 235 [przyp. 56]), powołano się w niej na sugestię, którą autor otrzymał od Karla Oberhubera. Jak zaznaczono w odpowiednim przypisie, Oberhuber nie przypominał sobie, skąd ten pomysł zaczerpnął, stwierdził, że mógł takie spostrzeżenie przeczytać w pracy Fürsta (1857–1861). Tam jednak odpowiedniego zapisu nie ma, mogło więc jedynie chodzić o wpis (1857–1861, t. I: 138) dot. starohebrajskiego wyrazu *’ri’l* „bohater” (por. 2Sam 23: 20, 1Par 11: 22), gdzie autor porównał to słowo z imieniem *Herakles*, formułując spekulację na temat tego, czy ten rzeczownik w Moabie nie mógł określać jakiegoś lokalnego bóstwa, które później zostało utożsamione z greckim herosem.

Imię boga Errakala pojawia się najpierw w tekstach z pierwszej fazy okresu starobabilońskiego (ok. XXI–XVIII w. p.n.e.), choć niektóre spośród późniejszych utworów wspominających o tym bóstwie mogą u swojego źródła sięgać nawet czasów jeszcze wcześniejszych.²⁹⁷ Pierwszy człon tego teonimu w najstarszych dostępnych nam źródłach zapisywano *er₃-ra-* albo *èr-ra-*, dlatego w transkrypcji często pojawia się w nim podwójne /r/, tj. *Errakal*.²⁹⁸ Nie wiemy jednak, czy odpowiednia geminata wybrzmiewała też w wymowie, ponieważ pierwotne pochodzenie tego bóstwa i jego imienia wciąż pozostają bliżej nieznanne. Można wywodzić je z kultury sumeryjskiej, przy czym wówczas należy mieć na uwadze, że w języku sumeryjskim podwójna spółgłoska /r/ nie występowała, stąd właściwszy byłby zapis *Erakal*. Natomiast geminata spółgłosek pojawia się powszechnie w wyrazach akadyjskich, a ponieważ zapisy imienia *Er(r)akal* są nam znane dopiero od czasów starobabilońskich i wykazują schemat VC-CV-, transkrypcja teonimu z podwójnym /r/ nie jest bezzasadna.²⁹⁹ Drugi człon imienia jest łatwy do odczytu, gdyż jest to po prostu sumeryjski wyraz *gal* „duży, wielki, potężny”. Zmianę w dźwięczności sumeryjskiej spółgłoski /g/ > /k/ potwierdzono tylko dla trzeciego tysiąclecia p.n.e., dlatego najpewniej wtedy użytkownicy języka akadyjskiego zaczęli zapisywać imię boga *Er(r)agala/Er(r)akala*, a być może oznacza to również, że wówczas się z nim po raz pierwszy zetknęli.³⁰⁰

²⁹⁷ Pierwsze źródła pochodzą z okresu panowania dynastii z Isina i Larsy, gdy teonim *Erragal* pojawia się w imionach teoforycznych KUG-Erragal i PUZUR-Erragal; zob. Taylor 2017: 124, przyp. 273.

²⁹⁸ Por. Roberts 1971: 11–13, gdzie argumenty na rzecz odczytu brzmiącego „Erragal” włączono w dyskurs o teonimie *Erra*. Jednak *Erra*, inaczej niż *Erragal*, jest ewidentnie bogiem semickim, stąd wymowa obu imion mogła się (pierwotnie) różnić.

²⁹⁹ Nt. ortografii, fonetyki i akcentu w j. sumeryjskim zob. Jagersma 2010: 27–29, 52–53, 63–67. Geminata spółgłosek często pojawia się w akadyjskich wyrazach, które zostały zapożyczone z j. sumeryjskiego (np. *targul* > *tarkullu*); z takim przypadkiem najpewniej nie mamy do czynienia przy teonimie *Errakal*. Sumeryjski wyraz *era* o znaczeniu „przywódca” odnotowano w ePSD2, s.v. „era”, lecz nie wiadomo, czy ma on związek ze wskazanym teonimem. Druga jego sylaba (-ra-) może wskazywać na funkcję czasownikową; zob. ePSD2, s.v. „ra”. Na rzecz sumeryjskiego pochodzenia teonimu *Errakal* przemawiają przede wszystkim starobabilońskie źródła w j. sumeryjskim. Pośród nich najbardziej wyraźnym jest tzw. wielka sumeryjska lista bogów (AO 5376 [de Genouillac 1923: 104]), na której *Errakal* zdaje się być małżonkiem bogini urodzaju *Ninnisig* (dosł. „Pani Zieleni”); zob. Simons 2017: 90 (przyp. 96). *Errakal* i *Ninnisig* zestawieni są też w AN = *Anum* I 316–317 [Livingstone] i CBS 6060 44’.

³⁰⁰ W sprawie zmiany /g/ > /k/ zob. Jagersma 2010: 36–38. Zgodnie z dzisiejszym stanem wiedzy na temat *Errakala* już bardzo wcześnie skojarzono go z bóstwami *Nergalem* i *Errą*; zob. Simons 2017: 88–89. Relację bóstw *Erry* i *Nergala* omówiła Taylor (2017: 123–127). Synkretyzm *Errakala* z *Nergalem* i *Errą* ma duże znaczenie, ponieważ najpewniej odcisnął on także swoje piętno na istocie tego boga: w związku ze wspólnym kultem *Nergala* i *Erry* w

Grecy mogli spotkać ten teonim np. w Syro-Palestynie, dokąd – jak stwierdziliśmy wcześniej – docierali już w późnej epoce brązu i wiekach ciemnych. Potwierdzono bowiem obecność imienia *Er(r)akal* w Emar na wspomnianej już hurycsko-akadyjskiej wersji listy bogów Weidnera.³⁰¹

Pod względem językowym pierwszy człon mezopotamskiego teonimu w ustach Greków zapewne upodobił się do imienia bogini Hery, którą – na co wskazują gliniane tabliczki z Teb i Pylos – na terenie Hellady czczono już w okresie mykeńskim.³⁰² Jego druga część zapewne uległa asymilacji i upodobiła się do popularnych greckich imion dwuczłonowych zakończonych na -κλης, które również odnajdujemy na tabliczkach zapisanych pismem linearnym B.³⁰³

Analogicznych, choć późniejszych przykładów tego rodzaju hellenizacji obcych nazw własnych nie brakuje i dotyczą one również teonimów, są to m.in. egipskie *p³-h³rd* „Pachered” > Παχράτης > Παγκράτης oraz koptyjskie *P-eime nte-re* > Ποιμάνδρης. W pierwszym z nich obcy teonim dostosował się do greckiego πᾶν- „wszech” i do imion na -κράτης, a w drugim skojarzono egipską nazwę z greckim wyrazem ποιμήν „pasterz” i imionami na -ανδρος/-ανδρης.³⁰⁴ Podobne zjawiska obserwujemy też w takich teonimach jak egipski *h³r-p³-h³rd*

Kucie, Errę zaczęto opisywać przymiotnikiem *gal*, co skutkowało powstaniem zapisu imienia ^d*er₃-ra-GAL* (dosł. „Wielki Erra”) i pokrewnych ortografii, prawdopodobnie w oparciu o imię Nergala zapisywane m.in. ^d*KIŠ·GÌR.eri₁₁.GAL* (dosł. „Pan Wielkiego Miasta”), dlatego z czasem posługiwano się ich imionami synonimicznie. Nt. różnych wariantów zapisu tych teonimów zob. RIA 9: 215–224, Steinkeller 1987, 1990, Lambert 1990; Errakala również zaczęto kojarzyć z tymi teonimami, dlatego też spotykamy go często w zestawieniu z Nergalem i Errą.

³⁰¹ Zob. wyżej (przyp. 290).

³⁰² TH Of 28, PY Tn 316, potencjalnie też: PY Un 219; por. Duev 2012: 198–199.

³⁰³ Przykłady imion zakończonych na -κλης można odnaleźć już w źródłach mykeńskich, zob. Risch 1987.

³⁰⁴ Kingsley (1995: 395) w kontekście etymologii imienia *Herakles* od teonimu *Er(r)akal* zwrócił uwagę na grecki zwyczaj hellenizowania obcych nazw własnych: „[W]hat is generally forgotten by both attackers and defenders of the traditional etymology is the persistent Greek habit of adapting foreign names by modifying their vowel structure so as to give them a seeming – and as a rule transparently inadequate – etymology which is secondary to their original one”. Gdzie indziej (Kingsley 1993) nazwał to zjawisko „reetymologizacją” – w odróżnieniu od etymologii ludowej, która ma konotacje pejoratywne – uznając je za zjawisko wywodzące się z intelektualnego dyskursu w środowisku greckich elit, a w związku z tym świadomą konfrontacją z obcymi zapożyczeniami w j. greckim, która jego zdaniem miała konkretny zamysł i cel. Na poparcie swojej tezy podał przytoczone wyżej przykłady Jerolimy i Pankratesa, a ponadto m.in. greckiej nazwy Morza Czarnego pochodzącej od staroirńskiego przymiotnika *axšaēna-* „o ciemnym kolorze” (AIW 51) bądź staroperskiego **axšaina* „ciemny, ciemnoniebieski” (Brust 2008: 78–89), który zmieniono na ἄξεινος „niegościnnie”, a następnie na εὖξεινος „gościnnie”, a ponadto epitet Apollona Αἰγλήτης (dosł. „promieniejący”), który pochodzi od Ασγελατος, czyli

„Horpach(e)red” > Ἀρποκράτης/Καρποκράτης czy fenicki *Melkart* > Μελικέρτης.³⁰⁵ Istnieją też nazwy własne, które tak samo jak w przypadku *Er(r)akal* > Ἡρακλῆς (przy czym można się spodziewać, że istniały jeszcze greckie formy pośrednie) w nagłosie nabyły aspirację. Tak stało się np. z semicką nazwą rzeki Jarmuk, która w oparciu o przymiotnik *iepós* „święty”³⁰⁶ zamieniała się w greckie Ἱερομύκης.³⁰⁷ Uwzględniając zjawisko hellenizacji nazw własnych i jego powszechność, należy stwierdzić, że imię *Herakles* najwyraźniej jest dokładnie taką zhellenizowaną formą wspomnianego mezopotamskiego teonimu.³⁰⁸

Powyższa hipoteza jest z pewnością bardziej przekonująca niż zaproponowane dotąd etymologie imienia *Herakles* na gruncie języka greckiego. Aby wyjaśnić jego pierwszy człon, już od dawna proponowano rzeczowniki *ēpos* „miłość”, *ἥρα* „przysługa, pomoc, podarunek” i imię bogini Hery. Z nich powstać miałyby imię *Herakles* o znaczeniu „sławny z miłości”,

zhellenizowanego przydomka mezopotamskiej bogini Guli *azugallatu(m)* „główna lekarka”. Nt. hellenizacji nazw własnych obcego pochodzenia zob. m.in. Burkert 1992: 75–79, L’Allier 2015: 47. W kontekście potencjalnej reetymologizacji imienia *Herakles* duże znaczenie mogła mieć tradycja Homerowa, w której relacja Hery z beockim herosem jest bardzo sugestywna; por. Hom. *Il.* V 392–394, XIV 250–256, XV 24–28, XVIII 117–119.

³⁰⁵ Etymologię nazwy Ἀρποκράτης omówił Frisk (1960–1972, t. I: 151). Samogłoska /i/ w Μελικέρτης zapewne wywodzi się z krótkiej samogłoski (tzw. szwa) w fenickim złożeniu *mlk qrt*; zakończenie -ης powstało w oparciu o greckie wyrazy odmieniane według deklinacji III. Grecka postać Melikertes pojawia się m.in. w Apollod. III 28–29, gdzie wyjaśniono, jak Ino ugotowała Melikertesa i wrzuciła go do morza, po czym oboje stali się bóstwami morskimi, otaczanymi czcią przez żeglarzy (por. Ovid. *Met.* IV 519–542). Ino przyjęła wtedy imię Leukotea, a Melikertesa nazwano Palajmonem. Choć o mitologii i kulcie fenickiego Melkarta posiadamy stosunkowo mało konkretnych informacji, wiemy z pewnością, że był on m.in. patronem żeglarzy; zob. Brody 2012: 10–11. Wydaje się też bardzo prawdopodobne, że kult Melkarta miał związek ze składaniem ofiar z dzieci oraz z innym fenickim bóstwem, Baalem Hammonem; zob. Hütwohl 2020. W tym kontekście zbrodnia Ino na Melikertesie wygląda na zmitologizowany rytuał obejmujący ofiarę dla Melkarta. Zaproponowano też, że imię *Palajmon* to zhellenizowana wersja imienia *Baal Hammon*; zob. Astour 1967: 209–210. Nieuzasadniony sceptycyzm wobec związku Melikertesa z Melkartem wyraził West (2008: 102).

³⁰⁶ Tak samo zhellenizowano semicką nazwę Jerozolimy, z której powstał grecki toponim Ἱεροσόλυμα.

³⁰⁷ Zapis tej nazwy znajduje się na monecie z syryjskiej Dary (II w. n.e.); zob. Riedl 2005: 75–77, 366–367. Podobne monety z Dionu (pierwsza dekada III w. n.e.) opracował Lichtenberger (2019). Nt. etymologii greckiej nazwy rzeki Jarmuk zob. Abel 1967: 483–484; w Plin. V 16, 74 ta nazwa pojawia się jako *Hieromix*.

³⁰⁸ Dalley (1987: 64–65) stwierdziła w tym kontekście: „(...) nor has any Semitic inscription with the name Herakles come to light, despite the great popularity of the god in W. Asia; all Greek inscriptions on statues of Herakles name Herakles; all Semitic inscriptions on statues of Heracles name Nergal, Melqart or Resheph”. Mimo że trudno ocenić, jaki dokładnie istniał związek pomiędzy Heraklesem a Nergalem, Melkartem czy Reszefem, to zacytowana obserwacja jest bardzo ciekawa z uwagi na istnienie określonych, choć późniejszych grecko-semickich synkretyzmów, co może sugerować, że imienia Heraklesa na terytorium tradycyjnie zamieszkiwanym przez ludy semickie nie traktowano jako rdzennie greckiego.

„sławny z przysług (które wyświadczył ludzkości)” czy „sławny z powodu Hery”.³⁰⁹ Etymologia oparta na teonimie Hera zdaje się być najbardziej rozpowszechniona i do dziś popularna wśród badaczy.³¹⁰ Hipotezę tę próbowano m.in. poprzeć spostrzeżeniem, że drugi człon imienia tebańskiego herosa mógł pochodzić nie od wyrazu κλέος „sława”, lecz od ἀκλής „niesławny, bez sławy”.³¹¹ Wspomniana propozycja miała wyjaśnić, dlaczego w imieniu znalazła się samogłoska /a/ zamiast oczekiwanego /o/, aczkolwiek to, aby teoforyczne imiona miały wywoływać negatywne konotacje (z wyjątkiem kontekstów komicznych lub satyrycznych, ale z takim nie mamy tutaj do czynienia), wydaje się być w greckiej tradycji nader rzadkie i w tym wypadku mało prawdopodobne.³¹²

Pragnąc wytłumaczyć, dlaczego w imieniu *Herakles* pojawia się samogłoska /a/ w miejscu oczekiwanego /o/, a jednocześnie pozostając przy założeniu, że imię *Herakles* jest teoforyczne, starano się też wykorzystać imiona Νικηφόρος i Ἡράκλειτος. Na ich podstawie Paul Kretschmer (1916) argumentował, że rzeczowniki deklinacji I mogą zachowywać zakończenia mianownika nawet w złożeniach. Jednak jego argumenty nie są niepodważalne, gdyż rzeczownik νίκη „zwycięstwo” w imieniu Νικόδημος najwyraźniej zawiera /o/ zamiast oczekiwanego /η/; to samo dotyczy teonimu *Hera* w imionach Ἡρόδοτος, Ἡρόφιλος czy Ἡρόδωρος (por. także takie imiona jak Ἀθηνόδωρος). Imię tebańskiego herosa nie zawiera więc najwyraźniej teonimu *Hera*, ponieważ brzmiałoby wówczas *Herokles*.³¹³

³⁰⁹ Dla różnych tego typu rozważań por. np. *Etym. M.* 455, 10.

³¹⁰ Pod hasłem „Ἡρα” słowniki etymologiczne j. greckiego przytaczają przykład użycia tego teonimu w złożeniach, m.in. w imieniu *Herakles*; zob. Frisk 1960–1972, t. I: 642, Chantraine 1999: 415–416, Beekes 2010: 524.

³¹¹ O takiej możliwości pobieżnie wspomnieli Scheid i Svenbro (2017: 183–184), ale przykładowo już we wspomnianym wyżej (przyp. 309) ustępie *Etymologicum Magnum* pojawiły się idące w tym kierunku rozważania.

³¹² Taki sprzeciw wobec wskazanej możliwości zgłosił Zgoll (2019: 67–69).

³¹³ Próby argumentowania na rzecz związku etymologicznego między imieniem *Herakles* a teonimem *Hera* skupiają się wokół odpowiednich hylemów i ich manifestacji medialnej w literaturze wyrażających antagonizm obu postaci, zwłaszcza u Homera; por. Pötscher 1971, gdzie przedstawiono propozycję, że Hera i Herakles pierwotnie byli odpowiadającymi sobie bóstwami (o tym też w: Pötscher 1961: 329–331, 337–338), a następnie sprzymierzeńcami. Dopiero na następnym etapie rozwoju materiału narracyjnego zawierającego tego rodzaju związek obu postaci miało dojść do reinterpretacji ich relacji, co skutkowało sformułowaniem ich wzajemnej wrogości wobec siebie. Ta hipoteza jest jednak spekulatywna i zbyt daleko odchodzi od dostępnych nam tekstów źródłowych.

3.4. Podsumowanie

Treści mityczne zawarte w hiperhylemie o dwunastu pracach Heraklesa narodziły się w sumeryjskim kontekście kulturowym i po raz pierwszy ujawniają się w materiale narracyjnym o Ninurcie/Ningirsu. Wyrażają one koncepcje związane z ideą doskonałego władcy, które z czasem utrwaliły się w tradycji mezopotamskiej. Imię *Herakles* z kolei jest najpewniej etymologicznie powiązane z mezopotamskim teonimem *Errakal*, który określa bóstwo nie do końca jasnej proveniencji, lecz działające w obrębie domeny typowych bogów burzy. Gdy pojawia się po raz pierwszy w literaturze mezopotamskiej w okresie starobabilońskim, jest zestawiane m.in. z Ninurtą.

W Syro-Palestynie imię *Errakal* pojawia się w XIV–XIII w. p.n.e. w Emar, miejscu nieopodal którego czczony jest ugarycki Baal. Wszystkie omówione tutaj bóstwa burzy oraz tebańskiego herosa łączy ze sobą koncepcja kosmicznej zapory na granicy z otaczającym świat akwenem, którą w pierwszym tysiącleciu p.n.e. przejęli również zachodniosemiccy Fenicjanie. Granicę tę lokalizowano niekiedy w świecie rzeczywistym – najpierw na krańcach krainy Sumeru, potem na lewantyńskim wybrzeżu Morza Śródziemnego, a w końcu w skolonizowanej przez Fenicjan okolicy Cieśniny Gibraltarskiej, z którą wiąże się grecka nazwa *Ślupy Heraklesa*.

4. Ogyges – potop u zarania dziejów

Ogyges jest postacią, która w mitologii greckiej pojawia się stosunkowo późno. Jako syn Beotosa pełnił rolę protoplasty Tebańczyków, ale był również władcą terytorium, które obejmowało Teby i niekiedy co najmniej część Attyki. Według dostępnych nam podań, podczas jego panowania miał miejsce potop, o którym do naszych czasów zachowało się jednak niewiele szczegółów; nie jest nawet pewne, czy kiedykolwiek ułożono na temat tej powodzi rozbudowaną narrację.

Zarówno Ogyges, jak i wspomniany potop posiadają wymiar mityczny z uwagi na znaczenie, jakie w czasach hellenistycznych przypisali im uczeni, układający chronologię dziejów attyckich i beockich. Jak stwierdzali autorzy wzmiankujący Ogygesa, okres panowania tego władcy miał trwać ok. tysiąc lat przed pierwszą olimpiadą (776–773 r. p.n.e.). Klęskę żywiołową umieszczali więc w tak odległym czasie, że najpewniej należała ona do świata przedstawianego w utworach o treści mitycznej. Najstarszy autor, którego twórczość w starożytności kojarzono z postacią Ogygesa, Akusilaos z Argos, żył bowiem na przełomie VI i V w. p.n.e. Zamierzchłe wydarzenia opisywane przez niego i jego następców nie mogły więc funkcjonować jako informacje historyczne, lecz należały zapewne do wiedzy zawartej w przekazie mitycznym.³¹⁴

Niestety nasza wiedza na temat tradycji łączącej Ogygesa z potopem ma charakter szczątkowy i nieprecyzyjny, ponieważ pochodzi z niewielu fragmentów, które na dodatek nie są zbyt wymowne. Przede wszystkim brakuje jakichkolwiek szczegółów dotyczących przyczyny i przebiegu kataklizmu, a sam Ogyges jest w nich jedynie wzmiankowany. Odpowiedni mitem w hylemie POTOP ZALEWA TERYTORIUM X w innych greckich i wschodnich materiałach narracyjnych manifestuje się natomiast w rozległej tradycji literackiej.

Nieco więcej zachowanych starożytnych źródeł tekstowych koncentruje się wokół samej postaci Ogygesa. Pewne informacje na jego temat mogły być już znane Hekatajosowi z Miletu w VI/V w. p.n.e., lecz nie mamy odnośnie do tego ani pewności, ani wystarczająco obszernych świadectw, na podstawie których moglibyśmy się czegośkolwiek na ich temat domyślić.³¹⁵

³¹⁴ W powyższym rozumieniu rozróżnienie na informacje historyczne i treści mityczne odpowiada dwóm *modi memorandi*, czyli pamięci komunikatywnej (sięgającej ok. trzech do czterech pokoleń wstecz i opierającej się na przekazie doświadczeń przez niewyspecjalizowanych świadków danego zjawiska) i pamięci kulturowej (sięgającej w odległą przeszłość i posługującej się symboliką ustaloną przez wyspecjalizowanych nosicieli tradycji). Definicje tych terminów i szczegółowe omówienie tej koncepcji przygotował Assman (2020: 64–71).

³¹⁵ W odniesieniu do Hec. F10 (BNJ nr 1) dokonał takiego spostrzeżenia Fowler (2013: 119 [przyp. 17]).

Pierwsze wzmianki o Ogygesie nie wykazują się też szczególną kongruencją, gdyż umieszczają tę postać zarówno w kontekście attyckim, jak i beockim, a być może jeszcze licyjskim. Okoliczności te domagają się wyjaśnienia.

Pewne źródła o niejednoznacznej treści mogą potencjalnie świadczyć o tym, że tradycja o Ogygesie – niezależnie od wzmianki o tebańskim potopie pojawiającej się znacznie później – sięgać mogła, np. w Beocji, aż okresu archaicznego.³¹⁶ Lecz dopiero teksty z okresu hellenistycznego dają nam pierwsze wiarygodne informacje, pozwalające rzetelnie datować pojawienie się postaci Ogygesa w literaturze greckiej. Tymczasem jest możliwe, że tradycję o nim pielęgnowano w Beocji nawet aż do II w. n.e., co sugeruje, że Ogyges dla miejscowego społeczeństwa miał wyjątkowe znaczenie.³¹⁷

Podjmując się analizy materiału narracyjnego o Ogygesie, można przystąpić do próby rekonstrukcji niektórych hylemów – pierwotnie zawartych w nim, lecz utraconych. Pomimo wszelkich utrudnień spowodowanych niedoborem źródeł, takich prób już dokonywano. W konsekwencji przeprowadzenia jednej z nich pojawiła się sugestia, że ewolucja postaci Ogygesa jest ściśle związana z refaitą Ogem z Baszanu, który według tradycji midraszowej i rabinistycznej wsparł Noego przy budowie arki i dzięki temu został przezeń ocalony.³¹⁸ Niestety ten wniosek jest niezadowolający, ponieważ opiera się głównie na pozornym fonetycznym podobieństwie imion obu postaci i zbyt dosłownie traktuje wzmianki o potopie Ogygesa.

³¹⁶ W odniesieniu do Beocji taki stan rzeczy może sugerować Corin. F671 (PMG), wczesną zaś licyjską tradycję o Ogygesie potencjalnie wyraża Panyas. F24 (GEF); zob. niżej (przyp. 379).

³¹⁷ Podejrzewa się, że kontynuacja tradycji o Ogygesie aż do czasów Pauzanasza mogła być uzasadniona popularnością postaci Ogygesa i jego córek. Trwała ona prawdopodobnie do II w. n.e., gdy postaci te miały wciąż znaczenie dla mieszkańców Teb oraz wyznawców miejscowych kultów w Haliartos i Aulidzie, czyli na terenie całej Beocji – na zachodzie, w centrum oraz na wschodzie; zob. Larson 2007: 23–24.

³¹⁸ Takiej sugestii dokonał Noegel (1998). Opiera się ona głównie na odniesieniu do zjawiska potopu, podobieństwie imion postaci Oga i Ogygesa oraz skojarzeniu toraicznego pojęcia refaity (Deut 3:11, Ios 12: 4) z greckim tytanem (Cast. F1 [BNJ nr 250], August. *De civ. D.* XXI 8). Zwrócono też uwagę, że imię *Gyes/Gyges*, jednego spośród Hekatonchejrów (Hes. *Th.* 815–819), przypomina imię *Ogyges* (West 1966: 210). Na takiej podstawie potraktowano więc Ogygesa, Gygesa wraz z Gogem, a ponadto Ogem, Ogenem i Okeanosem jako warianty tego samego imienia oraz jako tytana i króla wszystkich bogów, a jednocześnie odpowiednika postaci pierwotnych, takich jak Ofion, Okeanos czy Chaos; zob. Fontenrose 1980: 237 (przyp. 27). Tło tej dość odważnej tezy stanowi wyjaśnienie wyrazu Ὠγύγιος w komentarzach, poczynawszy od *Schol. vet. in Hes. Th.* 806: ἀπὸ Ὠγύγιου πρώτου βασιλεύσαντος ποτε τῶν Θεῶν (ed. L. Di Gregorio) „od Ogygesa, pierwszego, który niegdyś sprawował rządy nad Tebami”. Nt. pomysłu, aby zamiast tego czytać (...) τῶν Θεῶν „nad bogami” zob. Buttmann 1928/1929: 207.

Możliwych kierunków badawczych jest jednak więcej. Obok opowieści o potopie Noego na starożytnym Bliskim Wschodzie krążyło jeszcze kilka podobnych materiałów narracyjnych. Najstarszy z nich to ten manifestujący się w opowieściach o sumeryjskim Ziusudrze, a następnie o starobabilońskim Atrachasisie oraz o Utanapisztimie, pojawiającym się w standardowej babilońskiej wersji *Eposu o Gilgameszu*.³¹⁹ Hylem obejmujący potop w różnych adaptacjach występuje też w tradycji greckiej.³²⁰ Można się spodziewać, że większość z nich ma swój prawzór pochodzący z terenów leżących na wschód od Hellady.³²¹ Właśnie z tego powodu potencjalnych paranteli i związków materiału narracyjnego o potopie Ogygesa z innymi z tradycjami o analogicznych powodziach jest wiele.³²²

4.1. Tebański potop we wczesnej tradycji literackiej

Fragmenty twórczości mitografów Akusilaosa z Aten i Hellanikosa z Lesbos, w których wspomniano o Ogygesie w kontekście attyckiego potopu, nie wskazują jednoznacznie, czy byli oni zaznajomieni z postacią Ogygesa i informacją o potopie za czasów jego panowania, czy też nie.³²³ Podobnie niejednoznaczne są fragmenty żyjącego w IV/III w. p.n.e. Filochorosa z Aten.³²⁴ W jednym z nich znajduje się jednak krytyczna uwaga o tym, że sukcesja władców znana Filochorosowi nie obejmowała dawnych królów wymienionych przez innych autorów.³²⁵ Z tego fragmentu niestety nie wynika, czy Filochoros sprzeciwiał się obecności Ogygesa wśród

³¹⁹ Powstanie i ewolucję mezopotamskich wersji materiału narracyjnego o potopie omówił Chen (2013); komparatystycznej analizy kilku tradycji mezopotamskich m.in. z opowieścią o Noem (ze szczególnym uwzględnieniem statku, na którym uratował się mezopotamski bohater) dokonał Finkel (2018).

³²⁰ W literaturze greckiej można odnaleźć następujące potopy (w nawiasach znajdują się najważniejsze źródła): potop Deukaliona (Apollod. I 47–48, Ov. *Met.* I 260–413, Hyg. *Fab.* 153), Dardanosa (Dion. Hal. I 61, 2–4) oraz Filemona i Baucis (Ov. *Met.* VIII 611–724), a ponadto zatopienie Atlantydy (Plat. *Tim.* 25a–d, *Crit.* 113c–121d), wyspy Telchinów (Diod. V 55, 1–56, 2) i obozu Achajów (Hom. *Il.* VII 461–463, XII 1–35).

³²¹ Pewne związki materiału narracyjnego o potopie Deukaliona z tradycją zachodnioazjatycką omówił West (2008: 632–637). Nt. (potencjalnie) zachodnioanatolijskich źródeł materiału narracyjnego o potopie Filemona i Baucis zob. Calder 1988: 101–111. Zachodnioazjatyckie, zwłaszcza mezopotamskie źródła potopu obozu Achajów w *Iliadzie* omówił West (2008: 495–499), por. Schrott 2008: 244–273; *contra*: Bachvarova 2016: 396–397 (przyp. 2).

³²² Kilka spostrzeżeń nt. potencjalnej fabuły zagubionej tebańskiej opowieści o potopie zaprezentowano w: Jagiełło 2019.

³²³ Acous. F23 (BNJ nr 2). Nt. tego fragmentu (wraz z edycją i komentarzem do tekstu) zob. Andolfi 2019: 95–100). Hellan. F47 (BNJ nr 3).

³²⁴ Philoch. F92a–b (BNJ nr 328).

³²⁵ Philoch. F92a (BNJ nr 328).

królów attyckich, czy jego krytyka odnosiła się wyłącznie do Aktajosa i innych władców. Ze względu jednak na to, w jaki sposób wspomniano w tym świadectwie o Ogygesie, jest niemal pewne, że według mitografów, z którymi Filochoros polemizował, Ogyges znajdował się pośród attyckich władców.³²⁶

Pierwsze bezpośrednie informacje na temat Ogygesa, które uwzględniają również potop, otrzymujemy dopiero od rzymskiego pisarza Warrona (I w. p.n.e.):

Etenim vetustissimum oppidum cum sit traditum Graecum Boeotiae Thebae, quod rex Ogyges aedificarit (...) Thebae, quae ante cataclysmum Ogygi conditae dicuntur, eae (...) circiter duo milia annorum et centum sunt.³²⁷

Wszak najstarszym według tradycji greckim miastem są beockie Teby, które wybudował król Ogyges. (...) Teby, które – jak się mówi – zostały założone przed potopem Ogygesa, mają około 2100 lat.

Choć Warron łączy tutaj postać Ogygesa i kataklizm z beockimi Tebami, a nie z Attyką, zacytowany passus jest bardzo podobny do ważnego świadectwa Juliusza Afrykańczyka (II/III w. n.e.), w którym wraz z informacją o attyckim potopie Ogygesa pojawiają się imiona Akusilaosa i Filochorosa oraz innych autorów.³²⁸ Juliusz opisuje w nim attycki system rachunku czasu w odniesieniu do wydarzeń sprzed pierwszej olimpiady. Zwraca uwagę, że w attyckiej tradycji chronograficznej okres panowania Ogygesa stanowił najdawniejszy punkt odniesienia i w gruncie rzeczy początek dziejów. Choć – jak wspomnieliśmy – nie możemy potwierdzić znajomości postaci i potopu Ogygesa przez Akusilaosa, Hellanikosa i Filochorosa oraz grono pozostałych autorów, na których Juliusz Afrykańczyk się powołał, to jednak sugeruje on, że mityczny przekaz informacji o Ogygesie wykorzystywano w celach chronograficznych co najmniej od okresu hellenistycznego i że postać króla Ogygesa już wtedy

³²⁶ Zwięzłe omówienie tego źródła przygotował Fowler (2013: 119).

³²⁷ Varro, *Rust.* III 1, 2–4; ed. G. Goetz, W. Hooper.

³²⁸ Nawiązuje tam m.in. do twórczości Akusilaosa z Argos (por. F23b [BNJ nr 2]), Hellanikosa z Lesbos (por. F47 [BNJ nr 4]), Diodora Sycylijskiego, Kastora z Rodos (por. F7 [BNJ nr 250]), Thallosa (por. F5a [BNJ nr 256]), Aleksandra Polihistora (por. F101a [BNJ nr 2]73) i Filochorosa z Aten (por. F92a [BNJ nr 328]).

pojawiła się na listach attyckich królów, nawet jeśli wiarygodne dowody na to odnajdujemy dopiero w I w. p.n.e.³²⁹

Tradycja dotycząca potopu Ogygesa, niezależnie od tego, gdzie będzie zlokalizowany – w Attyce czy Beocji – nie daje wyraźnie do zrozumienia, czy Ogyges przetrwał tę klęskę żywiołową. Juliusz Afrykańczyk bowiem nie podaje takiej informacji, a od Warrona dowiadujemy się zaledwie, że Teby, wybudowane przed potopem, po kataklizmie wciąż istniały.³³⁰ Likofron i autor scholium do *Argonautyk* Apolloniosa powołujący się na beocką poetkę Korinnę uznają Ogygesa za protoplastę Tebańczyków, co może oznaczać, że albo ocalał on z klęski żywiołowej i następnie odbudował populację Teb, albo że przeżyli jego potomkowie, Tebańczycy, podczas gdy on sam zginął.³³¹

Na podstawie wspomnianych wcześniej fragmentów Akusilaosa i Hellanikosa możemy dokonać jeszcze jednego spostrzeżenia na temat potopu za czasów panowania Ogygesa. Obaj mitografowie znali materiał narracyjny o potopie Deukaliona,³³² a to może sugerować, że świadectwa wspominające Ogygesa i potop ujęte w ich twórczości mogą odnosić się do tegoż wydarzenia, nie zaś do jakiegoś innego kataklizmu. Umieszczenie Ogygesa w bezpośrednim związku z potopem może oznaczać, że istniała tradycja, w której nie był obecny tylko jeden król (Deukalion), ale również inni, współcześni mu, władcy (np. Ogyges).³³³

³²⁹ Dzięki fragmentowi z twórczości Kastora z Rodos (F4 [BNJ nr 250]) wiemy, że attyckie listy królów zawierających imię *Ogyges* istniały w I w. p.n.e., zatem w świetle tego źródła oraz wspomnianych polemicznych zastrzeżeń Filochorosa jest wielce prawdopodobne, że takie listy istniały już w okresie hellenistycznym. Słuszność tej hipotezy wzmocnić może również stwierdzenie Juliusza Afrykańczyka, że attycka chronologia opierała się na postaci Ogygesa. Ponadto warto zastanowić się, czy uznanie Ogygesa w okresie hellenistycznym za króla i umieszczenie go na odpowiednich listach nie mogło mieć związku ze znaczeniem przymiotnika ὀγύγιος (por. niżej [str. 109–110]), tę zależność mogłoby sugerować wyrażenie pojawiające się w *Soph. Phil.* 135–144: κράτος ὀγύγιον (ed. F. Storr). Onosi się ono do przekazywanej z pokolenia na pokolenie władzy królewskiej wywodzącej się od Zeusa.

³³⁰ Warron zwraca jednak uwagę na analogię pomiędzy Ogygesem i założeniem Teb a Romulusem i założeniem Rzymu (*Rust.* III 2), co zapewne oznacza, że traktował on Ogygesa jako protoplastę Tebańczyków.

³³¹ *Lycoph. Alex.* 1206; *Corin.* F671 (PMG). W II w. p.n.e. Aristodem z Teb (F 4 [BNJ nr 383]) wspominał o Ogygesie, stwierdzając, że był on tebańskim królem i że w pobliżu jednej z bram tego miasta znajduje się jego grobowiec. Ten fragment pozostaje jednak bez związku z potopem.

³³² *Acous.* F34–35 (BNJ nr 2), *Hellan.* F6a, F117a (BNJ nr 4).

³³³ Fowler (2013: 118), komentując wzmianki o potopach Ogygesa i Deukaliona, dopuszcza możliwość, że w istocie może chodzić o jedno wydarzenie, które przypisano dwóm różnym (attyckim) królom. Sądzę, że jego propozycja jest uzasadniona, jednak tego rodzaju stwierdzenie nie powinno odnosić się tylko do potopów attyckich, lecz także do wszystkich pozostałych, wywodzących się z tradycji mezopotamskiej. Różnice pomiędzy

Niewykluczone, że interpretacji potopu, według której obejmował on całą Helladę i wielu różnych władców, możemy spodziewać się już w twórczości Pindara. Tebański poeta znał bowiem materiał narracyjny o potopie Deukaliona, podczas gdy w zachowanych dziełach jego autorstwa nie pojawia się postać Ogygesa.³³⁴ Pindar natomiast posłużył się metaforą potopu w kontekście ściśle tebańskim. W pewnym jego fragmentarycznie zachowanym utworze podmiot liryczny wstawia się przed bogami za mieszkańcami Teb, aby – obok innych katastrof, takich jak wojna domowa czy susza – uchronić ich przed potopem.³³⁵ Prośba o oszczędzenie swoich krajanów przed takim nieszczęściem może stanowić aluzję do potopu Deukaliona, a jeśli taki rzeczywiście był zamysł poety, oznaczałoby to rozległy, ponadlokalny charakter Deukalionowego kataklizmu, który już na przełomie VI/V w. p.n.e. mógł podlegać nowym, lokalnym wykładniom.

4.2. Panowanie Ogygesa a potop u zarania dziejów

Jerzy Synkelos (VIII/IX w. n.e.), powołując się na Akusilaosa z Argos, stwierdził, że tradycja grecka przekazała nam niewiele wartego wspomnienia sprzed czasów Ogygesa.³³⁶ Świadectwa Juliusza Afrykańczyka oraz Warrona zdają się precyzować to stwierdzenie, dodając, że istotnym wydarzeniem, które miało miejsce się za czasów Ogygesa, był potop. Co prawda lokalizują oni tę powódź w różnych miejscach (Attyce, Beocji) i odmiennie ją datują, ale ujęte przez nich informacje zdają się wywodzić z jednej tradycji.³³⁷ Sam fakt, że podano konkretną datę panowania Ogygesa sugeruje nam, iż ówczesi chronografowie mieli wyobrażenie o tym, co się wydarzyło między panowaniem króla Ogygesa a pierwszą olimpiadą. Ponieważ wspomniane źródła o Ogygesie jakby jednym tchem wspominają także o wielu innych władcach, wiedza chronograficzna, do której się odwoływano, istniała – niezależnie od

potopami na poziomie literackim są wynikiem adaptacji i przystosowania mezopotamskiego materiału narracyjnego do danej kultury. W Helladzie ideę potopu przybliżano po prostu na podstawie materiału narracyjnego o Deukalionie lub innych postaci, takich jak Ogyges; mitem jest ten sam, tylko materiał narracyjny jest inny.

³³⁴ Pind. *O.* IX 41–56.

³³⁵ Pind. *Pae.* IX 19–20.

³³⁶ Acus. F23c (BNJ nr 2), gdzie wskazano jedynie, że w tym samym czasie, co Ogyges, żyli także Foroneus i Inachos.

³³⁷ Juliusz podaje okres 1020 lat pomiędzy panowaniem Ogygesa a pierwszą olimpiadą, a Warron przytacza twierdzenie, że Ogyges założył Teby przed ok. 2100 laty. Różnica może wynikać z braku odwołania się do pierwszej olimpiady przez Warrona, według Kastora z Rodos Ogygesa od pierwszej olimpiady dzieliło 970 lat (F4 [BNJ nr 250]).

tę, czy tradycja ta była bardzo dawna, czy też nowsza – w postaci jakiegoś rodzaju listy lub katalogu.³³⁸ Część z nich umieszczała Ogygesa u samego początku zawartej w nich chronologii. Wynika to jednoznacznie z omówionych powyżej świadectw odwołujących się zarówno do pradziejów attyckich, jak i beockich.

Analogiczny do postaci Ogygesa profil posiada pod tym względem postać Deukaliona, który dzięki pomocy Prometeusza uratował siebie i swoją żonę Pyrrę przed potopem zesłanym na świat przez bogów. Materiał narracyjny o potopie Deukaliona być może istniał już w czasie powstawania korpusu Hezjodowego,³³⁹ ale pierwsze konkretne odniesienia do niego spotykamy dopiero u Pindara i Epicharma.³⁴⁰ Źródła te dają nam jednoznacznie do zrozumienia, że Deukalion od początku był postacią występującą w ściśle zdefiniowanym schemacie chronologicznym, a *Ehoje* jako dzieło, które w pewnym sensie posiada charakter chronograficzny, zdają się to potwierdzać.³⁴¹ Na początku tego utworu pojawiają się Deukalion i Pyrra oraz Graikos i Hellen, którzy byli protoplastami mieszkańców terenów Hellady i Grecji.³⁴²

Deukaliona i Pyrrę znamy skądinąd jako rodziców Hellena,³⁴³ co wyjaśnia, dlaczego wymieniono ich na początku *Ehojów* i tuż po wydarzeniach opowiedzianych w *Teogonii* Hezjoda. Tym samym, skoro Hellen inicjuje dzieje Hellenów, Deukalion stanowi protoplastę całej społeczności zamieszkującej Półwysep Bałkański, a może nawet ludzkości w ogóle.³⁴⁴ Taką interpretację potwierdzają m.in. Akusiloas z Argos i Pindar, którzy opisali ponowne

³³⁸ Por. wyżej (przyp. 329).

³³⁹ Por. Hes. F*16 (Hirschberger). Nt. znajomości podania o potopie Deukaliona przez autora *Ehojów* zob. Hirschberger 2004: 171–176.

³⁴⁰ Pind. *O.* IX 41–56, Epicharm. F113–120 (PCG). Następnie o potopie Deukaliona wspomnieli Akusilaos z Aten (F34 [BNJ nr 2]), Hellanikos z Lesbos (F6a, F117a [BNJ nr 4]), Platon (Plat. *Tim.* 22a) i Andron z Halikarnasu (F8 [BNJ nr 10]). Wszystkie powyższe i późniejsze źródła omówił Fowler (2013: 114–117, gdzie wskazał również, że wcześniejsi mitografowie – Hekatajos z Miletu i Ferekydes z Aten – prawdopodobnie znali podanie dotyczące potopu Deukaliona, lecz nie można tego przy obecnym stanie źródeł udowodnić). West (2008: 637) na podstawie datacji Pindara i Epicharma postulował, że opowieść o potopie trafiła do Hellady „nie wcześniej niż ok. r. 550 (p.n.e.)”.

³⁴¹ Podobnego stwierdzenia dokonała Hirschberger (2004: 63–70, zwłaszcza przy omówieniu wykorzystania genealogii w historycznych dyskusjach Hekatajosa oraz Solona z egipskimi kapłanami). *Ehoje* są kontynuacją *Teogonii* i przedstawiają głównie genealogie, dając różnym postaciom miejsce w chronologii dziejów.

³⁴² Hes. *Eh.* F2, F4 (Hirschberger).

³⁴³ Zob. np. Apollod. I 49.

³⁴⁴ Hes. F*16 (Hirschberger), gdzie Deukalion jest protoplastą „ludzi”; por. Acus. F5 (BNJ nr 2), Apollod. I 48.

zaludnienie świata po potopie przez Deukaliona i Pyrrę.³⁴⁵ Tradycję tę kontynuowano jeszcze w okresie hellenistycznym, kiedy wykuty został dokument przedstawiający chronologię ważnych wydarzeń w dziejach Hellady – tzw. *Marmor Parium* (III w. p.n.e). Narracja rozpoczyna się od czasów Deukaliona i zawiera m.in. informację o potopie, z którego ocalał protoplasta, lecz nie podaje żadnych szczegółów dotyczących przebiegu tej klęski żywiołowej.³⁴⁶ *Marmor Parium* jest więc przykładem tekstu, który wymienia wybitne postacie takie jak Deukaliona wraz z krótką informacją o kojarzonych z nimi istotnymi wydarzeniami (np. potopem) oraz odpowiednią tradycyjną datacją. Takich właśnie utworów powinniśmy się też spodziewać jako źródeł informacji o Ogygesie, przekazanych nam przez wspomnianych wyżej autorów.

Należy jednak pamiętać, że tradycja o potopie Deukaliona różni się od tradycji o potopie Ogygesa, ponieważ – inaczej niż w przypadku Ogygesa – określony materiał narracyjny manifestuje się w rozbudowanych utworach literackich najpóźniej w czasach Pindara i Epicharma. Oba potopy mają też jednak coś wspólnego – informacja o klęsce żywiołowej występowała w kontekście chronograficznym jako istotne wydarzenie w konkretnym momencie u zarania dziejów, ale jednocześnie pozbawiona była tam szczegółów dotyczących jej przebiegu.

Tę samą cechę odnajdujemy w przypadku mezopotamskiej tradycji o potopie. Tzw. sumeryjska lista królów, która także – jak greckie listy królów czy archontów oraz m.in. *Marmor Parium* – należy do kategorii tekstów chronograficznych, zachowała się do naszych czasów w wielu wersjach z różnych okresów.³⁴⁷ Znajdują się na niej imiona mezopotamskich władców wraz z latami ich panowania i (niekiedy) dodatkowymi informacjami.³⁴⁸ Pewna wersja tej listy z okresu starobabilońskiego wspomina króla Ziusudrę i zesłanie na świat potopu.³⁴⁹ To, że lista odnosi się do tej samej klęski żywiołowej, która według *Eposu o Atrachasisie* zostaje wywołana przez zgiełk tłumu ludzkiego i złość Enlila,³⁵⁰ potwierdza pewna królewska kronika wywodząca się z okresu starobabilońskiego.³⁵¹

³⁴⁵ Acus. F35 (BNJ nr 2), Pind. *O.* IX 43–46.

³⁴⁶ A4–6 (BNJ nr 239); por. Rotstein 2016, gdzie właściwe fragmenty to F2–4.

³⁴⁷ Sumeryjska lista królów powstała ok. 2400 p.n.e.; zob. Gabriel 2021: 332.

³⁴⁸ Nt. listy królów i jej znaczenia w tradycji mezopotamskiej można przeczytać zob. Marchesi 2016; podstawowe opracowanie wraz z edycją sumeryjskiej listy królów przygotował Jacobsen (1939).

³⁴⁹ MS 3175, 34–41; zob. George 2011: 202–203.

³⁵⁰ *Epos o Atrachasisie* II 1, 3–12.

³⁵¹ Dla opracowania wraz z edycją tego tekstu zob. Glassner 2004: 126–134. Jest to wersja sumeryjskiej listy królów, którą uzupełniono tzw. listą królów przedpotopowych (por. niżej [przyp. 368]). O rozwoju tych tekstów

Badania sumeryjskiej listy królów wykazały, że pierwotnie nie zawierała ona wzmianki o potopie. Zaczął on na niej figurować dopiero wraz z tradycją starobabilońską, gdy materiał narracyjny o potopie zyskał większe kulturowe, a przede wszystkim literackie znaczenie. Przedtem, owszem, hylem POTOP ZALEWA ŚWIAT mógł być znany i zapewne manifestował się w utworach tzw. tradycji ustnej, lecz pozostawał bez jawnych związków z mezopotamską chronografią.³⁵² Rozwój tego materiału narracyjnego, w którym Ziusudra jest protagonistą i osobą ocalałą z kataklizmu, oraz jego adaptacja do tradycji chronograficznej odgrywają kluczową rolę, ponieważ warunkują wprowadzenie podziału dziejów Mezopotamii na erę przedpotopową i erę postpotopową.³⁵³

Wygenerowanie takiego (nowego) początku dziejów odpowiada na społeczną potrzebę zdefiniowania własnego pochodzenia i dostosowania do niego historii, co jest zjawiskiem powszechnym i wstępującym w wielu różnych kulturach.³⁵⁴ Tym, czym się pod tym względem wyróżniają kultury mezopotamska i grecka, jest to, że determinantą podziału – inaczej niż w przypadku innych cezur, takich jak np. w tradycjach hebrajskiej (rozdzielenie między światłem a ciemnością podczas aktu stworzenia świata), chrześcijańskiej (żywot Jezusa z Nazaretu) czy muzułmańskiej (hidżra) – jest potop. Dlatego gdy Ziusudra, Ogyges i Deukalion pojawiają się

oraz ich związku z materiałami narracyjnymi o potopie Ziusudry i o Atrachasisie pisał np. Gabriel (2021: 354–372, zwłaszcza na str. 359–361, 369–372).

³⁵² Do takiego wniosku doszedł Chen (2013, gdzie na wstępie [str. 6–8] można przeczytać zwięzłe streszczenie tego stanu rzeczy).

³⁵³ Najlepiej wskazaną cezurę ilustruje bohater, który w mezopotamskich opowieściach o potopie przeżył tę klęskę żywiołową. Przypisywano mu bowiem w różnych dziełach literackich, najwymowniej być może w *Eposie o Atrachasisie*, odpowiedzialność za przechowanie wiedzy z czasu sprzed potopu do momentu odbudowy ludzkości po kataklizmie. To ono po potopie umożliwiła nowy początek dla całej cywilizacji. Tę interpretację szczegółowo omówił Chen (2013: 154–158). Przedstawił też etymologię imienia protagonisty *Eposu o Atrachasisie* – składa się ono z akadyjskich wyrazów *atāru(m)* „być liczniejszym, większym; stawać się ważniejszym; mądrzejszym; sprawiać wzrost, przerastać” (CAD 1/2: 487–492) lub *atru(m)* „więcej, nadmiernie, najbardziej, nadzwyczajnie” (CAD 1/2: 499–502) i *hasāsu(m)* „być pobożnym; uważnym; pamiętać, być mądrym; uważnym” (por. CAD 1/2: 122–127) lub *hasisu(m)* „ucho, słuch; zrozumienie, mądrość” (por. CAD 6: 126–127), a oznacza ono dosłownie „nadzwyczajnie mądry”, co stanowi nawiązanie do zasługi Atrachasisa polegającej na przechowaniu wiedzy sprzed potopu do czasów po zakończeniu kataklizmu; por. *Potop Ziusudry* vi 257 (ETCSL 1.7.4) oraz późniejszą adaptację tej opowieści autorstwa Berossosa (F4a–b [BNJ nr 680]), gdzie opisano, jak Ziusudra zadbał o to, żeby wszelka wiedza przetrwała potop. Warto zwrócić też uwagę na to, że w *Eposie o Gilgameszu* (XI 49) Utanapisztim nazywany jest Atrachasisem.

³⁵⁴ Nt. sensu kulturowego, który stanowi impuls dla etnogenezy, a powstaje przy wykorzystaniu wspólnego języka, wiedzy, a przede wszystkim wspólnej pamięci zob. Assmann 2020: 144–175.

wraz ze wzmiankami o potopie w mezopotamskiej bądź greckiej chronografii (nb. w tej samej, skąpej objętości), pełnią dla danych społeczeństw analogiczne funkcje – stanowią odniesienie do ich własnej genezy i w ten sposób definiują ich tożsamość.

Kolejną paralełą między tymi tradycjami jest rola, którą pełnią postaci kojarzone z potopem – są protoplastami. Świadczy ona o istnieniu tego samego mechanizmu generowania tożsamości zbiorowej przez odwoływanie się do potopu – zarówno na Bliskim Wschodzie, jak i w Helladzie. W opowieściach potopowych ujawnia się to w hylemach repopulacji świata przez postaci, takie jak Ziusudra, Noe czy Deukalion.³⁵⁵ Szczegół ten pomijano zapewne w mniej rozbudowanych źródłach manifestujących określone hylemy (np. w listach, katalogach), ponieważ bohaterowie kojarzeni z potopami byli powszechnie znani jako protoplaści.³⁵⁶ Tak było w przypadku Ziusudry, którego pojawienie się na sumeryjskiej liście królów bezsprzecznie wynikało z uznania go za inicjatora nowej dynastii, lecz w zachowanych jej wersjach nie wyrażono tego *explicite*.³⁵⁷ Także jedyne źródło zawierające listę władców, na której znajduje się Ogyges, nie wspomina o tym, że postać ta jest protoplastą.³⁵⁸ Inaczej jest w przypadku *Marmor Parium*, które wyraźnie daje do zrozumienia, że Deukalion był ojcem Hellena, a zatem praprzodkiem wszystkich jego potomków.³⁵⁹

³⁵⁵ Hylemy te manifestują się w bliskowschodnich tekstach takich jak *Potop Ziusudry* (vi 259 [ETCSL 1.7.4]) w odniesieniu do Ziusudy czy Gen 9: 1–8 dot. Noego. Spośród greckich źródeł dot. Deukaliona warto m.in. wskazać Hes. F*16 (Hirschberger), Acus. F35 (BNJ nr 2), Pind. O. IX 43–46, Epicharm. F120 (PCG).

³⁵⁶ W tym kontekście warto zauważyć, że pomimo tego, iż mityczny potop bywa postrzegany jako wydarzenie niepożądane, dla dynastii z Isina (zob. niżej [przyp. 357]) prawdopodobnie miał zupełnie inne konotacje. Taka percepcja byłaby jednocześnie zbieżna z przychylnym agrokulturze zjawisku, polegającym na zmyciu przez powódź wyjałowionych warstw gleby, umożliwiając dostęp do żyznych i bogatych w minerały ziem. Wzmocniona wegetacja po powodzi mogła wywołać zatem skojarzenia z odbudową populacji po potopie.

³⁵⁷ Gösta Gabriel podzielił się ze mną wynikami swoich badań prowadzonych w ramach pracy nad rozprawą habilitacyjną na temat sumeryjskiej listy królów, w której dowodził m.in., że upadek trzeciej dynastii z Ur stanowi realny pierwowzór katastrofy, która zainspirowała manifestacje materiału narracyjnego o potopie w literaturze. Posłużył wtedy do legitymacji władzy nowej tzw. pierwszej dynastii z Isina. Pracę pt. *Die „Sumerische Königsliste” als Werk der Geschichte. Kritische Edition sowie text-, stoff- und konzepthistorische Analyse* obecnie przygotowuje do publikacji.

³⁵⁸ Cast. F4 (BNJ nr 250); zob. wyżej (przyp. 329).

³⁵⁹ Także z tradycji o Noem, z tzw. *Origines Gentium*, czyli genealogii protoplastów ludów otaczających autorów Księgi Rodzaju, dowiadujemy się o jego charakterze ich praprzodka. Dość jawnie wywodzi się tam od niego wiele ludów zamieszkujących w starożytności tereny na północ i zachód, południe oraz wschód od Syro-Palestyny; zob. zwłaszcza Gen 5: 32, 9: 18–10: 32, gdzie wymieniono synów Noego: Chama, Sema i Jafeta, od których pochodzą Hamici, Semici i ludy (z perspektywy syro-palestyńskiej) zachodnie oraz północne.

Warto w tym miejscu zauważyć, że grecka chronografia jako gatunek literacki rozwinęła się niezależnie od literatury mezopotamskiej, co jednak nie wyklucza potencjalnego oddziaływania jednej tradycji na drugą.³⁶⁰ Mogłoby się wydawać, że podobieństwo gatunków – jeśli kiedykolwiek zostało zauważone przez greckich uczonych – przyczyniło się do transferu omawianego tutaj mitemu z Mezopotamii do Hellady. Lecz manifestacje hylemów związanych z potopem, które pochodzą z materiału narracyjnego o Deukalionie i w których wyraźnie dostrzegamy wpływy mezopotamskie, nie odzwierciedlają całej sekwencji hylemowej na listach chronograficznych takich jak *Marmor Parium*. Dlatego należy sądzić, że pierwotna zależność materiału narracyjnego o potopie Deukaliona od tradycji mezopotamskiej najwyraźniej zaistniała na gruncie innego gatunku literackiego niż chronografia.

Intrygującym zbiegiem okoliczności jest natomiast fakt, że w okresie hellenistycznym, gdy postać Ogygesa staje się dla nas po raz pierwszy uchwytna oraz gdy powstaje *Marmor Parium*, babiloński kapłan Berossos tworzy dzieło pod tytułem *Babyloniaká*, w którym przybliża ówczesnym Grekom tradycyjną historię Mezopotamii. Oparł je częściowo na mezopotamskich listach królów i kronikach królewskich, ale rozwinął w nim także opowieść o potopie Ziusudry.³⁶¹ W wyniku tego, że ówcześni Grecy z pierwszej ręki i w swoim rodzimym języku zyskali okazję zapoznania się u Berossosa z mezopotamską tradycją chronograficzną i z materiałem narracyjnym o potopie Ziusudry, hylemy odnoszące się do potopu mogły przyciągnąć szczególną uwagę hellenistycznych kronikarzy, a w I w. p.n.e. skutkować nawet pierwszą wzmianką o tebańskim kataklizmie Ogygesa w twórczości Warrona.

Leżące u podstaw świadectwa Warrona hylemy POTOP ZALEWA ŚWIAT ZA PANOWANIA KRÓLA OGYGESA i KRÓL OGYGES ZAKŁADA SPOŁECZEŃSTWO W TEBACH są na tyle podobne do ich mezopotamskich odpowiedników, że mitem cezury, wyrażonej przez odwołanie do powodzi, jako wspólny mianownik obu tradycji sięga zapewne źródeł co najmniej starobabilońskich. Sprawdźmy więc, czy uda nam się odnaleźć kolejny związek pomiędzy hylemami z tych materiałów narracyjnych, rozważając pochodzenie imion obu występujących w nich protagonistów.

³⁶⁰ Do konkluzji, że chronografia grecka i mezopotamska rozwinęły się niezależnie o siebie, dochodzi Kellner (2021).

³⁶¹ Fragmenty twórczości Berossosa zostały zebrane w BNJ nr 680. Manifestują się w niej hylemy POTOP ZALEWA ŚWIAT ZA PANOWANIA KRÓLA ZIUSUDRY i KRÓL ZIUSUDRA ODBUDOWUJE LUDZKOŚĆ (I CYWILIZACJĘ) PO POTOPIE. Do sumeryjskiej listy królów zdaje się nawiązywać Ber. F1b, a o potopie mowa w F3–6 i F8d, przy czym Ziusudrę wymieniono także w F21. Nt. fragmentów dzieła Berossosa por. Verbrugghe, Wickersham 2001: 13–91.

4.3. Rozważania etymologiczne

We wszystkich mezopotamskich materiałach narracyjnych o potopie ważnym elementem tożsamości głównego bohatera jest jego imię. Pierwszy z nich, czyli sumeryjski bohater Ziusudra, jest jedynym człowiekiem, który przetrwał ten kataklizm.³⁶² Zachował on w swojej osobie i przechował dla następnych generacji życie istniejące przed potopem, aż do czasów, które nastąpiły po wielkiej powodzi.³⁶³ Jego imię zapisywano *zi-u₄-su₃-rá*, czyli dosłownie „życie–dni–odległe”. Zazwyczaj tłumaczy się je jako „Życie o długich dniach”, co – biorąc pod uwagę tradycję literacką związaną z tą postacią – nie jest w pełni adekwatne.³⁶⁴ W pewnym sumeryjskim utworze, w tzw. *Instrukcjach Szuruppaka*, tytułowy bohater doradza Ziusudrze i przekazuje mu obszerną wiedzę.³⁶⁵ Dzieło to rozpoczyna się od sumeryjskich słów [*u₄*] *re-a u₄ su₃-rá re-a* „w owych [dniach], w owych odległych dniach”,³⁶⁶ którymi zwrócono się bezpośrednio do odbiorcy tekstu, informując go o tym, skąd pochodzi wiedza przedstawiona w dalszej części utworu. Ze starobabilońskiej tzw. listy przedpotopowych królów wiemy, że Szuruppak i Ziusudra panowali w czasach przed tą powodzią,³⁶⁷ dlatego – skoro Ziusudra był jedynym człowiekiem, który ją przeżył – rozmowa obu władców odbyła się, zanim nastąpiła klęska żywiołowa.³⁶⁸ Słowa we wspomnianym incipicie najwyraźniej stanowią więc odwołanie do hylemu zawierającego postać Ziusudry wraz z informacją o potopie. Nie przypadkiem też

³⁶² *Potop Ziusudry* v 205–210 (ETCSL 1.7.4).

³⁶³ Por. *Potop Ziusudry* vi 258–259 (ETCSL 1.7.4), gdzie mowa o tym, jak Ziusudra w czasie zagłady otrzymał życie wieczne i że dzięki niemu ocalał gatunek ludzki.

³⁶⁴ Sumeryjski wyraz *su₃* może oznaczać „daleki”, „odległy” czy „dogłębny”, we wszystkich tych znaczeniach również z odpowiednim aspektem trwałości; zob. ePSD2, s.v. „sud”. Przekład tego przymiotnika w znaczeniu „długi” stanowi interpretację. Nt. takiego tłumaczenia imienia *Ziusudra* zob. m.in. George 2003: 152–155, Beckman 2019: 13, gdzie zwrócono również uwagę, że imię babilońskiego bohatera potopowego, Utanapisztima, wywodzi się z j. sumeryjskiego (*zi-u₄-su₃-rá* > **u₄-zi-su₃-rá* > **Um-napištim rēqum* > *Ūt(a)-napištim*); *contra*: Chen 2013: 158–170, jednak przedstawione tam argumenty nie przekonują, gdyż 1) w mitologii mezopotamskiej wcale nie ma mowy o tym, żeby ludzie przed potopem byli nieśmiertelni, sumeryjska lista królów sugeruje załedwie, że żyli oni bardzo długo, a zatem Ziusudra/Utanapisztim mógł zdobyć życie wieczne w nagrodzie; 2) pojawienie się przed zebraniem bogów wcale nie zakłada intencji Utanapisztima/Ziusudry, aby osiągnąć nieśmiertelność, a jedynie szczegółowo opisuje, jak ten proces (formalnie) przebiegł.

³⁶⁵ Zob. np. *Instrukcje Szuruppaka* 5–13 (ETCSL 5.6.1).

³⁶⁶ *Instrukcje Szuruppaka* 1 (ETCSL 5.6.1).

³⁶⁷ WB 62, 9–11; por. *Potop Ziusudry* iii 145 (ETCSL 1.7.4).

³⁶⁸ Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że wstęp do sumeryjskiej listy królów, w którym wymienia się królów przedpotopowych, nie zestawia ze sobą Ziusudry z Szuruppakiem, a za to z Ubartutu (MS 3175, 32–34). Krótkie omówienie listy królów przedpotopowych przygotował George (2011: 199–201).

wyrazy *u₄* „dzień” i *su₃-rá* „być odległym” występują zarówno na początku *Instrukcji Szuruppaka*, jak i w imieniu Ziusudry. Rozważając zatem znaczenie nazwy własnej *zi-u₄-su₃-rá*, należy uwzględnić wskazany kontekst.³⁶⁹

Sumeryjski wyraz *zi* „życie” ma kluczowe znaczenie w mezopotamskiej tradycji o potopie, który miał doprowadzić do unicestwienia wszelkiego ludzkiego życia.³⁷⁰ Naturalnie więc zasługą jedyne go człowieka ocalałego z kataklizmu było przechowanie i zapewnienie kontynuacji ludzkiej egzystencji w czasach, które nastały po klęsce żywiołowej. Jednocześnie, w bardziej abstrakcyjnym sensie, człowiek ten stanowił również uosobienie ludzkiego życia z czasów sprzed potopu, a jego imię tę ideę wyraża.³⁷¹ Co więcej, biorąc pod uwagę cały materiał narracyjny o Ziusudrze, dostrzegamy też zawartą w imieniu *zi-u₄-su₃-rá* informację o nieprzerwanym trwaniu tegoż *zi* od czasu *u₄ su₃-rá*, czyli od czasu przedpotopowych dni.³⁷² Zależność tę podkreśla również akadyjski przekład tego imienia, który spotykamy w *Eposie o Gilgameszu*.³⁷³

³⁶⁹ Wedle mojej wiedzy w literaturze przedmiotu nie zwrócono dotąd uwagi na tę zależność.

³⁷⁰ *Potop Ziusudry* iv 157 (ETCSL 1.7.4).

³⁷¹ Por. *Potop Ziusudry* vi 257 (ETCSL 1.7.4), gdzie Ziusudra zdobywa życie wieczne. Analogicznie do zasługi Ziusudry, który zapobiegł wyginięcia ludzkości, w okresie starobabilońskim powstała manifestacja materiału narracyjnego o potopie, w której położono większy nacisk na przechowanie wiedzy sprzed kataklizmu, w wyniku czego głównemu bohaterowi nadano imię *Atramḫasis* (dosł. „nadzwyczajnie mądry”); zob. wyżej (przyp. 353).

³⁷² Obok możliwości przekładu z dopełniaczem („życie odległych dni”) lepsze zrozumienie znaczenia tego imienia umożliwia tłumaczenie przez zdanie podrzędne („życie, które dni [sprzed potopu] czyni odległymi”). W ten sposób staje się bardziej wyraźne, że imię Ziusudry już przed kataklizmem predestynuje go do przeżycia klęski żywiołowej (a następnie nawet zdobycia nieśmiertelności), zaś w konsekwencji katastrofy wyjaśnia jego pochodzenie i w pewnym sensie „trwanie” jego postaci w czasach sprzed potopu.

³⁷³ Imię Ziusudry w późniejszej tradycji brzmi Utanapisztim i pojawia się w *Eposie o Gilgameszu* (X 250, XI 1, 215, 231, 242, 273) wraz z akadyjskim przymiotnikiem *rēqum/rûqum* „dalekie, odległe; odległe w czasie, w przeszłości” (CAD 14: 265–266), który odpowiada sumeryjskiemu *su₃*. Z czasem jednak przymiotnik ten nie kojarzył się już z długowiecznością bohatera opowieści o potopie, lecz z odległością geograficzną, którą przebył Gilgamesz, by go odnaleźć; por. *Epos o Gilgameszu* XI 205, gdzie mowa o tym, że Utanapisztim mieszka „daleko (*rûqi*) przy ujściu rzek”. To dopiero metateza wyrazów *zi* „życie” i *u₄* „dzień” w sumeryjskim imieniu bohatera potopowego (por. wyżej [przyp. 364]) pozwoliła użytkownikom j. akadyjskiego na skojarzenie go z czasownikiem *atû(m)* „odkryć, znaleźć (przypadkowo); szukać i znaleźć, zdobyć, wybrać” (CAD 1/2: 519; por. CAD 20: 346). W związku z tym jego imię bez przymiotnika tłumaczy się „Znalazł(em) (swoje) życie”. Autorzy *Eposu o Gilgameszu* chętnie to skojarzenie wykorzystywali, np. w XI 208 (George): „abyś (Gilgamesz) mógł znaleźć życie, którego szukasz (*tûtâ*)” (tłum. A. Tronina). Słynna podróż Gilgamesza po „życie (wieczne)” w gruncie rzeczy zakończyła się też jego odnalezieniem w postaci Ziusudry/Utanapisztima (por. *Epos o Gilgameszu* X 204–208), czyli personifikacji tegoż (wiecznego) życia.

Koncepcję długowieczności obecną w imieniu mezopotamskiego bohatera możemy dostrzec także w imieniu Ogygesa, jeśli uznamy, że ma ono związek z przymiotnikiem ὠγύγιος, który pojawiał się już w najstarszych dziełach literatury greckiej. W *Odysei* opisano nim wyspę Kalypso, a w *Teogonii* wody Styksu, podczas gdy Ajschylos używał go w kontekście beockich Teb, Aten i egipskiego miasta Waset oraz świata podziemnego.³⁷⁴ Pindar zaś zastosował go przy opisie gór Flejuntu.³⁷⁵ Ponadto z *Fenicjanek* Eurypidesa dowiadujemy się po raz pierwszy, że jedna z bram miejskich beockich Teb była określana jako ὠγύγια πυλώματα.³⁷⁶ Często podaje się, że ὠγύγιος znaczy „prastary, zamierzchły”, choć z zastrzeżeniem, że znaczenie to jest niepewne, a etymologia nieznana.³⁷⁷ Po rewizji wszystkich powyższych passusów możemy jednak zauważyć, że nie tyle wiek stanowi główną cechę łączącą każdy spośród danych podmiotów określonych przymiotnikiem ὠγύγιος, ile to, że są one trwałe i w pewnym sensie wieczne.³⁷⁸

Morfologia wyrazu ὠγύγιος wskazuje, że jest to przymiotnik odrzeczownikowy, który może pochodzić albo od jakiejś niezachowanej nazwy pospolitej albo od nazwy własnej Ὠγυγός czy też Ὠγύγης. Najwcześniejszym źródłem, które być może odwołuje się do postaci

³⁷⁴ Hom. *Od.* I 85, VI 172, VII 244, 254, XII 448, XXIII 333, Hes. *Th.* 805–806, Aes. *Hepta* 321 (Teby; por. Soph. *OC* 1770), *Pers.* 974–975 (Ateny), *Pers.* 37–38 (Waset), *Eum.* 1036 (świat podziemny).

³⁷⁵ Pind. *N.* VI 44.

³⁷⁶ Eur. *Phoen.* 1113, por. Paus. IX 8, 5, Apollod. III 6,8, Stat. X 493, XI 648, Hyg. *Fab.* 69.

³⁷⁷ Zob. np. LfgrE, s.v. „Ὠγυγίη”, „ὠγύγιος”, Frisk 1960–1972, t. II: 1143, West 1966: 378, Chantraine 1999: 1297–1298. O możliwości przedgreckiej etymologii imienia *Ogyges* wspomniał Fowler (2013: 119 [przyp. 19]), zwracając w tym kontekście uwagę również na to, że na tabliczce PY CN 719 pojawia się w piśmie linearnym B zapis imienia *o-ku-ka*. Proponowano nawet etymologię od sumeryjskiego **a-ga-ga* „zalewać wodą”; zob. Eichberg 1959: 16. Dawniej dla przymiotnika ὠγύγιος rozważano znaczenie „podziemny, chthoniczny”; zob. np. Ehrlich 1908, Güntert 1919: 168–169. Nt. znaczenia ὠγύγιος por. Vella 2017: 57–58. Dobrą analizę (późniejszych) źródeł i możliwych znaczeń przymiotnika ὠγύγιος przedstawiła Caramico (2011, gdzie skupiono się głównie na zastosowaniu tego słowa przez Ajschylosa).

³⁷⁸ Wskazuje na to zwłaszcza Hes. *Th.* 805–806, gdzie ὠγύγιος zdaje się być słowem bliskoznacznym lub nawet synonimem dla ἄφθιτος „nieniszczący, nieginący, wieczny”. Odyseusz na wyspie Kalypso, Ogygii, otrzymuje możliwość zdobycia nieśmiertelności, czyli życia wiecznego (Hom. *Od.* V 135–136, VII 254–257, XXIII 333–336). W odniesieniu do tebańskich wrót przymiotnik ὠγύγιος może się odwoływać do bram istniejących od dawien dawna, np. od czasów mykeńskich. Góry trafniej należy opisać poprzez ich trwałość aniżeli wiek, na co zapewne zwrócono już uwagę w starożytności; por. glosy w leksykonie Hezychiusza i księdze *Suda*, gdzie z tego powodu odnotowano dla ὠγύγιος znaczenia „bardzo duży” (Hsch. ω 27) i „ogromny” (*Suda* ω 13). Fraza pojawiająca się w *Suda* ω 12 – ὠγύγια κακά (ed. D. Whitehead) – staje się najlepiej zrozumiała w znaczeniu „odwieczne nieszczęścia”.

o takim imieniu, jest pewien fragment Panyassisa.³⁷⁹ Dopiero w III w. p.n.e., w *Aleksandrze Likofrona*, pojawia się pierwsza bezpośrednia wzmianka o Ogygesie.³⁸⁰ Ponieważ ta postać zdaje się występować w literaturze greckiej dość późno, może ona stanowić zaledwie wymysł hellenistycznych uczonych w celu wyjaśnienia przymiotnika ὠγύγιος.³⁸¹ W nawiązaniu do tej tezy warto zwrócić szczególną uwagę na zbieżność występowania postaci Ogygesa w kontekście Teb, Aten lub Waset z użyciem przymiotnika ὠγύγιος do opisu tych miast przez Ajschylosa.³⁸² Wiele zatem wskazuje na to, że imię *Ogyges* jest derywacją wsteczną od przymiotnika ὠγύγιος,³⁸³ a tym samym stanowi ono pod względem semantycznym bardzo interesującą paralelę wobec imienia *Ziusudra*.

4.4. Podsumowanie

Cezura, którą mitem potopu wyrażał w Mezopotamii najpóźniej od okresu dynastii z Isina i Larsy, w Helladzie nabiera znaczenia od ok. VI w. p.n.e. w materiale narracyjnym o Deukalionie. Zaistnienie zaś Ogygesa jako praprzodka Tebańczyków w okresie hellenistycznym, a następnie umieszczenie go w attyckiej chronografii u zarania dziejów, stanowi o bliskości wobec postaci Deukaliona, tradycyjnego protoplasty mieszkańców Hellady. Kształtowanie się od okresu hellenistycznego tradycji chronograficznej, obejmującej u zarania dziejów zarówno postaci Deukaliona wraz z wzmianką o potopie, jak i Ogygesa zapewne uwarunkowało genezę hylemu dotyczącego beockiego potopu.

Niestety nie wiemy, jak w okresie archaicznym mezopotamski mitem zawierający element znaczący „potop” znalazł się w materiale narracyjnym o Deukalionie. Istnieje jednak pewna przesłanka sugerująca zachodniosemickie pośrednictwo. Zarówno w Księdze Rodzaju, jak i w tradycji greckiej statek, przy pomocy którego Noe i Deukalion unikają zagłady w kataklizmie, przez autorów tekstów jest nazywany skrzynią, czyli w języku hebrajskim *tbh*, a

³⁷⁹ W Panyas. F24 (GEF) (= Steph. Byz. τ 178; por. Steph. Byz. κ 199) mowa o Preksidike, matce licyjskiej góry Kargosa oraz jego braci Tloosa i Pinarosa, którą nazwano tam νόμφη ὠγυγίη. Tekst nie jest jednoznaczny i dopuszcza interpretację, według której Preksidike była córą jakiegoś Ogygesa. Tloos i Pinaros to miasta w Licji, które położone są na wzgórzach; zapewne chodzi tutaj więc o wzgórze. Być może stąd wywodzi się tradycja znana Kastorowi z Rodos, który wspominał o pewnym tytanie o imieniu *Ogyges* (F1 [BNJ nr 250]).

³⁸⁰ Lycoph. *Alex.* 1206: Ὠγύγου σπαρτὸς λεῶς (ed. G. Mair, W. Mair) „zasiany lud Ogygesa”.

³⁸¹ Taką propozycję sformułował np. Chantraine (1999: 1297–1297).

³⁸² Związek Ogygesa z Tebami i Atenami został już omówiony; tymczasem pewien fragment o niepotwierdzonym autorstwie wspomina o założeniu Waset przez Ogygesa (F3 [BNJ nr 333]).

³⁸³ Możliwe, że na tę derywację wsteczną wpłynęło podobnie brzmiące imię lidyjskiego króla Gygesa (Hdt. I 8–15; por. Plat. *Rep.* 2: 359a–2: 360d).

w greckim *λάρναξ*.³⁸⁴ Dzieła mezopotamskie nie stosują tak osobliwego słownictwa, posługując się podstawowymi określeniami na różnego rodzaju łodzie.³⁸⁵ Możliwe więc, że ten szczegół świadczy o bliższej relacji między wersją toraiczną i grecką niż wariantem greckim a oryginalną tradycją mezopotamską.³⁸⁶

W każdym razie, mitem mezopotamski zdecydowanie nie przeniknął do materiału narracyjnego o Ogygesie bezpośrednio, ponieważ transfer odbył się przy pomocy greckiej tradycji dotyczącej Deukaliona. Sprawą otwartą pozostaje jedynie, na ile hellenistycznym uczonym udało się dostrzec paralełę pomiędzy imionami *Ziusudra* (dosł. „życie [sięgające] dni odległych [tj. trwające od czasów przedpotopowych]”) a *Ogyges* (od *ὠγύγιος* w znaczeniu „trwały, wieczny; odwieczny, istniejących od dawien dawna”) oraz jaki to mogło mieć wpływ na tradycję wokół potopu u zarania dziejów miasta na wzgórzu kadmejskim.

³⁸⁴ Nt. rzeczownika *tbh* w kontekście potopu Noego zob. Gen 6: 14–16, 18–19; 7: 1, 7, 9, 13, 15, 17–18, 23; 8: 1, 4, 6, 9–11, 13, 16, 19; 9: 10, 18. Nt. greckiego wyrazu *λάρναξ* w związku z Deukalionem zob. Epicharm. F113 (PCG).

³⁸⁵ Słownictwo zastosowane w utworach mezopotamskich omówił Finkel (2018: 149–152).

³⁸⁶ Finkel (2018: 178–184) zaproponował, że toraiczny wyraz *tbh* stanowi hebraizację babilońskiego rzeczownika *tubbû* określającego pewien rodzaj łodzi, być może o okrągłym kształcie, np. korakl? W przypadku opowieści o Noem można to uznać za bardzo prawdopodobne; co zaś dotyczy arki (*tbh*) przymierza z Księgi Wyjścia, hipoteza źródłosłowu na bazie j. staroegipskiego od *tb* „klatka; skrzynia” (DLE 2: 203), z którą Finkel polemizuje, jest bardziej przekonująca. Z czasem oba te zapożyczenia w j. starohebrajskim uległy zapewne wzajemnej asymilacji.

5. Edyp – konfrontacja ze Sfingą³⁸⁷

Kluczowym hylemem w materiale narracyjnym o Edypie jest EDYP ZABIJA LAJOSA; nie posiada on żadnych znanych wariantów. Z kolei hylemy EDYP POŚLUBIA EPIKASTĘ/JOKASTĘ, EDYP I JOKASTA PŁODZI POTOMSTWO czy EDYP POKONUJE SFINGĘ pojawiają się w istotnie różniących się od siebie odmianach.³⁸⁸ Wskazują one na to, że wśród autorów, którzy pozostawili po sobie świadectwa zawierające manifestacje tych hylemów, panowała niezgoda w kwestii szczegółów wydarzeń następujących po ojcobójstwie dokonany na królu Teb. Możliwe, że przyczyną tych różnic są nowe impulsy rozwijające dotychczas istniejącą tradycję wokół hylemu głównego.

Najtrafniejszych uwag na temat genezy i ewolucji tego materiału narracyjnego dokonał Lowell Edmunds (1983), który przeprowadził folklorystyczną analizę porównawczą. Szczególną uwagę zwrócił na fakt, że wydzwięk wzmianki Homera o zabójstwie Lajosa można interpretować w kontekście wewnątrzdynastycznego konfliktu zbrojnego o sprawowanie rządów w Tebach, który posiada paralele w różnych tradycjach ludowych, np. w arabskiej, rosyjskiej czy zuluskiej. Z jego obserwacji wynika też, że właśnie w takim hylemie należy spodziewać się źródła materiału narracyjnego o Edypie. Tymczasem tego typu analogie nie są znane w kontekście kazirodczego związku Edypa z własną matką, z wyjątkiem tych, dla których inspirację stanowił *Król Edyp* Sofoklesa. Edmunds stwierdził ponadto, że postać Sfingi w tym materiale narracyjnym z pewnością jest wtórna, a zagadka jeszcze późniejsza.³⁸⁹

³⁸⁷ Wprawdzie grecki rzeczownik σφίγξ w j. polskim należy stosować w brzmieniu „sfinks”, a jego rodzaj gramatyczny określać przy pomocy odmienionego w odpowiedni sposób czasownika, jednak aby uniknąć potencjalnych nieporozumień oraz w zgodzie z – jak się zdaje – przyjętym sposobem odnoszenia się do tego typu stworzeń hybrydalnych, postacię rodzaju męskiego określać będziemy „sfinksami”, rodzaju żeńskiego zaś „sfingami”, a potwora z materiału narracyjnego o Edypie „Sfingą”.

³⁸⁸ Nt. różnych tradycji o relacjach matrymonialnych Edypa zob. Fowler 2013: 403–408. Nt. kazirodztwa Edypa z własną matką zob. również Ramanujan 1983: 234–261, gdzie autor doszedł do wniosku, że nie posiada ono wcześniejszych i niezależnych paraleli w tradycji indoeuropejskiej. Niektóre źródła wskazują, że małżeństwo syna i wdowy Lajosa było bezdzietne, m.in.: *Oidip.* F2 Davies (= Paus. IX 5, 10; por. Hom. *Od.* XI 271–280), Pisand. F10 (BNJ nr 16), Eur. *Phoen.* 1760, Apollod. III 55.

³⁸⁹ Edmunds stwierdził, że 1) brak zgodności źródeł dot. pochodzenia, motywacji i umieszczenia Sfingi w następstwie wydarzeń, 2) wtórność związku ojcobójstwa z wyrocznią delficką oraz 3) istnienie opowiadań ludowych obejmujących ojcobójstwo i przejście władzy królewskiej przez syna w wyniku konfliktu zbrojnego są głównymi powodami, aby uznać, że postać Sfinigi nie istniała w początkowych etapach rozwoju podań o Edypie. Poza tym hylem adopcji Edypa przez króla Koryntu Polybosa (Pisand. F10 [BNJ nr 16], Soph. *OT* 774–775, 990; por. Pherec. Ath. F93 [BNJ nr 3], Apollod. III 49, Hyg. *Fab.* 66) źle współgra z uzasadnieniem ślubu z Jokastą w

Spostrzeżenia te stanowią dobry punkt wyjścia do poszukiwań obcych mitemów leżących u podstaw wtórnych elementów greckiej tradycji o losach Edypa.

Ojcobójstwo i kazirodztwo pojawiają się nie tylko w tradycji tebańskiej, ale również w pewnym, zachowanym jedynie we fragmentach, utworze znanym dziś pt. *Teogonia Dunnu*, który przetrwał do naszych czasów w zaledwie jednej nowobabilońskiej lub achemenidzkiej kopii, choć tekst pochodzi co najmniej z VII w. p.n.e., a można się nawet spodziewać, że jego treść jest znacznie starsza.³⁹⁰ W tym dziele mamy do czynienia z sekwencją zabójstw najbliższych krewnych i kazirodczych związków między synem a matką, córką a ojcem oraz bratem a siostrą w kilku, co najmniej siedmiu pokoleniach. Akcję rozpoczyna przedstawienie stworzenia kosmosu, opisane zostaje również założenie miasta Dunnu u zarania dziejów. Objęcie władzy nad nim staje się tak pożądane, że prowadzi do scysji pomiędzy pierwotnymi małżonkami, w wyniku której dochodzi do pierwszego związku kazirodczego między matką a synem, następnie ma miejsce ojcobójstwo i uzurpacja ojcowskiej władzy nad Dunnu. W ten sposób rozpoczyna się trwająca wiele pokoleń walka o sukcesję.³⁹¹

Fabula tego utworu tylko pozornie przypomina wydarzenia ujęte w cyklu tebańskim: dostrzegalne na pierwszy rzut oka paralele raczej nie sięgają wspólnego źródła, gdyż bliższe przyjrzenie się obu materiałom narracyjnym uwydatnia różnice między nimi. Wielopokoleniowe kazirodztwo w Dunnu tak naprawdę wcale nie znajduje odzwierciedlenia w cyklu tebańskim, nawet jeśli uwzględnimy trzecie pokolenie – Eteoklesa i Polinejesa, którzy według pewnego scholium do *Iliady* Homera mieli dopuścić się próby uwiedzenia swojej

wyniku zwycięstwa nad Sfingą, skoro pasierb i spadkobierca korynckiego władcy mógłby poślubić wdowę po Lajosie po prostu w ramach konwencjonalnego małżeństwa dynastycznego. Koncepcję Edmunda zdaje się popierać m.in. Davies (2014: 18), podczas gdy Uther (2004: 570–571) odpowiednio dostosował typ opowiadań ludowych (AT 931 „Edyp” > ATU 931 „Edyp”).

³⁹⁰ BM 074329 (= CT 46.43). Nt. datacji zob. Lambert 2013: 387.

³⁹¹ Autorami podstawowe opracowań *Teogonii Dunnu* są Jacobsen (1984) i Lambert (2013: 387–395). Przekład Lamberta jest wierniejszy, lecz Jacobsen dokonał pełniejszej rekonstrukcji końcowych partii zachowanego tekstu. Nieaktualny, bo opierający się na starej edycji tekstu, a stąd niedoskonały przekład fragmentów tego utworu na j. polski znajduje się w: Kapełuś 2000: 52–57.

macochy Astymeduzy.³⁹² Brakuje w nim bowiem hylemów odnoszących się do małżeństw zawieranych przez rodzeństwo, co w dziejach Dunnu ma duże znaczenie.³⁹³

Inny jednak element materiału narracyjnego o Edypie może zawierać mitem mający swoje źródło w jednej ze wschodnich kultur.³⁹⁴ Jest nim hylem odnoszący się do – zbrojnej lub werbalnej – konfrontacji Edypa ze Sfingą. Co prawda podobne starcia często występują w literaturze i tworzą osobny typ opowiadań ludowych, ale specyficzna postać Sfingi kieruje naszą uwagę ku wzorcom ikonograficznym wywodzącym się z Egiptu, które już w drugim tysiącleciu p.n.e. przedostały się do Syro-Palestyny, a następnie na Półwysep Anatolijski i do Hellady.³⁹⁵ Sfinksy jako stworzenia hybrydalne nie występują w przyrodzie, toteż łatwo nam dostrzec, że w przypadku treści powiązanych z takimi istotami mamy do czynienia z przekazem mitycznym.

³⁹² Informację o znieważeniu macochy przez Eteoklesa i Polinejesa (*Schol. D in Hom. Il.* IV 376 [Erbse]) omówił Fowler (2013: 406), zastanawiając się w odniesieniu do pewnego fragmentu (F94 [BNJ nr 3]), czy taką wersję wydarzeń mógł też znać Ferekydes z Aten.

³⁹³ Kazirodztwo w *Teogonii Dunnu* jest uwarunkowane brakiem możliwości utrzymywania egzogennych stosunków seksualnych u zarania kosmosu i na początku dziejów przedstawionego w nim panteonu. W cyklu tebańskim nie ma takich ograniczeń w doborze małżonków.

³⁹⁴ Jeszcze inny, wcześniej rozważany element materiału narracyjnego o Edypie, który może mieć pochodzenie wschodnie, to okaleczenie stóp protagonisty; zob. Edmunds 1983: 163–164. Lecz wydaje się bardziej prawdopodobne, że hylem ten powstał wtórnie pod wpływem etymologii ludowej imienia *Edyp* od οἰδῆν „nabrzmiwać, puchnąć” i ποὺς „stopa, noga” (Apollod. III 49, por. Soph. *OT* 718). Znana nam forma imienia bohatera mogła zostać utworzona pod wpływem reetymologizacji (por. wyżej [przyp. 304] i hipotezę Bányai [2019b] o związku z imieniem Atpy, achajskiego wasala w Milecie [CTH 181, 191]). Ponadto paralele wschodnie posiadają narracje dot. tzw. *Findelkind* („znalezionego dziecka”), dotyczy to np. Edypa (Aesch. F122 [TrGF t. III], Pisand. F10 [BNJ nr 16], Apollod. III 49, Hyg. *Fab.* 66, por. Soph. *OT* 774–784; por. Pherec. Ath. F93 [BNJ nr 3]), Sargona z Akadu (*Legenda o Narodzinach Sargona z Akadu* 1–11 [Westenholz 1997: 36–49; tłum. na j. polski znajduje się w: Kapełus 2000: 157–159], i Mojżesza (Ex 2: 1–10). Podstawowe opracowanie tego zagadnienia opublikował Rank (1922). Warto też wspomnieć, że wygnanie było karą dla kazirodcy nie tylko w materiale narracyjnym o Edypie (wtórne, gdyż pojawiające się dopiero w V w. p.n.e.; por. wyżej [przyp. 388–389], a także niżej [str. 116] oraz Gantz 1993: 502), ale także w prawodawstwie starobabilońskim (np. *Prawa Hammurabiego* §158) i zapewne hetyckim (por. *Prawa hetyckie* §§189–190, 196). Nt. sposobu postrzegania kazirodztwa z perspektywy hetyckiej i mezopotamskiej zob. Peled 2018: 30–33.

³⁹⁵ Por. wyżej (str. 39–40, 52 [przyp. 149]). O rozprzestrzenieniu się egipskiej postaci sfinksa i jego ewolucji w obrębie wschodniej części basenu Morza Śródziemnego można przeczytać w publikacji zbiorowej pod redakcją Winklera-Horačka (2011).

5.1. Edyp we wczesnej tradycji literackiej

Po raz pierwszy w literaturze Edyp pojawia się w XXIII księdze *Iliady* i XI księdze *Odysei*. Homer wiedział o jego ojcobójstwie na Lajosie i związku z matką, noszącą imię Epikasty, oraz o dożywotnich rządach bohatera w Tebach, gdzie wyprawiono na jego cześć igrzyska pogrzebowe.³⁹⁶ Biorąc pod uwagę treści autorstwa Homera odnoszące się do wojny Siedmiu i Epigonów, można sądzić, że ówczesnie znane były również konsekwencje śmierci Edypa, choć Eteokles i Polinejkes nie zostali tam wskazani jako jego synowie.³⁹⁷ Z *Prac i dni* Hezjoda dowiadujemy się co prawda, że konflikt pomiędzy braćmi toczył się o dziedzictwo Edypa, lecz nawet tu nie uznawano ich za potomstwo ojcobójcy.³⁹⁸ Epicka *Tebaida* natomiast, datowana na ok. VII w. p.n.e., podaje szczegóły genezy tego sporu i daje do zrozumienia, że ma on charakter wewnątrzdynastyczny.³⁹⁹ Jego zarzewie stanowią, wyrażone co najmniej dwukrotnie, zniewagi Eteoklesa i Polinejkesa wobec ojca oraz klątwy nakładane na nich z tego powodu przez Edypa. W *Tebaidzie* z pewnością została też ujęta informacja, że przed tymi wydarzeniami miało miejsce ojcobójstwo Edypa na Lajosie.⁴⁰⁰

Dopiero w znacznie późniejszych źródłach wspomina się o tym, że istnieć miał jeszcze jeden epos pt. *Edypodeja*, którego autorstwo przypisywano niejakiemu Kinajtonowi z Lakedajmonu. Nie wiemy, kiedy ten utwór powstał, ale dość bezpiecznie można go datować na okres poprzedzający 460–450 r. p.n.e., gdyż jesteśmy niemal pewni, że w tym czasie był on znany w Beocji.⁴⁰¹ Jedyne zachowany i uznawany przez badaczy za autentyczny fragment *Edypodei* nawiązuje do ostatniej (?) zbrodni popełnionej przez nawiedzającą Teby Sfingę,

³⁹⁶ Nt. ojcobójstwa, związku z Epikastą (niekoniecznie kazirodczego, tj. skonsumowanego) i władzą nad Tebami zob. Hom. *Od.* XI 271–280; o śmierci i igrzyskach pogrzebowych w Tebach zob. Hom. *Il.* XXIII 677–680.

³⁹⁷ Imiona braci pojawiają się tam tylko raz – *Polinejkes* w Hom. *Il.* 377, a *Eteokles* w Hom. *Il.* VI 386.

³⁹⁸ Hes. *Op.* 162–163; por. odwołania do tych igrzysk w Hes. *Eh.* F90 (Hirschberger).

³⁹⁹ Językowa analiza fragmentów epickiej *Tebaidy* dokonana przez Torresa Guerrę (1996) sugeruje, że utwór ten powstał współcześnie z eposami Homera, być może niewiele wcześniej lub później. Torres Guera (2012) uważa ponadto, że głównie źródła ikonograficzne i związek *Tebaidy* z igrzyskami nemejskimi wskazują, iż spisana została ona w VI w. p.n.e. Z uwagi na to, że do naszych czasów zachowało się niewiele fragmentów epickiej *Tebaidy*, brakuje przesłanek odnoszących się do procesu kształtowania się tego utworu. Jak wspomnieliśmy wcześniej (przyp. 47), podejrzewa się, że treści cyklu tebańskiego zainspirowały pewne ustępy *Iliady* Homera. W oparciu więc o datację twórczości Homera, zwłaszcza *Iliady*, i źródeł cyklu trojańskiego (w tym przed-Homerowych treści *Cypriów*) sięgających tradycją aż XII/XI w. p.n.e. (zob. Bachvarova 2016: 395–417), możemy się ostrożnie zastanawiać, czy *Tebaida* nie kształtowała się równie długo.

⁴⁰⁰ *Theb.* F2–3 (GEF).

⁴⁰¹ Autorstwo Kinajtona poświadcza jedynie jedna spośród tzw. tablic iliońskich (Mus. Nap. 2408). Powyższą datację *Edypodei* zaproponował Cingano (2015: 215) w oparciu o Paus. IX 4, 1–2.

której dokonała na młodym Hajmonie, synu Kreona.⁴⁰² Ponadto Pauzanasz przekazał nam informację, że w tymże eposie Edyp nie miał potomstwa z Epikastą/Jokastą, lecz z kolejną żoną – Euryganeją.⁴⁰³ Jeszcze inny tekst, który jest często przytaczany w kontekście epickiej *Edypodei*, to tzw. scholium Pejsandrosa do *Fenicjanek* Eurypidesa.⁴⁰⁴ Autor, nawiązując w nim do *Edypodei*, opisuje działania Sfingi i potwierdza małżeństwo Edypa z Euryganeją po śmierci Jokasty oraz założenie wspólnej rodziny z drugą żoną ojcobójcy. Źródło to jest jednak niejednoznaczne w odniesieniu do treści zawartych w utworze Kinajtona.⁴⁰⁵

Zachowany fragment lirycznej *Tebaidy* Stezychora przedstawia, z perspektywy matki Eteoklesa i Polinejesa, obawy przed konsekwencjami klątwy Edypa, ale nie możemy z niego wyczytać, czy wypowiedź należy do Epikasty/Jokasty czy Euryganei. Imię Edypa się w tym tekście nie pojawia, za to po raz pierwszy dowiadujemy się o dotyczącej tych wydarzeń przepowiedni Apollona oraz zaangażowaniu wieszczki, zapewne Tejrezjasza.⁴⁰⁶ Pindar najwyraźniej znał bardzo podobną wersję losów Edypa, gdyż także wspomina o przepowiedni Apollona, nawiązuje do ojcobójstwa oraz odnosi się do wojen Siedmiu i Epigonów.⁴⁰⁷ W innej odzie jego autorstwa mowa o „bystrości Edypa” (Οἰδιπόδα σοφία),⁴⁰⁸ co pozwala sądzić, że jego słowa z kolejnego utworu – αἴνιγμα παρθένου ἔξ’ ἀγρίων γνάθων „zagadka niewiasty z gwałtownych szczęk” – mogą odnosić się do inteligentnej konfrontacji ojcobójcy z potworem,⁴⁰⁹ o której ostatecznie dowiadujemy się dopiero z *Edypa* Eurypidesa.⁴¹⁰

Najwcześniejsza tradycja mitograficzna nie przedstawia wielu nowych szczegółów dotyczących losów Edypa. Według Ferekydesa z Aten Edyp miał z małżeństwa z Jokastą dwóch synów, Frastora i Laonytosa, którzy polegli na wojnie z Minyanami. Po ich śmierci Edyp ożenił się z Euryganeją, z którą wychował Eteoklesa, Polinejesa, Antygonę i Ismenę, zapewne dlatego, że dowiedział się o związku z własną matką. Gdy ponownie owdowiał, wziął

⁴⁰² *Oidip.* F3 (GEF).

⁴⁰³ Paus. IX 5, 10 (= *Oidip.* F1 [GEF]).

⁴⁰⁴ Pisand. F10 (BNJ nr 16).

⁴⁰⁵ Por. omówienie tego tekstu przez Iakovou (2020: 22–24).

⁴⁰⁶ Stesich. F222b (PMGF).

⁴⁰⁷ Pind. *O.* II 35–46.

⁴⁰⁸ Pind. *P.* IV 263; ed. W. Race.

⁴⁰⁹ Pind. F177d; ed. B. Snell, H. Maehler.

⁴¹⁰ Eur. F540a (TrGF t. V). W Sofoklesowym *Królu Edypie* Sfinga najwyraźniej zadaje zagadki (w. 35–36, 130, 391–398), ale zostaje zabita strzałą z łuku (w. 1196–1200).

sobie trzecią żonę o imieniu Astymeduza.⁴¹¹ Z twórczości Hellanikosa z Lesbos dowiadujemy się z kolei o tym, że odkrywszy zbrodnię na własnym ojcu, Edyp się oślepił.⁴¹²

Dopiero Ajschylos wywarł bardzo duży wpływ na wykorzystywanie materiału narracyjnego o Edypie przez współczesnych mu i następujących po nim twórców.⁴¹³ W 467 r. p.n.e. zakończył układanie tetralogii, składającej się z *Lajosa*, *Edypa*, *Sfingi* i *Siedmiu przeciw Tebom*, w której opowiedział całą historię: od przewinień Lajosa prowadzących do jego zabójstwa z ręki Edypa, po tebańską wojnę domową pomiędzy jego spadkobiercami.⁴¹⁴ W ostatnich dwóch wspomnianych utworach spotykamy też po raz pierwszy w literaturze pojedynek Edypa ze Sfingą, którą tragediopisarz nazwał psem.⁴¹⁵ Ponadto zdaje się, że to on mógł wprowadzić do materiału narracyjnego o Edypie hylem dotyczący kazirodczego pochodzenia czworga dzieci Edypa, które urodzić miała nie Euryganeja, ale Jokasta.⁴¹⁶ Sofokles w *Królu Edypie* zaledwie rozwinął treści obecne u Ajschylosa, po czym w *Edypie w Kolonie* uzupełnił je o śmierć ojcobójcy i kazirodcy poza Tebami.⁴¹⁷ Jednak już nieco wcześniej Eurypides w niezachowanym dramacie pt. *Edyp* szczegółowo opisał spotkanie tytułowego bohatera ze Sfingą, podczas gdy w *Fenicjankach* wprowadził – jeszcze przed Sofoklesem – wygnanie Edypa z Teb.⁴¹⁸

⁴¹¹ Pherec. Ath. F95 (BNJ nr 3).

⁴¹² Hellan. F97 (BNJ nr 4).

⁴¹³ Nt. rozwoju charakterystyki postaci Edypa od protagonisty heroicznego (m.in. w epice) do tragicznego (m.in. w dramacie) zob. Renger 2011: 170

⁴¹⁴ *Lajos*: Aesch. F121–122 (TrGF t. III), *Edyp*: Aesch. F173 (TrGF t. III), *Sfinga*: Aes. F235–237 (TrGF t. III).

⁴¹⁵ Aesch. F236 (TrGF t. III). Wzmianka o psie w kontekście Sfingi sięga zapewne tradycji Hezjodejskiej, więcej o tym w: Jagiełło 2023; por. niżej (przyp. 444).

⁴¹⁶ Aesch. *Hepta* 753–756, 926–940.

⁴¹⁷ Soph. *OC* 84–110.

⁴¹⁸ Eur. *Phoen.* 1703–1707; por. F54b (TrGF t. V). Omówienie źródeł opierających się na materiale narracyjnym o Edypie, które obejmują również twórczość późniejszych autorów oraz dzieła ikonograficzne przygotowali Gantz (1993: 492–502), Fowler (2013: 402–408) i Iakovou (2020).

5.2. Sfinga

5.2.1. Strażnik tebańskiego tronu

Pierwsze wzmianki o starciu Edypa ze Sfingą w literaturze datujemy na pierwszą połowę V w. p.n.e. Powstały wtedy również dwa naczynia odnalezione w Atenach i etruskim Vulci, na których wspomniana konfrontacja jest przedstawiona na różne sposoby. Na pierwszym z nich Edyp stoi naprzeciwko Sfingi z bronią w ręce (ok. 475–450 r. p.n.e.), na drugim zaś postaci rozmawiają ze sobą, a scenę tę wzbogaca napis odnoszący się do słynnej zagadki o trzech fazach rozwoju człowieka (ok. 470–460 r. p.n.e.).⁴¹⁹ Pomimo tego, że w późniejszej tradycji wersja zawierająca zagadkę jest bardziej popularna, materiał źródłowy nie dostarcza jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o pierwszeństwo zbrojnego lub werbalnego charakteru konfrontacji Edypa ze Sfingą.

Niemniej porównywalne sceny starć sfinksów z ludźmi zarówno w ikonografii greckiej, jak i pochodzącej z terenu całej wschodniej części basenu Morza Śródziemnego, pozwalają argumentować na rzecz prymarności pojedynku zbrojnego. W Helladzie bowiem sfinksy i sfingi w roli agresywnych drapieżników atakujących młodzieńców lub jako ofiary polowań pojawiają się przynajmniej od VII w. p.n.e.⁴²⁰ Nie dziwi więc, że greckiemu herosowi przypisano zwycięski pojedynek z takim potworem.

Przedstawienia sfinksów niewątpliwie miały swój początek w kulturze starożytnego Egiptu, gdzie hybrydy, składające się z ciała lwa i głowy mężczyzny, od ok. XIV w. p.n.e. ilustrowały jedną z funkcji faraona – obrońcy państwa przed wrogami zewnętrznymi. W pewnych egipskich scenach sfinks depcze uzbrojonych nieprzyjaciół Egiptu, a zatem jest stworzeniem sprzyjającym podwładnym faraona.⁴²¹ W materiale narracyjnym o Edypie Sfinga przyjmuje jednak pozycję antagonisty, co stanowi bardzo istotną różnicę pomiędzy hylemem egipskim a greckim.

⁴¹⁹ Motyw pojedynku zbrojnego znajduje się na lekycie MFA 97.374, na który zwróciła uwagę Goldman (1911). Pokojowe spotkanie Edypa ze Sfingą przedstawia kylik Vat. 16541. Widnieją na nim również imię Οἰδιπόδης oraz słowa κ[α]ὶ τ[ρ]ί[π]οις, które przywołują scenę rozwiązania zagadki Sfingi przez Edypa; por. zwłaszcza Ath. X 455e, Apollod. III 53–54.

⁴²⁰ Motyw polowania na sfinksy omówili Winkler-Horaček (2011: 103–111) i Schröder (2011: 146–147). Nt. sfinksów lub sfing porywających młodzieńców zob. Gantz 1993: 495–497, Winkler-Horaček 2011: 164–165, Davies 2014: 19–18; por. Vian 1963: 206–207. Wzrost popularności hylemu zawierającego tylko jedną sfingę (zamiast dwóch lub kilku) polującą na chłopców mógł dokonać się pod wpływem twórczości Ajschylosa; zob. Renger 2011: 174.

⁴²¹ Sceny te sięgają wyobrażeń z czwartego tysiąclecia p.n.e. przedstawiających analogiczne starcia ludzi z lwami. Rozwój i znaczenie postaci sfinksów w ikonografii egipskiej omówiła m.in. Dubiel (2011).

Zmiana roli tych hybrydalnych istot z ofiar na oprawców, czyli hylemowych podmiotu i dopełnienia, mogła nastąpić na terenie Syro-Palestyny, zanim z Egiptu postaci sfinksów oraz określone sceny konfrontacji z nimi również tą drogą przedostały się do Hellady.⁴²² Z kolei przede wszystkim w kulturze północnej Mezopotamii sfinksy zaliczano do dzikich zwierząt, na które – według miejscowych źródeł ikonograficznych – polowano.⁴²³ W takiej scenie pojawia się też sfinks na jednej spośród pieczęci cylindrycznych (XIV/XIII w. p.n.e.) odnalezionych w Tiwie.⁴²⁴ Jaki związek mają natomiast sceny polowań na drapieżne sfinksy obecne w sztuce greckiej z materiałem narracyjnym o Edypie?

Zaznaczyliśmy już, że perypetie Edypa związane są z zagadnieniem sprawowania (prawowitej) władzy królewskiej nad Tebami, a – jak wiemy z dociekań egiptologicznych – postaci sfinksów w Dolinie Nilu pełniły w tym zakresie istotną funkcję ideologiczną. Stanowiły straż przed nieprzyjaciółmi państwa, a w rezultacie chroniły nie tylko kraj i jego mieszkańców, ale również świętą władzę królewską dzierzoną przez faraona. Z takiego, w gruncie rzeczy politycznego, kontekstu wywodzi się sfinks jako stróż pałaców, świątyń i grobowców – też poza granicami starożytnego Egiptu: wśród Hetytów, w Syro-Palestynie, a od VII w. p.n.e. powszechnie również na terenie Hellady.⁴²⁵ Dlatego Carolina López-Ruiz (2021a: 224, 2021b: 299–301), w oparciu o postaci sfinksów zarówno zdobiących, jak i chroniących fenickie trony, zaproponowała, aby Sfingę konfrontującą się z Edypem po śmierci Lajosa rozumieć jako obrońcę tebańskiej instytucji króla przed niegodziwym następcą.

Żeby zaakceptować tę ideę, należy założyć, że mieszkańcy Syro-Palestyny, którzy przejęli wizerunki sfinksów ze wzorców egipskich, poznali również ich znaczenie, a następnie przekazali je Grekom. Brak tekstów pochodzących z tych terenów, a zawierających odpowiednie wyjaśnienia utrudnia nam to zadanie. Zaczerpnięte znad Nilu zdobienia m.in. na fenickich symbolach władzy królewskiej sugerują jednak, że nie tylko w Egipcie mamy do czynienia z manifestacją tego samego hylemu SFINKS BRONI KRAJU, któremu podlega mitem wyrażający starania władcy, by zapewnić ciągłość i sprawne funkcjonowanie królestwa. Natomiast grecki hylem EDYP POKONUJE SFINGĘ, w którym protagonistą nie jest władca, lecz

⁴²² Por. wyżej (przyp. 395).

⁴²³ Zob. Gräff, Ritter 2011: 56–58.

⁴²⁴ Mus. Theb. 192. Wizerunek na tej pieczęci łączy wzorce mitannijskie, syryjskie i cypryjskie; zob. Porada 1981/1982: 16–17, Aravantinos 2008: 285, Kopanias 2008: 51–52.

⁴²⁵ Nt. hybryd hetyckich zob. Gilibert 2011a, a nt. sfinksów północno-syryjskich zob. Gilibert 2011b. Postacie sfinksów w Helladzie omówili Schröder (2011) i Winkler-Horaček (2011: 163–166). Ten drugi badacz przedstawił także ogólny przebieg transmisji postaci sfinksów; zob. Winkler-Horaček 2011: 99–115.

uzurpator lub pretendent do tronu, mógł się rozwinąć dopiero na następnym etapie transmisji tych wzorców, pod wpływem odwrócenia ról sfinksa i nieprzyjaciela państwa. Zakorzenie tego hylemu w tematyce królewskiej ujawnia zarazem, że zawiera on ten sam egipski mitem, który wcześniej zadomowił się w Syro-Palestynie. W wyniku tego sfingę chroniącą tebańską instytucję króla, zastąpiła Sfinga, która stała się przedmiotem polowania, aby w ostateczności Edyp mógł zająć tron po Lajosie.

5.2.2. Dusicielka w Tebach

Zestawienie wizerunku sfingi z określeniem *dusicielka* na pewnym amulecie z VII w. p.n.e. odnalezionym w Arslan Taz (w dzisiejszej Syrii, ok. 155 km na północny wschód od Aleppo, tuż przy granicy z Turcją) wręcz narzuca porównanie z greckimi sfingami, których nazwa wśród Greków z pewnością wywoływała skojarzenia z czasownikiem σφίγγω „związuję; ściskam; duszę”.⁴²⁶

Pomimo ujętego we wcześniejszym podrozdziale wyjaśnienia obecności Sfingi w Tebach, geneza greckiego hylemu odnoszącego się do zbrodni sfing na dzieciach lub młodzieńcach, który manifestuje się nie tylko od VI w. p.n.e. w ikonografii, ale później także w literaturze, pozostaje wciąż niewyjaśniona.⁴²⁷ O istotnym w tym kontekście fragmencie *Edypodei* Kinajtona już wspomnieliśmy, ale także Eurypides, Pejsandros (III w. p.n.e.), a nawet rzeźbiarz Fidiasz (V w. p.n.e.; o czym dowiadujemy się od Pauzanasza) wyrażali tę osobliwą preferencję sfing w doborze swoich ofiar.⁴²⁸

W wierzeniach ludów zachodniosemickich występowały demony poronne, które mają ścisły związek ze sfingą na wspomnianym amulecie z Arslan Taz. Artefakt ten zdobią

⁴²⁶ Dociekania w zakresie powiązań między postacią sfingi na amulecie z Arslan Taz a Sfingą z materiału narracyjnego o Edypie opublikowałem w serii artykułów (Jagiełło 2018: 76–79, 2019: 156–159, 2020: 129–130, 2023). Co ciekawe, tę samą międzykulturową zależność niezależnie dostrzegli nieco później López-Ruiz (2020: 316, 2021a: 224, 2021b) i Demsky (2022).

⁴²⁷ Najstarsze przedstawienie sfingi porywającej młodzieńców znajduje się na pewnym kyliksie z Syrakuz (MARPO 25184); naczynie to datuje się na lata ok. 575–525 p.n.e. Nieco późniejsze (ok. 525–475 r. p.n.e.) są ozdobione podobnymi motywami lekyty NAMA 394, MARPO 12085, Louvre CA111 i Kiel B553 oraz naczynie JPM 85.AE.377.

⁴²⁸ Eur. *Phoen.* 1026–1031; Pisand. F10 (BNJ nr 16) = *Oidip.* F3 (GEF); Paus. V 11, 2 (o słynnym posągu Zeusa w Olimpii, wykonanym przez Fidiasza): (...) τῶν ποδῶν δὲ ἑκατέρῳ τῶν ἔμπροσθεν παῖδός τε ἐπὶ κείνται Θηβαίων ὑπὸ σφίγγων ἡρπασμένοι καὶ ὑπὸ τὰς σφίγγας Νιόβης τοὺς παῖδας Ἀπόλλων κατατοξεύουσι καὶ Ἄρτεμις (ed. F. Spiro). „Przy obu przednich nogach tronu leżą chłopcy tebańscy, których porwały sfinksy. A pod sfinksami Apollo i Artemis zabijają strzałami z łuku dzieci Nioby” (tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska).

inskrupcja apotropaiczna w języku fenickim oraz postaci sfingi, wilczycy pożerającej człowieka (obie: awers) i męskiego bóstwa w pozycji bojowej (rewers).⁴²⁹ Znajdujące się na nim zakłęcie pozwala nam utożsamić sfinę z jednym z demonów zwanych lilami, a wilczycę z mezopotamską demonicą Lamaštu.⁴³⁰ Natomiast kluczowy dla nas wyraz *ḥnqt* „dusicielka”, występujący w tej inkantacji, odnosi się zarówno do sfingi-lili, jak i do wilczycy-Lamaštu.⁴³¹

Z innych źródeł wiemy, że lile i Lamaštu były obarczane m.in. odpowiedzialnością za śmierć dzieci.⁴³² Demonica Lamaštu wywodzi się z tradycji sumeryjskiej i między czwartym a pierwszym tysiącleciem p.n.e. wyobrażano ją sobie pod różnymi postaciami – jako wilczycę, lwicę czy samicę drapieżnego ptaka, przeważnie z dodatkiem elementów charakterystycznych dla innych groźnych zwierząt.⁴³³ Z tradycji dotyczącej tego demona wiemy też, że Lamaštu swoje ofiary dusiła,⁴³⁴ poza tym kilka świadectw zawiera informację, że potrafiła latać.⁴³⁵ Wraz z dwoma towarzyszącymi jej demonami była też kojarzona z trójką latających lil.⁴³⁶ W późniejszej tradycji zachodniosemickiej pierwszego tysiąclecia p.n.e. lile zaczęły występować już jako pojedyncza Lilit, która z czasem otrzymała – w wyniku skojarzenia lub utożsamienia z inną postacią, z pewnością pozostającą w pewnej relacji z Lamaštu – przydomek *dusicielka*.⁴³⁷

⁴²⁹ KAI 27 (= Mus. Aleppo AT1). Edycję tekstu opublikował m.in. Gibson (TSSI 3: 78–87). Nt. języka i pisma inkantacji por. Häberl (bez daty).

⁴³⁰ Napis na sfindze wskazuje na jego umiejętność latania i związek z nocą; litery na wilczycy są słabo czytelne, ale zapewne określają ją jako „niszczycielkę”, co jest być może odpowiednikiem starobabilońskiego imienia Pašittu, jakie Lamaštu nosi w *Eposie o Atrachasisie* (III vii 1–4). W każdym razie na rewersie amuletu przeciwko Lamaštu z Poggio Civitate (VII/VI w. p.n.e.) znajduje się ten sam motyw wilczycy pożerającej człowieka; *contra*: Frey-Anthes 2007: 59–61.

⁴³¹ Zob. DNWSI 389–390 s.v. „ḥnq”. Wyraz *ḥnqt* jest jedynym terminem inkantacji, który może się odnosić do istot (sfingi, wilczycy) na awersie amuletu; występuje on w l. mn., co sugeruje, że określa oba demoniczne postacie.

⁴³² Zob. Wiggermann 2000: 229, 232–235.

⁴³³ Cechy fizyczne Lamaštu omówili Wiggermann (2000: 231–236) i Götting (2011: 437–456).

⁴³⁴ Lam. I (Inc. 3) 41–43 (zwłaszcza OB₁ 10–12), (Inc. 5) 155–157; zob. Jagiełło 2020: 123–126.

⁴³⁵ Lam. I (Inc. 1) 8; por. wzmiankę o skrzydłach w Lam. I (Inc. 5) 114. Możliwe, że obiekt, który na mitannijskiej pieczęci cylindrycznej odnalezionej w Tebach (TH Mus. 213; XIV w. p.n.e.) mieści się za głową Lamaštu, ma przedstawiać skrzydła. Nt. identyfikacji postaci odzwierciedlonej na tym artefakcie zob. Jagiełło 2020: 141–142.

⁴³⁶ Nt. etymologii i istoty tych demonów zob. Wiggermann 2000: 227–228, Jagiełło 2020: 127–129. W Lam. I (Inc. 5) 114 Lamaštu jest porównywana do demona lili; w AN: *Anu ša amēli* 157 (Litke) utożsamiono Kamadme (sumeryjskie imię Lamaštu) z demonicą Ardat Lili, jedną z lil; w RS 17.155 (w. 27–32) zaliczono Lamaštu razem z lilami do jednej grupy demonów.

⁴³⁷ Źródła nazywające Lilit dusicielką omówili Gaster (1942: 51–52) i Fauth (1986: 73–74, 83); por. Fauth 1986: 80, gdzie przytoczono też późną wzmiankę o Lilit Astridze (od (*a*)*striga* = *stri(n)x*; por. Jagiełło 2020: 134).

Tradycja obejmująca koncepcję duszenia w kontekście demonów poronnych sięga starobabilońskich inkantacji apotropaicznych skierowanych przeciwko Lamaštu.⁴³⁸ U schyłku późnej epoki brązu w tekstach z Ugarytu (dzisiejszego Ras Szamra w Syrii) występują „boginie dusicielki” (*iltm hnqtm*), o których niewiele wiadomo z wyjątkiem tego, że były kojarzone z nocą i że składano im ofiary z owiec.⁴³⁹ Zdaje się, że tradycja wokół tych dusicielek zdołała się uchować na terenie zamieszkiwanym przez ludy zachodniosemickie w kolejnych tysiącletniach, o czym świadczy nie tylko amulet z Arslan Tasz, ale nawet aramejskie teksty rabiniczne oraz tradycja syriacka, wyrażające wprost, że te złowrogie stworzenia dusiły dzieci i jagnięta.⁴⁴⁰

Artefakt z Arslan Tasz dowodzi, że w VII w. p.n.e. w Syro-Palestynie wyobrażano sobie te dusicielki w hybrydalnej postaci sfing. Greckie zaś źródła ikonograficzne i literackie zawierające sfingi pozwalają stwierdzić kilka zbieżności między zachodniosemickimi demonami poronnymi a stworzeniami hybrydalnymi z Hellady. Obok jednakowych właściwości fizjonomicznych, na ofiary swoich drapieżnych ataków obie istoty wybierały dzieci. Prowadzi nas to do wniosku, że w przypadku greckiego wyrazu σφίγς możemy mieć do czynienia z kalką translacyjną imienia którejś z zachodniosemickich demonic-dusicieli.

Na korzyść tej hipotezy przemawia ponadto, że w starożytności istniał przesąd powiązany z imieniem tych zachodniosemickich potworów, lecz wywodzący się z kultury starożytnej Mezopotamii. Mówi on o tym, że w żeńskim organizmie tchawica i kanał rodny połączone są tzw. „prześciem”,⁴⁴¹ co leży u podstaw *modus operandi* demonów poronnych, uosabiających komplikacje zwłaszcza w trzeciej fazie porodu, np. gdy dotyczą one nieodpowiedniego rozwarcia kanału rodnego czy też jego zwężenia. Przesąd ten dotarł także do Hellady, gdzie

⁴³⁸ Zob. wyżej (przyp. 434); por. (przyp. 441).

⁴³⁹ KTU 1.39, 18 (= RS 1.001, 18), 1.102, 13 (= RS 24.246, 13). Nt. tych źródeł (przekłady i omówienia) zob. Pardee 2002: 19–21, 67–69, 108.

⁴⁴⁰ Por. CBS 2933 (w. 4–5) oraz CBS 8695 (w. 5–6), gdzie znadują się przykłady aramejskie; edycję, tłumaczenie i komentarz do tych tekstów sporządził Montgomery (1913).

⁴⁴¹ W j. akadyjskim termin funkcjonujący dla tego przejścia to *rātu(m)* „kanał (irygacyjny); gardło; kanał rodny”, w pewnym przypadku pojawia się też wyraz *arahtu(m)* w znaczeniu „kanał” (Steinert 2013, 2017: 223–225). Z tym samym przeznaczeniem bywał też stosowany wyraz *nērebu(m)* „wejście, przejście; przełęcz”, zakończenie zaś wskazanego fizjologicznego przejścia stanowiła *bābu(m)* „brama, wrota, drzwi” (Jagiello 2020: 125–126). Odpowiednikami tych terminów w j. greckim były ὁδός „przejście, droga” i στόμα „usta” po obu jego końcach; zob. King: 1998: 28–29, gdzie znajduje się wykaz greckich źródeł medycznych nawiązujących do przekonania o istnieniu tego „przejścia”.

ujawniał się nie tylko w traktatach medycznych, ale także w treściach mitycznych.⁴⁴² Możemy więc przypuszczać, że hylem SFINGA ZABIJA DZIECI/MŁODZIEŃCÓW bazuje na mitemie odwołującym się do koncepcji zwiężenia tegoż przejścia jako powód śmierci kobiet i mających się narodzić dzieci.

5.3. Rozważania etymologiczne

Powyższe spostrzeżenia skłaniają do tego, aby ponownie rozważyć dawną hipotezę łączącą imię Sfingi z czasownikiem σφίγγω „związuję; ściskam; duszę”.⁴⁴³ Etymologia ta wydaje się możliwa do przyjęcia, aczkolwiek wymaga założenia, że występujący w *Teogonii* Hezjoda potwór o nazwie Φίξ (gen. Φικός) pierwotnie funkcjonował w literaturze i wyobraźni dawnych mieszkańców Beocji niezależnie od Sfingi, a dopiero w wyniku wzrostu popularności wizerunków sfinksów i sfing wśród Greków uległ asymilacji do nich m.in. z uwagi na podobieństwo nazwy.⁴⁴⁴

⁴⁴² Nt. manifestacji tego zjawiska w mitologii Mezopotamii, Syro-Palestyny i Hellady zob. Jagiełło 2020, gdzie w tym kontekście, obok nazwy i działania greckich sfing, zwrócono uwagę również na tradycję o analogicznym potworze, znanym zarówno z greckiej, jak i rzymskiej mitologii jako Striks lub Strinks. Nt. tego potwora por. podstawowe opracowanie Samuela Oliphanta (1913). Do wskazanej idei odwołują jeszcze inne treści mityczne znane z literatury greckiej (np. narodziny Chrysaora i Pegaza z Meduzy, m.in. według Hes. *Th.* 280–281), o których napisała Bachvarova (2013). Dotąd niezauważony pozostawał związek tej idei z zamachem węża na życie Heraklesa jako niemowlęcia, który wyrażono m.in. w: Pind. *N.* I 33–47, *Pae.* XX, Pherec. Ath. F69 (BNJ nr 3), Theoc. *Id.* XXIV, Apollod. II 62.

⁴⁴³ Etymologię związaną z czasownikiem σφίγγω postulował Frisk (1960–1972, t. II: 832); por. odwołania do literatury przedmiotu wyżej (przyp. 426). West (1966: 256–257) i Chantraine (1999: 1077) podejrzewają, że nazwa własna Σφίγξ powstała z uwagi na etymologię ludową, łączącą pierwotną formę tego rzeczownika (brzmiącą Σφίξ lub Φίξ) z czasownikiem σφίγγω. Odnosnie do praindoeuropejskiego rdzenia **sp^hēǵ-* „wiązać, zawiązywać” zob. Rix 2001: 585; lecz rekonstrukcja jest wątpliwa, gdyż obok wskazanego greckiego leksemu opiera się wyłącznie na dwóch wyrazach w j. łotewskim oraz j. germańskich.

⁴⁴⁴ Hes. *Th.* 326. Niestety Hezjod ani nie opisał właściwości fizycznych Fiks, ani nie wspomniał o Edypie lub innych powiązanych ze Sfiną elementach cyklu tebańskiego. Jednoznaczna identyfikacja tego potwora w oparciu o utwór beockiego aoidy jest zatem niemożliwa. Dlatego też przykładowo Marg (1984: 168–169) słusznie wzbrania się przed stawianiem znaku równości między Fiks a Sfiną w kontekście *Teogonii* Hezjoda. Nt. fizjonomii Fiks na podstawie tego utworu zob. Jagiełło 2023: 54–55. Możliwe, że pierwotnie wyobrażano sobie tego potwora w postaci psa (tak jak jej ojca, Ortosa). Po identyfikacji Fiks ze Sfiną, cecha ta być może tymczasowo przeszła na sfingi, na co potencjalnie wskazują opisy tych hybryd na wspomnianym epigramie z Demetrias (SEG 23: 453), w dramacie satyrowym Ajschylosa (F236 [TrGF t. II]) i w twórczości Sofoklesa (*OT* 391).

Ponieważ o potworze Fiks wspomniał Hezjod, można założyć, że jest on starszy, lecz w późniejszych źródłach, takich jak dialogu Platona pt. *Kratylos* czy scholiach do *Teogonii*, imię to (z wyjątkiem – jak się zdaje – formy obocznej Bίξ, poświadczonej w leksykonie Hezychiusza)⁴⁴⁵ występuje jedynie w ścisłym związku ze świadectwem beockiego aoidy.⁴⁴⁶ Rzeczownik Φίξ pobrzmiewa jednak także w nazwie góry Fikion, na której – według niektórych starożytnych autorów – mieszkała Sfinga.⁴⁴⁷

O Sfindze zaś – w kontekście tebańskim – wspomina dopiero Ajschylos.⁴⁴⁸ Sam rzeczownik σφίγξ pojawia się wcześniej, tj. od VI w. p.n.e., po raz pierwszy w pisowni σφίχς, potem także w wariantach σφίξ (gen. σφικός) i σφίγγ (gen. σφινγγός), określając zarówno istoty hybrydalne na przedstawieniach ikonograficznych oraz w postaci rzeźb, jak i stworzenie, które Edyp pokonuje w cyklu tebańskim.⁴⁴⁹

Oczywiście etymologia wywodząca imię σφίγξ od σφινγγω może budzić pewne zastrzeżenia, niemniej bez wątpienia jest ona najlepsza z dotychczas zaproponowanych. Ze względów semantycznych nie można bowiem zaakceptować hipotezy, zgodnie z którą nazwa

⁴⁴⁵ Hsch. β 606: Βίκας· σφίγγας (ed. K. Latte).

⁴⁴⁶ Plat. *Crat.* 414d, *Schol. vet. in Hes. Th.* 326. Nazwa *Fiks* pojawia się też w Hdn. Gr. I 396, 25 (Lentz). Zob. również Hsch. φ 436: Φῖγα· φῖκα· σφίγγα (ed. P. Hansen, I. Cunningham).

⁴⁴⁷ Oronim Φίκιον występuje w *Tarczy* (w. 33). Na rzecz hipotezy o tym, że wywodzi się on od imienia potwora Fiks (por. np. LfgrE 4: 917) przemawia wspomniana w tym utworze góra Tyfaonion (w. 32) i jej związek z potworem Tyfonem/Tyfaonem. Warto jednak zaznaczyć, że skojarzenie Fiks z Fikionem jest nacechowane kontekstem mitologicznym. Z tego powodu nie ma całkowitej pewności, czy w okresie archaicznym obydwie oronimy były w użyciu poza mitologią, a jeśli pewna góra w pobliżu Teb naprawdę nosiła nazwę Φίκιον, to czy jej skojarzenie z Fiks nie było po prostu chwytem literackim, zastosowanym w celu przywołania zwycięstwa Zeusa nad Tyfonem poprzez wzmiankę (zmyśloną?) góry Tyfaonion. Z kolei powiązanie góry Fikion ze Sfingą pojawia się w okresie hellenistycznym, np. u Likofrona (*Alex.* 1465): Φίκιον τέρας (ed. G. Mair, A. Mair) „Fikijski potwór”. Również Apollodor (III 52) umieścił Sfingę na górze Fikion.

⁴⁴⁸ Aes. *Hepta* 541, F236 (TrGF t. III).

⁴⁴⁹ Zapis σφίχς pojawia się na odnalezionym w Vulci attyckim naczyniu z ok. 550–540 r. p.n.e. (Mün. Antikensammlungen 2243). Z kolei pewien epigram (SEG 23: 453), wyryty na podstawie zdobionej niegdyś posągami sfingi kolumny z Demetriasa w Tesalii (ok. 475–450 r. p.n.e.), zawiera formę σφίξ; zob. Jeffery 1963: 97–98. Wariant Σφίξ, Σφικός podają również gramatycy: Hdn. Gr. I 396, 26 (Lentz) i Choerob. in *Theod.* 400, 3 (Hilgard). Herodot (IV 79) wspomina o sfinksach (σφίγγες) z białego kamienia ustawionych wokół domu scytyjskiego króla Skylesa (V w. p.n.e.) w Borystenesie nad Dnieprem; por. Hdt. II 175, gdzie mowa natomiast o „męskich sfinksach” (ἀνδρόσφινγγες). Z kolei zapis tej formy – *sphinx* – występujący w związku z twórczością poetkłą Lasosa z Hermiony (F706a [Campbell]), żyjącego w VI w. p.n.e., raczej nie jest archaiczny, ponieważ pochodzi z XVI-wiecznej parafrazy w j. łacińskim, na dodatek nie do końca wiarygodnego autora – Natalego Contiego.

potwora byłaby powiązana z rzeczownikiem $\phi\acute{\iota}\kappa\iota\varsigma$ „odbyt”.⁴⁵⁰ Z kolei różnice w zakresie fonetyki nie pozwalają na traktowanie greckiego wyrazu jako zapożyczenia egipskiego, utworzonego na bazie $\check{s}p$ „posąg, obraz” lub $\check{s}pw$ „sfinks; wizerunek, wyobrażenie”.⁴⁵¹ Zaproponowano jeszcze możliwość, że wyraz $\sigma\phi\acute{\iota}\gamma\varsigma$ wywodzi się z przedgreckiego substratu, lecz ta hipoteza opiera się wyłącznie na spekulacjach morfologicznych.⁴⁵² W efekcie rzeczownik $\sigma\phi\acute{\iota}\gamma\varsigma$ stanowi najpewniej grecką kalkę translacyjną z zachodniosemickiej nazwy demonów poronnych określanych jako dusicielki.

5.4. Podsumowanie

Pojedynek Edypa ze Sfingą poprzedzający zajęcie przezeń tebańskiego tronu u boku owdowiałej małżonki króla Lajosa jest niewątpliwie elementem narracji oscylującej wokół zagadnienia sukcesji monarszej. Podczas gdy sam potwór ma z pewnością pochodzenie egipskie, jego funkcja jako strażnika prawowitej władzy królewskiej wiele zawdzięcza lewantyńskiej reinterpretacji pierwotnych wzorców.

W syro-palestyńskim tyglu kulturowym doszło do jeszcze jednej zmiany związanej z postaciami sfinksów. Przypisano im kolejną funkcję, za co odpowiedzialne są wierzenia wywodzące się z Mezopotamii. Na terenie Syro-Palestyny bowiem zaczęto te stworzenia kojarzyć również z demonami poronnymi, które nosiły miano dusicielek, a to dało Grekom możliwość zapoznania się z nimi i przejęcia pewnych aspektów tych wierzeń. Jednym z nich mógł być epitet, który prawdopodobnie dał początek greckiemu rzeczownikowi $\sigma\phi\acute{\iota}\gamma\varsigma$. Te konotacje mają zapewne związek z doborem ofiar Sfingi widocznym w greckich źródłach mitologicznych, na czele z epicką *Edypodeją*, gdzie nawiedzający Tebańczyków potwór preferuje dzieci i młodzieńców.

⁴⁵⁰ Taką etymologię zaproponował Katz (2006); *contra*: Jagiełło 2018: 73–75.

⁴⁵¹ Nt. wskazanych rzeczowników egipskich zob. DLE 2: 80, ÄW 1: 1319, 2: 2487. Z uwagi na morfologiczną różnicę pomiędzy rzeczownikami egipskimi a greckim zaproponowano, że grecki wyraz $\sigma\phi\acute{\iota}\gamma\varsigma$ mógłby pochodzić ze staroegipskiego wyrażenia $\check{s}p$ *‘nh* „żywa podobizna”; zob. np. LfrgE 4: 958, McGready 1968: 250, Bernal 2006: 291–292, *contra*: Jagiełło 2018: 72–73.

⁴⁵² Na rzecz źródłosłowu niegreckiego wywodzącego się z substratu przedgreckiego, lecz wciąż powiązanego z rdzeniem czasownika $\sigma\phi\acute{\iota}\gamma\gamma\omega$, argumentował Beekes (2010: 1431–1432). Zakładał on też (2014: 138, 156), że występuje w nim zjawisko nazwane „przedgreckim unosowaniem”.

6. Zakończenie

Tebański import artefaktów obcego pochodzenia ozdobionych w wizerunki, które manifestują niegreckie treści mityczne (takie jak odnalezione na wzgórzu kadmejskim pieczęci cylindryczne), dowodzi, że już w późnej epoce brązu pomiędzy Helladą a krainami wschodniej części basenu Morza Śródziemnego odbywał się transfer dóbr nie tylko materialnych, lecz także intelektualnych. Obok bezpośredniej transmisji do Hellady, pewne egipskie, sumero-akadyjskie i hetyckie zdobycze cywilizacyjne docierały m.in. na tereny Syro-Palestyny i Anatolii Zachodniej, które od późnej epoki brązu, a potem w okresie archaicznym przyciągały greckich osadników, co z pewnością sprzyjało również poznawaniu nowych wzorców przez mieszkańców Hellady. W tym kontekście wydaje się znamienne, że postaciom takim jak Kadmos, Herakles czy Ogyges w greckiej tradycji przypisywano powiązania z Anatolią Zachodnią czy Syro-Palestyną, a potworowi Sfindze, którą w greckiej mitologii pokonał Edyp, nawet pochodzenie z najodleglejszych zakątków Etiopii.

Wspomniane postacie Kadmos, Herakles, Ogyges i Edyp odgrywają szczególną rolę w mitologicznym obrazie dziejów Teb. Są odpowiedzialni za panujący w nich porządek społeczny i polityczny oraz stawiają czoła niebezpieczeństwom, które mu zagrażają. Dobór tych postaci do mitoznawczej analizy tebańskich treści, które potencjalnie posiadają nierodzimą genezę, znajduje zatem uzasadnienie w podaniach o pochodzeniu i losach tej czwórki bohaterów. Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że wszystkie te postacie są powiązane nie tylko z osiedlem na wzgórzu kadmejskim, ale też ze światem wykraczającym poza przestrzeń tebańską. Według tradycji Herakles urodził się w Tebach, ale z czasem je opuścił, podobnie jak Edyp, z tym że on, po wielu latach spędzonych poza ojczyzną, w końcu do niej powrócił (w późniejszych przekazach miał ją ponownie opuścić). Odwrotnie potoczyć się miały losy Kadmosa, który przybył na wzgórze kadmejskie jako obcy, by jednak tam osiąść i założyć miasto (a według późniejszych mitografów u schyłku życia znów je opuścić). Niejednoznaczna jest zaś tradycja, która Ogygesowi przepisuje panowanie nad Tebami (równolegle funkcjonowały podania czyniące go królem Attyki) w momencie, w którym spotkało je zniszczenie. Kwestią otwartą pozostaje bowiem jego pochodzenie i odpowiedź na pytanie, czy przeżył on tę katastrofę, czy też nie.

Ponadto omawiane treści pozwalają prześledzić zjawisko adaptacji obcych dóbr intelektualnych przez Greków w perspektywie różnych epok – Kadmos, Edyp i Herakles występują już w najwcześniejszych greckich dziełach literackich, a Ogyges pojawia się w źródłach pisanych dopiero od okresu hellenistycznego. Okazuje się zaś, że w przypadku

Heraklesa możemy spodziewać się bardzo wczesnych wpływów wschodnich, tj. w wiekach ciemnych, powiązania Kadmosa i Edypa z kulturami Azji Mniejszej lub Syro-Palestyny stają się w zachowanych dziełach dostrzegalne dopiero w VI w. p.n.e., Ogyges z kolei w naszym zestawieniu zamyka chronologię tego zjawiska.

Aby odnaleźć i prześledzić relacje między greckimi treściami mitycznymi a ich anatolijskimi, syro-palestyńskimi czy egipskimi lub mezopotamskimi źródłami, zastosowaliśmy metodę hylistyczną, zakładającą istnienie transmedialnego, ponadczasowego i ilościowo nieokreślonego materiału narracyjnego, który leży u podstaw wszystkiego, co zostało opowiedziane na ściśle zdefiniowany temat. Częściami składowymi takich materiałów narracyjnych są hylemy, które tworzą sekwencje, czyli układy pojedynczych hylemów w logicznej kolejności. Po podziale tychże sekwencji na krótsze ciągi hylemów zostają one podporządkowane jednostkom nadrzędnym – hiperhylemom. Jednak hylistyka służy wyłącznie porównywaniu ze sobą różnych materiałów narracyjnych i nie pozwala określić zależności między istnieniem jednego a powstaniem drugiego spośród porównywanych hylemów pochodzących z różnych materiałów narracyjnych.⁴⁵³

Dlatego dla opowieści, które zawierają treści mityczne, dodatkowo wprowadziliśmy pojęcie mitemu. Pozwala to uzyskać możliwość ustalenia takich zależności, zwłaszcza pomiędzy materiałami narracyjnymi, które manifestują się w odmiennych kontekstach kulturowych. Są to transkulturowe elementy materiałów narracyjnych, które niezależnie od kontekstu kulturowego pozostają niezmienione. Mitemy zawierają znaczenie zakodowane semiotycznie w sposób ułatwiający odbiorcom danej treści mitycznej jej przechowanie w pamięci i dalszy, możliwie niezmieniony, przekaz. Znaczenie zaś składa się ze znaków semiotycznych, które cechuje nieoczywista relacja między znaczącym a znaczonym.

Zastosowana metodologia wymagała więc wydobycia z manifestacji medialnych właściwych (hiper)hylemów i prześledzenia ich rozwoju aż do odpowiednich mitemów, by ostatecznie dojść do znaków semiotycznych ujawniających znaczenie danej treści mitycznej. Jest to jednak możliwe tylko w obrębie rodzimego dla danego mitemu kontekstu kulturowego. W obcych środowiskach nierodzone mitemy możemy zatem zidentyfikować tylko wówczas, gdy wykluczmy ich rodzimą genezę, a następnie stwierdzimy zależność między powstaniem zawierających je hylemów a istnieniem hylemów, które funkcjonują w rodzimym kontekście kulturowym.

Grecki kontekst kulturowy, w którym treści mityczne związane z Tebami mogą być rodzime, charakteryzuje się m.in. pamięcią o dziejach cywilizacji mykeńskiej, a przede wszystkim próbą poradzenia sobie z następstwami jej upadku. Tak na przykład treści mityczne dotyczące wzniesienia tebańskiego muru przy pomocy dźwięków liry Amfiona wyrażają podziw dla historycznych budowniczych muru „cyklopowego” na wzgórzu kadmejskim i wyjaśniają ten proces magiczną mocą instrumentu muzycznego, gdyż wiedza o rzeczywistym sposobie tego dokonania została w okresie pomykeńskim już utracona. W podobnych okolicznościach powstały też treści mityczne odnoszące się do zniszczenia mykeńskiego pałacu na wzgórzu kadmejskim przez argiwskie najazdy Siedmiu i Epigonów. Odpowiednie hylemy nawiązują do historycznego konfliktu między Mykenami a Tebami, do którego odwołuje się również Agamemnon, gdy w *Iliadzie* przedstawia opowieść o narodzinach Heraklesa.⁴⁵⁴ Wersy Homera dają w tym miejscu jednoznacznie do zrozumienia, że pomimo tebańskiej dominacji (pierwszeństwo Heraklesa w następstwie władzy) hegemonem miały pozostać Mykeny (zdobycie zwierzchnictwa nad Argiwami przez Eurysteusa). Znamienne dla tego kontekstu kulturowego jest też to, że przedstawiciele cywilizacji mykeńskiej we wczesnogreckiej epice podniesiono nawet do rangi herosów i półbogów.⁴⁵⁵

Okoliczności procesu greckiej adaptacji nierodzimych treści mitycznych dotyczących przestrzeni tebańskiej w dużym stopniu obejmują te same ramy czasowe (od późnej epoki brązu do pierwszych stuleci epoki żelaza), ale są znacznie bardziej zróżnicowane pod względem geograficznym. Źródła historyczne zdają się wskazywać na istnienie relacji między cywilizacją mykeńską a ówczesnymi władcami Egiptu oraz imperium Hetytów.⁴⁵⁶ Niemniej jednak znacznie bliższe stosunki Grecy pielęgnowali z ludami zamieszkującymi Anatolię Zachodnią i Syro-Palestynę.⁴⁵⁷ Ta preferencja utrzymała się też w okresie pomykeńskim, na co wskazuje

⁴⁵⁴ Zdaje się, że może istnieć związek pomiędzy tradycją o najazdach Siedmiu i Epigonów na Teby z konfliktem o miasto Hastinapur, stolicę królestwa Kuru, w staroindyjskim materiale narracyjnym o Pandawach i Upapandawach, którzy sukcesywnie starają się je odbić z rąk spokrewnionych z nimi braci stryjecznych (np. w utworze pt. *Mahābhārata*). Ponadto interwencja Hery, aby opóźnić narodziny Heraklesa w celu uprzywilejowania Eurysteusa, posiada intrygującą paralelę w tradycji staroindyjskiej wokół narodzin Kṛṣṇy (*Bhāgavata Purāṇa* 10, 2, 4–15, *Viṣṇu Purāṇa* 5, 2).

⁴⁵⁵ Hes. *Op.* 161–163: ἀνδρῶν ἡρώων θεῶν γένος, οἱ καλέονται / ἡμίθεοι (ed. H. Evelyn-White), „boski ród mężów herosów, bohaterów, którzy są zwani / półbogami” (tłum. J. Łanowski).

⁴⁵⁶ Jak wskazuje CTH 105 §15, ówczesni Grecy utrzymywali również relacje z Asyrią.

⁴⁵⁷ Bliskie relacje achajsko-luwijskie miały miejsce już od ok. XV/XIV w. p.n.e., gdy pewien władca achajski, niejaki Kagamunas, poślubia córkę władcy zachodnioanatolijskiej Assuwy i otrzymuje w posagu kilka egejskich wysp (CTH 183). Powiązania dynastyczne sięgały aż do okresu panowania Muwatalliego II (1295–1272 r. p.n.e.),

rosnąca grecka obecność na terenach zachodniej Azji Mniejszej, Cylicji oraz w okolicy Zatoki Iskenderun w pierwszym tysiącleciu p.n.e. Potencjalny obszar genezy nierodzimych treści mitycznych związanych z Tebami swoim zasięgiem wykracza zatem poza Helladę, rozciągając się co najmniej na Półwysep Anatolijski, Cypr, Syro-Palestynę, Mezopotamię oraz Dolinę Nilu.

Przyglądając się treściom odnoszącym się do pierwszej z czterech postaci związanych z Tebami, Kadmosem, sprawdziliśmy dotychczasowe hipotezy, w myśl których wywodzi się ona z kultury ludów semickich, lecz nasze dociekania ich nie potwierdziły. Badanie odpowiedniego materiału narracyjnego, mającego odkryć przed nami pochodzenie zawartych w tebańskiej etiologii nierodzimych treści mitycznych, wykazało z kolei istotne analogie względem treści *Mitu o Illujance*. Omówione trzy hiperhylemy KADMOS ZABIJA WĘŻA AOŃSKIEGO NAD STRUMIENIEM, KADMOS ZAKŁADA TEBY NA WZGÓRZU KADMEJSKIM i KADMOS POŚLUBIA HARMONIĘ oraz podporządkowane im hylemy wraz z odpowiednimi determinantami doprowadziły do leżących u ich podstaw mitemów, które powstały w kontekście kulturowym społeczeństw zamieszkujących Półwysep Anatolijski. Analizując pierwszy hiperhylem zauważyliśmy, że zabicie węża i anonimowość tego gada pojawiają się w hylemach wielu indoeuropejskich materiałów narracyjnych, lecz lokalizacja tychże starć nad wodą płynącą, chtoniczne pochodzenie potwora oraz związek z aktem fundacyjnym i instytucją władzy królewskiej wskazują na genezę immanentnego mitemu w obrębie kultury ludów anatolijskich.

Zwróciliśmy też uwagę, że struktura przedstawionego w hiperhylemie KADMOS ZAKŁADA TEBY NA WZGÓRZU KADMEJSKIM procesu założenia miasta, zawierającego wędrówkę krowy do miejsca złożenia z niej ofiary, sam akt zakładzinowy oraz bój Spartów i zasianie zębów, jest powiązana z hetyckimi rytuałami budowlanymi. Związki społeczeństw zamieszkujących Helladę i Półwysep Anatolijski w drugim tysiącleciu p.n.e. stanowią pierwszą dostrzegalną przez nas okazję do transferu, gdyż ówcześni Grecy mogli zapoznać się ze wschodnimi, zwłaszcza hetyckimi, obrzędami towarzyszącymi aktom fundacyjnym. Także w

pewne świadectwo z tego czasu wspomina o księciu Ilionu noszącym greckie imię *a-la-ak-ša-an-du* „Alaksandu” (CTH 79), czyli Aleksandros. Imię to spotykamy w pewnym mykeńskim źródle w formie żeńskiej *a-re-ka-sa-da-ra* *Alēxāndra* (MY V 659), a następnie w *Iliadzie* jako drugie imię Parysa (III 329, VII 355, VIII 82, XI 369, 505, XIII 766). Relacje achajsko-luwijskie miały również przełożenie na mykeńskie stosunki dyplomatyczne z imperium Hetytów. Gdy bowiem tzw. konfederacja Assuwy długo i dość skutecznie stawiała czoła hetyckiej ekspansji w kierunku zachodnim, otrzymywała od Achajów wsparcie (CTH 67–69, 76). Z kolei greckie kontakty z Syro-Palestyną u schyłku późnej epoki brązu są udokumentowane m.in. poprzez wzmiankę o Achajach w kontekście hetyckiego embarga nałożonego na Asyrię przez Tudhaliję IV (panującego w latach 1237–1209 r. p.n.e.). Do jego egzekwowania zostaje wezwany władca Amurru na wybrzeżu Syro-Palestyny, który ma powstrzymywać mykeńskie statki przed przybyciem do Asyrii (CTH 105).

późniejszych czasach rytuały wykorzystujące hylem X ZABIJA WĘŻA mogły przyczynić się do transmisji odpowiedniego mitemu z Półwyspu Anatolijskiego do kultury greckiej. Ponadto analiza stratyfikacyjna, której podjęliśmy się podczas rozważań na temat trzeciego spośród wskazanych hiperhylemów, wykazała, że w materiale narracyjnym o Kadmosie mamy do czynienia z co najmniej dwiema warstwami: jedną – bliską materiałowi narracyjnemu wykorzystanemu przez autora *Mitu o Illujance*, drugą – wprowadzającą postaci boga wojny (Aresa) i bogini przymierza (Harmonię). Również w przypadku tego hiperhylemu odnaleźliśmy dla obecnego w nim mitemu źródła w obrębie kultury ludów anatolijskich.

Nasze wnioski pozwalają na podjęcie próby odtworzenia poszczególnych stopni ewolucji materiału narracyjnego o Kadmosie. Z przedstawionych wyżej rozważań etymologicznych wynika, że imię *Kadmos* pochodzi od nazwy mieszkańców wzgórza kadmejskiego. Imię i postać założyciela Teb zostały więc najpewniej utworzone z uwagi na konieczność uzasadnienia obecności historycznych Kadmejczyków w Tebach, choć nie wiemy, kim oni byli i co mogło wywołać potrzebę sformułowania odpowiedniego wytłumaczenia. Wydaje się poza tym, że powstający w tym celu grecki materiał narracyjny dotyczący praprzodka Kadmejczyków i założyciela ich osady czerpał m.in. z nierodzimych wzorców, w tym z procedur obrzędowych i prawnych oraz treści mitycznych wywodzących się z Półwyspu Anatolijskiego. W transmisji tych wzorców do Hellady mogli pośredniczyć mieszkańcy wysp Morza Egejskiego, którzy już w XV/XIV w. p.n.e. znajdowali się pod wpływem cywilizacji mykeńskiej i anatolijskich.⁴⁵⁸ Z biegiem czasu tebańskie kontakty z ludźmi zamieszkującymi te rejony mogły doprowadzić do osiedlenia się w okolicach wzgórza kadmejskiego wyznawców kultu Kabirów, których obecność odnotowujemy od VII w. p.n.e.

Bez wątpienia dostrzegalna w materiale narracyjnym o założeniu Teb przez Kadmosa obecność dwóch odmiennych rodzajów znaków semiotycznych oznacza, że był on przedmiotem (intencjonalnego?) uzupełnienia. Jedna warstwa została wzbogacona przez drugą, a charakter tych zmian sugeruje, że po jakimś, dla nas trudnym do oszacowania, czasie, lokalna władza na wzgórzu kadmejskim wykorzystała pierwotną tebańską etiologię, zapragnąwszy usankcjonować swoją pozycję społeczną boskim pochodzeniem. Najprawdopodobniej w tym celu do wskazanej narracji zostali wprowadzeni bóg wojny Ares i bogini zgody Harmonia.

Przyglądając się treściom mitycznym związanym z postacią Heraklesa, koncentrowaliśmy się na tradycji ludów zamieszkujących tereny położone jeszcze dalej na

⁴⁵⁸ Por. CTH 183 (list pewnego króla z Ahhijawy do króla Hetytów). Nt. związków achajsko-luwijskich i wysp egejskich w posagu dla Kagamunasa zob. wyżej (przyp. 457).

wschód od Hellady. Materiał narracyjny o Heraklesie wykazuje bowiem w hylemach o dwunastu dokonaniach tebańskiego herosa i znoszeniu trofeów do Tirynsu, o walce z lwem, ścięciu wielu głów węża oraz starciu z ptakami paralele z sumeryjskim materiałem narracyjnym o Ninurcie/Ningirsu. Udało nam się ustalić, że na kilku poziomach złożoności podobieństwa rozciągają się na determinanty tych hylemów, które w przypadku mezopotamskim potrafią wyjaśnić nam kontekst powstania treści mitycznych przekazywanych w utworach o Heraklesie oraz o Ninurcie. Oznacza to, że omówione hylemy materiału narracyjnego o Heraklesie łączy ze wskazanymi mezopotamskimi parantelami zależność, która dotyczy określonych mitemów, jakkolwiek zawarte w nich znaki semiotyczne niekoniecznie były dla Greków zrozumiałe. Dostrzeżliśmy również, że w obu kontekstach kulturowych – mezopotamskim i greckim – mają one związek z legitymizacją władzy królewskiej, stanowiąc w gruncie rzeczy opis dokonań idealnego władcy według wzorców mezopotamskich.

Podobnie w przypadku hylemów o wzniesieniu kosmicznej zapory oraz o wyznaczeniu granicy z otaczającym świat akwenem – wskazaliśmy istnienie zbieżności pomiędzy odpowiadającymi im podmiotami hylemowymi: Heraklesem, Ninurtą/Ningirsu i Errakalem.⁴⁵⁹ Mogliśmy wziąć tu pod uwagę transmisję mezopotamskich treści mitycznych za pośrednictwem syro-palestyńskim. Errakal bowiem w ok. XIV–XIII w. p.n.e. był w Emar uznawany za boga burzy, który nawet na słynnej płaskorzeźbie z Yazılıkaya w dzisiejszej Turcji (nieopodal Hattuszy, niegdyś stolicy imperium Hetytów) stoi na górach Şafonie/Ḫazzi i Nanni/Namni.⁴⁶⁰ One z kolei w kontekście syro-palestyńskim posiadają związek z zaporą Ninurty, ponieważ reprezentowały ostatni punkt orientacyjny przed rozciągającym się za nimi Morzem Śródziemnym i stanowiły swego rodzaju twierdzę, z której bóg burzy odpierał zagrożenie pochodzące ze wspomnianego akwenu. W późniejszych czasach góry te zapewne zyskały na znaczeniu w kulcie Melkarta. Gdy wybrzeże Morza Śródziemnego w wyniku kolonizacji Europy Zachodniej przestało dla mieszkańców Syro-Palestyny stanowić granicę znanego im świata, nowe znaki graniczne i potencjalne zagrożenie ze strony otaczającego go akwenu przeniesiono na wybrzeże Oceanu Atlantyckiego i w okolicy Cieśniny Gibraltarskiej. Z tą nową (możliwe, że fenicką) koncepcją granicy świata zapoznali się Grecy i dostosowali fenicką nazwę do własnej tradycji, zamieniając Melkarta na Heraklesa.

Z naszych spostrzeżeń odnośnie do etymologii imienia *Herakles* wynika z kolei, że może się ono wywodzić od imienia mezopotamskiego boga Errakala. Najdalej na zachód

⁴⁵⁹ Wszystkie wspomniane wyżej paralele pomiędzy Ninurtą a Ningirsu wykazano w: RIA 9: 516, 521.

⁴⁶⁰ Omówienie tego reliefu przedstawił Lambert (1985: 443). Nt. tezy, że płaskorzeźba z Yazılıkaya stanowi monumentalny kalendarz słoneczno-księżycowy zob. Zangger, Gautschi 2019.

wysuniętą miejscowością, w której odnaleziono świadectwa zawierające imię tego mezopotamskiego bóstwa, jest wspomniane Emar. Jeśli więc chcielibyśmy podjąć próbę ustalenia miejsca i czasu, w których użytkownicy języka greckiego mogli się z nim spotkać, to najprawdopodobniej było to właśnie w Syro-Palestynie, gdzie od drugiej połowy drugiego i ewentualnie w pierwszych stuleciach pierwszego tysiąclecia p.n.e. mieliby do tego okazję. Nie mamy jednak podstaw, aby sądzić, że o Errakalu wspominali mezopotamscy lub syro-palestyńscy podróżnicy, których Grecy spotykali na terenie Hellady, gdyż kult tego bóstwa we wskazanym okresie był zbyt mało popularny.

Inaczej niż obecny już w tradycji wczesnogreckiej związek Heraklesa z Tebami, inne nierodzone treści mityczne, które zostały przejęte do kultury greckiej, zyskały tebańskie konotacje dopiero w okresie hellenistycznym. Hylem POTOP ZALEWA ŚWIAT ZA CZASÓW PANOWANIA X bowiem, związany m.in. z postaciami mezopotamskim Ziusudrą/Utanapisztimem/Atrachasisem, toraicznym Noem i greckimi Deukalionem oraz Ogygesem, wywodzi się z Mezopotamii, a odpowiedni mitem najpewniej narodził się w sumeryjskim kontekście kulturowym. Na podstawie dostępnych nam informacji jesteśmy w stanie stwierdzić, że zyskał on na znaczeniu w okresie dynastii z Isina i Larsy, gdy materiał narracyjny o potopie, po przewrocie politycznym u schyłku trzeciej dynastii z Ur (XXII–XXI w. p.n.e.), wykorzystano do legitymizacji nowej władzy politycznej.

Znak zawierający element znaczący „potop” w sposób wyraźny wyraża cezurę w dziejach danego (pierwotnie mezopotamskiego) społeczeństwa. Cezura ta oznacza jednocześnie rozpoczęcie kolejnego okresu historycznego, stąd określony mitem jest łatwo przyswajalny. Nie zaskakuje więc, że został przejęty przez kulturę grecką bez zmiany pierwotnego znaczenia oraz że spotykamy go m.in. w utworach chronograficznych.

W greckiej literaturze pojawia się on najpierw w VI w. p.n.e. w materiale narracyjnym o Deukalionie, postaci, która stanowi praprzodka wszystkich ludzi, zwłaszcza tych zamieszkujących Półwysep Bałkański. Jeśli zaś chodzi o Ogygesa, pierwsza wiarygodna wzmianka o nim jako praprzodka Tebańczyków pochodzi z III w. p.n.e., natomiast źródła literackie wspominające o jego związku z potopem pojawiają się dopiero od I w. p.n.e. Niemniej jednak istnieją też niejednoznaczne informacje na temat Ogygesa w kontekście potopu, których źródło stanowią świadectwa nawiązujące do wczesnogreckiej tradycji mitograficznej. Możliwe, że zestawienie Ogygesa z potopem wynika z wykorzystania do ich opracowania list attyckich królów zawierających m.in. imię tego legendarnego władcy w opisie zarania dziejów. Tam bowiem mogło ono widnieć wspólnie z imieniem Deukaliona, co

wyjaśniałoby, dlaczego Ogygesowi z czasem przypisano doświadczenie powodzi, z którą w kulturze greckiej pierwotnie kojarzony był wyłącznie Deukalion.

Etymologicznie imię *Ogyges* jest derywacją wsteczną od przymiotnika ὠγύγιος „wieczny, trwający (wiecznie, od zarania dziejów)”, stąd występowanie postaci o takim imieniu u zarania dziejów posiada semantyczne uzasadnienie. Pod tym względem przypomina ono również imiona jego mezopotamskich odpowiedników, Ziusudry i Utanapisztima Rekuma. Na ile ta zbieżność implikuje dążenia mające na celu pogodzenie ze sobą tradycje grecką z mezopotamską pozostaje niewyjaśnione, ale możliwość podjęcia odpowiednich starań ze strony hellenistycznych uczonych istniała, gdyż mieli oni dostęp do dzieła Berossosa, w którym uwzględniono potop Ziusudry.

Niezależnie od tego, skojarzenia powodzi z postacią Ogygesa zdają się być zapośredniczone przez materiał narracyjny o potopie Deukaliona, który wywodzi się z tradycji mezopotamskiej. Niestety wciąż nie jesteśmy w stanie wyjaśnić, jaką drogę przebył mitem potopu, aby znaleźć się w tradycji związanej z Deukalionem. Wydaje się jednak, że kluczową rolę w tym procesie mogła odegrać Syro-Palestyna. Z dużym prawdopodobieństwem można też uznać, że głównym powodem połączenia postaci Ogygesa z Tebami było zastosowanie przymiotnika ὠγύγιος przez Ajschylosa przy opisie tegoż miasta, co się następnie utrzymało w opisach osiedla na wzgórzu kadmejskim autorstwa m.in. Eurypidesa i Sofoklesa.

Kolejne nierodzone treści mityczne, które weszły do kultury greckiej, jak mniemamy za pośrednictwem syro-palestyńskim, manifestują się m.in. w hylemach zawierających postać Sfingi. Hylem pokonania tego potwora, co umożliwia ojcobójcy zajęcie tebańskiego tronu, jest wynikiem połączenia różnych wzorców. Konfrontacja Edypa ze Sfingą pochodzi z egipskiego mitemu, ale jednocześnie jest powiązana z hylemem SFINGA ZABIJA DZIECI/MŁODZIEŃCÓW, który wywodzi się z mezopotamskich przekonań medycznych. Przy transmisji postaci sfinksów i sfing z Egiptu do Hellady spodziewamy się fenickiego pośrednictwa, przy czym to właśnie w Syro-Palestynie, gdzie wyobrażano sobie demony poronne, duszące swoje młode ofiary, hybrydy składające się z ciała lwa i głowy człowieka otrzymały również miano duszcielek.⁴⁶¹ Grecy zaś tę nazwę prawdopodobnie przejęli, tłumacząc ją na własny język. Powyższe konkluzje wskazują na istnienie co najmniej dwóch warstw w materiale narracyjnym o Edypie: pierwszej – pierwotnej i rodzimej, drugiej – wtórnie nabytej i kształtującej się w konsekwencji wpływów syro-palestyńskich. Źródła tekstowe i ikonograficzne pozwalają nam datować

⁴⁶¹ Nt. ewolucji egipskich, pierwotnie wyłącznie męskich, sfinksów w kierunku postaci płci żeńskiej zob. Gilibert 2011a: 39–42. Rozprzestrzenienie się tych żeńskich hybryd, w tym z powrotem do Egiptu, omawia Winkler-Horaček 2011: 99.

utrwalanie się tych obcych inspiracji w kulturze greckiej na VI w. p.n.e., przy czym początek tego procesu mógł mieć miejsce w poprzedzającym go stuleciu, zanim w V w. p.n.e. Sfinga stała się trwałym elementem tradycji o Edypie.

Z naszej analizy wynika zatem, że w omawianym kontekście Anatolia Zachodnia i Syro-Palestyna stanowiły główne strefy, w których hetyckie bądź egipskie i mezopotamskie wpływy mogły z natężoną częstotliwością oddziaływać na przedstawicieli kultury greckiej. Pytanie o właściwą datację takich zapożyczeń jest już jednak bardziej kłopotliwe. Przyczyną jest m.in. fakt, że treści mityczne przekazywane były głównie ustnie, brakuje nam greckich źródeł mitologicznych sprzed epoki archaicznej. Skutkuje to tym, że nie mamy narzędzi, aby zweryfikować lub sfalsyfikować hipotezy o funkcjonowaniu wschodnich zapożyczeń intelektualnych w obrębie kultury greckiej w tymże przedziale czasowym.

Przy uwzględnieniu przykładów rodzimej genezy treści mitycznych związanych z Tebami możemy jednak stwierdzić, że w wyniku upadku cywilizacji mykeńskiej powstał pewien niedobór, który wraz z nadejściem epoki żelaza i ponownym rozkwitem greckiej kultury sprzyjał jego uzupełnieniu treściami mitycznymi pochodzenia nierodzimego. Świadczą o tym materiały narracyjne o Kadmosie, Heraklesie, Ogygesie i Edypie, które odwołują się do zjawisk takich jak stworzenie i zniszczenie tebańskiej przestrzeni miejskiej oraz dzieje jej mieszkańców i władców. Zawierają bowiem treści, które po części były już obecne w zasobie greckich treści mitycznych o pochodzeniu rodzimym. Jednocześnie jednak wprowadzają one elementy obcych ideologii królewskich. Ta obserwacja pozwala sformułować hipotezę na temat braku odpowiednich rodzimych wzorców, którymi nowi greccy dygnitarze, przejmujący w okresie pomykeńskim lokalne przywództwa polityczne, mogliby się posłużyć w celu zdefiniowania i legitymizacji miejscowej władzy monarszej. Ze względu na to, że rodzima tradycja w tym zakresie nie była w stanie spełnić ich wymagań, zwróciliby się więc ku gotowym, nierodzimym treściom. Odpowiedzialna za taki stan rzeczy była zapewne utrata ideologicznego wpływu na społeczność grecką przez mykeńskie elity u schyłku epoki brązu.⁴⁶²

⁴⁶² Część przedstawicieli tych elit zapewne przetrwała upadek mykeńskiej cywilizacji, np. ta przebywająca poza Helladą. Niemniej jednak mykeńska ideologia władzy pod koniec epoki brązu była specyficzna, gdyż charakteryzowała się raczej tym, że skupiała się na tożsamości grupowej (pałacowo-elitarnej), a nie na tożsamości indywidualnej (monarszej); zob. Blakolmer 2019. Próba legitymizacji (nowej) władzy w okresie pomykeńskim przy wykorzystaniu dawnych wzorców mogła się zatem spotkać z dezaprobatą pospólstwa, gdy centra pałacowe były zniszczone, a spadkobiercy mykeńskich elit nieliczni.

Wykaz skrótów

Edycje starożytnych tekstów i inskrypcji

- ARAB: Ancient Records of Assyria (Luckenbill 1926–1927)
BNJ: Brill's New Jacoby (Worthington 2006–2021[/2016-])
eBL: Electronic Babylonian Library
ETCSL: Electronic Text Corpus of Sumerian Literature
FH: Fragmenta Hesiodica (Merkelbach, West 2003)
GEF: Greek Epic Fragments (West 2003b)
Lam.: Lamaštu, korpus tekstów (Farber 2014)
OF: Orphic Fragments (Bernabé 2005)
PCG: Poetae Comici Graeci (Kassel, Austin 2001)
PLF: Poetarum Lesbiorum Fragmenta (Lobel, Page 1963)
PMG: Poeta Melici Graeci (Page 1962)
PMGF: Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta (Davies 1991)
RIME: Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods (Frayne 2008)
SEG: Supplementum Epigraphicum Graecum (Hondius 1923-)
TrGF: Tragicorum Graecorum Fragmenta (Snell, Kannicht, Radt 1971–2004)
TSSI: Textbook of Syrian Semitic Inscriptions (Gibson 1971–[2009])

Słowniki i encyklopedie

- AIW: Altiranisches Wörterbuch (Bartholomae 1904)
AT: Aarne, Thompson (Aarne, Thompson 1961)
ATU: Aarne, Thompson, Uther (Uther 2004)
ÄW: Ägyptisches Wörterbuch (Hanning 2003–2006)
CAD: Chicago Assyrian Dictionary (Gelb 1956–2011)
CDA: Concise Dictionary of Akkadian (Black, George, Postgate 2000)
CoB: Cults of Boiotia (Schachter 1984–1994)
DCH: Dictionary of Classical Hebrew (Clines 1993–2011)
DLE: Dictionary of Late Egyptian (Lesko 2002–2004)
DNWSI: Dictionary of North-West Semitic Inscriptions (Hoftijzer, Jongeling 1995)
EDHIL: Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon (Kloekhorst 2008)
ePSD2: Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary, 2nd Edition
HALOT: Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (Koehler 1994–2000)

HED: Hittite Etymological Dictionary (Puhvel 1984)
LfgrE: Lexikon des frühgriechischen Epos (Snell 1955–2010)
MIFL: Motif Index of Folk Literature (Thompson 1955–1958)
PPD: Phoenician-Punic Dictionary (Krahmalkov 2000)
RIA: Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie (Ebeling 1932–2018)

Katalogi i signatury

A: tabliczki w kolekcji z OI
AO: Antiquités Orientales, Département (Musée du Louvre, Paris)
AT: Arslan Tasz (Syria)
BM: British Museum (London)
CAM: City Art Museum (St. Louis)
CBS: Catalogue of the Babylonian Section (University Museum in Philadelphia)
CT: Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the BM (King 1896–1982)
CTH: Catalogue des textes Hittites (Laroche 1971)
IM: Iraq Museum (Baghdad)
JPGM: J. Paul Getty Museum (Malibu)
KAI: Kanaanäische und aramäische Inschriften (Donner, Rölling 1962–1964)
Kiel: Antikensammlung in der Kunsthalle zu Kiel
KN: Knossos
KTU: Keilalphabetische Texte aus Ugarit (Dietrich, Loretz, Sanmartín 1976)
KUB: Keilschrifturkunden aus Boghazköi (Weber 1921–1990)
Paris: Musée du Louvre (Paris)
MARPO: Museo Archeologico Regionale „Paolo Orsi” (Siracuse)
MFA: Museum of Fine Arts, Boston
MS: Martin Schøyen Collection
Msk: Meskene
Mus. Aleppo: National Museum of Aleppo
Mün.: München, Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek
MY: Mycenae
NAMA: National Archaeology Museum of Athens
OI: Oriental Institute (Chicago)
P: Pennsylvania University Museum of Archaeology and Anthropology (Philadelphia)
PWN: Portico West, Northern Half (Kom El-Hettan)

PY: Pylos

RS: Ras Szarma

Si: Sippar

TH: Thebae

Vat.: Musei Vaticani

WB: Weld-Bludell Collection (Ashmolean Museum, Oxford)

Bibliografia

Edycje, komentarze, przekłady

- Andolfi 2019: I. Andolfi, *Acusilaus of Argos' Rhapsody in Prose. Introduction, Text, and Commentary*, Berlin–Boston 2019.
- Aravantinos 2001–2006: V. L. Aravantinos (et al.), *Thèbes: Fouilles de la Cadmée*, Vol. 1–4, Pisa(–Rome) 2001–2006.
- Beckman 1982: G. M. Beckman, „The Anatolian Myth of Illuyanka”, *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 41, 1982, 11–25.
- Beckman 1996: G. M. Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*, Atlanta 1996.
- Beckman 2010: G. M. Beckman, „Temple Building amongst the Hittites”, *From the Foundations to the Crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible*, ed. M. J. Boda, J. Novotny, Münster 2010, 71–89.
- Beckman, Bryce, Cline 2011: G. M. Beckman, T. Bryce, E. H. Cline, *The Ahhiyawa Texts*, Atlanta 2011.
- Bernabé 2005: A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*, Vol. 2, fasc. 2: Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta, München–Leipzig 2005.
- Brinkman 1981/1982: J. A. Brinkman, „The Western Asiatic Seals Found at Thebes in Greece: A Preliminary Edition of the Inscriptions”, *Archiv für Orientalische Forschung* 28, 1981/1982, 73–78.
- Cagni 1977: L. Cagni, *The Poem of Erra*, Malibu 1977.
- Campbell 1992: D. Campbell, *Greek Lyric*, Vol. 4: Bacchylides, Corinna, and Others, Cambridge 1992.
- Cunningham 2005–2020: I. C. Cunningham (et al.), *Hesychius Alexandrinus, Hesychii Alexandrini Lexicon*, Vol. 1–4, Berlin–Boston, 2005–2020.
- Curtis 2011: P. Curtis, *Stesichoros's Geryoneis*, Leiden–Boston 2011.
- Davies 1991: M. Davies, *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*, Vol. 1: Alcman, Stesichorus, Ibycus, New York 1991.
- Davies 2014: M. Davies, *The Theban Epics*, Cambridge–London 2014.
- de Genouillac 1923: H. de Genouillac, „Grande liste de noms divins sumériens”, *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 20 (2), 1923, 89–106.
- Del Frio 2009: M. Del Frio, „The Geographical Names in the Linear B Texts from Thebes”, *Pasiphae: rivista di filologia e antichità egee* 3, 2009, 1–27.

- Demsky 2022: A. Demsky, „The First Arslan Tash Incantation and The Sphinx”, *Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honor of P. Kyle McCarter*”, ed. C. Rollston (et al.), Atlanta 2022, 331–346.
- Di Gregorio 1975: L. Di Gregorio, *Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, Milano 1975.
- Dietrich, Loretz, Sanmartín 1976: M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit. Einschließlich der keilschriftalphabetischen Texte außerhalb Ugarits*, Vol. 1: Transkription, Kevelaer–Neukirchen 1976.
- Donner, Rölling 1962–1964: H. Donner, W. Rölling, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden, 1962–1964.
- Edel 1966: E. Edel, *Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III*, Bonn 1966.
- Edel, Görg 2005: E. Edel, M. Görg, *Die Ortsnamenlisten im nördlichen Säulenhof des Totentempels Amenophis ‘ III*, Wiesbaden 2005.
- Erbse 1969: H. Erbse, *Scholia graeca in Homerii Iliadem (scholia vetera)*, Vol. I, Berolini 1969.
- ETCSL: *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, dostęp: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/#> (04.07.2022).
- Evelyn-White 1914: H. G. Evelyn-White, *Hesiod. The Homeric Hymns and Homeric Works and Days*, Cambridge–London 1914.
- Farber 2014: W. Farber, *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.*, Winona Lake 2014.
- Fowler 2000–2013: R. L. Fowler, *Early Greek Mythography*, Vol. 1–2, Oxford–New York 2000–2013.
- Frayne 2008: D. Frayne, *Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods*, Vol. 1: Presargonic Period (2700–2350 BC), Toronto 2008.
- Frazer 1921: J. G. Frazer, Apollodorus, *The Library*, Vol. 1–2, London 1921.
- Freedman 1975: R. D. Freedman, *The Cuneiform Tablets in St. Louis*, Columbia University 1975 (nieopublikowana rozprawa doktorska).
- Gadotti 2014: A. Gadotti, ‘Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld’ and the Sumerian *Gilgamesh Cycle*, Boston–Berlin 2014.
- Gaster 1942: T. H. Gaster, „A Canaanite Magical Text”, *Orientalia* 11, 1942, 41–79.
- Gehlken 2012: E. Gehlken, *Weather Omens of Enūma Anu Enlil. Thunderstorms, Wind and Rain (Tablets 44–49)*, Boston 2012.
- George 1992: A. R. George, *Babylonian Topographical Texts*, Leuven 1992.

- George 2003: A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Vol. 1–2, New York 2003.
- George 2011: A. R. George, „Sumero-Babylonian King Lists and Date List”, *Cuneiform Royal Inscriptions and Related Texts in the Schøyen Collection*, ed. A. R. George (et al.), Bethesda 2011, 199–205.
- Gibson 1971–(2009): J. C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, Vol. 1–(4), Oxford 1971–(2009).
- Glassner 2004: J.-J. Glassner, *Mesopotamian Chronicles*, Atlanta 2004.
- Goetz, Hooper 1934: G. Goetz, W. D. Hooper, *Cato and Varro. On Agriculture*, London 1934.
- Godley 1920–1925: A. D. Godley, *Herodotus*, Vol. 1–4, Cambridge 1920–1925.
- Güterbock 1981/1982: H. G. Güterbock, „The Hieroglyphic Inscriptions on the Hittite Cylinder, No. 25”, *Archiv für Orientalische Forschung* 28, 1981/1982, 71–72.
- Harmon 1936: A. M. Harmon, Lucian, *Works*, London 1936.
- Heinhold-Krahmer, Rieken 2020: S. Heinhold-Krahmer, E. Rieken (ed.), *Der „Tawagalawa-Brief”. Beschwerden über Piyamaradu. Eine Neuedition*, Berlin–Boston 2020.
- Hilgard 1979: A. Hilgard (ed.), *Grammatici Graeci*, Vol. 4.2: Theodosii Alexandrini canones, Georgii Choerobosci scholia, Sophronii Patriarchae Alexandrini / excerpta. Choerobosci scholia in canones verbales et Sophronii excerpta e Characis commentario continens, Leipzig 1894.
- Hirschberger 2004: M. Hirschberger, *Gynaikōn Katalogos und Megalai Ēhoiai. Ein Kommentar zu den Fragmenten zweier hesiodeischer Epen*, Leipzig 2004.
- Hondius 1923–: J. E. Hondius (et al.), *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Vol. 1–, Leiden/Amsterdam 1923–.
- Jacobsen 1939: T. Jacobsen, *The Sumerian King List*, Chicago 1939.
- Jacobsen 1984: T. Jacobsen, *The Harab Myth*, Malibu 1984.
- Jeżewska 2005: Homer, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Warszawa 2005.
- Kapełus 2000: M. Kapełus (ed.), *Mity akadyjskie*, tłum. O. Drewnowska-Rymarz, K. Gawlikowska, M. Kapełus, K. Łyczkowska, P. Puchta, M. Stolarczyk, Warszawa 2000.
- Kassel, Austin 2001: R. Kassel, C. Austin, *Poetae Comici Graeci*, Vol. 1: Comedia Dorica Mimi Phlyaces, Berolini et Novi Eboraci 2001.
- King 1896–1982: L. W. King (et al.), *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, Vol. 1–57, London 1896–1982.
- Lambert 2013: W. G. Lambert, *Babylonian Creation Myths*, Winona Lake 2013.

- Lambert, Millard 1969: W. G. Lambert, A. R. Millard, *Atra-hasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969.
- Łanowski 1999: Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia), Pracie i dni, Tarcza*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999.
- Lentz 1867: A. Lentz, *Herodiani Technici reliquiae*, Vol. 1, Lipsia 1867.
- Litke 1998: R. L. Litke, *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists*, AN: ^dA-nu-um and AN: Anu ša améli, New Heaven 1998.
- Livingstone 1986: A. Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford 1986.
- Lobel, Page 1963: E. Lobel, D. L. Page, *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford 1963.
- Luckenbill 1926–1927: D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Vol. 1–2, Chicago 1926–1927.
- Łyczkowska, Puchta, Kapełuś 2002: *Epos o Gilgameszu*, tłum. K. Łyczkowska, P. Puchta, M. Kapełuś, Warszawa 2002.
- Mair, Mair 1921: G. R. Mair, A. W. Mair, *Callimachus, Lycophron, Aratus*, London–New York 1921.
- Marg 1984: W. Marg, *Hesiod. Sämtliche Gedichte*, Zürich–München 1984.
- Mayhoff 1906: K. F. T. Mayhoff, Pliny the Elder, *Naturalis Historia*, Lipsiae 1906.
- Merkelbach, West 2003: R. Merkelbach, M. L. West, *Fragmenta Hesiodica*, Oxford 2003.
- Millard 1966: A. R. Millard, *The Atrahasis Epic and Its Place in Babylonian Literature*, London 1966.
- Mojsik 2018: Apollodor, *Biblioteka opowieści mitycznych*, tłum. T. Mojsik, Wrocław 2018.
- Monro 1920: D. B. Monro, *Homeri opera*, Vol. 1–5, New York 1920.
- Montgomery 1913: J. A. Montgomery, *Aramaic Incantations from Nippur*, Philadelphia 1913.
- Murray 1913: G. Murray, *Euripidis Fabulae*, Vol. 3, Oxford 1913.
- Niemirska-Pliszczyńska, Podbieski 1989–2005: Pauzaniasz, *Wędrowka po Helladzie*, Vol. 1–3, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, H. Podbieski, Wrocław 1989–2005.
- Page 1962: D. L. Page, *Poeta Melici Graeci. Alcmanis, Stesichori, Ibyci, Anacreontis, Simonidis, Corinnae, poetarum minorum reliquias, carmina popularia et convivialia quaeque adespota feruntur*, Oxford 1962.
- Payne 2012: A. Payne, *Iron Age Luwian Hieroglyphic Inscriptions*, Atlanta 2012.
- Pfeiffer 1949: R. Pfeiffer, *Callimachus*, Vol. 1: Fragmenta, Oxford 1949.
- Popko 1971: M. Popko, „Hetycki mit o walce ze smokiem”, *Euhemer* 79 (1), 1971, 25–29.

- Porada 1981/1982: E. Porada, „The Cylinder Seals Found at Thebes in Boeotia”, *Archiv für Orientalische Forschung* 28, 1981/1982, 1–70.
- Race 1997: W. H. Race, *Pindar*, Vol. 1–2, Cambridge 1997.
- Redford 2003: D. B. Redford, *The Wars in Syria and Palestine of Thutmose III*, Leiden–Boston 2003.
- Roth 1995: M. T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta 1995.
- Rotstein 2016: A. Rotstein, *Literary History in the Parian Marble*, Washington, DC 2016.
- Sayce 1922: A. H. Sayce, „Hittite Legend of the War with the Great Serpent”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2, 177–190.
- Schibli 1990: H. S. Schibli, *Pherecydes of Syros*, Oxford 1990.
- Smith 1994: M. S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle*, Vol. 1: Introduction with Text, Translation & Commentary of KTU 1.1–1.2, Leiden–New York–Boston 1994.
- Snell, Kannicht, Radt 1971–2004: R. Kannicht, S. L. Radt, B. Snell, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Vol. 1–5, Göttingen 1971–2004.
- Snell, Maehler 1989: B. Snell, H. Maehler, *Pindarus. Carmina cum fragmentis*, Vol 2: Fragmenta. Indices, Leipzig 1989.
- Spiro 1908: F. Spiro, *Pausaniae Graeciae descriptio*, Vol. 1–3, Leipzig 1908.
- Stefański 1990: Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, Wrocław 1990.
- Storr 1912: F. Storr, Sophocles, *Oedipus the king. Oedipus at Colonus. Antigone*, Vol. 1, London–New York 1912.
- Storr 1913: F. Storr, Sophocles, *Ajax. Electra. Trachiniae. Philoctetes*, Vol. 2, London–New York 1913.
- Szarzyńska 2010: *Mity sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2010.
- Tronina 2017: *Epos o Gilgameszu. Wersja standardowa z Niniwy (ša naqba imuru). Wprowadzenie, przekład i komentarz*, tłum. A. Tronina, Kraków 2017.
- Tsagalis 2017: C. Tsagalis, *Early Greek Epic Fragments I: Antiquarian and Genealogical Epic*, Berlin–Boston 2017.
- Tsagalis 2022: C. Tsagalis, *Early Greek Epic Fragments II: Epics on Herakles: Kreophylos and Peisandros*, Berlin–Boston 2022.
- Tufano 2019: S. Tufano, *Boiotia from Within. The Beginnings of Boiotian Historiography*, Münster 2019.
- Verbrugghe, Wiggersham 2001: G. Verbrugghe, J. M. Wiggersham, *Berosos and Manetho. Introduced and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor 2001.

- Wassermann 2020: N. Wassermann, *The Flood: The Akkadian Sources. New Edition, Commentary, and Literary Discussion*, Leuven–Paris–Bristol 2020.
- Weber 1921–1990: O. Weber (*et al.*), *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, Vol. 1–60, Berlin 1921–1990.
- Weir Smyth 1926: H. Weir Smyth, *Aeschylus*, Vol. 1–2, Cambridge–London 1926.
- West 1966: M. L. West, *Hesiod's Theogony*, Oxford 1966.
- West 2003a: M. L. West, *Homeric Hymns. Homeric Apocrypha. Lives of Homer*, Cambridge–London 2003.
- West 2003b: M. L. West, *Greek Epic Fragments*, London 2003.
- Westenholz 1997: J. G. Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade*, Winona Lake 1997.
- Whitehead 1998–2014: D. Whitehead (*et al.*), *Suda On Line: Byzantine Lexicography*, 1998–2014, dostęp: <https://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-html/> (07.07.2022).
- Worthington 2006–2021(/2016-): I. Worthington, *Brill's New Jacoby (& Second Edition)*, 2006–2021(/2016-),
dostęp: <https://scholarlyeditions.brill.com/library/urn:cts:greekLit:fgrh/?initial=e30%3D> (04.07.2022).
- Zomer 2019: E. Zomer, *Middle Babylonian Literary Texts from the Frau Professor Hilprecht Collection*, Jena 2019.

Opracowania

- Aarne, Thompson 1961: A. Aarne, S. Thompson, *The Types of Folklore: A Classification and Bibliography*, Helsinki 1961.
- Abel 1967: F.-M. Abel, *La géographie de la Palestine*, Vol. 1: Géographie physique et historique, Paris 1967.
- Abramowiczówna 1958–1965: Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1958–1965.
- Al-Salihi 1971: W. Al-Salihi, „Hercules-Nergal at Hatra”, *Iraq* 33 (2), 1971, 113–115.
- Al-Salihi 1973: W. Al-Salihi, „Hercules-Nergal at Hatra (II)”, *Iraq* 35 (1), 1973, 65–69.
- Andersson 2012: J. Andersson, *Kingship in the Early Mesopotamian Onomasticon 2800–2200 BCE*, Uppsala 2012.
- Annus 2002: A. Annus, *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*, Helsinki 2002.

- Aravantinos 2008: V. L. Aravantinos, „Mycenaean Thebes”, *Beyond Babylon: Art, Trade, and Diplomacy in the Second Millennium B.C.*, ed. J. Aruz, K. Benzel, J. M. Evans, New Haven–London 2008, 279–287.
- Aravantinos 2010a: V. L. Aravantinos, „Mycenaean Thebes: Old Questions, New Answers”, *Actes des journées d'archéologie et de philologie mycéniennes* 54, 2010, 51–72.
- Aravantinos 2010b: V. L. Aravantinos, 2010, *The Archaeological Museum of Thebes*, Athens.
- Aravantinos 2014: V. L. Aravantinos, „The Inscriptions from the Sanctuary of Herakles at Thebes: An Overview”, *The Epigraphy and History of Boeotia, New Finds, New Prospects*, ed. N. Papazarkadas, Leiden–Boston 2014, 149–210.
- Aruz 2013: J. Aruz, „Seals and the Imagery of Interaction”, *Cultures in Contact: From Mesopotamia to the Mediterranean in the Second Millennium B.C.*, ed. J. Aruz, S. B. Graff, Z. Rakic, New York–New Haven–London 2013, 216–225.
- Aruz 2014: J. Aruz, „Seals and Interactions”, *Edith Porada zum 100. Geburtstag: A Centenary Volume*, ed. E. Bleibtreu, H. U. Steymans, Fribourg–Göttingen 2014, 255–267, 600–601.
- Assmann 2020: J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2020.
- Astour 1966: M. C. Astour, „Aegean Place-Names in an Egyptian Inscription”, *Journal of American Archaeology* 70 (4), 1966, 313–317.
- Astour 1967: M. C. Astour, *Hellenosemitica: An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*, Leiden 1967.
- Aujac 1987: G. Aujac, „The Foundations of Theoretical Cartography in Archaic and Classical Greece”, *The History of Cartography*, Vol. 1: Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean, ed. J. B. Harley, D. Woodward, Chicago 1987, 130–147.
- Ayali-Darshan 2015: N. Ayali-Darshan, „The Other Version of the Story of the Storm-God's Combat with the Sea in the Light of Egyptian, Ugaritic, and Hurro-Hittite Texts”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 15, 2015, 20–51.
- Ayali-Darshan 2020: N. Ayali-Darshan, *The Storm-God and the Sea: The Origin, Versions, and Diffusion of a Myth throughout the Ancient Near East*, trans. L. Keren, Tübingen 2020.
- Bányai 2019a: M. G. Banyai, „Die Mykenische Staatenwelt: Zwischen Mykene und Theben”, *From 'LUGAL.GAL' to Wanax. Kingship and Political Organisation in the Late Bronze Age Aegean*, ed. J. M. Kelder, W. J. I. Waal, Leiden 2019, 131–147.

- Bányai 2019b: M. G. Bányai, „Addenda und Korrigenda zum Artikel *Die Mykenische Staatenwelt: Zwischen Mykene und Theben*“, dostęp: https://www.academia.edu/40675897/Addenda_and_Corrigenda_zum_Artikel_Die_Mykenische_Staatenwelt_Zwischen_Mykene_und_Theben (06.05.2024).
- Bachvarova 2013: M. R. Bachvarova, „Io and the Gorgon: Ancient Greek Medical and Mythical Constructions of the Interaction Between Women’s Experiences of Sex and Birth“, *Arethusa* 46 (3), 2013, 415–446.
- Bachvarova 2016: M. R. Bachvarova, *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*, Cambridge 2016.
- Baranyi 2000: I. Baranyi, „Betrachtungen über die Herkunft des Zinns in der Bronzezeit“, *Carolinea – Beiträge zur naturkundlichen Forschung in Südwestdeutschland* 58, 2000, 115–124.
- Barker, Christensen 2021: E. Barker, J. P. Christensen, *Homer’s Thebes: Epic Rivalries and the Appropriation of Mythical Pasts*, Washington 2021.
- Bartholomae 1904: C. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Straßburg 1904.
- Bartoněk 1983: A. Bartoněk, „Das böotische Theben auf einer ägyptischen Namensliste?“, *Studia Minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis* 28, 1983, 201–204.
- Beck, Ganter 2015: H. Beck, A. Ganter, „Boiotia and the Boiotian Leagues“, *Federalism in Greek Antiquity*, eds. H. Beck, P. Funke, Cambridge 2015, 132–157.
- Beekes 2004a: R. S. P. Beekes, „Kadmos and Europa, and the Phoenicians“, *Kadmos* 43, 2004, 167–184.
- Beekes 2004b: R. S. P. Beekes, „The Origin of the Kabeiroi“, *Mnemosyne* 57 (4), 2004, 465–477.
- Beekes 2010: R. S. P. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden–Boston 2010.
- Beekes 2014: R. S. P. Beekes, *Pre-Greek: Phonology, Morphology, Lexicon*, Leiden–Boston 2014.
- Benz 2013: B. C. Benz, „Yamm as the Personification of Chaos? A Linguistic and Literary Argument for a Case of Mistaken Identity“, *Creation and Chaos. A Reconsideration of Hermann Gunkel’s Chaoskampf Hypothesis*, ed. J. Scurlock, R. H. Beal, Winona Lake 2013, 127–145.
- Berman 2002: D. W. Berman, „‘Seven-Gated’ Thebes and Narrative Topography in Aeschylus’ *Seven Against Thebes*“, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 71, 2002, 73–100.
- Berman 2004: D. W. Berman, „The Double Foundation of Boiotian Thebes“, *Transactions of the American Philological Association* 134 (1), 2004, 1–22.

- Berman 2015: D. W. Berman, *Myth, Literature, and the Creation of the Topography of Thebes*, Cambridge 2015.
- Bernal 1986–2006: M. Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Vol. 1–3, New Brunswick 1986–2006.
- Black, George, Postgate 2000: J. A. Black, A. R. George, J. N. Postgate, *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden 2000.
- Black 2002: J. Black, „The Sumerians in Their Landscape”, *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, ed. T. Abusch, Winona Lake 2002, 41–61.
- Blackwell 2021: N. G. Blackwell, „Ahhiyawa, Hatti and Diplomacy: Implications of Hittite Misperceptions of the Mycenaean World”, *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 90 (2), 2021, 191–231.
- Blakely 2006: S. Blakely, *Myth, Ritual and Metallurgy in Ancient Greece and Recent Africa*, Cambridge–New York 2006.
- Blakely 2007: S. Blakely, „Kadmos, Jason, and the Great Gods of Samothrace: Initiation as Mediation in a Northern Aegean Context”, *Electronic Antiquity* 11 (1), 2007, 67–95.
- Blakolmer 2019: F. Blakolmer, „No kings, no inscriptions, no historical events? Some Thoughts on the Iconography of Rulership in Mycenaean Greece”, *From 'LUGAL.GAL' to Wanax. Kingship and Political Organisation in the Late Bronze Age Aegean*, ed. J. M. Kelder, W. J. I. Waal, Leiden 2019, 49–94.
- Blintiff 1999: J. Blintiff, „The Origins and Nature of the Greek City-State and its Significance for World Settlement History”, *Actes de la table ronde internationale organisée par le Centre Jean Bérard et l'Ecole française de Rome. Naples, 27-29 octobre 1994*, Rome 1999, 43–56.
- Bochart 1646: S. Bochart, *Geographiae sacrae*, Vol. 2: Chanaan seu de coloniis et sermone Phoenicium, Cadomi 1646.
- Bremmer 2006: J. Bremmer, „The Myth of the Golden Fleece”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 6 (1), 2006, 9–38.
- Brody 2021: A. Brody, „Sail, Pray, Steer: Aspects of the Sacred Beliefs and Ritual Practices of Phoenician Seafarers”, *Advances in Ancient, Biblical, and Near Eastern Research* 1 (2), 2021, 1–30.
- Brown 1995–2011: J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 1–3, Berlin–New York 1995–2011.
- Brust 2008: M. Brust, *Die indischen und iranischen Lehnwörter im Griechischen*, Innsbruck 2008.

- Bryce 2002: T. Bryce, *Life and Society in the Hittite World*, New York 2002.
- Buck 1979: R. J. Buck, *A History of Boeotia*, Edmonton 1979.
- Burkert 1979: W. Burkert, *Structure and History of Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979.
- Burkert 1984: W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984.
- Burkert 1985: W. Burkert, *Greek Religion. Archaic and Classical*, trans. J. Raffan, Cambridge 1985.
- Burkert 1987: W. Burkert, „Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels”, *Interpretations of Greek Mythology*, ed. J. Bremmer, London 1987, 10–40.
- Burkert 1992: W. Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, trans. M. E. Pinder, W. Burkert, Cambridge–London 1992.
- Buttmann 1928/1929: P. Buttmann, *Mythologus*, Vol. 1, Berlin 1928/1929.
- Calder 1988: W. M. Calder, „New Light on Ovid’s Story of Philemon and Baucis”, *The Flood Myth*, ed. A. Dundes, Berkeley 1998, 101–111.
- Campbell 2013: D. R. M. Campbell, „On the Theogonies of Hesiod and the Hurrians. An Exploration of the Dual Natures of Teššub and Kumarbi”, *Creation and Chaos. A Reconsideration of Hermann Gunkel’s Chaaskampf Hypothesis*, ed. J. Scurlock, R. H. Beal, Winona Lake 2013, 26–43.
- Caramico 2011: A. Caramico, „L’aggettivo ὀνύγιος in Eschilo, Pers. 38”, *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica* 27, 2011, 25–34.
- Cartledge 2020: P. Cartledge, *Thebes: The Forgotten City of Ancient Greece*, New York 2020.
- Cecconi 2020: P. Cecconi, „‘Wer baute das siebentorige Theben?’ Breve riflessione sulle origini della colpa e della catastrofe”, *Städte und Stadtstaaten zwischen Mythos, Literatur und Propaganda*, ed. P. Cecconi, C. Tornau, Berlin–Boston 2020, 107–138.
- Chantraine 1999: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, Paris 1999.
- Chen 2013: Y. S. Chen, *The Primeval Flood Catastrophe. Origins and Early Development in Mesopotamian Traditions*, Oxford 2013.
- Chandler 2017: D. Chandler, *Semiotics. The Basics*, London–New York 2017.
- Cingano 2015: E. Cingano, „Oedipodea”, *The Greek Epic Cycle and its Ancient Reception. A Companion*, ed. M. Fantuzzi, C. Tsagalis, Cambridge 2015, 213–225.

- Cline 1990/1991: E. H. Cline, „*Contact and Trade or Colonization? Egypt and the Aegean in the 14th-13th Centuries B.C.*”, *Minos. Revista de Filología* 25–26, 1990/1991, 7–36.
- Cline 2014: E. H. Cline, *1177 BC: The Year Civilization Collapsed*, Princeton–Oxford 2014.
- Cline, Stannish 2011: E. H. Cline, S. M. Stannish, „Sailing the Great Green Sea: Amenhotep III’s ‘Aegean List’ from Kom El-Hetan, Once More”, *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 3 (2), 2011, 6–16.
- Clines 1993–2011: D. J. A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. 1–8, Sheffield 1993–2011.
- Collins 2002a: B. J. Collins, „Necromancy, Fertility and the Dark Earth: The Use of Ritual Pits in Hittite Cult”, *Magic and Ritual in the Ancient World*, ed. P. Mirecki, M. Meyer, Boston–Leiden–Köln 2002, 224–241.
- Collins 2002b: B. J. Collins, „Animals in the religions of Ancient Anatolia”, *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, ed. B. J. Collins, Boston–Leiden–Köln 2002, 307–334.
- Cullen 2013: T. Cullen (*et al.*), *The Prehistory of the Paximadi Peninsula, Euboea*, Philadelphia 2013.
- Dakouri-Hild 2001: A. Dakouri-Hild, „The House of Kadmos in Mycenaean Thebes Reconsidered: Architecture, Chronology, and Context”, *The Annual of the British School at Athens* 96, 2001, 81–122.
- Dakouri-Hild 2010a: A. Dakouri-Hild, „Thebes”, *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean*, ed. E. H. Cline, Oxford 2010, 690–711.
- Dakouri-Hild 2010b: A. Dakouri-Hild, „Boeotia”, *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean*, ed. E. H. Cline, Oxford 2010, 614–630.
- Dalley 1987: S. Dalley, „Near Eastern Patron Deities of Mining and Smelting in the Late Bronze and Early Iron Ages”, *Report of the Department of Antiquities Cyprus*, 1987, 61–66.
- Dawkins 2012: R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 2012.
- Day 2012: J. Day, „Where was Tarshish?”, *Let us go up to Zion. Essays in Honour of H. G. M. Williamson on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, ed. I. Provan, M. Boda, Leiden–Boston 2012, 359–369.
- della Casa 2020: R. della Casa, „Hittite Symbolic Landscapes: An Analysis from the Standing Point of Myths”, *Acts of the IXth International Congress of Hittitology. Çorum, 08–14 September 2014*, Vol. 1, Çorum 2020, 211–236.

- Dennett 2017: D. C. Dennett, *Od bakterii do Bacha. O ewolucji umysłów*, tłum. K. Bielecka, M. Miłkowski, Kraków 2017.
- Dight 2002: R. J. W. Dight, „The Construction and Use of Canal Regulators in Ancient Sumer”, *Aula Orientalis* 20, 2002, 115–122.
- Dirven 2009: L. Dirven, „My Lord with His Dogs. Continuity and Change in the Cult of Nergal in Parthian Mesopotamia”, *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.–17. Juli*, ed. L. Greisiger (*et al.*), Beirut 2009, 47–68.
- Dubiel 2011: U. Dubiel, „Pharao – Gott – Wächter: Sphingen im Alten Ägypten”, *Die Wege der Sphinx: Monster zwischen Orient und Okzident*, ed. L. Winkler-Horaček, Rahden 2011, 5–25.
- Duev 2012: R. Duev, „Di-wi-ja and E-ra in the Linear B texts”, *Actes du XIIIe colloque international sur les textes égéens, Sèvres, Paris, Nanterre, 20-23 septembre 2010*, ed. P. Carlier (*et al.*), Pisa–Roma 2012, 195–205.
- Ebeling 1932–2018: E. Ebeling (*et al.*), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Vol. 1–15, Berlin 1932–2018.
- eBL: *Electronic Babylonian Library*, dostęp: <https://www.ebl.lmu.de> (01.06.2024).
- Eder 2009: B. Eder, „Überlegungen zur politischen Geographie der mykenischen Welt, oder: Argumente für die überregionale Bedeutung Mykenes in der spätbronzezeitlichen Ägäis”, *Geographia Antiqua: Rivista di geografia storica del mondo antico e di storia della geografia* 18, 2009, 5–45.
- Edwards 1979: R. B. Edwards, *Kadmos the Phoenician: A Study in Greek Legends and the Mycenaean age*, Amsterdam 1979.
- Edmunds 1983: L. Edmunds, „The Sphinx in the Oedipus Legend”, *Oedipus. A Folklore Casebook*, ed. L. Edmunds, A. Dundes, New York 1983, 147–173.
- Edmunds 2006: L. Edmunds, *Oedipus*, New York 2006.
- Ehrlich 1908: H. Ehrlich, „König Ogygos”, *Rheinisches Museum für Philologie* 63, 1908, 636–639.
- Eichberg 1959: L. W. Eichberg, *Etymologien vorindogermanischer Wörter aus orientalischen Sprachen*, Freiburg 1959.
- Ekroth 2018: G. Ekroth, „Hades, Homer and the Hittites: The Cultic-Cultural Context of Odysseus’ ‘Round Trip’ to the Underworld”, *Round Trip to Hades in the Eastern Mediterranean Tradition: Visits to the Underworld from Antiquity to Byzantium*, ed. G. Ekroth, I. Nilsson, Leiden 2018, 37–56.

- ePSD2: *Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary* 2, dostęp: <http://oracc.museum.upenn.edu/epsd2/sux> (07.07.2022).
- ePSD2 SL: *Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary* 2, Sign List, dostęp: <http://oracc.museum.upenn.edu/epsd2/signlist/index.html> (07.07.2022).
- Fabircius 1890: E. Fabircius, *Theben: Eine Untersuchung über die Topographie und Geschichte der Hauptstadt Boeotiens*, Freiburg i. B. 1890.
- Faist 2001: B. Faist, *Fernhandel des assyrischen Reiches zwischen dem 14. und 11. Jh. v. Chr.*, Münster 2001.
- Fappas 2017: Y. Fappas, „Archaeology Through Archives: The Early History of the Archaeology of Boeotia Through Original Historical Archives”, *CHS Research Bulletin* 5 (2), 2017, dostęp: http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:FappasY.Archaeology_Through_Archives.2017 (15.11.2023).
- Farinetti 2009: E. Farinetti, *Boeotian Landscapes. A GIS-based Study for the Reconstruction and Interpretation of the Archaeological Datasets of Ancient Boeotia*, Leiden University 2009 (nieopublikowana rozprawa doktorska), dostęp: <https://hdl.handle.net/1887/14500> (07.07.2022).
- Fauth 1981: W. Fauth, „Ištar als Löwengöttin und die löwenköpfige Lamaštu”, *Die Welt des Orients* 12, 1981, 21–36.
- Fauth 1986: W. Fauth, „Lilits und Astarten in aramäischen, mandäischen und syrischen Zaubertexten”, *Die Welt des Orients* 17, 1986, 66–94.
- Fenn 1996: R. Fenn, „Keeping the Balance: Ancient Greek Philosophical Concerns with Population and Environment”, *Population and Environment: A Journal of Interdisciplinary Studies* 17 (6), 1996, 447–458.
- Finkel 2018: I. Finkel, *Przed arką Noego. Opowieść od potopie na nowo odczytana*, Poznań 2018.
- Fontenrose 1980: J. E. Fontenrose, *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*, New York 1980.
- Fossey 2019: J. M. Fossey, *Boiotia in Ancient Times. Some Studies of Its Topography, History, Cults and Myths*, Leiden–Boston 2019.
- Fournet 2014: A. Fournet, „À propos du serpent Illuyanku, le *H₄enghu de *H₁₁H₃”, *Res Antiquae* 11, 2014, 1–8.
- Frahm 2003: E. Frahm, [recenzja] „T.N.D. Mettinger, *The Riddle of Resurrection: „Dying and Raising Gods” in the Ancient Near East*, Stockholm 2001”, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 93, 2003, 294–300.

- Frey-Anthes 2007: H. Frey-Anthes, *Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger: Vorstellungen von „Dämonen“ im alten Israel*, Göttingen 2007.
- Frisk 1960–1972: H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Vol. 1–3, Heidelberg 1960–1972.
- Fürst 1857–1861: *Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Vol. 1–2, Leipzig 1857–1861.
- Gabriel 2021: G. Gabriel, „Von Adlerflügeln und numinosen Insignien. Eine Analyse von Mythen zum himmlischen Ursprung politischer Herrschaft nach sumerischen und akkadischen Quellen aus drei Jahrtausenden“, *Was vom Himmel kommt: Stoffanalytische Zugänge zu antiken Mythen aus Mesopotamien, Ägypten, Griechenland und Rom*, ed. G. Gabriel (*et al.*), Berlin–Boston 2021, 309–407.
- Gantz 1993: T. Gantz, *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore–London 1993.
- García-Ramón 1988/1990: J. L. García-Ramón, „Homérico κέκασμαι: védico *śāśad-*, protoario **ścand-*, IE **(s)kend-*, ‘aparecer, hacerse visible’“, *Die Sprache* 34, 1988/1990, 127–158.
- Gartland 2012: S. D. Gartland, *Geography and History in Boiotia C. 550–335 BC*, University of Leeds 2012 (nieopublikowana rozprawa doktorska), dostęp: https://etheses.whiterose.ac.uk/3572/1/GARTLAND_PhD.pdf (11.07.2022).
- Gelb 1956–2011: I. J. Gelb, *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Vol. 1–21, Chicago 1956–2011.
- Genz 2011: H. Genz, „Foreign Contacts of the Hittites“, *Insights into Hittite History and Archaeology*, ed. H. Genz, D. P. Mielke, Leuven–Paris–Walpole 2011, 301–331.
- Georgakopoulos 2012: K. Georgakopoulos, „Minoan-Anatolian Relations and the Ahhiyawa Question: A Re-Assessment of the Evidence“, *Talanta* 44, 2012, 137–156.
- Ghilardi 2013: M. Ghilardi (*et al.*), „Geoarchaeology of Ancient Aulis (Boeotia, Central Greece): Human Occupation and Holocene Landscape Changes“, *Journal of Archaeological Science* 40, 2013, 2071–2083.
- Gilan 2011: A. Gilan, „Das Huhn, das Ei und die Schlange. Mythos und Ritual im Illuyanka-Text“, *Hethitische Literatur. Überlieferungsprozesse, Textstrukturen, Ausdrucksformen und Nachwirken. Akten des Symposiums vom 18. bis 20. Februar 2010 in Bonn*, ed. M. Hutter, S. Hutter-Braunsar, Münster 2011, 99–114.

- Gilan 2013: A. Gilan, „Once Upon a Time in Kišškiluša. The Dragon Slayer-Myth in Central Anatolia”, *Creation and Chaos. A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaostkampf Hypothesis*, ed. J. Scurlock, R. H. Beal, Winona Lake 2013, 98–111.
- Gilibert 2011a: A. Gilibert, „Die anatolische Sphinx”, *Die Wege der Sphinx: Monster zwischen Orient und Okzident*, ed. L. Winkler-Horaček, Rahden 2011, 39–49.
- Gilibert 2011b: A. Gilibert, „Die nordsyrische Sphinx”, *Die Wege der Sphinx: Monster zwischen Orient und Okzident*, ed. L. Winkler-Horaček, Rahden 2011, 79–92.
- Goldman 1911: H. Goldman, „Two Unpublished Oedipus Vases in the Boston Museum of Fine Arts”, *American Journal of Archeology* 15 (3), 1911, 378–385.
- Gómez Espelosín 2009: J. Gómez Espelosín, „Iberia in the Greek Geographical Imagination”, *Colonial Encounters in Ancient Iberia: Phoenician, Greek, and Indigenous Relations*, ed. M. Dietler, C. López-Ruiz, Chicago–London 2009, 281–298.
- Gomme 1913: A. W. Gomme, „The Legend of Cadmus and the Logographi”, *The Journal of Hellenic Studies* 33, 1913, 53–72.
- Görke 2007: S. Görke, „Provenienzzangaben in hethitischen Ritualeinleitungen – ein jüngerer Phänomen?”, *Altorientalische Forschungen* 34 (2), 2007, 204–209.
- Görke; Torri 2014: S. Görke, G. Torri, „Bau(-)Ritual! Zur Textgeschichte von CTH 413–415 und CTH 725–726”, *Proceedings of the Eighth International Congress of Hittitology. Warsaw, 5–9 September 2011*, ed. P. Taracha, Warszawa 2014, 331–343.
- Götting 2011: E. Götting, „Exportschlager Dämon? Zur Verbreitung altorientalischer Lamaštu-Amulette”, *Exportschlager. Kultureller Austausch, wirtschaftliche Beziehungen und transnationale Entwicklungen in der antiken Welt. Humbolts Studentische Konferenz der Altertumswissenschaften 2009*, ed. J. Göbel, T. Zech, München 2011, 437–456.
- Granger 2007: H. Granger, „The Theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of Natural Philosophy”, *Harvard Studies in Classical Philology* 103, 2007, 135–163.
- Gräff, Ritter 2011: A. Gräff, N. C. Ritter, „Mischwesen in Babylonien und Assyrien”, *Die Wege der Sphinx: Monster zwischen Orient und Okzident*, ed. L. Winkler-Horaček, Rahden 2011, 51–61.
- Green 2003: A. R. W. Green, *The Storm-God in the Ancient Near East*, Winona Lake 2003.
- Greimas 1984: A. J. Greimas, „Elementy gramatyki narracyjnej”, *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej* 75 (4), 1984, 177–198.
- Güntert 1919: H. Güntert, *Kalypso. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen*, Halle a.S. 1919.

- Güterbock, Güterbock 1990: H. G. Güterbock, A. G. Güterbock, „Wer war Tawagalawa?“, *Orientalia. NOVA SERIES* 59 (2), 1990, 157–165.
- Haas 1994: V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden–New York–Köln 1994.
- Hanning 2003–2006: R. Hanning, *Ägyptisches Wörterbuch*, Vol. 1–2, Mainz am Rhein 2003–2006.
- Hardie 2000: A. Hardie, „Pindar’s ‘Theban’ Cosmogony (The First Hymn)“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 44, 2000, 19–40.
- Häberl: C. G. Häberl, *Arslan Tas Amulets No. 1 (AT1)*, dostęp: https://www.academia.edu/5074216/Arslan_Tash_Amulet_No.1_AT1 (02.03.2018).
- Herda 2006: A. Herda, „Panionion–Melia, Mykalessos–Mykale, Perseus und Medusa. Überlegungen zur Besiedlungsgeschichte der Mykale in der frühen Eisenzeit“, *Istanbuler Mitteilungen* 56, 2006, 43–102.
- Herrmann 2014: V. Herrmann, „The KTMW Stele from Zincirli: Syro-Hittite Mortuary Cult and Urban Social Networks“, *Redefining the Sacred: Religious Architecture and Text in the Near East and Egypt, 1000 BC-AD 300. Contextualising the Sacred*, Vol. 1, ed. E. Frood, R. Raja, Turnhout 2014, 153–181.
- Herva 2005: V.-P. Herva, „The Life of Buildings: Minoan Building Deposits in an Ecological perspective“, *Oxford Journal of Archaeology* 24 (3), 2005, 215–227.
- Hoftijzer, Jongeling 1995: J. Hoftijzer, K. Jongeling, *Dictionary of North-West Semitic Inscriptions*, Vol. 1–2, Leiden–New York–Köln 1995.
- Horowitz 1998: W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake 1998.
- Houwink 1994: P.H.J. Houwink ten Cate, „The Hittite Storm God: His Role and His Rule According to Hittite Cuneiform Sources“, *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, ed. D. J. W. Meijer, Amsterdam 1992, 83–148.
- Høyrup 2002: J. Høyrup, *Lengths, Widths, Surfaces: A Portrait of Old Babylonian Algebra and Its Kin*, New York 2002.
- Hugenberger 1994: G. P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant. A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi*, Leiden–New York–Köln 1994.
- Hunt 2006: G. R. Hunt, *Foundation Rituals and the Culture of Building in Ancient Greece*, University of North Carolina 2006 (nieopublikowana rozprawa doktorska), dostęp: <https://core.ac.uk/download/pdf/210600585.pdf> (15.07.2022).

- Hutter 1997: M. Hutter, [recenzja] „Religion in Hittite Anatolia: Some Comments on „Volkert Haas: Geschichte der hethitischen Religion””, *Numen* 44 (1), 1997, 74–90.
- Hütwohl 2020: D. Hütwohl, *The Birth of Sacrifice: Ritualized Deities in Eastern Mediterranean Mythology*, University of New Mexico 2020 (nieopublikowana rozprawa doktorska), dostęp: https://etd.ohiolink.edu/apexprod/rws_etd/send_file/send?accession=osu1606754016335887&disposition=inline (11.07.2022)
- Iakovou 2020: E. Iakovou, *Ödipus auf der griechischen und römischen Bühne. Der Oedipus Tragicus und seine literarische Tradition*, Berlin–Boston 2020.
- Jagersma 2010: B. Jagersma, *A Descriptive Grammar of Sumerian*, Leiden University 2010 (nieopublikowana rozprawa doktorska), dostęp: <https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/access/item%3A2961989/view> (07.07.2022).
- Jagiello 2018: M. Jagiello, „Vom Waldheros zum Sonnenheros. Die Entwicklung der Erzählungen von Samson und Herakles”, *Eos* 105 (2), 2018, 181–199.
- Jagiello 2019: M. Jagiello, „Die thebanische Sintflutsage”, *Classica Cracoviensia* 22, 2019, 145–163.
- Jagiello 2020a: M. Jagiello, „Im Bann der Würgerin – Kamadme, Lamaštu und Lilith in der Hellas? Bemerkungen zu Kindbettdämonen in Orient und Hellas”, *Classica Cracoviensia* 23, 2020, 119–146.
- Jagiello 2020b: M. Jagiello, „Hetyckie rytuały budowlane. Wprowadzenie, charakterystyka i obecność w innych kulturach”, *Studia Antiquitatis et Medii Aevi incohantis* 5, 2020, 6–22.
- Jagiello 2021a: M. Jagiello, „Das Mythem der verlorenen Sonnenstrahlen und das Motiv des Rinderdiebstahls”, *Eos* 108 (1–2), 2021, 9–30.
- Jagiello 2021b: M. Jagiello, „Thoughts on the Symbolism and Origin of Apollo’s Fight Against the Pythian Snake”, *Classica Cracoviensia* 24, 2021, 25–39.
- Jagiello 2023: M. Jagiello, „Hezjodowa Fiks i geneza tebańskiej Sfingi: między Helladą a starożytnym Bliskim Wschodem”, *Meander* 78, 2023, 53–69.
- Jeffery 1963: L. H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of the Greek Alphabet and Its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C.*, Oxford 1963.
- Jiménez San Cristóbal 2022: A. J. Jiménez San Cristóbal, „Heracles / Hércules, entre Oriente y Occidente”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 42, 2022, 9–33.

- Jung 2016: C. G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2016.
- Kaizer 2000: T. Kaizer, „The ‘Heracles Figure’ at Hatra and Palmyra: Problems of Interpretation”, *Iraq* 62, 2000, 219–232.
- Kalliopi, Henderson 2006: N. Kalliopi, J. Henderson, „Glass Analyses from Mycenaean Thebes and Elateia: Compositional Evidence for a Mycenaean Glass Industry”, *Journal of Glass Studies* 48, 2006, 71–120.
- Katz 1998: J. T. Katz, „How to be a Dragon in Indo-European: Hittite Illuyankas and its Linguistic and Cultural Congeners in Latin, Greek, and Germanic”, *Mír Curad. Studies in Honor of Calvert Watkins*, ed. J. Jasanoff, C. Melchert, Innsbruck 1998, 317–334.
- Katz 2005: J. T. Katz, „Review of Joachim Latacz’s ‘Troy and Homer: Towards a Solution of an Old Mystery’ (2005)”, *Journal of the American Oriental Society* 125 (3), 2005, 422–425, dostęp: <https://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/katz/120503.pdf> (20.10.2019).
- Katz 2006: J. T. Katz, „The Riddle of the *sp(h)ij*:- The Greek Sphinx and her Indic and Indo-European Background”, *La langue poétique indo-européenne: Actes du Colloque de travail de la Société des Études Indo-Européennes (Indogermanische Gesellschaft/Society for Indo-European Studies)*, ed. G.-J. Pinault, D. Petit, Leuven–Paris 2006, 157–194.
- Kelder 2005: J. M. Kelder, „Greece During the Late Bronze Age”, *Ex Oriente Lux. Journal of the Ancient Near Eastern Society* 39, 2005, 131–179.
- Kelder 2010a: J. M. Kelder, *The Kingdom of Mycenae. A Great Kingdom in the Late Bronze Age Aegean*, Bethesda 2010.
- Kelder 2010b: J. M. Kelder, „The Egyptian Interest in Mycenaean Greece”, *Ex Oriente Lux. Journal of the Ancient Near Eastern Society* 42, 2010, 125–140.
- Kelder 2012: J. M. Kelder, „Ahhiyawa and the World of the Great Kings: A Re-Evaluation of Mycenaean Political Structure”, *Talanta* 44, 2012, 41–52.
- Kelder, Cole, Cline 2018: J. M. Kelder, S. E. Cole, E. C. Cline, „Memphis, Minos and Mycenae: Bronze Age Contact between Egypt and the Aegean”, *Beyond the Nile. Egypt and the Classical World*, ed. G. Spier, T. Potts, S. E. Cole, Los Angeles 2018, 9–17.
- Kellner 2021: A. Kellner, „Time is Running. Ancient Greek Chronography and the Ancient Near East”, *Journal of Ancient History* 9 (1), 2021, 19–52.
- Keramopoulos 1917: A. Keramopoulos, „Θηβαϊκά”, *Arkhaiologikon Deltion* 3, 1917, 1–503.
- King 1998: H. King, *Hippocrates’ Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*, Berkeley 1998.

- Kingsely 1993: P. Kingsely, „Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56, 1993, 1–24.
- Kingsely 1995: P. Kingsely, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995.
- Klinger 2009: J. Klinger, „The Cult of Nerik – Revisited”, *Central-North Anatolia in the Hittite Period – New Perspectives in Light of Recent Research*, ed. F. Pecchioli Daddi, G. Torri, C. Corti, Roma 2009, 97–107.
- Kloekhorst 2008: A. Kloekhorst, *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden 2008.
- Koehler 1994–2000: L. Koehler (*et al.*), *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, Vol. 1–5, Leiden–New York–Köln 1994–2000.
- Konstantopoulos 2015: G. V. Konstantopoulos, *They are Seven: Demons and Monsters in the Mesopotamian Textual and Artistic Tradition*, University of Michigan 2015 (nieopublikowana rozprawa doktorska), dostęp: https://tuhat.helsinki.fi/ws/portalfiles/portal/115626046/Konstantopoulos_They_are_Seven_Sebeitu.pdf (15.02.2021).
- Konstantopoulos 2020: G. V. Konstantopoulos, „The Bitter Sea and the Waters of Death: The Sea as a Conceptual Border in Mesopotamia”, *Journal of Ancient Civilizations* 35 (2), 2020, 171–197.
- Kopaniias 2008: K. Kopaniias, „Late Bronze Age Near Eastern Cylinder Seals from Thebes (Greece) and Their Historical Implications”, *Mitteilungen der Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 123, 2008, 39–83.
- Kopaniias 2012: K. Kopaniias, „Raw Materials, Exotic Jewellery or Magic Objects? The Use of Imported Near Eastern Seals in the Aegean”, *KOSMOS. Jewellery, Adornment and Textiles in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 13th International Aegean Conference, University of Copenhagen, Danish National Research Foundation's Centre for Textile Research, 21-26 April 2010*, ed. M.-L. Nosch, R. Laffineur, Liège 2012, 397–406.
- Kopaniias 2015: K. Kopaniias, „From the Mythical Atreus to the Ruler Attarissiya. Aegean Kingship in the Late Bronze Age through the Prism of Near Eastern Texts”, *Ein Minoer im Exil. Festschrift zum 65. Geburtstag von Wolf-Dietrich Niemeier*, ed. I. Kaiser, O. Kouka, D. Panagiotopoulos, Bonn 2015, 211–222.

- Kopaniias 2018: K. Kopaniias, „Cilicia and Pamphylia during the Early Iron Age: Hiyawa, Mopsos and the Foundation of the Greek Poleis”, *Athens University Review of Archaeology* 1, 2018, 69–95.
- Krahmalkov 2000: C. R. Krahmalkov, *Phoenician-Punic Dictionary*, Leuven 2000.
- Kretschmer 1916: P. Kretschmer, „Mythische Namen. 5. Herakles”, *Glotta* 8 (1), 1916, 121–129.
- Kühr 2006: A. Kühr, *Als Kadmos nach Boiotien kam. Polis und Ethnos im Spiegel thebanischer Gründungsmythen*, Stuttgart 2006.
- Kurzweil 2018: R. Kurzweil, *Jak stworzyć umysł. Sekrety ludzkich myśli ujawnione*, tłum. K. Zielińska, Białystok 2018.
- L’Allier 2015: L. L’Allier, „Héraclès au Moyen-Orient: Oppien d’Apamée et les influences orientales dans le mythe de fondation d’Apamée de Syrie”, *Phoenix* 69, 2015, 43–55.
- Lambert 1985: W. G. Lambert, „Trees, Snakes and Gods in Ancient Syria and Anatolia”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48 (3), 1985, 435–451.
- Lambert 1990: W. G. Lambert, „The Name of Nergal Again”, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 80 (1–2), 1990, 40–52.
- Laroche 1971: E. Laroche, *Catalogue des textes Hittites*, Paris 1971.
- Larson 2007: S. L. Larson, *Tales of Epic Ancestry. Boiotian Collective Identity in the Late Archaic and Early Classical Periods*, Stuttgart 2007.
- Latacz 2004: J. Latacz, *Troy and Homer: Towards a Solution of an Old Mystery*, trans. K. Windle, R. Ireland, Oxford–New York 2004.
- Lefkowitz, MacLean Rogers 1996: M. R. Lefkowitz, G. MacLean Rogers (eds.), *Black Athena Revisited*, Chapel Hill–London, 1996.
- Lesko 2002–2004: L. H. Lesko, *A Dictionary of Late Egyptian*, Vol. 1–2, Providence 2002–2004.
- Lévi-Strauss 1968: C. Lévi-Strauss, „Struktura mitów”, *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej* 59 (4), 1968, 243–266.
- Lichtenberger 2019: A. Lichtenberger, „The Hieromykes on a New Coin Type of Dion in the Decapolis and the Stygian Riverscape of Southern Syria”, *Online Zeitschrift zur Antiken Numismatik* 1, 2019, 1–10.
- Loader 1995: N.C. Loader, *The Definition of Cyclopean: An Investigation into the Origins of the LH III Fortifications on Mainland Greece*, Durham University 1995 (nieopublikowana rozprawa doktorska), dostęp: <http://etheses.dur.ac.uk/5374/> (11.11.2022).

- López-Ruiz 2009: C. López-Ruiz, „Mopsos and Cultural Exchange between Greeks and Locals in Cilicia”, *Antike Mythen. Medien, Transformationen, Konstruktionen (Fritz Graf Festschrift)*, ed. U. Dill, C. Walde, Berlin-New York 2009, 382–396.
- López-Ruiz 2020: C. López-Ruiz, „Greek Literature and Lost Legacy of Canaan”, *Assyria to Iberia. Art and Culture in the Iron Age*, ed. J. Aruz, M. Seymour, New Haven–London 2020, 316–321.
- López-Ruiz 2021a: C. López-Ruiz, *Phoenicians and the Making of the Mediterranean*, Cambridge–London 2021.
- López-Ruiz 2021b: C. López-Ruiz, „The Sphinx: A Graeco-Phoenician Hybrid”, *Text and Intertext in Greek Epic and Drama. Essays in Honor of Margalit Finkelberg*, ed. J. J. Price, R. Zelnick-Abramovitz, London–New York 2021, 292–310.
- Louden 2011: B. Louden, *Homer's Odyssey and the Near East*, New York 2011.
- Maggidis 2020: C. Maggidis, „Glas and Boeotia”, *Collapse and Transformation: The Late Bronze Age/Early Iron Age in the Aegean*, ed. G. Middleton, Oxbow 2020, 107–120.
- Maier 2018: J. R. Maier, *Gilgamesh and the Great Goddess of Uruk*, Brockport 2018.
- Marchesi 2016: G. Marchesi, „The Sumerian King List and the Early History of Mesopotamia”, *Quaderni di Vicino Oriente* 5, 2016, 231–248.
- Margalith 1985: O. Margalith, „Samson's foxes”, *Vetus Testamentum* 35 (2), 1985, 224–229.
- Margalith 1986a: O. Margalith, „Samson's Riddle and Samson's Magic Locks”, *Vetus Testamentum* 36 (2), 1986, 225–234.
- Margalith 1986b: O. Margalith, „More Samson legends”, *Vetus Testamentum* 36 (3), 1986, 397–405.
- Margalith 1987: O. Margalith, „The Legends of Samson/Heracles”, *Vetus Testamentum* 37 (1), 1987, 63–70.
- Marinatos 2001: N. Marinatos, „The Cosmic Journey of Odysseus”, *Numen* 48 (4), 2001, 381–416.
- McGready 1968: A. G. McGready, „Egyptian Words in the Greek Vocabulary”, *Glotta* 46, 1968, 247–254.
- Melchert 2006: H. C. Melchert, „Mycenaean and Hittite Diplomatic Correspondence: Fact and Fiction”, 2006, dostęp: <https://linguistics.ucla.edu/people/Melchert/montrealtext.pdf> (20.10.2019).
- Mozhajsky 2018: A. Y. Mozhajsky, „Bronze in Aegean of the Late Bronze Age: Significance of Metallurgy, Delivering and Consumption”, *Non-ferrous Metals* 43 (1), 2018, 43–48.

- Mozhajsky, Pichugina 2021: A. Y. Mozhajsky, V. K. Pichugina, „‘Seven-gated’ Thebes: Epic Tradition, Topography and Evidence of Material Culture”, *19th International Conference for Ancient East-Mediterranean Studies in Tartu (ICAEM 2021): Epic, Society and Religion in the Ancient Near Eastern and Mediterranean Cultures*, 17 July 2021, dostęp: <https://www.youtube.com/watch?v=f53NDE1JrHU> (11.11.2022).
- Murray 2017: S. C. Murray, *The Collapse of Mycenaean Economy. Imports, Trade, and Institutions 1300–700 BCE*, Cambridge 2017.
- Nasselrath 2009: H.-G. Nasselrath, „Säulen des Herakles – eine mythische Landmarke und ihre Bedeutung in der Klassischen Antike”, *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* 2008, ed. W. Leffler, S. Nöbel, Berlin–New York 2009, 226–232.
- Nasselrath 2019: H.-G. Nasselrath, „Zum Hades und darüber hinaus. Mythische griechische Vorstellungen zum Weg des Menschen über den Tod ins Jenseits von Homer bis Platon”, *Mythische Sphärenwechsel: Methodisch neue Zugänge zu antiken Mythen in Orient und Okzident*, ed. A. Zgoll, C. Zgoll, Berlin–Boston 2019, 161–212.
- Niemeier 2012: W.-D. Niemeier, „Griechenland und Kleinasien in der späten Bronzezeit. Der historische Hintergrund der homerischen Epen”, *Homer, gedeutet durch ein großes Lexikon. Akten des Hamburger Kolloquiums vom 6.-8. Oktober 2010 zum Abschluss des Lexikons des frühgriechischen Epos*, ed. M. Meier-Brügger, Berlin–Boston 2012, 141–180.
- Niesiołowski-Spanò 2008: Ł. Niesiołowski-Spanò, „Grecja i Palestyna: początki wzajemnych kontaktów”, *Starożytna Palestyna: Między Wschodem i Zachodem*, ed. M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spanò, Lublin 2008, 138–147.
- Noegel 1998: S. B. Noegel, „The Aegean Ogygos of Boeotia and the Biblical Og of Bashan: Reflections of the Same Myth”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 110, 1998, 411–426.
- Nosch 2001: M.-L. B. Nosch, „The Textile Industry at Thebes in the Light of the Textile Industries at Pylos and Knossos”, *Studia Minora Facultatis Philosophica Universitatis Brunensis* 6: Festschrift in Honour of A. Bartoněk, Brno 2001, 177–189.
- Ogden 2013: D. Ogden, *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford 2013.
- Oliphant 1913: S. G. Oliphant, „The Story of the Strix: Ancient”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 44, 1913, 133–149.
- Pache 2014: C. O. Pache, „Theban Wall in Homeric Epic”, *Trends in Classics* 6 (2), 2014, 278–296.

- Palaima 1991: T. G. Palaima, „Maritime Matters in the Linear B Tablets”, *Thalassa. L'Egée préhistorique et la mer: actes de la troisième Rencontre égéenne internationale de l'Université de Liège, Station de recherches sous-marines et océanographiques (StaReSO), Calvi, Corse (23–25 avril 1990)*, ed. R. Laffineur, L. Basch, Liège 1991, 273–310.
- Palaima 2004: T. G. Palaima, „Sacrificial Feasting in the Linear B Documents”, *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 73 (2), 2004, 217–246.
- Palaima 2011: T. G. Palaima, „Euboea, Athens, Thebes and Kadmos: The Implications of the Linear B References”, *Euboea and Athens. Proceedings of a Colloquium in Memory of Malcolm B. Wallace. Athens 26-27 June 2009*, ed. J. E. Tomlinson, D. W. Rupp, Athens 2011, 53–75.
- Pardee 2002: D. Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, Atlanta 2002.
- Peled 2018: I. Peled, „Gender and Sex Crimes in the Ancient Near East: Law and Custom”, *Structures of Power. Law and Gender across the Ancient East and Beyond*, ed. I. Peled, Chicago 2018, 27–40.
- Popko 1982: M. Popko, *Magia i wróżbiarstwo u Hetytów*, Warszawa 1982.
- Popko 2009: M. Popko, *Arinna – Eine heilige Stadt der Hethiter*, Wiesbaden 2009.
- Porada 1979: E. Porada, „The Theban Seal in Cypriote Style with Minoan Elements”, *Acts of the International Archeological Symposium 'The Relations between Cyprus and Crete, ca. 2000–500 B.C.', Nicosia 16th April–22nd April 1978*, ed. V. Karageorghis, Nicosia 1979, 111–120.
- Pötscher 1961: W. Pötscher, „Hera und Heros”, *Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge* 104 (4), 1961, 302–355.
- Pötscher 1971: W. Pötscher, „Der Name des Herakles”, *Emerita: Revista de lingüística y filología clásica* 39, 1971, 169–184.
- Puhvel 1984: J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary*, Vol. 1–2, Berlin–New York–Amsterdam 1984.
- Puhvel 1988: J. Puhvel, *Comparative Mythology*, Baltimore 1988.
- Pulak 2008: C. Pulak, „The Uluburun Shipwreck and Late Bronze Age Trade”, *Beyond Babylon: Art, Trade, and Diplomacy in the Second Millennium B.C.*, ed. J. Aruz, K. Benzel, J. M. Evans, New Haven–London 2008, 289–310.
- Ramanujan 1983: A. K. Ramanujan, „The Indian Oedipus”, *Oedipus. A Folklore Casebook*, ed. L. Edmunds, A. Dundes, New York 1983, 234–261.

- Rank 1922: O. Rank, *Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung*, Leipzig–Wien 1922.
- Rehak, Younger 1998: P. Rehak, J. G. Younger, „International Styles in Ivory Carving in the Bronze Age”, *The Aegean and the Orient in the Second Millennium. Proceedings of the 50th Anniversary Symposium. Cincinnati, 18-20 April 1997*, ed. E. H. Cline, D. Harris-Cline, Liège–Austin 1998, 229–256.
- Renger 2011: A.-B. Renger, „Ödipus vor der Sphinx im 5. Jahrhundert v. Chr. Einführende Bemerkungen zu einer mythischen Konstellation in Text und Bild”, *Die Wege der Sphinx: Monster zwischen Orient und Okzident*, ed. L. Winkler-Horaček, Rahden 2011, 169–178.
- Reinhardt 2011: U. Reinhardt, *Der antike Mythos. Ein systematisches Handbuch*, Freiburg i.Br.–Berlin–Wien 2011.
- Riedl 2005: N. Riedl, *Gottheiten und Kulte in der Dekapolis*, Freie Universität Berlin 2005 (nieopublikowana rozprawa doktorska), dostęp: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/4618> (18.07.2022).
- Risch 1987: E. Risch, „Die ältesten Zeugnisse für κλέος ἄφθιτον”, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 100, 1987, 3–11.
- Rix 2001: H. Rix, *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*, Wiesbaden 2001.
- Robert 1915: C. Robert, *Oidipus, Geschichte eines poetischen Stoffs im griechischen Altertum*, Berlin 1915.
- Roberts 1971: J. J. M. Roberts, „Erra – Scorched Earth”, *Journal of Cuneiform Studies* 24 (1), 1971, 11–16.
- Robbins 2013: E. I. Robbins, „The Divine Twins in Early Greek Poetry”, *Thalia Delighting in Song*, ed. B. MacLachlan, Toronto–Buffalo–London 2013, 238–253.
- Rocchi 1989: M. Rocchi, *Kadmos e Harmonia. Un matrimonio problematico*, Roma 1989.
- Rockwell 2017: N. Rockwell, *Thebes: A History*, London–New York 2017.
- Rosół 2013: R. Rosół, *Frühe semitische Lehnwörter im Griechischen*, Frankfurt am Main 2013.
- Rost 2011: S. Rost, „Irrigation Management in the Ur III Period: A Reconstruction Based on a Case Study of the Maintenance of the íd-NIN-šè-DU Canal of the Province Lagaš”, *The Empirical Dimension of Ancient Near Eastern Studies*, ed. G. J. Selz, 2011, 211–269.
- Rutherford 2014: I. Rutherford, „Sandas in Translation”, *Hittitology Today: Studies on Hittite and Neo-Hittite Anatolia in Honor of Emmanuel Laroche's 100th Birthday/L'hittitologie aujourd'hui: études sur l'Anatolie hittite et néo-hittite à*

- l'occasion du centenaire de la naissance d'Emmanuel Laroche*, ed. A. Mouton, Istanbul 2014, 81–100.
- Rutherford 2018: I. Rutherford, „Kingship in Heaven in Anatolia, Syria and Greece. Patterns of Convergence and Divergence”, *Wandering Myths. Transcultural Uses of Myth in the Ancient World*, ed. L. Audley-Miller, B. Dignas, Berlin–Boston 2018, 3–22.
- Rutherford 2020: I. Rutherford, *Hittite Texts and Greek Religion. Contact, Interaction, and Comparison*, Oxford 2020.
- Schachter 1984–1994: A. Schachter, *Cults of Boiotia*, Vol. 1–4, London 1984–1994.
- Schachter 2016: A. Schachter, *Boiotia in Antiquity. Selected Papers*, Cambridge 2016.
- Scheid, Svenbro 2017: J. Scheid, J. Svenbro, *Schildkröte und Lyra. In der Werkstatt der Mythologie*, übers. B. Lamerz-Beckschäfer, Darmstadt 2017.
- Scheidel 2003: W. Scheidel, „The Greek Demographic Expansion: Models and Comparisons”, *Journal of Hellenic Studies* 123, 2003, 120–140.
- Schrakamp 2018: I. Schrakamp, „Irrigation in the 3rd Millennium Southern Mesopotamia: Cuneiform Evidence from Early Dynastic IIIb City-State Lagash (2475–2315 BC)”, *Water Management in Ancient Civilizations*, ed. J. Berking, Berlin 2018, 117–195.
- Schretter 1974: M. Schretter, *Alter Orient und Hellas: Fragen der Beeinflussung griechischen Gedankengutes aus altorientalischen Quellen, dargestellt an den Göttern Nergal, Rescheph, Apollon*, Innsbruck 1974.
- Schrott 2008: R. Schrott, *Homers Heimat. Der Kampf um Troja und seine realen Hintergründe*, München 2008.
- Schröder 2011: T. Schröder, „Kontexte und Bedeutungsfelder rundplastischer Löwen und Sphingen im frühen Griechenland”, *Die Wege der Sphinx: Monster zwischen Orient und Okzident*, red. L. Winkler-Horaček, Rahden 2011, 137–156.
- Schuol 2004: M. Schuol, *Hethitische Kultmusik: Eine Untersuchung der Instrumental- und Vokalmusik anhand hethitischer Ritualtexte und von archäologischen Zeugnissen*, Rahden 2004.
- Segal 2004: R. Segal, *Myth. A Very Short Introduction*, New York 2004.
- Sebeok 2001: T. Sebeok, *Signs: An Introduction to Semiotics*, Toronto–Buffalo–London 2001.
- Shelmerdine 1998: C. W. Shelmerdine, „Where do we go from here? And how can the Linear B tablets help us get there?”, *The Aegean and the Orient in the Second Millennium. Proceedings of the 50th Anniversary Symposium. Cincinnati, 18-20 April 1997*, ed. E. H. Cline, D. Harris-Cline, Liège–Austin 1998, 291–299.

- Siebler 2003: M. Siebler, „In Theben ging's los", *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 185 (1), 12.08.2003, dostęp: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/altertum-in-theben-ging-s-los-1111610.html> (04.03.2021).
- Simons 2017: F. Simons, „A New Join to the Hurro-Akkadian Version of the Weidner God List from Emar (Msk 74.108a + Msk 74.158k)", *Altorientalische Forschungen* 44 (1), 2017, 82–100.
- Simons 2019: F. Simons, *Burn Your Way to Success: Studies in the Mesopotamian Ritual and Incantation Series Šurpu*, University of Birmingham 2019 (nieopublikowana rozprawa doktorska), dostęp: <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/9545/> (18.07.2022).
- Singor 1992: H. W. Singor, „The Achaean Wall and the Seven Gates of Thebes", *Hermes* 120 (4), 1992, 401–411.
- Snell 1955–2010: B. Snell (*et al.*), *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Vol. 1–4, Göttingen 1955–2010.
- Sourouzian 2006: H. Sourouzian (*et al.*), „Three seasons of Work at the Temple of Amenhotep III at Kom El Hettan. Part III: Work in the Dewatered Area of the Peristyle Court and the Hypostyle Hall", *Annales du Service Antiquités de l'Égypte* 80, 2006, 401–488.
- Soysal, Süel 2016: O. Soysal, A. Süel, „The Hattian-Hittite Foundation Rituals from Ortaköy (II). Fragments CTH to 726", *Audias Fabulas Veteres. Anatolian Studies in Honour of Jana Souckova-Sieglova*, ed. S. Velharticka, Leiden 2016, 321–364.
- Steinert 2013: U. Steinert, „Fluids, Rivers, and Vessels: Metaphors and Body Concepts in Mesopotamian Gynaecological Texts", *Le Journal des Médecines Cunéiformes* 22, 2013, 1–23, dostęp: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3791376/> (26.12.2020).
- Steinert 2017: U. Steinert, „Cows, Women, and Wombs: Interrelations between Texts and Images from the Ancient Near East", *From the Four Corners of the Earth: Studies in Iconography and Cultures of the Ancient Near East in Honour of F.A.M. Wiggermann*, ed. D. Kertai, O. Nieuwenhuyse, Münster 2017, 205–258.
- Steinkeller 1987: P. Steinkeller, „The Name of Nergal", *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 77 (2), 1987, 161–168.
- Steinkeller 1990: P. Steinkeller, „The Name of Nergal Again", *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 80 (1–2), 1990, 53–59.
- Süel, Soysal 2007: A. Süel, O. Soysal, „The Hattian-Hittite Foundation Rituals from Ortaköy (I). Fragments to CTH 725", *Anatolica* 33, 2007, 1–22.

- Symeonoglou 1985: S. Symeonoglou, *Topography of Thebes from the Bronze Age to Modern Times*, Princeton 1985.
- Taracha 2015: P. Taracha, „Mycenaean peer(s) of the king of Ahhiyawa? A Note on the Tawagalawa Letter”, *Saeculum: Gedenkschrift für Heinrich Otten anlässlich seines 100. Geburtstags*, ed. A. Müller-Karpe, E. Rieken, W. Sommerfeld, Wiesbaden 2015, 279–287.
- Taracha 2018: P. Taracha, „On the Nature of Hittite Diplomatic Relations with Mycenaean Rulers”, *Awīlum ša la mašê – man who cannot be forgotten. Studies in Honor of Prof. Stefan Zawadzki Presented on the Occasion of his 70th Birthday*, ed. R. Koliński (et al.), Münster 2018, 215–230.
- Taylor 2017: K. Taylor, *The Erra Song. A Religious, Literary, and Comparative Analysis*, Harvard University Cambridge 2017 (nieopublikowana rozprawa doktorska), Massachusetts; dostę: <https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/42061524/TAYLOR-DISSERTATION-2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (10.09.2021).
- Thaler 2007: U. Thaler, „Ahhiyawa and Hatti: palatial perspectives”, *Mediterranean Crossroads*, ed. S. Antoniadou, A. Pace, Athens 2007, 291–323.
- Thompson 1955–1958: S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends. Revised and Enlarged Edition*, Bloomington 1955–1958.
- Tonietti 2010: M. V. Tonietti, „Musicians in the Ebla Texts”, *Musiker und Tradierung: Studien zur Rolle von Musikern bei der Verschriftlichung und Tradierung von literarischen Werken*, ed. R. Pruzsinszky, D. Shehata, Wien 2010, 67–93.
- Torres Guerra 1995: J. B. Torres Guerra, *La „Tebaida” homérica como fuente de „Iliada” y „Odisea”*, Madrid 1995.
- Torres Guerra 1996: J. B. Torres Guerra, „El lenguaje tradicional del la *Tebaida* Homérica”, *Emerita* 64 (1), 1996, 95–111.
- Torres Guerra 2012: J. B. Torres Guerra, „The Writing Down of the Oral *Thebaid* that Homer Knew: In the Footsteps of Wolfgang Kullmann”, *Homerica Contexts. Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*, ed. F. Montanari, A. Rengakos, C. Tsagalis, Berlin–Boston 2012, 517–530.
- Torri, Görke 2013: G. Torri, S. Görke, „Hittite Building Rituals. Interaction between their Ideological Function and Find Spots”, *Approaching Rituals in Ancient Cultures*.

- Questioni di rito: rituali come fonte di conoscenza delle religioni e delle concezioni del mondo nelle culture antiche. Proceedings of the Conference, November 28–30, 2011, Roma*, ed. C. Ambos, L. Verderame, Roma 2013, 287–300.
- Trumpf 1958: J. Trumpf, „Stadtgründung und Drachenkampf“, *Hermes* 86 (2), 1958, 129–157.
- Tsagalis 2014: C. Tsagalis (ed.), *Theban Resonances in Homeric Epic* (Special Issue): *Trends in Classics* 6 (2), Leiden–München–Boston 2014.
- Ünal 1988: A. Ünal, „Hittite Architect and a Rope-Climbing Ritual“, *Belleten* 52 (205), 1988, 1469–1503.
- Ünal 1991: A. Ünal, „People on Both Sides of the Aegean Sea. Did the Achaeans and the Hittites know each other?“, *Essays on Ancient Anatolian and Syrian studies in the 2nd and 1st millennium B.C.*, ed. H. I. H. Prince Takahito Mikasa, Wiesbaden 1991, 16–43.
- Ünal 1999: A. Ünal, „A Hittite Foundation Ritual on the Occasion of Building a New Fortified Border Town“, *Studi e testi II*, 1999, 213–222.
- Uther 2004: H.-J. Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*, Helsinki 2004.
- Vaessen 2017: R. Vaessen, „Western Anatolia and the Aegean during the Late Bronze Age: a view from the Gulf of Izmir“, *Symposium Egejskie. Papers in Aegean Archaeology*, ed. E. Zebrowska, A. Ulanowska, K. Lewartowski, Warsaw 2017, 67–78.
- van Bekkum 2017: K. van Bekkum, „‘Is Your Rage Against the Rivers, Your Wrath Against the Sea?’ Storm-God Imagery in Habakkuk 3“, *Playing with Leviathan. Interpretation and Reception of Monsters from the Biblical World*, ed. van Bekkum (et al.), Leiden 2017, 55–76.
- Vella 2017: J. Vella, „Homer’s Ogygia: An Imaginary or a Historiography?“, *Athens Journal of History* 3 (1), 2017, 49–70.
- Verdame 2016: L. Verdame, „Pleiades in Ancient Mesopotamia“, *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 16 (4), 2016, 109–117.
- Vian 1963: F. Vian, *Les Origines des Thèbes: Cadmos et les Spartes*, Paris 1963.
- Waal 2018: W. J. I. Waal, „On the ‘Phoenician Letters’. Case for an Early Transmission of the Greek Alphabet from an Archaeological, Epigraphic and Linguistic Perspective“, *Aegean Studies* 1, 2018, 83–125.
- Waal 2022a: W. J. I. Waal, „Deconstructing the Phoenician Myth: ‘Cadmus and the Palm-Leaf Tablets’ Revisited“, *The Journal of Hellenic Studies* 142, 219–254.
- Waal 2022b: W. J. I. Waal, „The Missing Link? Writing in West Anatolia During the Late Bronze Age“, *The Political Geography of Western Anatolia in the Late Bronze Age*.

- Proceedings of the EAA Conference. Bern, 7 September 2019*, eds. I. Hajnal, E. Zangger, J. M. Kelder, Budapest 2022, 229–269.
- Wagner 2014: A. Wagner, *Minoan Foundation Deposits in Crete During the Neopalatial Period*, Brock University 2014 (nieopublikowana praca magisterska), dostęp: https://www.academia.edu/11354523/Minoan_Foundation_Deposits_in_Crete_During_the_Neopalatial_Period (11.07.2022).
- Wagner-Durand 2019: E. Wagner-Durand, „Narration. Description. Reality: The Royal Lion Hunt in Assyria”, *Image – Narration – Context: Visual Narration in Cultures and Societies of the Old World*, ed. E. Wagner-Durand, B. Fath, A. Heinemann, Heidelberg 2019, 235–272.
- Ward 1968: D. Ward, *The Divine Twins: An Indo-European Myth in Germanic Tradition*, Berkeley 1968.
- Waroschitz 2020: M. Waroschitz, *Das Kult- und Tempelwesen in den Inschriften Gudeas von Lagaš. Eine Analyse der Zylinder- und Statueninschriften*, Leopold-Franzens-Universität Innsbruck 2020 (nieopublikowana praca magisterska), dostęp: <https://diglib.uibk.ac.at/ulbtirolhs/content/titleinfo/4901770> (11.07.2022).
- Watanabe 2002: C. E. Watanabe, *Animal Symbolism in Mesopotamia. A Contextual Approach*, Wien 2002.
- Watkins 1995: C. Watkins, *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, New York–Oxford 1995.
- West 1971: M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971.
- West 2007: M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford 2007.
- West 2008: M. L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, trans. M. Filipczuk, T. Polański, Kraków 2008.
- Wiener 2009: M. H. Wiener, „Locating Ahhiyawa”, *ΔΩΡΟΝ: Τμητικός Τομος για τον Καθηγητή Σπυρο Ιακωβίδη*, 2009, 701–715.
- Wiggermann 2000: F. A. M. Wiggermann, „Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile”, *Birth in Babylonia and the Bible, Its Mediterranean Setting*, ed. M. Stol, Groningen 2000, 217–253.
- Wikander 2017a: O. Wikander, „From Indo-European Dragon Slaying to Isa 27.1: A Study in the Longue Durée”, *Studies in Isaiah: History, Theology and Reception*, ed. T. Wasserman, G. Andersson, D. Willgren, London 2017, 116–135.
- Wikander 2017b: O. Wikander, *Unburning Fame: Horses, Dragons, Beings of Smoke and Other Indo-European Motifs in Ugarit and the Hebrew Bible*, Winona Lake 2017.

- Wilkinson, Rayne, Jotheri 2015: J. T. Wilkinson, L. Rayne, J. Jotheri, „Hydraulic landscapes in Mesopotamia: The Role of Human Niche Construction”, *Water History* 7, 2015, 397–418.
- Winkler-Horaček 2011: L. Winkler-Horaček (ed.), *Wege der Sphinx: Von Ägypten und Vorderasien nach Griechenland*, Rahden 2011.
- Wisnom 2009: S. Wisnom, *Weapons of Words: Intertextual Competition in Babylonian Poetry. A Study of Anzû, Enûma Eliš, and Erra and Išum*, Leiden–Boston 2009.
- Wolters, Bruns 1940–1980: P. Wolters, G. Bruns (et al.), *Das Kabirenheiligtum bei Theben*, Vol. 1–6, Berlin 1940–1980.
- Woudhuizen 2013: F. C. Woudhuizen, „Three Luwian Hieroglyphic Late Bronze Age Inscriptions”, *Ancient West & East* 12, 2013, 1–15.
- Woudhuizen 2018: F. C. Woudhuizen, *The Luwians of Western Anatolia. Their Neighbours and Predecessors*, Summertown 2018.
- Yasur-Landau 2017: A. Yasur-Landau, „Twin Peaks: From Mt. Saphon to the Pillars of Herakles”, *Cultural Contact and Appropriation in the Axial-Age Mediterranean World. A Periplos*, ed. B. Halpern, K. Sacks, Leiden–Boston 2017, 129–136.
- Yıldırım 2008: T. Yıldırım, „New Scenes On the Second Relief Vase from Hüseyindede and Their Interpretation in the Light of the Hittite Representative Arts”, *Studi micenei ed egeo-anatolici. VI Congresso Internazionale di Ittitologia, Roma, 5–9 settembre 2005*, ed. A. Archi, R. Francia, Roma 2008, 439–424.
- Yoshida 1999: D. Yoshida, „Zur Kultmusik beim ‘Trankopfer’ (Gott NN eku- „trinken”) in Festen hattisch-hethitischer Kultschicht”, *Priests and Officials in the Ancient Near East*, ed. K. Watanabe, Heidelberg 1999, 239–252.
- Zangger, Gautschy 2019: E. Zangger, R. Gautschy, „Celestial Aspects of Hittite Religion: An Investigation of the Rock Sanctuary Yazılıkaya”, *Journal of Skyscape Archaeology* 5 (1), 2019, 5–38.
- Zgoll 2019: C. Zgoll, *Tractatus mythologicus. Theorie und Methodik zur Erforschung von Mythen als Grundlegung einer allgemeinen, transmedialen, und komparatistischen Stoffwissenschaft*, Berlin–Boston 2020.
- Zgoll 2021: C. Zgoll, „Grundlagen der hylemistischen Mythenforschung”, *Was vom Himmel kommt: Stoffanalytische Zugänge zu antiken Mythen aus Mesopotamien, Ägypten, Griechenland und Rom*, ed. G. Gabriel (et al.), Berlin–Boston 2021, 11–52.
- Zeman 2016: P. Zeman, „Mykeńska obecność w Anatolii Zachodniej. Stan i perspektywy badań”, *Fontes Archaeologici Posnanienses* 52, 2016, 103–119.

Zhao 1992: Q. Zhao, *A Study of Dragons, East and West*, New York 1992.

Zieliński 2014: K. Zieliński, *Iliada i jej tradycja epicka. Studium z zakresu greckiej tradycji oralnej*, Wrocław 2014.

Streszczenie

Niniejsza rozprawa, poświęcona bliskowschodnim wpływom na kulturę starożytnej Grecji, koncentruje się na zagadnieniach związanych z mitologią. Przedmiotem prezentowanych badań są podania dotyczące beockich Teb, zawierające postaci, które wykazują silne więzi z tym miastem – Kadmosa (jego założyciela), Heraklesa (który się tam urodził), Ogygesa (sprawującego niegdyś nad Tebami władzę) oraz Edypa (który uwolnił Tebańczyków od terroryzującej ich Sfingi). Pod względem geograficznym studia nad genezą analizowanych treści mitycznych rozciągają się od Hellady przez Azję Mniejszą i Syro-Palestynę aż do Egiptu i Mezopotamii.

Odnalezienie anatolijskich paraleli stanowi główny kierunek analizy dotyczącej tebańskiej etiologii, w której występuje postać Kadmosa. Wątek walki z wężem, prowadzący do założenia miasta przez tego bohatera i jego zaślubin z boginią Harmonią, został zbadany pod kątem podobieństwa do hetyckiego tekstu zwanego *Mitem o Illujance*. Inne zaś aspekty tradycji o powstaniu Teb za sprawą Kadmosa wykazują paralele z hetyckimi zwyczajami takimi jak obrzędy towarzyszące aktom budowlanym czy zasady zawierania związków małżeńskich. W efekcie – m.in. w wyniku rozważań etymologicznych nad imieniem Kadmosa – nie udało się potwierdzić hipotez o fenickich źródłach postaci założyciela Teb.

Syro-palestyńskie pośrednictwo okazało się z kolei prawdopodobne w przypadku transmisji mezopotamskich wzorców, które są dostrzegalne w treściach związanych z Heraklesem. Porównanie prac tebańskiego herosa z dokonaniem sumeryjskiego bóstwa Ninurty wskazuje na zależność tradycji greckiej od treści sumeryjskich. Jednocześnie dociekania odnośnie genezy greckiej nazwy Słupów Heraklesa prowadzą do rozważenia powiązań tego bohatera z mezopotamskim bogiem Errakalem, którego wiele łączy nie tylko z Ninurtą, ale także z różnymi bliskowschodnimi bogami burzy. Biorąc to pod uwagę i uwzględniając kolejne przesłanki, można dojść do wniosku, że na terenie Syro-Palestyny idee mezopotamskie dotyczące Ninurty i Errakala zostały przez miejscową ludność dostosowane do mitologii otaczającej lokalnego boga burzy, a w następstwie – być może przez Fenicjan – przekazane Grekom.

Również paralele między grecką tradycją wokół króla Ogygesa, który u zarania dziejów panował nad Tebami w czasie potopu, a dziełami literatury bliskowschodniej, zawierającymi opowieści o kataklizmie stanowiącym zagrożenie dla przetrwania gatunku ludzkiego, są dość wymowne. Wbrew oczekiwaniom dostępne źródła tekstowe wskazują jednak na to, że podania o klęsce żywiołowej za czasów Ogygesa więcej aniżeli mezopotamskim prawzorom

zawdzięczają greckiej tradycji dotyczącej Deukaliona. To bowiem przede wszystkim związek tej postaci z potopem ukształtował się pod wpływem bliskowschodnim, przy czym decydujący impuls dla połączenia jej z powodzią mógł pochodzić z terenów Syro-Palestyny.

Natomiast w przypadku konfrontacji Edypa ze Sfingą badania, mające na celu ustalenie przyczyny pojawienia się tego potwora w cyklu tebańskim, sugerują, że pod tym względem tradycja grecka ma swoje źródła w kulturze egipskiej. Niemniej jednak niektóre cechy nawiedzającego Tebańczyków potwora zdają się wywodzić z wierzeń mieszkańców Mezopotamii. Prawdopodobnie więc Grecy przejęli pewne aspekty związane ze stworzeniami hybrydalnymi, które do dziś nazywamy sfinksami, w wyniku transmisji egipskich i mezopotamskich wzorców przebiegającej przez Syro-Palestynę, gdzie zostały one ze sobą połączone jeszcze zanim trafiły do Hellady.

Prześledzenie rozwoju wskazanych greckich treści dotyczących Teb pod kątem ich bliskowschodniego pochodzenia uwydatniło kompleksowość tego zjawiska: wpływ na mitologię grecką wywarli przedstawiciele wielu obcych kultur, w sposób zarówno bezpośredni, jak i pośredni, na przestrzeni kilku wieków oraz w różnych okolicznościach. Do procesów, skutkujących przyjęciem obcych treści przez Greków, dochodziło zatem najpewniej w sposób ciągły. Możemy się jednak spodziewać, że sprzyjające temu warunki powstały w ścisłym związku z konsekwencjami upadku cywilizacji mykeńskiej u schyłku późnej epoki brązu.

Summary

Dedicated to Near Eastern influences on the culture of ancient Greece, this dissertation, focuses on questions pertaining to mythology. Subject to the presented research are narratives about Boeotian Thebes containing figures that demonstrate strong bonds with this city – Cadmus (its founder), Heracles (who was born there), Ogyges (once reigning over Thebes) and Oedipus (who freed the Thebans from the Sphinx that terrorised them). Geographically, the study of the origins of the analysed mythic contents stretches from Hellas through Asia Minor and Syro-Palestine to Egypt and Mesopotamia.

Finding Anatolian parallels is the main line of the analyses related to the Theban aetiology featuring Cadmus. Its part about the fight against a snake that leads to the city's foundation by this hero and his marriage with the goddess Harmonia, was examined for similarities with the Hittite text called *The Myth of Illuyanka*. Other aspects of the tradition on Cadmus' founding of Thebes show parallels with Hittite customs, such as rites connected to the construction of buildings, or rules for entering marital relationships. In result – i.e. based on etymological reflections on Cadmus' name – hypotheses on the Phoenician origin of the Theban founding figure could not be confirmed.

However, Syro-Palestinian intermediation turned out to be probable for the transmission of Mesopotamian ideas that can be identified in tales associated with Heracles. A comparison of the Theban hero's works with the deeds of the Sumerian deity Ninurta points towards a dependency between the Greek tradition and the Sumerian material. At the same time, inquiring the origins of the Greek name of the Pillars of Heracles, leads to considerations on the hero's relation to the Mesopotamian god Errakal who stands in relation not only to Ninurta, but also to several Near Eastern storm gods. Taking this and further evidence into account, one may conclude that Mesopotamian ideas related to Ninurta and Errakal have been adapted by the inhabitants of Syro-Palestine to fit the mythology of their local storm god, and only after that – perhaps by the Phoenicians – were they passed on to the Greeks.

Also the parallels between the Greek tradition surrounding king Ogyges who at the dawn of history ruled over Thebes during the Flood, and Near Eastern literary works, containing narratives about a cataclysm that threatened the survival of the human race, are striking. Against one's expectations, the surviving textual sources indicate that the account of such natural catastrophe in Ogyges' times owes much more to the Greek tradition about Deucalion than it does to its Mesopotamian prototype. It is, therefore, primarily the relation of this figure with

the Flood that was shaped under Near Eastern influence, whereas the crucial impulse for associating it with this calamity might have come from Syro-Palestine.

In case of Oedipus' confrontation with the Sphinx, on the other hand, investigations aimed at establishing the reason for the appearance of this monster in the Theban Cycle suggest that the Greek tradition has – in this respect – its origins in ancient Egyptian culture. Still, some of the characteristics of the monster that haunted the Thebans, seem to derive from Mesopotamian beliefs. Thus, it is probable that the Greeks adopted certain aspects related to the hybrid creatures called sphinxes until this day, as a result of the transmission of relevant Egyptian and Mesopotamian ideas via Syro-Palestine, where they fused before arriving in Hellas.

Tracing the development of the outlined Greek contents relating to Thebes in regard to their Near Eastern provenance has highlighted the complexity of this phenomenon: Greek mythology was influenced by various cultures, both directly and indirectly, during a period of several centuries, and in different circumstances. Therefore, processes that resulted in the adoption of foreign ideas by the Greeks, were most probably taking place continuously. We are, however, entitled to suspect that the favourable conditions allowing this to happen arose in causal affinity with the consequences of the collapse of the Mycenaean civilisation at the end of the Late Bronze Age.