

EDWARD ZWOLSKI

ŚWIAT EGIPSKI U AISCHYLOSA

Sztuki Aischylosa posiadają zawsze pewien koloryt lokalny. Ponieważ zaś w starożytnej Grecji dziedzina nauki, którą dziś nazywamy geografją, obejmowała wiele zagadnień z zakresu historii i kultury, wypowiedzi bohaterów tragedii w tej sprawie mają dużą wartość źródłową; w każdym razie rzucają światło na wiedzę o świecie samego poety i jego publiczności teatralnej, praktycznie wszystkich dorosłych Ateńczyków. Uświadamia sobie to każdy, kto czyta bądź bada spuściznę Aischylosa, lecz prac poświęconych jego pasji geograficznej jest mało; w zasadzie 2 skromne pozycje: P. Keiper, *Die Perser des Aischylos als Quelle für altpersische Altertumskunde*, Erlangen 1877 i R. Hecht, *Die Wahrung des kulturgeschichtlichen Kolorits im griechischen Drama. I. Aischylos*, Tilsit 1899 (głównie koloryt argiwski i tebański). Nie ulega zaś wątpliwości, że poetę interesował szczególnie Egipt. O kraj znad Nilu potraçał w zaginionej trylogii *Memnon* (z uwagi na Etiopię), w *Persach* (Egipt jako część Persji), w *Prometeuszu* (wędrówki Io), a przede wszystkim w związanej tematycznie z Egiptem tetralogii *Danaidy*. Z niej, jak wiadomo, zachowała się jedynie pierwsza część — *Hiketidy*, czyli *Błagalnice* — mówiąca o przybyciu z Egiptu do Argos z prośbą o azyl potomka argiwskiej Io, Danaosa z córkami, ściganymi przez stryjecznych braci, Egipciadów, którzy chcą je siłą poślubić. Teraźniejszość i przeszłość antagonistów pozwalają poecie na liczne aluzje do spraw egipskich, które zamierzam prześledzić. Będę je często konfrontował z Herodotem, gdyż egipska partia jego *Historii* (II 1 — III 38) jest owocem autopsji (autor zwiedził Egipt ok. 450 r.) i lektury Hekatajosa, którego czytał również Aischylos, tudzież z Pindarem, chronologicznie i czasowo bliskim Aischylosowi i też zainteresowanym Egiptem z uwagi na kyrenejskich adresatów swych pieśni*.

* Uczeń nowożytni dostrzegali, naturalnie, pewien związek *Błagalnic* ze światem egipskim. I tak, Ed. Meyer (1892) zwraca uwagę na egipskie rysy mitu o Io i Epafie, F. Jacoby (RE, VII, 1912, kol. 2680) wspomina o wpływie Hekatajosa na geografję egipską Aischylosa, U. Wilamowitz (1914) podkreśla egipski ton wypowiedzi Danaid o sądzie podziemnym (w. 231), a G. Pasqua'i (1924) łączy z religją egipską ich słowa o ptaku-słońcu (w. 212). Raczej rzadko natomiast odwołują się do Egiptu komentatorzy *Błagalnic*: N. Wecklein (1902) N. Terzaghi (1921), J. Vürtheim (1928) i H. J. Rose (1957).

Egipt i Grecja przed Aischylosem. Bezpośrednie kontakty między Egiptem i światem egejskim datują się co najmniej od czasów neolitu. Ze względu na położenie geograficzne szczególnie bliskie związki z Egiptem utrzymywała Kreta. W średniej fazie neolitu przybyła prawdopodobnie na wyspę grupa osadników z doliny Nilu, przynosząc nowy typ dekoracji naczyń glinianych (żłobienia z białą inkrustacją). Pod koniec neolitu pojawiają się na Krecie egipskie wazy kamienne, wyroby z kości słoniowej, pieczęci i sygnety — może wynik drugiej fali imigracji, która stałaby zatem u progu kreteńskiej epoki brązu. W okresie wczesnominojskim Kreta używa podobnych pieczęci jak Egipt, sprowadza egipskie skarabeusze i naśladuje egipskie naczynia kamienne. Za czasów XII dynastii powstaje osada kreteńska w rejonie Fajum¹; z tej epoki pochodzi waza w stylu Kamares, znaleziona w grobie egipskim w Abydos, i diorytowy posążek egipski, odkryty w Knossos. O stosunkach egipsko-kreteńskich w dobie Hyksosów świadczy pokrywa alabastrowa z imieniem faraona Chiana, znaleziona w Knossos, i wzorowany na ceramice minojskiej piękny dzban egipski z Liszt. Impuls do rozwoju malarstwa ściennego w pałacach minojskich przybył też może z rezydencji Hyksosów w Delcie.

Katastrofa, która ok. 1600 r. zahamowała na jakiś czas rozwój minojskiej Krety, prawdopodobnie utorowała drogę bezpośrednim kontaktom Egiptu z Helladą. Tajemniczym ludem Haunebut, pomagającym Achmosisowi wypędzić Hyksosów z kraju, są może m. in. Mykeńczycy, którzy przejęliby z Egiptu przepych grobów i rydwany bojowe². W każdym razie Egipt będzie odtąd importował, obok minojskiej, również ceramikę mykeńską.

Zniszczone pałace minojskie zostają szybko odbudowane i pod koniec XVI w. Kreta znów nawiązuje stosunki z Egiptem. Na ten okres przypadają sceny figuralne z grobów dostojników egipskich ukazujące przedstawicieli ludu Keftiu, w którym większość uczonych słusznie dopatruje się Kreteńczyków. Zwraca uwagę fakt, iż gdzieś od połowy XV w. malarze egipscy przedstawiają Keftiu nieco inaczej niż dotąd, co może wiązać się ze zmianą władców na Krecie³. Z innych źródeł archeologicznych wynika bowiem, że od ok. 1450 r. w Knossos panują królowie pochodzenia mykeńskiego.

Nawiązane u progu XVI w. bezpośrednie stosunki mykeńsko-egipskie przetrwają upadek cywilizacji minojskiej ok. 1400 r. Bogate znaleziska mykeńskie w el Amarna (ok. 1350 fragmentów z jakichś 800 waz) wska-

¹ Zob. F. Petrie, *Kahun, Gurob and Howara*, London 1890, s. 42 nn.

² F. Schachermeyr, *Die minoische Kultur des alten Kreta*, Stuttgart 1964, s. 94, 111.

³ Ibidem, s. 112—115.

zują wprost na obecność handlowej osady greckiej w stolicy Echnatona (1372—1354)⁴.

Pod koniec epoki brązu Egipt parokrotnie musiał bronić się przed atakami Ludów Morza. Pierwsze uderzenie, skierowane na zachodnią Deltę, odparł faraon Merneptah (1234—1224) w piątym roku rządów. Wśród napastników źródło egipskie (stela z Athribis) wymienia lud Iqjws (= Aqaiwasza?), prawdopodobnie identyczny z Achajami. Ramzes III (1198—1166) w czwartym roku rządów rozgromił armię libijską, znów wspomaganą przez Ludy Morza, a w ósmym z trudem pokonał je we wschodniej Delcie. Wśród zwyciężonych byli Peleset (= Filistyni) i Denjen, znani z tekstów klinowych jako Danuna, może Danaowie⁵. Ze swej strony teksty mykeńskie przynoszą imię własne Aigypptos, które zakłada znajomość nazwy „Egipt”⁶.

Na stosunki między światem egipskim i helleńskim w dobie greckiego średniowiecza rzucają trochę światła poematy homerowe. *Iliada* wspomina Teby egipskie jako miasto, gdzie są zgromadzone największe bogactwa, stubramny gród strzeżony przez 20 tys. wojowników z końmi i rydwanami (IX 381—384). W *Odysei* bohater tytułowy w rozmowie ze świniopasem (XIV 245 nn.) i zalotnikami (XVII 425 nn.) przedstawia się jako Kastor z Krety, który kiedyś z towarzyszymi popłynął z rodzinnej wyspy do Egiptu; piątego dnia wyprawa dotarła do celu; towarzysze zaczęli łupić piękne pola, wprowadzać kobiety i dzieci, mordować mężczyzn; podniósł się krzyk ściągając piechotę i jazdę egipską, które rozgromiły korsarzy, część zabijając, a część biorąc do niewoli; sam Kastor rzucił się na kolana przed królem i dostał łaski; przez 7 lat gromadził w Egipcie dostatki, z którymi następnie popłynął do Fenicji⁷. Z bogatego Egiptu, dokąd trafił w drodze powrotnej spod Troi, przywiózł też liczne skarby Menelaos (IV 83. 125—132), a Helena cenne upominki od Alkandry, żony Polybosa z Teb, i cudowne leki, dar Polydamny, żony Thona⁸. Poeta wspomina jeszcze o wyspie Faros, oddalonej „dzień drogi okrętem” od Egiptu (IV 355—356), a Nil nazywa „rzeką deszczową” (IV 581).

Grabieżcze napady Greków na Deltę, poświadczone przez Herodota

⁴ Zob. H. L. Lorimer, *Homer and the Monuments*, London 1950, s. 86.

⁵ Problem identyfikacji Aqaiwasza i Danuna jest bardzo skomplikowany. Za ich utożsamieniem z Grekami opowiada się m. in. E. Meyer (*Geschichte des Altertums*, II 1, Stuttgart 1928², s. 224, 557—559), a przeciw — z ważkimi argumentami — D. Page (*History and the Homeric Iliad*, Berkeley 1963, s. 21—23).

⁶ M. Ventris i J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge 1956, s. 136.

⁷ Zob. L. A. Stella, *Importanza degli scavi di Ras Shamra per il problema fenicio dei poemi omerici*, „Archeologia classica”, IV (1952) 72—76.

⁸ *Od.* IV 120. 227—232; imię Thon jest pochodzenia egipskiego.

(II 152), ustąpiły miejsca pokojowej penetracji z ich strony z chwilą dojścia do władzy dynastii saickiej. Psammetych I (663—609) osadza w Delcie wschodniej greckie oddziały najemne, skąd przenieś je do Memfis Amasis (568—526). W 565 r. u odnogi kanobijskiej Nilu, w punkcie, gdzie ślady osadnictwa helleńskiego sięgają VII w., zostaje założone miasto Naukratis⁹, główny ośrodek handlu greckiego w Egipcie. Od czasów Psammetycha I istnieje też w Libii kolonia dorycka Kyrena, która utrzymuje ożywione stosunki z Egiptem.

Mimo wzajemnych kontaktów Grecy nie od razu zrozumieli wartość cywilizacji egipskiej. Kraj faraonów wywierał na nich wrażenie komiczne. Nie czuli respektu przed jego budowlami: królewskie groby w Memfis nazywali piramidami (= buleczkami), w Tebach — syryngami (= fletami), kamienne kolumny przed świątyniami — obeliskami (= rożenkami), a potworne bestie Nilu — krokodylami (= jaszczurkami)¹⁰. Na tle ksenofobii egipskiej osnuli mit o okrutnym faraonie Busirisie, ukaranym za swe bezbożne praktyki przez Heraklesa. Niemniej usiłowali powiązać swe dzieje z dziejami egipskimi. Wykorzystując mgliste reminiscencje historyczne i pewne zewnętrzne analogie w mitologii obu ludów opowiadali o pobycie Heleny w Egipcie, o kapłance Hery argiwskiej, Io, zagnanej przez szał do Delty, o związkach i waśniach między Agyptosem (czyli Egiptem, protoplastą Egipcjan) i Danaosem (eponimem Danaów, czyli Greków). Poprzez swoje dzieci Danaos i Agyptos stali się założycielami najważniejszej dynastii w mitycznej Grecji, dynastii Danae i Perseusza, Alkmeny i Heraklesa.

Grecy uznawali też swą zależność od Egipcjan w dziedzinie cywilizacji. W tym duchu mówili o podróżach do Egiptu Solona, Talesa, Pitagorasa i innych; ok. 500 r. Hekatajos z Miletu zaznaczał, że pismo wprowadził do Grecji Danaos (1 F 20). Zarazem też zaczęli coraz dokładniej obserwować świat egipski. Świadczą o tym dwie wazy z połowy VI w.: 1. lakońska czara z królem Kyreny Arkesilasem, dogląającym wysyłki silphium (elementy egipskie: pąki i kwiaty lotosu; małpka na wadze przypominająca pawiana, zwierzę strażnika wagi, boga Totha; wyraz silphiomachos, złożony ze słów silphion — nazwa towaru, i machos, z egipskiego mache — „waga”); 2. hydria ceretańska z Heraklesem i Busirisem (białe szaty Egipcjan, ureusz na głowie faraona).

Sporo miejsca poświęcił Egiptowi w swym *Opisie ziemi* Hekatajos. Wiadomo dziś, że ziemię egipską ograniczał do Delty (między odnogami bolbityńską i peluzyjską) i nazywał darem rzeki (F 301), że wspominał o chlebie i orkiszu, zwanym kyllastis (F 322), i o napoju z jęczmienia

⁹ Poprzedzone przez warownię milezyjską, założoną u odnogi bolbityńskiej (Strab. XVII 801 C).

¹⁰ Zob. A. Erman, *Die Religion der Aegypter*, Ber'in 1934, s. 358.

(F 323), tudzież o osobliwościach, jak pływająca wyspa Chemnis (F 305), ptak feniks, hipopotamy i krokodylę (F 324). Wiązał też Egipt z mitologią grecką podając, że Argonauci z rzeki Fasis wpłynęli na Ocean, z Oceanu na Nil, a z Nilu na Morze Śródziemne (F 18), i potracając o przygody Heleny i Menelaosa w Delcie (F 307—309). O podróży Heraklesa (morskiej czy lądowej?) — w drodze po jabłka Hesperyd — z Egiptu przez Azję do Prometeusza, skutego u północnej krawędzi ziemi, mówił w drugiej ćwierci V w. Pherekydes z Aten (3 F 17).

Ze spraw egipskich szczególnie ciekawił Greków problem źródeł i przyboru Nilu. Tales z Miletu widział przyczynę przyboru rzeki w wiejących z północy wiatrach etezyjskich, które hamują swobodny spływ wody (A 1. 16). Pod koniec VI w. Euthymenes z Massalii na podstawie autopsji stwierdzał, że odnalazł źródła Nilu na zachodnim wybrzeżu Afryki, gdzie spotkał słodki Ocean z krokodyłami i hipopotamami; przybór tłumaczył — w ślad za Talesem — działaniem wiatrów. Z Oceanu, ale raczej ze wschodniej strony, zdaje się wyprowadzać Nil Hekatajos pisząc, że Argonauci przez rzekę Fasis dotarli do Oceanu, a z Oceanu do Nilu ¹¹.

Nil. Tak z grubsza przedstawia się wiedza grecka o Egipcie w chwili, gdy zaczyna tworzyć swe tragedie Aischylos. Jego również będzie intrygował problem źródeł i przyboru Nilu. Aluzje do źródeł Nilu spotykamy już w sztuce z 472 r., *Persach*. Wśród wodzów, którzy pociągnęli z królem przeciw Helladzie, czołowe miejsce zajął wojownik „wysłani przez Nil”: „Susiskanes, rodem z Egiptu, panujący nad źródłami ¹², rządzący świętym Memfis wielki Arsames, zawiadujący starożytnymi Tebami Ariomardos i mieszkańcy błot, wioślarze okrętów” (34—39). Z relacji Posłańca i rozmowy Kserksesa z chórem wynika, że zgi-

¹¹ W *Teogonii* Hezjoda Ocean jest ojcem rzek, m. in. Nilu, Eridanu, Istru i Fasis (337—345), a w *Katalogu niewiast* Argonauci przez Fasis wpływają na Ocean (fr. 63 Rzach), przez Ocean dobijają do Libii niosąc następnie, przez 12 dni, statek lądem do jeziora Tritonis nad Morze Śródziemne (fr. 64, uzupełniony przez Pindara, *Pyth.* IV 25—26. 251); u Hekatajosa mają do dyspozycji drugą rzekę oceaniczną, Nil.

¹² W wydaniach Aischylosa spotykamy Πηγασταγών jako imię własne, lecz szeregiem racji przemawia za lekturą πηγας (gen. sing. lub acc. plur. od τηγη) ταγών (part. praes. od ταγέω, słowa spotykanego dość często u Aischylosa), a mianowicie: 1. przekaz części rękopisów; 2. osobliwość imienia Pegastagon, nie poświadczonego poza tym w sztuce (Susiskanes pojawia się jeszcze raz, Ariomardos i Arsames po dwa razy); 3. tendencja Aischylosa do łączenia imion w grupy po trzy; 4. kontekst: przez lekturę πηγας ταγών Susiskanes uzyskuje sferę władzy, podobnie jak Arsames i Ariomardos (z wszystkimi trzema czasownikami w part. praes.) i zostaje bliżej określony cały Nil — od źródeł poprzez Teby i Memfis do błot u ujścia (jako dopełnienie do Susiskanes tłumaczył Pegastagon już W. S. Teuffel, zob. *Aeschylus Perser erklärt von ...*, Leipzig 1866, s. 21).

nęli wszyscy trzej. Prócz nich poległ też pod Salaminą „sąsiad źródeł egipskiego Nilu, Arkteus” (310 n.). Imiona wodzów perskich u Aischylosa są, z paroma wyjątkami, fikcyjne i nie mają ścisłego kontekstu geograficznego: sąsiad źródeł Nilu, Arkteus, dowodził ludami Anatolii (42—44), a namiestnik Teb egipskich, Ariomardos, zgonem swym sprawił ból stolicy Lidii, Sardes (320 n.).

Bardziej dokładne informacje pod tym względem zawierają inne tragedie. W *Prometeuszu skowanym* Aischylos z zacięciem geografa kreśli trasę wędrówek Io; gnana przez gniew Hery dziewczyna argiwska posuwając się od miejsca kaźni tytana w kierunku wschodnim i południowym przybędzie po długiej podróży do dalekiej ziemi między czarny lud, który mieszka u źródeł słońca; stąd wypływa rzeka Etiops, której brzegami krocząc Io dotrze do katarakty, skąd — od Gór Byblijskich — Nil wysyła czcigodne i dobre do picia wody (807—812). Koncepcja źródeł bądź jeziora słońca należy do świata poezji homerowej. Aischylos nawiąże do niej również w *Prometeuszu wyzwolonym*: Tytani, którzy przychodzą zobaczyć swego skutego brata, przemierzili święty, o purpurowym wybrzeżu nurt Morza Czerwonego (= bezkres południowych mórz) oraz położone nad Oceanem, lśniące jak spiż i żywiące wszystkich Etiopów jezioro, gdzie wszechwidzący Helios w ciepłych strumieniach miękkiej wody odpoczywa ze swym zaprzęgiem po trudach dnia (F 232 Mette). Homerowy obraz wschodniej połąci świata zakłóci — raz jeden — aluzja do historycznego ludu Indów, sąsiadujących z Etiopami (*Suppl.* 284—287).

Mitycznym ludem na skraju świata byli również słudzy Apollona, Hyperborejczycy. Wspominał o nich autor *Epigonów* i Hezjod, home-rycki *Hymn do Dionizosa* i Alkajos. W połowie VI w. prorok apolliński, Aristeas z Prokonezu, wyliczał północnych sąsiadów Scytii według kolejności: Issedonowie, jednoocy Arimaspowie, stróże złota — gryfy, i sięgający morza Hyperborejczycy¹³. Przed Hyperborejczykami umieszczał najprawdopodobniej Góry Rhipejskie, kosmiczne pasmo, za którym chowa się zachodzące słońce. Wymieniał je w każdym razie operający się pod tym względem na Aristeasie Hekatajos z Miletu (F 193—194), a w ślad za nim piszący w 2. poł. V w. Damastes z Sigeion (5 F 1) i Helanikos z Lesbos (4 F 187)¹⁴. Mniej więcej równocześnie z Aischylosem u Hyperborejczyków, w bezpośrednim sąsiedztwie skutego Prometeusza, umieszczał dźwigającego ziemię Atlasa i ogród Hesperyd (?) Pherekydes z Aten¹⁵.

¹³ Zob. Herod. IV 13. 27; III 116.

¹⁴ O Issedonach i Górach Rhipejskich mówił już ok. poł. VII w. poeta spartański Alkman (fr. 156 i 90 Page).

¹⁵ Apollod., *Bibliotheca*, II 113; zob. F. J a c o b y, com. ad 3 F 16—17.

Aischylos wspomina w *Ofiarnicach* o „wielkim i hyperborejskim szczęściu” (373), ale samych Hyperborejczyków umieszcza raczej na zachodnim skraju świata, skoro w *Prometeuszu wyzwolonym*, malującym — jako odpowiednik do wschodniej wędrówki Io — trasę wyprawy Heraklesa na zachód, mówił o Dunaju wypływającym od Hyperborejczyków i Gór Rhipiejskich (F 330). Io z *Prometeusza skowanego* spotka więc po drodze gryfy, „ostropyskie i wściekle psy Zeusa”, za nimi zaś konne zastępy jednookich Arimaspów, mieszkających nad złotonośną rzeką Pluton, ale z kolei dotrze nie do apollinijskich Hyperborejczyków, lecz do zeusowych Etiopów, nad źródła słońca, zgodnie z poglądem Homera o okrągłej ziemi, otoczonej przez Ocean (por. *Il.* XVIII, 607 n.). *

Na pierwszych mapach greckich ziemia była również okrągła, oblana Oceanem i podzielona na połowę przez Morze Śródziemne, Hellespont, Propontis, Bosfor, Pont i rzekę Fasis. Obie połowy miały swoje wtórne drogi wodne: Europa Dunaj — od Słupów Heraklesa i miasta celtyckiego Pyrene¹⁶, Azja (z Libią) Nil — gdzieś od wschodnich Etiopów. Pod koniec VI w. Skylaks z Karyandy opływając państwo perskie od rzeki Indus do Przesmyku Sueskiego nie spotkał po drodze Nilu, „odkrył” go natomiast na zachodnim wybrzeżu Libii Euthymenes z Massalii. W tym rejonie będzie szukał również źródeł Nilu Herodot, podkreślając zarazem ścisły paralelizm Nilu i Dunaju: obie rzeki mają źródła i ujścia na tej samej długości geograficznej — by użyć nowożytnej terminologii; Nil przecina na pół Libię, Dunaj Europę (IV 33—34).

Jako ciekawostkę Herodot przytacza opowieść skryby saickiego, który rzekomo twierdził, że Nil wypływa z przepastnej głęбини pośród dwu gór: Knophi i Mophi, między miastami Syene i Elefantyną (II 28). Od czasów G. Maspero egiptolodzy sądzą, że autor *Historii* pomylił Grotę Hapi (Qer Hapi), skąd bóg-rzeka rozlewał swe wody na Górny Egipt, ze źródłami Nilu¹⁷.

Pogląd, który negował możliwość początków Nilu w Azji, nie znalazł w Grecji powszechnego uznania. Ignoruje go Pindar, którego świat w kierunku zachód-wschód rozciąga się od odwiedzanego przez Apollona (*Ol.* VIII 47) „cienistych źródeł Istru” w kraju Hyperborejczyków (*Ol.* III 14—16) — gdzie z łaski bogów dotarli herosi, jak Perseusz i Herakles, ludzie natomiast muszą się zatrzymać przy Słupach Heraklesa — do źródeł Nilu (*Isth.* VI 23). Również Damastes z Sigeion, czyniąc z Zatoki Arabskiej jezioro (F 8), zostawiał za nim drogę lądową dla Nilu. Pro-

¹⁶ Zob. Herod. II 33; IV 49.

¹⁷ G. Maspero, *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. III, 1889, s. 382—383; Mophi = Mu-Hapi, woda boga-Nilu. W pobliżu Heliopolis znajdował się Dam Hapi (Per Hapi), drugie źródło, które rządziło wylewem, tym razem na rzecz Dolnego Egiptu.

blem, czy Nil płynie z Azji za Morzem Czerwonym, rozważa jeszcze Arystoteles¹⁸. Dopiero wyprawa morska Nearcha z 325 r. położy kres spekulacjom na ten temat.

Dane Aischylosa o początkach Nilu są więc amalgamatem dawnych i nowszych poglądów. Poeta częściowo nawiązuje do modnej „geografii” hyperborejskiej Aristeasa z Prokonezu i, podobnie jak Pherekydes z Aten uwzględnia teorie jońskie o trasie podróży Argonautów, ale w zasadzie idzie za eposem homerowym umieszczając źródła rzeki na wschodnim krańcu świata, wśród ciemnoskórych Etiopów¹⁹, przyjaciół Zeusa (zob. *Il.* I 423—425), w pobliżu jeziora Heliosa. Stąd każe jej płynąć na zachód, do Gór Byblijskich — nazwa, której dwuznaczność: Byblijskie (od fenickiego miasta Byblos) lub byblijskie, czyli papirusowe (od byblos = papirus), jest może świadoma. Epos homerowy lokował Etiopów m. in. w pobliżu Fenicji (*Od.* IV 84), „czerwonego kraju”, czyli kraju wschodzącego słońca, gdzie później pokazywano skałę, do której była przykuta córka króla Etiopów, Andromeda (Strab. XVI, p. 758—759), i ktoś musiał łączyć Jordan z Nilem wyprowadzając Jordan-Nil z jeziora Semechonitis (dziś Hule), skoro taką możliwość bierze pod uwagę Arystoteles.

Od pierwszej katarakty (Syene) nazywa Aischylos rzekę Nilem, może myląc; jak kilkadziesiąt lat później Herodot, pieczęć boga Hapi ze źródłami Nilu. Następnie wie już doskonale o jego szerokim korycie (*Prom.* 852), o 7 ramionach błotnistej Deltę (F 193, *Pers.* 33—39, *Prom.* 813 n.), o mule toczonym przez fale (F 193) i o drobnoziarnistych nanosach u ujścia (*Suppl.* 3).

Podobnie jak wiadomość o pierwszej katarakcie, dwie inne wypowiedzi poety o Nilu zdają się odtwarzać opinię samych Egipcjan. Nazywa więc Aischylos Nil „żywiącym wielu” (*Pers.* 33), „czcigodnym” (*Prom.* 812) i „świętym” (F 193), wskazując na szacunek i kult, jakim otaczano rzekę w Egipcie — Pindar mówi wprost o Zeusie-Nilu (*Pyth.* IV 56) — a jej wody uważa za „dobre do picia” (*Prom.* 812), „wolne od zarazy” (*Suppl.* 561), „karmiące bydło i wzmacniające życiodajną krew śmiertelnikom” (*Suppl.* 855—857). Wody Nilu z powodu swych rzekomych wartości zdrowotnych i smakowych były sławne przez całą starożytność; asumpt do tej opinii dali sami Egipcjanie, którzy wciąż podnosili zalety wody Nilu; „pić wodę z nurtu rzeki” jest życzeniem często wyrażanym w inskrypcjach²⁰.

¹⁸ *De Nilo*, fr. 248 Rose.

¹⁹ Czarni w przekonaniu Greków byli już mieszkający nad „wschodnią” rzeką Fasis Kolchowie, przez swego króla Aietesa, syna Heliosa, bezpośrednio związani ze słońcem (zob. *Mimnermos*, fr. 11 Diehl, *Pindar*, *Pyth.* IV 211—213 i Herod. II 104 (na podstawie autopsji!)).

²⁰ A. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, Oxford 1961, s. 31.

Problem letnich przyborów Nilu, który przez całe wieki intrygował geografów i myślicieli greckich, ciekawił również Aischylosa²¹. Poeta miał na pewno sposobność słyszeć o różnych opiniach w tej sprawie. Jak już mówiłem, Tales wiązał zjawisko przyboru Nilu z wiatrami etezyjskimi; mitologiczna geografia jońska, za którą szedł Hekatajos, łączyła Nil z Oceanem — w tym punkcie zgadzała się z kosmografią Egipcjan, którzy uważali za źródło Nilu i deszczów opasujący ziemię Ocean, relikw pierwotnej masy wodnej, zwanej Nun; i wreszcie Euthymenes z Massalii przeniósł uwagi Talesa z ujścia na źródła Nilu, które „odkrył” u zachodnich wybrzeży Afryki. Niebawem pojawiają się nowe teorie. Osiedlony w Atenach filozof joński Anaksagoras z Klazomenai w dziele opublikowanym w 456 r. głosił, że Nil wzbiera na skutek topnienia śniegów, nie precyzując, gdzie to następuje²². W tym samym czasie epigon Talesa, Diogenes z Apollonii, tłumaczył przybór Nilu działaniem słońca: ziemia, której słońce zabiera wodę, nadrabia stratę przyciągając wilgotność z mokrych stref; im bardziej jest spalana, tym silniej nasącza się, jak knot w lampce oliwnej; stąd Nil przybiera w okresie upałów (A 18). Równie oryginalną tezę wysunął trochę młodszemu od Anaksagorasa Oinopides z Chios, który wychodząc z założenia, iż ziemia w głębi jest chłodna latem, a ciepła zimą, wiązał niski stan Nilu zimą z absorpcją wilgoci przez ciepłą ziemię (fr. 11). W jakiś czas po nim Herodot z Halikarnasu (ok. 485—424), odrzucając z naciskiem sugestie co do etezyjskich wiatrów, Nilu-Oceanu i topniejących śniegów, wyrażał zdanie, iż Nil ma niski poziom zimą, gdyż wtedy musi sam żywić słońce odepchnięte przez wiatry na południe, latem natomiast spełnia tę funkcję pospołu z innymi rzekami (II 19—27). Z kolei Demokryt z Abdery (ok. 460—370) łącząc niejako teorie Talesa i Anaksagorasa pisał, iż topniejące na północy śniegi powodują dużą wilgoć powietrza, którą porywają wiatry etezyjskie i uderzając o góry na południe od Egiptu skrapiają w ulewne deszcze (A 99).

Z uwagi na czas życia Herodot i Demokryt nie wchodzi w rachubę jako źródła informacji Aischylosa, lecz obaj opierają się na starszych autorytetach. „Ojciec historii” uwzględnił dwa dogmaty fizyki jońskiej: o przyciąganiu wilgoci ziemskiej przez słońce i o ruchach słońca między zwrotnikami pod wpływem wzniesionych w górę oparów, a „śmiejący się filozof” opinię o Nilu prawdopodobnie powtarza za starożytnym fizykiem Thrasylakesem z Thasos²³. Z trzech pozostałych myślicieli pewien wpływ na poetę mógł wywrzeć Anaksagoras, od 480 r. zdomowio-

²¹ Zob. W. Capelle, *Die Nilschwelle*, „Neue Jahrbücher...”, 33 (1914) 317—361 i A. Peretti, *Eschilo ed Anassagora sulle piene di Nilo*, „Saudi italiani di filologia classica”, 27—28 (1956) 374—410.

²² Dopiero późniejsi pisarze mówią o Etiopii (Peretti, op. cit., s. 378).

²³ Strab. XVII 790; zob. Peretti, op. cit., s. 392.

ny w Atenach i z biegiem lat cieszący się dużym uznaniem wśród intelektualnej elity miasta. Lecz Anaksagoras uprawiał geografię marginesowo, Aischylos zaś był przede wszystkim poetą. Obraz Nilu wypływającego z krainy słońca należał do dziedziny poezji i poeta Aischylos nie zamierzał się go wyrzec. I tak w trylogii *Memnon* mówi ustami bohatera tytułowego: „Nauczony potrafię słać ród ziemi etiopskiej, skąd siedmioramienny Nil pod wpływem deszczowych wichrów tocząc muł [?][...], gdzie Helios zapalając ognisty płomień topi śnieg w górach. Napełniony świętym strumieniem cały Egipt rozkwita przynosząc życiodajny kłós Demetry” (F 193). Etiopia leży więc nadal na wschodzie — *Memnon* jest przecież synem różanopalcej Jutrzenki — na wschodzie też leżą góry pokryte śniegiem, który topi żar świeżo wstającego słońca, szczególnie intensywny zdaniem Greków. W *Blągalnicach* Io pędzona przez gza przybywa wreszcie „do wszechżywiącego gaju Zeusa, na łąkę karmioną śniegiem, w którą wpada siła Tyfona i woda Nilu, wolna od zarazy” (556—561).

Do obrazu Nilu z *Prometeusza* dochodzą zatem deszczowe wichry i śniegi w *Memnonie*, śnieg, „siła Tyfona” i sąsiedztwo Indów w *Blągalnicach*. W ślad za scholiami uczeni nowożytni widzą w Tyfonie egipskiego boga Seta, którego Plutarch (*Mor.* 366 C-D) utożsamia z gorącym wichrem pustynnym. Set, zdegradowany w sadze o Osirisie do roli złego ducha, był z natury bogiem sił żywiołowych (burzy, grzmotu, trzęsienia ziemi), którego Grecy nazywali Tyfonem²⁴. W *Teogonii* Hezjoda syn Ziemi i Tartaru, przeciwnik Zeusa, stugłowy Tyfoeus, jest ojcem silnych wichrów (dosłownie: „siły wichrów”) o wilgotnym tchnieniu (869), m. in. Tyfona, straszliwego i gwałtownego wiatru (306—307). W *Blągalnicach* Aischylos mówi wprawdzie o Tyfosie, ale w jego tragediach, tak jak w odach Pindara, imiona Tyfos i Tyfon są używane zamiennie. Rzeczowniki μένος (siła) i άνεμος (wiatr) często pojawiają się razem w poezji na określenie silnego wiatru bądź po prostu wiatru²⁵. Aischylos mógł zatem z powodzeniem rozumieć przez „siłę Tyfona” wiatr bądź nawet, zgodnie z Hezjodem, silny wiatr o wilgotnym tchnieniu. Natychmiast rzuca się w oczy analogia z „deszczowymi wiatrami” w *Memnonie*. Północno-wschodnie lub północno-zachodnie wiatry etezyjskie (czyli doroczne) wieją, czasem z dużą siłą, we wschodniej połąci Morza Śródziemnego przez lipiec i sierpień. Nil w środkowym Egipcie zaczyna wzbierać około czasu przesilenia letniego (Herod. II 19). Stąd Tales uważał, że wiatry etezyjskie tamując spływ wody powodują przybór rzeki, a Demokryt (w ślad za Thrasyalkesem) kazał im przenosić na południe od Egiptu wilgotne powietrze, źródło ulewnych deszczów. Ruch

²⁴ Zob. Herod. II 144. 156; III 5.

²⁵ Zob. też Horn. *Il.* V 529 i *Emped.*, B 111, 3.

nasyconego wodą powietrza jest też dogmatem fizyki jońskiej, a deszczową rzeką nazywał Nil już Homer.

Aischylos więc znów zespolił dawne i nowe koncepcje. Zostawił Nil w Etiopii Heliosa, w pobliżu Indów, ale jego przybór tłumaczył deszczowymi wiatrami względnie wiatrami etezyjskimi, na wzór fizyki jońskiej, i śniegiem, prawdopodobnie pod wpływem Anaksagorasa. Jego Nil jest nadal rzeką poezji, ale zarazem posiada już pewne elementy rzeki geografii — w przeciwieństwie do rzeki Pindara, u której źródła stoi stusążniowy demon i reguluje poziom rzeki ruchem nóg bądź dolewając wody z dzbanka ²⁶.

Kraj i ludzie. Wiele wzmianek Aischylosa o Egipcie ma charakter czysto geograficzny. Poeta sugeruje więc, że Egipt zaczyna się u pierwszej katarakty (*Prom.* 811), i dzieli go na górny (z prastarymi Tebami), środkowy (ze świętym Memfis) i dolny, czyli „błota” (*Per.* 33—39). Podobnie, za wzorem Hekatajosa, Herodot dzieli cały Egipt na „uprawny” (II 77) — górny i południowa Delta, „powyżej błot” i same „błota” (II 92). Uwagę skupia Aischylos głównie na Delcie, którą, znów jak Hekatajos, jest skłonny uważać za właściwy Egipt i nazywa „trójkątną ziemią Nilową” (*Prom.* 813—814). Od zachodu jej granicę stanowi kanobijska odnoga Nilu (*Prom.* 846—847), która prowadzi do Memfis (*Suppl.* 311), od wschodu Syria (*Suppl.* 5). Pod tym względem poeta odchodzi od Hekatajosa, który zamykał Deltę odnogami bolbityńską i peluzyjską, i zapowiada niejako granice Herodota: od Zatoki Plintynickiej do Jeziora Serbonickiego u stóp góry Kasios, która dzieli Egipt i Syrię (II 6. 158).

Aischylos parokrotnie podkreśla żyzność ziemi egipskiej (F 193; *Suppl.* 558). Być może nawet, iż epitet Aeria (ciemna ?), jaki jej nadaje (*Suppl.* 75), wiąże się jakoś z nazwą Kemi, Czarna, którą sami Egipcjanie stosowali na określenie swego kraju.

W *Błagalnicach* poeta najwyraźniej stara się ukazać przybyszów z Egiptu jako rodowitych Egipcjan. Danaidy, chociaż podkreślają swe helleńskie pochodzenie, mają lica spalone słońcem Nilowym (70—71), śniade — dosłownie szerniałe (154); z natury różnią się wyglądem od kobiet argińskich (496). Ubrane są też w oryginalny sposób. Noszą zasłony sydońskie (121), jak Hekabe w *Iliadzie* (VI 290), drogocenne diademy i tuniki (peplosy) barbarzyńskie (234—237), utkane kunsztownie z wielu nici (432) ²⁷. W sumie wyglądają na zewnątrz wspaniałe, lecz nieco dziko; przypominają niewiasty libijskie, egipskie, cypryjskie (czyli

²⁶ Fr. 240 Turyn.

²⁷ Nazwę polymita, dosłownie „wielonitkowe”, noszą w czasach późniejszych tkaniny aleksandryjskie (Plin., *Nat. hist.*, VIII 196).

fenickie), koczowniczkę indyjskie lub po prostu Amazonki, wrogię mężom i spożywające surowe mięso (279—287).

Mówią, naturalnie, po grecku, ale jak gdyby usprawiedliwiają się z tej racji zaznaczając we wstępie, że będą zawodzić w tonie „jońskim” (69—72). Jest charakterystyczne, że używają przymiotnika „joński”, którym u Aischylosa systematycznie posługują się cudzoziemcy na określenie „grecki”; Grecy byli wszak zwani na Wschodzie „Jonami” (po asyryjsku Iamani, po hebrajsku Iawan). Trzykrotnie używają też brzmiącego z obca wyrazu bounis (116. 127. 776), może pokrewnego z bounos, który — zdaniem Herodota (IV 199) — jest słowem kyrenejskim, a zatem najprawdopodobniej zapożyczonym z Libii. Dwa razy wreszcie przypominają greckim słuchaczom, że posługują się mową karbańską, którą ziemia dobrze rozumie (117. 130; w obu wypadkach po zwrocie *Apia buonis*). Przymiotnik *karban* (129) i rzeczownik *karbanos* (914), użyte przez Pelazga w odniesieniu do herolda egipskiego, są może urobione od egipskiego miasta Karba, greckiego Herakleion²⁸.

Ścigający Danaidy Egipcjanie są jeszcze bardziej „egipscy”. Okręt, na którym płyną, jest nazwany ciemnoławkowym (530), czyli obsadzonym przez ciemnoskórych wiosłarzy. Jego załogę stanowi ciemnoskóra rzesza (745), mężowie o ciemnych rękach i nogach, odcinających się od białych szat (719—720) — najprawdopodobniej aluzja do płóciennych szat egipskich, które starał się oddać malarz hydrii ceretańskiej z Heraklesem i Busirisem i o których wspominają Bakchylides (XIX 43) i Herodot (II 37).

W partii chóralnej (825—871) Danaidy i herold egipski posługują się językiem, który miał najwyraźniej naśladować język egipski i dziś doprowadza do rozpaczy komentatorów. Z poszczególnych słów zwraca uwagę użyty trzykrotnie wyraz *baris* (836. 873. 882), o którym Herodot słusznie pisze, że jest egipski (II 96); spotyka się bowiem w źródłach hieroglificznych poczynając od XVIII dynastii jako *bari*. Drugą czysto egipską nazwę zawiera może *zepsuty* w. 878, w którym przekazany przez rękopisy *vox nihili περιχαμπτά* daje doskonały sens po rozbiciu na *περί* (użytym przysłówkowo lub w *tnesis* z następującym czasownikiem) i *χαμπτα*, z ewentualnie znikomą poprawką na *χαμψα*²⁹. Zdaniem Herodota gad, określany przez Greków mianem krokodyla, nazywa się (po egipsku) *champs*a (II 69) — wiadomość, którą teksty egipskie w pełni poświadczają. W zapisie hieroglificznym wyraz „krokodyl” oznaczają trzy spółgłoski: *msh* lub *mzh*, które przy odpowiedniej wokalizacji,

²⁸ Zob. P. K r e t s c h m e r, „Glotta”, 31 (1948—1951) 250.

²⁹ Sugestia Ellisa, do której odnoszą się życzliwie G. Murray (*Aeschylus tragodiae*, Oxford 1955², s. 38 (aparatus krytyczny)) i H. J. Rose (*A Commentary on the Surviving Plays of Aeschylus*, t. I, 1957, s. 73).

z przydechem w nagłosie, dają bez trudu formę zanotowaną przez „ojca historii”. Warto dodać, że egipski wyraz *msh* żyje do dziś w języku arabskim, z prefigowanym rodzajnikiem żeńskim, jako *timsah*. Kontekst sztuki nie sprzeciwia się lekturze w. 878 w tym duchu, nawet ją zaleca: *champsą-krokodylem* jest *herold* egipski, który szczerkając na brzegu (876) szydzi z nieszczęścia *Danaid*, a następnie siłą wlecze je do wody — na statek (886), krok za krokiem, jak pająk, jak czarna zmora, jak straszliwy wąż *boa* (?).

Egipski wyraz *champs* Aischylos mógł zapożyczyć od Hekatajosa, który pisał o polowaniu na krokodyle (F 324), dostarczając materiału Herodotowi (II 70), i który, jak dowodzi nazwa *kyllastis* (F 322), sięgał bezpośrednio do słownictwa egipskiego.

Uczony norweski S. Eitrem wiąże mit o Io z obrzędem ślubnym, polegającym na ucieczce niewiast, które ścigają przebrani na czarno mężczyźni, i w tym sensie jest też skłonny interpretować czarność Egipcjan w *Błagalnicach*³⁰. Nie wnikając w słuszność jego uwag można twierdzić z całym przekonaniem, że Aischylosowi chodziło o coś więcej. Zarówno Egipcjanie, jak *Danaidy* w *Błagalnicach* są ciemnoskórzy, bo za takich uważali Grecy mieszkańców doliny Nilu. Zdaniem Herodota założycielkę kultu Zeusa Dodonejskiego w Tesprocji nazwano czarną gołębicą dlatego, że była niewiastą egipską i mówiła jak ptak, barbarzyńskim językiem (II 57), a *Kolchowie* są Egipcjanami m. in. z powodu swej ciemnej skóry (II 104).

„Nil żywi innych ludzi niż *Inachos*” — głosi poeta ustami swych bohaterów (497—498) i wciąż o tym przypomina słuchaczom. Czasem postaci dramatu, poniesione zapalem polemicznym, przedstawiają swych antagonistów jednostronnie, z uszczerbkiem dla prawdy. I tak *Danaos* stwierdza, że owoc papirusu nie zwycięży kłosa (761), sugerując, iż Egipcjanie spożywają papirus, a Grecy zboże, *Pelazgos* zaś grożącym wojną Egipcjanom oświadcza dumnie, że na wypadek agresji zastaną w Argos mężów, których napojem nie jest piwo z jęczmienia (953); wynikałoby stąd, że Grecy piją wino gronowe, a Egipcjanie piwo. Obie wypowiedzi jedynie częściowo odpowiadają rzeczywistości. Egipcjanie faktycznie spożywali młode łodygi papirusu (zob. Herod. II 92), ale, rzecz jasna, odżywiali się również zbożem, o czym Aischylos doskonale wie (zob. F 193). Ich narodowym napojem było piwo, wyrabiane z jęczmienia (zob. Herod. II 77), pszenicy bądź daktyli, ale znali też, zwłaszcza w Delcie, uprawę winnej latorośli i chętnie raczyli się winem gronowym tak w czasie świąt, jak w ciągu całego roku (zob. Herod. II 60).

Prócz cudzoziemskiego wyglądu, stroju, języka i pewnych zwyczajów przybysze z *Nilu* zdradzają też barbarzyńskie usposobienie. Da-

³⁰ RE, IX (1916), kol. 1741—1742.

naidy łatwo wybuchają gniewem, popadają w rozpacz i natychmiast grożą samobójstwem — powieszeniem się wprost na posągach bogów (154—155. 210. 455—465); wolą straszliwą śmierć od małżeństwa ze stryjcznymi braćmi (787—807): stado gołębic, które w dalszej części trylogii nie zawaha się zgładzić sztyletem narzuconych siłą mężów-jastrzębi, z wyjątkiem Hypermestry, którą ucywilizuje uczucie miłości. Egipcjanie są jeszcze bardziej gwałtowni, zarówno w słowach, gestach, jak i czynach. Herold lekceważy ołtarz bogów (872. 893 921. 927), szydzi okrutnie z losu osamotnionych Danaid, zdanych na jego łaskę (872 nn.), nie cofa się przed rękoczynem (885 nn.). Sekunduje mu godnie chór załogi egipskiej nie szczędząc dzikich gróźb błagalnicom, lubując się wprost słowem „przemoc” i węsząc już krew (836 nn.). Podobnie musieli postępować ich panowie. „Przeklęty, nieokiełznany i walki wciąż łasy jest ród Egipta, sam wiesz to przecież” — mówi chór Danaid do ojca (741—742), przypominając mu dzieje konfliktu z bratem i jego synami.

I wreszcie Aischylos nie byłby Grekiem, gdyby nie ukazał przeciwieństwa między wolnością helleńską a barbarzyńskim despotyzmem. Egipcjanie mają więc na ustach słowo „pan” (906) i postępują z „despotyczną butą” (845). Danaidy zwracają się do Pelazga jako do absolutnego monarchy (425), tytułują go boskim (967) i nie rozumieją zgoła, dlaczego sam wzdraga się powziąć decyzję co do ich losu: „Tyś miasto, tyś lud, nie zdajesz przed nikim sprawy ze swej władzy; rządysz ołtarzem, ogniskiem ziemi, jednogłosowym skinieniem twoim na jednoberłowym [zasiadając] tronie wszystko rozstrzygasz” (370—375) — słowa, które również dobrze pasują do władztwa zeusowego, jak do pozycji państwowej faraonów egipskich.

Poeta słyszał coś o biurokracji egipskiej i widział w niej zamach na swobody obywatelskie. Pelazgos oznajmia więc wolę Argiwów heroldowi egipskiemu ustnie, jak przystoi wolnemu człowiekowi, nie uciekając się do spisanych tablic, ani do opatrzonych pieczęciami zwojów papirusu (946—949). W V w. przed Chr. na tablicach z różnego materiału i kartkach papirusu pisali również Grecy, lecz *Błagalnice* traktują o wydarzeniach z zamierzchłej historii, kiedy było zapewne inaczej. Aischylos wiele danych o Egipcie przejął z Hekatajosa, a ten wszak podawał, że znajomość sztuki pisania wprowadził do Hellady Danaos (F 20).

Religia i mity. Na pierwszy rzut oka zdawałoby się, że Egipcjanie wyznają z gruntu odmienną religię niż Grecy. Herold egipski stwierdza bez ogródek, że czci bogów, którzy królują nad Nilem (922), lecz argiwickich zupełnie się nie lęka (493—494). Również w zdaniu Danaosa, że „wilki są silniejsze od psów” (760), można doszukać się świadomej antytezy pomiędzy kynomorficznymi bóstwami egipskimi, jak Anu-

bis, i patronem Agros, Apollonem Lykejskim, czyli Wilczym (od λύκος — wilk)³¹.

Danaidy dopiero tuż przed opuszczeniem sceny oświadczają, że nie będą dłużej czcić ujść Nilu (1025—1026), ale przez cały czas odnoszą się z szacunkiem i nabożeństwem do bóstw greckich. Można by sądzić, że jedynym egipskim rysem ich religii jest wiara w boskość Nilu, która nie raziła słuchaczy greckich, od dawna nawykłych do kultu boskich strumieni i źródeł. Pindar, jak pamiętamy, nazwał Nil po prostu Zeusem. Byłoby jednak rzeczą dziwną, gdyby w dziele traktującym o ludziach i zdarzeniach, związanych z Egiptem, przy całej trosce autora o kolo-ryt lokalny sprawy religii zupełnie nie dochodziły do głosu. W każdym razie analiza sztuki pod tym kątem jest na pewno warta zachodu.

Błagalnice stoją bez reszty pod znakiem religii Zeusa. Imię Zeusa zaczyna pierwsze i ostatnie zdanie bohaterki tragedii. Egipt jest „ziemią Zeusową” (5) bądź „świętym gajem Zeusowym” (558). Oba wyrażenia odzwierciedlają bezsprzecznie wiarę poety w światowe władztwo najwyższego boga, ale zarazem też odnoszą się do pojęć z zakresu religii egipskiej. Najwyższym bogiem, królem bogów, panem Egiptu i świata jest również Amon, zwany przez Pindara Zeusem Amonem (*Pyth.* IV 16) i panem Olimpu (fr. 29) — Egipt jest jego żyznym przybytkiem (*Pyth.* IV 56), Libia podnóżem i ogrodem wybranym (*Pyth.* IV 16. IX 31), — z naciskiem utożsamiany z Zeusem przez Herodota (II 42), ściślej mówiąc, Amon-Re, gdyż dawny, „rogonośny”, bóg Teb, przedstawiany częstokroć z głową barana, otrzymał z czasem atrybuty bóstwa solarnego zlewając się z bogiem słońca, Re. Heliopolitański Atum-Re (Atum — pierwotne bóstwo słoneczne, czczone w postaci ludzkiej, stwórcy bogów, świata i ludzi; Re — z początku po prostu nazwa ciała niebieskiego) przed synkrazją z Amonem (od czasów Średniego Państwa) wchłonął inne bóstwo solarne, sokoła niebieskiego, Horusa, zwłaszcza jako słońce horyzontu, Harachte, i stąd nosił kultowe miano Atum-Re-Harachte. Egipskie bóstwo solarne było zatem przedstawione w postaci człowieka z baranią głową — w czasie nocnej podróży przez podziemie, i w postaci sokoła bądź człowieka z sokołą głową. O słońcu-sokole wiedział coś niecoś Aischylos, skoro kazał Danaidom wzywać „ptaka Zeusowego”, „zbawcze promienie słońca” (212—213); przybysze z Egiptu, Danaos i jego córki, prawdopodobnie biorą greckiego orła, „ptaka Zeusowego”, za swego sokoła i tłumaczą w duchu religii egipskiej³². Łączą go też w modlitwie bezpośrednio z Apollonem w grupę Zeus-Helios-Apollon. Skąd-

³¹ Dalekiej analogii dostarcza Propertius mówiąc o „naszym” Jowiszowi i szczerkaczowi Anubisie w bitwie pod Akcjum (*Elegiae*, III 11, 36).

³² Zob. G. Pasqualli, *Amonre nelle Supplici di Eschilo*, „Rivista di filologia e d'istruzione classica”, 52 (1924) 246—248.

inąd wiadomo, że tendencję do synkrazji różnych bóstw, m. in. Zeusa i Heliosa ³³, przejawiali orficy, na których poglądy reagował żywo Aischylos i których wiązał z Egiptem Herodot (zob. niżej).

Danaidy dwukrotnie nazywają Zeusa synem Ziemi (892. 902), utożsamionej, jak słusznie notuje scholiasta, z Rheą, a macierz Ziemia, wieloimienna Gaia — „jedna postać o wielu imionach” (*Prom.* 210) — należy do teologii orfickiej. Zgodnie też z orficką zasadą synkrazji i synonimii bóstw mówią o podziemnym sędzim jako o „innym Zeusie” (231) i odnoszą do wszechmogącego Zeusa epitet „ziemiodzierzcy” (816: γαῖοδοχος), zazwyczaj nadawany panu mórz, Poseidonowi (zob. *Sept.* 310); o tym, że Aischylos nazywał go Zeusem, notuje Pausanias (II. 24. 4).

Z powodu zaginięcia epickich wzorów mitu o Io, Epafie i Danaidach (*Danais*, *Phoronis*, hezjodowy *Aigimios* i *Katalog niewiast*) trudno dziś określić dokładnie, co Aischylos wziął pod tym względem od swoich poprzedników. Z zachowanych fragmentów wynikałoby, iż na historię o ulubienicy Zeusa i jej synu złożyły się podania tebańsko-eubejskie i tiryntyjsko-argiwskie, z czasem przeniesione częściowo do Egiptu z racji pewnych podobieństw między Io i Isis z jednej strony, Epafa i Apisa z drugiej ³⁴. Kapłanka Hery, ukochana przez Zeusa-byka jałówka-Io, jest sobowtórem samej bogini, zwanej przez Homera „krowioką”, i pochodzi z epoki minojsko-mykeńskiej. Jej syn, Epafos, dosłownie „dotykający”, czyli pomagający (przez masaż) kobietom w położu ³⁵, łączy się również z Herą, patronką małżeństw. Ucieczka obłąkanej Io, tak jak szaleństwo córek Proitosa i Sthenoboi z Tirynsu, prawdopodobnie rozwinęła się z prastarego obrzędu godowego (zob. wyżej). Mit, związany z archaicznym sanktuarium Hery w Tirynsie, przerobili zgodnie ze swymi aspiracjami Argiwowie i połączyli z „egipską” historią o Danaidach.

W każdym razie Aischylos miał pod ręką gotowe tworzywo, do którego, jak się wydaje, podchodził dość swobodnie. Jego Io zamieniona w jałówkę z samolubnej woli Zeusa (*Prom.* 652—653. 673—677. 759) bądź przez zazdrosną Herę (*Suppl.* 229), mimo że postać ludzką ma odzyskać dopiero w Egipcie, ukazuje się na scenie jako dziewczyna z rogami (*Prom.* 588. 674) lub przeraża ludzi znad Nilu swym wyglądem pół kobiety, pół krowy (*Suppl.* 565—570). Trudno uwierzyć, by poeta nie wiedział, że nad Nilem, w kraju bogini Isis-Hathor, przedstawianej jako krowa względnie jako kobieta z głową krowy lub z rogami krowy, widok jego Io nikogo by raczej nie przeraził.

³³ Fr 236, 3. 4 Kern. Aischylos dwukrotnie utożsamia Heliosa z Apollonem: *Sept.* 859; *Choe.* 986.

³⁴ Co do rekonstrukcji mitu zob. Ed. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte*, t. I, 1892, s. 67—101.

³⁵ Zob. E. Maass, *De Aeschyli Supplicibus*, Greifswald 1890, s. 3 nn.

Drugą innowacją u Aischylosa jest sposób poczęcia Epafa. W epickim micie Epafos rodzi się po prostu ze związków jałówki-Io z bykiem-Zeusem. Aischylos również o nich wspomina (*Suppl.* 300—301 i, w formie bardziej zawołowanej, *Prom.* 651—654. 673—677), ale podkreśla parokrotnie, że Epafos został poczęty przez dotyk bądź przez dotyk i tchnienie Zeusa, równocześnie z przywróceniem Io do postaci kobiety. „Nasz ród od gnanej przez gza jałówki, z dotyku i tchnienia Zeusa” mówią zaraz na początku *Blagalnic* Danaidy (16—17); nieco dalej wspominają o cielcu Zeusowym, synu jałówki-prarodzicielki, z tchnienia Zeusa, od dotyku zwanym Epafem (40—47), i wiedzą, że przemoc, której ofiarą padła Io, położyły kres bezbolesna siła (czyli łagodny dotyk) i boskie tchnienia (576—578). Motyw dotyku powraca w sztuce jeszcze trzykrotnie (313—315. 592. 1066). Nawet *Prometeusz*, zagorzały wróg Zeusa, przy każdej sposobności piętnujący jego przemoc, przepowiada, że Epafos będzie poczęty jedynie przez dotyk ręki (*Prom.* 848—850).

Aischylos więc w ważnym punkcie zmienił pierwotną, surową wersję mitu o Epafie, łącząc imię bóstwa porodów nie z jego naturalną funkcją, lecz z cudownym poczęciem. Najprawdopodobniej uczynił to pod wpływem wierzeń egipskich i greckiej identyfikacji Epafa z Apisem. „Apis Epafos — notuje Herodot (III 28) — jest cielcem z krowy, która nie może na przyszłość przyjąć do łona innego nasienia. Egipcjanie powiadają, że promień z nieba zstępuje na nią i że z niego rodzi Apisa”. Sześćset lat później Elian z Praeneste powołując się na autorytet Herodota pisze: „Apis rodzi się z krowy, którą zapładnia zstępujący blask z nieba” (*De natura animalium* XI 10). Sto lat wcześniej więcej szczegółów przynosi na ten temat Plutarch z Cheronei. I tak w swych *Quaestiones Convivales* wkłada w usta platonika Tyndaresa następujące zdania: „Uważam za zrozumiałe, że bóg nie przez związek fizyczny, jak człowiek, lecz przez innego rodzaju dotyki (ἄφαις) i kontakty zmienia naturę ludzką i napełnia bardziej boskim płodem. A nie moja jest opowieść, lecz Egipcjanie mówią, że w ten sposób przychodzi na świat Apis — przez dotyk (ἐπαφή) księżycy” (*Moralia* 718 B). Podobnie w traktacie *De Iside et Osiride* 43 (*Moralia* 368 C) czytamy, że według Egipcjan Apis, który jest żywym wizerunkiem Osirisa pojętego jako bóstwo lunarne, zostaje poczęty, kiedy z księżycy spłynie zapładniający blask i spowije (dosłownie: dotknie — καθάψηται) krowę w okresie rui. Zgodność cytowanych autorów z Aischylosem jest wprost uderzająca. Szał Io, tak jak obłęd córek Proitosa i Sthenoboi, miał pierwotnie charakter erotyczny (zob. Suidas, s. v. μαχλοσύνη) i ustępował z chwilą zaspokojenia instynktu płciowego jego ofiar. U podstaw mitu o Io i Zeusie leży prastary hieros gamos, święty związek macierzy-natury, bogini-krowy, z symbolem męskiej płodności, bykiem. U Aischylosa pod wpływem idei egip-

szych minojsko-mykeński byk zmienia się w olimpijskiego króla bogów, który, jak blask niebieski u Plutarcha, jedynie dotyka swej oblubienicy. „I przyjąwszy brzemię Zeusowe, jak niekłamana wieść głosi, powiła dziecko bez skazy” (*Suppl.* 580—581).

W Aischylosowej wersji mitu o poczęciu Epafa równorzędną rolę z dotykiem gra ἐπίπνοια, tchnienie Zeusa. Również w tej koncepcji, tak ważnej z punktu widzenia religii chrześcijańskiej i zarazem całkiem obcej czysto helleńskiej mitologii, można doszukać się wpływów egipskich. W swej klasycznej monografii o Amonie K. Sethe wykazał, że głównym osiągnięciem teologii tebańskiej u progu Średniego Państwa jest nauka o Amonie jako „tchnieniu życia dla wszystkich rzeczy”³⁶. H. Kees dostrzega jej załączki nieco wcześniej, w teologii z Hermopolis z czasów pierwszej epoki przejściowej, podkreślając, że już wtedy dawny, bierny bóg powietrza Szu zamienia się w „powietrzne tchnienie życia”³⁷. W późniejszym okresie również inne bóstwa pojęte jako stworzyciele i źródła życia nabierają cech tchnienia powietrza. Wiedzieli coś o tym Diodor (I 12) i Plutarch (*De Iside et Osiride* 36), skoro notują, że Egipcjanie nazywają tchnienie, pneuma, Zeusem (czyli Amonem). Co więcej, w żywocie Numy Pompiliusza Plutarch zaznacza wyraźnie, że zdaniem Egipcjan tchnienie, pneuma, boga może zbliżyć się do śmiertelnej niewiasty i ją zapłodnić (IV 4).

Poczęty w cudowny, lecz zarazem egipski sposób i urodzony z Io, już przywróconej do postaci kobiety, Epafos, według Pindara założyciel wielu miast w Egipcie (*Nem.* X 5) i ojciec Libii (*Pyth.* IV 14), jest u Aischylosa nadal „cielcem Zeusowym”, synem krowy szczypiącym kwiaty (*Suppl.* 41—44. 312), czarnym Epafem, który zbiera plony z całej ziemi, nawadnianej przez Nil (*Prom.* 851—852). Cielec, zwany Apisem — pisze Herodot (III 28) — jest czarny, z białym czworokątem na czole. „Ojciec historii” nazywa go bez żadnych skrępołów Epafem (II 38. 153) i łączy w opowiadaniu z Isis, której są poświęcone krowy i której posąg ukazuje kobietę z rogami, tak jak Hellenowie przedstawiają Io (II 41). Prócz Apisa czarny był również heliopolitański byk Mnewis, związany z Atumem-Re, i „wielki czarny” byk, bóg miasta Athribis w Dolnym Egipcie. Znakiem dwunastego nomu Dolnego Egiptu, z którego pochodziła Isis, była krowa i cielę; z egipskiej nazwy miejscowości „boski cielce”, Tb ntrj, Grecy utworzyli formę Sebennytos³⁸. Na pewno zatem w świadomości poety prastary demon grecki zlewał się jakoś ze świętym zwierzęciem egipskim. W tym sensie nie jest bez znaczenia fakt, że o ile

³⁶ K. Sethe, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*. Abh. Berl. Akad. 1929, § 187 n.

³⁷ H. Kees, *Die Götterglaube im alten Ägypten*, Berlin 1956², s. 312, 350.

³⁸ Zob. ibidem, s. 76.

w *Prometeuszu* poczęcie dziecka ma miejsce u ujścia kanobijskiej odnogi Nilu (846—849), tradycyjnym terenie mitów greckich, związanych z Egiptem, w *Łagalnicach* jałówka-Io dociera do samego Memfis (311).

W znanym epizodzie o Kambizesie i Apisie Herodot opowiada, że kiedy po nieudanej wyprawie etiopskiej król perski wrócił do Memfis, Egipcjanom ukazał się Apis, zwany przez Hellenów Epafem. Natychmiast po jego zjawieniu się Egipcjanie przywdziali najpiękniejsze szaty i obchodzili wesołe uroczystości. Na pytanie króla, dlaczego tak się zachowują, odrzekli, iż zjawił się im bóg, który zazwyczaj objawia się co długi okres czasu, i że kiedy się zjawi, wszyscy Egipcjanie z radości świętują (III 27). Podniosły, religijny nastrój towarzyszy również narodzinom Epafa u Aischylosa: „Powiła dziecko bez skazy, przez długi wiek ze wszech miar szczęsne. Cała przeto ziemia woła: zaprawdę ród to Zeusa, krzewiciela życia” (581—585). Epitet „krzewiciel życia”, który poeta nadaje greckiemu królowi bogów i który u Homera nosi ziemia (II. III 243), mógłby się z powodzeniem odnosić do egipskiego Osirisa, boga zmarłych i wegetacji roślinnej, z czasem utożsamionego z memfickim Ptahem; ziemskim wcieleniem Ptaha-Osirisa był zaś nadal Apis.

Na szczególną uwagę zasługuje eschatologia *Łagalnic*. Kiedy Danaidy przeciwstawiają bogom olimpijskim ziemskiego (γαιος), gościnnego Zeusa zmarłych (156—158), nie odbiegają jeszcze od tradycyjnych koncepcji greckich: „Zeus podziemny” jest znany z *Iliady* (IX 457); jego miano nosi Hades, pan królestwa zmarłych, w *Teogonii* Hezjoda (767—768); jako bóstwo chtoniczne Zeus, częstokroć pospółu z Demeter, odbierał kult w wielu miejscowościach greckich³⁹. Nieco później, mówiąc o Egipciadach, którzy pragną je poślubić przemocą, wygłaszają zaskakujące zdanie: „kto by się tego dopuścił, nawet po śmierci nie uniknie kary w Hadesie; i tam bowiem, jak głosi nauka, sędzi grzechy Zeus inny [= podziemny] wymierzając pośród zmarłych ostateczne wyroki” (230—231). Również król Argiwów wierzy, iż duch-mściciel, alastor nie uwalnia grzesznego nawet w Hadesie (415—416).

Do grona bóstw zaświatowych należy też najprawdopodobniej „Hermes inny, według zwyczajów [poglądów] helleńskich” (220). Zgodnie z uwagą scholiasty uczeni nowożytni uważają „inny” za „inaczej przedstawiony”, z aluzją do hermy⁴⁰. Jednakże Zeus, o którym dopiero co wspominały łagalnice, też nie był ukazany przy ołtarzu w Argos z głową barana, a Apollon w postaci sokoła. „Inny” w w. 220, tak jak zaraz niżej w odniesieniu do Zeusa, znaczy więc raczej „podziemny”. Skądinąd wiadomo, że Hermes podziemny sprowadzający dusze do krainy zmarłych i wyprowadzający — oczyszczone — z powrotem na świat, speł-

³⁹ E. Rohde, *Psyche*, Freiburg i. Br. 1898², t. I, s. 205 nn.

⁴⁰ Zob. U. Wilamowitz, *Aeschylus Tragodiae*, Berlin 1914, s. 343.

niał ważną rolę zwłaszcza w doktrynach orficko-pitagorejskich. Egipski odpowiednik Hermesa Toth sprawował funkcję pisarza w podziemnym sądzie Osirisa i uchodził również za przewodnika dusz; m. in. z tej racji był przez Greków, poczynając od Herodota (II 138), utożsamiany z Hermezem. Poeta mógł o tym coś wiedzieć.

Ponieważ wypowiedzi bohaterów innych tragedii Aischylosa są utrzymane w duchu eschatologii homerowej: zmarli jako bezsilne cienie nie reagują na zło ani na dobro (F 378. 379. 244); śmierć wybawia z cierpienia (F 399); jest po prostu bezkresnym snem (Ag. 1451), bądź co najwyżej zakładają kult herosów: gwałtowna paszcza ognia nie gładzi świadomości zmarłych (Choe. 324—326); docierają do nich prośby żywych (Choe. 139. 147. 480) i skłaniają do niesienia pomocy nawet przez powrót na ziemię (Choe. 459; Eum. 598), słowa Danaid o sądzie pozagrobowym brzmią niemal egzotycznie. „Iudicium inferorum potius e religione Aegyptiaca quam Graeca”, pisze w uwadze do w. 231 Wilamowitz⁴¹. Problem jest jednak bardziej złożony, podobne myśli bowiem spotykamy w ostatniej z zachowanych sztuk Aischylosa, *Eumenidach*. Zaraz na początku Erynie oświadczają, że Orestes nawet pod ziemią nie będzie wolny (175; zob. też 335—340); że go udręczą za życia i zawiodą do podziemia, by zapłacił karę za ból matki; tam ktokolwiek ze śmiertelników zgrzeszył przeciw bogu, gościowi bądź rodzicom, otrzymuje sprawiedliwą zapłatę za czyny; pod ziemią bowiem jest wielkim sędzią śmiertelników Hades, który wszystko widzi i zapisuje w księdze swej pamięci (267—275).

W 1. poł. V w. podobne opinie głosi od czasu do czasu pokrewny pod wielu względami Aischylosowi Pindar. W drugiej odzie olimpijskiej, adresowanej do Terona z Akragas, poeta sławiąc bogactwa ozdobione cnotami dodaje: „Jeżeli ktoś posiadając je zna przyszłość — że zmarłych tutaj zaraz nieczne dusze płacą zadośćuczynienie, a grzechy popełnione w tym państwie Zeusa sądzi ktoś pod ziemią wydając wyrok surowy i nieunikniony [...]” (56—60), i zaznacza, że mówi do osoby tajemniczanej (83—85), z czego wynika, że Teron był zwolennikiem nauki o charakterze misteryjnym. Jedynie na tle misteriów są też zrozumiałe inne aluzje Pindara do życia pozagrobowego (fr. 135—137. 142).

Aischylos na pewno reagował na prądy o charakterze misteryjnym. Sam pochodził z Eleusis, napisał tragedię *Eleusinioi* i cały szereg sztuk związanych z kultem Dionizosa. Naraził się nawet obywatelom, za mimowolne zdradzenie w teatrze tajemnic Demeter. Wspomniałem już o jego tendencji do synkrazji i synonimii bóstw w duchu orfickim; orfickie bądź pitagorejskie jest też najprawdopodobniej określenie rządów świata jako harmonii Zeusa w *Prometeuszu* (551) czy zaprawione pesy-

⁴¹ Ibidem.

mizmem refleksje o marności doli ludzkiej w tej samej sztuce (546—550). Grupy orficko-pitagorejskie działały zwłaszcza w Grecji italsko-sycylijskiej, wiadomo zaś, że poeta odwiedzał Syrakuzy i dokonał zycia w Geli⁴².

Herodot, który bez żadnych skrupułów wywodzi z Egiptu większość greckich bóstw, zwyczajów i obrzędów religijnych (II 50—58), podaje, że kult dionizyjski, równoznaczny — jego zdaniem — z osiryjskim, wprowadził do Hellady pod wpływem Egiptu Melampus: „ściśle mówiąc nie wszystko ujawszy objawił naukę (λόγος), lecz późniejsi mędracy dokładniej [ją] wyjawili”; sam Melampus najprawdopodobniej dowiedział się o Dionizosie od Kadmosa z Tyru i Fenicjan, przybyłych z nim do kraju, zwanego dziś Beocją (II 49). Ostatni szczególnie zasługuje na uwagę, ponieważ Kadmos był synem Agenora, wnukiem Libii, prawnukiem Epafa, praprawnukiem Io, zarazem zaś ojcem Semeli i ziemskim dziadkiem Dionizosa⁴³.

Przez „późniejszych mędrców” Herodot na pewno rozumie m. in. orfików, których zatem łączy bezpośrednio lub pośrednio z Egiptem. Dalej pisze, iż Egipcjanie pierwsi wyrazili pogląd, że dusza człowieka jest nieśmiertelna, a po śmierci ciała przez 3 tys. lat wchodzi po kolei w stwory lądowe, morskie i skrzydlate, zanim po raz drugi nie wstąpi w ciało człowieka; ich naukę (λόγος) przejęli wcześniej i później różni Hellenowie (II 123) — znów więc ma na myśli Pitagorasa i orfików. Nofuje wreszcie, iż pewien rytualny przepis egipski „zgadza się z tak zwanymi zasadami orfickimi i bakchicznymi, będącymi w rzeczywistości egipskimi i pitagorejskimi” (II 81).

Możliwe więc, że Aischylos, który, jeśli wierzyć Herodotowi, na pewno pod wpływem egipskim — jako jedyny z dawnych poetów — uczynił z Artemis córkę Demeter (II 156 = F 653), również szukał źródeł greckich prądów misteryjnych w Egipcie. W każdym razie wkładając w usta Danaid wypowiedź o sądzie pozagrobowym uważał za stosowne dodać: „jak [głosi] nauka”, prawdopodobnie z aluzją do doktryn orfickich⁴⁴.

⁴² Co do pierwiastków orficko-pitagorejskich u Aischylosa zob. W. Nestle, „Neue Jahrbücher ...”, 19 (1907) 322—326; M. Bock, *De Aeschilo poeta Orphico et Orpheopythagoreo*, Jena 1914; idem *Aischylos und Akragas*, „Gymnasium”, 65 (1958) 402—450; Q. Cataudella, *Aeschilo in Sicilia*, „Dioniso”, 37 (1963) 5—24 (non vidi).

⁴³ Fakt, który zgodnie z tradycyjną mitologią podkreśla Bakchilides (XIX 15—51); zob. też Pherekydes z Aten, 3 F 21.

⁴⁴ Zwrot ὡς λόγος (230) nie znaczy „jak głosi wieść”, gdyż wiara w sąd pośmiertny nie była w Grecji rozpowszechniona, lecz „jak głosi nauka”; zob. Platon, *Epist.* VII 335 A: „zaiste trzeba wierzyć pradawnym i świętym naukom, które głoszą, że dusza jest nieśmiertelna, ma sędziów i płaci ciężkie kary [za winy], kiedy rozłączając się z ciałem”.

W tym samym kontekście Danaidy porównując się do gołębic — ciemnonarwnych gołębic, które również Herodot uważa za symbol kobiet egipskich (II 54—58) — i nazywając Egipcjanów współpiórymi jastrzębiami, współkrewnymi wrogami kalającymi ród, wygłaszają nieco zagadkowe zdanie: „pożarliży ptaka ptak jak mógłby być czysty?” (226). Wiara w czystość rytualną, związaną z rodzajem posiłków, była ważnym rysem religii egipskiej i doktryn orficko-pitagorejskich, również pod tym względem częstokroć wywodzonych z Egiptu przez pisarzy starożytnych.

Zakładając przeto, iż Aischylos w *Błagalnicach* potraçał o nauki orfickie, można spróbować odpowiedzieć na pytanie, kogo dokładnie rozumiał przez „innego Zeusa”. W teologii orfickiej przedstawicielem ostatniej, szóstej generacji bogów był syn Zeusa z Semeli, Dionizos-Zagreus, postać bez wątpienia o charakterze chtonicznym. Zagreus prawdopodobnie pojawiał się gdzieś w zaginionych częściach trylogii *Danaides* (F 121), a w również zagubionej sztuce *Sisiphos*, przez swój temat związanej z podziemiem, był rzekomo synem Hadesa lub może po prostu Hadesem (F 377). „Tym samym zaś Hades i Dionizos” — głosił nie bez wpływów orfickich Heraklit z Efezu (B 15). Dla Herodota i późniejszych pisarzy starożytnych egipski pan królestwa zmarłych, Osiris, jest po prostu Dionizosem. W mitach eschatologicznych Platona i u orfików sądów podziemnych nie sprawował bezpośrednio Hades-Pluton, lecz sprawiedliwi za życia królowie: Minos, Radamantys i Aiakos (synowie Zeusa), do których niekiedy dochodził heros eleusiński, Triptolemos, zrazu zaszczytzeni przywilejem proedrii w państwie zmarłych, następnie godnością sędziów. U Aischylosa sądzi jedna osoba (tak jak u Pindara): Zeus inny, czyli po prostu Zeus, który jest panem zarazem nieba, ziemi i powietrza; albowiem „Zeus jest eterem, Zeus ziemią, Zeus niebem, Zeus wszystkim i co ponad tym” (F 105).

Religia *Błagalnic*, która pod wieloma względami oznacza szczyt greckiej myśli religijnej, ma na pewno charakter ogólnoludzki. Mimo to może celowo każe ją poeta głosić przedstawicielom Egipcjan, którzy w jego czasach uchodzili za najbardziej pobożnych z ludzi (Herod. II 37). Należy zaś pamiętać, że w V w. Danaidy nie noszą jeszcze na sobie piętna zbrodni, za którą muszą w podziemiu wlewać wodę sitem do dziurawej beczki. Skazane na wieki grzesznice uczyni z nich dopiero epoka hellenistyczna, nie nawiązująca pod tym względem do tradycji, za którą idzie Aischylos (i Pindar). Jego Danaidy są szóstym pokoleniem w linii potomków Io, córki boga-rzeki Inachosa, bratanicy Oceanid, jak się wydaje, pierwszej ziemskiej oblubienicy wiecznego boga, matki dziecka bez skazy, Epafa, z której bezpośrednio pochodzą m. in. ludy Libii, Egiptu i Fenicji, przede wszystkim zaś Danaowie-Grecy, a wśród

nich zbawcy i dobroczyńcy świata: bóg Dionizos oraz półbogowie Perseusz i Herakles.

*

Mimo długotrwałych kontaktów egipsko-greckich Aischylos po informacje o kraju faraonów mógł sięgnąć jedynie do *Opisu ziemi* Hekatajosa. Jednakże geograf milezyjski, tak jak Egipcjanie, nie wiedział o źródłach ani o przyczynach przyboru Nilu, który łączył w jakiś sposób z Oceanem. Poeta uciekł się więc do danych eposu homerowego o etiopskim jeziorze słońca i Nilu „zeusowym” oraz do geografii hyperborejskiej Aristeasa, łącząc je z jońskimi poglądami o symetrii ziemi i jej dróg wodnych, o śniegu jako źródle rzek i deszczowych wiatrach wpływających na przybór wód. Uwzględnił natomiast po części opinie Egipcjan wywodząc Nil w ścisłym znaczeniu z pierwszej katarakty i uważając go za zdrową, boską rzekę.

W opisie Egiptu Aischylos idzie w dużej mierze za Hekatajosem, ale dokładniej ogranicza Deltę (od odnogi kanobijskiej do Syrii) i w zasadzie uważa za Egipt cały kraj od pierwszej katarakty. Danaidy i Egipcjan przedstawia jako autentycznych mieszkańców doliny Nilu: z uwagi na wygląd, język, zwyczaje, charakter i status polityczny.

W przeciwieństwie do barbarzyńskich Egipcjan, odzeganujących się od wierzeń greckich, Danaidy głoszą przez cały czas helleńską religię Zeusa, która wszakże może być zarazem egipską religią Amona i Osirisa. Z religią Zeusa-Amona-Osirisa, zaprawioną doktrynami orficko-pitagorejskimi, świadomie wyprowadzanymi z Egiptu (?), wiąże się Aischylosowa wersja mitu o Io i Epafie: pierwszej ludzkiej oblubienicy wiecznego boga u progu rządów nad światem i jej synu bez skazy, którego narodziny pozdrowia cała ziemia i z którego pokolenia pochodzą główne ludy tudzież zbawcy i dobroczyńcy człowieka (Dionizos, Perseusz, Herakles). W tym kontekście nabierają też właściwego sensu wypowiedzi Danaid o sędzi i karach pozagrobowych.

LE MONDE EGYPTIEN CHEZ ESCHYLE

Malgré des contacts gréco-égyptiens de longue durée, Eschyle ne pouvait trouver de renseignements sur le pays des pharons que dans la *Description de la terre* d'Hécatée. Mais le géographe de Milet, de même que les Egyptiens eux-mêmes, ne connaissait ni les sources ni les causes de la crue du Nil, qu'il liait de quelque façon avec l'Océan. Le poète eut donc recours aux données de l'épopée homérique sur le lac éthiopien du so'eil et le Nil „de Zeus”, ainsi qu'à la géographie hyperboréenne d'Aristée qu'il combina avec les idées ioniennes de la symétrie de la terre et de ses cours d'eau, celles de la neige — source des fleuves et des vents de pluie exerçant une influence sur la crue des eaux. Il tint en partie compte

des opinions des Egyptiens, faisant provenir le Nil au sens exact de la première cataracte, et en le considérant comme un fleuve sain et divin.

Dans sa description de l'Égypte, Eschyle suit dans une grande mesure Hécate; mais il trace des limites plus précises du Delta (à partir du bras de Canope jusqu'à la Syrie) et, en principe, il considère comme Égypte tout le pays à partir de la première cataracte. Il présente les Danaïdes et les Egyptiens comme d'authentiques habitants de la vallée du Nil du point de vue de leur aspect physique, leur langue, leurs coutumes, leur caractère et leur statut politique.

Au contraire des Egyptiens barbares, rejetant les croyances grecques, les Danaïdes proclament tout le temps la religion hellénique de Zeus, laquelle peut pourtant être en même temps la religion égyptienne d'Amon et d'Osiris. C'est avec la religion de Zeus-Amon-Osiris accommodée des doctrines orphiques et pythagoriques qu'il fait consciemment sortir d'Égypte, qu'est liée la version eschylienne du mythe de Io et d'Epaphos — première bien-aimée du dieu éternel au seuil du règne sur le monde et son fils sans tache dont la naissance est saluée par la terre entière et de la génération duquel proviennent les principaux peuples ainsi que les sauveurs et les bienfaiteurs de l'homme (Dionysos, Persée, Héracles). Dans ce contexte-là deviennent significatives les paroles des Danaïdes sur le jugement et les peines éternelles.