

TOMASZ MOJSIK

Uniwersytet w Białymstoku

Wydział Historii

e-mail: tmojsik@uwb.edu.pl

ORCID: 0000-0003-3890-7639

DOI: 10.34813/ptr2.2025.7

Muzy i politeizm grecki

Muses and Greek polytheism

Abstract. This article analyses the role of the Muses in the Greek polytheistic system – focusing attention on lesser-known aspects, e.g. the cult of the Muses, their functions, as well as their relationships with other gods. The latter aspect has hitherto been neglected in the assessment of the specificity of this group deity, as the focus has been almost entirely on the relationship of the Muses with Apollo. The conclusions of the analysis indicate that the Muses played an important role in Greek religiosity and that their roles and functions depended on the cultic configuration, changes in ancient culture and local specificities. The new approach to Greek polytheism allows us to propose a broader view of the areas of human activity associated with the Muses in antiquity and to describe them as a so-called ‘network of powers’

Keywords: polytheism, Muses, cult, antiquity, Greeks.

Muzy są zazwyczaj postrzegane jako zjawisko o charakterze literackim – boginie inspiracji, dawczyni wiedzy, córki Mnemosyne/Pamięci. W ostatnich latach ten obraz uległ dalszemu uproszczeniu i boginie są przedstawiane niemal wyłącznie jako muzy (wielka czy mała pierwsza litera ma znaczenie w języku polskim) – kobiety będące źródłem inspiracji artystów,

a niekiedy wręcz synonim modelki (Millington, 2025). Każda istota będąca przedmiotem artystycznego przedstawienia, nieważne czy rzeczywiście była inspiracją do czegokolwiek, staje się w ten sposób „muzą” – np. główna modelka projektanta mody może być zatem okrzyknięta „muzą Versace”. Takie podejście, które skądinąd ma swoje prawo bytu w kulturze współczesnej, zafałszowuje mimochodem antyczny wizerunek Muz. Historycy sztuki skupiający uwagę na kobietach jako muzach, a także literaturoznawcy badający inwokacje i apostrofy, odwołują się do antycznych informacji w sposób wybiórczy. Uzasadniają w ten sposób swoje własne decyzje, ale z historycznym wizerunkiem Muz niewiele ma to wspólnego.

W tym miejscu warto zatem cofnąć się do korzeni i przyjrzeć specyfice antycznego wizerunku Muz. Mimo usilnych starań niektórych badaczy nie znajdziemy tam żadnych przykładów kobiet jako muz, czyli modelek, jako źródła inspiracji. W centrum kultury greckiej znajduje się za to przekonanie, że słowa, wiedza i pamięć mają boskie pochodzenie, a ich pojawienie się lub zanikanie wymagało gestów religijnych. Muzy były zatem w starożytności nie tylko częścią języka metapoetyckiego, ale (od ok. VI w. p.n.e.) miały także swoje drugie, mniej znane, życie jako część greckiego systemu politeistycznego. Oznacza to, że organizowano ku ich czci święta, wykonywano gesty kultowe, składano w ofierze ciastka czy zwierzęta, poświęcano im miejsce w przestrzeni otaczającej Greków, wiązano z nimi opowieści o charakterze mityczno-religijnym.

Niniejszy artykuł zarysowuje – bo o pełnym przedstawieniu trudno mówić przy tak obszernym materiale – stan naszej wiedzy o Muzach jako zjawisku religijnym i uwypukla te aspekty bogiń, które wciąż są nierozpoznane lub słabo w nauce zbadane. Wszystko to zaś zostanie umieszczone na tle zmian ostatnich lat w badaniach nad politeizmem greckim.

Dlaczego warto podjąć tę problematykę? Boginie są jednym z najtrwalszych elementów greckich wyobrażeń mityczno-religijnych i wciąż są obecne w naszej kulturze, a z pewnością w języku. Ich wizerunek poantyczny jest jednak nieadekwatny do naszej wiedzy o boginiach w starożytności. Analiza pozwoli nam lepiej zrozumieć złożoną i długą obecność Muz w kulturze antycznej, ukaze specyfikę ich roli w systemie politeistycznym, a także uwypukli inne oblicze i greckiej religijności i kultury w ogóle. Dalej skupię się na wybranych przykładach kultu Muz, co pozwoli uwypuklić różne funkcje i obszary aktywności bogiń. W drugiej części przyjrę się relacjom Muz z bóstwami, w których otoczeniu boginie się pojawiają.

Zacznijmy jednak od zarysowania trajektorii badań nad religijnością antyczną i wskazania zmian w podejściu do badania politeizmu greckiego, które skutkowały nowymi paradygmatami analitycznymi. Jak wiemy, każdy

komunikat wymaga posłużenia się kodem właściwym dla nadawcy i odbiorcy, a także zrozumieniem specyfiki kontekstu komunikacyjnego. Nie inaczej jest także w odniesieniu do zjawisk kulturowych, w tym także tego, co nazywamy religijnością. W wypadku greckich praktyk i wyobrażeń religijnych nie wystarczy zatem posłużenie się ogólną wiedzą o religijności człowieka, ale niezbędna jest wiedza szczegółowa, wynikająca z analizy zjawiska w jego pierwotnym kontekście. Grecy nie są jedynym ludem, który wierzył w wielu bogów, ale ich system politeistyczny jest ważnym przykładem zjawiska, tak ze względu na liczbę świadectw, długie trwanie, jak i wielorakie formy, które ich religijność przyjmowała w trakcie epoki starożytnej. Grecki politeizm nie był jednak jednolitym i prostym zjawiskiem, ale rozwijał się wraz z przemianami społeczno-politycznymi. Sam termin „politeizm” ma zresztą rodowód antyczny i wywodzi się z pism Filona z Aleksandrii (*Dec.* 65; *Mutat.* 205). W pismach chrześcijan uzyskał jednak negatywne zabarwienie – pojęcie długo było używane zamiennie z określeniami „pogaństwo” czy „idolatria”. Z kolei jako przeciwieństwo monoteizmu politeizm ma swe korzenie dopiero w teologii XVI w. (Pirenne-Delforge i Pironti, 2015).

W XIX–XX w., wraz z rozwojem religioznawstwa, badania nad systemem politeistycznym Greków koncentrowały się jednak nie na samych bogach, ale na opowieściach mitycznych, rytuale i jego kontekście społecznym. Takie podejście było niewątpliwie pochodną rozwoju etnografii i socjologii religii. Jeśli bogowie greccy byli opisywani – w encyklopediach typu Pauly-Wissowa czy podręcznikach religii greckiej typu *Geschichte der griechischen Religion* Nilssona (1955) – to ich wizerunek był zazwyczaj uproszczony do podstawowych funkcji i obszarów aktywności. Apollon stawał się zatem bogiem wieszczania i muzyki, Atena boginią mądrości i rzemiosła, Artemidą boginią łowów, a Hera opiekunką małżeństwa. Takie uproszczone podejście powodowało, że znajdujący się pierwotnie w centrum politeizmu bogowie zostali zepchnięci na margines badań i stawali postaciami z fikcyjnych narracji Homera i Hezjoda.

Dopiero ostatnie lata przyniosły znaczące zmiany w podejściu do mitu, dostrzeżenie, że wszechobecna analiza „rytuału” wymaga odpowiedzi również na pytanie o obiekt kultu, a sama „tożsamość” bóstwa to rzecz w greckim kontekście kulturowym skomplikowana. Za część zmian odpowiada francuska szkoła strukturalizmu, której reprezentanci postrzegali religijność grecką jako swego rodzaju strukturę, którą należy badać w jej istocie i odmianach, łącząc różne dane w tkaninę interpretacyjną (e.g. Vernant, 1983). Piętnowano wcześniejszą skłonność do poszukiwania w prehistorii początków danego bóstwa ze stratą dla badań nad konkretnymi przejawami jego kultu. Zwracano uwagę, że błędem było wyrywanie bogów z pierwotnego kontekstu kultowego i skupianie się na ich rzekomej „istocie”, podstawowej funkcji czy obszarze

kompetencji, które można łatwo opisać. Bogowie jako „boskie siły”, element świętej struktury, nie funkcjonowali w izolacji od innych bogów, ale w kontekście danego miasta i jego lokalnych kultów/świątyń – ich funkcje/obszary aktywności nie mogą być zatem postrzegane esencjalistycznie. Historyczności takiego upraszczającego podejścia przeczą zresztą antyczne źródła, w których Zeus może być w jednym kalendarzu chtoniczny i uraniczny jednocześnie, a narodzinami dzieci i małżeństwem mogą się opiekować w różnych konfiguracjach lub osobno Hera, Artemida, nimfy czy lokalne heroiny. Grecki politeizm okazał się złożoną strukturą, którą należy badać w całym jej bogactwie, a nie upraszczać do form zrozumiałych i strawnych dla badacza i odbiorcy (Pirenne-Delforge i Pironti, 2015).

W drugiej połowie XX w. zaczęto uwypuklać również ograniczenia w podejściu strukturalistycznym. Nazbyt sztywna procedura przeciwstawiania sobie bogów (np. Hermes–Hestia) i myślenia w kategoriach opozycji prowadziła do przeoczenia np. obszarów nakładających się kompetencji. W ostatnich latach coraz częściej mówi się zatem o bogach greckich jako „złożonej sieci lub klastrze mocy – *a complex network or cluster of powers*” (Pirenne-Delforge i Pironti, 2015). Z czego to wynika? Bogowie są nam znani z opowieści literackich i innych świadectw pisanych a także materialnych i ikonograficznych, na bazie których możemy mówić o ich zakresie kompetencji, atrybutach czy mocach w danej sferze, które razem tworzą rodzaj sieci. Każde z tych bóstw mogło być przywoływane samodzielnie, np. w modlitwie i w takim sensie było postrzegane jako odrębna jednostka boska. Jednocześnie ten sam bóg czy bogini w praktyce politeistycznej niemal zawsze funkcjonował w powiązaniu i w relacji z innymi bóstwami – w sanktuarium, w trakcie święta czy w opowieściach mitycznych. Cały zestaw przywoływanych w danym miejscu bóstw tworzył panteon danego miasta, które miało swój własny lokalny kalendarz, świątynie, szczególnie zwyczaje ofiarne i opowieści. Te ostatnie służyły m.in. wyjaśnieniu lokalnej specyfiki lub – przeciwnie – łączyły dane bóstwo i zwyczaj z praktyką ponadregionalną lub panhelleńską¹.

Uwzględnienie tych wszystkich aspektów, a także świadomość zmian w perspektywie diachronicznej daje szansę na ciekawszy i bardziej adekwatny historycznie opis zjawiska. W ostatnich latach zaczynają zatem dominować w badaniach studia nad poszczególnymi bogami (Pirenne-Delforge i Pironti,

¹ Pirenne-Delforge i Pironti, 2015, s. 40: „Unity and plurality are closely related at each level of analysis: each god is conceived as many powers in a network whose core is the god's name; many gods form structures that we call pantheons; each pantheon is seen as an organizational whole within its context”.

2022), a także analizy skupione na lokalnych panteonach². Oba podejścia mają swoje ograniczenia, ale pozwalają w nowy sposób wyjaśnić nasze – dość bogate w porównaniu z innymi obszarami świata antycznego – informacje źródłowe i lepiej wyrazić specyfikę greckiego politeizmu.

Jakie znaczenie mają powyższe uwagi dla badań nad Muzami? Zaczniemy od tego, że Muzy są dobrym przykładem zmian w sposobie podejścia do religijności greckiej. W dotychczasowych badaniach dominowały analizy literaturoznawcze, a także kategoryzowanie Muz jako pomniejszych bóstw i umieszczanie ich na marginesie podręczników religijności greckiej, co sugerowało ich poślednią rolę w tym obszarze (Nilsson, 1955; Murray i Wilson, 2004). Jeśli zaś próbowano opisać ich relacje z innymi bogami, to dominowały związki z Apollonem, któremu powszechnie, często wbrew danym antycznym, przypisywano funkcję *Muzagetesa* (przewodnika Muz). Dopiero w ostatnich latach pojawiła się świadomość, że Muzy miały ważne miejsce w religijności greckiej, ich wizerunek jest dość skomplikowany, a do tego ulegał zmianom w trakcie starożytności (Caruso, 2016; Mojsik, 2011).

Kult Muz w starożytności

Czy oznacza to zatem, że Muzy były ważnym elementem politeizmu greckiego? Jeśli tak, to w jakiej roli? Jako boginie inspiracji nie miały przecież istotnego znaczenia dla Greków jako wspólnoty społeczno-religijnej – nie wypełniały żadnych istotnych celów funkcjonowania grupy. Poniżej przyjrzymy się wybranym przykładom kultu Muz w starożytności, a także postawimy pytanie o funkcje bogiń w religijności greckiej.

Najważniejszym antycznym miejscem kultu Muz było zapewne sanktuarium w tzw. Dolinie Muz. Było ono położone w pobliżu beockiego miasta Tespie, u stóp masywu Helikonu. Wedle poety Hezjoda, który gdzieś na przełomie VIII i VII w. p.n.e. miał mieszkać w pobliskiej Aksrze, wiosce na terytorium Tespii, żyzna dolina u podnóża i zbocza góry była świadkiem epifanii Muz i obdarowania młodego pasterza umiejętnościami poetyckimi i wiedzą (*Teogonia* 1–115; por. *Prace i Dni* 654–659). Opis tzw. *Dichterweihe* i utwory Hezjoda szybko weszły do kanonu literackiego, co niewątpliwie wpłynęło, ale dopiero parę wieków później (ok. IV w. p.n.e.), na ulokowanie

² Przykładem nowego trendu w badaniach jest np. seria redagowana przez Susan Deacy w wyd. Routledge: *Gods and Heroes of the Ancient World*. Przykłady analizy lokalnych panteonów zob. Pavlides, 2023; Polinskaya, 2013. Do tych głównych obszarów można dodać także badania nad teologią (Eidinow et al., 2016), analizy kognitywistyczne (CSR – zob. Larson, 2016) czy badania nad emocjami wiernych, a także wykorzystanie nowszych teorii socjologicznych (Kindt, 2015).

w tym miejscu ołtarza i zorganizowania święta ku czci Muz (Mojsik, 2019). W Dolinie Muz organizowano zawody muzyczne, które znamy z licznych inskrypcji wystawianych przez zwycięzców w agonach kitarodycznych, kitarystycznych, aulodycznych, a nawet w recytacji utworów epickich. W sanktuarium funkcjonowało stowarzyszenie kultywujące „Muzy Hezjodejskie”, przechowywano rzekome oryginały utworów Hezjoda i składano poecie ofiary w ramach kultu heroicznego (Robinson, 2012). Muzy były tu czczone jako boginie inspiracji i muzyki, a miasto czciło w nich również pamięć o swym największym przedstawicielu, Hezjodzie.

Jednak sanktuarium w Dolinie Muz było zjawiskiem stosunkowo późnym – okres jego świetności to II w. p.n.e – I w. n.e. Znacznie wcześniejsza jest choćby świątynia jednej z Muz, Kl(e)io, ulokowana w Amfipolis na pograniczu macedońsko-trackim. Znamy ją z inskrypcji wotywniej z 1 poł. IV w. (*Eumetis / Hegesistrato / Kleoi / anetheken*), a także z pozostałości małej świątyni („Ergon”, 1959, s. 37–44; G. Daux, BCH 84, 1960, s. 793–798). Marsyas z Pelli, historyk z końca IV w., wyjaśnia nam (BNJ 135 F7 = schol. ad Eur. *Rhes.* 346), że Klio była tu czczona jako partnerka boga pobliskiej rzeki Strymon i matka lokalnego herosa Rezosa, który miał swój grób w pobliżu miasta. W tym wypadku kult nie wykazuje żadnych związków z poetyckimi funkcjami Muz.

Inne wczesne świadectwo istnienia sanktuarium Muz napotykamy także w sycylijskich Syrakuzach. W *Żywocie Eurypidesa* znajdujemy następującą notkę:

Powiada Hermippos, że po śmierci Eurypidesa Dionizjusz, władca Sycylii, wysłał jego spadkobiercom talent i pozyskał psalterion, tabliczkę i rytec poety; kiedy zaś ujrzał [te przedmioty], polecił posłańcom, którzy je przynieśli, aby umieścili je w świątyni Muz i zaopatrzyli w napis zawierający imię Eurypidesa i jego własne. (*Vita Eur.* 5)

Dzięki późniejszym świadectwom dotyczącym stowarzyszenia organizującego przedstawienia teatralne wiemy, że miejsce poświęcone Muzom znajdowało się w teatrze, zapewne w grocie położonej w szczycie budowli, miejscu związanym zazwyczaj z nimfami (Mojsik, 2017). Muzy są tu zatem powiązane z nimfami (grota), produkcją teatralną, a także z kolekcjonowaniem pamiątek po wybitnych poetach. W tym ostatnim aspekcie dostrzegamy pewne podobieństwa do praktyk znanych z Doliny Muz (kult Hezjoda). Z kolei związek z teatrem przywodzi na myśl macedońskie Dion, gdzie Muzy goszczą na święcie Zeusa (Arrian 1.11.1; Diodor Sycylijski 17.16.3–4; Mojsik, 2023).

Związki z nimfami i światem naturalnym znajdujemy także w kulcie Muz przy płatanie nad rzeką Ilissos, w miejscu rozslawionym dialogiem Platona (*Fajdros*, 278b). Jednak sam kult nad rzeką jest zapewne późny, wtórny wobec

pierwotnego tu kultu nimf, a nawet może inspirowany swoistym odczytaniem jednego z niejasnych *passusów* z dialogu Platona (Mojsik, 2023). Tak czy inaczej, Ilissos jest dobrym przykładem zawikłanych relacji Muz z nimfami, które wedle niektórych badaczy są kluczowe dla zrozumienia specyfiki roli Muz w kulturze i religijności antycznej (Larson, 2001, s. 7–8; Otto, 1954, s. 29–31; Serv. in Verg. *Ecl.* 7.21).

Nie jest to jednak jedyne miejsce kultu Muz w Atenach. Jedna z inskrypcji z czasów wojny peloponeskiej (lata 20. V w.) mówi bowiem o pożyczce zaciągniętej przez polis ateńską „od Muz” (IG I(3) 369.66, 86; Mikalson, 1998, s. 64; Parker, 2005, s. 252, przyp. 147). Oznacza to z pewnością istnienie sanktuarium poliadycznego i skarbcza. Nie wiemy jednak, na jakie potrzeby odpowiadał ten kult i jakie były jego dalsze losy. Nie wiemy także nic o położeniu świątyni. Możemy jedynie spekulować, że kult nie jest tożsamy z tym nad Ilissosem (miejsce naturalne, bez świątyni) i nie ma związku z obecnością Muz w Akademii.

To ostatnie miejsce jest niezwykle ciekawe, gdyż wiąże się z założeniem szkoły Platona w pobliżu gimnazjonu w gaju herosa Hekademos (stąd: Akademia). Jak poświadcza Pausaniasz (1.30) w gimnazjonie znajdował się okrąg świątły Ateny, a w nim m.in. ołtarze Erosa, Prometeusza, Hermesa, Heraklesa i właśnie Muz. Korzenie tego kultu mogą sięgać czasów Pizystratydów, czyli końca VI w., co czyniłoby to miejsce najstarszym znanym nam miejscem kultu Muz w świecie greckim. Wydaje się nawet możliwe, że to w Akademii (przy ołtarzu Muz?) odbywały się pierwotnie zawody panatেনajske z recytacją utworów Homera i współzawodnictwem kitarodów.

Jednak w IV w. kult Muz w Akademii zaczął przybierać inną rolę niż w czasach tyranów, dla których Muzy były zapewne boginiami przechowującymi pamięć i sławę (ich rodzin i mitycznych przodków). W międzyczasie na potrzeby konkursów muzycznych Perykles wybudował słynny Odeon. Z kolei gimnazjon stał się przed wszystkim miejscem edukacyjnym, na co wskazuje obecność Hermesa i Heraklesa, którzy patronowali tam ćwiczeniom fizycznym młodzieży. Poświadcza to także Ajschynes w jednej z mów (1.10), gdy powiada, że w gymnasionie obchodzi się *Hermaia* tak, jak w didaskaleionie *mouseia*. Czym są te tajemnicze *mouseia* („święta ku czci Muz”) podpowiada nam z kolei w *Charakterach* Teofrast (22.6), gdy wyjaśnia, że człowiek skąpy „podczas święta muz nie posyła dzieci do szkoły i mówi, że są chore, aby nie płacić składki” (tłum. I. Dąmbska). Mamy tu zapewne do czynienia ze świętem szkolnym, które obchodzono na koniec roku, gdy rodzice weryfikowali wiedzę dzieci i pracę opłacanego przez nich nauczyciela. W podobnym kontekście w jednym z mimów Herodasa (3) posągi Muz są niemyymi świadkami dyskusji

nauczyciela i matki jednego z uczniów³. Sumując, w IV w. szkoły czytania i pisania znalazły się pod opieką Muz, a posągi bogiń były stałym elementem wyposażenia didaskaleionu i gimnazjonu.

Pierwsze przejawy tych związków Muz z edukacją znajdujemy już zresztą na przedstawieniach wazowych V w., gdzie boginie są ukazywane z narzędziami do pisania i zwojami papirusowymi (Bundrick, 2005; Queyrel, 1988). Parafrazując zatem Erica Havelocka (2006), epoka klasyczna to okres, w którym Muzy nauczyły się czytać i pisać. Wszystkie te świadectwa razem wskazują, że co najmniej od początku IV w. boginie stały się opiekunkami edukacji młodych członków społeczności i patronkami rozwoju intelektualnego.

To właśnie ta nowa funkcja Muz odegrała istotną rolę w ich wyborze na patronki Akademii Platona, a później także Lykejonu Arystotelesa. Ze względu na stan zachowania źródeł i ich niejednoznaczność szczegóły organizacji szkoły Platona i zasady jej funkcjonowania do dziś są przedmiotem żywej dyskusji (Haake, 2015). Obecnie wydaje się jednak dość pewne, że szkoła była nazywana muzejonem, a kult Muz i kult heroiczny Sokratesa stały się centralnymi elementami łączącymi grupę towarzyszy i uczniów Platona w rodzaj stowarzyszenia kultowo-intelektualnego. Nasze kłopoty z jasnym opisaniem zjawiska wynikają z faktu, że Platon stworzył coś zupełnie nowego, a jego tzw. szkoła filozoficzna – sam termin „szkoła” jest późniejszy – dopiero szukała swej formy jako instytucja (Mojsik, 2024a). Wczesne użycie terminu *mouseion* poświadcza jednak historyk Filochoros (IV/III w.), cytowany przez Filodemosą w jednym z odkrytych w Herkulanum papirusów (*Acad. Ind. Herc. col. 6.30–33* [p. 190 Gaiser; p. 136 Dorandi = Philochoros BNJ 328 F224]). Z kolei kult Muz w szkole Platona mamy poświadczony w wielu źródłach⁴.

Wagę związków filozofii z Muzami, a także skupienia wokół kultu bogiń organizacji stowarzyszenia filozoficznego podkreśla decyzja Arystotelesa, który tworząc swoją szkołę przy innym gimnazjone ateńskim, w gaju Apollona Lykejskiego, także zadbał o obecność Muz (Diogenes Laertios 5.51–52).

Obie te instytucje jako muzejony – stowarzyszenia czcicieli Muz jako opiekunek edukacji i rozwoju intelektualnego – stały się jedną z głównych inspiracji dla powołania przez Ptolemeusza I słynnego Musejonu w Aleksandrii. Tak opisuje tę instytucję w swej *Geografii* Strabon (17.1.8):

Częścią królewskich pałaców jest także Musejon. Ma on kryte miejsce do spacerowania, eksedrę (miejsce do prowadzenia wykładów), i duży budynek, w którym znajduje się wspólna jadalnia uczonych, którzy należą

³ Na znaczącą rolę posągów Muz w didaskaleionach i szkołach muzycznych wskazuje także kilka innych świadectw – zob. Atenajos 8.348d; Diogenes Laertios 6.69.

⁴ Zob. Plutarch, *Quest. conv.* 9.2. 737d; DL 4.1: „On to (sc. Speusippos) wystawił posągi Charyt w świątyni Muz, wzniesionej przez Platona w Akademii”.

do Musejonu. Towarzystwo (synodos) ma wspólną własność i kapłana, który stoi na czele Musejonu i który był poprzednio wybierany przez króla, ale teraz przez Cezara⁵. (Strabon 17.1.8)

Choć zatem z Aleksandrią kojarzymy dziś głównie bibliotekę, to jej historia zaczęła się od powołania przez króla stowarzyszenia uczonych, na którego czele stała osoba pełniąca także funkcję kapłana Muz. Musejon aleksandryjski, prototyp instytutu naukowego i protoplasta uniwersytetów był zatem instytucją i stowarzyszeniem znajdującym się pod patronatem córek Zeusa i Mnemosyne. Wcześniej wiązano boginie z inspiracją i wiedzą poety o tym, co zdarzyło się w zamierzchłej i niedostępnej już człowiekowi przeszłości. Obecnie zaś Muzy opiekowały się uczonymi zbierającymi wszelką wiedzę świata. Jak w końcu I w. p.n.e. napisze Strabon (10.3.10), „każdy człowiek wykształcony jest sługą Muz”.

Jednak Aleksandria to niejedyne miejsce, w którym doszło do pojawienia się takich konotacji Muz jako opiekunek wiedzy. Z podobnym zjawiskiem mamy do czynienia m.in. w Antiochii, stolicy państwa Seleukidów. W mieście, na mocy testamentu nieznanego nam bliżej Marona, powstała bowiem świątynia Muz i biblioteka (Jan Malalas 10.10). Podobną fundację napotykamy także w Atenach – inskrypcja wskazuje, że Flavius Pantainos, fundator biblioteki, jest kapłanem „Muz filozofów” (SEG 21: 703).

Losy kultu Muz w Antiochii są zresztą wyjątkowo ciekawe. Wedle Jana Malalasa, historyka z VI w., w czasach Marka Aureliusza powstał w mieście wielki Musejon, w którym znajdował się także nymfejon (Jan Malalas 11.282; Lib. Or. 1.102; 11.188). Ta inicjatywa to zapewne efekt zniszczenia miasta przez pożar w czasach Tyberiusza. Ten wielki muzejon został z kolei ok. 335 r. zamieniony w koszary oddziałów pretoriańskich, co wskazuje, że mamy do czynienia z dużą, wolną przestrzenią w centrum miasta. To nie jest jednak koniec historii. Ze skąpych świadectw Libaniosa i Juliana Apostaty możemy bowiem wnioskować, że Muza Kaliope była jednym z bóstw opiekuńczych miasta⁶. Nie wiemy, co spowodowało taki wybór patrona i jakie funkcje przypisywano bogini w tym miejscu. Wydaje się jednak pewne, że Muzy były tu postrzegane inaczej niż w metapoetyckich wypowiedziach poetów i pisarzy.

⁵ W oryginale: τῶν δὲ βασιλείων μέρος ἐστὶ καὶ τὸ Μουσεῖον, ἔχον περίπατον καὶ ἐξέδραν καὶ οἶκον μέγαν ἐν ᾧ τὸ συσσίτιον τῶν μετεχόντων τοῦ Μουσείου φιλολόγων ἀνδρῶν. ἔστι δὲ τῇ συνόδῳ ταύτῃ καὶ χρήματα κοινὰ καὶ ἱερεὺς ὁ ἐπὶ τῷ Μουσεῖῳ τεταγμένος τότε μὲν ὑπὸ τῶν βασιλέων νῦν δ' ὑπὸ Καίσαρος.

⁶ Julian, *Mis.* 357c: „Ale co do Chrystusa, którego kochacie i przyjęliście go na patrona waszego miasta zamiast Zeusa i Dafne i Kalliope, którzy objawili wasze sprytnie zamiary”; zob. Liban. *ep.* 1317 W; Malalas 11.275.

Skoro mowa o związkach gestów kultowych z miastem, to warto zwrócić uwagę na jeszcze inne miejsce kultu Muz, a mianowicie południowoitalski Tarent. U historyka Polibiusza (*Dzieje* 8.27–29) znajdujemy ciekawą historię zdobywania miasta w czasach najazdu Hanibala na Italię. Miasto miało w tym czasie rzymski garnizon dowodzony przez Gajusza Liwiusza, który miał zwyczaj brać udział „we wczesnej biesiadzie w tak zwanym Muzejonie blisko rynku”. W feralny dzień atak zostaje zorganizowany, gdy Liwiusz „wraz z przyjaciółmi jeszcze za dnia przybył na biesiadę do Muzejonu i pijatyka prawie już osiągnęła punkt kulminacyjny, kiedy około zachodu słońca nadeszła wiadomość” (tłum. S. Hammer). Pomijając to nadużywanie wina, zauważmy centralne usytuowanie miejsca kultu Muz, a także praktykę spotkania w ciągu dnia – ucztę zwyczajowo organizowano o zachodzie słońca. Dotychczas częściej mieliśmy do czynienia z kulem w miejscach naturalnych – dolina u stóp Helikonu, brzegi rzeki Ilissos, także gimnazjony ateńskie są położone za murami miasta w naturalnym otoczeniu (Plutarch *de curios.* 521 d). Nie oznacza to jednak, że Muzy są po prostu nimfami i wywodzą się z pierwotnych bóstw wody, jak chcieli niektórzy badacze⁷.

Przypadki umieszczenia posągów i kultu bogiń na agorze lub w jej pobliżu znajdujemy także np. w Tespiach, Megalopolis, Megarze czy Pelli (e.g. Paus. 9.27.5; 1.43.6). Przypomnijmy także, iż w Syrakuzach Muzy gościły w teatrze usytuowanym w centrum miasta. Może najciekawszy jest przypadek macedońskiej Pelli, gdyż w kontekście tego miasta, w jednym ze źródeł pada określenie „Muzy współobywatelki”, co poświadcza nam zapewne lokalny epitet kultowy Muz (Mojsik, 2024; Posejdiptos, 118 AB).

Również w Sparcie Muzy były czczone w centralnym miejscu wspólnoty. Jak wyjaśnia nam Pauzaniusz (3.17.5), obok świątyni Ateny Chalkiojkos znajdowała się świątynia Muz, „ponieważ Lacedemończycy rozpoczynali bitwy nie przy dźwiękach trąb bojowych, lecz przy akompaniamencie fletów lub przy uderzaniu pałeczką w struny liry i kitary” (tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska). Niestety nic więcej nie wiemy o samej świątyni Muz w Sparcie. Słyszymy za to o ofiarach dla Muz przed bitwą. Otóż w *Żywocie Likurga* autorstwa Plutarcha znajdujemy takie wyjaśnienie (21,7): „Przed bitwą król składał ofiarę Muzom, przywołując – jak się zdaje – swym żołnierzom na pamięć wychowanie i gotowość do poddania się ocenie, by w boju gotowi byli na niebezpieczeństwa i dokonali czynów godnych czyjejś relacji” [tłum. K. Korus]. Pozostawiając na boku wyjaśnienie, które niewątpliwie pochodzi od autora, mamy do czynienia z praktyką, która wykracza poza naszą ogólną wiedzę o Muzach. Samo

⁷ Zob. Walde, 2000, s. 512: „Urspruengliche waren die oder eine ‘Ur-Muse’ vielleicht Gotinnen von Quellen und Gewaessern, wofuer die Analogie von Wasser und Wort und die Dichterinspiration durch einen Trunk aus einer Musen-Quelle (z.B. Hippokrene) sprechen”.

odwołanie do roli muzyki na polu bitwy bowiem nie wystarczy (Tukidydes 5.72; Lukian, *de saltat.* 10). Wydaje się, że w tym wypadku Muzy są związane z harmonią społeczną i współpracą/jednomyslnością (*homonoia*) grupy ludzi i stąd ich związki z polem walki. Utrzymanie porządku w polis, podobnie jak szyku na polu walki jest bowiem ważnym celem społecznym i często znajduje odzwierciedlenie w sferze kultowej. Jakkolwiek istnieje związek między harmonią muzyczną a porządkiem w państwie – na podobną rolę może wskazywać także wspólny kult Muz i Herkulesa w Rzymie – to boginie przeszły daleką drogę w sferze kultu od bogiń inspiracji do opiekunek ładu społecznego.

Na koniec najdziwniejszy może, ale wcale nie aż tak wyjątkowy, jak się zdaje, przypadek kultu Muz. W inskrypcji zawierającej testament Epiktety (ok. 210–195 r. p.n.e.) znajdujemy informacje o powołaniu stowarzyszenia kultowego i organizacji miejsca pochówku pewnej rodziny (IG XII 3.330; Wittenburg, 1990). Wszystko zaczyna się od przedwczesnej śmierci syna, ponieważ w momencie spisywania testamentu nie żyje już także mąż Epiktety, obaj zostają uznani za „herosów”. W pobliżu ich grobów znalazły się posągi zmarłych, a także, co może być zaskoczeniem, posągi Muz. Nie wiemy, co zdecydowało o dołączeniu do kultu grobowego akurat córek Mnemosyne, być może przerwana edukacja pierwszego syna. Tak czy inaczej boginie stają się w tej konfiguracji nie opiekunkami inspiracji, ale strażniczkami pamięci o zmarłych. Przy czym kult Muz tego typu był już znany wcześniej – w Dolinie Muz czczono Hezjoda, w Aleksandrii Homera, a na Paros Archilocha (Clay, 2004; Kimmel-Clauzet, 2013) – ale dotyczył dotychczas wyłącznie poetów i intelektualistów. W wypadku Epiktety i jej rodziny Muzy uzyskują inny wymiar kultowy, który wykracza znacząco poza znane nam wcześniej ramy (Mojsik, 2013).

Sumując wyliczone tu przypadki, zacznijmy od stwierdzenia, że kult Muz, wbrew wcześniejszym założeniom, nie jest zjawiskiem rzadkim. Wręcz przeciwnie, od końca VI w. p.n.e. kult bogiń rozwija się tak intensywnie, że już w początkach III w. Myrsilos z Methymny napisze (BNJ 477 F7a) iż: ὅλαι πόλεις μουσεῖα τεμενίζουσιν αὐταῖς („wszystkie miasta poświęcają boginiom miejsca kultu / mouseia”). Pochodzące z początków epoki hellenistycznej zdanie wskazuje, że muzejon jako instytucja i miejsce kultu Muz stał się w tym okresie zjawiskiem wyjątkowo popularnym i odgrywał w greckich miastach rolę podobną do teatru czy gimnazjonu. Widać to i w mnogości świadectw i w formach kultu m.in. w Antiochii, Aleksandrii czy Aten, a także w obecności tego kultu w mniejszych poleis typu Ambrakia, Gortyna czy Kamiros (Caruso, 2016; Mojsik, 2011).

Po drugie, miejsca kultu nie tworzą jednolitego obrazu i nie wskazują na prostą identyfikację bogiń ze stereotypowo przypisywanymi im funkcjami (Caruso, 2016; Mojsik, 2025). Napotykamy zarówno groty, brzegi rzek czy zbocza gór,

jak i centrum miasta, pałace królewskie (Aleksandria) czy centralnie położone świątynie (Sparta, Tespie, Megara). Oddzielne miejsce możemy zarezerwować dla Muz w szkołach i gimnazjonach, gdzie ich posągi i ołtarze, a także organizowane tam święta Muz wiązą boginie z funkcjami kurotroficznymi, a także różnymi stadiami edukacji.

Po trzecie, zakres funkcji wykracza poza przypisywaną im rolę opiekunek poety i bogiń inspiracji. Dotychczasowe interpretacje nie wynikały jednak ze skrupulatnej analizy świadectw, ale były efektem ograniczenia się do świadectw literackich. Jak jednak wynika z zachowanych źródeł, zakres ról odgrywanych przez boginie w polis był znacznie szerszy, niż nam się wydaje. Muzy wzywane jako „współobywatelki” u hellenistycznego poety Posejdipposa (118 AB), posągi bogiń sytuowane na agorze, w teatrze czy w gymnasionie to ucieleśnienie idei centralnej roli *mousikē*, edukacji i literatury w kulturze greckiej. I chyba właśnie związki z edukacją (posągi w szkołach czytania i pisanie) i rozwojem intelektualnym (rola Muz w szkołach filozoficznych, Musejon w Aleksandrii) wskazują na zmianę roli bogiń w życiu wspólnot greckich.

Inną ważną funkcję dostrzegamy także w związkach Muz z wyobrażeniami ładu i porządku – kosmicznego i społecznego (Hardie, 2000; Pindar, frg. 29–35). Taka interpretacja pasuje szczególnie do informacji o kulcie Muz w Sparcie, gdzie były one postrzegane jako boginie związane z poczuciem wspólnoty i ochroną przed chaosem. Zwłaszcza że sfery, do których odnoszą się informacje, a zatem polityczno-religijna (akropol jako centrum polis) i sfera militarna (pole bitwy), były postrzegane jako wyjątkowo narażone na rozpad i bezład. W innych miejscach – Ilissos, grotą na Helikonie czy kult na górze Kitajron – Muzy upodabniają się do nimf i bóstw natury⁸. Mamy jednak zazwyczaj za mało danych, aby w pełni wyjaśnić ich rolę w takich przypadkach.

Po czwarte wreszcie, wizerunek i kult Muz nie były zjawiskami statycznymi. Nie można zatem opisywać ich, jak czyniono dotąd, skupiając się na wybranych miejscach, jak Helikon czy Pieria, albo budując prosty obraz diachroniczny. Świadomość zmian, które zachodzą w kulturze i religijności greckiej w trakcie starożytności jest ważna także w wypadku analiz kultu Muz. Podsumowując, znany nam obecnie materiał źródłowy pokazuje dobitnie, że kult Muz był znaczącym zjawiskiem religijnym, mógł przyjmować wiele postaci, boginie pełniły wielorakie funkcje w kulcie, a ich wizerunek ulegał zmianom w czasie.

⁸ Ilissos: Paus. 1.19.5; Kitajron: schol. Eur. *Phoin.* 801; Helikon (grotą nimf libetryjskich): Paus. 9.34.4.

Muzy i inni bogowie

Drugim, ważnym aspektem antycznego wizerunku Muz jest ich związek z innymi bóstwami w kulcie i opowieściach mitycznych. Jak wiemy, w politeizmie poszczególni bogowie nie funkcjonują w oderwaniu od całego systemu. Niejednokrotnie zapominamy jednak o tym, badamy i opisujemy bogów greckich, jakby ich tożsamość można było wypreparować ze źródeł, a potem analizować ją i opisywać w izolacji od kontekstów i innych bogów. Prowadzi to do zniekształcenia i uproszczonego obrazu religijności greckiej. Problem rozwiązywano na wiele sposobów, np. badając dany obszar aktywności ludzi (wojna, seksualność, wieszczanie, opieka nad wzrostem młodych czy opieka nad stadami bydła, wzrostem płodów rolnych etc.) zamiast opisywania danego bóstwa, a potem wyjaśniania, że są także inni bogowie czy herosi, którzy niekiedy, w pewnych miejscach, zajmują się podobnymi aktywnościami. Innym rozwiązaniem było z kolei badanie lokalnych panteonów i regionalnych rozwiązań kultowych. Przyjrzyjmy się zatem, jak to wygląda w wypadku Muz i jak duże znaczenie mają inni bogowie dla opisanego i wyjaśnienia lub dookreślenia roli bogiń w życiu Greków.

Zacznijmy od wskazania, że Dolina Muz u stóp Helikonu nie należy wyłącznie do Muz. To także miejsce kultu nimf, może także Heraklesa, ale przede wszystkim Erosa, którego kult jest w Tespiach prastary i odgrywał istotną rolę w religijności mieszkańców miasta. Muzy dzieliły przestrzeń doliny u stóp Helikonu z Erosem, którego święto było obchodzone na przemian z Musejami (Lengauer, 2023; Schachter, 1986). W kontekście kultowym Eros pojawia się w otoczeniu Muz także w Sparcie czy Atenach (ołtarz Erosa w Akademii).

Ważnym dopełnieniem wizerunku Muz wydaje się w szczególności Zeus, gdyż w podstawowej, znanej z Hezjoda, wersji mitu jest on ojcem bogiń. We wczesnej literaturze Muzy są zatem często przedstawiane grupowo jako „córkę Zeusa” (*kourai Dios*) i to wystarcza do ich identyfikacji⁹. W kulcie powiązanie Muz z Zeusem pojawia się jednak stosunkowo rzadko (e.g. Paus. 1.43.6). Wyjątkiem i to znaczącym jest kult w macedońskim Dion, gdzie Muzy goszczą co najmniej od końca V w. p.n.e. na święcie Olympia, poświęconym Zeusowi Olimpijskiemu. Ich obecność ma tu związek z narodzinami w Pierii, krainie u stóp Olimpu – stąd epitety *Pierides* i *Olympiades* – i wynika tyleż z klasycznego opisu Hezjoda, co z potrzeb macedońskiej polityki kulturalnej (Mojsik, 2023). Ciekawym

⁹ O tym wczesnym wizerunku i kontekście grupowej identyfikacji zob. Calame, 1997, s. 19–88. Objasniając epitety takie jak *Pierides* Calame wskazuje, że sufiksy -id, -ad są charakterystyczne dla sfery żeńskiej i wiążą się z podporządkowaniem i przynależnością (geograficzną, rodzinną) – „include the semantic features «female» and «collective» and always the feature «geographical/family association»”.

i wyjątkowym elementem jest powiązanie w Dion Muz z przedstawieniami teatralnymi, które nie są wcale elementem oczywistym ani wizerunku Zeusa ani Muz.

Bogiem najczęściej łączonym z Muzami jest niewątpliwie Apollon, gdyż jedną z jego sfer aktywności jest muzyka (Graf, 2009, s. 30–34). Świadcstw i zawłości tych relacji jest na tyle dużo, że niemożliwe jest tutaj pełne omówienie zagadnienia¹⁰. Z kwestii dla nas istotnych warto zwrócić uwagę, że choć Apollon jako *Mousagetes* (przewodnik Muz) pojawia się w wielu miejscach kultowych (np. w Tessalii czy Epidauros), to Muz brakuje na agonie muzycznym w Delfach, a z kolei Apollona nie ma na święcie *Museja* w Dolinie Muz¹¹. Oznacza to, że związki między synem Latony i córkami Zeusa wcale nie są tak pewne, trwałe i oczywiste, jak nam się wydaje.

Relacja, w której Apollon jest przedstawiany jako prowadzący chór Muz odzwierciedla niewątpliwie praktykę społeczną (chór dziewcząt i muzyk płci męskiej), ale nie wyczerpuje dynamiki tej relacji. Gdybyśmy skupili się na ludzkiej aktywności muzycznej to Muzy i Apollon znalazłby się z konieczności w centrum naszej uwagi, choć nie wyczerpuje to limitu bóstw związanych z *mousike* (Hermes, Atena [aulos], nimfy, Afrodyta etc.). Pokazuje to przy okazji dobitnie, że Muzy nie mają wyłączności na sferę, której nazwa pochodzi od ich imienia – *mousikē*. Po drugie, sam termin *mousikē* uległ tak daleko idącym zmianom w epoce klasycznej, że nie obejmował już tylko muzyki par excellence (taniec, ruch i muzyczny akompaniament, czyli choreja)¹², ale również kształcenie, zdobywanie umiejętności intelektualnych i szerzej ucywilizowanie. Stąd w V w. *mousike* zaczyna znaczyć w szerokim zakresie tyle co nasze słowo „kultura” jako efekt działania Muz, a zarazem oddawania boginiom czci (Murray i Wilson, 2004).

Skoro zaś o edukacji i kształceniu była mowa to warto w tym miejscu zwrócić uwagę na związki Muz z Hermesem. Ten bóg pojawia się bowiem od V w., często w parze z Heraklesem, w gimnazjonie i opiekuje się fizyczną stroną dojrzewania społecznego młodych. W takiej roli napotyka go w otoczeniu Muz np. w Atenach, na Chios czy Teos (Caruso, 2016; Mojsik, 2011). Nie zapominajmy jednak, że w tzw. hymnie homeryckim do Hermesa bóg ten jest także wynalazcą instrumentu strunowego, a jego związki z muzyką pojawiają się również w kontekście wypasu bydła. Stąd nie dziwi nas wspólna świątynia Apollona, Hermesa i Muz w arkadyjskim Megalopolis (*Paus.* 8.32.2).

¹⁰ O debacie nad tym, dlaczego to Muzy są opiekunkami *mousike* i patronkami poetów, a nie Apollon (zob. Mojsik 2011, s. 255–269).

¹¹ Apollon jako *Musagetes*: Larissa (SEG 51 (2001): 713). Inne miasta wspólnego kultu: Megalopolis (*Paus.* 8.32.2); Epidauros (SEG 33 (1983): 302).

¹² Zob. Platon, *Leg.* 653a–654b; Polibiusz, 4.20–21; Calame, 1997.

Warto w tym miejscu przywołać także słowa Arriana (*Venat.* 35): „ci, którzy poświęcają się edukacji składają podziękowania Muzom, Apollonowi Muzagetesowi, Mnemosyne i Hermesowi”.

Obecność Heraklesa w gimnazjonie to nie jedyny obszar związków Muz z tym herosem (i bogiem). Związki kultowe widoczne są choćby w Messene, na Chios, a także w Rzymie. Część z nich, w tym kult Heraklesa Aleksikakosa („Odwracającego zło”) w Messene, może wiązać z herosem Muzy jako patronki harmonii społecznej. Podobną rolę bogiń dostrzegamy w Rzymie, gdzie – z pewnością za przykładem greckim, ale brak nam pewnych świadectw – istniał kult Herkulesa Musarum, czyli „Przewodnika Muz” albo „Herkulesa od Muz”. Na monetach Pomponiusza Muzy z 66 r. p.n.e. Herkules gra na lirze, a maczuga spoczywa oparta o nogę – piękny wyraz połączenia kultury i sfery militarnej, dość charakterystyczne dla świata rzymskiego tego okresu (Hardie, 2002; Richardson Jr., 1977).

Jako „Przewodnik Muz” w kulcie pojawia się także Dionizos, który ma zresztą dość bogate, ale mało zbadane, dossier związków z Muzami. W micie boginie pojawiają się jako jego nianie (Hermesianax frg. 7.69–71 Powell), a w Cheronei Dionizos ucieka do Muz¹³. Jako Muzagetes Dionizos jest czczony na Naksos (BCH II, 587) i na Rodos (Aneziri, 2003, s. 22, przyp. 6), jako Melpomenos w Atenach (Aneziri, 2003, s. 30–33), jako Enorches na Lesbos (schol. *Lyc. Alex.* 212). Z Pelli znamy dedykację posągu dla Muz i Dionizosa przez stowarzyszenie „mousistai” (SEG 49, 1999, 697). Takie stowarzyszenia technitai dionizyjskich, czyli artystów Dionizosa odpowiadających za organizację spektakli teatralnych, znamy także z Rodos (Aneziri, 2003, s. 22, przyp. 6; SEG 38: 787). Z kolei w Pergamonie Muzy są czczone razem z Dionizosem Kathegemonem (Ohlenmutz, 1968). Tylko w części z tych przypadków punktem styczności jest teatr, a w większości wypadków Muz nie znajdziemy na agonach teatralnych, które wydawałyby się naturalnym środowiskiem dla boskich opiekunek poety.

Związki Muz z nimfami są tak samo skomplikowane i zawiłe jak z Apolonem (Larson, 2001; Mojsik 2019, 2024; Rizou, 2020). W wielu miejscach boginie są czczone razem (zwłaszcza w górach, grotach, u źródła, nad rzeką), niekiedy Muzy goszczą w nymfejonie (Syrakuzy, Ilissos), w niektórych miejscach obie grupy bóstw są mylone ze sobą (Libethrion, Ilissos), w co najmniej jednym miejscu (Antiochia) nymfejon jest z kolei częścią wielkiego musejonu. Dla wielu badaczy podobieństwa są dowodem pierwotnych związków (Walde, 2000). Brak jest jednak na to dowodów, a kult nimf jest bez wątpienia dużo starszy od kultu Muz. Mówiąc najkrócej – wciąż nie zestawiono wszystkich

¹³ Plutarch, *Quaest. conv.* 8 (716f–717a): podczas święta Agrionia kobiety szukają zbiegłego Dionizosa, następnie przestają i twierdzą, że uciekł do Muz i u nich się ukrywa.

danych i dojmujący jest brak pełnej analizy zjawiska – punktem stycznym nie jest jednak opieka nad poetą i *mousike*, ale funkcje kurotroficzne i związki z naturą.

W zachowanych źródłach Muzy pojawiają się również w otoczeniu innych bogów, np. Ateny, Asklepiosa, Charyt, a nawet Demeter, Pana, Kybele czy Hypnosa/Snu (Caruso, 2016; Mojsik, 2011). Najlepszym przykładem, że boginie adaptują się do wszelkich, nowych warunków są ich związki z Izydą. W anonimowym *Żywocie Ezopa* (5-8) Muzy i Izyda razem uzdrawiają niemego Ezopa i dają mu głos, a także umiejętność opowiadania. W Egipcie zaś Izyda jest czczona w jednym z miejsc jako *Mousanagōgos* – „Przewodniczka Muz” (POxy 1380.62; Plut. *De Is. et Osir.* 3).

Jak wskazywałem wcześniej, jednym z charakterystycznych aspektów wizerunku Muz od zawsze wydawał się ich związek z Apollonem. Dokładny przegląd świadectw, w tym także danych kultowych, wskazuje jednak, że przeceniamy rolę Apollona i nie doceniamy związków Muz z innymi bogami. Zauważmy przy tym, że niektórzy bogowie są związani z Muzami ze względu na funkcję – np. Apollon (muzyka) – ale inni ze względu na współdzielenie miejsca w przestrzeni – np. nimfy (góry), a także Hermes i Herakles (gimnazjon).

Dlaczego Muzy występują w otoczeniu tak wielu i to najróżniejszych bogów? Alex Hardie (2004, s. 33) twierdził, że boginie są podobne do kameleona i poprzez obecność muzyki niemal we wszystkich gestach kultowych przyjmują na siebie zabarwienie otoczenia, w którym muzyka się pojawia. Stąd, jego zdaniem, ich związki z Dionizosem, misteriami i komedią. To jednak wyjaśnienie zbyt wąskie, nasze świadectwa opowiadają nieco inną historię, a rozmaite konfiguracje kultowe (i związki w micie) dowodzą jak rozmaite mogą być „wersje” Muz w lokalnym kulcie.

Specyfiką religijności greckiej jest bowiem mnogość lokalnych konfiguracji kultowych, na którą pilniej zwracamy uwagę dopiero w ostatnich latach. Ten sam Zeus Meilichios w Atenach i w Milecie może być mniej lub bardziej innym bóstwem – ze względu na lokalny rozwój kultu i miejscową specyfikę (fizyczne miejsce, otoczenie kultowe, zmiany w czasie).

Podobnie jest z Muzami, które w każdym z miejsc funkcjonują w trochę innym otoczeniu (fizycznym i kultowym) i mają inną historię rozwoju. Nie da się zatem przyłożyć jednej sztampy i ocenić, że skoro mamy tu do czynienia z Apollonem, albo Heraklesem czy nimfami to wiemy, w jakiej roli występują tutaj boginie. Każdy z tych przypadków należy badać oddzielnie, uwzględniając lokalną specyfikę, kalendarz i funkcje owych bogów. Kto spodziewałby się bowiem, że w macedońskim Dion poświęcone Zeusowi *Olympia* będą związane z Muzami, co w czasach Aleksandra Wielkiego będzie prowadzić do organizacji 9-dniowego święta z występami teatralnymi tuż przed wyprawą

na Persję. Albo że w Trojdzienie Muzom towarzyszyć będzie Hypnos/Sen, a boginie będą tam powiązane z Ardalosem, synem Hefajstosa i wynalazcą aulosu. Przy czym rozwiązania, które napotykaemy w Trojdzienie, Sparcie czy na wyspie Terze nie są wyjątkami od reguły. Dla mieszkańców tych poleis to były główne obszary aktywności Muz i albo inne nie były im znane albo nie były istotne dla wspólnoty. Oznacza to, że przedstawianie bóstwa w sposób diachroniczny i wyposażanie go w cechy główne i „zainteresowania” poboczne zniekształca wizerunek religijności greckiej. Politeizm grecki nie był zjawiskiem jednolitym teologicznie i kultowo, a zatem gdy mamy świadectwo z mało znanego nam dziś miejsca i zaskakujące nas powiązanie kultowe to nie są to poboczne cechy tożsamości danego boga, ale np. jedna z jego odmian lokalnych. Bogowie greccy mogą mieć bowiem rdzeń tożsamościowy i funkcjonalny i być różnie postrzegani w różnych miejscach, a przypisywane im obszary aktywności mogą ulegać zmianie w czasie.

Podsumowanie

Sumując nasz rekonesans, można zacząć od stwierdzenia, że antyczny wizerunek Muz jest inny, niż się zazwyczaj sądzi, a do tego znacznie bogatszy w funkcje, historię kultową i związki z innymi bogami. Dotychczasowy wizerunek bogiń odbiega znacząco od praktyki i wyobrażeń antycznych, gdyż wraz z upadkiem świata pogańskiego Muzy uległy sublimacji i zostały przemienione w symbole kreatywności poety i wiedzy ludzkiej (Curtius, 1997, s. 234–251).

Jak dowodzą przytoczone wyżej świadectwa, Muzy były w starożytności niezwykle ważnym elementem greckiego systemu politeistycznego. Czy biorąc pod uwagę konteksty kultowe i otoczenie Muz, można jednak mówić o prawdziwej naturze bogiń? Co to miałyby znaczyć? Czy istnieje jeden, właściwy rodzaj narracji, który wyjaśnia wszystkie aspekty funkcjonowania Muz w przestrzeni i czasie? Czy któraś z konfiguracji kultowych jest ważniejsza od pozostałych? Przemiany Muz w starożytności i ich wizerunek w poszczególnych miastach greckich i rzymskich jak w soczewce pokazują nasze kłopoty z badaniem greckiego systemu politeistycznego. Nie ma on bowiem nigdy formy dojrzałej, a z pewnością nie ostateczną. Pamiętajmy także, że podążając za zachowanymi źródłami, nadmiernie skupiamy uwagę na Atenach ze stratą dla danych z innych miast, których w epoce klasycznej jest ok. 1200. W wypadku zaś innych poleis, jak Synope, Olbia, Kyrena czy Massalia, należy uwzględnić również wpływ ekosystemu i kontekstu etniczno-religijnego na lokalny panteon i zwyczaje religijne. Ta nowa proponowana tu wersja badań

nad politeizmem greckim to zatem również większa wrażliwość na kontekst społeczno-kulturowy.

Dane pochodzące z przywołanych w artykule świadectw najlepiej wyraża koncepcja *network of powers*. Pozwala to na uwzględnienie wszystkich danych i szersze ujęcie związków z innymi bogami. Występujący razem czy obok siebie bogowie uzupełniają się lub definiują przez opozycję – takie kultowe związki wiele nam mówią o ich domenach i „tożsamości”. Ułatwia to także opisanie mniej znanych i słabiej poświadczonych aspektów funkcjonowania bogów, w tym także Muz w kulturze greckiej. Pozwala to dostrzec, że poza opieką nad muzyką i literaturą Muzy są związane w antyku także z edukacją i dojrzewaniem społecznym młodych jednostek, rozwojem intelektualnym i wiedzą (a zatem także ze świątyniami wiedzy – bibliotekami), światem natury, harmonią społeczną czy pamięcią o zmarłych. Ta szeroko tu zarysowana i opisywana w perspektywie diachronicznej „sieć mocy” bóstwa widoczna jest zarówno w miejscach kultu (centra polityczne – góry – gimnazjony), jak też w rozmaitych konfiguracjach kultowych.

Jak zatem pisać o Muzach jako części systemu politeistycznego Greków? Czy można napisać „biografię” bogiń? Pewnie tak, ale nie szukając jednolitej tożsamości, podstawowej funkcji czy skupiając się na związkach z literaturą. Greckie Muzy to bowiem odzwierciedlenie greckiego ducha, czyli polifonia w czystej postaci.

Literatura

- Aneziri, S. (2003). *Die Vereine der dionysischen Techniten im Kontext der hellenistischen Gesellschaft. Untersuchungen zur Geschichte, Organisation und Wirkung der hellenistischen Technitenvereine*. Franz Steiner Verlag.
- Beck, H., Kindt, J. (Eds.). (2023). *The local horizon of ancient Greek religion*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009301862>
- Bundrick, S. (2005). *Music and image in classical Athens*. Cambridge University Press.
- Calame, C. (2001). *Choruses of young women in ancient Greece. Their morphology, religious role, and social functions*. Roman & Littlefield.
- Caruso, A. (2016). *Mouseia. Tipologie, contesti, significati culturali di un'istituzione sacra (VII–I sec. a.C.)*. L'Erma di Bretschneider.
- Clay, D. (2004). *Archilochos heros. The cult of poets in the Greek polis*. Center for Hellenic Studies.
- Curtius, E. (1997). *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze* (tłum. A. Borowski) Universitas.
- Eidinow, E., Kindt, J., Osborne, R. (Eds.). (2016). *Theologies of ancient Greek religion*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316597811>

- Graf, F. (2009). *Apollon*. Routledge.
- Haake, M. (2015). Philosophical schools in Athenian society from the fourth to the first century BC: An overview. W: V. Gabrielsen, Ch.A. Thomas (Eds.), *Private associations and the public sphere* (s. 57–91). Det kongelige danske videnskabernes selskab.
- Hardie, A. (2000). Pindar's „Theban” Cosmogony (the First Hymn). *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, 44, 19–40. <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.2000.tb00597.x>
- Hardie, A. (2002). The Georgics, the mysteries and the Muses at Rome. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 48, 175–208. <https://doi.org/10.1017/S0068673500000882>
- Hardie, A. (2004) Muses and Mysteries. W: P. Murray, P. Wilson (Eds.). *Music and the Muses. The culture of mousike in the classical Athenian city* (s. 11–38). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199242399.003.0002>
- Havelock, E. (2006). *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze zachodu* (tłum. P. Majewski). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kimmel-Clauzet, F. (2013). *Morts, tombeaux et cultes des poètes grecs*. Ausonius.
- Kindt, J. (2015). Personal religion: A productive category for the study of ancient Greek religion?. *The Journal of Hellenic Studies*, 135, 35–50. <https://doi.org/10.1017/S0075426915000051>
- Larson, J. (2001). *Greek Nymphs. Myth, cult, lore*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195144659.001.0001>
- Larson, J. (2016). *Understanding Greek religion*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315647012>
- Lengauer, W. (2023). *Eros Greków*. Tyniec.
- Mikalson, J. D. (1998). *Religion in Hellenistic Athen*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520919679>
- Millington, R. (2025). Muzy. My stworzyłyśmy sztukę (tłum. J. Konieczny). Znak Literanova.
- Mojsik, T. (2011). *Antropologia metapoetyki. Muzy w kulturze greckiej od Homera do końca V w. p.n.e*. Neriton.
- Mojsik, T., (2013). Some reflections on the Muses and the cult of the dead. *Przegląd Humanistyczny*, 437, 79–85.
- Mojsik, T. (2019). From Hesiod's Tripod to Thespian mouseia: Archaeological evidence and cultural contexts. *Klio*, 101(2), 405–426. <https://doi.org/10.1515/klio-2019-0036>
- Mojsik, T. (2023). *Orpheus in Macedon: Myth, cult, and ideology*. Bloomsberry Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350213210>
- Mojsik, T. (2024). Nymphs, Muses (and Cicadas) at Ilissos: Plato's *Phaedrus* 278b and the early meanings of mouseion. *Hermes*, 152(1), s. 16–39. <https://doi.org/10.25162/hermes-2024-0002>
- Mojsik, T. (2024a). Modernizacja świata greckiego i wyłonienie się intelektualistów jako nowej grupy społecznej w V–III w. p.n.e. W: C. Kukło, W. Walczak (red.), *Człowiek twórcą historii. Społeczeństwo wobec wyzwań nowoczesności* (t. 3, s. 25–48). UMK w Toruniu.

- Murray, P., Wilson, P. (Eds.). (2004). *Music and the Muses. The Culture of Mousike in the Classical Athenian City*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199242399.001.0001>
- Nilsson, M., (1955). *Geschichte der griechischen Religion* (t. 1–2, 2 Erg.). München Beck.
- Ohlenmütz, E. (1968). *Die Kulte und Heilgtuemer der Goetter in Pergamon*. Darmstadt.
- Otto, W. (1954). *Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Parker, R. (2005). *Polytheism and Society at Athens*. Oxford University Press.
- Pavlidis, N.A. (2023). *The Hero Cults of Sparta. Local Religion in a Greek City*. Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350198074>
- Pirenne-Delforge, V., Pironti, G. (2015). Many vs One. W: E. Eidinov, J. Kindt (Eds.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion* (s. 39–50). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199642038.013.5>
- Pirenne-Delforge, V., Pironti, G. (2022). *Hera of Zeus. Intimate Enemy, Ultimate Spouse*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108888479>
- Polinskaya, A. (2013). *Local History of Greek Polytheism. Gods, People, and the Land of Aigina, 800–400 BCE*. Leiden. <https://doi.org/10.1163/9789004262089>
- Queyrel, A. (1988). Les Muses à l'école: images de quelques vases du peintre de Calliope. *AK*, 31, 90–102.
- Richardson L. Jr. (1977). Hercules Musarum and the Porticus Philippi in Rome. *American Journal of Archeology*, 81(3), 355–361. <https://doi.org/10.2307/503009>
- Ritchie C. E. (1989). The Lyceum, the Garden of Theophrastos and the Garden of the Muses. A Topographical Reevaluation. W: *Philia epê* (t. 3, s. 250–260). Athens,
- Rizou, K. (2020). *Holz vom Helikon. Die Musen und ihre Landschaft in Kult, Mythos und Literatur*. Heidelberg. <https://doi.org/10.33675/978-3-8253-7918-6>
- Robinson, B. A. (2012). Mount Helikon and the Valley of the Muses. The Production of a Sacred Space. *Journal of Roman Archeology*, 25, 227–258. <https://doi.org/10.1017/S1047759400001203>
- Schachter A. (1986). *Cults of Boeotia, t. II: Herakles to Poseidon*. University of London.
- Vernant, J.-P. (1983). *Myth and Thought among the Greeks*, Cambridge, Mass.
- Walde, Ch. (2000). *Musen*. W: H. Cancik, H. Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* (t. 8, s. 511–514). J. B. Metzlersche Buchhandlung.
- Wittenburg, A. (1990). *Il testamento di Epikteta*. G. Bernardi.