

HANNA OLCZAK
(Warszawa)

HERODOT JAKO BADACZ RELIGII*

W swoich badaniach (ιστορίη) nad przebiegiem konfliktu grecko-perskiego Herodot z Halikarnasu uwzględnił również wiele kwestii związanych z religią, traktując zjawiska religijne jako integralną i bardzo ważną część przekazu. W jego dziele stale natykamy się na informacje dotyczące kultu i różnych aspektów życia duchowego Greków: historyk wspomina o świątyniach, wymienia święta i obrzędy, cytuje orzeczenia wyroczni. Informuje też o kultach i obyczajach religijnych ludów barbarzyńskich, to właśnie od nich rozpoczyna opisywanie νόμοι barbarzyńców. Oprócz czysto sprawozdawczego podejścia do religii, które dzisiaj moglibyśmy nazwać fenomenologicznym¹, w jego relacji dają o sobie znać własne zainteresowania badawcze. W licznych dygresjach Herodot wychodzi poza opis zewnętrznych przejawów życia religijnego i próbuje dociec istoty określonych zjawisk i faktów religijnych, przedstawić ewolucję kultu bogów w Grecji oraz udowodnić powiązania pomiędzy wierzeniami Greków i Egipcjan. To dzięki podjęciu takich problemów uznany on został nie tylko za ojca zachodniego dziejopisarstwa, ale również za pierwszego historyka religii greckiej².

W trakcie swoich podróży Herodot miał możliwość poznać całą różnorodność wierzeń religijnych, jakie w połowie I tysiąclecia p.n.e. panowały na obszarze basenów Morza Śródziemnego i Czarnego oraz na terenie Bliskiego Wschodu. Zetknięcie się z tak bardzo różnym podejściem do bogów, różnymi wyobrażeniami o ich postaciach i działaniach oraz różnorodnymi sposobami oddawania im czci musiało odbić się na jego stosunku do religii i nasunąć mu liczne refleksje i pytania. Historyk był wprawdzie przekonany, że bogowie Greków i barbarzyńców są tożsami³, ale wiedział też, że nie wszystkie ludy obdarzają ich jednakową czcią. Są tacy,

* Artykuł jest oparty na jednym z rozdziałów mojej pracy magisterskiej, napisanej w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem profesora Włodzimierza Lengauera, któremu w tym miejscu składam serdeczne podziękowania za okazaną mi wszechstronną pomoc.

¹ K. J. Diesner, *Skythische Religion und Geschichte bei Herodot*, Rheinisches Museum 104, 1961, s. 211–212; M. Kaiser, *Herodots Begegnung mit Ägypten*, [w:] S. Morenz, *Die Begegnung Europas mit Ägypten*, Berlin 1968, s. 231.

² Por. m.in. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, wyd. II, t. I, München 1955, s. 765; M. Kaiser, op. cit., s. 234–235; W. Burkert, *Herodot als Historiker fremder Religionen*, [w:] O. Reverdin, B. Grange (red.), *Hérodote et les peuples non grecs* (Entretiens sur l'antiquité classique, t. XXXV), Vandoeuvres – Genève 1990, s. 3–4.

³ Por. niżej, s. 12–13.

którzy czczą jedynie wybrane bóstwa, na przykład Arabowie uznają tylko Dionizosa i Afrodytę Uranię (III 8, 3), a Etiopowie Dionizosa i Zeusa (II 29, 7). Jego uwadze nie uszło również, że w przeciwieństwie do Greków i Egipcjan Persowie i Scytowie nie używają w kulcie ołtarzy i posągów (I 131, 1; IV 59, 2), że inaczej niż Grecy Persowie nie wyobrażają sobie bogów w postaci antropomorficznej (I 131, 1), a Egipcjanie przedstawiają ich jako zwierzęta (II 42, 4). Dzięki poznaniu religii barbarzyńskich Herodot mógł zauważyć, jak różnorodne mogą być opowieści o bogach, ich rodowodach, koneksjach oraz obszarach działalności: według wierzeń egipskich Apollon i Artemida nie są dziećmi Zeusa i Latony, ale Dionizosa i Demeter (II 156, 5), a te dwa ostatnie bóstwa rządzą światem podziemnym (II 123, 1). Libijczycy sądzą, że Atena jest córką Posejdona i boginki Jeziora Tritońskiego (IV 180, 5), a Scytowie, że to nie Hera, ale Ge jest małżonką Zeusa (IV 59, 1).

Będąca wynikiem kontaktów z obcymi religiami świadomość wielości form kultu i wyobrażeń o bogach nie mogła pozostać bez wpływu na stosunek Herodota do religii jako przedmiotu badań. Zetknięcie się z różnicami w poglądach na temat bogów musiało wywołać u niego pasję badawczą oraz chęć wyjaśnienia niejasności i odmienności. Jednak z drugiej strony pociągnęło za sobą przekonanie, że w odniesieniu do niektórych aspektów religii i zjawisk religijnych ustalenie obiektywnej prawdy nie jest możliwe. Na początku opowiadania o Egipcie Herodot przeprowadza podział kwestii związanych z religią na $\theta\epsilon\iota\alpha$ i $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\eta}\tau\alpha$ (II 3–4). Do spraw ludzkich ($\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\eta}\tau\alpha$ $\pi\rho\acute{\eta}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$) zalicza wszystko to, co wiąże się z kultem i jego zewnętrznymi przejawami, takimi jak świątynie, ołtarze, posągi bóstw itp. (II 4, 2). Nie wyjaśnia natomiast bliżej, co dokładnie kryje się pod pojęciem $\theta\epsilon\iota\alpha$ $\pi\rho\acute{\eta}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$. Możemy się jedynie domyślać, że jest to głębsza wiedza o bogach: ich naturze (II 45, 5) i wyglądzie (II 65, 2), a przede wszystkim ich działaniach i prawach, według których rządzą światem (IX 65, 2)⁴. O ile do $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\eta}\tau\alpha$ $\pi\rho\acute{\eta}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ historyk nawiązuje w swoim dziele bardzo często, rozpatrując je z punktu widzenia badacza religii, to o sprawy boskie zahacza rzadko i z wyraźnymi skrupułami, tłumacząc, że porusza je wyłącznie z troski o ciągłość narracji (II 3, 2). Opowiadając o religii egipskiej nie chce się więc zagłębiać w wyjaśnianie powodów świętości zwierząt: „Gdybym jednak miał mówić, dlaczego zwierzęta zostały poświęcone, musiałbym w swoim opowiadaniu zejść na sprawy boskie, których wyłuszczenia jak najbardziej unikam. Jeżeli zaś o nich coś powiedziałem mimochodem, uczyniłem to tylko z konieczności” (II 65, 2; tu i dalej lekko zmieniony przekład Seweryna Hammera). Gdy zaś pozwala sobie na zakwestionowanie greckich opowieści na temat wyczynów Heraklesa, natychmiast odwołuje się do życzliwości bogów i herosów (II 45, 3)⁵.

⁴ Por. A. B. Lloyd, *Herodotus' Book II. Commentary 1–98*, Leiden 1976, s. 17. Por. też podobny podział u Plat. *Cratyl.* 401 a.

⁵ Oczywiście jest dla Herodota również objęcie milczeniem kultów misteryjnych (misteria Kabirów, II 51, 2) lub obrzędów ku czci egipskich bogów Ozyrysa i Izdy, które błędnie uznaje za misteryjne (II 47, 2; 48, 3; 171, 1). Z tym ostatnim przypadkiem wiąże się również kilkakrotnie powstrzymywanie się od wymieniania imienia Ozyrysa (II 86, 2; 132, 2; 170, 1).

Ostrożne podejście Herodota do θεῖα πρήγματα nie było wyłącznie efektem strachu przed powiedzeniem czegoś, co mogłoby okazać się οὐκ ὄσιον⁶, ale w znacznym stopniu wynikało z przekonania, że znajdują się one poza granicami ludzkiej percepcji i nie poddają się badaniu. Wiedza człowieka o sprawach boskich jest bardzo ograniczona. Historyk jest zdania, że wszyscy ludzie wiedzą o nich tyle samo: „Otóż co się tyczy boskich historii, jakie tam słyszałem, nie mam ochoty ich opowiadać, z wyjątkiem imion bogów, ponieważ myślę, że wszyscy ludzie tyle samo o tym wiedzą” (II 3, 2)⁷. Możemy się domyślać, że Herodot ma tu na myśli „tak samo mało”⁸. Przykładem ostrożnego podejścia do θεῖα πρήγματα są przemyślenia na temat boskiej ingerencji w trakcie bitwy pod Platejami (IX 65). Historykowi wydaje się dziwne, że po klęsce Persowie nie schronili się w znajdującym się opodal sanktuarium Demeter, co pozwoliłoby im uniknąć śmierci. Dochodzi do wniosku, że to bogini nie wpuściła ich do temenosu, by ponieśli karę za zniszczenie jej świątyni w Eleuzis, jednak natychmiast obwarowuje swoje spostrzeżenie wątpliwościami dotyczącymi trafności ludzkich sądów o podobnych zdarzeniach: „Przypuszczam – jeśli o boskich sprawach wolno coś przypuszczać – że sama bogini nie przyjęła ich, ponieważ spalili jej świątynię w Eleuzis” (IX 65, 2).

Sceptyczne nastawienie Herodota do możliwości poznania spraw boskich nie było w myśli greckiej ideą nową. W jego wypowiedziach można dostrzec odbicie dyskusji epistemologicznych i szeroko rozpowszechnionego poglądu o ograniczonym zakresie ludzkiego poznania, które nie jest w stanie dociec prawdy o otaczającej człowieka rzeczywistości, zwłaszcza zaś o świecie bogów⁹. Już Ksenofanes zwrócił uwagę na względność ludzkich wyobrażeń i zawodność sądów na ten temat¹⁰, jednak dopiero Herodot wprowadzając podział na θεῖα i ἀνθρωπήια πρήγματα wyraźnie odciął się od rozważań na temat bogów i ich natury, nie zamykając sobie jednocześnie drogi do badania kultu i zjawisk religijnych. O ile jednak historyk podziela poglądy jońskich filozofów przyrody i piątowiecznych myślicieli na temat granic ludzkiego rozumu, o tyle nie ma żadnych wątpliwości co do istnienia bogów i ich wpływu na los człowieka. Dokonania myślicieli V wieku w niczym nie naruszyły jego przekonania o ingerencji boskiej, stale przejawiającej się w dziejach. Te dwa czynniki: niezachwiana wiara oraz sceptyczne nastawienie do możliwości poznania boskiego świata, są głównymi wyznacznikami, które ukierunkowują badawcze zainteresowania Herodota religią.

Nie jest przypadkiem, że większość rozważań na temat religii znajduje się w księdze egipskiej. Wprawdzie ludzka wiedza na temat θεῖα πρήγματα jest ograniczo-

⁶ Por. II 86, 2 i 170, 1.

⁷ Na temat interpretacji tego fragmentu por. m.in. A. Wiedemann, *Herodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen*, Leipzig 1890, s. 51; W. W. How, J. Wells, *A Commentary on Herodotus*, Oxford 1936, t. I, s. 157–158; A. B. Lloyd, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 4), s. 17.

⁸ Herodotos, *Historiae*, wyd. i kom. H. Stein, Berlin 1901, ad II 3, 2.

⁹ Xenophan., fr. B 18 i 34 Diels-Kranz, Heracl., fr. B 28, 78, 79, 83 i 102 Diels-Kranz; Alcmaeon, fr. B 1 Diels-Kranz; Protag., fr. B 4 Diels-Kranz. Por. też Plat. *Resp.* II 365 d i *Tim.* 40 e. Wskazanie na niepewność ludzkich sądów na temat spraw boskich pojawia się już u Homera, *Od.* XXIII 81–82.

¹⁰ Xenophan., fr. B 14–16 Diels-Kranz.

na, ale Egipcjanie i ich kapłani wiedzą o tych sprawach znacznie więcej niż inni. Jest kilka powodów takiego stanu rzeczy. Na wstępie logosu egipskiego Herodot przekazuje opowieść zasłyszaną od kapłanów z Memfis, która dowodzi, że Egipcjanie są jednym z najstarszych ludów na ziemi (II 2, 1)¹¹. Co więcej, przed tysiącami lat zamieszkiwali oni kraj nad Nilem wspólnie z bogami (II 144, 2)¹². Kolejnym bardzo ważnym dowodem wiarygodności egipskich kapłanów jest to, że długowiekowa tradycja i historia Egiptu mają formę pisaną (II 145, 3). W żadnym wypadku nie może z nią konkurować młode, liczące nie więcej niż 400 lat piśmiennictwo greckie (II 53, 2), reprezentowane przez poetów, w których rzetelność w relacjonowaniu faktów historycznych Herodot nie do końca wierzy (II 116, 1 i 120, 3). Nie ma argumentów, które mogłyby lepiej udowodnić mądrość Egipcjan oraz ich prawo do wypowiedzania się na tematy związane z najstarszymi okresami ludzkiej historii i kultem bogów. Kapłani egipscy byli zatem dla Herodota niepodważalnymi autorytetami i stanowili nieocenione źródło wiedzy o sprawach boskich i ludzkich: przytaczali niezbite dowody na to, że to oni nauczyli Greków kultu dwunastu bóstw (II 4, 2), wymieniali z księgi imiona królów egipskich (II 100, 1)¹³, od zawsze liczyli lata (II 145, 2). Przedstawione przez nich dzieje Egiptu rządzonego przez ziemskich władców obejmowały ponad 11 tysięcy lat (II 142, 1), natomiast historia panowania dynastii boskiej ponad 17 tysięcy lat (II 43, 4).

Obserwując egipskie obrzędy oraz w inny sposób stykając się z nieznanymi mu do tej pory ideami Herodot zdobył wiedzę, która pozwoliła mu nieco inaczej spojrzeć na wierzenia greckie i zachęciła do podejmowania samodzielnych badań. Opowiadając o Heraklesie historyk nadmienia, że rozbieżności pomiędzy zapatrywaniem greckimi i egipskimi skłoniły go do podróży do Tyru i na Tazos, gdzie próbował osobiście wyjaśnić sprzeczności (II 44). Niezależnie od tego, czy to właśnie pasja badawcza i poszukiwanie prawdy stanowiły rzeczywistą przyczynę tej podróży, ważne jest, że Herodot wyraźnie akcentuje oglądanie opisywanych miejsc (ὄψις) jako istotne narzędzie badań. Jego metodą jest nie tylko wypytywanie (ἰστορίη), dzięki któremu uzyskuje od kapłanów fenickich i egipskich wiadomości dotyczące kultu i mitologii (II 44, 3 i 113, 1) i dochodzi do własnych wniosków na temat najstarszej świątyni Afrodyty (πυθθαρόμενος εὐρίσκω, I 105, 3), ale również porównywanie różnych źródeł. Konfrontuje wiedzę kapłanów z Memfis i innych egipskich ośrodków religijnych (II 3, 1), aby sprawdzić wiarygodność informacji otrzymanych w Dodonie, zestawia je z tradycją przekazaną mu przez Egipcjan (II 50–57), porównuje opowieści mieszkańców Metapontu i Prokonezu o Aristeasie (IV 14–15) czy Greków i Traków o życiu i działalności Zalmoksisa (IV 94–96). Zajmując się

¹¹ Starsi od Egipcjan są jedynie Frygowie. Por. też II 15.

¹² Herodot nawiązuje tu do poglądów egipskich, według których przez okresem panowania ziemskich władców Egiptem rządziły kolejne dynastie bogów, por. J. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin – New York 2000, s. 228 i nn.

¹³ Podobnie jak w II 145, chodzi tu prawdopodobnie o jakąś egipską listę królów. Na temat obecności w dziele Herodota informacji z listy królów por. W. Kaiser, *Zu den Quellen der ägyptischen Geschichte Herodots*, Zeitschrift für Ägyptische Sprache 94, 1967, s. 93–116, zwł. s. 100 i nn. oraz 110–111.

kwestiami religijnymi Herodot stosuje zatem takie same metody badawcze, jakimi posługuje się podczas prowadzenia badań historycznych: *ιστορίη, ὅψις* i *ἀκοή* (II 99, 1)¹⁴. Z zestawionych przez Lloyda¹⁵ fragmentów logosu egipskiego wynika, że sprawy religijne są jedną z najważniejszych kwestii, przy omawianiu których historyk podkreśla własny udział w uzyskaniu przedstawionych przez siebie wyników badań, bardzo często odbiegających od powszechnie uznanej tradycji. Wyniki własnych poszukiwań i informacje uzyskane od wiarogodnych informatorów sprawiają, że pomimo obaw przed poruszeniem *θεῖα πρήγματα* Herodot kilkakrotnie nie może się oprzeć pokusie wyrażania własnych poglądów i przypuszczeń, czasami bardzo śmiałych. Choć więc wyraźnie obawia się gniewu bogów i herosów (II 45, 3), nie powstrzymuje się przed rozważaniami na temat natury Heraklesa (II 43–45) czy też egipskiej genezy imion bogów (II 50–52)¹⁶.

Kwestia przejścia z Egiptu imion bogów (*τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν*) jest dla Herodota na tyle ważna, że świadomie decyduje się on na złamanie swojej zasady niezagłębiania się w *θεῖα πρήγματα* (II 3, 2). Z dalszego toku narracji wynika, że wiedza o tych sprawach wśród Greków jest bardzo różna od tego, do czego historyk doszedł dzięki własnym badaniom (II 146, 1), opartym na informacjach kapłanek z Dodony i Egipcjan (II 50 i 52). Wynikiem konfrontacji obu źródeł jest wykład o pochodzeniu i ewolucji greckich wyobrażeń i instytucji kultowych, zawarty w kilku obszernych dygresjach logosu egipskiego (II 43–45, 49–58, 145–146)¹⁷.

Rozważania o zapożyczeniach z Egiptu i wpływie religii egipskiej na grecką opierają się na założeniu, że bogowie Greków i barbarzyńców są tożsami. Bóstwa czczone przez barbarzyńców historyk określa zwykle imionami greckimi, a dopiero w drugiej kolejności podaje ich miejscowe odpowiedniki. Mówiąc o Afrodydzie Persów nie ma wątpliwości, że jest to ta sama bogini, co wywodząca się z Syrii Afrodyta grecka, której kult Grecy przejęli za pośrednictwem Fenicjan (I 105, 3), a Persowie od Asyryjczyków i Arabów (I 131, 3), chociaż u każdego z tych ludów nosi ona inne imię: *καλέουσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα, Ἀράβιοι δὲ Ἀλιλάτ, Πέρσαι δὲ Μίτραν* (ibid.). W nauce panuje dzisiaj powszechna zgodność opinii, że przedstawiona przez Herodota identyfikacja bóstw greckich i obcych nie jest jego dziełem, ale wyrazem stanu, który w okresie klasycznym był już głęboko zakorzeniony w greckiej świadomości¹⁸. Jak bardzo naturalne było dla niego utożsamienie greckich i egipskich bogów, widać nie tylko z przypisania egipskim obrzędowi ku czci Ozyrysa misteryjnego charakteru (II 171, 1), ale przede wszystkim z passusu II 112,

¹⁴ Por. A. B. Lloyd, *Herodotus' Book II. Introduction*, Leiden 1975, s. 81 i nn.

¹⁵ Ibid., s. 86 i nn.

¹⁶ Można tu przywołać również m.in. II 120, 5; VII 129, 4 czy IX 65, 2, gdzie Herodot wprawdzie bardzo ostrożnie, ale jednak wypowiada się na tematy ściśle związane z *θεῖα πρήγματα*.

¹⁷ Na temat ważnej roli dygresji w sposobie argumentacji historyka por. m.in. H. F. Bornitz, *Herodot-Studien. Beiträge zum Verständnis der Einheit des Geschichtswerks*, Berlin 1968, passim.

¹⁸ Na temat identyfikacji bóstw barbarzyńskich i greckich u Herodota por. m.in. I. M. Linforth, *Greek Gods and Foreign Gods in Herodotus* (University of California Publications in Classical Philology, t. 9), Berkeley 1926, s. 1–25 oraz T. Harrison, *Divinity and History. The Religion of Herodotus*, Oxford 2000, s. 208 i nn. Por. też W. Burkert, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 2), s. 5–6.

w którym wnosi on swój własny wkład do procesu identyfikacji¹⁹. Historyk opowiada tu o świątyni tzw. obcej Afrodyty (ξείνης Ἀφροδίτης, II 112, 2), znajdującej się w dzielnicy fenickiej w Memfis, w okręgu świątynnym mitycznego faraona Proteusza. Możemy przypuszczać, że chodzi tu o fenicką Asztarte, której świątynia wzniesiona została w tym mieście już w okresie Nowego Państwa, a sama bogini uznawana była za córkę Ptaha, głównego boga Memfis²⁰. Herodotowi jednak wydaje się dziwne, że Afrodyta nazywana jest obcą, gdyż nie zna żadnej innej egipskiej świątyni, która wiązałaby się z boginią o takim przydomku. Opierając się w swojej analizie na tożsamości Afrodyty i Hathor nie bierze pod uwagę, że Egipcjanie odczuwali mimo wszystko odrębność Asztarte i byli świadomi jej syryjskiego rodowodu²¹. Afrodyta, Asztarte i Hathor to dla niego jedna i ta sama bogini, chociaż czczona przez różne ludy pod zupełnie różnymi imionami. Przydomek „obca” i sąsiedztwo ze świątynią Proteusza, u którego miała gościć trojańska Helena, naprowadzają go na myśl, że chodzi tu o kult córki Tyndareosa, który miałby wprowadzić Proteusz.

Herodot dowiedział się w Dodonie, że Pelazgowie, przedhelleńscy mieszkańcy Grecji, pierwotnie składali ofiary wzywając bogów, ale nie wymieniając ich imion i przydomków, gdyż ich nie znali (II 52, 1). Nazywali ich po prostu θεοί – co miało znaczyć „porządkujący” – ponieważ wszystko uporządkowali: θεοὺς δὲ προσωνόμασάν σφραγ ἀπὸ τοῦ τοιοῦτου, ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον (ibid.)²². Kapłanki z Dodony poinformowały też historyka, że imiona większości bogów Pelazgowie poznali dopiero po dłuższym czasie (II 52, 2), przejmując je od barbarzyńców (II 50, 1). To naprowadziło Herodota na myśl, że pochodzą one głównie z Egiptu (ibid. i II 52, 2), gdyż od Egipcjan dowiedział się, że to oni pierwsi spośród wszystkich ludów zaczęli używać boskich imion oraz że w ich kraju istniały one od zawsze (II 4, 2 i 50, 2). Historyk wiedział jednak również, że Egipcjanie nie znają imion niektórych bogów, doszedł więc do wniosku, że ich pochodzenie musiało być inne (II 43, 2 i 50, 2). Jego zdaniem imię Posejdona Grecy przejęli od Libijczyków, którzy zawsze czcili tego boga (II 50, 2–3)²³, natomiast imiona kilku innych nieznanym Egipcjanom bóstw, a mianowicie Hery, Hestii, Temidy, Charyt i Nereid, uznał za przejęte od Pelazgów (II 50, 4)²⁴.

¹⁹ M. Pohlenz, *Herodot – der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*, Leipzig – Berlin 1937, s. 99, przyp. 2.

²⁰ A. Erman, *Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden*, Berlin – Leipzig 1934, s. 150–151.

²¹ A. Nawiński, *Bóstwa, kulty i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa 1993, s. 15–16.

²² Por. etymologię słowa θεός u Plat. *Cratyl.* 397 cd.

²³ Na temat popularności kultu Posejdona w północnej Afryce por. A. B. Lloyd, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 4), s. 237–238.

²⁴ Były to prawdopodobnie te bóstwa, które ze względu na niewielką rolę w kulcie nie zostały, przynajmniej do czasów Herodota, utożsamione z bogami egipskimi, M. Kaiser, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 1), s. 241. Por. jednak S. Morenz, *Die Begegnung Europas mit Ägypten*, Berlin 1968, s. 67, który sądzi, że późniejsza, hellenistyczna identyfikacja Hery z Mut ma znacznie wcześniejsze podłoże. Zdaniem Herodota, w przeciwieństwie do misteryjnego kultu Dionizosa, również odbywane na Samotrace misteria Kabirów oraz zwyczaj ustawiania ityfalicznych posągów Hermesa mają rodowód pelazgijski (II 51, 4). Za obcą Egipcjanom formę kultu historyk uważa też część dla herosów (II 50, 3).

Wywód ten, a szczególnie użycie przez Herodota terminu οὐνομοα, stoi w sprzeczności z jego świadomością odmiennego brzmienia greckich i egipskich imion bogów. Termin ten nie może też być równoznaczny z przydomkiem (ἐπωνυμία), gdyż zdaniem historyka przydomki nadali greckim bogom w późniejszym okresie Hezjod i Homer (II 53, 1). Zagadnienie imion boskich i ich przejścia z Egiptu jest jedną z najbardziej kontrowersyjnych kwestii związanych z poglądami Herodota na temat religii²⁵. Należy zadać sobie pytanie, w jakim stopniu na teorię o zapożyczeniu imion, a przede wszystkim na tak mocne zaakcentowanie słowa οὐνομοα, mogły wpłynąć koncepcje egipskie, z którymi zapoznał się on za pośrednictwem bądź Egipcjan, bądź też zasymilowanych w Egipcie Greków²⁶. Nie bez znaczenia

²⁵ Niektórzy badacze usiłowali dosłownie tłumaczyć wypowiedź Herodota, jako przejście imion w ich egipskim brzmieniu (m.in. E. Meyer, *Herodots Sprachkenntnisse*, [w:] idem, *Forschungen zur alten Geschichte*, t. I, Halle 1892, s. 194; H. Diels, *Die Anfänge der Philologie bei den Griechen*, *Neue Jahrbücher* 25, 1910, s. 16; R. Lattimore, *Herodotus and the Names of Egyptian Gods*, *Classical Philology* 34, 1939, s. 357–365). Zdaniem R. Lattimore’a, op. cit., s. 362 i nn., w tych przypadkach, gdy historyk wymienia jedynie greckie imię konkretnego boga, wyłącznie w tej postaci otrzymał je od swoich egipskich informatorów i był pewien jego egipskiego pochodzenia. Tam zaś, gdzie podaje imiona bóstwa w obu językach, chodzi o przejście przez Greków jednego z imion, które upowszechniło się w Grecji, a zostało zupełnie zapomniane w Egipcie. Do tej grupy poglądów należy zaliczyć również koncepcję T. Harrisona, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 18), s. 251 i nn. Jego zdaniem Herodot był przekonany, że Pelazgowie przejęli imiona egipskie, które jednak w ciągu wieków uległy znacznym zniekształceniom, do tego stopnia, że ich egipskie pochodzenie uległo zapomnieniu. Inaczej ujmuje problem inna grupa badaczy, m.in. H. Stein, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 8), ad II 50; W. W. How, J. Wells, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 7), t. I, s. 191; I. M. Linforth, *Greek and Egyptian Gods (Herodotus II 50 and 52)*, *Classical Philology* 35, 1940, s. 300–301; W. Burkert, *Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem*, *Museum Helveticum* 42, 1985, s. 121 i nn. Ich zdaniem przejście imion z Egiptu oznacza rozpoznanie poszczególnych bogów, zindywidualizowanie ich, nazwanie i przez to wyodrębnienie z niezliczonej masy bóstw. Od tej pory Pelazgowie mieli czcić bogów już pod konkretnymi imionami, różnymi jednak od egipskich.

²⁶ Kilka słów należy poświęcić źródłom wiedzy Herodota o religii egipskiej. Według słów samego historyka logos egipski oparty jest na jego własnych obserwacjach, poczynionych w trakcie podróży do Egiptu, oraz informacjach uzyskanych od tamtejszych informatorów: Egipcjan (II 99, 1; 142, 1; 147, 1) lub osiadłych w Egipcie Greków (II 154, 4). Egipscy informatorzy to zarówno kapłani (ἱερεῖς), jak i bliżej nieokreśleni Egipcjanie (Αἰγύπτιοι). Jedynie kilka razy wymienieni są kapłani konkretnej świątyni lub ośrodka religijnego: Heliopolis (II 3, 1), Sais (II 28, 1 i 130, 2), kapłani Amona z Teb (II 54, 1 i 143, 1) czy Ptaha z Memfis (II 2, 5 i 3, 1). Większość badaczy zgadza się co do tego, że głównymi egipskimi informatorami Herodota byli kapłani z Memfis, o których wspomina on na wstępie logosu egipskiego (II 3): F. Jacoby, *Herodotos*, [w:] *RE*, Suppl. II, szp. 427; W. Kaiser, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 13), s. 99; A. B. Lloyd, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 14), s. 90. Nie jest jednak jasne, na ile powoływanie się na Egipcjan odzwierciedla rzeczywiste kontakty Herodota z rodowitymi mieszkańcami tego kraju, na ile zaś z osiadłymi tu i częściowo zasymilowanymi Grekami. O znacznym udziale Greków w kształtowaniu przekazanego przez Herodota obrazu wierzeń kraju nad Nilem świadczy obecność w jego dziele bogatej grecko-egipskiej tradycji mitycznej oraz duży stopień hellenizacji mitów egipskich, por. A. Wiedemann, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 7), s. 508; M. Kaiser, op. cit., s. 115–116 i S. West, *Herodotus' Portrait of Hecataeus*, *Journal of Hellenic Studies* 111, 1991, s. 147. Inni badacze (K. von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung*, Berlin 1967, 1, s. 162 i nn. i H. G. Nesselrath, *Dodona, Siwa und Herodot – ein Testfall für den Vater der Geschichte*, *Museum Helveticum* 56, 1999, s. 8–9) kładą większy nacisk na znajomość greckiej tradycji mitologicznej wśród obcych. W okresie klasycznym wzajemne związki pomiędzy Grecją a Egiptem miały za sobą długą tradycję, zarówno

jest to, że do tematu imion historyk nawiązuje już na początku logosu egipskiego, gdy wymienia swoich informatorów, a zaraz potem akcentuje pierwszeństwo Egipcjan w nazwaniu bogów (II 3–4). Ogromna rola imienia w religii egipskiej²⁷ wiązała się z tym, że wyrażało ono charakter boga, zawarta w nim była jego natura, nierozzerwalnie związana ze znaczeniem słowa, od którego pochodziło. W egipskich koncepcjach religijnych możemy doszukać się też innego ważnego aspektu imienia, a mianowicie jego magicznej i twórczej roli. Znaczenie słowa i imienia w szczególności sposób podkreślała kosmogonia propagowana przez ośrodek religijny w Memfis, znana z pochodzącej z końca VIII w. p.n.e. tzw. steli faraona Szabaki. Według niej słowo ma szczególną moc twórczą: Wielki Bóg-Stwórca, którym w ujęciu doktryny memfickiej był Ptaħ, stworzył bogów i wszystkie rzeczy na ziemi za pomocą zębów i ust, wymawiając kolejno nazwy-imiona²⁸. W koncepcji memfickiej po opisie stworzenia bogów i świata następuje opis utworzenia państwowych instytucji Egiptu i ustanowienia kultu bogów²⁹. Echa tych zapatrywań można dostrzec na początku logosu egipskiego, gdy Herodot przechodząc od spraw boskich do ludzkich mówi, że to Egipcjanie pierwsi wzniesli bogom ołtarze, posągi i świątynie oraz wyryli w kamieniu ich postaci (II 4, 2).

Przekonanie o szczególnym znaczeniu treści imienia boskiego nie było sprzeczne z wyobrażeniami Greków, którzy z zamiłowaniem oddawali się praktyce wyjaśniania imion³⁰. Stosowny przykład znajdziemy również u Herodota. Stwierdza on, że Scytowie słusznie postępują nazywając Zeusa Παπαίος (IV 59, 2), gdyż imię scytyjskiego boga kojarzy mu się z greckim słowem πάππας³¹. W myśli greckiej można też dostrzec przekonanie o twórczej i kosmogonicznej roli imienia. Burkert

w sferze polityczno-gospodarczej, jak i religijnej. Kontakty odbywały się przede wszystkim za pośrednictwem rozlokowanych w Egipcie od czasu Psammetycha I greckich żołnierzy najemnych oraz miasta Naukratis, które przejęło pełną kontrolę nad wymianą handlową pomiędzy Egiptem a państwami greckimi. Poza Naukratis i obozami wojskowymi kolonie Greków istniały również w Memfis i Dafne (R. M. Cook, *Amasis and the Greeks in Egypt*, *Journal of Hellenic Studies* 57, 1937, s. 227–237). W połowie V w. p.n.e. wzajemne kontakty, szczególnie z Delta, zacieśniły się jeszcze bardziej w wyniku wspólnych walk z Persami (F. K. Kienitz, *Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende*, Berlin 1957, s. 69 i nn. Por. Thuc. I 104, 109–110 i 112 oraz Plut. *Cim.* 18).

²⁷ J. Bonnet, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 12), s. 501 i nn.; A. Erman, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 20), s. 133 oraz 300 i nn.; A. Niwiński, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 21), s. 156 i nn.

²⁸ A. Erman, op. cit., s. 91 i nn.; J. Bonnet, op. cit., s. 614 i nn.

²⁹ J. Lipińska, M. Marciniak, *Mitologia starożytnego Egiptu*, Warszawa 2002, s. 31–32.

³⁰ Hes. *Theog.* 195 i nn.; Plat. *Cratyl.* 395 e i nn., 401 b i nn. Na temat etymologii u Greków por. m.in. H. Diels, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 25), s. 1 i nn., W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, London – Oxford – New York 1967, s. 68–69 oraz R. L. Fowler, *Herodotus and His Contemporaries*, *Journal of Hellenic Studies* 116, 1996, s. 72–73.

³¹ Por. wypowiedź Herodota na temat mówiącego charakteru imion perskich – VI 98, 16 oraz H. Diels, op. cit., s. 14 i nn. Odbiciem koncepcji językowych Greków epoki klasycznej jest *Kratylos* Platona, poświęcony dyskusji na temat znaczenia nazwy-imienia. Dialog ten koncentruje się wokół stwierdzenia Kratylosa, że dla każdej rzeczy istnieje właściwa nazwa wynikająca z jej natury i ujawniająca jej istotę, niezależnie od nazw, które ustalili ludzie w swoich językach (Plat. *Cratyl.* 383 ab, por. też. 422 d). Przedmiotem gruntownych dociekań etymologicznych są tam również imiona bogów (zob. wyżej, przyp. 30).

dostrzegł analogie pomiędzy rozumieniem roli οὐνοῦμα u Herodota a treścią papyrusu z Derweni, gdzie powstanie świata pojmowane jest w korelacji z jego nazywaniem – wraz z różnicowaniem się kosmosu i przyjmowaniem przez niego nowych kształtów powstają odpowiednie nazwy³². Zdaniem tego badacza Herodot sądzi, że Pelazgowie nauczyli się od Egipcjan διουρίσαι τὰ οὐνόματα, w przeciwieństwie do wcześniejszej, niepodzielnej jedności³³.

Wydaje się więc, że w poglądach Herodota na przejęcie οὐνόματα bogów z Egiptu można odkryć wpływy kilku nie zawsze spójnych idei. Jedną z nich jest przekonanie o mówiącej roli imienia, wyrażającej naturę boga, następną być może przejęte od Egipcjan przeświadczenie o jego twórczej funkcji w trakcie teogonii. Nazywanie bogów to bez wątpienia konkretyzacja wyobrażeń o nich, znajdująca swoje odzwierciedlenie w indywidualnym kulcie; przejęcie imion to przejęcie istoty kultu, wyrażającej się w imieniu boga. Biorąc pod uwagę, że dla Herodota i jego współczesnych nazwa i imię, szczególnie zaś imię boga, nie było czymś przypadkowym, ale oddawało istotę rzeczy, w tym wypadku charakter bóstwa, możemy również przyjąć, że historyk mówiąc o przejęciu imion bogów z Egiptu sądził, że imiona egipskie, przekazujące ważne informacje o noszących je bogach, w pewnym okresie przetłumaczono z języka egipskiego na grecki³⁴.

Jednocześnie koncepcja Herodota może być próbą odpowiedzi na pytanie o prawdziwe imię boga, którego należy używać zwracając się do niego w trakcie modlitwy³⁵. Dylematy te, podnoszone już przez Ajschylosa, który zdaje sobie sprawę z umowności imienia Zeusa³⁶, wyraźnie formułuje Sokrates w *Kratylosie* Platona³⁷. Czy autorytet Egipcjan i ich obeznanie ze sprawami boskimi miały w zamierzeniach Herodota sprawić, że imię boga, mimo jego wtórności na obszarze greckim (trzeba pamiętać, że Pelazgowie pierwotnie oddawali cześć bogom nie znając ich imion), nabierało jednak mocy? W dalszej partii wywodu historyk informuje przecież, że Pelazgowie zwrócili się do wyroczeni w Dodonie z pytaniem, czy mają używać imion, na co otrzymali odpowiedź twierdzącą (II 52, 3). Zdaniem Herodota bogowie sami zaakceptowali więc swoje imiona. Co do tego nie można mieć wątpliwości, biorąc pod uwagę, jak wielkim autorytetem są dla niego wypowiedzi wyroczeni³⁸.

³² W. Burkert, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 25), s. 128–129.

³³ Ibid., s. 130–131.

³⁴ Por. II 79, 1, gdzie Herodot wspomina Linosa, który ma inne imię u Egipcjan, Fenicjan i na Cyprze. Opowiadając zaś o egipskim królu Proteuszu, wyraźnie zaznacza, że jest to jego greckie imię (II 112, 1). Plat. *Critias* 113 a mówi o imionach barbarzyńców, które zostały przetłumaczone z języka egipskiego na grecki przez Solona.

³⁵ Na ten temat por. artykuł S. J. Pulleyna, *The Power of Names in Classical Greek Religion*, *Classical Quarterly* 44, 1994, s. 17–25.

³⁶ Aesch. *Ag.* 160–162. Por. też m.in. Aesch. *Prom.* 209–210 i Eur. *Bacch.* 275–276.

³⁷ Plat. *Cratyl.* 400 de. Por. też m.in. Plat. *Phileb.* 12 c.

³⁸ Na temat wagi, jaką Herodot przywiązywał do orzeczeń wyroczeni, por. m.in. M. P. Nilsson, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 2), s. 762–763 i 766 oraz T. Harrison, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 18), s. 122 i nn.

Wywód na temat pochodzenia imion bogów Herodot uzupełnił i rozbudował w innych partiach swego dzieła. Powstały w ten sposób obraz ewolucji kultu wśród Pelazgów, a następnie Greków, można uznać za pierwszy zarys historii religii greckiej. Ponieważ Pelazgowie zwrócili się w sprawie akceptacji imion boskich do Dodony, trzeba przyjąć, że już wcześniej istniała tu wyrocznia i świątynia Zeusa, którą według ustaleń historyka założyła kapłanka z egipskich Teb (II 54–57). Podkreśla on, że była to najstarsza i w tym czasie jedyna wyrocznia (II 52, 2). Na podstawie tej informacji można wysnuć wniosek, że proces zapoznawania się z imionami poszczególnych bóstw poprzedzony został przez ustanowienie kultu Zeusa. Najpóźniej, bo już za czasów greckich, przybyły z Egiptu imiona Heraklesa, Pana i Dionizosa (ibid. i II 145–146). Herodot znał grecką tradycję związaną z narodzinami tych bogów i początkami ich kultu w Grecji, potrafił też umieścić ten fakt w konkretnej, niezbyt dalekiej przeszłości (II 145, 4)³⁹, jednocześnie zaś stykając się z religią egipską i egipskimi bóstwami utożsamianymi z Dionizosem, Panem i Heraklesem zyskał przekonanie o starożytności ich kultu w tym kraju (II 145, 1). Herakles był według kapłanów egipskich jednym z najstarszych bóstw (II 43, 4), natomiast syn Alkmeny miał się urodzić dopiero około 900 lat przed czasami Herodota (II 145, 4). Historyk twierdzi, że w celu rozstrzygnięcia tej niezgodności wybrał się do Tyru, do tamtejszej świątyni Heraklesa (II 44, 1). Kapłani boga poinformowali go, że wzniesiono ją równocześnie z zasiedleniem miasta, a więc, jak sądzi Herodot, 2300 lat przed jego czasami (II 44, 3). Informacje uzyskane w Tyrze potwierdzone zostały przez wizytę na Tazos. Historyk dowiedział się, że już na pięć pokoleń przed narodzinami syna Alkmeny w Grecji Fenicjanie mieli zbudować na wyspie świątynię Heraklesa (II 44, 4). Stykając się w Egipcie z prawdopodobnie mocno już ugruntowaną identyfikacją greckiego Heraklesa z którymś z egipskich bogów, prawdopodobnie z Chonsu⁴⁰, a jednocześnie uważając, że Egipcjanie nie czcili herosów (II 50, 3), Herodot stanął przed trudnym problemem. Chodziło nie tylko o niezgodności chronologiczne, ale również o coś znacznie poważniejszego, a mianowicie o konieczność rozstrzygnięcia kwestii boskości Heraklesa, gdyż identyfikacja greckiego herosa z egipskim bogiem była dla niego nie do przyjęcia. W paradoksalny sposób rozwiązanie tego problemu wskazał mu podwójny kult Heraklesa⁴¹, z którym historyk mógł się zetknąć między innymi podczas pobytu na Tazos⁴², oraz

³⁹ Na temat pochodzenia zastosowanego przez Herodota systemu chronologicznego epoki heroicznej por. m.in. E. Meyer, *Herodots Chronologie der griechischen Sagensgeschichte*, [w:] id., *Forschungen zur alten Geschichte*, t. I, Halle 1892, s. 150 i nn.; W. W. How, J. Wells, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 7), t. I, s. 438 i nn.; K. von Fritz, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 26), t. I, s. 70; M. Kaiser, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 1), s. 94 i nn.; A. B. Lloyd, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 14), s. 171 i nn. Jeśli chodzi o przekonanie o świeżości kultu Dionizosa w Grecji, por. Eur. *Bacch.* 219, 256, 272, 467.

⁴⁰ Por. A. B. Lloyd, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 4), s. 194–195.

⁴¹ M. Launey, *Le sanctuaire et le culte d'Héraklès à Thasos*, Etudes Thasiennes, Paris 1944, s. 165 i nn.; K. Kerényi, *Die Heroen der Griechen*, Zürich – Stuttgart 1958, s. 137 i nn.; A. B. Lloyd, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 4), s. 208 i nn.; W. Burkert, *Greek Religion. Archaic and Classical*, Cambridge, Mass. 1985, s. 208.

⁴² M. Launey, op. cit., s. 182.

przekonanie o dwoistej naturze tej postaci, znane już od Homera⁴³ i wyraźne między innymi w poezji Pindara⁴⁴. Herodot formułuje wniosek, że chodzi tu o dwie zupełnie różne postaci: o boga, od tysiącleci czczonego przez Egipcjan, a potem i przez Greków, oraz o człowieka, syna Amfitriona i Alkmeny, którego nazwano na cześć boga, a po śmierci zaczęto czcić jako herosa. Zdaniem Herodota słusznie postępują więc ci Grecy, którzy sprawują kult zarówno Heraklesa boga, jak i Heraklesa herosa, wybudowawszy im oddzielne świątynie (διῆα Ἡράκλεια)⁴⁵ i składając różne ofiary (II 44, 5)⁴⁶.

Nieco inaczej wyjaśnia Herodot niezgodność tradycji greckiej i egipskiej w przypadku Dionizosa i Pana (II 145–146). Jego zdaniem brak przekazów na temat ziemskich przygód tych bogów w Grecji oraz ich śmierci, inaczej niż to jest w przypadku Heraklesa (II 146, 1), pozwala traktować mity o ich narodzinach w zupełnie odmienny sposób. Grecka tradycja zachowała wprawdzie informacje o ich ziemskich matkach, ale mimo to nie można twierdzić, że również oni byli ludźmi o imionach wzorowanych na imionach boskich. Dionizos i Pan to θεοί od tysiącleci czczeni w Egipcie, skąd ich kult przejęli Grecy. Ich ziemskie genealogie w greckim ujęciu i umieszczenie ich narodzin w konkretnym czasie wskazują jedynie na okoliczności, w jakich Grecy otrzymali o nich informacje (II 146, 2). Początki kultu Dionizosa w Grecji łączy Herodot z działalnością Melampusa (II 49)⁴⁷. Melampus przekazał Grekom imię Dionizosa oraz nauczył ich składania mu ofiar i urządzania procesji fallicznych (II 49, 1). O kulcie tego boga dowiedział się on nie bezpośrednio od Egipcjan, ale od pochodzącego z Tyru Kadmosa (II 49, 3), ojca Semele, uważanej przez Greków za matkę Dionizosa (II 145, 4), oraz innych Fenicjan, którzy wraz z Kadmosem przybyli do Beocji. Czyniąc Kadmosa pośrednikiem pomiędzy Egiptem a Melampusem, Herodot wziął pod uwagę zarówno jego mityczne pokrewieństwo z Dionizosem, jak i to, że założyciel Teb miał pochodzić z położonej w pobliżu Egiptu Fenicji⁴⁸. Jednocześnie przytoczył tę wersję mitu Dionizosa, według której po urodzeniu został on przez Zeusa przeniesiony

⁴³ Hom. *Od.* XI 273 i nn. i 615 i nn. Por. W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 176 i nn.

⁴⁴ Pind. *Nem.* 3, 22 i nn.

⁴⁵ Zdaniem A. B. Lloyda, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 4), s. 211 określenie διῆα Ἡράκλεια może oznaczać zarówno dwie oddzielne świątynie, jak i podwójną świątynię Heraklesa. Lloyd podaje również informację, że założenia świątynne, w których prawdopodobnie sprawowano podwójny kult Heraklesa, istniały w Erytraj, Tebach, na Kos oraz na Tazos.

⁴⁶ Podwójne ofiary znane są nie tylko z Tazos, ale również z Kos i Sykionu, por. K. Kerényi, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 41), s. 137 oraz Paus. II. 10, 1.

⁴⁷ Por. informację o uleczeniu przez Melampusa z szaleństwa kobiet z Argos (IX 34) oraz ten sam mit u Ps.-Apollod. 2, 25 i nn. i Paus. VIII 18, 8, którzy mówią już konkretnie o córkach Projtosa. Na temat związków Melampusa z kultem Dionizosa por. J. Play, *Melampus*, [w:] *RE*, t. XV, szp. 395 i nn.

⁴⁸ Por. podkreślenie sąsiedztwa Fenicji i Egiptu w II 104, 4 i 116, 6. Herodot często akcentuje rolę Fenicjan jako pośredników w przekazywaniu idei religijnych z Egiptu do Grecji (I 105, 3; II 44, 4; 49, 3; 54, 1). Przyczynia się do tego ich skłonność do podróży (I 2 i nn.; IV 147, 4–5; V 57, 1; VI 47, 1).

do Nysy. Nysę umiejscowił zaś w Etiopii, a więc również w sąsiedztwie Egiptu (II 146, 2)⁴⁹. Historyk wykorzystał więc te wątki opowieści mitycznych, które wskazywały na związki Dionizosa z krajem nad Nilem oraz poddał je racjonalistycznej interpretacji.

Z nazwaniem bogów nierozzerwalnie wiązało się powstanie zinstytucjonalizowanego kultu. Herodot przedstawił Egipcjan jako tych, którzy, według ich własnych zapewnień, pierwsi stworzyli pewien model *θεραπεία θεῶν*, uznawany również przez Greków: „mieli być pierwszymi, którzy wnieśli bogom ołtarze, posągi i świątynie oraz wyryli ich figury w kamieniu” (II 4, 2). Historyk informuje, że Pelazgowie praktykowali składanie ofiar jeszcze przed zetknięciem się z religią egipską. Można więc przypuszczać, że uważał on ofiarę za fenomen religijny niezależny od rozpoznania imion boskich, za pierwotną formę oddawania czci bogom⁵⁰. Jednak wraz z przejściem z Egiptu imion musiało dojść również do zapożyczenia pewnych obrzędów czy szczegółów kultu, przynależnych konkretnym bóstwom. Z poznaniem imienia Dionizosa wiązało się przejście właściwych dla jego kultu obrzędów ofiarnych oraz procesji fallicznej (II 49, 1). Danaidy sprowadziły znaną Nilu odbywane ku czci Demeter Tesmoforie (II 171, 2–3) oraz zbudowały świątynię Ateny w Lindos (II 182, 2). Z Egiptu pochodzą umiejętności wieszczbiarskie, między innymi wieszczenie z wnętrzości zwierząt ofiarnych (II 58). To przecież porwana przez Fenicjan kapłanka egipska miała założyć w Dodonie najstarszą grecką wyrocznię (II 54–57). Egipcjanie też pierwsi ustanowili takie elementy świąt jak pochody, procesje i zgromadzenia religijne (II 58). Natomiast okrzyki przy składaniu ofiar (*ὄλολυγή ἐν ἰροῖσι*, IV 189, 3) oraz egida jako atrybut Ateny (IV 189, 1) zapożyczone zostały z Libii.

Podstawą do podjęcia rozważań o zapożyczeniu imion bogów i szczegółów kultu od Egipcjan było dla Herodota nie tylko przekonanie o identyczności bóstw greckich i barbarzyńskich, ale również wyraźne i wielokrotnie podkreślane podobieństwo pomiędzy zwyczajami greckimi i egipskimi (II 48, 2; 49, 2; 58; 64, 1; 81, 2; 82, 1), szczególnie uderzające w zestawieniu z odmiennym sposobem oddawania czci bogom przez Persów (I 131–132) czy Scytów (IV 59–60). Rozważania na temat przejścia imion następują bezpośrednio po opisie ofiar dla Ozyrysa (II 47–48). Zdaniem Herodota zbieżności pomiędzy obrzędami ku czci tego boga i greckimi zwyczajami związanymi z kultem Dionizosa nie mogą być przypadkowe: „Przecież nie będę utrzymywał, że kult tego boga w Egipcie i u Hellenów przypadkowo tylko jest zgodny; bo w takim razie byłby on u Hellenów pierwotny, a nie został do-

⁴⁹ Por. III 111, 2 na temat pobytu młodego Dionizosa w Arabii oraz III 97, 6, gdzie Herodot mówi o świętej Nysie i uroczystościach ku czci Dionizosa u Etiopów. Por. też *Hymn. Hom.* 34, 8–9; Diod. III 64; Ps.-Apollod. 3, 29.

⁵⁰ W. Burkert, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 25), s. 125 sądzi, że w Dodonie mogła być praktykowana ofiara z pierwocin płonów, w trakcie której wzywano *θεοί* bez wymieniania ich imion. *Θεοί* bez imion czczono również na Samotrace, por. W. Burkert, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 41), s. 283. Na tej podstawie Herodot mógł wyrobić sobie przekonanie o składaniu przez Pelazgów ofiar bezimiennym bogom.

piero świeżo wprowadzony. Bynajmniej też nie powiem, żeby Egipcjanie przejęli ten albo jakiś inny zwyczaj od Hellenów” (II 49, 2–3). Wykluczenie przez historyka przypadkowej zbieżności, choć uzasadniane chronologią, ma swoje głębsze źródło w przekonaniu, że niezależne występowanie w różnych kulturach tych samych zjawisk nie jest możliwe⁵¹. Stąd rozpowszechnione wśród Greków przeświadczenie, że to, co młodsze, musi pochodzić od starszego, i wiążące się z tym – częste również u Herodota – poszukiwanie *πρῶτος εὐρητής*⁵².

Oprócz podobieństwa *νόμοι* duże znaczenie w rozważaniach historyka ma przeświadczenie o świeżości w Grecji obrzędów ku czci Dionizosa⁵³, jak również niektórych innych form kultu, na przykład procesji i zgromadzeń (II 58). Dochodząc do wniosku, że to Egipcjanie byli stroną dającą, a Grecy biorącą, nie opiera się on jedynie na informacjach uzyskanych od Egipcjan czy kryteriach chronologicznych i przekonaniu o starożytności cywilizacji egipskiej. Istotnym argumentem są dla niego również pewne wątki greckich opowieści mitologicznych, wyraźnie wskazujące na powiązania z Egiptem, głównie zaś mit o Danaosie i Danaidach (II 43, 2; 91, 5; VI 53, 2 – 54)⁵⁴. Jednym z podstawowych dowodów na prymat Egipcjan jest dla Herodota również to, że nie znają oni kultu Posejdona i Dioskurów, a jego zdaniem imiona właśnie tych bogów, jako opiekunów żeglarzy, musieliby przede wszystkim przejąć od Greków (II 43, 3). Jego wnioskowanie opiera się na przypuszczeniu, że Grecy już w bardzo dawnych czasach zajmowali się żeglarsstwem (*ibid.*) i w trakcie swoich podróży morskich przybijali również do Egiptu (II 113 i 119). Równie ważnym argumentem jest charakter samych Egipcjan, ich skłonność do izolacji i niechęć do przyswajania sobie obcych obyczajów (II 49, 3; 79, 1; 91, 1).

Tylko w jednym przypadku Herodot uznaje odwrotny kierunek oddziaływań – mieszkańcy Chemmis wyłamali się z ogólnoegipskiej zasady nieulegania obcym wpływom i przejęli od Greków agony ku czci Perseusza (II 91, 4). Historyk zna identyfikację Perseusza z egipskim bogiem płodności Minem, opisuje jego świątynię w Chemmis i odbywające się tu igrzyska sportowe (II 91, 2 i 4). Jednocześnie jednak odmawia Perseuszowi boskiego pochodzenia (VI 53, 1), z drugiej zaś strony, jak już wspomniałam, jest przekonany, że Egipcjanie nie znają kultu herosów (II 50, 3). Prawdopodobnie mocno już ugruntowanej identyfikacji Perseusza z egipskim bogiem Herodot nie potrafił wytłumaczyć inaczej, niż zakładając przeniesienie kultu greckiego herosa i związanych z nim obrzędów do Egiptu. Tym razem

⁵¹ K. A. Raaflaub, *Philosophy, Science, Politics: Herodotus and the Intellectual Trends of his Time*, [w:] E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (red.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden – Boston – Köln 2002, s. 155.

⁵² Herodot wielokrotnie podaje przykłady *πρῶτος εὐρητής*, wywodząc określone zwyczaje i przedmioty od barbarzyńców, por. A. Kleingünther, *Prōtos heuretēs. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, *Philologus*, Suppl. XXVI/1, s. 46 i nn. oraz Hans van Wees, *Herodotus and the Past*, [w:] *Brill's Companion to Herodotus*, s. 324 i nn.

⁵³ Por. też II 52, 2 oraz 145–146.

⁵⁴ Por. A. B. Lloyd, *op. cit.* (zob. wyżej, przyp. 14), s. 123 i nn. na temat kyrenajskiej genezy tego mitu.

więc ważniejsza niż autorytet Egipcjan i ich poglądy jest dla historyka tradycja grecka, według której Perseusz nie odbierał czci boskiej⁵⁵.

Kolejnym ważnym etapem ewolucji greckich wierzeń była zdaniem Herodota działalność poetów, głównie Homera i Hezjoda. Historyk sądził, że to oni mieli decydujący wpływ na wykształcenie się bardziej szczegółowych wyobrażeń na temat poszczególnych bogów: „Od kogo jednak każdy z bogów pochodzi albo czy zawsze wszyscy istnieli i jaką mają postać, o tym wiedzą Hellenowie dopiero, by tak rzec, od wczoraj i przedwczoraj. Albowiem Hezjod i Homer, jak sądzą, są tylko o czterysta lat ode mnie starsi, a nie o więcej. A ci właśnie stworzyli Hellenom teogonię, nadali bogom przydomki, przydzielili im kult i sztuki i określili ich postacie” (II 53, 1–2). Równocześnie Herodot wypowiedział się na temat życia i twórczości innych poetów, którzy, jak stwierdza, w powszechnym mniemaniu uchodzą za starszych od Hezjoda i Homera. Chodzi tu prawdopodobnie o tych twórców, którym przypisywano autorstwo teogonii różniących się od powszechnie aprobowanej wersji Hezjoda, a więc przede wszystkim Orfeusza, którego poezja kojarzona była głównie z tekstami kosmogonicznymi⁵⁶, oraz uważanego za jego syna lub ucznia Muzajosa⁵⁷. Zarówno Orfeusza, jak i Muzajosa często wymieniano w jednym rzędzie z Hezjodem i Homerem⁵⁸. Zdaniem Loyda kolejność, w jakiej zwykle wyliczano ich imiona, a mianowicie: Orfeusz, Muzajos, Hezjod i Homer, z całą pewnością odzwierciedla powszechne poglądy o ich wzajemnym starszeństwie⁵⁹. Jednak Herodot jest zdania, że twórczość innych poetów jest młodsza niż dzieła Hezjoda i Homera (II 53, 3)⁶⁰, przy czym wyraźnie podkreśla, że w przeciwieństwie do wcześniej przekazanych informacji (II 50–52) wnioski te są wynikiem jego własnych przemyśleń (II 53, 3).

Takie zapatrywanie na chronologię religijnej poezji greckiej miało nie tylko podkreślić rolę, jaką zdaniem Herodota odegrali Homer i Hezjod w ukształtowaniu wyobrażeń religijnych Greków, a tym samym wskazać na ich względnie krótką tradycję i poetycki charakter⁶¹. Wiązało się ono zapewne również z wyłożonymi już wcześniej

⁵⁵ Według Herodota kolejnym przykładem greckiego wpływu na religię egipską, o czym jednak nie mówi on w bezpośredni sposób, są misteria Kabirów. Historyk wskazuje na ich pelazgijski rodowód (II 51, 2), w innym zaś miejscu opowiada o sprofanowaniu przez Kambizesa posągów Kabirów w ich memfickiej świątyni (III 37, 3). Por. S. Morenz, *Ptah – Hephaisos, der Zwerg. Beobachtungen zur Frage der interpretatio graeca in der ägyptischen Religion*, [w:] *Festschrift für Friedrich Zucker zum 70. Geburtstag*, Berlin 1954, s. 280 i nn., który genezę pojawienia się w Egipcie Epoki Późnej związanych z Kabirami karłowatych statuetek Ptaha widzi w oddziaływaniu religii greckiej.

⁵⁶ W. Jaeger, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 30), s. 55 i nn.; W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, Princeton 1993, s. 69 i nn.

⁵⁷ A. B. Lloyd, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 4), s. 247 i nn. – Orfeusz i Muzajos; W. Burkert, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 25) s. 124 – Orfeusz.

⁵⁸ Hippias, fr. B 6 Diels-Kranz, Aristoph. *Ra.* 1032–1036; Plat. *Ap.* 41 a. Por. też Pherecyd., FGrH 3 F 167; Hellanicus, FGrH 4 F 5; Damastes, FGrH 5 F 11; Gorgias, fr. B 25 Diels-Kranz; Plat. *Ion* 536 b.

⁵⁹ A. B. Lloyd, op. cit., s. 247 i nn.

⁶⁰ Por. jednak odniesienie w II 23 do poetów starszych od Homera (Orfeusz? Hezjod?), który wymyślił nazwę „Okeanos”.

⁶¹ Por. Xenophan., fr. B 11 Diels-Kranz.

poglądami na temat kultu Dionizosa w Grecji (II 49) oraz przekonaniem o braku oryginalności wierzeń orficko-pitagorejskich, które historyk uważa za egipskie⁶². Jego zdaniem Melampus sprowadzając kult Dionizosa z Egiptu nie zrozumiał całej jego istoty, ale zdołali ją pojąć w późniejszym okresie mędracy (σοφισταί, II 49, 1)⁶³. Określenie to odnosi się prawdopodobnie do tych myślicieli religijnych, którzy w czasach Herodota wiązani byli z misteryjnym aspektem kultu Dionizosa. Historyk widzi wyraźne podobieństwo pomiędzy obyczajami egipskimi a zwyczajami orfickimi i bakchicznymi, jeśli chodzi o używanie wełnianych szat, i na tej podstawie uważa ten ubiór za zapożyczony z Egiptu przez Pitagorasa: „Pod tym względem zgadzają się z tak zwanymi orfickimi i bakchicznymi zwyczajami, które jednak są egipskie i pitagorejskie” (II 81, 2)⁶⁴. Jest również przekonany, że Egipcjanie byli pierwszymi, którzy wierzyli w nieśmiertelność duszy i jej wędrówkę: „Egipcjanie też pierwsi wypowiedzieli to twierdzenie, że dusza ludzka jest nieśmiertelna, a kiedy ciało umrze, wstępuje ona w inne stworzenie, które właśnie wtedy się rodzi; kiedy zaś obejdzie wszystkie zwierzęta lądowe, morskie i ptaki, znów wstępuje w ciało człowieka, które właśnie się rodzi, obieg zaś jej odbywa się w ciągu trzech tysięcy lat” (II 123, 2). Z Egiptu teorię tę mieli przejąć niektórzy Grecy, których imion Herodot nie chce wyjawiać, prawdopodobnie dlatego, że jego zdaniem przywłaszczyli oni sobie poglądy egipskie (II 123, 3)⁶⁵. Historyk wyraźnie stwierdza, że zapożyczenia przebiegały w kilku etapach. Ci, którzy wcześniej zetknęli się z nauką Egipcjan, to prawdopodobnie Ferekydes z Syros i uznawany za jego ucznia Pitagoras⁶⁶. Ferekydes uważany był za pierwszego myśliciela, który stwierdził, że dusza ludzka jest nieśmiertelna⁶⁷, znał też egipski mit o Ozyrysie⁶⁸. Biorąc jednak pod uwagę passus II 81 wydaje się, że Herodot ma tu na myśli głównie Pitagorasa. Historyk zna prawdopodobnie tradycję o wizycie Pitagorasa w Egipcie, znane mu są również jego poglądy i dlatego wydaje mu się on najbardziej odpowiednią osobą, której można przypisać przeniesienie tych zapatrywań na grunt grecki⁶⁹. Wskazanie na Pitagorasa staje się oczywiste, gdy porównamy ten passus z przytoczoną wcześniej opowieścią o zejściu

⁶² A. B. Lloyd, op. cit., s. 25 sądzi, że wypowiedź Herodota o primacie Hezjoda i Homera może być polemiką z propagandą zwolenników orfizmu.

⁶³ Por. termin σοφιστής, użyty w IV 95, 2 na określenie Pitagorasa.

⁶⁴ Por. takie prace jak S. Luria, *Demokrit, Orphiker und Ägypten*, Eos 51, 1961, s. 21–38 czy S. Morenz, *Ägypten und die altorphanische Kosmogonie*, [w:] S. Morenz (red.), *Aus Antike und Orient, Festschrift Wilhelm Schubart zum 75. Geburtstag*, Leipzig 1950, s. 64–111, gdzie analogie pomiędzy egipską Księgą Umarłych a tekstami z tabliczek orfickich uznane zostały za dowód wpływów egipskich na idee orfickie. Por. też W. Burkert, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 41), s. 293–294 i 298. Inaczej A. B. Lloyd, op. cit., s. 57–58.

⁶⁵ Por. podobne wypowiedzi Herodota w I 51, 4 i IV 43, 7, gdzie nie wymienia on imion osób, które dopuściły się oszustwa i przywłaszczenia cudzego majątku.

⁶⁶ A. Wiedemann, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 7), s. 459; H. Stein, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 8), ad loc.

⁶⁷ Cic. Tusc. I 38 = Pherecyd., fr. A 5 Diels-Kranz, por. podobne stwierdzenie na temat Pitagorasa u Porphyry. *Vit. Pythag.* 19.

⁶⁸ Origen. *Contra Celsum* VI 42 = Pherecyd., fr. B 4 Diels-Kranz.

⁶⁹ E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, t. II, Tübingen 1910, s. 108, przyp. 1.

egipskiego króla Rampsynita do Hadesu (II 122, 1), wyraźnie nawiązującą do tradycji o κατάβασις greckiego mędrca⁷⁰. Natomiast określenie ὕστερον większość badaczy wiąże ze współczesnym Herodotowi Empedoklesem⁷¹, autorem stanowiącego wykładnię nauki o nieśmiertelności duszy poematu *Katharmoi*⁷².

Zdaniem Herodota religia grecka ukształtowała się więc pod przemożnym wpływem obcych, głównie Egipcjan. Nie znaczy to jednak, że dopiero od nich Pelazgowie przejęli kult bogów: już znacznie wcześniej składali ofiary i wzywali θεοί. Historyk nie sprecyzował bliżej, kiedy zaczęli czcić bogów, możemy jedynie przypuszczać, że robili to zawsze (αἰεί), tak jak Libijczycy od zawsze znali kult Posej-dona (II 50, 3), a Egipcjanie inne bóstwa (II 50, 2)⁷³. Inaczej niż współcześni mu sofisci Herodot nie podejmuje problemu genezy religii⁷⁴, chociaż w przekazanym przez niego wyjaśnieniu kultu ibisa w Egipcie (II 75, 3–4) można doszukać się wpływów teorii Prodikosa⁷⁵. Istnienie bogów uważa za rzecz oczywistą, niepodlegającą dyskusji i niewymagającą uzasadnień. Jego ambicje badacza w zupełności zaspokajają pod tym względem kosmogoniczno-teogoniczne wyjaśnienia uzyskane od Egipcjan, odnoszące się do tak dalekiej przeszłości, że dla człowieka wyrosłego w tradycji greckiej już sam ten fakt stanowić musiał wystarczające uzasadnienie ich prawdziwości (II 142–145). Egipcjanie pouczyli Herodota, że na początku istniało ośmiu bogów, po nich dwunastu bogów, na końcu zaś tzw. trzecia grupa bóstw (II 145, 1). Od czasu, kiedy z ośmiu bogów powstało dwunastu, do panowania faraona Amazisa miało upłynąć 17 tysięcy lat (II 43, 4), natomiast od powstania trzeciej grupy bogów, których liczby historyk nie podaje, 15 tysięcy (II 145, 2)⁷⁶. W przekazie o ośmiu bogach możemy rozpoznać hermopolitańską doktrynę kosmogoniczną i ogdoadę bóstw z Hermopolis, natomiast koncepcja dwunastu bogów nie była znana teologii egipskiej⁷⁷. Równie trudno wytłumaczyć stwierdzenie Herodota, że kapłani egipscy przekazali mu informację o kolejnym powstawaniu i wzajemnej sukcesji wymienionych przez niego grup bóstw⁷⁸. Stanie

⁷⁰ E. R. Dodds, *Greco i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 123 i nn. Por. też IV 95 o zejściu do podziemi Zalmoksisa i jego związkach z Pitagorasem.

⁷¹ A. Wiedemann, op. cit., s. 459; H. Stein, op. cit., ad loc.; W. W. How, J. Wells, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 7), t. I, s. 226; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940, s. 507.

⁷² Por. Emped., fr. B 115 Diels-Kranz.

⁷³ Por. Plat. *Protag.* 322 a.

⁷⁴ Na temat greckich teorii o pochodzeniu religii por. W. Jaeger, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 30), s. 172 i nn.

⁷⁵ Prodic., fr. B 5 Diels-Kranz.

⁷⁶ Podane przez Herodota liczby wyraźnie nawiązują do datowania dynastii boskich (por. II 142, 1 i 144, 2), znanego m.in. z tzw. Papiirusu Turyńskiego, por. J. Bonnet, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 12), s. 228 i nn.

⁷⁷ Na temat kosmogonii egipskiej por. m.in. I. Pomorska, *Kosmogonia egipska*, Euhemer 18, 1974, nr 3, s. 25–33 oraz A. Niwiński, *Mity i symbole starożytnego Egiptu*, Warszawa 1992, s. 23 i nn.

⁷⁸ Jest to idea sprzeczna z poglądami Egipcjan, dla których wszystkie główne koncepcje kosmogoniczne, hermopolitańska, memficka i heliopolitańska, funkcjonowały równocześnie i niezależnie od siebie. Por. J. G. Griffiths, *The Orders of Gods in Greece and Egypt (according to Herodotus)*, *Journal of Hellenic Studies* 75, 1955, s. 21–22.

się ono bardziej zrozumiałe dopiero wówczas, gdy weźmiemy pod uwagę, że informacje teogoniczne Herodota pochodzą prawdopodobnie głównie z kręgu Memfis⁷⁹. Memficka doktryna kosmogoniczna stanowiła swojego rodzaju syntezę koncepcji egipskich, mającą na celu podkreślenie roli Ptaha jako najwyższego Boga-Stwórcy. Według tej doktryny w początkowej fazie procesu stworzenia brało udział osiem bóstw – sił natury, będących formami Wielkiego Ptaha i odpowiadających Wielkiej Ósemce z Hermopolis. Bóstwa te są jednocześnie ojcem i matką Atuma, Boga-Stwórcy w koncepcji heliopolitańskiej, ten zaś z kolei stwarza Wielką Dziewiątkę, na której czele stoi⁸⁰. Enneada z Heliopolis pierwotnie obejmowała dziewięć bóstw, ale w późniejszym okresie jej skład i liczebność były różne w zależności od ośrodka religijnego⁸¹. Jest bardzo prawdopodobne, że dla stylizujących się z religią egipską Greków, których wyobrażenia o świecie bogów najpełniej wyrażały dwunastka bogów olimpijskich i ołtarz dwunastu bogów w Atenach (II 7, 1; VI 108, 4)⁸², naturalne było przekształcenie koncepcji egipskich w taki sposób, aby jak najlepiej odpowiadały ich potrzebom. Jeśli greccy i egipscy bogowie są tożsami, to również Egipcjanie muszą mieć swoją dwunastkę bogów, którą zaczęli czcić imiennie jeszcze przed Grekami (II 4, 2). W tym kontekście nie było ważne, ile bóstw wymieniała konkretna doktryna kosmogoniczna, ale aby jej podstawą były te bóstwa egipskie, które Grecy identyfikowali z dwunastką bogów olimpijskich. Taką możliwość dawała dowolna wersja enneady heliopolitańskiej, zawierająca bóstwa kręgu ozyriańskiego. Powszechnie wiadomo było jednak, że zarówno grecki, jak i egipski panteon jest znacznie liczniejszy, nie więc dziwnego, że Herodot mówi o trzeciej grupie bóstw, i nie jest wcale przypadkiem, że nie wymienia jej liczby⁸³.

Herodot był dobrze zaznajomiony zarówno z dziełami jońskich filozofów przyrody, jak i najnowszymi osiągnięciami myśli V wieku⁸⁴. Zgodne z duchem nowych czasów badawcze nastawienie do świata i krytyka tradycyjnej religijności nie zdołały jednak osłabić jego głębokiej wiary. Odpowiedzią Herodota na różne teorie o pochodzeniu religii, podające w wątpliwość istnienie bogów⁸⁵, były jego wywody na temat teogonii oraz ewolucji kultu. Stanowiły one w myśli greckiej ideę nową

⁷⁹ Por. wyżej, przyp. 26.

⁸⁰ A. Erman, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 20), s. 91 i nn.; J. Bonnet, op. cit., s. 617 i nn. Podobna idea odzwierciedlona została w micie zachowanym na papiirusie z okresu ptolemejskiego, mającym jednak niewątpliwie starsze korzenie. Zawarte w nim zostały wszystkie główne egipskie koncepcje teogoniczne, jak również próba stworzenia między nimi wzajemnych zależności i pewnego rodzaju sukcesji, J. Bonnet, op. cit., s. 6.

⁸¹ Terminem Wielkiej Dziewiątki określano więc różne liczebnie grupy bóstw, skupione wokół lokalnego Boga-Stwórcy, na przykład w Memfis Wielka Dziewiątka liczyła osiem bóstw, w Tebach piętnaście. Już w Tekstach Piramid w jednej z wersji enneady występuje grupa dwunastu bogów, J. G. Griffiths, op. cit., s. 22.

⁸² Pind. *Ol.* 10, 48–49; Thuc. VI 54, 4.

⁸³ Por. Tales, fr. A 22 Diels-Kranz oraz Plat. *Leg.* X 899 b.

⁸⁴ W. Nestle, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 71), s. 503 i nn.; A. Dihle, *Herodot und die Sophistik*, *Philologus* 106, 1962, s. 207–220; A. B. Lloyd, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 14), s. 156 i nn.; K. A. Raaflaub, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 51), s. 149 i nn.

⁸⁵ Protag., fr. B 4 Diels-Kranz; Crit., fr. B 25 Diels-Kranz; Prodic., fr. B 5 Diels-Kranz.

i bezprecedensową. Abstrahując od zgodności, a raczej jej braku, wysuniętych przez historyka wniosków z obecnym stanem wiedzy na temat religii greckiej, trzeba podkreślić ich oryginalność. Warto zastanowić się nad inspiracjami, które wpłynęły na powstanie tych niepowtarzalnych koncepcji. Zgodnie ze słowami samego Herodota ich korzeni szukać należy w kontaktach z Egipcjanami i kapłankami z Dodony. Wnioski, jakie Herodot wysuwa na temat przejścia imion bogów greckich z Egiptu, opierają się na analizie i porównaniu tych dwu źródeł. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w innym wywodzie, którego przedmiotem jest historia powstania wyroczni w Dodonie (II 54–57) – znowu porównane zostają dwa źródła: greckie i egipskie, i powtórnie Herodot na ich podstawie dochodzi do własnych konkluzji. Świadcstwo kapłanek dodońskich jest dla Herodota na tyle ważne, że nie waha się on wymienić ich z imienia: informacji o okolicznościach powstania wyroczni dostarczyły mu Promeneja, Timarete i Nikandra, a potwierdzili je inni Dodonejczycy (II 55, 3).

Wydaje się, że w okresie klasycznym Dodonę łączyły ściśle związki z egipskim Amonem i wyrocznią w oazie Siwa⁸⁶. Zarówno grecka, jak i egipska wersja legendy o założeniu świątyni Zeusa w Dodonie zawiera równocześnie informacje o analogicznych okolicznościach powstania wyroczni libijskiej (II 54–55)⁸⁷. Kontakty Dodony z tą wyrocznią były znane jeszcze przed Herodotem, wspomina bowiem o nich już Pindar⁸⁸. Wiele wskazuje na to, że obszarem, który prawdopodobnie pośredniczył w nawiązaniu stosunków pomiędzy Zeusem z Dodony a Amonem z oazy Siwa była Kyrena⁸⁹. To właśnie jej mieszkańcy stanowili dla Herodota główne źródło informacji na temat oazy i znajdującej się tam wyroczni (II 32, 1)⁹⁰. Na przełomie VI i V w. p.n.e. w Kyrenie zbudowano świątynię Amona⁹¹, a na początek V w. p.n.e. datowane są pierwsze monety z wizerunkiem tego boga⁹². W okresie klasycznym związki pomiędzy egipskim Amonem a greckim Zeusem były tak silne, że Pindar mógł nazwać egipskiego boga panem Olimpu⁹³, a Kimon podczas wyprawy cypryjskiej nie wahał się zasięgać rady wyroczni w oazie Siwa⁹⁴.

⁸⁶ H. G. Nesselrath, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 26), s. 11. Por. pochodzącą z Dodony brązową płytkę z głową Amona, datowaną na V w. p.n.e., *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, t. I, Zürich – München 1981, s. 677 oraz nr 88.

⁸⁷ H. G. Nesselrath, op. cit., s. 13 tłumaczy genezę legendy o związkach Dodony z Tebami potrzebą udowodnienia starszeństwa tej wyroczni w stosunku do konkurencyjnych Delf.

⁸⁸ Pind., fr. 58 Snell-Maehler. Por. A. B. Lloyd, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 4), s. 253–254 oraz H. G. Nesselrath, op. cit., s. 11.

⁸⁹ C. J. Classen, *The Libyan God Ammon in Greece before 331 B. C.*, *Historia* 8, 1959, s. 349–355; A. B. Lloyd, op. cit., s. 253; H. G. Nesselrath, op. cit., s. 10 i nn.

⁹⁰ C. J. Classen, op. cit., s. 352, przyp. 24. A. B. Lloyd, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 14), s. 118–119 wskazuje na Kyrenę jako źródło informacji Herodota o oazie Siwa oraz panowaniu Apriesa i Amazisa.

⁹¹ C. J. Classen, op. cit., s. 350, przyp. 12.

⁹² S. G. Robinson, *Catalogue of the Greek Coins of Cyrenaica*, Bologna 1965, s. CCXXXIII–CCXXXIX, zwł. s. CCXXXIV.

⁹³ Pind., fr. 36 Snell-Maehler, por. też *Pyth.* 4, 16.

⁹⁴ Plut. *Cim.* 18, 7–8.

Przybywając do Egiptu i Kyreny Herodot zetknął się z potomkami osadników greckich, którzy nie zdołali uniknąć oddziaływania religii egipskiej⁹⁵. Co więcej, jej wpływy sięgały samej Grecji, gdzie począwszy od początku V w. p.n.e. kult Amona stawał się coraz bardziej popularny⁹⁶, a znane były również inne egipskie bóstwa⁹⁷. Herodot nie mógł pozostać obojętny na te procesy. Jego pasja badawcza kazała mu poszukiwać ich przyczyn i początków. W wyniku tego powstała pierwsza próba stworzenia historii religii greckiej, oparta na krytycznej analizie i porównaniu różnych, zarówno rodzimych, jak i obcych źródeł. Jej autor w pełni zasłużył sobie na miano pierwszego historyka religii.

ARGUMENTUM

Quamquam Herodotus diligentissime cavebat, ne nimis libere de rebus divinis scriberet, persaepe in Historia sua religionem tractabat. Hic ostenditur, quomodo rerum gestarum scriptor cultus religiosos barbarorum, praecipue Aegyptiorum, scrutatus sit quidque narret de origine religionis Graecae.

⁹⁵ Na ten temat por. m.in. prace S. Morenza, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 24), s. 65 i nn. oraz op. cit. (zob. wyżej, przyp. 55), s. 275 i nn.

⁹⁶ C. J. Classen, op. cit., passim.

⁹⁷ Por. Pind., fr. 201 Snell-Maehler.