

Jan SKARBK-KAZANECKI

Uniwersytet Łódzki

**GRECKI BÓG HERMES I BOGINI WEDYJSKA
SARAMĀ W ASPEKCIE PORÓWNAWCZYM***GREEK GOD HERMES AND VEDIC GODDESS SARAMĀ
IN COMPARATIVE ASPECT

Following the suggestions of nineteenth-century linguists (Müller, 1838; Monier-Williams, 1898) the author, basing on the linguistic and mythological comparative analysis, shows that the Greek god Hermes can be related to the Vedic goddess Saramā. The article firstly gives an overview of the different conceptions regarding the etymology of the theonym “Hermes”. The most popular and probable of them is the one proposed by Martin P. Nilsson (1949), who connects it with the Greek noun ἔρμα ‘prop, support, reef, rock under water’. Some difficulties, which this hypothesis has given rise to, show that the problem of etymology of the name Hermes is long standing and unsolved. Thereafter, the author proves that etymologies of Hermes and Saramā can connect to the same Indo-European root **ser-*. Also the oldest Greek and Vedic literature, primarily Homer’s poems, *Homeric Hymn to Hermes* and *Rigvedic Hymn X.108*, demonstrates numerous similarities between both deities.

Keywords: Hermes, Saramā, ie. root **ser-*, herm, Indo-European languages.

Wraz z popularyzacją w Europie pod koniec XVIII wieku staroindyjskich pism *Rygwedy* – potężnego zespołu (pierwotnie ustnych) utworów religijnych, w przeważającej części powstałego w drugiej połowie drugiego tysiąclecia p.n.e. (Basham, 1973: 51) – ówczesne środowiska akademickie ochoczo rozpoczęły badania porównawcze z zakresu lingwistyki i mitologii. Odkrycie ścisłych podobieństw i zależności między tradycją hinduistyczną a wierzeniami pogańskiej Europy pozwoliło następnie na sformułowanie hipotezy o wspólnym źródle „indo-europejskim” tych kultur. Zachwyty nad możliwością powiązania tak odległych kręgów cywilizacyjnych szybko przybrały formę postulatycznych spekulacji popartych raczej luźnymi skojarzeniami niż skrupulatnymi analizami; w oparciu

* Część tez przedstawionych w niniejszym artykule została wygłoszona na konferencji *Session on Indo-European Historical Linguistics* w Sosnowcu, która odbyła się 11 czerwca 2014 roku. Chciałbym podziękować uczestnikom konferencji, recenzentom oraz prof. dr hab. Tomaszowi Witczakowi za inspirujące uwagi, krytyczne spostrzeżenia oraz słowa zachęty do dalszej pracy.

o wątpliwą – z dzisiejszego punktu widzenia – metodologię przez cały XIX wiek doszukiwano się kolejnych analogii między fabułami mitów bądź cechami bóstw różnych mitologii europejskich oraz indyjskich. Przykładem takiego zestawienia jest zapomniana dziś teoria łącząca greckiego boga Hermesa z Saramą, bóstwem obecnym w niektórych z wedyjskich *Ksiąg Hymnów* (e.g. Baring-Gould, 1868: 163; Cox, 1870: 229; Dowson, 1879: 282; Forlong, 2006: 251; Debroy, 2008: 77).

XIX-wieczna hipoteza dotycząca pochodzenia Hermesa-Saramy, mimo wątpliwego uzasadnienia na gruncie religioznawczo-literackich badań porównawczych, znalazła poparcie we wciąż aktualnych analizach dziewiętnastowiecznych językoznawców. Na związek między imionami bóstw wskazywał Max Müller (838: 463), wiążąc je ze staroindyjskim rdzeniem *sar-* („płynąć”, „chodzić”, „biegać”). Monier Monier-Williams (1898: 1183) połączył zaś wedyjski termin *sārma-* (m.) („pływanie”, „chodzenie”, „bieganie” < sanskr. *sar-*, RV I, 80, 5), będący podstawą etymologiczną imienia bogini, z gr. ὄρη „poruszenie”, „uderzenie”, „napaść”, „burzenie”, „pęd”, „gorliwość”¹ – rzeczownikiem stanowiącym, w mojej opinii, możliwy źródłosłów teonimu „Hermes” (bądź derywat utworzony z tej samej podstawy słowotwórczej: rdzenia *pie. *ser-*)².

W niniejszej pracy, podążając za sugestiami wspomnianych językoznawców³, zamierzam uprawdopodobnić powyższą tezę poprzez ukazanie podobieństw między najstarszymi mitami poświęconymi Hermesowi i Saramie. Pragnę jednocześnie uprzedzić, że przedstawione wyniki badań nie stanowią ostatecznego rozstrzygnięcia problemu etymologii „Hermesa”. Celem niniejszych rozważań jest zaprezentowanie jednej z możliwych hipotez etymologicznych, ponadto przypomnienie innych teorii tłumaczących imię greckiego boga.

Współczesne teorie etymologiczne: pytanie o źródłosłów teonimu „Hermes”

Zdaniem starożytnych imię „Hermes” przejawiało związek ze *słowem* (λόγος) oraz *mową*⁴: według Platona, pochodziło ono od εἶπεῖν „mówić” (*Kraty-*

¹ Tłumaczenia wyrazów starogreckich podaję za: Abramowiczówna 1958, tłumaczenia wyrazów wedyjskich na podstawie: Monier-Williams, 1898.

² Oba rzeczowniki, staroindyjski *sārma-* oraz gr. ὄρη, pochodzą z praindoeuropejskiego rdzenia **ser-* (cf. Boisacq, 1916: 713; Mayrhofer, 1976: 472; Beekes, 2010: 1104–1105). Warto wspomnieć także o sugestii Alberta Carnoy’a (1957: 70), który wiąże sanskr. *sārma-* z imieniem innego (choć etymologicznie pokrewnego Hermesowi) bóstwa – frygijskiego Hermosa („*Hermos ‘dieu fluvial d’Asie mineure (Phrygie)’ – ie. ser- «couler», d’où viennent, notamment le sans. sārma- «courant» (...).”).

³ Istnienie genetycznego związku między bóstwami sygnalizował również Adalbert Kuhn, wskazujący (błędnie) na podobieństwo sanskr. *sārameya-* (rzekomo „należący do Saramy”, zob. niżej) do gr. Ἑρμείας (za: Duckner, 1883: 179). Różnica iloczasowa występująca w pierwszych sylabach wskazanych wyrazów wyklucza jednakże powyższe zestawienie.

⁴ Jak mówi Sokrates w *Kratylosie* Platona (407e–408a): „(...) imię Hermes ma coś wspólnego z „wypowiedzią” (λόγος). Być bowiem tłumaczem (ἑρμηνεύς), posłańcem, złodziejem i kłamcą,

los 407e–408a), Diodor Sycylijski (*Bibl. hist.*, I, 16.1–2) wskazywał zaś na czasownik ἑρμενεύειν „tłumaczyć”, „wyjaśnić”, „opisywać” jako rzekomy źródło-słów tego teonimu. Inny pomysł miał Hellanikos z Lesbos, który, jak się wydaje, wywodził imię boga od słowa ἔρως „miłość”, „pożądanie płciowe” (zob. niżej tłum. fr. 19b). Trudno traktować powyższe rozwiązania z naukową powagą: bazują one na luźnych skojarzeniach i asocjacjach wyłącznie fonetycznych.

Z podobnymi zarzutami możemy spotkać się w sporach dotyczących dzisiejszych teorii etymologicznych. We współczesnych publikacjach poświęconych Hermesowi przeważa utrwalone przez Martina P. Nilssona (1949: 109)⁵ przekonanie o pochodzeniu imienia boga od rzeczownika gr. ἔρμα („podpora”, „podstawa”, „skała pod wodą”). To założenie, poparte zaledwie skojarzeniem funkcji Hermesa (Ἑρμῆς Ἐνὸδιος bądź Ὀδῖος – *opiekun dróg i podróżnych*) z *kopcami przydrożnych kamieni*, niektórym wydaje się być „nazbyt wymyślne” (Robertson, 2012: 210). Jak zauważył Noel Robertson, patronat nad wędrowcami prawdopodobnie nie był pierwotną kompetencją boga⁶; istnieją także przeszkody semantyczne: znaczenie „sterta głazów” dla rzeczownika ἔρμα w języku greckim jest rzadkie i prawdopodobnie wtórne (Van Windekens, 1961: 289–290; Versnel, 2014: 336). Powyższej etymologii przeczą zresztą badania mykenologa Johna Chadwicka. Zdaniem uczonego nazwa stosu posiadała pierwotnie inicjalne /w/, zgłoskę, której teonim „Hermes” (myk. e-ma-a2 = *Hermāhās*, zob. e.g. PY Tn 316)⁷ mieć nie mógł (Chadwick, 1976: 87)⁸. Opinię Chadwicka potwierdzają ustalenia innych językoznawców: Roberta Beekesa, wyprowadzającego nazwę ἔρμα z indoeuropejskiego **suér-mṇ* (obecnego w sanskr. *svāru-* „pal ofiarny”, 2010: 461–462)⁹ oraz Émile’a Boisacqa, łączącego ἔρμα z **uers-mṇ* (występującym w sanskr. *vārṣman-* „wzgórze, szczyt”, 1916: 281–282)¹⁰. Niezależnie od tego,

znac się na handlu – cała ta działalność opiera się na potędze słowa” (tłum. Witold Stefański za: Platon, 1990: 25. Tekst grecki: Platon, ed. Duke et al., 1995: 226). Trudno określić na ile poważnie Platon traktował proponowaną etymologię: pod koniec dialogu Sokrates podda w wątpliwość zasadność wnioskowania „natur rzeczy” w oparciu o etymologiczne znaczenia nazw, ustanowionych przez „pierwszego tworzącego nazwy” (πρῶτος ὀνομάσας), stanowiących tym samym zaledwie odbicie subiektywnej, często błędnej, wizji świata dawnych ludzi (cf. Wolanin, 1996: 90–95).

⁵ Za opinią Nilssona podążają chociażby Mircea Eliade (1994: 193), Karl Kérenyi (1951: 171) czy Walter Burkert (1985: 156).

⁶ Z drugiej strony, na związek Hermesa z kopcami kamieni może wskazywać już *Odyseja* (XVI, 471) i wspomnienie o miejscu nad miastem-Itaką, „gdzie jest hermesowe wzniesienie/pagórek/czubek” (ὅθι θῆϛ Ἑρμαιοῦς λόφος ἔστιν, tłum. J. S-K.). Cytaty w języku greckim z *Iliady* i *Odysei* podaje za: Homer, ed. Monro & Allen, 1920.

⁷ Cf. artykuł Joann Gulizio (2000: 105–116), szczegółowo omawiający mykeńskie dokumenty zawierające teonim e-ma-a2.

⁸ Jak Chadwick pisze: „Hermes has nothing to do with cairns (*hermata*), because this word has originally initial w-, but Hermes (Mycenaean *Hermahās*) has not”.

⁹ Podobnie sądzi Alexander Lubotsky (1988: 43) „*svāru-* m. „sacrificial post, stake” < **suer-u-*”.

¹⁰ Julius Pokorny (1959: 1151) zaznacza, że pochodzenie gr. ἔρμα < **uer-* lub **suer(s)-* jest niepewne (*unsicher*).

który z rdzeni wskazany został prawidłowo, obie etymologie sugerują, że rzeczownik ἔρμος posiadał inicjalne /w/ (<*Férmos), dźwięk dowodzący przypadkowości omawianego podobieństwa¹¹.

Wiele prac podejmujących zagadnienie stawianych ku czci Hermesa „herm” naznaczona jest pewną dwuznacznością związaną z konwencją translatorską: słowem „herma” w języku polskim (choć nie tylko: zob. ang. *herma*, wł. *l'erma*, ros. герма) określa się zarówno „stos kamieni” (ἔρμος), jak i właściwe „hermy” (ἑρμηῆς), czyli „pomniki ustawiane przy drogach, na ulicach miast, na placach i w gimnazjach (...) mające kształt słupa, zwieńczonego początkowo głową Hermesa, patrona podróżnych, potem popiersiami innych bogów (...) lub sławnych ludzi” (Winniczuk 1962: 132). W konsekwencji niektórzy badacze zacierają różnice między „hermą” – *stosem kamieni* a ityfaliczną „hermą” – *pomnikiem*¹². Zwracam na to uwagę, gdyż próby rozwiązania zagadki pochodzenia imienia boga przy pomocy hermy-pomnika (dosł. *hermesa*, ἑρμηῆς)¹³ prowadzą do błędnego koła. W najlepszym wypadku możemy podążać za Arystotelesem, który mówi, że „Hermes jest w kamieniu” (ἐν τῷ λίθῳ Ἑρμηῆς, *Met.* 1002a, 1017b) i utożsamia boga z jego przedstawieniem, nie rozwiąże to jednak problemu etymologii greckiego teonimu¹⁴.

¹¹ Zanim odrzucimy związek etymologiczny między hermami a Hermesem pragnę zauważyć, że nie wszyscy językoznawcy są zgodni w kwestii indoeuropejskiego pochodzenia rzeczownika ἔρμος. Martin Bernal podważył powyższe ustalenia, łącząc grecki wyraz z *hêrem* (< sem. **hrm*), czyli z „tabu, zakazem” z języków kananejskich (2006: 520). W świetle sugestii Bernala skojarzenie kamienia z tym, co zabronione – przez ceremonię kamienowania, obecną zarówno na Bliskim Wschodzie, jak i w Grecji (cf. Skarbek-Kazanecki 2015: 32–40) – nasuwa się samo. Przyjęcie teorii Bernala – zgodnie z którą gr. „herma”, w dalszej kolejności imię Hermesa, wywodzi się z rdzenia semickiego – nie jest jednak możliwe przez wzgląd na poważne problemy semantyczne: przejście od „tabu, zakazu” (sem. **hrm*) do gr. ἔρμος, wyrazu pierwotnie nie oznaczającego „sterty głazów”, jest mało prawdopodobne.

¹² Cf. e.g.: Kubiak, 1997: 281, gdzie zakłada się proste przejście od „pierwotnej” *hermy* („stosu kamieni”) do „uczłowieczonych” *herm*. Na temat trudności z wywodzeniem *hermesa*-posągu z *hermy*-stosu kamieni cf. Herter 1976: 202–206.

¹³ Jak czyni to Paul Shepard (1998: 133) czy sugeruje Zygmunt Kubiak (1997: 281): „Wcale nie jest niedorzeczne to mniemanie, które dziś w nauce się rozpowszechniło, że nie nazwa owego symbolu [tj. hermy] pochodzi od imienia Hermesa, lecz odwrotnie: miano Hermesa od treści tkwiącej w wyrazie *hermaion*, czyli od pierwotnego głazu pośród dorzuconych mniejszych kamieni, stojącego przy drodze”.

¹⁴ Warto wspomnieć, że za wskazanym „utożsamieniem” Hermesa z hermą-pomnikiem (ἑρμηῆς) przemawiają badania mykenologiczne. Dzięki zapisanej pismem linearnym B tabliczce z Pylos Tm 316 wiemy, że Hermes już w okresie trwania tzw. kultury mykeńskiej mógł być pozbawiony własnego sanktuarium; występował – jak sugerują niektórzy – jedynie w sąsiedztwie świątyń innych bóstw, cf. Lurje, 1957: 291; Palaima, 1999: 452; Guilizo, 2000: 109–110, 114–115. Na tej podstawie mogliśmy przypuszczać, że kult Hermesa przeniknął do „nowego” systemu religijnego ukształtowanego w Grecji na przełomie IX i VIII wieku wraz z posągiem ustawianym w pobliżu innych świątyń, czyli tzw. *hermą* (bądź figurą/ołtarzem dopiero mającym, w *wiekach ciemnych*, przybrać kształt hermy). Cf. informacje u Herodota (II, 51) na temat pelazgijskiego pochodzenia ityfalicznej statui Hermesa oraz dziewiąty z jambów Kallimacha (fr. 199 Pfeiffer = Dieg. VIII 33–39), gdzie autor (ustami samego Hermesa) wskazuje na etruskie (Τυρσηῶν) źródła kształtu posągu-hermy.

Zupełnie inne rozwiązanie problemu etymologicznego zaproponował Cornelis Jord Ruijgh. Według niego, mykeńska forma imienia, e-ma-a₂ (*Hermāhās*), składa się z dwóch elementów: ἐρ- „dziecko” i μᾶ, utworzonego od imienia matki Hermesa, Mai (Μαῖα) (1996: 457). Pre-helleński termin ἐρ- nie jest jednak poświadczony, a próby dowodzenia jego istnienia na podstawie pojawiającego się u Homera (*Il.* II, 548) imienia Ἐρεχθεύς wydają się być błędne, Ruijgh lekceważy bowiem brak przydechu mocnego w nagłosie homeryckiego wyrazu¹⁵. Zamiast ἐρ- w dialekcie tesalskim występował termin ἐρέας („dziecko”), powiązany przez Beekesa z indoeurop. rdzeniem **h₂(e)r-* („powstawać”, „wylaniać się”) (Beekes, 2010: 461–462). Uznanie nazwy „Hermes” za *compositum* powstałe z ἐρέας i Μαῖα jest jednakże trudne do wytłumaczenia z punktu widzenia języka greckiego¹⁶.

Co ciekawe, we wcześniejszych publikacjach Ruijgh przedstawiał imię Hermesa jako niemożliwy do wyjaśnienia termin pochodzenia pre-greckiego (na co wskazywać ma myk. forma e-ma-a₂) (1967: 12). Również to założenie może budzić pewne zastrzeżenia: jak stwierdza Beekes, „wydaje się, że w języku przed-greckim (*in Pre-Greek*) nie występowała aspiracja w pozycji inicjalnej” (2014: 7–8; tłum. J.S.-K.)¹⁷.

Brak rozstrzygnięcia kwestii pochodzenia imienia „Hermes” otwiera drogę do dalszych poszukiwań: powrotu do zapomnianych ustaleń dziewiętnastowiecznych filologów i przyjrzenia się związkowi greckiego boga z obecną w pismach *Rygwedy* Saramą.

Mit o Saramie a homerycki *Hymn do Hermesa*

Jak zauważa Eugeniusz Słuszkiewicz (1980: 126–128, podobnie Basham, 1973: 464), część hymnów *Rygwedy* zawiera zaledwie mgliste wzmianki sięgające nigdy nieopowiedzianych mitów. Skąpość materiału często uniemożliwia ustalenie fabularnego podłoża zachowanych w tekstach „szczegółów” i „remini-

¹⁵ Bardziej prawdopodobne wydaje mi się powiązanie imienia *Erechtheus* z prefiksem ἐρι-, który – zgodnie z *glossą* Hezychiusza – oznaczał „wiele” (μέγα). Prefiks odnajdujemy w licznych imionach i przydomkach przywoływanych w *Iliadzie* i *Odysei* (Ἐριχθόνιος, Ἐιφύλη, Ἀριάδνη (?), ἐριούσιος, cf. Reece, 1997: 30–31), a nawet na tabliczkach mykeńskich (np. KN 155 = Uf 981, *e-ri-ke-re-we*: słowo, które José Luis García Ramón, chyba słusznie, interpretuje jako imię *Eri-klewēs* „[mający] wiele sławy (κλέος)”; 2009: 9).

¹⁶ W najlepszym wypadku Ἐρεμιαός < *Ἐρεσ-μιαός. Pomysł Ruijgh’a wymagałby ponadto przyjęcia rekonstrukcji myk. e-ma-a₂ = **ermāhās* bądź założenia dla etymologii teonimu „Hermes”, odrzucanego przez Chantraine’a (1968: 373–374), przeniesienia przydechu z pozycji spółgłoskowej na inicjalną: **Ermāhās* > **Hermā-ās*.

¹⁷ “It seems that there was no initial aspiration in Pre-Greek”. Beekes czyni pewne zastrzeżenie, zarezerwowane najwyraźniej dla teonimu „Hermes” (zdaniem badacza, stanowiącego termin pre-grecki): „Of course, aspiration may have been added secondarily in Greek in individual cases (...)” (2014: 8).

scencji” opowieści o czczonych przed laty bogach. Nie inaczej sytuacja przedstawia się w wypadku Saramy: mit jej poświęcony odnajdujemy zaledwie w kilku wedyjskich hymnach, w postaci skąpych nawiązań, skrótowych informacji czy pośrednich aluzji. Co gorsza, większość współczesnych streszczeń i opracowań mitu nie przykłada wagi do oddzielenia treści *Ksiąg Hymnów* od późniejszych dzieł literatury Dalekiego Wschodu. Jako ilustrację problemu nawarstwienia późniejszych transfiguracji mitu na pierwotną, wedyjską opowieść omówię element wszechobecny w opisach Saramy, mianowicie: rzekomą przynależność bogini do gatunku psowatych.

Choć żaden z hymnów *Rygwedy* tego nie potwierdza (McDonnell, 1897: 151), Saramę powszechnie określa się mianem psa: w opracowaniach jej poświęconych stale powtarza się określenie „boska suka” (*devaśunī-*) Indry¹⁸. Epitet *devaśunī*, podobnie jak przypisanie bogini roli matki wszystkich psów, zrodził się zapewne – jak stwierdza H. L. Hariyappa – z pozornego podobieństwa słowa *sārameyāḥ* „psy Yamy” (RV X.14. 10–12) do imienia omawianego bóstwa (1953: 148). Ten epitet, użyty po raz pierwszy przez Yāskę w *Nirukta* (II, 25), utrwalony w literaturze hinduistycznej przez *Mahābhāratę* (I, 671), przylgnał na stałe do postaci bogini, rzutując również na współczesne prace poświęcone hymnom *Rygwedy*. W tej sytuacji można mieć wątpliwości czy dotarcie do wedyjskiej Saramy jest w ogóle możliwe. Na szczęście jeden utwór zbliża nas do fabuły mitu umożliwiając jego rekonstrukcję: jest nim hymn X.108, będący dialogiem (*saṃvāda-*) Saramy z Paṇisem. Oznacza to jednak, że nie tylko Saramā przysporzy nam „hermeneutycznego” problemu ciągłości przekazu: równie istotne dla interpretacji pozostaje pytanie o rozmówcę badanej przez nas bogini, Paṇisa.

Kim jest Paṇis? Tradycja interpretacyjna, utrwalona w hinduizmie przez pisma *Bṛhaddevaty* (VII, 24–36), przedstawia tę postać jako złodzieja krów¹⁹, w rzeczywistości jest on jednakże „dobrym pasterzem” (*sugopā-*): właścicielem bydła²⁰ i skarbów pozyskiwanych w micie przez działającą z polecenia Indry i Angirasas (*indrasyā'ngirasām ceṣṭau* RV I. 62. 3) Saramę. Choć bezpośrednio

¹⁸ E.g. Monier-Williams, 1898: 1182; Macdonell, Keith, 1995: 406; Debroy, 2008: 67–68; Doniger, 2010: 146; Oldenburg, 1988: 38, 78.

¹⁹ Autorzy opracowań mitologii wedyjskiej na ogół przedstawiają Paṇisa jako „wrogiego demona”, przesądając o jego negatywnym charakterze, godnej ubolewania postawie i szkodliwości zachodzącej z punktu widzenia odbiorców hymnów. Faktycznie, *Rygweda* (I. 104.5; VII. 6.3), mówiąc o nim, posługuje się wieloznacznym terminem *dasyu-*, rzekomo oznaczającym „demoną”, „wroga”, „niewiernego”, „barbarzyńcę”, „niewolnika”. Jak pokazuje hymn X. 108, Paṇis wrogi jest jednak jedynie bogom: choć twarde broni swoich racji, w stosunku do posłańca zachowuje się z nadzwyczajną kurtuazją; próbuje co najwyżej rozwiązać konflikt poprzez przekupienie Saramy – strategię potwierdzającą interesowność wpisaną w jego imię. O arbitralności założenia, zgodnie z którym w tekstach wedyjskich klasa „ciemnych” *dasyavaḥ* czy *dāsāḥ* (*dāsa-*) przeciwstawiona jest „jasnym” *āryāḥ*, zob. Arvidsson 2006: 308 (także s. 45–46).

²⁰ Mówiąc o zwierzętach używa zresztą zaimka dzierżawczego: „I niechaj krowy nasze wypasa!” RV X. 108.3, tłum. Joanna Jurewicz (2013).

motywy pertraktacji „boskiego posłańca” z pastuchem Paṇisem pozostają dla nas nieczytelne, możemy odnaleźć pewne wskazówki w jego imieniu: „Paṇis”, związane z sanskryckim czasownikiem *paṇate* „kupować”, „wymieniać”, „nabywać” (tożsamym z gr. πέρνημι) i rdzeniem *paṇ-* kojarzonym z interesownością i byciem nieofiarnym, oznacza „skapca” i zdaje się czerpać swój sens z chciwości przypisanej wrogiemu bogom bohaterowi. Sytuacja opisana w micie przedstawia się tym samym następująco: pragnąc zdobyć krowy, konie i bogactwa (*ghobhir aśvebhir vasubhir nyr̥ṣtaḥ*, RV X. 108. 7) Indra posyła Saramę, której zadaniem jest przekonać „skąpych” Paṇajów do oddania krów bogu. Jak mówi Saramā (RV X. 108.3-4, tłum. Franciszek Michalski za: Michalski, 1971):

Przychodzę jako Indry wysłanniczka,
Pragnąc, Panaje, waszych wielkich skarbów (...).

Po długich negocjacjach – poprzez „ścieżkę prawdy” (RV V. 45. 7) – Saramā odnajduje wejście do grotty kryjącej kosztowności oraz bydło (RV I. 72. 8; III. 31. 6; V. 45. 8), co umożliwi bogu Indrze dokonanie kradzieży (zob. RV I. 93. 4; IX. 22. 7; 111. 2; X. 67. 6). Wcześniej Saramā, objawiając swoje zdolności krasomówcze i elokwencję, próbuje pertraktować z właścicielami wołów. Mówi o Indrze we wspomnianym dialogu RV X. 108. 4: „Nie znam nikogo, kto by go oszukał. To on oszukuje!” (tłum. Jurewicz, 2013). A zatem: Saramā nie jest psem ani właścicielem wołów; jest za to „posłańcem Indry”, który próbuje zdobyć krowy dla Indry-oszusta.

Cechy przypisane Indrze i Saramie, ujawnione przez mit, odnajdujemy u Hermesa. Grecki bóg znany był przede wszystkim jako posłaniec (ἄγγελος) i herold (κῆρυξ) pozostałych bogów olimpijskich²¹: nawet *Hymn do Hermesa*, mimo iż w warstwie fabularnej nie eksploatuje wątku „posady” Hermesa, we wstępie tytułuje syna Mai „posłańcem bogów” (ἄγγελον ἀθανάτων, w. 3)²². Ponadto obdarowany przez Dzeusa „myślą psio bezczelną i złodziejsko chytrym obyczajem” (ἐν δὲ θέμεν κύνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος Ἑρμείην ἦνωγε, Hezjod, *Prace i dni*, w. 67–68, przeł. Jerzy Łanowski)²³ bóg znany jest tradycji klasycznej jako patron oszustów oraz właśnie jako złodziej (φιλήτης, zob. *Hymn do Hermesa* w. 67, 159, 175, 214, 294, 446), także jako złodziej bydła.

²¹ Wszystkie cytaty z *Hymnu do Hermesa* w języku greckim podaję za: Vergados, 2013. Przekład polski za: Appel, 2007.

²² Przywołanie najważniejszych atrybutów opiewanych bóstw stanowi podstawowy element hymnów homeryckich, tym samym omawiana profesja – znana tradycji greckiej co najmniej od czasów *Odysei* (I, 38; V, 44 i n.) – wydaje się być kluczowym elementem kultu greckiego boga. Cf. także w. 331 *Hymnu do Hermesa*, gdzie Dzeus zadaje pytanie dotyczące Hermesa, tego „nowo narodzonego dziecka, które ma wygląd herolda” (παῖδα νέον γεγαῶτα, φύην κῆρυκος ἔχοντα:).

²³ Tłumaczenie *Prac i dni* Hezjoda autorstwa Jerzego Łanowskiego cytuję za: Hezjod, 1999. Tekst oryginalny: Hesiod, ed. Most, 2006.

Wątek kradzieży krów szczegółowo przedstawia, datowany na VII–VI w. p.n.e. (Podbielski, 2005: 181), *Hymn do Hermesa*. Ten najdłuższy ze wszystkich hymnów homeryckich, opisując pierwsze dni życia boga, dokonuje pochwały cenionego w kulturze archaicznej „życiowego sprytu” („rankiem zrodzony, (...) krowy zaś ukradł pod wieczór Febowi celnemu z oddali”, w. 17–18, przeł. Włodzimierz Appel). Jako rabusia przedstawia Hermesa zresztą nie tylko ten hymn, lecz także dziesiątki innych świadectw literackich. Spośród nich najcenniejszym źródłem wiedzy o archaicznych wyobrażeniach boga jest najstarszy zachowany utwór kultury starożytnej Grecji: *Iliada*. Księga V eposu zawiera opowieść o uwolnieniu przez działającego potajemnie Hermesa ledwie żywego Aresa, pojmanego w niewolę i związanego „okrutnymi więzami” (ὄδ' ἔξεκλεψεν Ἄρηα ἤδη τειρόμενον, χαλεπὸς δέ ~ δεσμὸς ἐδάμνα, w. 390–391, przeł. I. Wieniewski)²⁴. W ostatniej księdze utworu bogowie olimpijscy, pragnąc wykraść Achillesowi zwłoki Hektora, zwracają się zaś o pomoc właśnie do „Bystrookiego (...) zabójcy Argosa” (ἐὺσκοπον ἀργειφόντην, XXIV. 24). Również w *Odysei* odnajdujemy nawiązania do mitu przedstawionego w *Hymnie do Hermesa*²⁵.

Powyższe aspekty archaicznych wyobrażeń Hermesa (funkcja złodzieja i herolda bogów) – aspekty zbieżne z zarysowanym wyżej opisem Saramy – akcentuje Hellanikos z Lesbos, logograf żyjący w V w. p.n.e. Jak czytamy w jednym z niewielu zachowanych fragmentów jego twórczości (fr. 19b, w. 1-8 Fowler = P. Oxy. VIII 1084, ed. Hunt, tłum. J.S.-K.)²⁶:

νων ἐν σπη· τῶν]
 δὲ γίγνεται Ἑρμ[ῆς]
 φιλήτης, ὅτι αὐτῇ
 τῇ φιλησίμ[ως]
 συνεκοιμάτο·

καὶ γίγνεται θε·]
 ὦν κῆ[ρὸς] ἀγήρ[αος]
 καὶ ἀθάνατος.

[Zeus spotkał się z Mają] w jaskini. Z nich
 narodził się zaś Hermes,
 złodziej, [nazwany tak stąd], że [Zeus]
 z nią [tj. Mają] w miłosnym uścisku
 spędził noc.

²⁴ *Iliada* w przekładzie Ignacego Wieniewskiego za: Homer, 1984.

²⁵ Talent do rabunku oraz zręczność w oszustwie, jako cechy wyróżniające Hermesa, zostały przypisane przez autora *Odysei* dziadkowi Odyseusza, Autolykosowi (XIX. 395–397): „który innych ludzi przewyższał złodziejstwem i przysięgami. Sam bóg mu to dał, Hermes (...)” (ὁς ἀνθρώπους ἐκέκαστο κλεπτοσύνη θ' ὄρκω τε· δὲ θεὸς δέ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν Ἑρμείας). Przekłady *Odysei* Jana Parandowskiego cytuję za: Homer, 1956.

²⁶ Fragment oryginalny cytuję za: Vergados, 2013: 78. Zob. także charakterystykę Hermesa przedstawioną przez Platona (przypp. 4 niniejszej pracy).

I [został] [bo]gów
heroldem, wiecznie młodym
i nieśmiertelnym.

Widzimy, że mit o Hermesie, zachowany w przekazach prymarnych dla dalszego rozwoju religii greckiej, wykazuje podobieństwa z opowieścią o wedyjskiej Saramie. Bóstwa, które powiązaliśmy etymologicznie, okazują się dzielić, oprócz źródłosłowu imion, zdolności do kradzieży oraz sprytu; okoliczności, w których mają one okazję objawić swe atrybuty także są podobne: fakt, iż wążek rabunku krów występuje zarówno w X. 108 hymnie *Rygwedy*, jak i w *Hymnie do Hermesa* stanowi silny argument uprawdopodobniający związek genetyczny obu teonimów²⁷.

Podobieństwa natur bóstw

Mówienie o naturze bóstwa – co doskonale obrazują niektóre prace poświęcone greckiemu Hermesowi – naznaczone jest ryzykiem popadnięcia w bełkot: próby dotarcia do „swoistego” wyobrażenia religijnego i uchwycenia istoty boga na ogół kończą się, najłagodniej mówiąc, badawczą swawolą (usprawiedliwianą „intuicją”, „analizą świętości” sięgającą „amorficznego królestwa duchowych głębin” czy „pierwotnego wiru życia”²⁸ bądź rzekomymi „metodami fenomenologicznymi”²⁹) i projektowaniem wizerunku opisywanego fenomenu religijnego. Dlatego, jak zauważa Hans Herter (1976: 193–194), niektórzy interpretatorzy z powodzeniem uczynili z Hermesa boga wiatru (Wilhelm Heinrich Roscher)³⁰, podczas gdy inni redukowali jego kompetencje wyłącznie do sfery chthonicznej (Otto Kern³¹, Martin Ludwig Radermacher³²) bądź do rzekomo źródłowej funkcji *psychopomposa* (Pier-

²⁷ Kradzież była stanowi dobrze znany motyw nie tylko w greckim i staroindyjskim micie: na podobnym wątku fabularnym opiera się chociażby najbardziej znana historia z irlandzkiego „Cyklu Ulsterskiego”, *Táin Bó Cúailnge*. Obserwując zasięg występowania na gruncie europejskim opowieści o grabieży zwierząt, możemy dojść do wniosku, iż omawiane utwory przedstawiają wariacje jednego praindoeuropejskiego mitu. Bruce Lincoln (1976: 63) posuwa się nawet do przypisania wyabstrahowanemu podaniu szczególnej roli wychowawczej: inicjacji praindoeuropejskich młodych wojowników. Podobnie czyni Peter Walcot (1979), dostrzegający w kradzieży krów element rytuału inicjacyjnego – rytuału, który, jego zdaniem, miał miejsce wśród archaicznych społeczności greckich (czego dowód stanowić ma opis βουλασίη „porwania bydła” u Homera, *Il.* XI. 672). Zapal wymienionych badaczy słusznie ujarzmił Jeremy McInerney (2010: 104–105), który stwierdza: „these attempts to distill cattle-raiding myth down to an Indo-European prototype and to connect them with a loosely defined initiation ritual should be treated with caution”.

²⁸ Określenia Waltera F. Otto (2016: 51, 151, 170).

²⁹ Na temat wieloznaczności oraz nadużywania pojęcia „fenomenologii” w badaniach religioznawczych *cf.* Hoffmann, 2008: XV–XIV.

³⁰ Roscher 1876. Cytuję za: Herter, 1976: 193.

³¹ Kern 1926–1938. Cytuję za: Herter, 1976: 193.

³² Radermacher 1931. Cytuję za: Herter, 1976: 193.

re Raingeard)³³. Za alegorycznym językiem podobnych analiz kryje się jednakże nie „pierwotna idea boga”, ile przesady oraz arbitralnie przyjmowane założenia badawcze³⁴. Nic prostszego niż powiązać ze sobą omawianą parę bóstw, Hermesa i Saramę, przez porównanie wykoncypowanych wcześniej „natur” czy „idei” tych postaci. Wbrew temu, dla dopełnienia zestawienia, chciałbym zaryzykować i przedstawić tego rodzaju „spekulatywną” argumentację: sięgnijmy do argumentów XIX-wiecznych pomysłodawców zestawienia greckiego i wedyjskiego bóstwa.

W *Rygwedzie* Saramā określana jest unikatowym epitetem *supadi-* („mająca dobre stopy”, „szybka”), korespondującym ze znaczeniem jej imienia („Biegnąca”). Przez religioznawców wyrosłych na teoriach Müllera, gotowego sprowadzić wszelki mit do alegorii zjawisk meteorologicznych³⁵, bywa ona utożsamiana z boginią Świtem (*Uśās-*, Debroy, 2008: 74–75; Aurobindo, 2003: 211), z burzą lub z wiatrem (*hanumān-*, nazywany także: *marut-*, *vāta-*, *vāyu-*, *pavana-*, *anila-*, Müller, 1838: 507; Puhvel, 1987: 93; Forlong, 2006: 251). Choć żaden hymn nie daje jednoznacznych podstaw do takich interpretacji, w kreacji bogini Müller wyczuwał aktywność i dynamizm właściwy symbolicznemu aspektowi tych zjawisk (1838: 451): Saramā jest przeciwieństwem tą, która – podobnie jak Świt przed słońcem – pojawia się na miejscu przed Indrą (RV IV. 16. 8) i która jako pierwsza słyszy ryczenie krów (RV III. 31. 6); odkrywa ona szczelinę w skale (RV I. 72. 8) prowadzącą do ukrytych skarbów; porusza się po krańcach nieba (RV X. 108. 5), które jawi się jako właściwa jej domena. Sanskryt klasyczny nada zaś nazwę wiatrowi utworzoną od rdzenia obecnego w imieniu Saramy – *Saranyū-* (Müller, 1838: 507).

Szybkość można odnaleźć również u Hermesa: w *Hymnie do Hermesa* syn Mai „pojawia się nieoczekiwanie” (αἴψ’ αὐτίς, w. 142); nazywany jest ἐπειγόμενος „spieszny”, „skwapliwy”, „żwawy” (w. 86), ἰθύσας „nacierający”, „posuwający się naprzód” (148), ἐσσυμένους „pospieszający”, „uciekający”, „gwałtownie pożądamy” (150, 320). W przedstawieniu boga, podobnie jak w wypadku Saramy, można doszukiwać się pokrewieństwa z powietrzem. Rozedrgany w swej nieprzewidywalności i dwoistości własnego charakteru Hermes przywodzi na myśl pęd wiatru, pojmowanego jednak nie jako oddzielną część natury, czczoną w Grecji pod postaciami Boreasza, Notosa, Zefira i Eurososa, lecz jako chyżość i żywotność: jako sam dynamizm niewidocznego, choć wszechobecnego żywiołu – wszystko to, co obejmuje w swoim semantycznym polu rzeczownik ὄρμη. W końcu w *Iliadzie* syn Mai jest unoszony „wraz z tchnieniem wiatru” (ἄμα πνοῆς ἀνέμοιο, Il. XXIV, w. 342) dzięki „świętym, złocistym sandałom” (πέδιλα ἀμβρόσια χρύσεια, w. 340–341). W *Hymnie do Hermesa* czytamy zaś (w. 145–147):

³³ Raingeard 1935. Cytuję za: Herter, 1976: 193.

³⁴ Zwłaszcza w wypadku analiz porównawczych prowadzonych na tak szczątkowym materiale, jak ma to miejsce na gruncie indoeuropeistyki, ryzyko poddania się postulatywnym „przedsądom”, myśleniu życzeniowemu czy wartościującemu jest szczególnie wysokie: tam, gdzie najmniej krępują nas fakty, najłatwiej o pomylenie nauki z mitem (bądź ideologią).

³⁵ Jak to określił Henk Versnel (1990: 28). Polski przekład: Versnel, 2011.

Διὸς δ' ἐριούνιος Ἑρμῆς
δοχμῶθεις μέγαροιο διὰ κλήθρον οεδυεν
ἀὔρη ὀπωρινῇ ἐναλίγκιος, ἦύτ' ὀμίχλη

(...) Wnet Hermes, potomek Dzeusowy,
Zgiął się w pół i przez dziurkę od klucza
w komnatę się wśliznął
Niby mgielny obłoczek lub wiatru tchnienie jesienne.

Hermes pełni ponadto funkcję przewodnika dusz (ψυχοπομπός), którą niektórzy badacze redukowali do związku bóstwa z wiatrem. Postrzeganie *psyche* zmarłego jako pędu powietrza jest typowe zarówno dla całego kręgu zachodnioazjatyckiego, jak i Grecji (West, 2008: 220–221). Gr. ἄνεμος „wiatr” wykazuje etymologiczny związek z sanskr. *aniti-* „oddychać” czy łac. *animus* „umysł”, „duch” (*Boisacq*, 1916: 61). Nazwa duszy (ψυχή), związana z czasownikiem ψύχω („dąć”, „oddychać”, „ochłodzić”, „ostudzić”), „kojarzy się” – jak pisał Erwin Rohde – „z czymś powietrznym, mającym związek z tchnieniem, objawiającym się w oddechu żywej istoty” (2007: 9)³⁶.

Hermesa i Saramę może ponadto łączyć interesowność, kształtowana ich przekorną naturą. Saramā działa motywowana obietnicą Indry: jej intencją jest zdobycie pożywienia (*dhāsi*, prawdopodobnie mleka) dla zagadkowego „potomstwa” (*tanaya*, RV I. 62. 3). W poczynaniach Hermesa dostrzegamy podobną przebiegłość. Badaną przez nas dwójkę bóstw wyróżniają także zdolności krasomówcze: głównym wątkiem homeryckiego *Hymnu do Hermesa* jest wywołany rabunkiem konflikt dwóch bogów-braci, Hermesa i Apollina, stanowiący okazję dla autora utworu do przedstawienia talentu oratorskiego Hermesa – przymiotu, który wcześniej dostrzegliśmy w kreacji rywalizującej z Pañajami Saramy.

Obydwa bóstwa zdają się zwiastować dobrobyt. *Rygweda* dwukrotnie obdarza Saramę epitetem *subhagā*, czyli „posiadająca powodzenie”, „przynosząca szczęście”³⁷, Hermes – patron kupców, handlarzy, złodziei – kojarzony jest zaś z dochodem i wszelkimi beneficjami. Hezjodowa *Theogonia* przypisuje mu moc pomnażania bytła w stajniach (w. 444); drugi z homeryckich *hymnów do Hermesa* nazywa go χαριδότης „użyczającym radości” oraz δώτωρ ἑάων „dawcą

³⁶ W *Iliadzie* dusze ulatują z ziemi jak dym (κατὰ χθονὸς ἦύτε καπνὸς ὄχρετο, *Il.* XXIII, w. 100–101), którego wertykalny słup powietrza stanowi dla niektórych (Cirlot, 2000: 121, s.v. *dym*) przejrzysty symbol osi dół-góra, tj. relacji między niebem a ziemią (bądź światem dolnym a ziemskim). W *Odysei* (XXIV, w. 1) wywołujący dusze Hermes przypomina wiatr nadający kierunek lotowi „świszczących nietoperzy” (νυκτεπίδες [...] τρίζουσσαι, w. 6–7), do których *psychai* zostają przyrównane. Za pomocą różdżki (ῥάβδος) przymusza je do podążania za sobą. Ponadto, właściwy Saramie i Hermesowi związek z wiatrem harmonizuje z przypisaną im rolę posłańców bogów: powietrze, będąc obszarem ruchu i symbolem transmisji, stanowi oczywistą domenę boskich heroldów.

³⁷ Z drugiej strony, określenie *subhagā* może równie dobrze wnosić do wedyjskiego hymnu konotacje seksualne („ta, która oddaje się z łatwością”) (Witzel, 1997: 403).

dóbr” (w. 12); w pierwszym, dłuższym hymnie homeryckim anonimowy autor mnoży określenia związane z czasownikiem ὀνίνημι „być użytecznym”, „przynosić korzyść”, „pomagać”: nazywa Hermesa „dobroczyńcą” (ἐπιούσιος, w. 3, 28, 145, 556) czy „wielce przydatnym” (μέγ’ ὀνήσιμον, w. 30)³⁸, przypisuje mu następującą wypowiedź: „jednym spośród ludzi szkodzę, innym przynoszę korzyść” (w. 541, ἀνθρώπων δ’ ἄλλον δηλήσομαι, ἄλλον ὀνήσω)³⁹. W języku greckim istniał także rzeczownik ἔρμαιον, utworzony od imienia boga i oznaczający „dar Hermesa, tj. niespodziewane szczęście, korzyść”.

Podsumowanie

W niniejszej pracy, podążając za sugestiami Müllera i Monier-Williamsa, ukazałem podobieństwa między wedyjską boginią Saramą a greckim bogiem Heresem; starałem się tym samym uprawdopodobnić językoznawczą hipotezę, zgodnie z którą imiona obu bóstw wywodzą się ze wspólnego pie. rdzenia **ser*⁴⁰. Zbieżne elementy zachowanych mitów (wątek kradzieży krów, funkcja boskiego herolda), a także liczne cechy wspólne przejawiające się w kreacji tych mitycznych postaci (szybkość, przebiegłość, talent oratorski) przemawiają na korzyść powyższej teorii. Z drugiej strony, o kulturze indoeuropejskiej wiemy tak niewiele, że pokusa tworzenia daleko odbiegających od faktów narracji historycznych jest w tym wypadku wyjątkowo silna: w artykule skupiłem się na podobieństwach występujących między tytułowymi bóstwami – nie oznacza to jednakże, że Hermes i Saramā nie różnią się pewnymi cechami. Do podstawowych problemów należy choćby różnica płci⁴¹.

Eliade pisał, że „jeżeli dana tradycja zgadza się z mitem wedyjskim, trudno kwestionować ich wspólny indoeuropejski charakter” (1988: 136). Wbrew temu, jak sądzę, należy jednakże zapytać, na ile dane podobieństwa stanowią wyłącznie subiektywną, bezkrytyczną komparatystykę (Arvidsson, 2006: 308). Dlatego na zakończenie chciałbym podkreślić fakt, iż w powyższych analizach opisywałem Saramę opierając się o pojedynczy, pod wieloma względami niejasny hymn wedyjski. Założenie, że genealogia Hermesa i Saramy sięga wspól-

³⁸ Zdaniem Steve’a Reece’a (1997: 29–39), użycie określeń mających tę samą podstawę słowotwórczą jest w tym wypadku (w. 28 i 30) zabiegiem celowym (tzw. *figura etymologica*).

³⁹ Słowa, które w ostatnich wersach utworu zostają powtórzone przez Dzeusa (z drobną zmianą, w. 576: „[Hermes] rzadko atoli służy pomocą, a zwodzi najczęściej”).

⁴⁰ Jak zasugerował jeden z recenzentów niniejszej pracy, bóstwo w czasach wspólnoty praindoeuropejskiej mogło nosić imię **Sermā*, od którego utworzono derywat **Sermejo*-/ā-.

⁴¹ Być może moglibyśmy w tym miejscu podjąć próbę ratowania Hermesa-Saramy dla indoeuropejskiego panteonu bogów na przykład poprzez założenie, że omawiane postaci na etapie wspólnoty indoeuropejskiej stanowiły parę bliźniąt (wszak motyw rodzeństwa często występuje w europejskich mitologiach). Dziękuję za tę sugestię jednemu z recenzentów.

nego mitu bądź kultu, z których postaci te ewoluowały, stopniowo nabierając cech swoistych, należy traktować jako hipotezę, opartą na przeczcuciu poszlakę dla dalszych badań.

Bibliografia

- Abramowiczówna Z. (1958). *Słownik grecko-polski*. T. I-IV. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Appel W. (tłum.) (2007). *Homeriká czyli żywoty Homera i poematy przypisywane poecie*. Warszawa: Prószyński i s-ka.
- Arvidsson S. (2006). *Aryan Idols. Indo-European Mythology as Ideology and Science*. Trans. Wichmann S. Chicago–London: University of Chicago Press.
- Aurobindo S. (2003). *The Secret of the Veda*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Press.
- Baring-Gould S. (1868). *Curious Myths of the Middle Ages. Second Series*. Oxford–Cambridge: Rivingtons.
- Basham, A. L. (1973). *Indie*. Przeł. Z. Kubiak. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Beekes R. (2010). *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden–Boston: Brill.
- Beekes R. (2014). *Pre-Greek: Phonology, Morphology*. Lexicon. Leiden: Brill.
- Bernal M. (2006). *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, vol. 3: The Linguistic Evidence*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Boisacq É. (1916). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Heidelberg–Paris: Klincksieck.
- Burkert W. (1985). *Greek Religion. Archaic and Classical*. Trans. J. Raffan. Oxford: Basil Blackwell.
- Carnoy A. (1957). *Dictionnaire étymologique de la mythologie gréco-romaine*. Louvain: Éditions Universitatis.
- Chadwick J. (1976). *The Mycenaean World*. Cambridge: The University Press.
- Cirlot J. E. (2000). *Słownik symboli*. Przeł. I. Kania. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Cox G. W. (1870). *The Mythology of the Aryan Nations*. Vol. 2. London: Longmans, Green, and Co.
- Debroy B. (2008). *Sarama and Her Children: The Dog in Indian Myth*. London: Harper and Row.
- Doniger W. (2010). *The Hindus: An Alternative History*. Oxford: Oxford University Press.
- Dowson J. (1879). *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature*. London Trübner & Co.
- Duckner M. (1883). *History of Greece. Vol. 1: From The Earliest Times to the end of the Persian war*. Trans. S. F. Alleyne. London: R. Bentley & Son.
- Eliade M. (1994). *Historia wierzeń i idei religijnych*. T. 1. Przeł. S. Tokarski. Warszawa: PAX.
- Forlong J. G. R. (2006). *Encyclopedia of Religions or Faiths of Man*. Vol. 3. New York: Cosmo Publications.
- García Ramón J. L. (2009). *Mycenaean Onomastics, Poetic Phraseology and Indo-European Comparison: The Man's Name pu2-ke-qi-ri*. In: K. Yoshida, B. Vine, ed., *East and West: Papers in Indoeuropean Studies*. Bremen: Hempen.
- Gulizio J. (2000). "Hermes and e-ma-a2: The Continuity of his Cult from the Bronze Age to the Historical Period", *Proceedings from the International Conference Antiquitas Viva 'Živa antika* 50, 105–116.
- Hariyappa H. L. (1953). *Rgvedic Legends Through The Ages*. Pune: Deccan College.
- Herter H. (1976). "Hermes. Ursprung und Wesen eines griechischen Gottes". *Rheinisches Museum für Philologie* Nr 119, 193–241.
- Hesiod (2006). *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Trans. G. W. Most, Cambridge (ed.). Massachusetts–London: Harvard University Press

- Hezjod (1999). *Prace i dni*. Przeł. J. Łanowski. Warszawa: Prószyński i s-ka.
- Hoffmann H. (2008). *Geo Widengren i fenomenologia religii*. W: Widengren G., *Fenomenologia religii*. Przeł. J. Białek. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”. IX–XXVII.
- Homer (1920). *Homeri Opera*. Vol. I–V. D. B. Monro, T. W. Allen (eds.). Oxford: Oxford University Press.
- Homer (1956). *Odyseja*. Przeł. J. Parandowski. Warszawa: Czytelnik.
- Homer (1984). *Iliada*. Przeł. I. Wieniewski. Kraków–Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Jurewicz J. (2013). *Wędrowka za przestrzenią. Wybrane hymny Rygwedy*. T. 1. Warszawa: Elipsa.
- Kérenyi K. (1951). *The Gods of the Greeks*. Trans. N. Cameron. London: Thames & Hudson.
- Kern O. (1926, 1935, 1938). *Die Religion der Griechen*, T. I–III. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Kubiak Z. (1997). *Mitologia Greków i Rzymian*. Warszawa: Świat Książki.
- Lincoln B. (1976). “The Indo-European cattle-raiding myth”. *History of Religions* 16(1), 42–65.
- Lubotsky A. M. (1988). *The System of Nominal Accentuation in Sanskrit and Proto-Indo-European*. Leiden–New York–Köln: Brill.
- Lurje S. J. (1957). *Język i kultura mikienskiej Grecji*. Moskwa–Leningrad: Akademija nauk SSSR.
- Mayrhofer M. (1976). *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Vol. 3. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Macdonnell A. A. (1897). *Vedic Mythology*. Strasburg: Der Verlag Karl J. Trübner.
- Macdonnell A. A., Keith A. B. (1995). *Vedic Index of Names and Subjects*. Vol. 2. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- McInerney J. (2010). *The Cattle of the Sun: Cows and Culture in the World of the Ancient Greeks*. Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Michalski F. (1971). *Hymny Rygwedy*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum.
- Monier-Williams M. (1898). *A Sanskrit-English dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. Oxford: The Clarendon Press.
- Müller M. (1838). *Lectures on the Science of Language*. Vol. 2. London: Taylor and Walton.
- Nilsson M. P. (1949). *A history of Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Oldenburg H. (1988). *The Religion of the Veda*. Trans. S. B. Shrotri. Delhi: Motilal Banarasisidas.
- Otto W. F. (2016). *Dionizos. Mit i kult*. Przeł. J. Korpanty. Warszawa: Wydawnictwo Sub Lupa.
- Palaima T. G. (1999). *Kn02 – Tn316*. In: S. Deger-Jalkotzy et al. (eds.). *Florent Studia Mycenaea. Akten des X. Internationalen Mykenologischen Colloquiums in Salzburg vom 1.-5. Mai 1995*. Vol. 2, Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Platon (1990). *Kratylos*. Przeł. W. Stefański. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Plato (1995). *Cratylus*. W: *Platonis Opera. Tomus I: Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*. E. A. Duke et al. (eds.). Oxonii: Oxford University Press.
- Podbielski H. (2005). *Hymny homeryckie*. W: Podbielski H. (red.), *Literatura Grecji starożytnej*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL.
- Pokorny J. (1959). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Vol. 3. Bern–München: Francke.
- Puhvel J. (1987). *Comparative Mythology*. Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press.
- Radermacher L. (1931). Der homerische Hermeshymnus. W: *Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte*, Band 213. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.
- Raingard P. (1935). Hermès Psychagogue. *Essai sur les origines du culte d'Hermès*. Paris: Les Belles Lettres.
- Reece S. (1997). “A Figura Etymologica in the Homeric Hymn to Hermes”. *The Classical Journal* vol. 93, 29–39.
- Robertson N. (2012). *The Concepts of Purity in Greek Sacred Laws*. In: C. Frevel, C. Nihan (eds.). *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*. Leiden: Brill.

- Rohde E. (2007). *Psyche: kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*. Przeł. J. Korpanty. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Roscher W. F. (1878). *Hermes der Windgott: Eine Vorarbeit im Handbuch der griechischen Mythologie vom vergleichenden Standpunkt*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Rosół R. (2010). *Wschodnie korzenie kultu Apollona*. Kraków: Nomos.
- Ruijgh C. J. (1967). *Études sur la grammaire et le vocabulaire du grec mycénien*. Amsterdam: A. M. Hakkert.
- Ruijgh C. J. (1996). *La déesse mère dans le textes mycéniens*. In: L. M. Bendall, E. de Miro, L. Godart, A. Sacconi, (a cura di). *La Atti e Memorie del Secondo Congresso Internazionale di Miceneologia*. Roma–Napoli: Gruppo editoriale internazionale. 453–457.
- Shepard P. (1998). *Nature and Madness*. Georgia: University of Georgia Press.
- Skarbak-Kazanecki J. (2015). „Kamień narzędziem puryfikacji: kamienowanie starożytnych Greków jako rytuał oczyszczenia”. *Ogrody Nauk i Sztuk* 5. 32–40.
- Słuszkiewicz E. (1980). *Pradzieje i legendy Indii*. Warszawa: Iskry.
- Van Windekens A. J. (1961). „Réflexions sur la nature et l'origine du dieu Hermès”. *Rheinisches Museum für Philologie*, Nr. 104, 289–301.
- Vergados A. (2013). *The Homeric Hymn to Hermes: Introduction, Text and Commentary*. Berlin: De Gruyter.
- Versnel H. S. (1990). *What's Sauce for the Goose Is Sauce for the Gander: Myth and Ritual*. In: *Approaches to Greek Myth*, L. Edmunds (ed.). Baltimore: Johns Hopkins University Press. 25–90.
- Versnel H. S. (2011). *Dwie pieczenie przy jednym ogniu: mit i rytuał, stare i nowe*. W: *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*. W. Lengauer, L. Trzcionkowski (oprac.). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego. 206–236.
- Versnel H. S. (2014). *Coping With the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden–Boston: Brill.
- Walcot P. (1979). “Cattle Raiding, Heroic Tradition, and Ritual: The Greek Evidence”. *History of Religions* 18/4, 326–51.
- West M. L. (2008). *Wschodnie oblicze Helikonu: pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*. Przeł. M. Filipczuk, T. Polański. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Winniczuk L., red. (1962). *Mały Słownik Kultury Antycznej. Grecja, Rzym*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Witzel M. (1997). *Saramā and the Pañis: Origins of Prosimetric Exchange in Archaic India*. In: *Prosimetrum: Crosscultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*. J. Harris, K. Reichl (eds.). Cambridge: D. S. Brewer.
- Wolanin H. (1996). *Słowotwórstwo w myśli językoznawczej starożytnej Grecji. Od Homera do Dionizjusza Traka*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.