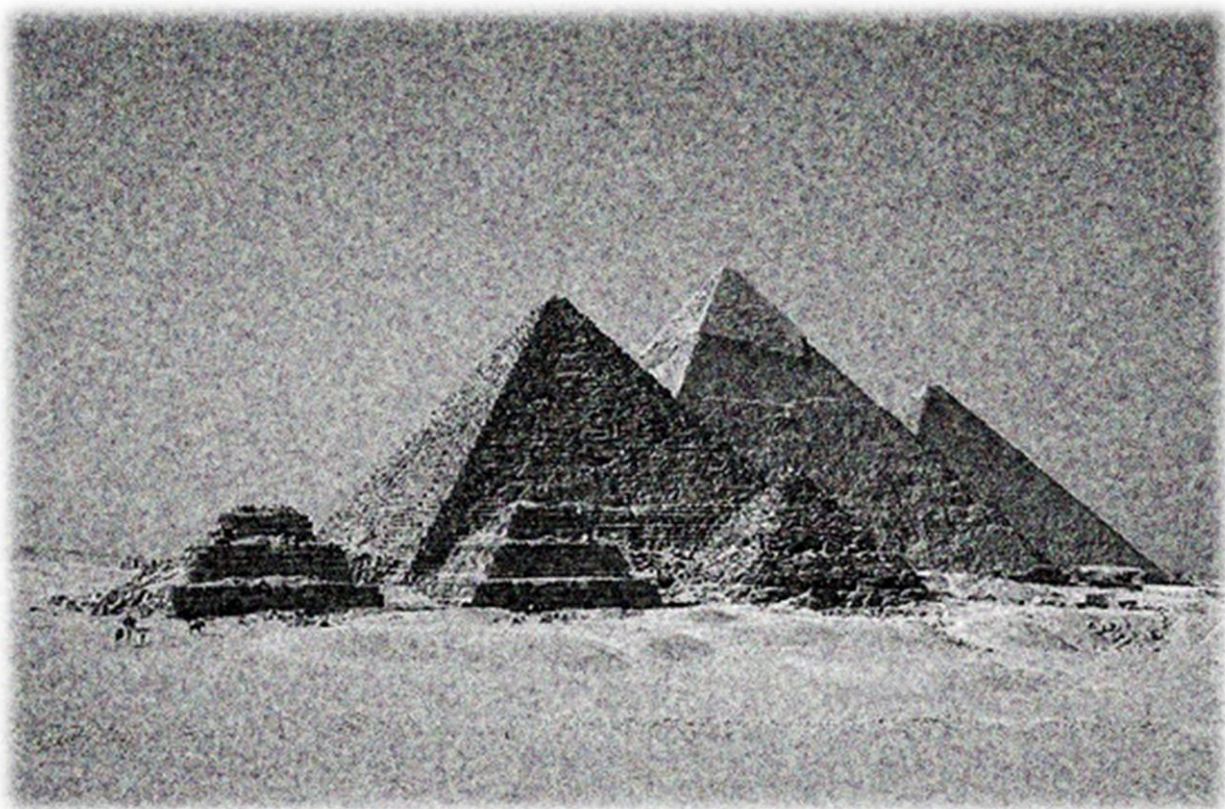


INITED LINE INIER

INTERDYSCYPLINARNE CZASOPISMO INTERNETOWE
NR 1 (5) 2012

ISSN 2082-9434

Szkice egiptologiczne



„INTERLINIE. Interdyscyplinarne Czasopismo Internetowe”

REDAKTOR NACZELNA

Anna Kołos

ZASTĘPCA REDAKTOR NACZELNEJ

Remigiusz Chęciński

REDAKTOR DZIAŁU RECENZJI

Marcin Sadło

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Kamil Szmida

Karolina Rosiejka

REDAKTOR NAUKOWY NUMERU

Filip Taterka

ADIUSTACJA I KOREKTA JĘZYKOWA

Anna Kołos

Kamil Szmida

SKŁAD I ŁAMANIE

Anna Kołos

KONTAKT

E-mail: redakcja.mish.uam@gmail.com

RECENZENT NUMERU

dr Andrzej Ćwiek (Instytut Prahistorii UAM)

WYDAWCA

Pracownia Humanistycznych Studiów Interdyscyplinarnych

Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Collegium Maius

ul. Fredry 10

61-701 Poznań

Wydano: Poznań, 15.02.2012 r.

INTERLINIE, NR 1 (5) 2012

SZKICE EGIPTOLOGICZNE

RELIGIA I ŻYCIE POZAGROBOWE

Wojciech Ejsmond, *Bóg, faraon i świątynia. Ikonografia świątyń egipskich w Okresie Predynastycznym i Archaicznym* 6

Patryk Chudzik, *Grobowce skalne w Tebach Zachodnich w czasach Mentuhotepa Neb-hepet-Ra* 14

Sylwia Gromadzka, *Przepowiednie śmierci zawarte w Kalendarzach Dni Szczęśliwych i Nieszczęśliwych* 20

EGIPT A BLISKI WSCHÓD

Natalia Małecka, *Dominacja Egiptu w Palestynie epoki późnego brązu i jej odbicie w architekturze* 30

Maciej Kuhnert, *Obraz stosunków egipsko-babilońskich w korespondencji z Amarny* 46

Filip Taterka, *Plagi egipskie w świetle badań egiptologicznych* 52

Łukasz Bartkowiak, *Psy i Szakale – egipska gra planszowa zdobywająca popularność w Asyrii* 61

EGIPT GRECKO-RZYMSKI

Karolina Kulpa, *Egipt Kleopatry VII w oczach Rzymian – rozważania nad źródłami do okresu panowania ostatnich Ptolemeuszy* 67

Aneta Skalec, *Place publiczne w Egipcie grecko-rzymskim – między archeologią a papirologią* 79

Agata Sowińska, *Starożytny Egipt a Hermes Trismegistos. Świadek egipskości Trzykroć Największego w wybranych tekstach hermetyzmu wyższego* 92

Przemysław Piwowarczyk, *Gnostycyzm w Aleksandrii a gnostycyzm w chora między II a IV wiekiem po Chrystusie* 100

EGIPCJANIE I ICH ZWIERZĘTA

Anna Pelic, *Mumie zwierzęce i ich funkcje w starożytnym Egipcie* 108

Kornelia Kuberacka, *Starożytne dowcipy, czyli o humorystycznych przedstawieniach zwierząt w ikonografii egipskiej* 116

Agnieszka Konefał, *Koty w religii, sztuce, literaturze i życiu codziennym starożytnych Egipcjan* 121

OD REDAKCJI

Egiptologia, mimo swego młodego wieku (niecałe dwieście lat), jest dziś jedną z najbardziej dynamicznie rozwijających się nauk. Niemal każdego dnia dokonuje się nowych odkryć, które sprawiają, że nasza wiedza o cywilizacji faraonów staje się z roku na rok coraz większa, choć i tak na wiele pytań nie znamy jeszcze odpowiedzi. Pozostaje tylko mieć nadzieję, że dalsze badania rzucają nowe światło na wiele kwestii, wciąż żywo dyskutowanych przez specjalistów. Forum szczególnie intensywnych dyskusji między badaczami są bez wątpienia sympozja naukowe, takie jak organizowana już od kilku lat Konferencja Studentów Archeologii Starożytnego Egiptu.

I Konferencja Studentów Archeologii Starożytnego Egiptu odbyła się w dniu 22 maja 2009 r. w Warszawie. Ideą jej od samego początku była wymiana doświadczeń oraz poglądów między młodymi egiptologami. Ponadto, miała ona w założeniu zapoczątkować cykl corocznych spotkań, za każdym razem w innym ośrodku. Dlatego też na gospodarza drugiej odsłony konferencji wybrany został Poznań.

Niniejszy tom stanowi publikację referatów wygłoszonych podczas II Konferencji Studentów Archeologii Starożytnego Egiptu, która odbyła się w dniach 22–23 kwietnia 2010 roku w Poznaniu. Konferencja zgromadziła młodych egiptologów – studentów i doktorantów – z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytetu Warszawskiego, Uniwersytetu Wrocławskiego, Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieysztora w Pultusku. Swą obecnością konferencję zaszczytili także prof. dr hab. Janusz Karkowski z Zakładu Archeologii Śródziemnomorskiej Polskiej Akademii Nauk oraz dr Joanna Popielska-Grzybowska z Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieysztora, którzy wygłosili wykłady inaugurujące poszczególne dni konferencji.

Przedstawione w niniejszym tomie artykuły dotyczą różnych zagadnień związanych z dziejami i kulturą starożytnego Egiptu. Znaleźć tu więc można teksty dotyczące egipskiej architektury, religii, zwyczajów pogrzebowych, a nawet... gier planszowych! Ramy chronologiczne również nie ograniczają się do jednego tylko okresu: niniejszy tom zawiera więc teksty dotyczące tak Okresu Pre- i Wczesnodynastycznego, jak i Okresu Grecko-Rzymskiego.

Chciałbym w tym miejscu wyrazić moje najszczerze podziękowanie dla Redakcji Interdyscyplinarnego Czasopisma Internetowego „Interlinie” za umożliwienie wydania publikacji pokonferencyjnej w ramach niniejszego tomu. Dziękuję również dr. Andrzejowi Ćwiekowi z Instytutu Prahistorii UAM za zrecenzowanie wszystkich przedstawionych w niniejszym tomie tekstów.

Mam również głęboką nadzieję, iż kolejne lata przyniosą nowe odsłony Konferencji Studentów Archeologii Starożytnego Egiptu, przyczyniając się nie tylko do wymiany wzajemnych doświadczeń, ale także integracji w środowisku młodych polskich egiptologów.

Filip Taterka

Wykaz skrótów użytych w publikacji

- ASAE = „Annales du Service des Antiquités de l'Égypte”, Le Caire;
- BASOR = „Bulletin of the American Oriental Research”, New Haven;
- BCH = „Bulletin de Correspondance Hellénique”, École française d'Athènes, Athènes;
- BdE = „Bibliothèque d'études”, Institut français d'archéologie orientale, Le Caire;
- BIFAO = „Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale”, Le Caire;
- CdE = „Chronique d'Égypte”, Bruxelles;
- FIFAO = „Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale”, Le Caire;
- JAOS = „Journal of the American Oriental Society”, New Haven;
- JEA = „Journal of Egyptian Archaeology”, Egypt's Exploration Society, London;
- JNES = „Journal of the Near Eastern Studies”, Chicago, Illinois;
- JRS = „Journal of Roman Studies”, Cambridge;
- LÄ* = *Lexikon der Ägyptologie*, hrg. W. Helck, E. Otto, W. Westendorf, B. 1–7, Wiesbaden 1972–1992;
- MDAIK = „Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo”, Wiesbaden;
- Mélanges Maspero* = *Orient ancien*, Institut français d'archéologie orientale, Mémoire 66, Le Caire 1934–1961;
- MIFAO = „Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale”, Le Caire;
- OIP = „Oriental Institute Publications”, University of Chicago, Chicago, Illinois;
- OLA = „Orientalia Lovaniensia Analecta”, Louvain;
- OMRO = „Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden”, Leyde;
- Or. Antiq. = „Oriens Antiquus”, Centro per le antichità e la storia dell'arte del Vicino Oriente, Roma;
- PAM = „Polish Archaeology in the Mediterranean”, Polish Center of Mediterranean Archaeology, University of Warsaw;
- RdE = „Revue d'égyptologie”, Société française d'égyptologie, Paris-Louvain;
- SAK = „Studien zur altägyptischen Kultur”, Hamburg;
- SAOC = „Studies in Ancient Oriental Civilization”, Chicago, Illinois;
- Wb.* = *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, hrg. A. Erman, H. Grapow, B. 1–7, Leipzig 1926–1963;
- ZAW = „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft”, Berlin.

RELIGIA I ŻYCIE POZAGROBOWE

Wojciech Ejsmond
Uniwersytet Warszawski

BÓG, FARAON I ŚWIĄTYNIA. IKONOGRAFIA ŚWIĄTYŃ EGIPSKICH W OKRESIE PREDYNASTYCZNYM I ARCHAICZNYM

Okres Predynastyczny i Archaiczny to czas formowania się państwa faraonów. Doszło wówczas do rozwarstwienia społeczeństwa, powstania elit rządzących i instytucji państwowych oraz pisma. Kultura Nagada narodziła się w południowym Egipcie, gdzie powstawały ośrodki miejskie, a następnie państwa, które w bliżej nieznanych okolicznościach zostały zjednoczone w jeden organizm. Kultura ta miała trzy stadia: Nagada I (zwana również Kulturą Amracką), Nagada II (Kultura Gerzeńska) i Nagada III (Kultura Nagada). Pod koniec okresu Nagada II nastąpiła jej ekspansja na teren Deltę Nilu. W Okresie Archaicznym, który pokrywa się chronologicznie z fazą Nagada III C i D, Egipt został zjednoczony pod władzą I dynastii. Powstały wtedy kanony egipskiej sztuki i związana z nią symbolika, która funkcjonowała przez kolejne wieki, aż po kres istnienia tej cywilizacji. Dla poznania tych czasów szczególne znaczenie mają stosunkowo nieliczne przykłady malarstwa i reliefu. Ukazane na nich postacie i symbole, ich wzajemne relacje oraz znaczenie są cennym źródłem informacji na temat ówczesnych wierzeń i wydarzeń politycznych. Przedstawione w niniejszym artykule zabytki są związane z elitą społeczeństwa. Informacje uzyskane podczas ich analizy należy więc odnieść przede wszystkim do wyższych warstw społeczeństwa. Z terenów Deltę, gdzie rozwijała się wtedy Kultura Dolnoegipska, brakuje tego typu źródeł.

Wyróżnić można dwie grupy źródeł o odmiennym charakterze. Zabytki pochodzące z grobów, które wyrażają wierzenia w życie pośmiertne oraz przedmioty zawierające sceny propagandowe związane z władzą. Na podstawie analizy przedstawień z obydwu grup można ustalić znaczenie tych scen, jak i występujących na nich symboli i osób. Ich wzajemne relacje pozwalają ustalić hierarchię znaczenia bogów, władcy i świątyń.

Zabytki grobowe

Na ceramice Kultury Nagada I pojawiają się przedstawienia łodzi z charakterystycznymi konstrukcjami na pokładzie¹. W Kulturze Nagada II analogiczne wyobrażenia znajdują się na naczyniach z tzw. klasy *Decorated*, która jest właściwa tej kulturze² (fig. 1. A). O ile przedstawienia tego typu są rzadkością dla Nagady I, to od czasów Kultury Gerzeńskiej występują regularnie i to tylko na tej jednej grupie naczyń, które produkowano jako element wyposażenia grobów elit. Podobne naczynia nie są znane z kontekstu osadniczego³. Motyw ten interpretuje się jako przedstawienie kaplic⁴ na łodziach⁵. Klasa *Decorated* znika wraz z końcem Nagady II⁶. Analogiczny motyw pojawia się w Kulturze Gerzeńskiej również na innego typu nośnikach, które pochodzą

¹ W.F.M. Petrie, *Prehistoric Egypt*, London 1920, s. 15.

² *Ibidem* s. 16nn.

³ G. Graff, *Peintures sur vases de Nagada I-Nagada II: Nouvelle approche sémiologique de l'iconographie prédynastique*, Leuven 2009, s. 121.

⁴ Terminy „kaplica”, „sanktuarium” i „świątynia” będą tu stosowane wymiennie, ponieważ omawiane przedstawienia odzwierciedlają wygląd architektury sakralnej.

⁵ G. Graff, *Peintures...*, s. 43 i 121.

⁶ K.M. Ciałowicz, *Początki cywilizacji egipskiej*, Warszawa – Kraków 1999, s. 130–131.

z kontekstu sepulkralnego: Tkaninie z Gebelein⁷, malowidło z grobowca nr 100 w Hierakonpolis⁸ (fig. 1. B) i petroglifach⁹.

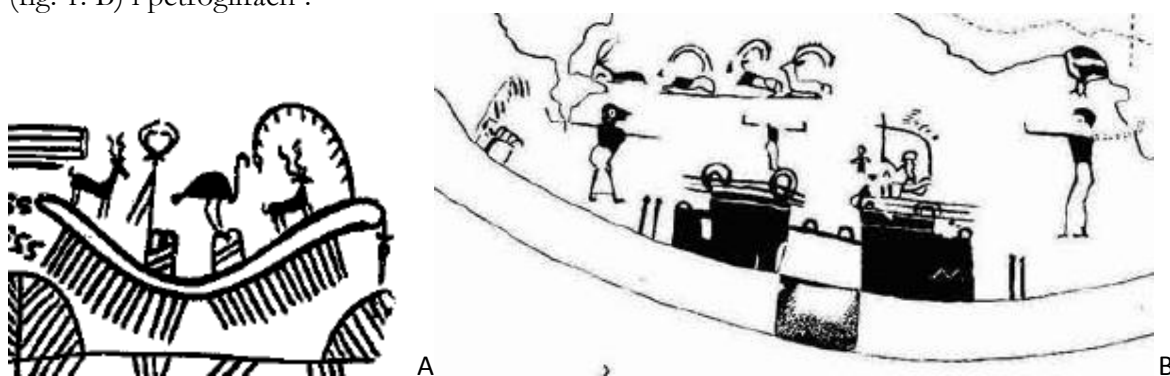


Fig. 1. A – Przedstawienie kaplicy na barce z gerzeńskiego naczynia z klasy *Decorated*. B – Fragment malowidła z Hierakonpolis.

Motyw ten dominuje swoją wielkością w całej scenie. Towarzyszące mu elementy dobierane są ze skromnego repertuaru przedstawień ludzi, zwierząt, elementów krajobrazu i artefaktów¹⁰. Niejednokrotnie łodzi z kaplicą nie towarzyszą żadne dodatkowe wyobrażenia. Działania przedstawionych ludzi zdają się skupiać na tym elemencie, który nadaje scenie znaczenie.

Przedstawieniom kaplic z tego kontekstu często towarzyszą desygnaty, które, jak się może wydawać, określają znajdujące się wewnątrz bóstwo¹¹. Niektóre z nich występują w okresach późniejszych jako symbole określonych bóstw lub nomów¹². Przedstawienia ludzi są rzadkie, często pokazuje się ich ponad kaplicami lub w konstrukcjach przypominających pawilon, w którym zasiadał faraon podczas święta *sd*. Trzymają w dłoniach berło *hq3* lub noszą inne insygnia władcy (np. koronę) i spowici są w strój właściwy dla święta *sd*. Czasami dzierżą zakrzywiony przedmiot w kształcie bumerangu czy sztyletu. Niejednokrotnie przybierają ityfaliczną pozę lub trzymają ręce uniesione ku górze. Prawdopodobnie przedstawienie postaci ponad kaplicą czy tuż przed nią oznacza, że znajdują się one w jej wnętrzu.

Ze względu na kontekst występowania przedstawienia te wiążą się z wierzeniami i/lub praktykami o charakterze sepulkralnym. Są więc nośnikami treści eschatologicznych. Gwenola Graff zebrała proponowane możliwości interpretacji barek z kaplicami. Według badaczki istnieją dwa prawdopodobne wytłumaczenia¹³: 1) były to łodzie do transportu zmarłych, lecz mogły im również służyć do podróżowania w zaświatach, 2) przedstawiały lub symbolizowały ubóstwionych faraonów.

Omawiane przedstawienia przestają pojawiać się w grobowcach z końcem Nagady II, ale w czasach I dynastii pochówkom królów i dygnitarzy zaczynają towarzyszyć łodzie, które będą

⁷ Tkanina (Museo di Torino, N. Suppl. 17.138.) datowana jest na końcową fazę Nagady I.E. Scamuzzi, *Egyptian Art in the Egyptian Museum of Turin*, New York 1965, pl. I – IV. lub Ic-IIa. B. Williams, T.J. Logan, *The Metropolitan Museum knife handle and aspects of pharaonic imagery before Narmer*, JNES 46 (1987), s. 255.

⁸ J.E. Quibell, F.W. Green, *Hierakonpolis II*, London 1920, s. 20–21. Datowanie malowidła oparte jest na podstawie jego cech stylistycznych, badacze proponowali różne datowania, przyjmuje się że powstało w czasach Nagady IIc. K.M. Ciałowicz, *Początki...*, s. 302.

⁹ M. Berger, *The Petroglyphs at Locality 61*, [w:] *Egyptian Studies Association Publication No. 1, The Predynastic of Hierakonpolis – an Interim Report*, ed. by M.A. Hoffman, Cairo, Illinois 1982, s. 63–65. W niniejszym artykule będzie cytowany tylko ten jeden przykład petroglifów, ponieważ wiąże się go z predynastyczną nekropolą. Należy jednak zaznaczyć, że posiada on liczne analogie.

¹⁰ K.M. Ciałowicz, *Początki...*, s. 305.

¹¹ J. Monnet Saleh, *Les représentations de temples sur plates-formes à pieux, de la poterie gerzénne d'Égypte*, BIFAO 83 (1983), s. 286.

¹² T.A.H. Wilkinson, *Early Dynastic Egypt*, London 2003, s. 197 nn.

¹³ G. Graff, *Peintures...*, s. 43.

również występować przy piramidach zmarłych władców w czasach późniejszych¹⁴. Przedstawienia z naczyń nagadyjskich, Tkanina z Gebelein, malowidło z Hierakonpolis i pochówki łodzi przy grobach władców od I dynastii zdają się nawiązywać do wierzeń zawartych w *Tekstach Piramid*.

W czasach powstania tych zaklęć¹⁵ wierziono, że bogowie opływają świat na łodziach¹⁶. W zaklęciach z piramidy Unisa¹⁷ władca oczyszczał się w wodach gwiazd i mógł wejść na pokład świętej barki, gdzie w drodze po sklepieniu niebieskim do *Achet* asystowały mu Izyda i Neftyda, a w końcowej części zbioru zaklęć zajmuje nawet miejsce Słońca na barce¹⁸. Transportowanie ciała władcy w łodzi do nekropoli raczej nie było praktykowane w czasach, gdy urzędowali oni w Hierakonpolis i byli tam grzebani¹⁹. Wydaje się to mało prawdopodobne, ponieważ w tym przypadku cmentarzysko znajdowało się na zachód od właściwego miasta²⁰. Barka nie służyła więc do transportu ciała na nekropolę podczas ceremonii pogrzebowej, lecz była przeznaczona do użytku w zaświatach.

Dawano w ten sposób wyraz wierzeniom, w których bogowie i zmarli władcy podróżują na łodziach po niebie i zaświatach. Wydaje się, że w Kulturze Gerzeńskiej kaplica na barce symbolizowała boga lub ubóstwionego władcę, a nie budynek czy miejsce kultu. Podobnie jak fasada pałacu z zapisem imienia władcy (*serech*) oznaczała danego monarchę, a nie konkretny budynek. Faraon mógł być przedstawiany jako *serech*, gdy dokonywał różnych czynów, np. na tabliczce Aha²¹ *serech* posiada ręce, jedną trzyma wroga, a drugą uderza go za pomocą maczugi. Gdy kaplice na łodziach przedstawiano w towarzystwie dodatkowych elementów, oznaczały one wówczas bóstwa czczone w danych miejscach kultu, które oznaczał desygnat. Możliwe, że w Okresie Predynastycznym i Archaicznym nie wszyscy bogowie posiadali imiona, lecz byli określani za pomocą przydomków²², np. „Ten z Okręgu Skorpiona”²³ czy „Ten, który znajduje się ponad jeziorem”²⁴. Desygnat mógł więc oznaczać np. „Ten (bóg) z Koptos”, jeżeli na desygnacie istniał późniejszy symbol Mina w postaci podwójnych grotów strzał. Przedstawienia kaplic na łodziach z kontekstu sepulkralnego symbolizowały więc bogów żeglujących w krainie umarłych, a nie świątynie lub kaplice na barkach. Zostaje zachowana ciągłość tradycyjnych wierzeń od czasów Nagady I do panowania Unisa, ponieważ w momencie gdy przedstawienia barek znikają z wystroju grobów elit i władców, pojawiają się łodzie umieszczane przy grobach faraonów. Co więcej, wiele przedstawień przypomina hieroglif oznaczający świętą barkę²⁵, która

¹⁴ Tego typu łodzie odnaleziono między innymi przy grobowcach Dżera i Chaschemui, ale nie ma pewności czy powstały za I czy II dynastii. K.A. Bard, *The Emergence of The Egyptian State (3200-2686 BC)*, [w:] *The Oxford History of Ancient Egypt*, ed. by I. Shaw, Oxford 2000, s. 73–74.

¹⁵ J. Baines uważa, iż czas powstania przynajmniej niektórych zaklęć z tego zbioru był starszy niż czasy V dynastii, może nawet czasy II dynastii. J. Baines, *Modeling Sources, Processes, and Locations of Early Mortuary Texts*, [w:] *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*, éd. par S. Bickel, B. Mathieu, Le Caire 2004, s. 41.

¹⁶ J.P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta 2005, s. 9.

¹⁷ Jest to najkrótszy i najlepiej zachowany korpus zaklęć *Tekstów Piramid*, któremu badacze poświęcili najwięcej uwagi. Wydaje się, że była to najbardziej kanoniczna wersja zaklęć. Z tych powodów posłuży tu za źródło, które może być pomocne przy interpretacji opisywanego materiału (J.P. Allen, *The Ancient...*, s. 15).

¹⁸ Zaklęcie W 141, W 147, W 155, W 168 i W 175. W niniejszym artykule podaje się numerację stosowaną przez J.P. Allena w jego opracowaniu *Tekstów Piramid* (J.P. Allen, *The Ancient...*).

¹⁹ Większość zabytków omawianych w tym artykule pochodzi z południowego Egiptu i Hierakonpolis, które było wtedy stołecznym miastem. Ukazane na nich sceny można więc odnosić między innymi do tej nekropoli.

²⁰ R. Friedman, *Bigger Than an Elephant. More Surprises at HK6.*, „Nekhen News” 18 (2006), s. 7–8.

²¹ W.B. Emery, *Archaic Egypt*, Harmondsworth 1961, s. 51, fig. 11.

²² E. Hornung, *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*, przeł. A. Niwiński, Warszawa 1991, s. 63.

²³ Zaklęcie W 152 (J.P. Allen, *The Ancient...*).

²⁴ Kamień z Palermo, +9 rok panowania Dena (T.A.H. Wilkinson, *Royal Annals of Ancient Egypt, The Palermo Stone and its associated fragments*, London – New York 2000, s. 117–118).

²⁵ Można tu dla przykładu porównać kształt hieroglifu P 2 z *Listy Znaków* Gardinera, który oznacza świętą barkę (A.H. Gardiner, *Egyptian Grammar Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, wyd. 3, Oxford 1957, s. 499) z przedstawieniem kaplic na łodzi z nagadyjskiego naczynia (J.E. Quibell, *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire, Archaic Objects*, tom I i II, Le Caire 1905, s. 116, no. 11557, pl. XXII)

pojawia się w *Tekstach Piramid*. Pod względem kontekstu występowania oraz zapewne funkcji były one podobne do analogicznych wizerunków występujących w dekoracji naczyń i na malowidłach grobowych. Funkcją tą było przedstawienie zaświatów i pomoc w zapewnieniu danej osobie właściwego życia pozagrobowego.

Zabytki związane z osobą władcy

Istnieją również inne grupy zabytków, bardziej związane z osobą władcy, na których przedstawiano kaplice. Są to: uchwyty noży, ceremonialne palety i maczugi, kościane tabliczki z królewskich grobowców w Abydos. W Kulturze Gerzeńskiej trzy pierwsze z wymienionych kategorii zabytków mają charakter symboliczny; nierzadko wykonywano je z luksusowych materiałów, a ich użytkownikami byli członkowie wyższych klas społeczeństwa nagadyjskiego. Wchodziły one w skład wyposażenia grobowców tych elit²⁶. Bogato dekorowane artefakty, na których przedstawiono kaplice, zostały znalezione jednak w świątyniach²⁷ bądź ich proveniencja jest nieznana²⁸. Wraz ze zmianą nośnika przedstawień kaplice coraz częściej przedstawiano na łądzie. Przykładami takich scen są: Palety Łowców²⁹, Trybutu Libijskiego³⁰, rękojeść noża z Głównego Depozytu w Hierakonpolis, Paleta Narmera³¹, Maczuga Narmera (fig. 2) oraz Skorpion³².

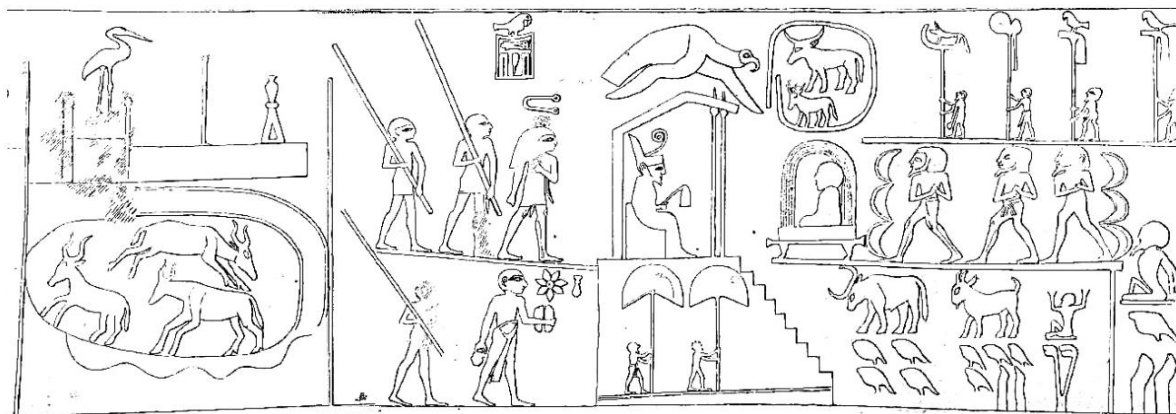


Fig. 2. Przerys dekoracji Maczugi Narmera, Ashmolean Museum E 3631.

Przedstawione na tych zabytkach kaplice wydają się odgrywać odmienną funkcję niż te z grobowców. Sceny te ukazują władcę lub sam akt dokonywania ceremonii. Na wspomnianych maczugach czy Palecie Narmera to faraon jest najważniejszą postacią, a kaplica jest jedynie elementem towarzyszącym królowi. Na Maczudze Narmera władca i stojące za nim postacie zwrócone są w prawo, podobnie jak ptak na zadaszeniu sanktuarium; należałoby więc umieścić świątynię za postaciami towarzyszącymi władcy. Świątynia wydaje się pełnić bierną funkcję

i petroglifami z Hierakonpolis w okolicach nekropoli w obszarze HK61, niedaleko wspomnianej wcześniej nekropoli w HK6 (M. Berger, *The Petroglyphs...*, s. 62, fig. 18 i 19).

²⁶ K.M. Ciałowicz, *Początki...*, s. 128 nn.

²⁷ Duża grupa tego typu zabytków została odkryta na terenie świątyni w Hierakonpolis w tzw. Głównym Depozycie (J.E. Quibell, *Hierakonpolis I*, London 1900, s. 6–12; J.E. Quibell, F.W. Green, *Hierakonpolis...*, s. 13).

²⁸ Informacje na temat pochodzenia zabytków wymienianych w niniejszym artykule można znaleźć w: K.M. Ciałowicz, *Symbolika Przedstawień Władcy w Okresie Predynastycznym*, (= *Rozprawy Habilitacyjne UJ nr 258*), Kraków 1993, s. 19–71.

²⁹ British Museum nr inw. 20790, 20792 i Louvre nr inw. E 11254.

³⁰ Muzeum Kairskie. JdE 14238. Interpretacja scen z palet Łowców i Trybutu Libijskiego jest niezwykle trudna, rozbieżności w interpretowaniu ukazanych tam kaplic są bardzo duże, mogą być to symbole króla i królestwa, boga lub świątyni (K.M. Ciałowicz, *Symbolika...*, s. 41–45). Wobec tego nie będą brane pod uwagę w niniejszym artykule.

³¹ Muzeum Kairskie. JdE 14716.

³² Ashmolean Museum nr inw. E 3632. Cztery ostatnie zabytki zostały odkryte na terenie świątyni w Hierakonpolis (J.E. Quibell, F.W. Green, *Hierakonpolis...*, s. 13).

świadka przedstawionej ceremonii; być może zaznaczono w ten sposób, że akcja rozgrywa się na terenie świątyni³³. Podobnie na Palecie Narmera (fig. 3) sanktuarium znajduje się za władcą w koronie Dolnego Egiptu³⁴.



Fig. 3. Detale z Palety Narmera ukazujące władcę i sanktuarium.

Odmienny charakter posiadają sceny z rękojeści noży z Gebel el-Arak³⁵ i Metropolitan Museum. Na pierwszej z nich, poniżej sceny walki, znajdują się łodzie z konstrukcjami przypominającymi pawilon święta *sd*. Znajdują się one jednak poniżej innego typu łodzi, na których umieszczono odmienny rodzaj konstrukcji, którym towarzyszą symbole bóstw lub nomów na palach. Byłaby to więc kaplica na barce, podobna do tych z kontekstu grobowego Kultury Gerzeńskiej. Prawdopodobnie chodziło tu o zaznaczenie obecności władcy za pomocą budynku charakterystycznego tylko dla faraona. Natomiast kaplica z symbolem boga oznaczała boga. Kompozycja ta może wyrażać nadrzędną rolę bogów biorących udział w konflikcie, ponieważ znak boga znajduje się powyżej znaku króla. Świątynia na rękojeści noża z Metropolitan Museum³⁶ jest punktem docelowym, do którego zmierza procesja, której przewodniczy faraon. Jest on ukazany między świątynią a postaciami trzymającymi na linach jeńców. Można założyć, że istnieje w tym przypadku hierarchia wyrażona rozmiarem przedstawionych postaci i rzeczy oraz ich wzajemnymi relacjami. Nadrzędne jest miejsce kultu, do którego wszyscy zmierzają, następnie faraon, który sytuje się między nią a resztą osób, potem strażnicy jeńców z górnej części sceny, a na końcu związani jeńcy. Należy zauważyć, że budynek został umieszczony na zygzakowatych liniach, podobnie jak łodzie znajdujące się po drugiej stronie rękojeści. Zapewne linie te oznaczają wodę, a sanktuarium, ku któremu kierują się wszystkie osoby, znajduje się na wodzie. Dekoracja rękojeści pozostaje w złym stanie, na skutek czego wiele elementów na niej przedstawionych nie zachowało się lub są one częściowo zrekonstruowane. Miejsce gdzie mógł znajdować się zarys łodzi jest nieczytelne. Przedstawienia podobnych świątyń znajdują się na tabliczkach z Abydos.

³³ Świątynia ta może oznaczać Hierakonpolis lub Buto, opinie na ten temat i bibliografia znajdują się w R. Friedman, *The Ceremonial Centre at Hierakonpolis, Locality HK29A*, [w:] *Aspects of Early Egypt*, ed. by A.J. Spencer, London 1996, s. 33.

³⁴ M. Lehner interpretuje znak umieszczony za faraonem w koronie Dolnego Egiptu na Palecie Narmera jako sanktuarium w Nechen (M. Lehner, *The Complete Pyramids. Solving the Ancient Mysteries*, New York 2004, s. 72–73).

³⁵ Zabytek ten (Louvre E 11517) datowany jest na czasy Nagada II. G. Bénédite, *Le Couteau de Gebel El-Arak: Étude sur un nouvel objet préhistorique acquis par le Musée du Louvre*, w: *Commission de la Fondation Eugene Piot, Monuments et Memoires* tom 22, Paris 1916, s. 31 nn.

³⁶ Nr inwentarza 26.2.411, zabytek ten datowany jest na okres Nagada II a-b. B. Williams, T.J. Logan, *The Metropolitan Museum...*, s. 247.

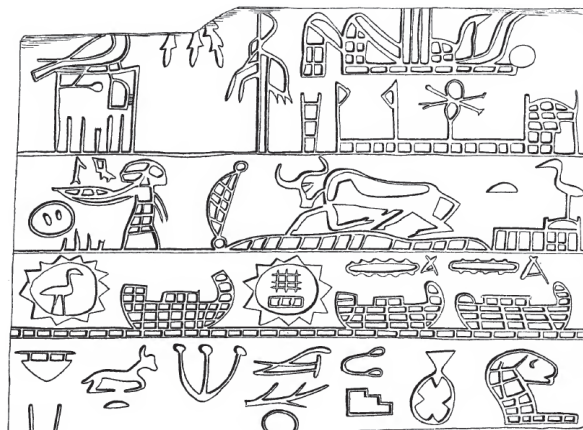
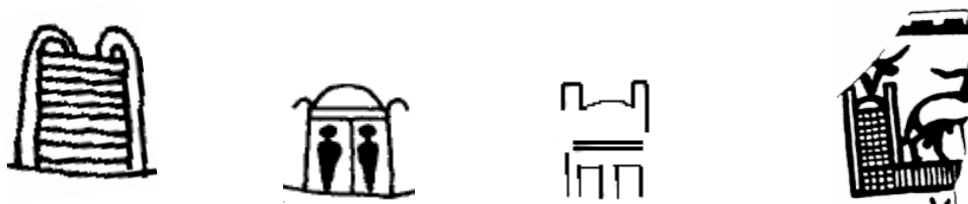


Fig. 4. Tabliczka Aha, Philadelphia Museum, nr inw. E 9396.

Świątynia ukazana w drugim rejestrze tabliczki Aha (fig. 4) wydaje się pełnić dokładnie taką samą funkcję oznaczenia miejsca wydarzeń jak sanktuarium na Maczudze Narmera. Przedstawienie świątyni w pierwszym rejestrze wydaje się jednak pełnić odmienną funkcję. Hieroglif *ms*³⁷ między *serechem* a fetyszem *imy-wt*, łodziami a sanktuarium bogini Neit, oznacza raczej, że Aha ufundował świątynię tej bogini podczas swojej corocznej podróży po kraju³⁸. *Serech* z Horusem jest zwrócony przodem do świątyni i symboli bogów, co może sygnalizować, że w górnym rejestrze przedstawiono symbolicznie władcę i bogów, nie zaś świątynię. Możliwe, że z przyczyn kompozycyjnych łodzie umieszczono ponad budynkiem, a nie poniżej, ponieważ trudno było przedstawić tyle symboli na jednej lub dwóch łodziach jednocześnie. Łodzie mogą też oznaczać bogów, którzy znajdują się w sanktuarium.

Kształt kaplicy na zabytkach związanych z władcą jest odmienny od tego na przedstawieniach sepulkralnych. W obu grupach jest to jednak nadal ten sam rodzaj konstrukcji – kształt sanktuarium zachowano, lecz dodano do niego dodatkowe elementy, np. mur przed świątynią czy siedzącego na zadaszeniu ptaka. Zanikły natomiast desygnaty i pojawiły się znaki *ntr*. Kaplica nabiera z czasem typowego wyglądu dolnoegipskiego sanktuarium *pr-nw* (fig. 5).

Fig. 5. Zmiany wyglądu *pr-nw* od czasów Nagada II do panowania Dena

Pogląd, iż sceny z Okresu Predynastycznego i I dynastii z udziałem władcy mają charakter symboliczny i propagandowy³⁹, wydaje się słuszny, lecz jego interpretacja, iż faraon jest postacią ważniejszą niż bogowie lub ich znaki, pozostaje wątpliwa. Na rękojeściach noży z Gebel el-Arak i Metropolitan Museum to świątynia i kaplice, które mogą symbolizować bóstwo, wydają się ważniejszymi elementami, przed którym władca powinien stać przodem. Na tabliczkach z Abydos, podobnie jak na Kamieniu z Palermo, król dokonuje fundacji świątyń i przedstawień kultowych⁴⁰. Można to interpretować jako formę oddawania czci bogom lub nawet służenia im.

³⁷ F 31. A. Gardiner, *Egyptian...*, s. 465.

³⁸ *šms.w-ḥrw* („podążanie za Horusem”) – nazwa regularnie odbywanej podróży faraona po Egipcie.

³⁹ K.M. Ciałowicz, *Symbolika...*, s. 106.

⁴⁰ Wzmianki o fundacji przedstawień kultowych i świątyń pojawiają się w kilku miejscach, np. za panowania Dena; T.A.H. Wilkinson, *Royal Annals...*, s. 112.

Gdy na jednej scenie pojawiają się władca i świątynia, to faraon może znajdować się plecami do niej, co wskazuje na jej niższy status.

Podsumowanie

Symboliczne znaczenie kaplicy na przedstawieniach z Okresu Predynastycznego i Archaicznego zależy od tego, czy przedstawiono ją na barce czy na łodzi. Świątynie na łodziach symbolizują bogów i ubóstwionych zmarłych władców. Gdy miejsca kultu pojawiają się na łodzi, oznaczają konkretne sanktuaria bóstw. W złożonych scenach z udziałem władcy budynek na łodzi oznacza konkretną świątynię lub pełni funkcję oznaczenia miejsca przedstawionych wydarzeń. Jest ukazywany za faraonem i z towarzyszącymi mu osobami. Gdy jednak monarcha lub jego symbol znajduje się przed kaplicami na barkach i symbolami oznaczającymi bogów, to zajmuje on niższą pozycję w hierarchii. Można więc przyjąć, że status i znaczenie władcy było większe od świątyni, lecz mniejsze od znaczenia bogów.

Spis figur

1. A – Przedstawienie kaplicy na barce z gerzeńskiego naczynia z klasy *Decorated* (W.F.M. Petrie, *Prehistoric...*, pl. XII:47 F). B – Fragment malowidła z Hierakonpolis (J.E. Quibell, F.W. Green, *Hierakonpolis II*, London 1902, pl. LXXV).
2. Fig. 2. Przerys dekoracji Maczugi Narmera, Ashmolean Museum E 3631 (rys. Wojciech Ejsmond).
3. Fig. 3. Detale z Palety Narmera ukazujące władcę i sanktuarium (J.E. Quibell, *Hierakonpolis...*, pl. XXIX).
4. Tabliczka Aha, Philadelphia Museum, nr inw. E 9396 (W.M.F. Petrie, *Abydos*, t. 2, London 1903, pl. X, nr 2).
5. Zmiany wyglądu *pr-nw* od czasów Nagada II (dwie pierwsze kaplice W.F.M. Petrie, *Prehistoric Egypt*, pl. XIX:41N i F. el-Yahky, *Clarifications on the Gerzean Boat Scenes*, BIFAO 85 (1985), pl. XXXIV:18) do panowania Dena (trzecia: B. Williams, T.J. Logan, *The Metropolitan Museum...*, fig. 2, czwarta: W.M.F. Petrie, F. Ll. Griffith, *The Royal Tombs of the Earliest Dynasties, Part II*, London 1901. pl. VII:9).

Bibliografia

1. Allen James P., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta 2005.
2. Baines John, *Modeling Sources, Processes, and Locations of Early Mortuary Texts*, [w:] *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*, éd. par S. Bickel, B. Mathieu, Le Caire 2004, s. 15–41.
3. Bard Kathryn A., *The Emergence of The Egyptian State (3200-2686 BC)*, [w:] *The Oxford History of Ancient Egypt*, ed. by I. Shaw, Oxford 2000, s. 61–89.
4. Bénédite Georges, *Le Couteau de Gebel El-Arak: Étude sur un nouvel objet préhistorique acquis par le Musée du Louvre*, [w:] *Commission de la Fondation Eugene Piot, Monuments et Memoires*, tom 22, Paris 1916, s. 1–34.
5. Berger Michael, *The Petroglyphs at Locality 61*, [w:] *Egyptian Studies Association Publication No. 1, The Predynastic of Hierakonpolis – an Interim Report*, ed. by M.A. Hoffman, Cairo, Illinois 1982, s. 61–65.
6. Ciałowicz Krzysztof M., *Symbolika Przedstawień Władcy w Okresie Predynastycznym* (= *Rozprawy Habilitacyjne UJ nr 258*), Kraków 1993.
7. Ciałowicz Krzysztof M., *Początki cywilizacji egipskiej*, Warszawa – Kraków 1999.
8. Friedman Renée, *The Ceremonial Centre at Hierakonpolis, Locality HK29A*, [w:] *Aspects of Early Egypt*, ed. by A.J. Spencer, London 1996, s. 16–35.
9. Friedman Renée, *Bigger Than an Elephant. More Surprises at HK6.*, „Nekhen News” 18 (2006), s. 7–8.
10. Gardiner Alan H., *Egyptian Grammar Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, wyd. 3, Oxford 1957.
11. Graff Gwenola, *Peintures sur vases de Nagada I-Nagada II: Nouvelle approche sémiologique de l'iconographie prédynastique*, Leuven 2009.
12. Hornung Erik, *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*, przeł. A. Niwiński, Warszawa 1991.
13. Lehner Mark, *The Complete Pyramids. Solving the Ancient Mysteries*, New York 2004.
14. Monnet Saleh Janine, *Les représentations de temples sur plates-formes à pieux, de la poterie gerzénne d'Égypte*, BIFAO 83 (1983), s. 23–296.
15. Petrie William M.F., *Abydos*, t. 2, London 1903.

16. Petrie William M.F., *Prehistoric Egypt*, London 1920.
17. Petrie William M.F., Francis Ll. Griffith, *The Royal Tombs of the Earliest Dynasties, Part II*, London 1901.
18. Quibell James E., *Hierakonpolis I*, London 1900.
19. Quibell James E., *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire, Archaic Objects*, t. 1 i 2, Le Caire 1905.
20. Quibell James E., Frederick W. Green, *Hierakonpolis II*, London 1902.
21. Scamuzzi Ernesto, *Egyptian Art in the Egyptian Museum of Turin*, New York 1965.
22. Wilkinson Toby A.H., *Royal Annals of Ancient Egypt. The Palermo Stone and its associated fragments*, London – New York 2000.
23. Wilkinson Toby A.H., *Early Dynastic Egypt*, London 2003.
24. Williams Bruce, Thomas J. Logan, *The Metropolitan Museum knife handle and aspects of pharaonic imagery before Narmer*, JNES 46 (1987), s. 245–285.
25. el-Yahky Farid, *Clarifications on the Gerzean Boat Scenes*, BIFAO 85 (1985), s.187–195.

Patryk Chudzik
Uniwersytet Wrocławski

GROBOWCE SKALNE W TEBACH ZACHODNICH W CZASACH MENTUHOTEPA NEB-HEPET-RA

Zjednoczenie Egiptu, kończące Pierwszy Okres Przejściowy, czasy niepokojów, rozłamu politycznego i regionalnego kraju, dokonało się za panowania czwartego władcy XI dynastii, Mentuhoteпа Neb-hepet-Ra. Przejmując władzę w coraz to dalej wysuniętych nomach północnej części Egiptu, będącej wcześniej pod panowaniem władców z Hierakonpolis, Teby zaczęły być najważniejszym miastem jednoczącego się państwa, by w końcu stać się jego stolicą. Wieloletnie poszerzanie się najpierw królestwa tebańskiego, a następnie stolicy Egiptu królom XI dynastii zawdzięczają sztabowi swoich najwyższych urzędników, będących niezwykle silnym podmiotem na arenie politycznej od końca Pierwszego Okresu Przejściowego. W okolicach ówczesnej siedziby władców XI dynastii ulokowano królewską nekropole, która miała stać się miejscem spoczynku zarówno dla faraona, jak i jego podopiecznych. Grobowce typu *saff*, należące do trzech królów z początku XI dynastii, wykuto w Tebach Zachodnich na nekropoli znanej dzisiaj jako et-Tarif. Po rządach trzech królów o imieniu Intef, którzy przez ponad pół wieku zwiększali znaczenie Teb w Południowym Egipcie i poszerzali zasięg swoich wpływów, tron objął kolejny władca XI dynastii, który zjednoczył kraj pod swymi rządami – Mentuhotep II. Na miejsce swojego pochówku wybrał on dolinę leżącą na południe od nekropoli swoich poprzedników, znaną jako Deir el-Bahari. Dojście do tego miejsca było możliwe jedynie od wschodu, gdyż z każdej pozostałej strony piętrzyły się stoki bądź klify skalne. W nawiązaniu do tradycji z czasów Starego Państwa oraz swoich poprzedników Intefów Mentuhotep Neb-hepet-Ra postanowił w jednym miejscu ulokować zarówno swój grobowiec, jak i świątynię grobową.

Kompleks sepulkralny Mentuhoteпа II otoczony był murami. W jego wnętrzu przed świątynią znajdował się duży dziedziniec z aleją procesyjną, przy której w rzędach rosły sykomory i drzewa figowe oraz gaje oliwnych tamaryszków. Z alei procesyjnej droga prowadziła na rampę, przy której stały posągi Mentuhoteпа II przedstawiające z mumifikowanego Ozyrysa. Rampa prowadziła na podniesiony taras, platformę o planie zbliżonym do kwadratu, na której 140 oktagonalnych filarów otaczało konstrukcję, której kształt do dzisiaj pozostaje niewyjaśniony, gdyż zachowała się jedynie jej podstawa. W dalszej części świątyni znajdował się otwarty dziedziniec otoczony z czterech stron rzędami kolumn, w którego centralnej części znajdowało się wejście do grobowca władcy. Ukośny korytarz długi na 150 metrów prowadził do komory grobowej Mentuhoteпа Neb-hepet-Ra.

Zachodni brzeg Teb stał się również miejscem pochówku członków rodziny królewskiej oraz urzędników z dworu Mentuhoteпа. Grobowce prywatne wykuto w różnych częściach doliny, jednak większość z nich ulokowano na stokach Assasifu (fig. 1). Nekropola z początków Średniego Państwa zawiera grobowce prywatne osób z najbliższego otoczenia Mentuhoteпа Neb-hepet-Ra, ludzi, o których dowiadujemy się nie tylko z inskrypcji skalnych między innymi w Wadi Hammamat, lecz przede wszystkim ze świątyni grobowej Mentuhoteпа II. Oprócz grobowców urzędników, których znamy z imienia i którym potrafimy przypisać konkretne założenia architektoniczne, w Tebach Zachodnich znajdują się także grobowce należące do mniej zamożnych członków dworu. Niewiele wiemy o tych grobowcach, nie znamy nawet ich właścicieli. Możemy jednak przypuszczać, iż byli to niżsi w hierarchii urzędniczej, których stać jednak było na to, by opłacić sobie wykonanie grobowca na królewskiej nekropoli. Być może byli oni zależni od wyższych urzędników jako rodzaj sztabu pomocniczego i tym samym otrzymali

zgodę na pochówek w okolicy swojego przelożonego, gdyż taka procedura znana jest z przełomu XI i XII dynastii¹.

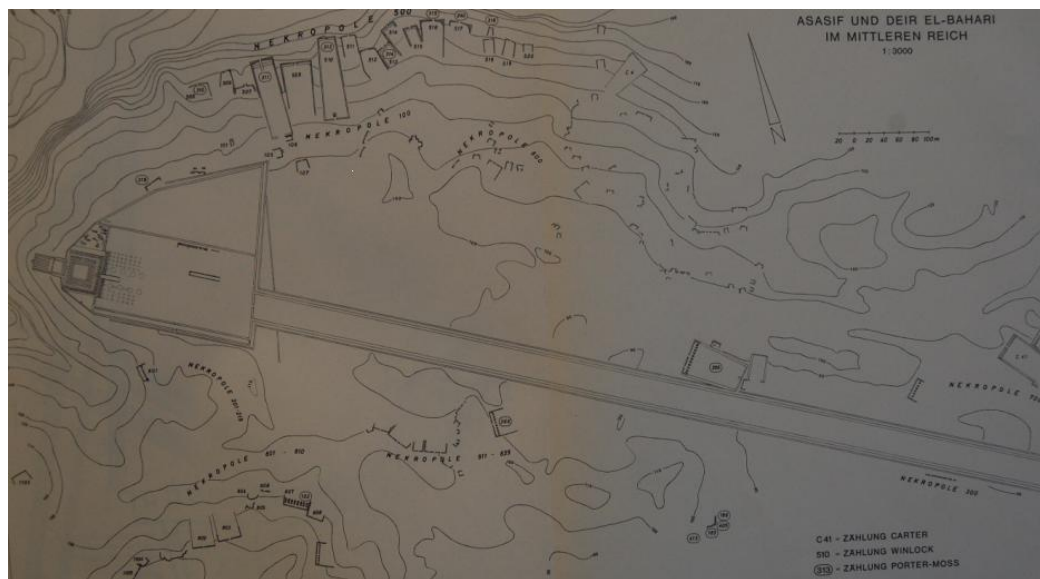


Fig. 1. Świątynia Mentuhotepa II i grobowce prywatne w okresie Średniego Państwa.

Znacznie więcej wiemy o wyższej warstwie urzędników królewskich, których imiona widniały zarówno na przedmiotach odkrywanych w grobowcach, jak i na inskrypcjach. Jednak pomimo wielokrotnego pojawiania się niektórych imion i tytułów osób z otoczenia Mentuhotepa Neb-hepet-Ra do dzisiaj nie potrafimy zlokalizować ich grobowców na nekropoli tebańskiej.

Na dworze królewskim istniała swoista hierarchia urzędów. Do najważniejszych z pewnością należał urząd wezyra, który był drugą najważniejszą osobą w państwie, zaraz po królu. Jedną z dwóch osób, które nosiły ten tytuł w czasach panowania Mentuhotepa Neb-hepet-Ra był Bebi. Jego imię występuje jedynie raz w świątyni grobowej króla, na której przedstawiony został z tytułem wezyra (*t3tj*)². Lokalizacja jego grobowca do dzisiaj nie jest znana. Przypuszcza się jednak, iż może być to grobowiec TT 312 (MMA 509)³. Po śmierci Bebiego urząd wezyra objął Dagi⁵. Jego grobowiec (TT 103, MMA 807) wykuto w Szeich 'Abd el-Qurna. Cheti, który został pochowany na nekropoli Assasif (TT 311, MMA 508) obejmował stanowisko „skarbnika” (*jmj-r3 htmt*)⁶. Henenu, pochowany w grobowcu TT 313 (MMA 510), piastował stanowisko „nadzorcy domu”. Znamy także imiona urzędników będących „nadzorcami armii”. Byli to Cheti, który nosił następnie tytuł „skarbnika”, Meru, którego grobowiec znajduje się na stoku Assasifu (TT 240, MMA 517) oraz pochowany przy alei procesyjnej Mentuhotepa Neb-hepet-Ra Intef (TT 386). Z inskrypcji skalnych znany jest również „osobisty pisarz królewskich dokumentów”

¹ W kompleksie grobowym Meket-Ra w Szeich 'Abd el-Qurna (TT 280) wykuty został mały grobowiec nadzorcy magazynu o imieniu Uah, który przypuszczalnie, i to ze względu na lokalizację jego grobowca, był mu bezpośrednio podległy.

² Wapienny blok ze świątyni w Deir el-Bahari znajdujący się w British Museum (BM 724)

³ Numeracja grobowców w Tebach Zachodnich: TT (Theban Tombs) – numeracja wg B. Porter, R. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. Part I: Theban Necropolis*, wyd. 2, Oxford 1960 oraz MMA (Metropolitan Museum of Art) – numeracja nadawana grobowcom przez misję Ekspedycji Egipskich Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku.

⁴ J.P. Allen, *Some Theban Officials of the Early Middle Kingdom*, [w:] *Studies in Honor William Kelly Simpson I*, ed. by P. Der Manuelian, Boston 1996, s. 10.

⁵ M. Vallogia, *Les viziers des XI^e et XII^e dynasties*, BIFAO 74 (1974), s. 123–134.

⁶ W. Grajetzki, *Die Höchsten Beamten der Ägyptischen Zentralverwaltung zur Zeit des Mittleren Reiches*, Berlin 2000, s. 43–45.

Iai, którego grobowca nie udało się do dzisiaj zidentyfikować. Być może jest to jeden z odkrytych już grobów w tej okolicy, jednak, pomimo braku malowideł oraz najprawdopodobniej w wyniku obrabowania, nie zachowały się żadne świadectwa o jego przynależności do Iai.

Najbliższe otoczenie króla na miejsce budowy swoich grobowców wybrało okolice świątyni grobowej Mentuhotepa Neb-hepet-Ra. W architekturze swoich grobowców w każdym względzie nawiązywali do planów grobowca ich władcy. Grobowce korytarzowe, do których należy zaliczyć założenia architektoniczne XI i XII dynastii, były zminiaturyzowanym odzwierciedleniem rozkładu zarówno części świątynnej, jak i grobowej władcy. Grobowce prywatne, podobnie jak kompleks sepulkralny Mentuhotepa II, składały się z trzech zasadniczych części: (1) obszaru świętego, którym był dziedziniec otoczony murem zamykającym przestrzeń wokół wejścia do grobowca, (2) wykutego w skale poziomego korytarza wejściowego prowadzącego do kaplicy, która nazywana dalej będzie częścią świątynną, oraz (3) korytarzy i pomieszczeń znajdujących się za kaplicą będących zasadniczą częścią grobową i kończących cały układ komorą grobową. Wszystkie grobowce prywatne na wzór założenia władcy posiadały te trzy elementy: (1) dziedziniec, (2) część świątynną, którą w kompleksie Mentuhotepa II była cała konstrukcja naziemna składająca się z kolumnad, struktur o niewyjaśnionym kształcie oraz funkcji, oraz otwarty dziedziniec, w którym znajdowało się wejście do ostatniej i najistotniejszej części – (3) grobowej.

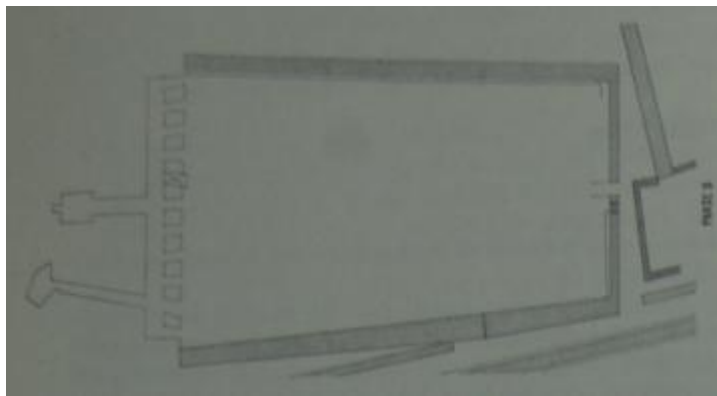


Fig. 2. Plan kompleksu grobowego Intefa.

Dojście do grobowca prowadziło przez otoczony murem dziedziniec (fig. 2). Wysokie ściany z cegły suszonej wytyczały obszar, który w planie zbliżony był do trapezu. W datowaniu obiektów z tego okresu pomagają również wymiary cegieł, których pomiary, w trakcie swoich badań, przeprowadził Dieter Arnold w grobowcu Intefa (TT 386)⁷. Cegły muru w grobowcu TT 386 mają wymiary 5,5-7,0 x 15,5-16,5 x 31,0-32,0 cm. Istotnym faktem również jest to, że cegły filarów fasady mają inne wymiary, co może świadczyć o tym, iż inne cegły wykonywano w celu budowy muru, inne zaś – filarów. Wejście w obręb „świętego okręgu” znajdowało się w krótszej, w przypadku grobowca Intefa, wschodniej ścianie muru⁸. Jego szerokość jest dzisiaj znana i wynosiła od 1,70 m do 1,75 m. W trakcie badań udało się ustalić, iż fragment muru dziedzińca znajdujący się tuż obok wejścia był odbudowywany, co być może wiązało się z jego uszkodzeniem w momencie przenoszenia elementów kamiennego sarkofagu⁹. Była to wnęka w ścianie, przez którą na teren dziedzińca prowadziła niewielka rampa (fig. 3). W przypadku grobowca Chetiego rampa widoczna jest między dwoma stopniami, wykutymi w skale prostopadłe do niej¹⁰.

⁷ D. Arnold, *Grabung im Asasif 1963-1970. Band I: Das Grab des Inj-jj.f. Die Architektur*, Mainz am Rhein 1971, s. 13-15.

⁸ *Ibidem*, s. 13-14.

⁹ *Ibidem*, s. 14.

¹⁰ H.E. Winlock, *The Museums Excavations at Thebes*, „The Metropolitan Museum of Art Bulletin”, vol. 18, no. 12, part. 2: *The Egyptian Expedition 1922-1923* (1923), s. 16.

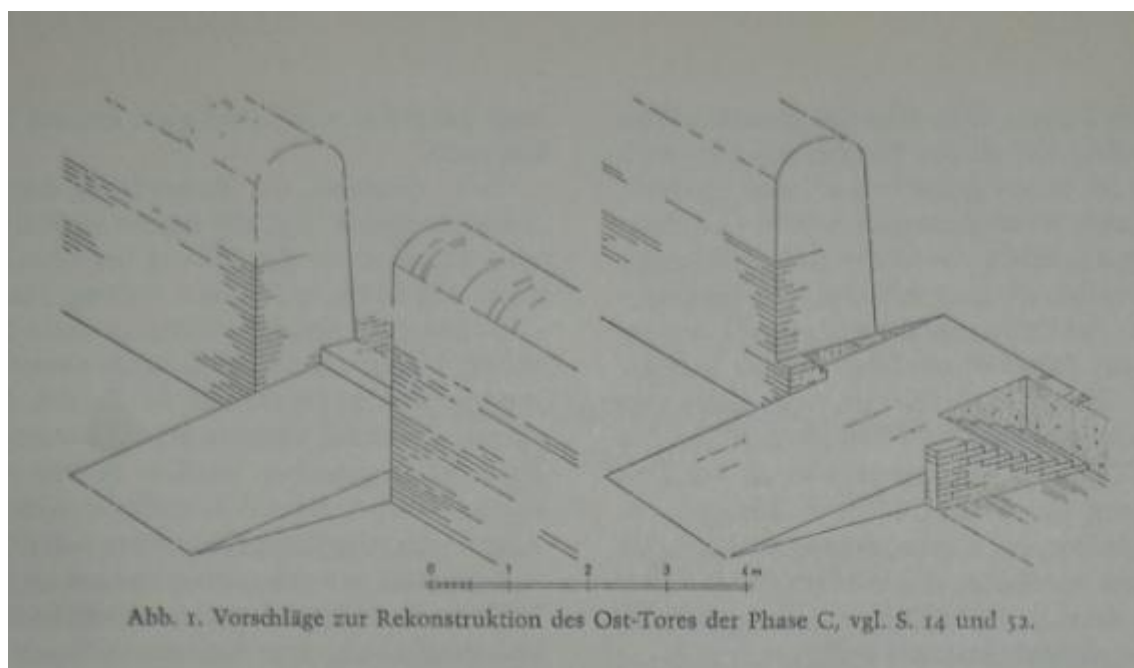


Fig. 3. Rekonstrukcja wejścia w obręb dziedzińca wg Di. Arnolda.

Kolejnym, niezwykle istotnym elementem kompleksu grobowego było wejście. Znanych jest kilka sposobów konstruowania tej części grobowca. Niektóre grobowce prywatne bezpośrednio nawiązują do świątyni Mentuhotepa Neb-hepet-Ra, a tym samym do budowli sepulkralnych wczesnej XI dynastii typu *saff* na cmentarzysku et-Tarif. W przypadku tych grobowców wejście wykute w skale poprzedzone jest portykiem kolumnowym (Dagi, Intef). Szerokość filarów w grobowcu Intefa waha się od 2,10 do 2,30 m, natomiast korytarz, który powstał w wyniku ustawienia filarów, ma długość blisko 40 m i szerokość 2,75–2,97 m. Zarówno w grobowcu Intefa, jak i Dagię ściany korytarza oraz filarów zostały pokryte tynkiem, a następnie przedstawiono na nich zmarłego. Posadzka korytarza została wyłożona wapiennymi płytkami. Istniał również drugi sposób projektowania wejścia grobowego, w którym nie stosowano rzędu filarów przed wejściem. Były to budowle znajdujące się na stoku Assasifu, których duże wejście było jedynie wykute w skale. Należą do nich przede wszystkim grobowce takich osób, jak Cheti, Henenu czy Meru. Wejścia do nich skierowane były na południe. Poprzedzone dużym dziedzińcem, otoczonym ceglany murem, stanowiły początek korytarza wejściowego prowadzącego do kaplicy (fig. 4). Kaplica o planie zbliżonym do kwadratu kończyła część świątynną kompleksu, a z niej istniało przejście do części grobowej, które zamaskowane było kamienną płytą oraz posągami zmarłego. Następnie korytarz ukośny, choć w przypadku grobowca Dagię jest to korytarz poziomy, prowadził do komory grobowej¹¹. Czasami stosowano specjalne zabezpieczenia, aby zmylić potencjalnych rabusiów – wykuwano fałszywą komorę grobową, z której kolejne ukośne korytarze prowadziły do właściwej komory (fig. 4). Wszystkie pomieszczenia i przejścia wewnątrz grobowca znajdują się na jednej osi bądź są delikatnie od niej odchylone. W przypadku niektórych pomieszczeń, tunele prowadzące do nich, kończą się tuż przy narożniku, a nie, jak w przypadku kaplicy, po środku ściany (fig. 5).

¹¹ N. de G. Davies, *Five Theban Tombs*, London 1913, s. 28–39.

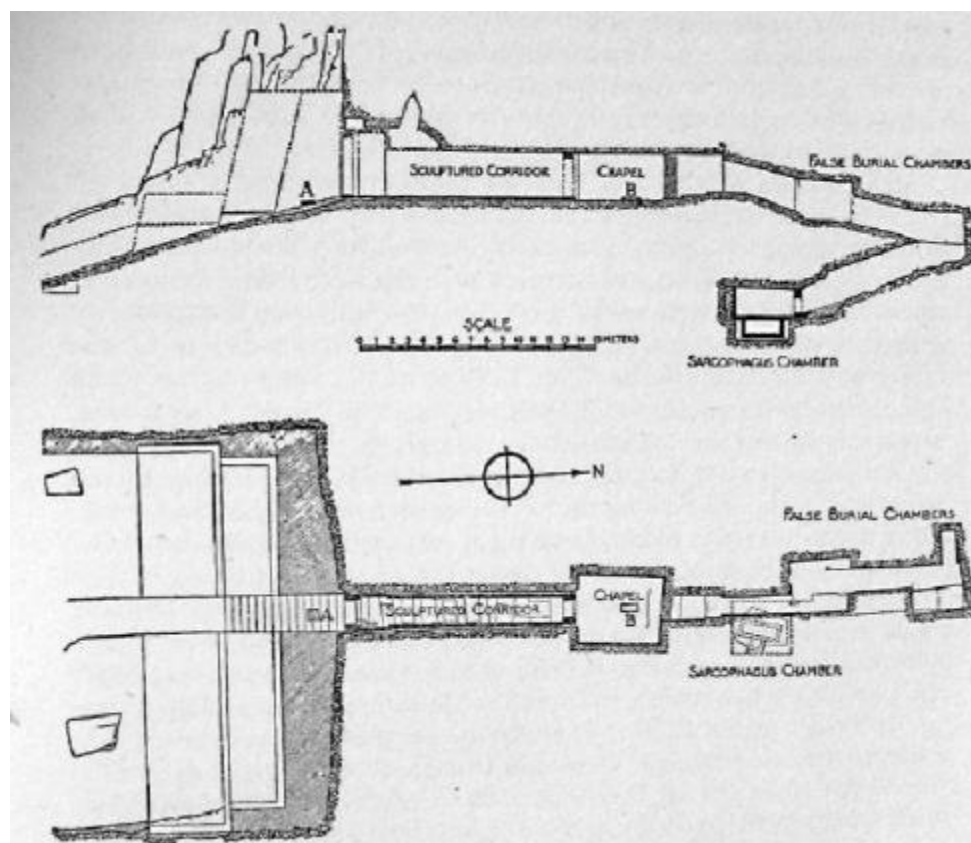


Fig. 4. Plan i przekrój grobowca Chetiego TT 311.

Idea grobowców, które poprzedzone były dziedzińcem, zakładała iż miały one być dostępne po śmierci właściciela dla członków jego rodziny oraz innych osób chcących złożyć dary zmarłemu. Temu celowi służyć miała kaplica, w której ustawiony był posąg. Jednak i ta część nie zawsze była osiągalna, gdyż samo wejście do korytarza głównego zamykane było drewnianymi drzwiami, których jedno ze skrzydeł odkrył Herbert Winlock w trakcie badań w grobowcu Chetiego¹². Takie blokowanie przejścia prawdopodobnie stosowane było w przypadku dostępu do kaplicy oraz komory grobowej.

¹² H.E. Winlock, *The Museums Excavations...*, s. 14–15.

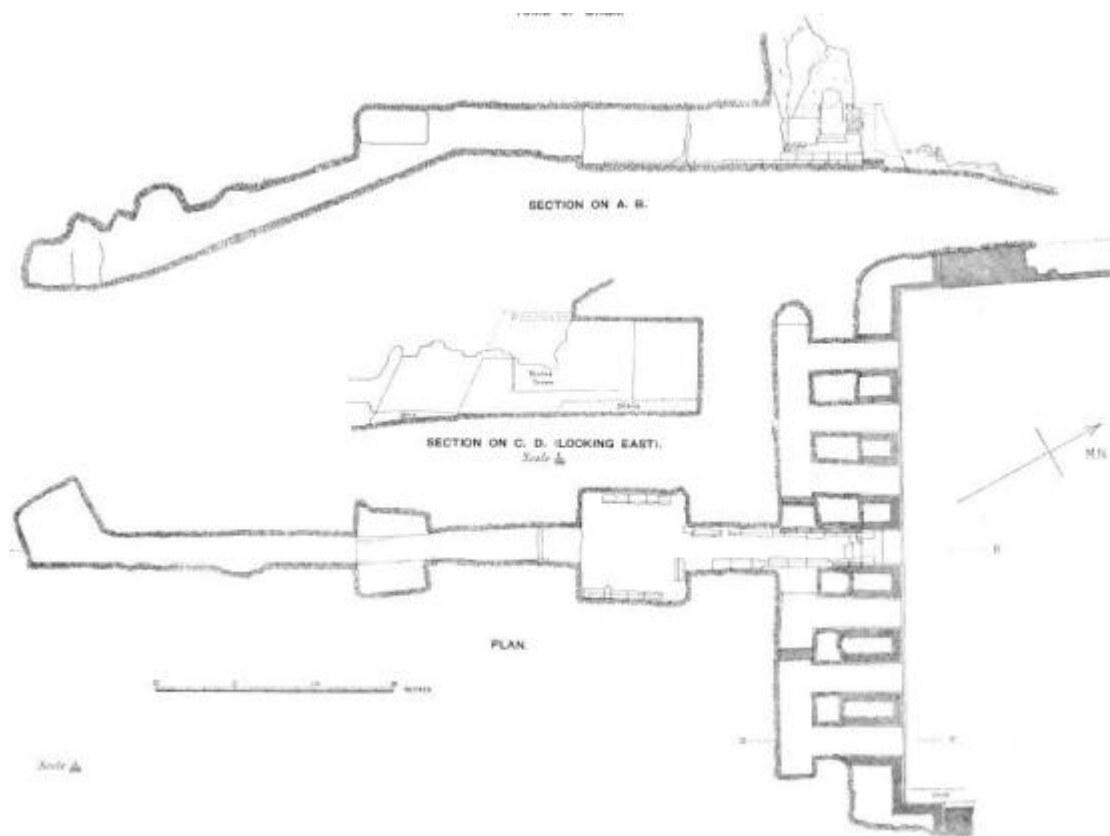


Fig. 5. Plan i przekrój grobowca Dagiego TT 103.

Spis figur

1. Świątynia Mentuhotepa II i grobowce prywatne w okresie Średniego Państwa. Za: Di. Arnold, *Grabung im Asasif 1963-1970. Band I: Das Grab des Inj-jtj.f. Die Architektur*, Mainz am Rhein 1971, Tafel 1.
2. Plan kompleksu grobowego Intefa. Za: Di. Arnold, *Grabung...*, Abb. 7, Phase D, s. 50.
3. Rekonstrukcja wejścia w obręb dziedzica wg Di. Arnolda. Za: Di. Arnold, *Grabung...*, Abb. 1, s. 15.
4. Plan i przekrój grobowca Chetiego TT 311. Za: H.E. Winlock, *The Museums Excavations at Thebes*, „The Bulletin of the Metropolitan Museum of Art” 1923, vol. 18, no. 12, Part. 2: *The Egyptian Expedition 1922-1923*, fig. 6, s. 16.
5. Plan i przekrój grobowca Dagiego TT 103.. Za: N. de G. Davies, *Five Theban Tombs*, London 1913, pl. XXIX.

Bibliografia

1. Arnold Dieter, *Grabung im Asasif 1963-1970. Band I: Das Grab des Inj-jtj.f. Die Architektur*, Mainz am Rhein 1971.
2. Allen James P., *Some Theban Officials of the Early Middle Kingdom*, [w:] *Studies in Honor William Kelly Simpson I*, ed. by P. Der Manuelian, Boston 1996, s. 1-26.
3. Davies Norman de Garis, *Five Theban Tombs*, London 1913.
4. Grajetzki Wolfram, *Die Höchsten Beamten der Ägyptischen Zentralverwaltung zur Zeit des Mittleren Reiches*, Berlin 2000.
5. Porter Bertha, Rosalind Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. Part I: Theban Necropolis*, wyd. 2, Oxford 1960.
6. Vallogia Michel, *Les viziers des XI^e et XII^e dynasties*, BIFAO 74 (1974), s. 123-134.
7. Winlock Herbert E., *The Museums Excavations at Thebes*, „The Bulletin of the Metropolitan Museum of Art” 1923, vol. 18, no. 12, part. 2: *The Egyptian Expedition 1922-1923*, s. 11-39.

Sylwia Gromadzka
Uniwersytet Warszawski

PRZEPOWIEDNIE ŚMIERCI ZAWARTE W *KALENDARZACH DNI SZCZĘŚLIWYCH I NIESZCZĘŚLIWYCH*

Egipcjanie wierzyli, że przeznaczenie człowieka ustalone jest przez bogów w momencie narodzin. Bogowie mogli również ingerować w los człowieka, decydując o momencie i rodzaju czekającej go śmierci. Pod koniec XVIII dynastii przeznaczenie zostało przez Egipcjan spersonifikowane pod postacią boga *š3w/š3yt*¹. Mimo tej personifikacji *š3w/š3yt* nadal funkcjonowało jako określenie mocy, którą władały boginie Mesechenet² i Siedem Hathor³.

Jednak bogowie nie musieli uczestniczyć w przepowiadaniu losu. Ich postanowienia w okresie Nowego Państwa zaczęły być spisywane i w ten sposób powstały m.in. *Kalendarze Dni Szczęśliwych i Nieszczęśliwych* oraz *Księga Snów*. Nieprzypadkowo dokumenty te zostały zrehabilitowane w tym czasie: w okresie Nowego Państwa zauważa się wyraźny wzrost wiary w rolę boskich sił w życiu ludzkim, zwłaszcza tych negatywnych i niszczących, co poświadczają: liczne konsultacje z bóstwami w wyroczniach, wzrost użycia zaklęć w ramessydzkich redakcjach wcześniejszych tekstów medycznych oraz częstsze stosowanie klątw w dekretach królewskich oraz tekstach prywatnych⁴.

Najwcześniejszy odnaleziony dokument zawierający zapis *Kalendarza Dni Szczęśliwych i Nieszczęśliwych* pochodzi z okresu Średniego Państwa, natomiast najmłodszy z okresu ramessydzkiego. Dotychczas znanych jest dziewięć źródeł, które zawierają tego rodzaju teksty⁵. Większość kalendarzy podaje jedynie prognozy dotyczące poszczególnych dni w roku, tzn. określa czy dany dzień jest szczęśliwy – egipskie określenie *nfr*, nieszczęśliwy – egipskie określenie *dw*⁶, *ḥ3* lub *ḥ*⁷, czy też mieszany. Fakt, że dzień mógł być po części szczęśliwy i nieszczęśliwy wynika z tego, że każdy z nich podzielony był na trzy części, a te posiadały swój

¹ *Wb.* IV, s. 403/11–13, 404/1–10.

² H. Bonnet, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, s. 458.

³ *Ibidem*, s. 282.

⁴ F.T. Miosi, *God, Fate and Free Will in Egyptian Wisdom Literature*, [w:] *Studies in Philology in honor of Ronald James Williams*, ed. by G. E. Kadish, G.E. Freeman, Toronto 1982, s. 82.

⁵ Lista sporządzona przez Brunner-Traut, w: E. Brunner-Traut, *Tagenählerei*, LÄ VI, kol. 153–154; skonfrontowana ze Spalingerem, w: A. Spalinger, *Calendars: Real and Ideal*, [w:] *Essays in Egyptology in honor of Hans Goedicke*, ed. by B.M. Bryan, San Antonio, Texas 1994, s. 297, przyp. 1. Są to: papirus Kahun XVII,3 z okresu Średniego Państwa: F.Ll. Griffith, *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, London 1898, s. 62, pl. 25; ostrakon Turyn CGT 57304 z okresu Nowego Państwa: J. Lopez, *Ostraca hieratica/2*: N. 57093–57319, Catalogo del Museo Egizio di Torino, Serie 2, Collezioni 3, Milano 1980, pl. 96–96a; papirus Lejda I 346 z okresu Nowego Państwa: B. Stricker, *Spreuken tot beveliging gedurende de schrikeldagen naar pap. I 346*, OMRO 19 (1948), s. 55–70; ostrakon z Deir el-Medina z fragmentem moskiewskim z okresu Nowego Państwa: M. Malinine, *Nouveaux fragments du calendrier égyptien des jours fastes et néfastes*, [w:] *Mélanges Maspero*, Le Caire 1935-1938 (= MIFAO 66), s. 879–899; ostrakon Gardiner 109 = hieratyczny ostrakon Ashmolean 109 z okresu ramessydzkiego: S. Allam, *Hieratische Ostraka und Papyri*, Tübingen 1973, s. 174–176, pl. 40–41; papirus BM 10474 = papirus hieratyczny BM I z okresu ramessydzkiego: E.A.W. Budge, *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum*, t. 1, London 1910, s. 41–43, pl. 31–32; papirus BM 10184 = papirus Salier IV rt. = papirus hieratyczny BM II z okresu ramessydzkiego: E.A.W. Budge, *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum*, t. II, London 1923, s. 34–38, pl. 88–111; papirus Kair 86637 z okresu ramessydzkiego: A. el M. Bakir, *The Cairo Calendar No. 86637*, Cairo 1966; papirus Turyn CGT 54016 vs z okresu ramessydzkiego: A. H. Gardiner, *Horus the Behdetite*, JEA 30 (1944), s. 29, przyp. 4; A. Roccati, *Scavi nel Museo di Torino/7: tra i papiri torinesi*, Or. Antiq. 14 (1975), s. 243–253.

⁶ Jedynie na papirusie Kahun XVII.3, na określenie złego dnia używa się słowa *dw* (E. Brunner-Traut, *Tagenählerei*, LÄ VI, kol. 154).

⁷ Według *Wörterbuch*, słowo *ḥ* było wariantem, odpowiednikiem słowa *ḥ3* używanym w kalendarzach, nie tylko *Dni Szczęśliwych i Nieszczęśliwych*, co wynikało prawdopodobnie ze zbieżności fonetycznej obu słów: *Wb.* I, s. 221/15, *Wb.* I, s. 216/10–11.

własny – pozytywny bądź negatywny – charakter. *Kalendarz Sallier* i *Kalendarz Kairski*, oprócz podania prognozy na dany dzień, zajmują się także innymi zagadnieniami. Po pierwsze, opisują wydarzenia mitologiczne (mające miejsce danego dnia w przeszłości), które związane były z walkami, świętowaniem, wykonywaniem czynności rytualnych i życiem codziennym bogów i bogiń. Po drugie, podają wskazówki, w formie nakazów i zakazów, odnośnie do tego, co w danym dniu można, a czego nie powinno się robić. Przeważnie na treść tych zakazów wpływ miały wydarzenia mitologiczne, np. jeżeli w danym dniu bogowie przebywali w rzece, to wskazówka będzie dotyczyła zakazu zbliżania się do wody. Przestrzeganie tych nakazów było niezwykle istotne, ponieważ karą za ich złamanie w niektórych przypadkach była śmierć. Wiedząc, że dany dzień określony jest w kalendarzu jako nieszczęśliwy i znając dotyczące go wskazówki, Egipcjanie, przez zaniechanie pewnych czynności mogli uniknąć czyhających na nich niebezpieczeństw. Niekiedy *Kalendarze Dni Szczęśliwych i Nieszczęśliwych* zawierają jeszcze jeden element, którym jest przepowiednia śmierci, jednakże tym razem niezwiązana z łamaniem zakazów, lecz przeznaczona dla osób urodzonych w danym dniu. Niestety, ten rodzaj przepowiedni nie posiada żadnych pozytywnych komponentów, które mówiłyby, w jaki sposób można uniknąć pozbawienia życia. Właśnie te przepowiednie i opisane w nich rodzaje śmierci będą przedmiotem poniższych rozważań.

Odsetek dni, które przepowiadają śmierć w stosunku do ogólnej liczby dni w roku, jest niewielki i wynosi 8,06% – 29 dni z 360 dni w roku. Dni epagomenalne zostały wykluczone z tych wyliczeń, ponieważ Egipcjanie traktowali je, jako dni funkcjonujące „ponad czasem”. Ponadto, jeżeli wykluczmy te dni, które przepowiadają śmierć w późnym wieku, po okresie długiego i dostatniego życia (co stanowiło idealny obraz życia i śmierci dla każdego Egipcjanina) i weźmiemy pod uwagę jedynie te dni, w których śmierć następowała z innych powodów, to pozostanie 20 dni, czyli 5,56 % ogólnej liczby dni w roku.

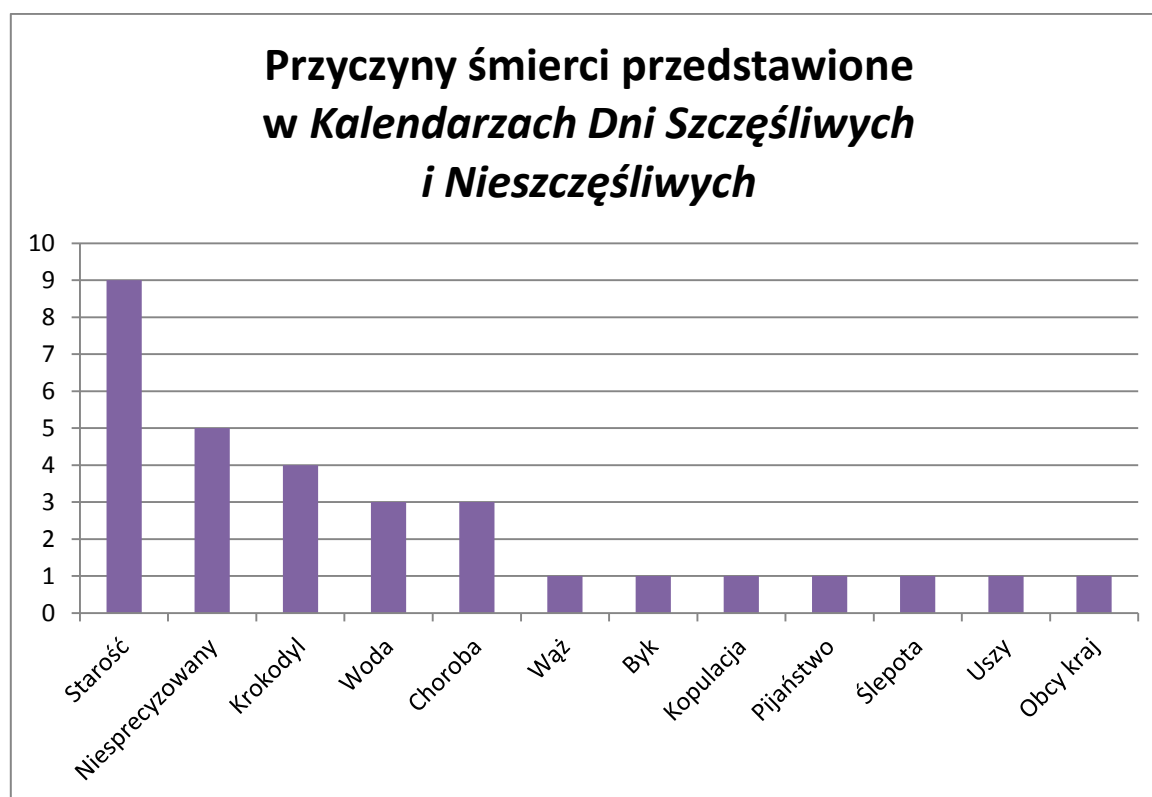


Fig. 1. Przyczyny śmierci przedstawione w przepowiedniach śmierci w *Kalendarzach Dni Szczęśliwych i Nieszczęśliwych*. (Wykres sporządzony na podstawie *Kalendarza Kairskiego*).

Największa ilość dni przepowiadających śmierć występuje w porze Achet, w miesiącach Thot i Paopi. Nawet jeżeli wykluczy się śmierć spowodowaną późnym wiekiem, to pozostaje

odpowiednio pięć i sześć dni, które niosą ze sobą groźbę śmierci. Co ciekawe, przepowiednia śmierci spowodowana pożarciem przez krokodyla umieszczona jest w opisach dni należących do miesięcy Thot, Paopi i Choiak, miesiące pory Achet. Pierwsza pora egipskiego roku była porą wylewu Nilu, kiedy to zagrożenie atakami krokodyli było największe. Pozostałe rodzaje śmierci wydają się nie mieć ścisłych związków z porami roku, lecz z wydarzeniami mitologicznymi oraz z przestrzeganiem nakazów dotyczących konkretnych dni. W końcowych miesiącach roku ilość niebezpiecznych dni zmniejsza się. Oprócz sprawdzenia częstotliwości występowania poszczególnych rodzajów śmierci, co przedstawia fig. 1, należy sprawdzić związki zachodzące pomiędzy wydarzeniami mitologicznymi, jakie rozegrały się w danym dniu, a prognozą dotyczącą tego dnia oraz rodzajem przepowiedzianej śmierci.

Jak wynika z wykresu, najczęstszą przyczyną śmierci była starość, która przeznaczona była ludziom urodzonym w następujących dziewięciu dniach:

- *msw nb m hrw pn mt=f n im3h n i[3w]t*⁸ – każdy urodzony w tym dniu umrze z powodu czcigodności późnego wieku
- *ir ms(w) nb m hrw pn<mt.f> m im3hy m i3wt*⁹ – co do każdego urodzonego w tym dniu umrze jako Czcigodny w późnym wieku
- *msw nb m hrw pn mt=f n i3wt nfr*¹⁰ – każdy urodzony w tym dniu umrze z powodu pięknej starości
- *msw nb m hrw pn mt=f n im3hy m rmt=f*¹¹ – każdy urodzony w tym dniu umrze jako Czcigodny pośród swoich ludzi
- *ir ms(w) nb m hrw [pn mt=f n i3wt t hnkt m r=f irty=fy hr=f]*¹² – co do każdego urodzonego w tym dniu, umrze on z powodu starości, gdy chleb i piwo będą w jego ustach, a jego oczy będą nad nimi
- *ms(w) nb m hrw pn mt=[f n i3wt] m rmt=f*¹³ – każdy urodzony w tym dniu umrze z powodu starości pośród swoich ludzi
- *[msw nb m hrw pn mt=f m h'w k]3 [ws]r m ht nbt nfr[t]*¹⁴ – każdy urodzony w tym dniu umrze w późnym wieku, bogaty w każdą dobrą rzecz
- *m[sw nb m] hrw pn mt=[f n] i3wt [nfr]<t>*¹⁵ – każdy urodzony w tym dniu umrze z powodu pięknej starości
- *[ms](w) nb m hrw pn mt=f '3 m sr m rmt nb*¹⁶ – każdy urodzony w tym dniu umrze jako dostojnik pośród wszystkich ludzi

Wszystkie te dni określone są w kalendarzu jako szczęśliwe, co ma związek z wydarzeniami mitologicznymi, gdyż były to dni świętowania i radości z pokonania wrogów lub też dni spokojnego żeglowania Ra po nieboskłonie. Zarówno prognozy, wydarzenia mitologiczne, jak i wskazówki dotyczące tych dziewięciu dni miały wpływ na rodzaj śmierci, jaki został przepowiedziany ludziom wtedy urodzonym. Jej przyczyną po okresie długiego i dostatniego życia była starość, która stanowiła wymarzony przez Egipcjan rodzaj śmierci.

Niejednokrotnie powód śmierci nie zostaje sprecyzowany w kalendarzu lub jego opis nie jest zachowany:

- *[ir] ms(w) nb m hrw pn nn 'nh=f*¹⁷ – co do każdego urodzonego w tym dniu, nie będzie on żył

⁸ I miesiąc pory Achet, dzień 10 (rt. IV.8). Transliteracja wszystkich przepowiedni na podstawie transkrypcji hieroglificznej papiirusu Kair 86637. Ch. Leitz, *Tagewählerei. Das Buch h3t nh3 ph.wy dt und verwandte Texte. Textband*, Wiesbaden 1994, s. 21.

⁹ I miesiąc pory Achet, dzień 24 (rt. VI.12–VII.2). *Ibidem*, s. 50.

¹⁰ II miesiąc pory Achet, dzień 9 (rt. IX.9–10). *Ibidem*, s. 73.

¹¹ II miesiąc pory Achet, dzień 29 (rt. XII.5). *Ibidem*, s. 107.

¹² IV miesiąc pory Achet, dzień 10 (rt. XVII.11). *Ibidem*, s. 158.

¹³ I miesiąc pory Peret, dzień 4 (rt. XV.8–10). *Ibidem*, s. 197.

¹⁴ I miesiąc pory Peret, dzień 23 (rt. XXII.7–8). *Ibidem*, s. 217.

¹⁵ I miesiąc pory Szemu, dzień 22 (vs. II.5). *Ibidem*, s. 347.

¹⁶ II miesiąc pory Szemu, dzień 16 (vs. III.13–IV.1). *Ibidem*, s. 361.

- *msw [nb m hrw pn nn ʕnh n=f]*¹⁸ – każdy urodzony w tym dniu, nie istnieje życie dla niego
- *m[sw nb m hrw pn] mt[=f]*¹⁹ – każdy urodzony w tym dniu, umrze on [...]
- *msw nb m hrw pn nn ʕnh n=f*²⁰ – każdy urodzony w tym dniu, nie istnieje życie dla niego

Wszystkie te dni określone są w kalendarzu jako nieszczęśliwe, a ich negatywny wydźwięk wynika z mitologicznych wydarzeń związanych z walkami i kłótniami w świecie bogów. 15 dzień I miesiąca pory Szemu podaje jedynie nakaz dla tych, którzy chcą uniknąć złego losu, aby pozostali w domu do momentu zachodu słońca. Wskazówka ta nie dotyczy jednak urodzonych tego dnia.

Kolejną przyczyną śmierci jest pożarcie przez krokodyla:

- *ms(w) nb m hrw pn mt=f n msh*²¹ – każdy urodzony w tym dniu umrze z powodu krokodyla
- *ir ms(w) nb m hrw pn mt=f n msh*²² – co do każdego urodzonego w tym dniu, umrze on z powodu krokodyla
- *[msw nb] m hrw pn mt=f n msh*²³ – każdy urodzony w tym dniu umrze z powodu krokodyla

3 dzień I miesiąca pory Achet i 23 dzień II miesiąca pory Achet uznane są po części za szczęśliwe i po części za nieszczęśliwe. W przypadku 16 dnia I miesiąca pory Achet jego dwie pierwsze części uznane są za nieszczęśliwe, natomiast informacji co do trzeciej nie posiadamy ze względu na lukę, która występuje w tym miejscu. Również opis wydarzeń mitologicznych niewiele wnosi do rozważań dotyczących tego rodzaju śmierci. 3 dzień I miesiąca pory Achet wspomina o tym, że jest to czas, kiedy bogowie przebywają w rzece i wykonują pewne czynności rytualne, opis 16 dnia I miesiąca pory Achet zachowany jest bardzo fragmentarycznie, a 23 dzień II miesiąca pory Achet w ogóle nie dostarcza takich informacji. Krokodyle występowały niezwykle często w starożytnym Egipcie, o czym świadczy ich obecność w sztuce i literaturze. Sam krokodyl traktowany był przez Egipcjan jako symbol śmierci²⁴, a śmierć w wyniku pożarcia przez krokodyla była niepożądana, gdyż w najlepszym wypadku wiązała się z okaleczeniem ciała, a w najgorszym z jego utratą. Dobrze zachowane ciało było niezbędne człowiekowi, gdyż stanowiło mieszkanie duszy, a pozbawienie go wiązało się z odmówieniem prawa do pochówku, w związku z czym było wykorzystywane jako jedna z kar za popełnioną zbrodnię. Przykład stanowi opowiadanie z *Papirusu Westcara*, gdzie kochanek żony kapłana Uba-inera zostaje ukarany przez jej męża przy pomocy ożywionego za pomocą magii woskowego krokodyla. W klątwach krokodyl stanowi odpowiednik węża na lądzie i zapewnia ściganie i ukaranie przestępcy²⁵. Jednak największe niebezpieczeństwo ze strony krokodyla groziło ludziom i ich dobytkowi w trakcie przeprawy przez rzekę czy kanał. W związku z tym stworzono specjalną grupę zaklęć, których zadaniem była ochrona przed wszelkimi niebezpieczeństwami czyhającymi w wodzie, w tym przed krokodylem. Zaklęcia tego rodzaju umieszczane były w tekstach grobowych²⁶, literackich²⁷

¹⁷ I miesiąc pory Achet, dzień 23 (rt. VI.8–12). *Ibidem*, s. 46.

¹⁸ IV miesiąc pory Peret, dzień 22 (rt. XXIX.8–9). *Ibidem*, s. 321.

¹⁹ I miesiąc pory Szemu, dzień 15 (vs. I.10–11). *Ibidem*, s. 342.

²⁰ III miesiąc pory Szemu, dzień 23 (vs. VI.12–13). *Ibidem*, s. 391.

²¹ I miesiąc pory Achet, dzień 3 (rt. III.8–10). *Ibidem*, s. 15.

²² I miesiąc pory Achet, dzień 16 (rt. V.6). *Ibidem*, s. 29.

²³ II miesiąc pory Achet, dzień 23 (rt. XI.8). *Ibidem*, s. 93.

²⁴ J. Zandee, *Death as an Enemy. According to Ancient Egyptian Conceptions* (= *Studies in the History of Religions* 5) Leiden 1960, s. 194.

²⁵ C. Eyre, *Fate, Crocodiles and the Judgment of the Dead. Some Mythological Allusions in Egyptian Literature*, SAK 4 (1976), s. 112.

²⁶ Zaklęcie 836 z *Tekstów Sarkofagów*. Tłumaczenie w: R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, vol. 3, Warminster 1978, s. 23.

²⁷ *Opowieść Pasterska*.

i magicznych²⁸. Mimo negatywnego aspektu, jaki niosła ze sobą śmierć spowodowana przez to zwierzę, dwa z trzech dni, które ją przepowiadają, określone są po części jako szczęśliwe. Być może jest to związane z faktem, że od okresu Nowego Państwa pożartych przez krokodyla, podobnie jak i utopionych uznawano za świętych²⁹.

Śmierć związana z wodą przepowiedziana jest urodzonym w następujących trzech dniach:

- *msw nb m hrw pn r mt=f hr itrw*³⁰ – każdy urodzony w tym dniu umrze na rzece
- *ir tkn nb im=f hr itrw nn nh=f*³¹ – co do każdego zbliżającego się do rzeki, nie będzie on żył
- *[ir n nb hr] itrw nn nh n[=f]*³² – co do każdego żeglującego po rzece, nie istnieje życie dla niego

Wszystkie te dni określone są jako nieszczęśliwe. W przypadku 24 dnia II miesiąca pory Peret i 11 dnia II miesiąca pory Szemu śmierć jest karą za złamanie zakazów zbliżania się i żeglowania po rzece, gdyż są to dni, w których bogowie przebywają na jej brzegach. W trakcie 23 dnia III miesiąca pory Achet następowało wypuszczenie wody na wysoko położone pola uprawne³³. Miało to miejsce, gdy Nil przyjmował swój najwyższy poziom wylewu. Wówczas otwierano tamy znajdujące się na kanałach i woda była transportowana przez nie w głąb doliny Nilu. W tekście kalendarza zdarzenie to jest określone jako „przyprowadzenie Nun przez bogów przy pomocy ognia i zniszczenie przez nich wielkiego miejsca w rzece”. Taki sam sposób sprowadzenia Nun przedstawiony jest w *Księdze Umarłych*³⁴. Śmierć spowodowana była prawdopodobnie przez utonięcie, które od okresu Nowego Państwa interpretowane było na dwa sposoby³⁵. Po pierwsze, utopienie było jedną ze stosowanych przez Egipcjan kar śmierci. Po drugie, ci, którzy utonęli w Nilu uważani byli za świętych. Identyfikacja ta opierała się na przekonaniu, że osoba zmarła w wodzie natychmiast łączyła się z pierwotnymi wodami, czyli z Nun, które na ziemi reprezentowane były przez Nil³⁶. Poza tym w niektórych zaklęciach zmarły, czy to w wyniku utonięcia, czy pożarcia przez krokodyla, identyfikowany jest z Ozyrysem³⁷, który także poniósł śmierć w wodzie. Interpretacja ta bierze jednak swój początek prawdopodobnie dopiero w czasach panowania XXVI dynastii³⁸, kiedy to pojawiają się utwory związane ze śmiercią i zmartwychwstaniem Ozyrysa³⁹, w których bywa on określany mianem „Utopionego”. Topielcy pojawiają się także w *Księgach Zaświatów*, między innymi w *Amduat*, gdzie w 10 godzinie przedstawione jest jezioro z trzema grupami topielców⁴⁰, czy też w 3 godzinie *Księgi Nocy*⁴¹. Zwyczaj traktowania ludzi zmarłych w wyniku utopienia czy porwania przez krokodyla jako świętych, mimo iż pojawił się dopiero w okresie Nowego Państwa, widoczny jest

²⁸ Seria zaklęć na papirusie magicznym Harris 501 (papirus BM 10042). Opublikowany w: H.O. Lange, *Der magische Papyrus Harris*, Kopenhagen 1927.

²⁹ Y. Koenig, *L'eau et la magie*, [w:] *Les problèmes institutionnels de l'eau en Égypte ancienne et dans l'Antiquité méditerranéenne*, édité par B. Menu, Le Caire 1992 (= BdE 110), s. 246–248.

³⁰ III miesiąc pory Achet, dzień 23 (rt. XV.4–6). Ch. Leitz, *op. cit.*, s. 137–138.

³¹ II miesiąc pory Peret, dzień 24 (rt. XXV.2–3). *Ibidem*, s. 261.

³² II miesiąc pory Szemu, dzień 11 (vs. III.9–10). *Ibidem*, s. 359.

³³ *Ibidem*, s. 138.

³⁴ *Ibidem*, s. 139.

³⁵ Y. Koenig, *op. cit.*, s. 248.

³⁶ J.F. Borghouts, *Magical Practices among the Villagers*, [w:] *Pharaoh's Workers. The Villagers of Deir el-Medina*, ed. by L.H. Lesko, London 1994, s. 122.

³⁷ Zaklęcie zapisane na rt. VII.1–4 papirusu Harris 501. Tłumaczenie w: J.F. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts* (= NISABA 9), Leiden 1978, s. 85.

³⁸ E.A.W. Budge, *The Book of the Dead. The Papyrus of Ani in the British Museum. The Egyptian Text with interlinear Transliteration and Translation, a Running Translation, Introduction, etc.*, London 1895, s. 54.

³⁹ Na przykład *Lamentacje Izdy i Neftyd*.

⁴⁰ E. Hornung, *Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes. Herausgegeben nach Texten aus den Gräbern des Neuen Reiches*, cz. I: Text, cz. II: Übersetzung und Kommentar, (= ÄA 7), Wiesbaden 1963, s. 171, 169–170, 172–173.

⁴¹ G. Roulin, *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà*, cz. I: Traduction et commentaire, (= OBO 147/1), Fribourg-Göttingen 1996, s. 129–130.

głównie w źródłach z Okresu Późnego i grecko-rzymskiego⁴². Natomiast w kontekście *Kalendarza Dni Szczęśliwych i Nieszczęśliwych*, jako że wszystkie dni określone są jako nieszczęśliwe, a ich opis przestrzega przed zbliżaniem się do rzeki, śmierć spowodowana przez wodę powinna być traktowana jako przekleństwo, a nie błogosławieństwo.

Śmierć w wyniku choroby przepowiedziana jest urodzonym w ciągu dwóch dni oraz tym, którzy złamią nakaz pozostania w domu do zachodu słońca zawarty w opisie 5 dnia I miesiąca pory Szemu:

- *msw nb m hrw pn mt=f (n) wh3t/wh3w*⁴³ – każdy urodzony w tym dniu umrze z powodu choroby
- *msw nb m hrw pn mt=f n i3dt n rnpt*⁴⁴ – każdy urodzony w tym dniu umrze z powodu zarazy roku
- *[ir pr nb m pr=f m hrw pn nn rwi h3yt im=f r] mt=f*⁴⁵ – co do każdego wychodzącego z domu w tym dniu, choroba nie ustąpi w nim aż do śmierci

Druga część 4 dnia II miesiąca pory Achet potraktowana jest jako szczęśliwa, co tłumaczy się tym, że w szóstej godzinie dnia odbyło się balsamowanie członka Ozyrysa⁴⁶, po tym jak Seth rozczłonkował jego ciało. Pierwsza i trzecia część tego dnia opisana jest jako nieszczęśliwa, podobnie jak pozostałe dwa dni. 4 dnia II miesiąca pory Achet śmiertelne zagrożenie stanowi choroba *wh3t* lub *wh3w*. Z większym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że chodzi o tę drugą, której związku z balsamowaniem, czynnością, jaką w tym dniu zajmuje się Anubis, wykazał Leitz⁴⁷. Przeznaczeniem urodzonych 20 dnia III miesiąca pory Achet jest śmierć w wyniku zarazy roku – *i3dt rnpt*. Także ta przepowiednia związana jest z wydarzeniami mitologicznymi. W tym dniu wściekła bogini Bastet przybyła do Ra. Bastet, wcielenie bogini Sachmet, uważana była za bóstwo odpowiedzialne za zsyłanie na ludzkość chorób i nieszczęść. Jej wpływ widoczny był głównie pod koniec roku, zwłaszcza w trakcie 5 dni epagomenalnych. *i3dt* pojmowana była, podobnie jak inne choroby, jako zły wiatr⁴⁸, a pokonanie jej demonicznej natury stanowiło temat wielu zaklęć magicznych, które dotyczyć mogły zarówno *i3dt* jak i *i3dt rnpt*⁴⁹.

Śmierć spowodowana przez węża przepowiedziana jest urodzonym 27 dnia II miesiąca pory Achet:

- *ir ms(w) nb m hrw pn mt=f n hf3w*⁵⁰ – co do każdego urodzonego w tym dniu, umrze on z powodu węża

Cały dzień potraktowany jest jako nieszczęśliwy. Opis tego dnia zawiera jedynie wskazówkę, aby powstrzymać się od wszelkich działań i nie wychodzić z domu do momentu zachodu słońca. Wąż stanowił dla Egipcjan, a już z całą pewnością dla tych mieszkających w Tebach, miejsca z którego pochodzi *Kalendarz Kairski*, realne i poważne zagrożenie, a jego ukąszenie niekiedy niosło ze sobą śmierć. Znajduje to potwierdzenie w licznych zaklęciach, których zadaniem było uleczenie ukąszonego lub niedopuszczenie do ugryzienia przez węża.

⁴² Inskrypcje na stelach, sarkofagach i w grobowcach, których część omówiona została w artykule: A. Rowe, *Newly-identified Monuments in the Egyptian Museum showing the deification of the Dead together with brief details of similar objects elsewhere*, ASAE 40 (1940), s. 1–50. Taka identyfikacja pojawia się również u Herodota (*Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 1954, s. 156).

⁴³ II miesiąc pory Achet, dzień 4 (rt. IX.1–2). Ch. Leitz, *op. cit.*, s. 66. Chorobą tą w zależności od transliteracji jest choroba oczu – *wh3t* – Wb. I, s. 347/ 11; lub choroba o nieznanej nazwie, która mogła doprowadzić do śmierci – *wh3w* – Wb. I, s. 347/ 7 – 10. Leitz opowiada się za drugą możliwością: Ch. Leitz, *op. cit.*, s. 67.

⁴⁴ III miesiąc pory Achet, dzień 20 (rt. XV.1–2). *Ibidem*, s. 134.

⁴⁵ I miesiąc pory Szemu, dzień 5 (rt. XXX.12–13). *Ibidem*, s. 321.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 67.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 67.

⁴⁸ A. Ghalioungui, *The House of Life Per Ankh. Magic and Medical Science in Ancient Egypt*, Amsterdam 1973, s. 53.

⁴⁹ W. Westendorf, *Wörterbuch der medizinischen Texte*, t. 1, (= *Grundriss der Medizin der Alten Ägypter VIII*), Berlin 1961, s. 21.

⁵⁰ II miesiąc pory Achet, dzień 27 (rt. XII.3–4). Ch. Leitz, *op. cit.*, s. 106.

Zaklęcia takie rzucano nie tylko na ludzi, ale także na pomieszczenia, gdyż w domach również istniało niebezpieczeństwo ukąszenia przez węża⁵¹.

Śmierć w wyniku stratowania przez byka przypada urodzonym 6 dnia I miesiąca pory Achet:

- *msw nb m hrw pn mt=f n hr k3* – Każdy urodzony w tym dniu umrze z powodu stratowania przez byka⁵².

Dzień ten w swoich dwóch pierwszych porach określony jest jako nieszczęśliwy, natomiast w ostatniej jako szczęśliwy. Niestety, przy dniu tym kalendarz nie wspomina o żadnych wydarzeniach mitologicznych, ani nie podaje żadnych wskazówek, które mogłyby wyjaśnić ich ewentualny związek z prognozą i rodzajem przepowiedzianej śmierci. Bakir przedstawia dwie interpretacje tej przepowiedni. Po pierwsze, stwierdza, że *hrw* odnosi się do osoby, która znajduje się w stanie cierpienia (dosłownie „pod”), a więc całe wyrażenie *hrw-k3* może stanowić nazwę choroby⁵³. Druga interpretacja jest bardziej dosłowna. Uważa on, że przypadki śmierci w wyniku stratowania przez byka musiały się zdarzać w rolniczo-pasterskim społeczeństwie. Jednakże moim zdaniem śmierć ta może być interpretowana w jeszcze jeden sposób. W *Księdze Snów* zapisanej na papiirusie *Chester Beatty III* również zdarzają się odwołania do byków, które związane są ze śmiercią: zobaczenie martwego byka jest dobrym snem i oznacza ujrzenie śmierci swoich wrogów⁵⁴; ujrzenie siebie we śnie w trakcie zabijania byka również interpretowane jest jako dobry sen i ma to samo znaczenie co sen poprzedni⁵⁵; ujrzenie siebie we śnie w trakcie zabijania byka przy pomocy własnej ręki także jest pomyślnym snem i jest jednoznaczne z zabiciem swoich wrogów⁵⁶. Wszystkie opisane sny identyfikują byka z wrogiem. Być może w ten sam sposób należy interpretować przepowiednię śmierci zawartą w *Kalendarzu Dni Szczęśliwych i Nieszczęśliwych* i rozumieć ją jako śmierć poniesioną z ręki swego wroga.

Śmierć spowodowana przez kopulację przeznaczona jest urodzonym 5 dnia II miesiąca pory Achet:

- *ms(w) nb m hrw pn mt=f nk*⁵⁷ – Każdy urodzony w tym dniu umrze z powodu kopulacji.

Cały dzień określony jest jako nieszczęśliwy. Przepowiednia ta związana jest z wydarzeniami mitologicznymi jakie rozegrały się tego dnia w przeszłości, albowiem właśnie wtedy Ba-neb-dzed zgwałcił boga Montu, gdyż pomylił go ze swoją żoną⁵⁸. W kontekście życia prywatnego, spraw domowych i małżeńskich Montu uważany był za gwaranta moralnego porządku⁵⁹ i takie zbezczeszczenie wpłynęło na negatywny charakter tego dnia. W przypadku tego rodzaju śmierci, można odwołać się ponownie do *Księgi Snów*, w której stosunek seksualny z kobietą traktowany był jako zły omen. Sen zapisany na rc. VII.17⁶⁰ mówi, że ujrzenie siebie we śnie w trakcie kopulacji z kobietą jest złym omenem, ponieważ oznacza żalobę. Nie jest jasne, czy żaloba spowodowana będzie śmiercią śniącego, czy też to właśnie śniący stanie się żalobnikiem z powodu utraty kogoś bliskiego. Kasia Szpakowska, interpretując ten sen uważa, że stosunek seksualny odbywał się nie między mężczyzną i jego żoną, lecz między mężem a inną kobietą⁶¹. Podobnie uważa John Romer, który wiąże interpretację snu z podłożem socjalnym niewielkiej

⁵¹ Jedno z takich zaklęć zostało zapisane na posagu Ramzesa III (JdE 69771). Publikacja: É. Drioton, *Une statue prophylactique de Ramsès III*, ASAE 39 (1939), s. 57–89.

⁵² I miesiąc pory Achet, dzień 6 (rt. IV.3). Ch. Leitz, *op. cit.*, s. 18. Dosłowne tłumaczenie brzmi: *Każdy urodzony w tym dniu, on umrze z powodu bycia pod bykiem*.

⁵³ A. el-M. Bakir, *op. cit.*, przyp. 5, s. 66.

⁵⁴ Sen zapisany na rt. III.13. Transkrypcja hieroglificzna tekstu w: *Hieratic papyri in the British Museum, Third Series, Chester Beatty Gift*, ed. by A.H. Gardiner, t. 2, London 1935, pl. 5.

⁵⁵ Sen zapisany na rt. IV.8. Transkrypcja hieroglificzna tekstu w: *Ibidem*, pl. 6.

⁵⁶ Sen zapisany na rt. IV.16. Transkrypcja hieroglificzna tekstu w: *Ibidem*, pl. 6.

⁵⁷ II miesiąc pory Achet, dzień 5 (rt. IX.2–4). Ch. Leitz, *op. cit.*, s. 67.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 69.

⁵⁹ J.F. Borghouts, *Montu and matrimonial squabbles*, RdE 33 (1981), s. 19.

⁶⁰ *Hieratic papyri...*, t. 2, pl. 7.

⁶¹ K. Szpakowska, *Behind Closed Eyes. Dreams and Nightmares in Ancient Egypt*, Swansea 2003, s. 99.

społeczności, jaką stanowili robotnicy z Deir el-Medina, miejsca, z którego pochodziła *Księga Snów*, gdzie spółkowanie z cudzą żoną zostałoby szybko wykryte i potępione⁶².

Śmierć spowodowana pijaństwem przepowiedziana jest urodzonym 6 dnia II miesiąca pory Achet:

- *ms(w) [nb m hrw] pn mt=f m-^c th*⁶³ – Każdy urodzony w tym dniu umrze z powodu pijaństwa.

Dzień ten określony jest jako szczęśliwy, ponieważ był to czas świętowania w niebie na cześć Ra. Z tego powodu, mimo iż Egipcjanie mieli ambiwalentny stosunek do pijaństwa, upojenie alkoholowe było jedną z pożądanych przyczyn śmierci. Z reguły pijaństwo kojarzyło się Egipcjanom negatywnie, ponieważ uważane było za cechę „towarzyszy Setha”⁶⁴. Poza tym znane są maksymy, które potępiają nadmierne picie piwa, które prowadzi do wszczynania awantur i może doprowadzić do utraty przyjaciół i szacunku⁶⁵. W przypadku 6 dnia II miesiąca pory Achet pijaństwo jest jednak usprawiedliwione, a nawet pożądane, gdyż świętowanie w niebie przenosi się także na ziemię, gdzie w trakcie niektórych ceremonii religijnych uważane było ono nawet za stan święty⁶⁶.

Śmierć związana ze ślepotą przepowiedziana jest urodzonym w ciągu dwóch dni:

- *msw nb m hrw pn mt=f n špt* – każdy urodzony w tym dniu umrze z powodu ślepoty⁶⁷.
- *ir msw nb m hrw pn mt=f šp(t)*⁶⁸ – co do każdego urodzonego w tym dniu, umrze on niewidomy.

Pierwsza część 13 dnia I miesiąca pory Achet określona jest jako szczęśliwa, a pozostałe dwie jako nieszczęśliwe, podobnie jak cały 20 dzień IV miesiąca pory Achet. Ten rodzaj śmierci związany jest z wydarzeniami mitologicznymi koncentrującymi się wokół postaci Ozyrysa, którego ciało zostało rozczłonkowane. W opisie 20 dnia IV miesiąca pory Achet znajdują się ponadto wskazówki, aby nie wychodzić z domu tego dnia na jakąkolwiek drogę i aby nie smarować ciała żadnym olejkim. Nakaz ten uwarunkowany jest faktem, iż dnia poprzedzającego śmierć wykonano dla Ozyrysa leczącą maść na oczy, a 20 dnia IV miesiąca pory Achet dostarczono ją do Dendery, gdzie znaleziono jego dwoje oczu⁶⁹. Dlatego też w dniu tym drogi powinny pozostać puste, aby posłańcy mogli szybko i bezpiecznie dostarczyć tę maść bogu. W przypadku 13 dnia I miesiąca pory Achet śmierć prawdopodobnie mogła być wynikiem choroby oczu, która związana była z wylewem Nilu⁷⁰. Choroby związane z oczami, w tym również ślepotą, często są wymieniane na papirusach medycznych, zwłaszcza na papirusie London, Carlsberg i Ebersa⁷¹. Utrata wzroku bardzo często traktowana była jako kara boska za popełnione grzechy, o czym świadczą stele pochodzące z Deir el-Medina (obecnie przechowywane w British Museum i w Muzeum Turyńskim) przedstawiające niewidomego szukającego przebaczenia u boga, który przez ofiarowanie steli wotywniej ma nadzieję na odzyskanie wzroku⁷².

Śmierć wywołana urazami uszu jest przeznaczeniem urodzonych 3 dnia IV miesiąca pory Achet:

⁶² J. Romer, *Ancient Lives. The Story of the Pharaoh's Tombmakers*, London 1984, s. 71.

⁶³ II miesiąc pory Achet, dzień 6 (rt. IX.4–5). Ch. Leitz, *op. cit.*, s. 71.

⁶⁴ Pijaństwo „towarzyszy Setha” opisane jest na papirusie *Chester Beatty III* we fragmencie *Księgi Snów*, który stanowi wstęp do opisu snów właśnie tej grupy Egipcjan, [w:] *Hieratic papyri...*, s. 20.

⁶⁵ J. Romer, *op. cit.*, s. 66.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 66.

⁶⁷ I miesiąc pory Achet, dzień 13 (rc V.2–3). Ch. Leitz, *op. cit.*, s. 25. *Wb.* IV, s. 443/ 12–13. Słowo to służy na określenie ślepoty jako stanu chorobowego.

⁶⁸ Jedynie w *Kalendarzu Sallier*. IV miesiąc pory Achet, dzień 20 (XI.10–XII.1). Ch. Leitz, *op. cit.*, s. 175.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 176.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 26.

⁷¹ A. Ghalioungui, *op. cit.*, s. 130.

⁷² J.M. Galán, *Seeing Darkness*, CdE 74 (1999), s. 20.

- *msw nb m hrw pn mt=f n nḥwy*⁷³ – Każdy urodzony w tym dniu umrze z powodu uszu.

Dzień ten uznany jest w całości za nieszczęśliwy, gdyż to właśnie wówczas miało miejsce okaleczenie byka Baty. Jego uszy zostały zranione tak, aby nie mógł więcej usłyszeć pożądanego muczenia krów, co spowodowało, że stał się kastratem⁷⁴. Obok mitologicznego podłoża dla tego rodzaju śmierci, istnieje również uzasadnienie społeczne. Uszy stanowiły jeden z kanałów w ciele człowieka, obok gardła, nosa, oczu, przez które wnikały choroby. Zakłęcie zapisane na papirusie Ebersa mówi, że oddech życia wchodzi przez prawe ucho, a oddech śmierci przez lewe⁷⁵. Egipskie teksty magiczne wymieniają wiele chorób samych uszu, które również mogły zakończyć się zgonem chorego⁷⁶.

Śmierć w obcych krajach czy też na pustyniach przeznaczona jest urodzonym 7 dnia II miesiąca pory Achet:

- *msw nb m hrw pn mt=f hr h3swt*⁷⁷ – Każdy urodzony w tym dniu umrze w obcych krajach/ na pustyniach.

Dzień ten określony jest jako nieszczęśliwy, ponieważ to właśnie tego dnia Ra wyruszył do obcych krajów, aby pokonać dzieci Bedesz⁷⁸ i zabić je na oczach swojej Enneady. Ponadto opis przestrzega przed wykonywaniem jakichkolwiek czynności tego dnia. W przypadku tej przyczyny śmierci, oprócz podłoża mitologicznego można się odnieść także do poglądów samych Egipcjan: jednym z ich życzeń ostatecznych było pogrzebanie w egipskiej ziemi, ponieważ śmierć w obcym kraju lub na pustyni wiązała się z utratą pamięci żywych o zmarłym.

Kalendarze Dni Szczęśliwych i Nieszczęśliwych prezentują szerokie spektrum rodzajów śmierci. Oczywiście są one związane z podłożem mitologicznym, które ma wpływ na charakter danego dnia; decyduje ono o tym, czy będzie on traktowany jako szczęśliwy, nieszczęśliwy, czy też mieszany, a w związku z tym wpływa również na odbiór rodzaju śmierci, jaka jest w nim przepowiedziana. Jednakże obok uzasadnienia mitologicznego istnieją również przesłanki społeczno-kulturowe, których w interpretacji tych źródeł nie można pomijać. W *Kalendarzach* śmierć może stanowić karę za złamanie zakazów dotyczących danego dnia. Przestrzegając ich zapewniało się sobie bezpieczeństwo i w ten sposób odwlekano moment zgonu. Jednakże eschatologiczne wizje w *Kalendarzach* znacznie częściej dotyczą osób, które urodziły się danego dnia. Nie zawsze przepowiednia ta traktowana jest jako coś pejoratywnego. Jeżeli wspomina ona o śmierci po długim i dostatnim życiu, to jest ona wymarzoną przez Egipcjan i oczekiwaną z nadzieją końcem życia. Podobnie jest w kilku innych przypadkach, w których zgon następuje w łagodny lub uznawany za szczęśliwy sposób. Niestety żaden z *Kalendarzy Dni Szczęśliwych i Nieszczęśliwych* nie wspomina o tym, aby losu przepowiedzianego urodzonym danego dnia można było uniknąć, co potwierdza dotychczasowe rozważania w tej kwestii: losu ustalonego przez *sacrum* sam człowiek nie mógł uniknąć, jedynie bogowie mogli go zmienić.

Bibliografia

1. Bakir Abd el-Mohsen, *The Cairo Calendar No. 86637*, Cairo 1966.
2. Bonnet Hans, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952.
3. Borghouts Joris F., *Ancient Egyptian Magical Texts*, (= NISABA 9), Leiden 1978.
4. Borghouts Joris F., *Monthu and matrimonial squabbles*, RdE 33 (1981), s. 11–22.
5. Borghouts Joris F., *Magical Practices among the Villagers*, [w:] *Pharaoh's workers. The Villagers of Deir el-Medina*, ed. by L. H. Lesko, London 1994, s. 119–130.

⁷³ IV miesiąc pory Achet, dzień 3 (rt. XVI.12–XVII.2). Ch. Leitz, *op. cit.*, s. 150.

⁷⁴ Ch. Leitz, *op. cit.*, s. 151.

⁷⁵ A Ghalioungui, *op. cit.*, s. 132.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 132–133.

⁷⁷ II miesiąc pory Achet, dzień 7 (rt. IX.5–8). Ch. Leitz, *op. cit.*, s. 72.

⁷⁸ Były one pomocnikami Apopa: *Lexikon der Ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, hrg. von Ch. Leitz, B 3, OLA 112, Leuven-Paris-Dudley 2002, s. 422.

6. Brunner-Traut Emma, *Tagewählerei*, [w:] *LÄ VI*, Wiesbaden 1986, kol. 153–156.
7. Budge Ernest A.W., *The Book of the Dead. The Papyrus of Ani in the British Museum. The Egyptian Text with interlinear Transliteration and Translation, a Running Translation. Introduction, etc.*, London 1895.
8. Budge Ernest A.W., *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum*, t. 1–2, London 1910–1923.
9. Drioton Étienne., *Une statue prophylactique de Ramsès III*, ASAE 39 (1939), s. 57–89.
10. Erman Adolf, Grapow Hermann, *Wb*, 5 t., Leipzig 1925–1931.
11. Eyre Christopher J., *Fate, Crocodiles and the Judgement of the Dead. Some Mythological Allusions in Egyptian Literature*, SAK 4 (1976), s. 104–114.
12. Faulkner Raymond O., *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, t. 3, Warminster 1978.
13. *Hieratic papyri in the British Museum. Third Series. Chester Beatty Gift*, ed. by A.H. Gardiner, vol. 1–3, London 1935.
14. Gardiner Alan H., *Horus the Behdetite*, JEA 30 (1944), s. 23–60.
15. Ghalioungui Paul, *The House of Life Per Ankh. Magic and Medical Science in Ancient Egypt*, Amsterdam 1973.
16. Griffith Francis Ll., *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, London 1898.
17. Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 1954.
18. Hornung Erik, *Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes herausgegeben nach Texten aus den Gräbern des Neuen Reiches*, T. 1: Text, T. 2: Übersetzung und Kommentar (= *ÄA* 7), Wiesbaden 1963.
19. Koenig Yvan, *L'eau et la magie*, [w:] *Les problèmes institutionnels de l'eau en Égypte ancienne et dans l'Antiquité méditerranéenne*, éd. par B. Menu, Le Caire 1992 (= *BdE* 110), s. 239–248.
20. Lange Hans O., *Der magische Papyrus Harris*, Kopenhagen 1927.
21. Leitz Christian, *Tagewählerei. Das Buch ḥ3t nḥḥ pḥ.wy dt und verwandte Texte*, Textband, Wiesbaden 1994.
22. Lopez Jesús, *Ostraca ieratici/2: N. 57093-57319*, *Catalogo del Museo Egizio di Torino*, Serie 2, Collezioni 3, Milano 1980.
23. Miosi Frank T., *God, Fate and Free Will in Egyptian Wisdom Literature* [w:] *Studies in Philology in honor of Ronald James Williams*, ed. by G.E. Kadish, G.E. Freeman Toronto 1982, s. 69–111.
24. Roccati Alessandro, *Scavi nel Museo di Torino/7: tra i papiri torinesi*, *Or. Antiq.* 14 (1975), s. 243–253.
25. Romer John, *Ancient Lives. The Story of the Pharaoh's Tombmakers*, London 1984.
26. Roulin Gilles, *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà*, cz. I: Traduction et commentaire (= *OB O* 147/1), Freiburg-Göttingen 1996.
27. Rowe Alan, *Newly-identified Monuments in the Egyptian Museum showing the deification of the Dead together with brief details of similar objects elsewhere*, ASAE 40 (1940), s. 1–50.
28. Spalinger Anthony, *Calendars: Real and Ideal*, [w:] *Essays in Egyptology in honor of Hans Goedicke*, ed. by M.B. Bryan, San Antonio, Texas 1994, s. 297–308.
29. Stricker Bruno, *Spreuken tot beveliging gedurende de schrikeldagen naar pap. I 346*, OMRO 19 (1948), s. 55–70.
30. Szpakowska Kasia, *Behind Closed Eyes. Dreams and Nightmares in Ancient Egypt*, Swansea 2003.
31. Westendorf Wolfhart, *Wörterbuch der medizinischen Texte*, t. 1, (= *Grundriss der Medizin der Alten Ägypter* VIII), Berlin 1961.
32. Zandee Jan, *Death as an Enemy. According to Ancient Conceptions*, (= *Studies in the History of Religions* 5), Leiden 1960.

EGIPT A BLISKI WSCHÓD

Natalia Małecka

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

DOMINACJA EGIPITU W PALESTYNIE EPOKI PÓŹNEGO BRĄZU I JEJ ODBICIE W ARCHITEKTURZE

Chronologia

Epoka późnego brązu na terenie Palestyny stoi pod znakiem zależności od imperium egipskiego okresu Nowego Państwa. Dominacja polityczna, wyrażająca się w podporządkowaniu lokalnych i utworzeniu nowych struktur administracyjnych, znalazła odzwierciedlenie między innymi w miejscowej architekturze. Silne związki z historią Egiptu i zachowane źródła pisane stwarzają solidną bazę historyczną dla badań archeologicznych. Dzięki temu jest to obecnie najlepiej udokumentowana epoka biblijna w dziejach regionu¹.

Pierwszej próby syntetycznego ujęcia chronologii późnego brązu podjął się W.F. Albright² w 1949 roku. Mimo pewnych błędnych założeń, uczony ten dał podstawy do dalszych prac nad chronologią tego okresu³. W 1981 roku nową modyfikację systemu Albrighta przedstawił James Weinstein⁴. Jest to obecnie najszerzej stosowany podział palestyńskiej epoki późnego brązu.

Późny brąz IA (PB IA) rozpoczyna się tradycyjnie w momencie wygnania Hyksosów z Egiptu za panowania Jahmesa, założyciela XVIII dynastii i trwa do początków panowania Thotmesa III. Cezurę wyznacza tutaj bitwa pod Megiddo, a zmiany, jakie po niej nastąpiły, wyznaczają następną fazę – późny brąz IB (PB IB) – który trwa do czasu wstąpienia na tron Amenhotepa III. Późny brąz IIA (PB IIA) pokrywa się w zasadzie z okresem amarnęskim i końcem XVIII dynastii. Ostatnia faza, późny brąz IIB (PB IIB), obejmuje XIII wiek przed Chrystusem, czyli panowanie XIX dynastii egipskiej⁵. Precyzyjne ustalenie końca epoki późnego brązu w Palestynie jest trudne. Egipska kontrola nad tym rejonem nie zakończyła się wraz z upadkiem XIX dynastii, lecz trwała jeszcze na początku XX dynastii. Część stanowisk, które zostały zniszczone i opuszczone jeszcze w końcu XIII wieku przed Chrystusem, odbudowano na początku XII wieku i stanowią one przykład kontynuacji wcześniejszych wzorców kulturowych jeszcze przez następne pół wieku. W innych rejonach kraju pojawiły się już natomiast nowe zjawiska, które wyznaczają wczesną epokę żelaza. Mazar⁶ uważa, że mimo wszystko należy zachować tradycyjny podział na późny brąz II dla okresu sprzed 1200 roku przed Chrystusem i epokę żelaza IA dla pierwszej połowy XII wieku przed Chrystusem. Inni uczeni, jak Gonen⁷ czy Ussishkin⁸, sugerują przedłużenie późnego brązu do ok. 1150 roku przed Chrystusem.

Tło historyczne. Organizacja Palestyny

Przełomowym wydarzeniem, które w znacznym stopniu zadecydowało o dziejach regionu, stało się zjednoczenie Egiptu przez władców tebańskich. Około 1550 roku przed

¹ R. Gonen, *The Late Bronze Age*, [w:] *The Archaeology of Ancient Israel*, ed. by A. Ben-Tor, New Haven 1992, s. 211.

² Za: A. Leonard, *The Late Bronze Age*, „Biblical Archeologist” 1989, no. 52, s. 6–7.

³ Za: *ibidem*, s. 7.

⁴ Za: *ibidem*.

⁵ A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible – 10000–586 BCE*, New York 1992, s. 239.

⁶ *Ibidem*, s. 288–297.

⁷ R. Gonen, *op. cit.*, s. 216.

⁸ Za: A. Mazar, *Archaeology of the Land...*, s. 290.

Chrystusem Jahmes (1550–1526 r. przed Chrystusem⁹), założyciel XVIII dynastii, zdobył stolicę Hyksosów – Auaris, a następnie podążył za nimi do Palestyny i obległ w twierdzy Szaruhen¹⁰. Położył tym samym podwaliny pod późniejsze imperium egipskie, dokonując prawdopodobnie podboju części Kanaanu. Następcy Jahmesa, Amenhotep I i Thotmes I, zaangażowali swój kraj w konflikt z hurycką potęgą – Mitanni¹¹.

Pierwsi władcy egipscy z XVIII dynastii nie wykazywali chęci stałej kontroli politycznej czy ekonomicznej nad Kanaanem. Zadowalali się okazjonalnymi wyprawami militarnymi, mającymi ukazać ich potęgę¹². Zasadnicza zmiana nastąpiła dopiero w czasie panowania Thotmesa III (1479–1425 przed Chrystusem), który poprowadził serię kampanii przywracających i umacniających kontrolę nad Kanaanem i Syrią, nadwyrężoną i zaniedbaną za rządów jego poprzedników. W czasie pierwszej i najważniejszej doszło do decydującej bitwy pod Megiddo, w której faraon pokonał sprzymierzone przeciw niemu miasta. W trakcie kolejnych walk władca, wzorem Thotmesa I, przekroczył Eufrat¹³.

Zwycięstwa pozwoliły Thotmesowi III na prowadzenie bardziej zdecydowanej polityki wobec podbitego kraju. Bezpośrednia władza nad miastami została pozostawiona w rękach miejscowych zarządców. Faraon ustanowił dla każdego z miast nowych książąt, którzy przed objęciem rządów musieli złożyć mu przysięgę lojalności. Po zdobyciu Kadesz, w czasie szóstej wyprawy, wcielił w życie regułę czynienia z dzieci miejscowych książąt zakładników. Miały one przygotowywać się do przyszłej roli władców lojalnych wobec Egiptu. Po raz pierwszy ustanowione zostały także struktury bezpośrednio podporządkowujące kraj Egiptowi. Prowincja została podzielona na trzy części, każda ze swoim centrum administracyjnym położonym strategicznie w pobliżu lub na *Via Maris* – najważniejszej drodze regionu, biegnącej wzdłuż całego wybrzeża. Były to: Gaza w południowej Palestynie, Kamidu w Dolinie Bekaa oraz Sumur na wybrzeżu syryjskim¹⁴. Ponadto, status ważnych ośrodków administracji egipskiej uzyskiwały inne położone kluczowo miasta, jak Jaffa na wybrzeżu czy Bet Szean w głębi lądu. W każdym z tych miast stacjonowali egipscy urzędnicy, kontrolujący pobór podatków i małe garnizony, pomagające utrzymać spokój w kraju. Rangę stolicy prowincji i siedziby mianowanego przez króla gubernatora otrzymała Gaza¹⁵.

W czasach panowania Thotmesa III prowincja stała się dla Egiptu olbrzymim magazynem, źródłem złota oraz bogactw naturalnych¹⁶. Z tym aspektem egipskiej dominacji wiąże się jeszcze jedna kategoria ziemi w Kanaanie, mianowicie tereny bezpośrednio włączone do Egiptu. Przykładem takiego terytorium była dolina Ezdrelon, której status został ustalony po bitwie pod Megiddo. Po zdobyciu miasta na polecenie faraona oszacowano ponownie wartość potencjalnych plonów na ziemiach ornych wokół Megiddo, a następnie podzielono je na działki. Odpowiedzialność za uprawę i zbiór plonów została przynajmniej częściowo nałożona na władców miast zachodniej części doliny Ezdrelon i równiny Bet Szean. Biorąc pod uwagę ogromną ilość plonów uzyskiwanych z tych ziem, można stwierdzić, że skonfiskowany został wówczas bardzo duży obszar doliny Ezdrelon¹⁷.

Czasy po Thotmesie III to rosnąca kontrola ekonomiczna i polityczna podbitych terenów. Dzięki listom amarneńskim archiwum korespondencji królewskiej z czasów Amenhotepa III i IV, Semencha-ka-Ra i Tutanchamona, możemy poznać więcej szczegółów na temat zasad organizacji prowincji. Lokalni książęta poddani byli nadzorowi specjalnych wysłanników faraona, pełniących

⁹ Wszystkie daty panowania faraonów Nowego Państwa za: N. Grimal, *Dzieje Starożytnego Egiptu*, przeł. A. Łukaszewicz, Warszawa 2006.

¹⁰ A. Mazar, *Archaeology of the Land...*, s. 232.

¹¹ R. Gonen, *op. cit.*, s. 211–212.

¹² A. Leonard, *op. cit.* s. 9.

¹³ R. Gonen, *op. cit.*, s. 212–213.

¹⁴ A. Leonard, *op. cit.* s. 13.

¹⁵ R. Gonen, *op. cit.*, s. 212–213.

¹⁶ A. Leonard, *op. cit.* s. 12–13.

¹⁷ N. Na'aman, *Canaan in the second millennium B.C.E. Collected essays*, vol 2, Eisenbrauns 2005, s. 236–237.

rolę komisarzy lub posłów (egipski *wꜥwtꜥ*). Byli nimi nie tylko Egipcjanie, lecz często również Kananejczycy. Oficjalny tytuł książąt kananejskich brzmiał *anilu* – „wolny człowiek”, naczelnik danego miejsca. Jednak w lokalnych kręgach określali się wzajemnie mianem „królów”, chociaż ich władza była w zasadzie porównywalna do władzy gubernatorskiej. Niektórzy z nich odgrywali ważną dla polityki faraona rolę, mogli też otrzymać potwierdzenie władzy feudalnej nad słabszym naczelnikiem. Poza tym istniała ściśle egipska administracja, lecz tabliczki klinowe nie potrafią oddać mnogości i subtelności tytułów w egipskiej hierarchii. Garnizony wojskowe złożone były głównie z egipskich i nubijskich łuczników, a mimo że komisarze posiadali także władzę wojskową, istniały również odrębne funkcje militarne. Byli to Zarządca Stajni (sem. *Akıl tarbası*), dowodzący rydwanami i młodszy oficer (eg. *wꜥw*) nadzorujący łuczników¹⁸.

Egipt zarządzał Palestyną według reguły „dziel i rządź”, a miejscowi musieli dokonywać obowiązkowych świadczeń na rzecz okupanta. Należały do nich regularne daniny, zagwarantowanie robotników do pracy na ziemiach faraona, zaopatrzenie garnizonów i przechodzących wojsk oraz częste kary za prawdziwe lub wymyślone przestępstwa. Dochodziły do tego grabieże dokonywane przez niezadowolonych z otrzymywanych racji żołnierzy, a także samowola i korupcja urzędników¹⁹. Przez prawie trzysta lat trwała ekonomiczna eksploatacja terytorium Palestyny.

Architektura egipska na terenie Palestyny

Z dominacją Egiptu w Palestynie w czasie późnej epoki brązu wiąże się pewna liczba budowli, które nawiązują do egipskich wzorców architektonicznych, stylistyki oraz technik konstrukcji. Podstawową cechą, wyróżniającą architekturę egipską, był stosowany budulec. Budynki kananejskie miały ceglane ściany wzniesione na kamiennym fundamencie, podczas gdy Egipcjanie bądź w ogóle nie kładli fundamentów, bądź używali do ich budowy cegły mułowej. Znamienne przy określaniu stylistyki danej budowli były różne elementy zdobnicze, jak kolumny z kapitelami w kształcie lotosu lub papirusu, a także rozplanowanie wnętrza²⁰. Ze względu na pełnione przez nie funkcje, można rozróżnić trzy zasadnicze typy egipskich (bądź egiptyzujących) budowli na terenie Syro-Palestyny, mianowicie budowle obronne, mieszkalne i sakralne.

A. Architektura obronna

Zwyczaj budowania fortów, podstawy systemu obronności w Syro-Palestynie, był praktykowany od środkowej fazy epoki brązu. Rozwinał się pod wpływem egipskim, ponieważ w państwie faraonów istniała wcześniejsza tradycja budowy tego typu założeń. Większa liczba fortów pochodzi jednak dopiero z okresu późnego brązu²¹. Podbicie Kanaanu przez Egipcjan miało na celu między innymi zdobycie kontroli nad głównymi szlakami do Libanu i Syrii²². Wzdłuż tych dróg (zwłaszcza Drogi Horusa i dalej – *Via Maris*) oraz w innych strategicznych miejscach w Palestynie powstała sieć placówek o militarnym charakterze, które pomagały utrzymać porządek w kraju i panowanie na szlakach.

Najstarszą budowlą tego typu jest Fort III z Tell el-Adżul (fig. 1)²³, datowany dzięki kartuszom na czasy Hatszepsut i Thotmesa III. Prostokątny budynek o wymiarach 27 x 9 m miał ściany (2,5–3 m szerokości) zbudowane z cegły mułowej²⁴. Przy fortecy znajdowały się ceglana wieża i cenota²⁵. Garnizon miał strzec głównego szlaku ze wschodniej Deltę do Gazy

¹⁸ W.F. Albright, *The Amarna letters from Palestine*, Cambridge 1966, s. 7–11.

¹⁹ *Ibidem*, s. 8–9.

²⁰ E.D. Oren, *Palaces and Patrician Houses in the Middle and Late Bronze Ages*, [w:] *The Architecture of Ancient Israel. From Prehistoric to the Persian Period*, ed. by A. Kempinski, R. Reich, Jerusalem 1992, s. 117.

²¹ A. Kempinski, *Middle and Late Bronze Age Fortifications*, [w:] *The Architecture...*, s. 140.

²² A. Mazar, *Archaeology of the Land...*, s. 236.

²³ Dla części figur (fig. 1, 2, 3, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14) nie zachowano skali.

²⁴ A. Kempinski, *Middle and Late...*, s. 140.

²⁵ A. Kempinski, O. Tufnell, *Tell el-Ajjul*, [w:] *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. by E. Stern, vol. 1, New York 1993, s. 51.

w południowej Palestynie, tzw. Drogi Horusa, oraz stanowić punkt oparcia przy ujściu rzeki Nahal Besor. W XIV wieku przed Chrystusem Fort III został zastąpiony Fortem IV, ten zaś – Fortem V. Ostatnia budowla została zniszczona w czasie wycofywania się Egipcjan z Palestyny w połowie XII w. przed Chrystusem²⁶.

W Tel Mor, porcie pobliskiego Aszdod, pozostałości fortu odkryto w warstwach 8 i 7, które datuje się na koniec XIV i XIII w. przed Chrystusem²⁷. Budynek (fig. 2) został zbudowany na planie kwadratu o boku 23 metrów. Według egipskiej tradycji, ściany (3 m szerokości) wzniesiono z cegły mułowej bez kamiennych fundamentów. Zewnętrzna powierzchnia ścian posiadała naprzemienny układ wnek i klinów. W narożnikach fortu znajdowały się wieże. Wnętrze również wykazuje egipskie cechy. Pokoje rozlokowane były symetrycznie, a narożna klatka schodowa prowadziła na wyższe piętra²⁸. Budowla z warstwy 7 datowana jest na czasy Ramzesa II, a uległa zniszczeniu prawdopodobnie w drugiej połowie XIII w. przed Chrystusem²⁹. Na jej ruinach, w warstwie 6 i 5, zbudowany został mały fort (11 x 11 m). Nosi on pewne podobieństwa do ufortyfikowanej wieży z Bet Szean³⁰. Składał się z dwóch pomieszczeń i miał przynajmniej dwa piętra, na które można było się dostać dzięki rampie. Fort był użytkowany do około połowy XII w. przed Chrystusem³¹.

Bardzo podobne do fortu w Tel Mor jest założenie w Deir el-Bala (fig. 3), wzniesione częściowo na pozostałościach rezydencji z warstwy 9 i skromnego osiedla z warstwy 8³². W warstwie 7, niedaleko sztucznego jeziora, odkryto kwadratową (20 x 20 m) budowlę. Na ceglanych fundamentach o szerokości 1 metra wznosiła się przynajmniej dwupiętrowa konstrukcja. Jej zewnętrzne ściany (2.4 m szerokości) były zbudowane z cegieł o zestandaryzowanych rozmiarach (55 x 27 x 13 cm). Twierdza składała się z czterech pomieszczeń, a na każdym z czterech rogów znajdowała się wieża. Podobny kompleks, składający się z fortecy i zbiornika wodnego, został przedstawiony na mapie Sethiego I w świątyni Amona w Karnaku, ukazującej sieć garnizonów wzdłuż Drogi Horusa. Nie wiadomo, jak długo budynek był użytkowany, jednak już w warstwie 6 widać zdecydowane zmiany, gdyż fort został zastąpiony osadą rzemieślników³³.

Fort w Haruvit (fig. 4), na północnym Synaju, widocznie różni się od wyżej wymienionych. Budowla na planie kwadratu o boku 50 metrów ma, tak, jak poprzednie założenia, ściany z cegły mułowej bez śladów kamiennego fundamentu³⁴. Inna była natomiast organizacja wnętrza. Pomieszczenia mieszkalne i gospodarcze były usytuowane wzdłuż murów i otaczały wewnętrzny dziedziniec³⁵. Główne wejście do fortu było flankowane przez dwie wieże strażnicze na planie prostokąta (9 x 13 m). W każdej z nich znajdowały się dwa pokoje używane przez strażników. Budowla datowana jest na okres od końca XIII w. przed Chrystusem do połowy XII w. przed Chrystusem³⁶.

Nieco innym typem egipskiej budowli obronnej w Kanaanie były ufortyfikowane wieże, przedstawiane w egipskich malowidłach i reliefach³⁷. W warstwie VII w Bet Szean, na południowy wschód od świątyni, zostały odkryte pozostałości wewnętrznej fortecy. A. Rowe³⁸ określił ją jako *migdol* i łączył z wymienionymi wyżej przedstawieniami. Była to budowla z cegły

²⁶ A. Kempinski, *Middle and Late...*, s. 140-141.

²⁷ M. Dothan, *Tel Mor*, [w:] *The New Encyclopedia...*, s. 1073.

²⁸ A. Kempinski, *Middle and Late...*, s. 141.

²⁹ M. Dothan, *Tel...*, s. 1073.

³⁰ A. Kempinski, *Middle and Late...*, s. 141.

³¹ M. Dothan, *Tel Mor*, s. 1073-1074.

³² A. Kempinski, *Middle and Late...*, s. 141.

³³ T. Dothan, *Deir el-Balah*, [w:] *The New Encyclopedia...*, s. 344.

³⁴ A. Kempinski, *Middle and Late...*, s. 141.

³⁵ A. Mazar, *Archaeology of the Land...*, s. 280.

³⁶ A. Kempinski, *Middle and Late...*, s. 142.

³⁷ *Ibidem*, s. 142.

³⁸ Za: A. Mazar, *Beth Shean*, [w:] *The New Encyclopedia...*, s. 217.

mułowej o wymiarach 8 x 12 metrów. Jej fasadę zdobiły trzy dekoracyjne pilastry. Ten typ budynku można wg Mazara³⁹ wiązać ze wspomnianym wyżej fortem z warstwy 6 i 5 w Tel Mor. Także w Sziqmona, w centralnej części tellu, odkryto fragment fortu lub wieży obronnej. Jej ściany zostały wzniesione w konstrukcji cyklopowej, choć odkrywca, Algavish, wolalby widzieć tu raczej konstrukcję megalityczną⁴⁰.

Ważnym ośrodkiem, określanym w źródłach jako twierdza egipska⁴¹, była Jaffa. W warstwie IVB odkryto pozostałości bramy zniszczonej prawdopodobnie w trzeciej ćwierci XIII w. przed Chrystusem. Ściany wzniesione były z żółto-czerwonej cegły mułowej, a ościeże wykonano z piaskowca. Na ościeżach bramy wyryto pięć tytułów i imię Ramzesa II⁴². Według Mazara⁴³ była to brama prowadząca do egipskiej fortecy, jednak plan tej warstwy jest czytelny tylko częściowo⁴⁴.

Egipskie forty oraz wieże obronne na terenie Kanaanu w okresie późnego brązu były budowane na planie centralnym (jedynym wyjątkiem jest najwcześniejsze założenie – w Tell el-Adzul). Były to budowle najczęściej piętrowe, w narożnikach znajdowały się czasami wieże (fig. 2 i 3). Ich obecność wywarła decydujący wpływ na późniejszą architekturę tego rodzaju w Palestynie, a zastosowane w nich rozwiązania w ciągu XII i XI w. przed Chrystusem zostały zaadoptowane przez nowych mieszkańców Palestyny – Filistynów i Izraelitów⁴⁵.

B. Architektura mieszkalna

Jednym z istotniejszych przejawów egipskiej obecności w Kanaanie w czasie epoki późnego brązu są także budynki mieszkalne. Były to przede wszystkim rezydencje związane z przebywającymi w Palestynie Egipcjanami lub lokalnymi władcami, naśladującymi egipski styl. Wznoszone je na planie kwadratu i posiadały one ceglane ściany, na również ceglanych fundamentach. Wejście znajdowało się zawsze na rogu, a wewnątrz było rozplanowane wokół centralnie położonego dziedzińca lub holu. Schody na piętro usytuowane były w którymś z rogów. Podobne założenia, choć bardziej złożone, znane są z prywatnego budownictwa w Egipcie, m.in. w el-Amarna (fig. 5), Gurob i Deir el-Medina⁴⁶. Najstarsze pozostałości budowli tego typu, jak na przykład w Deir el-Bala, pochodzą z okresu amarneńskiego, z XIV w. przed Chrystusem⁴⁷.

Deir el-Bala, 13 km na południowy zachód od dzisiejszej Gazy, zostało założone przez Egipcjan w XIV w. przed Chrystusem. Warstwa 9 zawiera pozostałości kompleksu rezydencjonalnego, o cechach podobnych do współczesnych mu kompleksów z el-Amarna. Na południe i wschód od sztucznego jeziora (20 x 20 m) odkryto budowlę w kształcie litery L. Składała się ona z trzech części, dwóch zorientowanych na osi północ-południe i jednej na osi wschód-zachód. Ściany nie były grube – najszerza była zachodnia, 1,1 m – i zbudowane z zestandaryzowanych rozmiarowo cegieł (12 x 20 x 40 cm). Niektóre pomieszczenia miały podłogę z ubitej ziemi i zawierały dużą ilość ceramiki, zwłaszcza egipskiej. Znaleźiska datują rezydencję precyzyjnie na okres PB IIA⁴⁸.

W czasie panowania XIX i XX dynastii powszechnie wznoszone były rezydencje gubernatorów w miastach – centrach egipskiej administracji⁴⁹. Z XIII w. przed Chrystusem pochodzi rezydencja w Gezer, składająca się z dawnego „Zamku Kananejskiego” Macalistera

³⁹ *Ibidem*, s. 217.

⁴⁰ Za: A. Kempinski, *Middle and Late...*, s. 142.

⁴¹ A. Mazar, *Archaeology of the Land...*, s. 282.

⁴² J. Kaplan, H. Ritter-Kaplan, *Jaffa*, [w:] *The New Encyclopedia...*, s. 656.

⁴³ A. Mazar, *Middle and Late...*, s. 282.

⁴⁴ J. Kaplan, H. Ritter-Kaplan, *Jaffa*, s. 656.

⁴⁵ A. Kempinski, *Middle and Late...*, s. 142.

⁴⁶ E.D. Oren, *Palaces and Patrician Houses...*, s. 117.

⁴⁷ A. Mazar, *Archaeology of the Land...*, s. 181.

⁴⁸ T. Dothan, *Deir el-Balah*, s. 343–344.

⁴⁹ E.D. Oren, *Palaces and Patrician Houses...*, s. 120.

i drugiego, dużego budynku⁵⁰. Zachowały się jedynie fundamenty. Ściany o grubości od 1 do 3 m przecinały się starannie pod kątem prostym. Jako tylną ścianę wykorzystano pozostałości starszego muru miejskiego (fig. 6), a jego wieża została włączona w plan budynku. Razem z pozostałościami muru plan obiektu był w przybliżeniu kwadratowy. Wejście znajdowało się w południowo-wschodnim narożniku, prowadziły do niego trzy pomieszczenia. Od wejścia biegł długi, wąski korytarz, z którego drzwi prowadziły do innych pomieszczeń. Usytuowana w rogu klatka schodowa prowadziła na piętro. Główne pomieszczenie znajdowało się przypuszczalnie w miejscu dawnej wieży obronnej (fig. 7), czyli w północno-wschodniej części budynku. Mimo wielu cech odbiegających od standardowego planu tego typu konstrukcji, można budowlę tę zaliczyć do rezydencji w stylu egipskim, prawdopodobnie używanej przez gubernatora Gezer⁵¹.

W Tel Sera, w zachodnim Negewie, pozostałości dużej budowli z warstwy IX (Budynek 906) pozwalają stwierdzić trzy fazy napraw i użytkowania. Budynek (fig. 8) był kwadratowy (25 x 25 m) i miał ściany (2 m szerokości) wzniesione na ceglany fundamentie oraz dach z cedrowych belek. W centrum wąskiego dziedzińca lub holu znajdowały się trzy kolumny. Dziedziniec otaczały małe pokoje i korytarze. W północnym skrzydle znajdowała się wybrukowana przestrzeń. Budynek 906, zbudowany na fundamentach wcześniejszej budowli z XIII w. przed Chrystusem, zniszczono w połowie XII w. przed Chrystusem⁵².

W Tell Jemmeh również odkryto budynek (19,2 x 16,5 m) zawierający dziedziniec i otaczające go pomieszczenia (fig. 9). Dziedziniec pokryty był starannie ułożonym brukiem i miał dwa wyjścia – jedno na zewnątrz i jedno prowadzące do pomieszczeń gospodarczych. W jego rogu mieściła się łazienka. Miała otynkowane ściany, podłogę i kanał, odprowadzający ścieki do zbiornika na zewnątrz. W innym rogu stał duży piec do chleba, otoczony ceglana ławą w kształcie ćwiartki koła. Pomieszczenia gospodarcze zawierały kolejne piece. Do tych pomieszczeń prowadziły dodatkowo zewnętrzne drzwi, przed którymi znajdowała się mała brukowana przestrzeń i ceglane ławy wzdłuż murów. Na południe, oddzielony uliczką, stał inny budynek. Zachowały się trzy pomieszczenia: otynkowana łazienka wraz z kanałem ściekowym, dziedziniec z podłogą z ubitej ziemi, piecem i wyjściem na zewnątrz, a także większy pokój z ceglany pojemnikiem naprzeciw jednej ze ścian⁵³. Dzięki ceramice, rezydencję datujemy na koniec epoki późnego brązu i początek epoki żelaza.

W czasie wykopalisk w Tell Hesi (fig. 10), niedaleko muru Miasta IV, znaleziono pozostałości podobnej budowli (18 x 18 m). Ściany grubości 1,5 m miały ceglany fundamenty. Wzdłuż północnej i południowej strony prostokątnego dziedzińca znajdowały się małe pokoje, a od wschodu długie korytarze. Bez śladów drzwi trudno ustalić czy były to pomieszczenia podziemne, czy po prostu progi znajdowały się wyżej niż poziom podłogi. Budynek został zniszczony w pożarze pod koniec epoki późnego brązu⁵⁴.

Rezydencja, odkryta przez Petriego⁵⁵ w Tell el-Fara Południowym (fig. 11), znajduje się w północnej części wzgórza. Duży budynek (25 x 22 m) posiadał fundamenty z cegły, miejscami położone na pojedynczej warstwie kamieni. Dziedziniec otaczały ze wszystkich stron różnego rodzaju pomieszczenia. Sypialnia posiadała podniesione platformy, umiejscowione we wnękach, prawdopodobnie łóżka lub „kanapy”. Do sypialni przylegała łazienka z otynkowanym basenem, do którego prowadziły schody. Po zachodniej stronie znajdował się mniejszy budynek (19 x 22 m), prawdopodobnie dom dla służby. Przed rezydencją rozciągał się brukowany dziedziniec, z którego wchodziło się do budynku po schodach. Schody prowadzące na dach lub

⁵⁰ W. G. Dever, *Gezer*, [w:] *The New Encyclopedia...*, s. 503.

⁵¹ I. Singer, *An Egyptian Governor's Residency at Gezer*, „Tel Aviv” 1986, no. 13, s. 28–30.

⁵² E.D. Oren, *Palaces and Patrician Houses...*, s. 118.

⁵³ G.W. van Beek, *Tell Yemmeh*, [w:] *The New Encyclopedia...*, s. 669.

⁵⁴ E.D. Oren, *Palaces and Patrician Houses...*, s. 118.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 119.

piętro znajdowały się w małym pomieszczeniu w południowo-wschodniej części założenia. Cały plan budowli jest bardzo podobny do innych tego typu założeń w Egipcie XIX dynastii⁵⁶.

Chociaż Bet Szean było ważnym centrum administracyjnym już od czasów Thotmesa III⁵⁷, pozostałości typowej egipskiej rezydencji (fig. 12) dla miejscowego zarządcy znamy dopiero z początku XII w. przed Chrystusem. Na północ od świątyni znaleziono budynki administracyjne w egipskim stylu. Najważniejszy z nich to prawie kwadratowy (22 x 23 m) Budynek 1500, czyli „dom gubernatora”. Główny hol był otoczony ze wszystkich stron pomieszczeniami, a jego sufit podpięrały monumentalne drewniane kolumny na kamiennych bazach. Kamienne progi były rzeźbione w kształt litery T, charakterystycznie dla egipskiej architektury. Niektóre ościeża nosiły hieroglificzne inskrypcje dedykacyjne, modlitwy, śluby, a także imiona i tytuły egipskich urzędników. Jedno z nadproży znalezionych niedaleko, a pochodzących z przyległego budynku, zawiera przedstawienie Ramzes-User-Chepesza, wojskowego zarządcy Bet Szean z czasów Ramzesa III⁵⁸.

Z XII-XI w. przed Chrystusem pochodzi budowla z Tel Masos (Budynek 480, warstwa II). Przed budynkiem (fig. 13) o wymiarach 15 x 15 m znajdował się plac. Wnętrze składało się z wąskich pokoi i korytarzy otaczających z trzech stron wewnętrzną przestrzeń, w której centrum stał rząd kolumn. Odkrywczy chcą przesunąć powstanie budynku do warstwy IIIA, czyli początku XII w. przed Chrystusem⁵⁹.

Osobne zagadnienie stanowi budynek odkryty na akropolu w Afek, tak zwany Pałac VI (fig. 14), kwadratowa budowla (18 x 18 m) na kamiennym fundamencie⁶⁰, również identyfikowana jako zbudowana w egipskim stylu rezydencja gubernatora⁶¹. Powyżej dwóch metrów ściany były ceglane. Od północy wiodła do budynku brukowana droga. Za bramą wejściową znajdował się hol z dwoma wyjściami. Jedno prowadziło do pomieszczeń parteru (m. in. magazynów), natomiast drugie do klatki schodowej. Na piętrze usytuowana była część mieszkalna⁶². E.D. Oren⁶³ uważa, że chociaż budynek mógł być używany przez egipską administrację, jego identyfikacja jako rezydencji w egipskim stylu jest wątpliwa. Kamienne fundamenty miał również budynek z obszaru G w Aszdod. Dothan⁶⁴ sugeruje podobieństwo tego założenia do planu innych egipskich rezydencji.

Warto wspomnieć także o Tell Abu Hawam. Według B. Mazara⁶⁵, był to główny port dla doliny Ezdrelon, a także baza egipskiej floty w czasie panowania Sethiego I. Anati⁶⁶, przyjmując początkowo założenia Mazara, uznał Budynek 63-65 za rezydencję gubernatora. Nie ma jednak żadnych archeologicznych lub historycznych dowodów na potwierdzenie hipotezy, że Tell Abu Hawam było egipskim portem w czasie trwania epoki późnego brązu. Ponadto wydaje się, że Akko jest bardziej prawdopodobnym miejscem na lokalizację głównego portu przy wejściu do doliny Ezdrelon. Brak jednak w źródłach informacji o działalności tego typu⁶⁷.

C. Architektura sakralna

Pomimo stałej dominacji w regionie w ciągu trwania epoki późnego brązu i na początku wczesnej epoki żelaza, państwo faraonów wywarło bardzo niewielki wpływ na kananejskie kultury oraz architekturę sakralną. Dzięki inskrypcjom wiadomo, że istniały w tym czasie w Palestynie

⁵⁶ R. Gophna, *Tell el-Far'ab (South)*, [w:] *The New Encyclopedia...*, s. 441–442.

⁵⁷ R. Gonen, *op. cit.*, s. 212.

⁵⁸ A. Mazar, *Beth...*, s. 217–218.

⁵⁹ E.D. Oren, *Palaces and Patrician Houses...*, s. 118–119.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 120.

⁶¹ P. Beck, M. Kochavi, *Aphek*, [w:] *The New Encyclopedia...*, s. 68.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ E.D. Oren, *Palaces and Patrician Houses...*, s. 120.

⁶⁴ M. Dothan, *Ashdod*, [w:] *The New Encyclopedia...*, s. 96.

⁶⁵ Za: J. Weinstein, *Was Tell Abu Hawam a 19th Century Egyptian Naval Base?*, BASOR 238, s. 43.

⁶⁶ Za: *ibidem*, s. 43.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 43–45.

świątynie, gdzie Egipcjanie czcili swoje bóstwa, jak na przykład nieodkryta do tej pory świątynia Ptaha w Aszkelonie. Świątynie, charakteryzujące się egipskimi wpływami w układzie i detalach konstrukcji, zostały odkryte na trzech stanowiskach – Bet Szean, Lachisz i Timna⁶⁸.

W Bet Szean zostało odkrytych kilka następujących po sobie założeń świątynnych. Pierwsze pochodzi z warstwy IXA i powinno być datowane na XIV w. przed Chrystusem, mimo wcześniejszego przypisania do czasów Thotmesa III⁶⁹. Plan świątyni nie ma cech egipskich, jednak znaleziono tam wiele przedmiotów egipskiego pochodzenia⁷⁰. Najważniejszym jest tzw. Stela Mekala o mieszanym, egipsko-kananejskim charakterze, dedykowana przez Egipcjanina Pa-Ra-em-heba bogu Mekalowi, ku czci swojego ojca Amen-epa⁷¹. Kolejna świątynia, pochodząca z warstwy VIII, przypisywana czasom Sethiego I, była w użyciu także w warstwie VII (czasy od Ramzesa II do końca XIX dynastii), jak sugeruje McGovern⁷².

Główna bryła świątyni z warstwy VII miała wymiary 14,85 x 14,2 m, a ściany o szerokości 1,2 m zbudowane były pod kątem prostym. Ściany przedsionka i pomieszczenia na wschód od niego były cieńsze, a ich osie niezgodne z osiami głównego założenia. Wydaje się, że pomieszczenia te zostały dodane później i początkowo budowla składała się tylko z głównej części. Nie wchodziło się do niej bezpośrednio, ale poprzez przedsionek, który łączył się pod kątem prostym z głównym pomieszczeniem (cellą). Do świętego świętych, położonego naprzeciw wejścia, 1,23 m powyżej podłogi głównego pomieszczenia, prowadziło siedem stopni. Ich asymetryczne położenie wynikało z wewnętrznego podziału sanktuarium na dwie części – wschodnią (6,75 x 2,75 m), czyli faktyczne święte świętych oraz zachodnią, zajmowaną prawdopodobnie przez skarbiec. W celli znajdowały się dwie kolumny na osi wschód-zachód oraz ławy wzdłuż ścian. Konstrukcja z cegieł u stóp schodów do świętego świętych służyła przypuszczalnie jako ołtarz na kadzidło. Pomieszczenie znajdujące się na wschód od przedsionka zawierało pozostałości pieca i form do pieczenia chleba – prawdopodobnie spożywanego podczas rytualnych posiłków⁷³. Według rekonstrukcji Rowe'a⁷⁴ w przybytku znajdowały się egipskie nadproża w przejściach, a kolumny miały kapitele w stylu egipskim. Pozostałości zostały odkryte na północ od świątyni z warstwy VI, jednak jest możliwe, że były używane już w warstwie VII. Niewiele wiadomo o dziedzińcu otaczającym budowlę. Ołtarz, na którym palono zwierzęta ofiarne, znajdował się na północ od sanktuarium, czyli za, a nie przed nim, jak było w zwyczaju. Wydaje się, że świątynia z warstwy VII miała wyłącznie kananejski charakter, a elementy egipskie świadczą o silnych wpływach znad Nilu⁷⁵.

Świątynia z warstwy VI (fig. 17), datowanej na początek XII w. przed Chrystusem, była budowlą odbudowaną w czasach Ramzesa III według wcześniejszych wzorów, z niewielkimi tylko zmianami. Wejście prowadziło przez nowy przedsionek lub dziedziniec z dwoma kolumnami w fasadzie, po przejściu którego, zakręcając o 180°, wchodziło się przez jedyne drzwi do celli. Jej plan oddaje dość wiernie wcześniejsze założenie z dwoma kolumnami pośrodku i ławami wzdłuż ścian. Do świętego świętych (6 x 4 m), położonego tym razem jedynie 0,89 m nad podłogą głównego pomieszczenia, prowadziły szerokie schody. Po obu stronach świętego świętych znajdowały się małe komnaty, najprawdopodobniej pełniące funkcje skarbców. Na północ od świątyni znaleziono dwa wapienne kapitele w kształcie kwiatu lotosu oraz fragmenty rzeźbionych gzymsów, wszystko w typowo egipskiej stylistyce⁷⁶.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 43–45.

⁶⁹ A. Mazar, *Beth...*, s. 216.

⁷⁰ R. Gonen, *op. cit.*, s. 230.

⁷¹ A. Mazar, *Beth...*, s. 216.

⁷² Za: *Ibidem*.

⁷³ A. Mazar, *Temples of the Middle and Late Bronze Ages and the Iron Age*, [w:] *The Architecture...*, s. 173.

⁷⁴ Za: *ibidem*, s. 173.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 173–175.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 173–176.

Poziom VI w Lachisz reprezentuje ostatnią fazę kananejskiego miasta i jest kontynuacją zniszczonego wcześniej miasta z warstwy VII⁷⁷. Odkryta tam świątynia (fig. 16) została zbudowana na stoku opadającym w kierunku zachodnim. Od zachodu znajdował się kwadratowy przedsionek, z którego schodami wchodziło się do głównego pomieszczenia (celli) o wymiarach 16,5 x 13,2 m, położonego 1,3 m wyżej. Wewnątrz znajdowały się dwie kolumny położone na poprzecznej osi (podobnie jak w Bet Szean) o wyraźnej egipskiej stylizacji, czyli trzonach pokrytych horyzontalnymi pasami oraz kapitelach w kształcie liści papirusu. Przy wschodniej ścianie celli, obok schodów prowadzących do sanktuarium, na okrągłych bazach stały trzy oktagonalne kolumny z kwadratowymi kapitelami. Każda połączona była ze ścianą ceglana, otynkowana ścianką działową. Podtrzymywały horyzontalnie ułożony gzyms i nie pełniły oprócz tego żadnej architektonicznej funkcji. Po drugiej stronie schodów znaleziono otynkowaną konstrukcję, służącą prawdopodobnie do przetrzymywania płynów używanych w czasie ceremonii. Do świętego świętych prowadziły siedmiostopniowe schody. Na wysokości piątego stopnia znajdowały się po obu stronach kolumny, których drewniane trzony mogły podtrzymywać baldachim. W większości niezachowane, święte świętych, było prostokątnym pomieszczeniem o wymiarach około 2,5 x 12 m. Na północ od celli znajdowały się jeszcze dwie komnaty. Zachodnia, bardziej zniszczona połączona była ze świątynią bogato zdobionym wejściem, na które składały się trzy znakomicie ociosane wapienne płyty i cedrowa deska między dwiema z nich (drewniane framugi nie zachowały się). Wschodnie pomieszczenie było składem kultowych naczyń, natomiast na północ od niego znajdowała się klatka schodowa prowadząca na drugie piętro. Świątynia była w środku otynkowana i pomalowana różnymi kolorami (czarnym, białym, czerwonym, żółtym i niebieskim)⁷⁸. Jej plan przypomina założenia z el-Amarna i Deir el-Medina (świątynia G), a takie elementy, jak na przykład kolumny czy dekoracja ścian tynkiem, wskazują na egipskie korzenie⁷⁹.

Ostatnim założeniem wartym wzmianki jest niewielka świątynia poświęcona Hathor, położona przy egipskiej kopalni miedzi w Timna, około 25 km na północ od zatoki Akaba. Składała się z małego pomieszczenia przylegającego do zbocza z wejściem od południowego wschodu. Naprzeciw wejścia znajdowała się mała nisza, wyrzeźbiona w skale. Dookoła kaplicy znaleziono wiele wyobrażeń Hathor, patronki kopalni. Kartusze faraonów XIX i XX dynastii (od Sethiego I do Ramzesa V) określają czas jej funkcjonowania⁸⁰.

Świątynia Hathor w Timna była przeznaczona dla egipskich wiernych, pracujących w pobliskiej kopalni miedzi. Świątyni w Bet Szean używali przebywający tam egipscy żołnierze, urzędnicy i kupcy, jednak ma ona raczej charakter kananejskiego sanktuarium. Trzecie założenie, świątynia w Lachisz, stolicy jednego z kananejskich miast-państw, wydaje się natomiast jedynie odbiciem egipskich wpływów w miejscowej architekturze⁸¹.

Podsumowanie

Obecność i charakter architektury egipskiej na terenie Palestyny w epoce późnego brązu odzwierciedla rodzaj zależności istniejących między tymi terenami a państwem faraonów. W trakcie kilkusetletniego okresu dominacji, rozwinęła się sieć placówek – centrów egipskiej administracji. W takich miejscach powstawały budowle nawiązujące bezpośrednio do egipskich wzorców. Budynki te były związane z niewielkim kręgiem ludzi – zarządcami prowincji przybywającymi z Egiptu (rezydencje gubernatorów) oraz garnizonami, które utrzymywały zależność podbitych terenów (forty). Inaczej było w przypadku świątyń, przeznaczonych nie tylko dla przybyszów z Nilu (kapliczka w Timna, niezachowana świątynia w Aszkelonie), ale

⁷⁷ D. Ussishkin, *Lachish*, [w:] *The New Encyclopedia...*, s. 900.

⁷⁸ A. Mazar, *Temples...*, s. 176–177.

⁷⁹ D. Ussishkin, *Lachish*, s. 901.

⁸⁰ R. Gonen, *op. cit.*, s. 231.

⁸¹ A. Mazar, *Temples...*, s. 173–177.

dla szerszych mas kananejskich wiernych (Lachisz i Bet Szean), przy czym, w tym drugim przypadku, nie oznaczało to nawet funkcjonowania w nich kultu egipskich bóstw.

Najstarsze założenia w typie egipskiej rezydencji pochodzą dopiero z XIV w. przed Chrystusem, czyli PB IIA, kiedy już od przynajmniej pół wieku funkcjonował związany z nimi system zarządzania prowincją, co musiało się wiązać z obecnością egipskich urzędników. Najwięcej fortów i rezydencji w stylu egipskim powstało w ciągu PB IIB, w XIII i na początku XII w. przed Chrystusem, w wyniku wzmożonej aktywności faraonów XIX i XX dynastii. Wpływy znanego Nilu w tym czasie spowodowały także przyswojenie wzorców architektury egipskiej przez miejscowych książąt kananejskich w miastach nieznajdujących się pod bezpośrednim zarządem okupantów, czego przykładem może być świątynia w Lachisz.

Panowanie Egipcjan w Palestynie nie przyczyniło się do takiej adaptacji ich wzorców kulturowych i rozwiązań technicznych, jaka miała miejsce w Nubii. Przede wszystkim były to tereny rozwijające się od wieków odrębnej kultury materialnej i duchowej. Mimo długotrwałych związków, egiptyzacja nigdy nie objęła większości aspektów życia Kananejczyków, ani nie wykorzeniła starszych przyzwyczajęń. Najsilniejsze oddziaływanie nastąpiło w kręgach miejscowych elit, które przyjmowały egipskie wzorce również ze względów politycznych. Jeśli chodzi o budownictwo, niewątpliwie „sukces” odnosły jedynie rozwiązania z zakresu architektury obronnej, rozwijane w czasie epoki żelaza przez królów izraelskich⁸².

Po wycofaniu się Egipcjan z Palestyny około połowy XII w. przed Chrystusem, nastąpił rozwój miast Filistyńskich na wybrzeżu oraz intensyfikacja osadnictwa izraelskiego w rejonie wzgórz⁸³. W następnym okresie rozwinęły się nowe organizmy państwowe, jak królestwo Izraela, które, do czasu podbojów asyryjskiego i babilońskiego, prowadziły samodzielną politykę. Mimo zachowania pewnych historycznych związków z dawnymi ziemiami⁸⁴, Egipt nie był już w stanie oddziaływać na Palestynę w taki sposób, jak miało to miejsce w epoce późnego brązu.

Figury

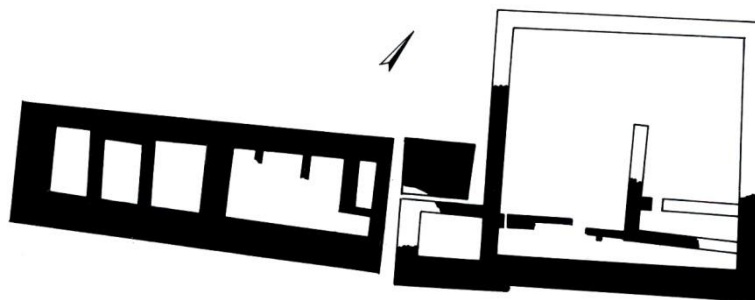


Fig.1. Fort w Tell el-Adzul.

⁸² A. Kempinski, *Middle and Late...*, s. 142.

⁸³ Z. Herzog, *Archeology of the city. Urban planning in ancient Israel and its social implications*, Jerusalem 1997, s. 201.

⁸⁴ N. Grimal, *op. cit.*, s. 330.

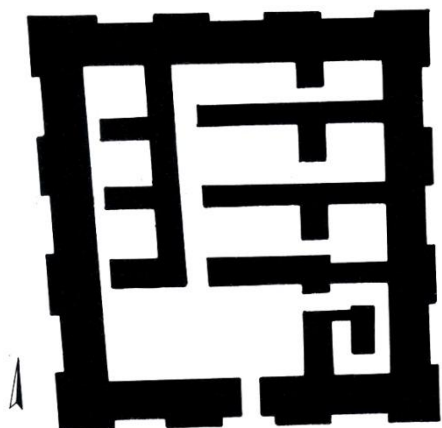


Fig. 2. Fort w Tel Mor.

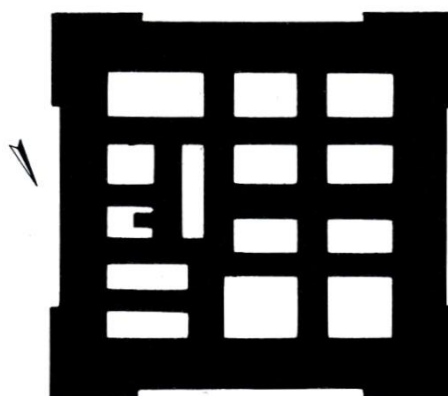


Fig. 3. Fort w Deir el-Bala.

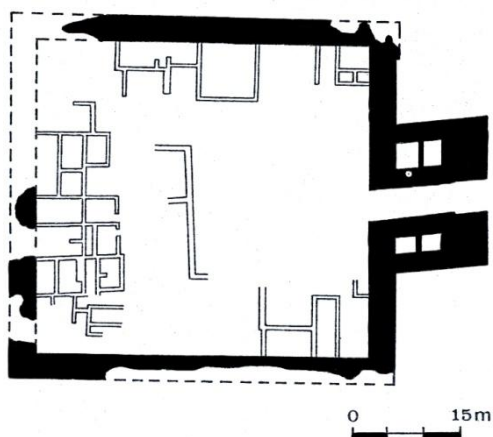


Fig. 4. Fort w Haruvit.

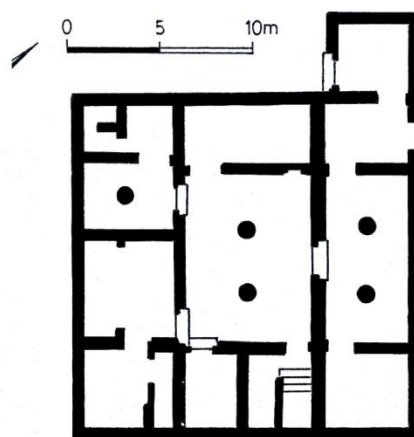


Fig. 5. Dom z el-Amarna.

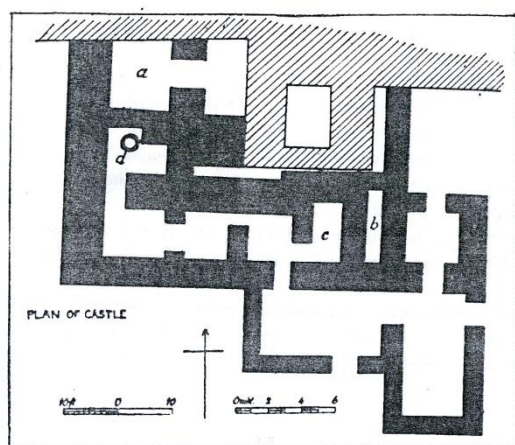


Fig. 6. Rezydencja w Gezer.

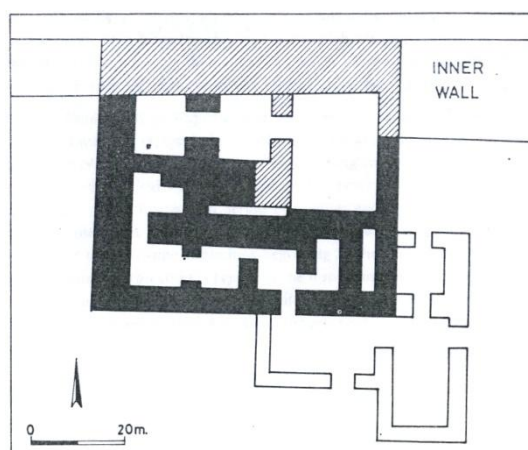


Fig. 7. Rezydencja w Gezer – sugerowana rekonstrukcja wnętrza.

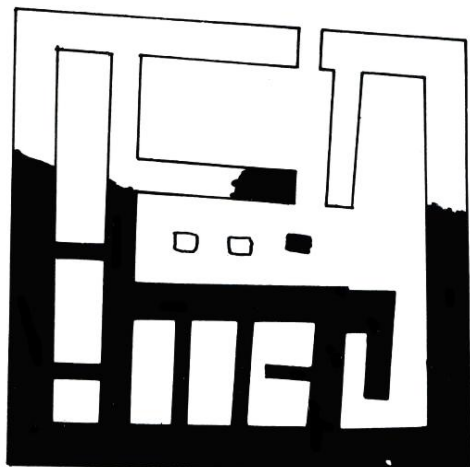


Fig. 8. Rezydencja w Tel Sera.

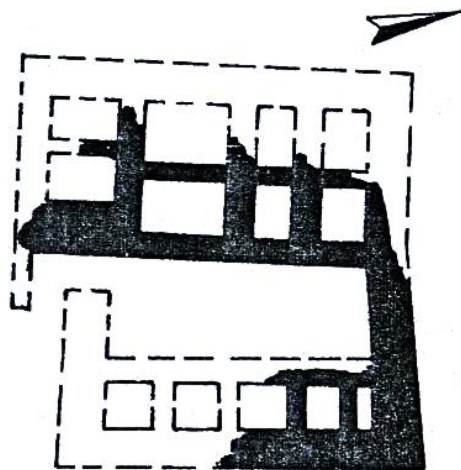


Fig. 9. Rezydencja w Tell Jemmeh.

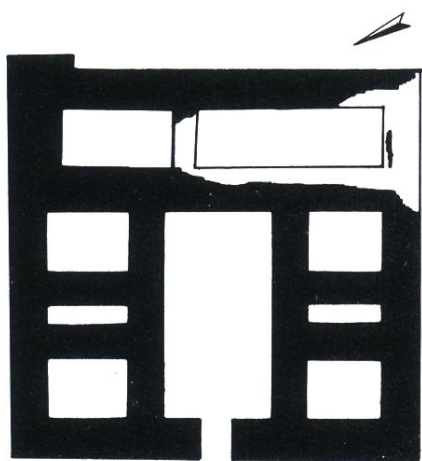


Fig. 10. Rezydencja w Tell el-Hesi.

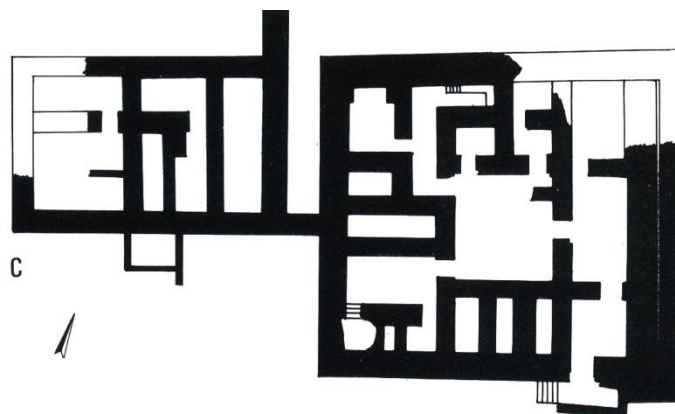


Fig. 11. Rezydencja w Tell el-Fara Południowy.

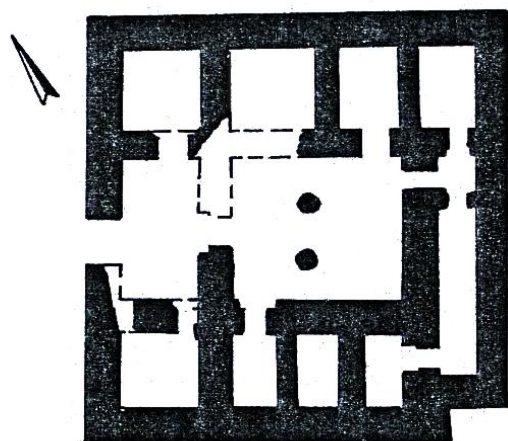


Fig. 12. Rezydencja w Bet Szean.

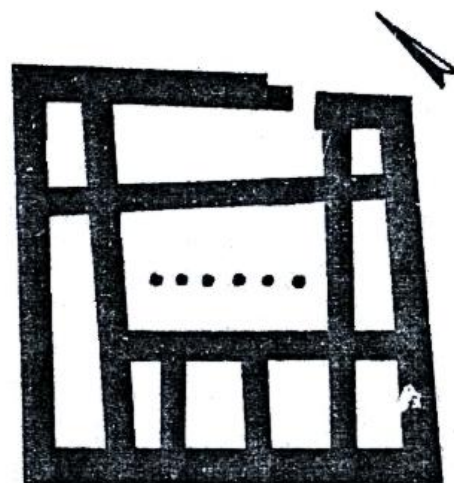


Fig. 13. Rezydencja w Tel Masos.

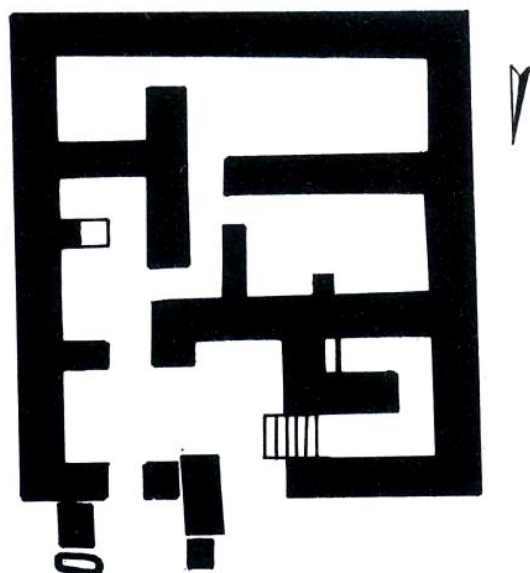


Fig. 14. Rezydencja w Afek.

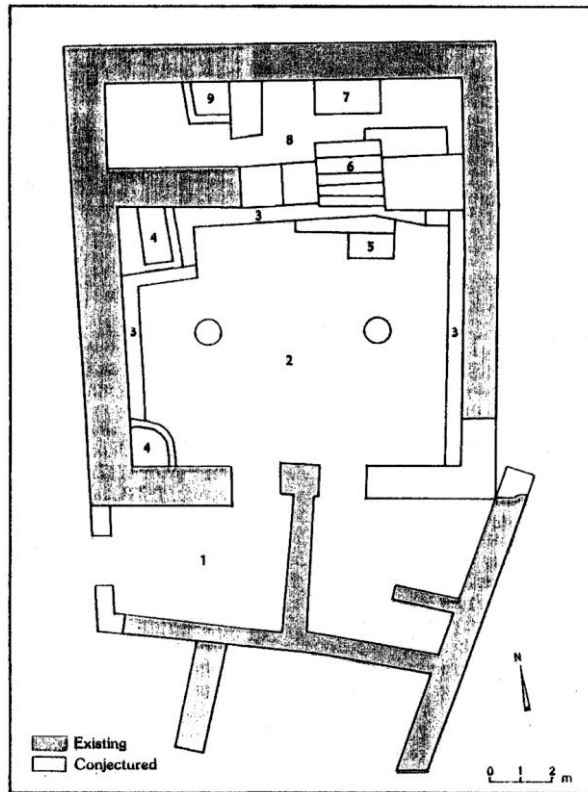


Fig. 15. Świątynia w Bet Szean VII.

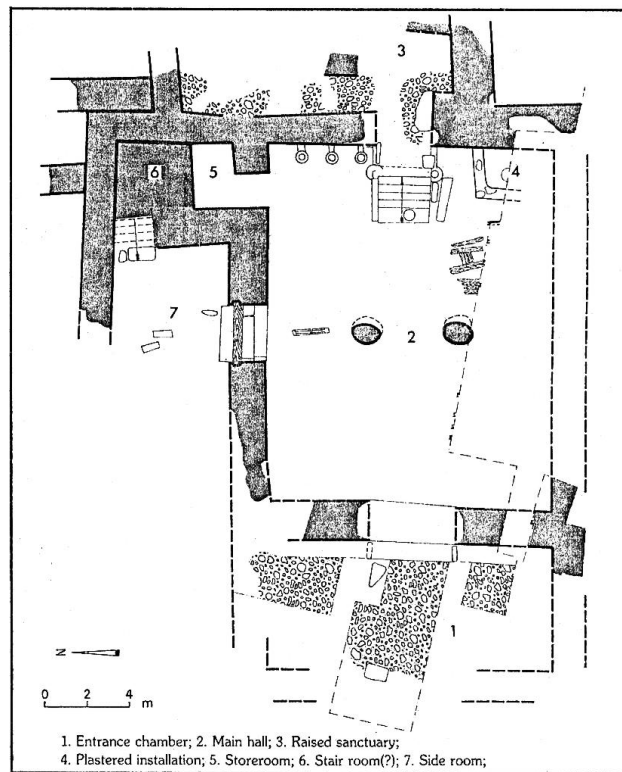


Fig. 16. Świątynia w Lachisz VI.

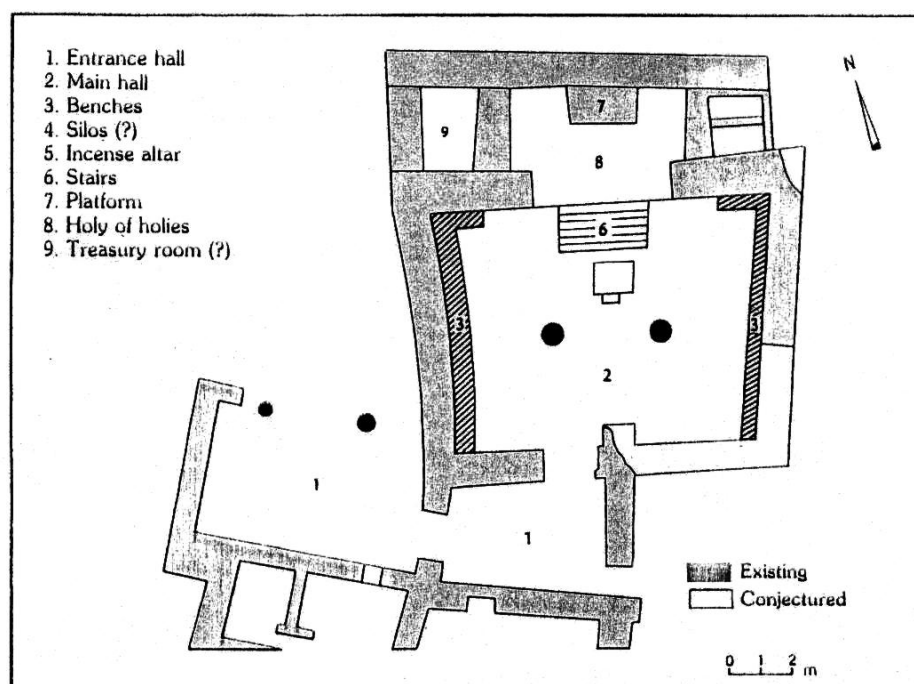


Fig. 17. Świątynia w Bet Szean VI.

Spis figur

1. Fort w Tell el-Adzul. Za: Z. Herzog, *Archaeology of the city...*, fig. 4.26 B.
2. Fort w Tel Mor. Za: Z. Herzog, *Archaeology of the city...*, fig. 4.34 B.
3. Fort w Deir el-Bala. Wg. Herzog Z., *Archaeology of the city...*, fig. 4.
4. Fort w Haruvit. Za: A. Kempinski, *Middle and Late...*, fig. 29.
5. Dom z el-Amarna. Za: E. D. Oren, *Palaces and Patrician Houses...*, fig. 16.
6. Rezydencja w Gezer. Za: I. Singer, *An Egyptian Governor's...*, fig. 1.
7. Rezydencja w Gezer. Sugerowana rekonstrukcja wnętrza. Za: I. Singer, *An Egyptian Governor's...*, fig. 2.
8. Rezydencja w Tel Sera. Za: Z. Herzog, *Archaeology of the city...*, fig. 4.26C.
9. Rezydencja w Tell Jemmeh. Za: E. D. Oren, *Palaces and Patrician Houses...*, fig. 2.
10. Rezydencja w Tell el-Hesi. Za: Z. Herzog, *Archaeology of the city...*, fig. 4.34D.
11. Rezydencja w Tell el-Fara Południowy. Za: Z. Herzog, *Archaeology of the city...*, fig. 4.34C.
12. Rezydencja w Bet Szean. Za: E. D. Oren, *Palaces and Patrician Houses...*, fig. 19.
13. Rezydencja w Tel Masos. Za: E. D. Oren, *Palaces and Patrician Houses...*, fig. 18.
14. Rezydencja w Afek. Za: Z. Herzog, *Archaeology of the city...*, fig. 4.34A.
15. Świątynia w Bet Szean VII. Za: A. Mazar, *Beth...*, s. 217.
16. Świątynia w Lachisz VI. Za: D. Ussishkin, *Lachish*, s. 901.
17. Świątynia w Bet Szean VI. Za: A. Mazar, *Beth...*, s. 217.

Bibliografia

1. Albright William F., *The Amarna letters from Palestine*, Cambridge 1966.
2. Gonen Rivka, *The Late Bronze Age*, [w:] *The Archaeology of Ancient Israel*, ed. by A. Ben-Tor, New Haven 1992, s. 211–257.
3. Grimal Nicholas, *Dzieje starożytnego Egiptu*, przeł. A. Łukaszewicz, Warszawa 2006.
4. Herzog Ze'ev, *Archaeology of the city. Urban planning in ancient Israel and its social implications*, Jerusalem 1997.

5. Leonard Albert, *The Late Bronze Age*, „Biblical Archeologist” 52 (1989), s. 4–39.
6. Mazar Amihai, *Archeology of the Land of the Bible – 10000–586 BCE*, New York 1992.
7. Na'amen Nadav, *Collected Essays*, vol. 2: *Canaan in the Second Millenium BCE*, Eisenbrauns 2005.
8. Singer Itamar, *An Egyptian Governor's Residency at Gezer*, „Tel Aviv” 13 (1986), s. 26–31.
9. *The architecture of Ancient Israel. From Prehistoric to the Persian Periods*, ed. by R. Reich, A. Kempinski, Jerusalem 1992, s. 161–187.
10. *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. by E. Stern, vol. 1–2, New York 1993.
11. Weinstein, James, *Was Tell Abu Hawam a 19th-Century Egyptian Naval Base?*, BASOR 238 (1980), s. 43–46.

Maciej Kuhnert

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

OBRAZ STOSUNKÓW EGIPSKO-BABILONŃSKICH W KORESPONDENCJI Z AMARNY

Najprawdopodobniej w 1887 roku na równinie el-‘Amarna, położonej na wschodnim wybrzeżu Nilu, około trzystu kilometrów na południe od Kairu, miejscowi chłopci natknęli się na gliniane tabliczki zapisane nieznanym im pismem. Miejsce znalezienia tabliczek nie było przypadkowe. To właśnie tam przez krótki czas w XIV wieku znajdowała się stolica Egiptu – Achet-Aton, założona przez Amenhotepa IV, zwanego też Achenatonem – słynnego reformatora religijnego – „króla heretyka”. Znaleźisko, które okazało się zbiorem międzynarodowej korespondencji władcy XVIII dynastii, obejmującym krótki okres – najwyżej trzydzieści lat – od około 1365 do 1335 roku przed Chrystusem. Spośród trzystu pięćdziesiątu tabliczek, którymi dziś dysponujemy, czterdzieści listów dotyczy korespondencji między królem Egiptu a władcami uważającymi się za równych faraonowi – królami Babilonii, Asyrii, Mitanni, Hatti, Alasziji (Cypru) oraz Arzawy (w południowo-zachodniej Anatolii). Obecność dwóch ostatnich państw można wytłumaczyć szczególnymi korzyściami gospodarczymi – przykładowo Alaszija słynęła ze złóż miedzi. O ile listy do władców z obszaru Syro-Palestyny dotyczą najczęściej kwestii czysto politycznych – posłuszości wasali w wykonywaniu poleceń króla Egiptu – o tyle w listach między „braćmi złączonymi w miłości” dominuje tematyka dyplomatycznej wymiany posłów, kobiet oraz towarów. Także w korespondencji pomiędzy Egiptem a Babilonią kwestie te odgrywają istotną rolę.

Na korespondencję egipsko-babilońską okresu Amarny składają się dwa katalogi darów oraz dwanaście listów, z których jedynie dwa wysłane zostały przez faraona. Niewielka część korespondencji ze strony egipskiej wpisuje się w ogólną charakterystykę zbioru tekstów z królewskiego archiwum. Oprócz powyższych dwóch listów zachował się tylko jeden do władcy Arzawy oraz siedem skierowanych do państw wasalnych.

Strony korespondencji egipsko-babilońskiej reprezentują dwaj kasycy władcy Babilonii – Kadaszman-Enlil oraz Burna-Buriasz II – oraz dwaj faraonowie z XVIII dynastii – Amenhotep III i Amenhotep IV.

Warto podkreślić, że w tekstach występują wyłącznie imiona tronowe faraonów (Nibmuareya, Naphurureya) występujące w różnych odmianach¹.

Podstawą sojuszu międzynarodowego była równość statusu stron, istniejący pomiędzy nimi stan braterstwa, przyjaźni, wzajemnej miłości. Domagało się to potwierdzenia w tytułaturze korespondencji, dyplomatycznej wymianie posłów, podarunków oraz w zawieraniu dynastycznych małżeństw. Już w tytułaturze na początku każdego listu zwraca się uwagę na związek obu państw:

Mów Nimu’wareyi, królowi Egiptu, memu bratu. Oto Kadaszman-Enlil, lud Karaduniasz – twój brat [EA 3]².

Listy wysyłane przez faraona różnią się jednym, ważnym szczegółem.

¹ *Nibmu(w)areya* – akadyjska transkrypcja egipskiego imienia *nb-m³.t-rʿ*, czyli „Ra jest panem prawdy” – prenomenu Amenhotepa III, *Naphu(ʿ)ru/a/ireya* – akadyjska transkrypcja egipskiego imienia *nb-ḥpr.w-rʿ-wʿ-n-rʿ*, „Piękne są formy Ra, Jedyne Ra” – prenomenu Amenhotepa IV-Achenatona.

² Numerację korespondencji z Amarny podaje za: J. Knudtzon, *Die Amarna Tafeln*, Berlin 1915. Cytuję za: W.L. Moran, *The Amarna Letters*, Baltimore 1992, s. 7. Wszystkie przekłady – M.K.

Mów do Kadaszman-Enlila, króla Karaduniasz, mego brata. Oto Nibmuarea – Wielki Król, król Egiptu – twój brat” [EA 1]³.

Faraon dodaje do swojej tytulatury miano „Wielkiego Króla”, którym nie obdarza władcy Babilonii. Zdarza się to dwukrotnie w listach do Kasytów oraz w jedynym liście do króla Arzawy. Następca Kadaszman-Enlila, Burna-Buriasz, używa tytułu „Wielki Król” opisując nim zarówno faraona, jak i siebie.

Informacje dotyczące posłańców zawarte w korespondencji można podzielić na dwie grupy, gdyż obydwie strony miały zupełnie odmienne zastrzeżenia dotyczące wymiany posłów. Władcy babilońscy, którym zależało na jak najczęstszej wymianie posłańców, przywożących ze sobą nowe informacje i kolejne dary, narzekają w listach na zatrzymywanie ich posłów na zbyt długi czas. Kadaszman-Enlil zwraca się do Amenhotepa III:

Poprzednio mój ojciec wysyłał do ciebie posłańca i nie zatrzymywałeś go na długo. Odsyłałeś go szybko [...]. Teraz ja wysłałem Tobie posła i zatrzymałeś go na 6 lat [EA 3]⁴.

Podobny temat jest poruszany w korespondencji kolejnego pokolenia władców:

Zatrzymałeś mego posłańca na dwa lata. Ja informuję twoich posłańców i odsyłam. Poinformuj mojego posłańca natychmiast, by mógł do mnie wrócić [EA 7]⁵.

Kolejną kwestią trapiącą kasyckiego króla były napady na karawany, które kursowały między dworami. Burna-Buriasz domagał się od faraona rekompensaty strat oraz ukarania winnych dwóch napadów rabunkowych, których celem był karawan Salmu – babilońskiego posłańca. Według Kasyty za napadami stało dwóch wasali egipskich, dlatego odpowiedzialność za wszelkie straty spadła na barki Achenatona.

Problemy strony egipskiej dotyczące posłańców były zupełnie innej natury. Wśród listów faraona Amenhotepa III miejsce narzekań na opieszale odsyłanie dyplomatów zajęła krytyka doboru posłańców, którzy byli wysyłani na egipski dwór. Krytyka ta powstała wskutek skarg samych posłańców spowodowanych złym traktowaniem przez faraona, który miał nie dawać im żadnych podarunków. Oddajmy głos Amenhotepowi III:

Ten, którego wysyłasz nie mówi prawdy. Każdy, kto przybył tutaj, otrzymał srebro, złoto, olej, uroczystą szatę oraz kosztowności, więcej niż w innym kraju. [...] Pierwszy raz odjechali do twego ojca, a ich usta nie mówiły prawdy. Następny raz odjechali, kłamali tobie. Powiedziałem sobie – czy im coś dam, czy nie dam – i tak będą kłamać tak samo. Oni tobie nie służą. Cały czas kłamią, by uniknąć kary. Proszę nie słuchaj ich [EA 1]⁶.

Jak widać, kluczowa dla odpowiedniego funkcjonowania sojuszu braterskiego wymiana dyplomatów nie funkcjonowała w czasach korespondencji z Amarny bezproblemowo. Należy zwrócić uwagę na fakt, iż wszelkie zakłócenia w tej sferze obniżały ilość wzajemnych podarunków, na których zależało zwłaszcza stronie babilońskiej. Egipt jako jedyny posiadał własne kopalnie złota i dysponował monopolem na handel tym kruszcem. Pragnąc złota, Babilończycy starali zrewanżować się dostawami lapis-lazuli. Poza tym dary babilońskie często obejmowały drewniane rydwany oraz konie. Żądanie dużych dostaw złota pojawia się w niemal każdym liście wysłanym z Babilonii. Najczęściej jest ono usprawiedliwiane przeprowadzanymi pracami budowlanymi. Co ciekawe, w żadnym z listów władca kasycki nie wyraża pełnej satysfakcji z otrzymanego podarunku. Oprócz skarg dotyczących częstotliwości przesyłanych

³ *Ibidem*, s. 1.

⁴ *Ibidem*, s. 7.

⁵ *Ibidem*, s. 13.

⁶ *Ibidem*, s. 1.

prezentów dominują zażalenia odnośnie do ilości złota oraz jego jakości. Kadaszman-Enlil pisał do sojusznika:

W ciągu sześciu lat wysłałeś mi trydzieści min złota wyglądającego jak srebro. Twój dar nie równa się temu, co ślę ci co rok [EA 1]⁷.

Podobne skargi pojawiają się w listach Burna-Buriasza II: Gdy włożyłem dwadzieścia min złota do pieca, okazało się, że pojawiło się pięć min. To, co zostało schłodzone, wyglądało jak popiół. Czy to w ogóle było złoto? [EA 10]⁸.

Burna-Buriasz starał się wpłynąć na szczodrość faraona za pomocą ironii:

Nasi przodkowie slali sobie piękne dary. Nie odmawiali prośbom o cokolwiek pięknego. Teraz mój brat wysłał mi dwie miny złota jako dar. Jeśli w twym kraju jest dużo złota, wyślij mi tyle samo, co twoi przodkowie, jeśli zaś złota jest mało – wyślij mi połowę tego, co przesyłali. Dlaczego wysłałeś mi dwie miny złota? [EA 9]⁹.

Naturalne było to, że faraon nie mógł przesłać ponownego daru o zbliżonej ilości złota bez utraty twarzy. Dalby wówczas do zrozumienia swemu sojusznikowi, że w jego kraju, kojarzonym na Bliskim Wschodzie z bogactwem, rzeczywiście złota brakuje, co umniejszałoby jego potęgę¹⁰.

Innym razem Burna-Buriasz starał się obwinić o małe dostawy posłańców faraona, rzekomo kradnących cenny kruszec:

Jestem zaangażowany w prace, niech mój brat prześle mi dużo złota, abym mógł go użyć. Ale złota [...] mój brat nie powinien powierzać pod opiekę swoich podwładnych. Mój brat powinien osobiście sprawdzić złoto, zapieczętować i wysłać. [...] Wcześniej, kiedy włożyłem czterdzieści min złota do pieca, nie pojawiło się nawet dziesięć min [EA 7]¹¹.

Obaj babilońscy królowie, których imiona pojawiają się w listach, wydali swe córki za kolejno panujących egipskich władców. Korzyści wynikające z zostania teściem faraona dla każdego z bliskowschodnich władców były ogromne. Przede wszystkim wzrastał prestiż monarchy, nie tylko we własnym państwie, lecz także na arenie międzynarodowej.

Władca Mitanni, po wysłaniu do haremu faraona swej córki, dawał temu wyraz w tytulaturze królewskiej:

Mów Nimmureyi, Wielkiemu Królowi, królowi Egiptu, mojemu zięciowi, który kocha mnie i którego kocham ja: wiadomość od Tuszraty – Wielkiego Króla, twego teścia, króla Mitanni, twego brata [EA 19]¹².

Małżeństwo przynosiło także ogromne korzyści ekonomiczne, dawało szansę na wielokrotnione wymiany dotąd często symbolicznych podarunków. Na decyzję o sfinalizowaniu związku wpływ miał adekwatny do rangi dynastii olbrzymi podarunek, będący rodzajem wiana. Z chwilą wpłynięcia oferty małżeństwa dwór babiloński rozpoczynał grę dyplomatyczną, mającą na celu osiągnięcie jak największych korzyści materialnych.

Początkowo była to gra na zwłokę – Kadaszman-Enlil pytał o losy swej siostry, przebywającej w egipskim haremie:

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, s. 19.

⁹ *Ibidem*, s. 18.

¹⁰ M. Liverani, *Prestige and interest. International relations in the Near East ca. 1600-1100 B. C.* (= *History of the Ancient Near East Studies* 1), Padua 1990, s. 213–215. Za: R. Westbrook, *Babylonian diplomacy in the Amarna Letters*, JAOS 120/3 (2000), s. 379.

¹¹ W.L. Moran, *The Amarna Letters*, s. 14.

¹² *Ibidem*, s. 43.

Teraz prosisz mnie o córkę, ale moja siostra, którą mój ojciec dał tobie, przebywa już tam z tobą i nikt jej nie widział – czy ona żyje, czy ona nie żyje? Moje córki, które są wydawane za zagranicznych królów rozmawiają z moimi posłańcami, którzy tam przebywają i dają mi podarunki [EA 1]¹³.

W odpowiedzi Amenhotep III dziwi się, dlaczego na jego dwór przysyłani są z Babilonii ludzie, którzy nie wiedzą nawet, jak wygląda siostra ich króla. Padają mocne słowa:

Ludzie, których przysyłasz, są nikim. Jeden z nich to pastuch osłów. Nie było między nimi nikogo, kto znał ją, kto był bliskim jej ojca. Jeśli twoja siostra jest martwa, jaki miałbym powód by ukrywać jej śmierć? [EA 1]¹⁴.

Rzeczywiście nieprawdopodobne jest, by władca Babilonu, chcąc potwierdzić tożsamość swej siostry, nie potrafił znaleźć na swym dworze ani jednego człowieka znającego jej wygląd. Być może, pisząc o braku podarunków od swej siostry, fundowanych zapewne ze skarbca jej męża, faraona, Kadaszman-Enlil chciał pokazać sojusznikowi, że jego córka nie powinna, niczym jakakolwiek inna babilońska księżniczka, „zniknąć w tłumie żon z haremu, a podarunki od córki bądź podarunki z racji poślubienia jego córki, nie mogą ustać z chwilą zawarcia małżeństwa.

Kadaszman-Enlil wspomina także celowo o możliwości poślubienia córki faraona. Zwyczaje panujące w kraju nad Nilem musiały być znane na dworze babilońskim od lat, tym bardziej, iż już w trakcie panowania conajmniej jednego władcy prowadzono negocjacje małżeńskie. W drugim liście z Amarny Kadaszman-Enlil pisze do Amenhotepa III:

Mój brat napisał mi o małżeństwie, mówiąc: Pragnę Twojej córki. Dlaczego nie miałbym jej poślubić? Moje córki są dostępne, ale ich mężowie muszą być królami lub królewskiej krwi. To są jedyni, których akceptuję dla moich córek. Żaden król nigdy nie dał swych córek komuś o niekrólewskiej krwi. Twoje córki są dostępne. Dlaczego nie dasz mi jednej? [EA 2]¹⁵.

Odpowiedź faraona – znana z góry – mogła być tylko jedna:

Od niepamiętnych czasów żadna córka króla Egiptu nie została wydana nikomu [EA 4]¹⁶.

Słowa te mogły być uznane na dworze babilońskim za obraźliwą, arogancką i szorstką odmowę¹⁷. Profesor Raymond Westbrook – zmarły w ubiegłym roku badacz bliskowschodnich tradycji prawnych – dostrzegł, iż faraon zasłaniał się pewnym tabu religijnym, związanym z małżeństwem. Faraon zdaje się mówić: „Moje ręce są związane przez tradycję”. Tymczasem to nie tradycja, lecz racja stanu przemawiała przez władcę. Mimo jawnego kolidowania z zasadą wzajemności, która obowiązywała sojuszników, Egipt uważał się za państwo o większym znaczeniu i zapewne stąd wynikała niechęć do wydawania córek królewskich. Nierówność wśród „równych” znajdowała najlepsze potwierdzenie w sferze wymiany kobiet królewskiej krwi, do której to w pełni nigdy nie doszło.

Kadaszman-Enlil nie zrezygnował, kiedy, zgodnie ze stwierdzeniem Westbrooka, wyczuł blef związany z tabu religijnym, lecz podsunął faraonowi alternatywę – oba rozwiązania były jednak niemożliwe do zaakceptowania:

¹³ *Ibidem*, s. 1.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, s. 6.

¹⁶ *Ibidem*, s. 8.

¹⁷ A. Schulman, *Diplomatic marriage in the Egyptian New Kingdom*, JNES 38 (1979), s. 188–191.

Dlaczego nie? Jesteś królem – robisz co chcesz. Gdybyś chciał dać mi córkę, któż by cokolwiek powiedział? [...] Czyjeś dorosłe córki, piękne kobiety muszą być dostępne. Wyślij mi piękną kobietę, jak gdyby była twoją córką. Kto powie: „To nie jest córka faraona!”? [EA 4]¹⁸.

Właściwie można nazwać takie zachowanie władcy babilońskiego samoponiżającym, niegodnym tak ważnego państwa, jakim była Babilonia¹⁹. Można domniemywać jednak, że uporczywe żądania otrzymania pięknej kobiety z Egiptu miały na celu zdobycie moralnej przewagi nad sojusznikiem w negocjacjach dotyczących ceny wydania babilońskiej księżniczki. Metoda stosowana przez kasyckiego monarchę psychologia społeczna zaliczyłaby do techniki manipulacji i wpływu społecznego zwanej techniką „drzwiami-w-twarz”. Działa ona na zasadzie kontrastu. Jeżeli chcesz, by ktoś spełnił twoją prośbę, prawdziwe żądanie poprzedź inną wygórowaną prośbą, nie do spełnienia. Wówczas statystycznie ujmując, skuteczność spełnienia właściwej prośby wzrasta około dwunastokrotnie²⁰.

W tym przypadku po prośbie wydania Egipcjanki za małżonkę następuje prośba mniejsza, choć – moim zdaniem – priorytetowa z punktu widzenia kasyckiego władcy. Główny cel ukazując się w ostatniej sekcji listu, gdzie następuje żądanie natychmiastowej dostawy złota:

Prześlij mi cokolwiek, co masz pod ręką, tak wiele, jak to możliwe, zanim twój posłaniec przybędzie do mnie, od razu, bez zwłoki, tego lata, albo w miesiącu Tammuz albo w miesiącu Ab, abym mógł skończyć pracę, w którą jestem zaangażowany. [...] Jeśli w miesiącu Tammuz lub Ab nie przesyłasz mi złota, o które proszę i skończę pracę, w które jestem zaangażowany, jaki cel będę miał w proszeniu się o złoto? Wtedy przesyłasz mi trzy tysiące talentów złota i nie zaakceptuję tego, odeślę je i nie dam ci mojej córki [EA 4]²¹.

Niewątpliwie wpływ na decyzję faraona miała nie tyle groźba, ile odrzucone przez niego wcześniej prośby. Król babiloński, choć zachował się niegodnie, nieadekwatnie do posiadanego tytułu, zdobył w negocjacjach przedmażeńskich istotną przewagę nad faraonem.

W korespondencji następców powyższych władców ponownie pojawia się możliwość zawarcia dynastycznego małżeństwa. Treść częściowo zniszczonego listu nie jest jasna, lecz najprawdopodobniej w Egipcie zmarła wskutek plagi córka Kadaszman-Enlila. Nowy władca, Burna-Buriasz II, reaguje błyskawicznie, ofiarując faraonowi swą córkę. Głównym tematem poruszonym w liście jest kwestia nieodpowiedniego orszaku, który przybył po przyszłą małżonkę Amenhotepa IV:

Kto ma zabrać ją do Ciebie? Z Haya jest pięć rydwanów. Czy oni zamierzają zabrać ją do Ciebie w pięciu rydwanach? Czy w tych okolicznościach powinienem pozwolić zabrać ją z mego domu, aby moi sąsiedni królowie mówili: „Oni wzięli córkę Wielkiego Króla do Egiptu w pięciu rydwanach!”? [EA 11]²².

Widzimy tu zatem troskę o odpowiednie do braterskiego statusu traktowanie państwa, wyrażone w licznych i zamożnym orszaku przysłanym po księżniczkę. W dalszej części Burna-Buriasz odnosi się także do podarunku ślubnego – „ceny” panny młodej:

Gdy twój ojciec wysłał tutaj do Kurigalzu wiele złota – co było bardziej hojne od daru dla Kurigalzu? Sąsiedni królowie mogą [to] słyszeć i mówić – wiele jest złota. Pomiędzy królami istnieje braterstwo, przyjaźń, pokój i dobre relacje [EA 11]²³. Korespondencja między dworami Babilonii i Egiptu, z racji niewielkiej liczby tekstów wysyłanych przez faraonów, nie mówi o tym, czego od braterskiego sojuszu oczekiwano nad Nilem. Kierunek myślenia strony babilońskiej

¹⁸ W.L. Moran, *The Amarna Letters*, s. 8–9.

¹⁹ R. Westbrook, *Babylonian Diplomacy*, s. 377.

²⁰ R. Cialdini, *Metody wywierania wpływu na ludzi*, przeł. B. Wojciszke, Gdańsk 1999, s. 72–75.

²¹ W.L. Moran, *The Amarna Letters*, s. 8–9.

²² *Ibidem*, s. 21.

²³ *Ibidem*, s. 22.

zdaje się bardziej przejrzysty. Wysyłanie do siebie posłańców, zawieranie dynastycznych małżeństw, wreszcie wymiana podarunków – wszystkie te czynności odbierano jako środek do zdobycia korzyści materialnych. Niczego w listach nie podkreślano tak często i tak dobitnie jak próśb czy nawet żądań o hojne dostawy złota. W oczach władców kasyckich kruszec ten stał się miernikiem poziomu braterstwa i miłości jaka łączyła oba państwa. Przywołam raz jeszcze słowa Burna-Buriasza II określające wizję idealnych stosunków babilońsko-egipskich:

Wiele jest złota – pomiędzy królami istnieje braterstwo, przyjaźń, pokój i dobre relacje.

Bibliografia

1. Cialdini Robert, *Wynieranie wpływu na ludzi*, przeł. B. Wojciszke, Gdańsk 1999.
2. Knudtzon Jørgen, *Die Amarna Tafeln*, Berlin 1915.
3. Liverani Mario, *Prestige and interest. International relations in the Near East ca. 1600–1100 B.C.* (= *History of The Ancient Near East. Studies* 1), Padua 1990.
4. Moran William L., *The Amarna Letters*, Berkeley 1992.
5. Schulman Alan R., *Diplomatic marriage in the Egyptian New Kingdom*, JNES 38 (1972), s. 177–193.
6. Westbrook Raymond, *Babylonian Diplomacy in the Amarna Letters*, JAOS 120/3 (2000), s. 377–382.

Filip Taterka
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

PLAGI EGIPSKIE W ŚWIETLE BADAŃ EGIPTOLOGICZNYCH

*Wyciągnę przeto rękę i uderzę Egipt różnymi
cudami, jakich tam dokonam, a wypuści was.
Wj 3,20¹*

Opowieść o dziesięciu plagach, którymi JHWH miał porazić Egipcjan gnębiących lud Izraela, jest jednym z najlepiej znanych historii biblijnych. Fakt, że została ona osadzona w kraju nad Nilem powoduje, iż jest ona przedmiotem zainteresowań nie tylko biblistów, lecz także – egiptologów.

Wielu badaczy², w myśl hipotezy sformułowanej jeszcze w XIX wieku przez Juliusa Wellhausena³, uważa, że opowieść o plagach powstała z połączenia trzech źródeł określanych symbolami: J, E oraz P. Badacze różnią się natomiast co do tego, kto miałby owego połączenia dokonać⁴. Jednakże wspólną cechą wszystkich wspomnianych uczonych jest przyjmowanie dość późnego powstania opowieści o plagach (choć i tu występują różnice)⁵. W ten sposób nie byłoby to opowiadanie o wydarzeniach historycznych, a jeśli można w nim dostrzec jakieś elementy historyczne, to jedynie ze znacznie późniejszych czasów⁶. Byłaby to zarazem próba pokrzepienia Izraela przez pokazanie, że JHWH nigdy nie opuszcza swego ludu, a jego wrogowie, choćby najpotężniejsi, zostaną pokonani tak samo, jak faraon⁷.

Tymczasem dokładniejsza analiza tekstu biblijnego pokazuje, że opowiadanie o plagach skonstruowane zostało według pewnych strukturalnych prawidłowości stylistycznych. Tekst

¹ Wszystkie cytaty z Biblii za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, przekład zbiorowy, wyd. 5, Poznań 2002.

² B.S. Childs, *The Book of Exodus*, Philadelphia 1974, s. 130–142; R.E. Clements, *Exodus*, Cambridge 1972, s. 40–41; S.R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*, Cambridge 1913, s. 24–29; J.Ph. Hyatt, *Exodus*, London 1971, ss. 96–144.

³ Zgodnie z hipotezą Wellhausena sześć pierwszych ksiąg Starego Testamentu jest efektem połączenia czterech źródeł: jahwistycznego (J), datowanego na X w. przed Chrystusem, elohistycznego (E) z VIII w. przed Chrystusem, deuteronomicznego (D) z czasów reformy religijnej króla Jozjasza (622 r. przed Chrystusem) oraz tzw. Kodeksu Kapłańskiego (P od niemieckiego *Priesterschrift*) z czasów niewoli babilońskiej lub krótko po niej (VI w. przed Chrystusem). Połączenie to miałoby być dziełem redaktora (R) z okresu po powrocie z niewoli; W.R.F. Browning, *Słownik biblijny*, przeł. J. Ślawik, Warszawa 2009, s. 581–582; J.K. Hoffmeier, *Ancient Israel in Sinai. The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*, New York 2005, s. 10. Wellhausen najpełniejsze sformułowanie hipotezy czterech źródeł dał w swych dziełach *Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1889 oraz *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1882. Dziś hipoteza Wellhausena spotyka się z coraz większą krytyką. Zob. Na ten temat: J. K. Hoffmeier, *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, New York 1999, s. 7–10; K.A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, London 1966, s. 112–129.

⁴ R.E. Clement. uważa, że redaktorem był Deuteronomista (*Exodus*, s. 4–5), natomiast J. Van Seters sądzi, że redaktorem był autor P (*The life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville 1994, s. 77–112). Van Seters eliminuje jednak E jako niezależne źródło.

⁵ I. Finkelstein, N.A. Silberman datują całą tradycję o Exodusie na czasy panowania Jozjasza (641–609 r. przed Chrystusem). Zob. I. Finkelstein, N.A. Silberman, *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York 2001, s. 48–71. Natomiast Van Seters wskazuje na czasy niewoli babilońskiej (J. Van Seters, *The Life of Moses...*, s. 112).

⁶ Tak sądzi np. D.B. Redford, *An Egyptological Perspective on the Exodus Narrative*, [w:] *Egypt, Israel, Sinai: Archaeological and Historical Relationships in the Biblical Period*, ed. by A.F. Rainey, Tel Aviv 1987, s. 138.

⁷ Wg I. Finkelstein i N.A. Silberman wrogiem tym byli Asyryjczycy (*The Bible Unearthed*, s. 69–71), natomiast wg J.-L. Ska– Babilończycy (*Mojżesz, geneza tekstu Księgi Wyjścia*, [w:] *Świat Biblii*, pod red. A. Lemaire, przeł. B. Panek, Wrocław 2001, s. 329–333). Choć nie ulega wątpliwości, że w okresie walk z Asyryjczykami i Babilończykami opowieść o plagach mogła być tak interpretowana, to jednak wydaje się, że jest to sens przypisany jej wtórnie. Pierwotny sens opowiadania wydaje się inny, co zostanie omówione dalej.

w swej obecnej formie przedstawia bowiem plagi w trzech następujących po sobie cyklach wraz z punktem kulminacyjnym w postaci plagi dziesiątej. Można to ująć w postaci tabeli⁸:

		Plaga	Odniesienie biblijne	Przestroga	Czas ostrzeżenia	Formuła instrukcji	Wykonawca
Pierwsza seria	1.	Krew	Wj 7,14-24	Tak	<i>Rano</i>	<i>Wstań</i>	Aaron
	2.	Żaby	Wj 7,25-8,11	Tak	Brak	<i>Idź do faraona</i>	Aaron
	3.	Komary	Wj 8,12-15	Brak	Brak	Brak	Aaron
Druga seria	4.	Muchy	Wj 8,16-28	Tak	<i>Rano</i>	<i>Wstań</i>	Bóg
	5.	Zaraza	Wj 9,1-7	Tak	Brak	<i>Idź do faraona</i>	Bóg
	6.	Wrzody	Wj 9,8-12	Brak	Brak	Brak	Mojżesz
Trzecia seria	7.	Grad	Wj 9,13-35	Tak	<i>Rano</i>	<i>Wstań</i>	Mojżesz
	8.	Szarańcza	Wj 10,1-20	Tak	Brak	<i>Idź do faraona</i>	Mojżesz
	9.	Ciemność	Wj 10,21-23	Brak	Brak	Brak	Mojżesz
Kulminacja	10.	Śmierć pierworodnych	Wj 11,47; Wj 12,29-30	Tak	Brak	Brak	Bóg

Tę literacką i stylistyczną jedność trudno jednak wytłumaczyć przy założeniu, że opowiadanie o plagach było dziełem kilku autorów żyjących w różnych czasach⁹, dlatego też słuszniej jest przyjąć, że opowieść ta jest zasadniczo tworem jednego autora, co oczywiście nie oznacza, że nie mogła ona być w mniejszym lub większym stopniu poprawiana i przetwarzana, nawet kilka wieków po swoim powstaniu¹⁰.

Wstępem do opowieści o plagach jest opis pierwszego spotkania Mojżesza i Aarona z faraonem: *I rzucił Aaron łaskę swoją przed faraonem i jego sługami, a zamieniła się w węża. Faraon również kazał przywołać mędrców i czarowników, a wróżbici egipscy uczynili to samo dzięki swym zaklęciom. I rzucił każdy z nich łaskę, a zamieniły się w węże. Jednak łaska Aarona połknęła ich łaski (Wj 7, 10–12).*

Wbrew pozorom przemianę łaski Aarona w węża można wyjaśnić w sposób racjonalny. Jeszcze w XIX wieku zaobserwowano, że egipscy zaklinacze węży potrafią poprzez naciśnięcie odpowiedniego punktu na gardle gada wprowadzić go w stan kataleptyczny, w wyniku którego ciało węża sztywnieje i nieruchomieje, przez co zwierzę rzeczywiście przypomina drewnianą łaskę. Przywrócić go do życia można przez właściwe pociągnięcie za ogon¹¹.

Co ciekawe, w tekście hebrajskim „wróżbici egipscy” określani zostali (podobnie jak w Rdz 41,8) słowem *ḥarṭōm*¹², które najprawdopodobniej wywodzi się od egipskiego określenia *ḥrj-tp*, (które, dosłownie oznacza „tego, który jest ponad głową”, a więc główną osobę w danej grupie), często używanego w tytule *ḥrj-ḥbt ḥrj-tp*, który przetłumaczyć można jako „główny kapłan-lektor”¹³. Źródła egipskie zdają się potwierdzać, że kapłani egipscy potrafili przemieniać

⁸ Za: J. K. Hoffmeier, *Israel in Egypt*, s. 147; K.A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids 2003, s. 253.

⁹ Mimo to J. Van Seters uważa, że opowieść o plagach jest głównie dziełem J, które zostało uzupełnione przez P (*The Life of Moses*, s. 80). Stylistyczna jedność miałaby być efektem dostosowania się P do stylistycznej struktury J.

¹⁰ Próba dokładniejszego datowania opowieści o plagach wykracza poza granice niniejszego artykułu. Wiele wskazuje na to, że opowieść ta (podobnie jak cała tradycja o Exodusie) musiała powstać w drugiej połowie II tysiąclecia przed Chrystusem, choć niekoniecznie od razu w formie pisanej. Na ten temat zob.: J.K. Hoffmeier, *Israel in Egypt*, s. 122–126; J.K. Hoffmeier, *Israel in Sinai...*, s. 183–192; K.A. Kitchen, *On the Reliability...*, s. 274–310.

¹¹ E.W. Hengstenberg, *Egypt and the Books of Moses*, Edinburgh, 1845, s. 98–103. Podobne obserwacje na temat egipskich zaklinaczy węży znaleźć można w: J. Finegan, *Let My People Go*, New York 1963, s. 48.

¹² J.D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament*, Grand Rapids 1997, s. 94.

¹³ K.A. Kitchen uważa jednak, że *ḥrj-ḥbt ḥrj-tp* powinno się tłumaczyć jako ‘kapłan lektor i ekspert’ (*On the Reliability...*, s. 350).

wężę w laski – zostało to prawdopodobnie ukazane na kilku skarabeuszach¹⁴; o węzowych laskach wspominają także teksty¹⁵.

Jeżeli więc wąż Aarona zdołał pożreć węże wróżbitów faraona, oznaczać to może, że był on po prostu większy i straszniejszy od swoich przeciwników, co zostało dodatkowo podkreślone w tekście przez użycie hebrajskiego słowa *tanin* (które oznaczać może także krokodyla, a nawet smoka), zamiast słowa *nāḥāš* (oznaczającego węża)¹⁶. *Mimo to serce faraona pozostało uparte i nie usłuchał ich, jak zapowiedział Pan* (Wj 7,13)¹⁷.

Podobnie racjonalne wyjaśnienie podać można dla niemal wszystkich plag egipskich (wyjątkiem jest tu plaga dziesiąta, o czym będzie jeszcze mowa niżej). Co więcej, sześć pierwszych plag można postrzegać jako logiczny ciąg przyczynowo-skutkowy.

Według autora biblijnego pierwszą plagą miała być przemiana wód Nilu w krew: *Aaron podniósł laskę i uderzył nią wody Nilu na oczach faraona i sług jego. A woda Nilu zamieniła się w krew. Ryby w Nilu wyginęły, a Nil zaczął wydawać przykrą woń, tak że Egipcjanie nie mogli pić wody z Nilu* (Wj 7,20–21).

Plaga ta spowodowana została przez wysoki wylew Nilu. Każdego roku na przełomie lipca i sierpnia Nil przybierał, niosąc ze sobą pokłady żyznego mułu, w wyniku czego woda w rzece stawała się najpierw zielona, a następnie czerwona jak krew. Warto podkreślić, że dla starożytnych Egipcjan zmiana koloru wód Nilu była zjawiskiem dobrze znanym, co znajduje potwierdzenie zarówno w tekstach¹⁸, jak i w ikonografii¹⁹. Duża ilość mułu sprawiała także, że woda z rzeki stawała się czasowo niezdatna do picia.

Wody Nilu niosły ze sobą jednak również wielkie ilości glonów *Euglena sanguinea* oraz *Haematococcus pluvialis*, które były odpowiedzialne za przykrą woń unoszącą się nad rzeką. Stanowiły także przyczynę śmierci ryb, ponieważ glony nocą potrzebują większej ilości tlenu, natomiast za dnia oddają niepotrzebny tlen wodzie, co powoduje znaczące zmiany w ilości tlenu w rzece – rydom zaś do życia konieczna jest stała ilość tlenu. Nie trzeba dodawać, że duża liczba martwych ryb nie poprawiła ani przykłej woni wydawanej przez Nil, ani tym bardziej zdatności wody do picia²⁰.

Wylew Nilu stał się główną przyczyną kolejnych pięciu plag. Każdego roku, mniej więcej we wrześniu i w październiku, a więc w czasie, gdy wylew Nilu dobiegał końca, z rzeki zaczynały wychodzić żaby, które, według autora biblijnego, stanowiły drugą plagę: *Aaron wyciągnął rękę swoją nad wody Egiptu, i wyszły żaby, i pokryły ziemię egipską* (Wj 8,2). Ich nagła śmierć wspomniana we fragmencie Wj 8,13 mogła być spowodowana przez bakterię węgla (*bacillus anthracis*), rozwijającą się na martwych rybach z plagi pierwszej²¹.

Trzecią plagą miał być pewien rodzaj insektów: *Aaron wyciągnął rękę swoją i laskę i uderzył proch ziemi. Komary pokryły ziemię i bydło, cały proch ziemi w kraju egipskim zamienił się w komary*

¹⁴ L. Keimer, *Histoires de serpents dans l'Égypte ancienne et moderne*, Le Caire 1947 (= *Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte*, t. 50), s. 16–17, fig. 14–21.

¹⁵ Na przykład pewien tekst z czasów ptolemejskich ze świątyni Horusa w Edfu; A.M. Blackman, H.W. Fairman, *The Significance of the Ceremony hwt bḥsw in the Temple of Horus at Edfu*, JEA 35 (1949), s. 100. Tekst ten towarzyszy scenie, w której król Ptolemeusz III Euergetes I został ukazany z węzową laską w dłoni. *Ibidem*, pl. VII (między stronami 98 a 99).

¹⁶ J.D. Currid, *op. cit.*, s. 86–87.

¹⁷ Na temat motywu upartego serca faraona zob. *ibidem*, s. 96–103 oraz J. Van Seters, *The Life of Moses*, s. 87–91.

¹⁸ Tzw. *Napomnienia Ipu-ura*, 2, 10 mówią: *Zaprawdę, rzeka to krew; pije się z niej, [lecz] ludzie wzdrygają się, pragnąc wody*. Tłumaczenia z języka egipskiego dokonałem sam na podstawie: W. Helck, *Die „Admonitions”*. Pap. Leiden I 334 recto, Wiesbaden 1995, s. 9.

¹⁹ Na przedstawieniu z czasów Amenhotepa III ukazano dwa bóstwa Nilu: jedno w kolorze zielonym, drugie – czerwonym; Ch. Desroches-Noblecourt, *Amours et fureurs de la Lointaine. Clés pour la compréhension de symboles égyptiens*, Paris 1995, pl. XVI, między stronami 128 i 129. Proweniencja przedstawienia nie jest znana, obecnie przechowywane jest w Cleveland Museum of Art. Zob. więcej na temat tego zabytku: *Catalogue of Egyptian Art. The Cleveland Museum of Art*, ed by L.M. Berman, New York 1999, s. 227–231.

²⁰ G. Hort, *The Plagues of Egypt*, ZAW 69 (1957), s. 94–96.

²¹ *Ibidem*, s. 98.

(Wj 8,13). Choć nie jest pewne, jaki rodzaj owadów kryje się pod hebrajskim określeniem *kinnîm*, to jednak większość badaczy uważa, że chodzi tu o gatunek komara²², którego pojawienie się mogło wynikać ze zwiększonej wilgotności związanej z wylewem Nilu²³.

Inny rodzaj owadów miał stać się czwartą plagą: *I uczynił tak Pan, i sprowadził mnóstwo much do domu faraona, do domów sług jego i na całą ziemię egipską. Kraj został zniszczony przez muchy* (Wj 8, 20). W oryginale hebrajskim pojawia się tu słowo *‘arob*, które oznacza zapewne jakiś gatunek much gryzących, prawdopodobnie *Stomoxys calcitrans*²⁴. Muchy te mogły rozwinać się na szczątkach martwych ryb z plagi pierwszej oraz martwych żab z drugiej. Fakt, że plaga ta wraz z czterema następnymi miała według autora biblijnego nie wystąpić w ziemi Goszen, która była rejonem zamieszkanym przez Izraelitów, tłumaczy się tym, że leżała ona zapewne dalej od właściwej doliny Nilu, nie wystąpiły tam więc warunki umożliwiające zaistnienie wspomnianych kataklizmów²⁵.

Plagą piątą miała być zaraza (*deber*) bydła: *I naajutrz uczynił Pan to, że wyginęło wszelkie bydło Egipcjan, a z bydła Izraelitów nic nie zginęło* (Wj 9,6). Jej przyczyną była zapewne bakteria *bacillus anthracis* rozprzestrzeniona po kraju przez żaby z plagi drugiej, a być może także przez komary i muchy z plag trzeciej i czwartej²⁶.

Następna plaga opisana została następująco: *Wzięli więc [Mojżesz i Aaron] sadzę z pieca i stanęli przed faraonem, a Mojżesz rzucił ją ku niebu i powstały wrzody i pryszczę na ludziach i zwierzętach* (Wj 9,10). W tekście oryginalnym na określenie „wrzodów” i „pryszczę” użyte zostało hebrajskie słowo *šĥîn*, które oznacza jakiś rodzaj infekcji²⁷. Infekcja ta wywołana została najprawdopodobniej również przez bakterię wąglika, przeniesioną przez muchy i komary²⁸.

Pozostałych plag nie sposób ująć w ciąg przyczynowo-skutkowy, dla wszystkich jednak, z wyjątkiem ostatniej, można podać równie racjonalne wyjaśnienie.

Plagą siódmą miał być silny opad gradu: *I nyciągnął Mojżesz łaskę swoją do nieba, a Pan zesłał grzmot i grad. Piorun spadł na ziemię. Pan spuścił również grad na ziemię egipską. I nastął grad i błyskawice z gradem na przemian, tak ogromne, że nie było takich na całej ziemi Egipcjan od czasu, gdy stali się narodem. I spadł grad na całą ziemię egipską, na wszystko, co było w polu, Grad zniszczył ludzi, zwierzęta i wszelką trawę polną oraz złamał każde drzewo na polu* (Wj 9,23–25). Nie ulega wątpliwości, że burze w Egipcie były i są zjawiskiem niecodziennym; mimo to potrafią być bardzo gwałtowne i nierzadko stanowią zagrożenie, nie tylko dla starożytnych zabytków, ale także dla ludzi²⁹.

Na uwagę zasługuje jednakże wzmianka autora biblijnego dotycząca zniszczeń dokonanych przez grad wśród zbiorów: *Len i jęczmień zostały zniszczone, ponieważ jęczmień miał już kłosa, a len kwiecie. Ale pszenica i orkisz nie pokładły się, bo są późniejsze* (Wj 9,31–32). Informacja ta jest zgodna z egipskim kalendarzem rolniczym, ponieważ pszenica choć siana była wcześniej od jęczmienia i lnu, to jednak zbierana była później, len i jęczmień należały bowiem do pierwszych roślin zbieranych po wylewie³⁰. Również źródła archeologiczne potwierdzają, że jęczmień i len bywały uprawiane razem³¹, choć niekoniecznie zbiory musiały się odbywać w tym samym momencie, ponieważ len może być zbierany na różnym poziomie rozwoju w zależności o tego,

²² J.K. Hoffmeier, *Israel in Egypt*, s. 146.

²³ G. Hort, *op. cit.*, s. 98–99.

²⁴ J.K. Hoffmeier, *Israel in Egypt*, s. 146–147; G. Hort, *The Plagues of Egypt*, s. 101.

²⁵ K.A. Kitchen, *On the Reliability...*, s. 250.

²⁶ J. K. Hoffmeier, *Israel in Egypt*, s. 147.

²⁷ *Ibidem*, s. 147. Por. także akadyjskie *šahānu*, które oznacza „stawać się ciepłym, gorącym; ogrzewać się”; *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, t. 17, Chicago 1989, s. 78.

²⁸ G. Hort, *op. cit.*, s. 101–103.

²⁹ A. Niwiński, *Czekając na Herbora... Odkrywanie tajemnic Teb Stubramnych czyli szkice z dziejów archeologii Egiptu*, Warszawa 2003, s. 207–208.

³⁰ K.W. Butzer, *Early Hydraulic Civilization in Egypt. A Study in Cultural Ecology*, Chicago 1976, s. 49.

³¹ Przedstawienia jęczmienia i lnu uprawianych razem znaleźć można w grobowcu Paheriego w el-Kab, pochodzącym z czasów XVIII dynastii; J.J. Tylor, F.L. Griffith, *The Tomb of Paheri at El Kab*, London 1894, pl. III.

jak będzie później wykorzystywany³². Wzmianka dotycząca zbóż w tekście biblijnym zdaje się również potwierdzać, że sześć pierwszych plag związanych było z wylewem Nilu, reszta natomiast nastąpiła w czasie, gdy, po zakończonym wylewie, rozpoczęła się już uprawa ziemi³³.

Plagę ósmą stanowić miała horda szarańczy. Autor biblijny opisuje to następująco: *I wyciągnął Mojżesz łaskę swoją nad ziemię egipską, a Pan sprowadził wiatr wschodni, który wiał przez cały dzień i całą noc. Rano wiatr wschodni przyniósł szarańczę. Szarańcza nadleciała nad całą ziemię egipską i opuszczała się na cały kraj egipski tak licznie, że tyle szarańczy nie było dotąd ani nie będzie nigdy* (Wj 10, 13–14). Podobnie jak w starożytności, pojawiające się dzisiaj od czasu do czasu hordy szarańczy stanowią poważne zagrożenie dla mieszkańców Bliskiego Wschodu. O tym, jak wielki lęk budziła wśród ludności starożytnego Egiptu szarańcza, świadczyć może fakt, że jest ona jednym z potworów napotykanych przez zmarłego w wędrówce przez zaświaty³⁴. Horda szarańczy opisana w *Księdze Wyjścia* przybyła do Egiptu najprawdopodobniej z okolic Sudanu. Tekst biblijny mówi zaś, iż przyniósł ją wiatr wschodni, co nie jest sprzeczne z powyższym stwierdzeniem, Izraelici używali bowiem tylko czterech kardynalnych stron świata, wiatr wschodni mógł więc oznaczać kierunek południowo-wschodni, a więc Sudan³⁵.

Po szarańczy przyjść miała kolejna plaga, słynne egipskie ciemności: *Wyciągnął Mojżesz rękę do nieba i nastąpiła ciemność gęsta w całej ziemi egipskiej przez trzy dni* (Wj 10, 22). Najprawdopodobniej chodzi tu nie tyle o zaćmienie słońca, ile o tzw. *chamsin*, a więc rodzaj silnego wiatru, który wieje w Egipcie w marcu. Chamsin jest tak potężny, że unosi ze sobą ogromne chmury gorącego pyłu i piasku, które potrafią sprawić, że dzień staje się nocą. Wiatr ten może wiać nieprzerwanie przez kilka godzin, ale zdarza się, że burza piaskowa wywołana przez *chamsin* trwa nawet przez dwa albo trzy dni. To właśnie chmury gorącego piasku miał zapewne na myśli autor biblijny, mówiąc o gęstej ciemności, jaka zapanowała w całym Egipcie.

Jak już wspomniano, jedyną plagą, której nie da się wyjaśnić w sposób racjonalny, jest ostatnia, czyli śmierć pierworodnych: *O północy pozabijał Pan wszystko, co pierworodne na ziemi egipskiej: od pierworodnego syna faraona, który siedzi na swym tronie, aż do pierworodnego tego, który był zamknięty w więzieniu, a także wszystko, co pierworodne z bydła* (Wj 12, 29). Istnieją badacze, którzy sądzą, że za śmierć pierworodnych odpowiedzialni byli Jozue oraz Kaleb wraz z grupą młodych Izraelitów, którzy nocą odwiedzili z mieczami wszystkie domy w Egipcie, z wyjątkiem tych, których odrzwia posmarowano krwią baranka³⁶. Wydaje się to jednak czystą spekulacją, ponieważ ani Jozue, ani Kaleb w ogóle nie pojawiają się w opowieści o plagach. Poza tym, biorąc pod uwagę szczegółowe wymagania odnośnie do baranka³⁷, którego krew miała ochronić Izraelitów przed Aniołem Śmierci, można wnioskować, że chodziło o coś więcej niż tylko znak dla siepaczy, który miał im wskazać, jakie domostwa ominąć. Prawdopodobnie było to związane z jakimś rytuałem magicznym.

Nie da się w każdym razie rozstrzygnąć, czy ostatnia plaga była cudem, (nie)szczęśliwym zbiegiem okoliczności czy przesadą typową dla Bliskiego Wschodu nie tylko w starożytności³⁸. Jednakże, fakt, że ostatniej plagi nie można wyjaśnić w sposób racjonalny, nie powinien rzutować na ocenę wiarygodności opisu pozostałych dziewięciu. Ze wszystkiego, co stwierdzono powyżej,

³² J.K. Hoffmeier, *Israel in Egypt*, s. 148.

³³ Jednakże próba przyporządkowania poszczególnych plag konkretnym miesiącom, którą podejmuje K.A. Kitchen, wydaje się zbyt daleko posunięta (*On the Reliability...*, s. 251). Niektóre plagi można w istocie przypisać konkretnym miesiącom, lecz na pewno nie wszystkie.

³⁴ Rozdział 125 *Księgi Umarłych* wspomina tzw. Pola Szarańczy; M. Barwik, *Księga Wychodzenia za Dnia. Tajemnice egipskiej Księgi Umarłych*, Warszawa 2009, s. 227. Warto także zwrócić uwagę, że szarańcza została przedstawiona na ścianach komnaty A1 w mastabie Mereruki z czasów VI dynastii; *The Tomb of Mereruka. Part I*, Chicago 1938 (= OIP, 31), pl.10–13. Jej wielkość w stosunku do innych zwierząt na przedstawieniu sugeruje, że musiało to być stworzenie, którego obawiano się szczególnie.

³⁵ J.K. Hoffmeier, *Israel in Egypt*, s. 148.

³⁶ W. Tyloch, *Mojżesz*, [w:] *Od Mojżesza do Mahometa*, pod red. J. Kellera, Warszawa 1987, s. 37.

³⁷ *Baranek będzie bez skaży, samiec, jednoroczny; wziąć możecie jagnię albo kozła. Będziecie go strzec aż do czternastego dnia tego miesiąca, a wtedy zabije go całe zgromadzenie Izraela o zmierzchu* (Wj 12, 6).

³⁸ K.A. Kitchen, *On the Reliability...*, s. 250.

wynika, iż autora biblijnego cechowała dość duża znajomość realiów egipskich, o którą trudno byłoby go posądzać, gdyby, jak chcą wspomniani na początku artykułu badacze, tworzył on swą opowieść wśród wygnańców w czasach niewoli babilońskiej. Autor biblijny doskonale znał środowisko egipskie, a nawet zwyczaje egipskich rolników. Początki tradycji o Wyjściu Izraelitów z Egiptu musiały zatem powstać w Egipcie, choć niekoniecznie od razu w formie pisanej.

Warto ponadto zwrócić uwagę na fakt, że w świetle przedstawionej powyżej interpretacji, plagi jawią się po prostu jako zjawiska naturalne. W opowieści autora biblijnego nie występują stworzenia fantastyczne, takie jak smoki czy elfy, lecz – żaby, komary i muchy, a więc istoty, które Egipcjanie widywali na co dzień³⁹. Jeżeli zjawiska opisane w *Księdze Wyjścia* można uznać za plagi, to nie dlatego, że w ogóle wystąpiły, ale dlatego, że wystąpiły w stopniu większym niż zazwyczaj⁴⁰. Dlatego jest wielce prawdopodobne, że opowieść o plagach jest zapisem autentycznej historii, która rzeczywiście mogła mieć miejsce.

Niektórych badaczy nie przekonuje jednakże przedstawiona powyżej interpretacja⁴¹, sądzą oni, że opowieść o plagach jest przede wszystkim polemiką z wierzeniami egipskimi. W interpretacji tej każdą plagę uznaje się za atak skierowany przeciw konkretnemu egipskiemu bóstwu, zgodnie ze słowami: *i odbędzie sąd nad wszystkimi bogami Egiptu* (Wj 12,12).

W ten sposób opowieść o lasce Aarona to atak na królewskiego ureusza, a więc świętą kobrę, która miała pluć ogniem w kierunku widzialnych i niewidzialnych wrogów faraona⁴². Przemiana wody w krew miałaby być wymierzona w Hapiego, bóstwo wylewów Nilu, śmierć żab natomiast – w żabiogłową boginię Heqet, czuwającą nad szczęśliwymi narodzinami. Plaga insektów to cios skierowany w stronę boga-skarabeusza o imieniu Chepri, będącego jedną z form boga słonecznego. Zaraza bydła to walka z egipskim kultem byków, wymierzona przede wszystkim w kult Apisa, Mnewisa oraz Buchisa. Wrzody i pryszcze godzić miały w boginię Sachmet, która w swej łagodnej postaci była patronką lekarzy i uzdrowicieli. Plaga gradu wymierzona miała być w bóstwa związane z niebem, takie jak Nut (bogini nieba) czy Szu (bóg powietrza), natomiast plaga szarańczy w egipskiego boga szarańczy o imieniu Senehem. Z kolei „egipskie ciemności” to cios wymierzony w kult słońca oraz we wszelkie bóstwa słoneczne, zwłaszcza Ra-Horacht i Amona-Ra. Wreszcie ostatnia plaga godzić miała w samego króla jako boskiego władcę Egiptu. Zsyłając kolejne plagi na Egipt, JHWH ukazuje niemoc bogów egipskich, ujawniając zarazem swą własną potęgę.

Inną odmianą „teologicznej” interpretacji opowieści o plagach jest koncepcja opisu plag jako „de-kreacji”⁴³. Kolejnymi plagami JHWH burzy harmonię, którą sam zbudował tworząc świat, co można ująć w postaci tabeli⁴⁴:

Dzień stworzenia	Opis stworzenia	Plaga egipska	Opis plagi
Dzień 1 Rdz 1,1,-5	Światło stworzone z ciemności	Plaga 9 Wj 10,21-29	Ciemność przeważająca nad światłem
Dzień 2 Rdz 1,6-8	Oddzielenie wód	Plaga 1 Wj 7,15-25	Chaos i zniszczenie przyniesione przez wodę zmienioną w krew

³⁹ *Ibidem*, s. 249.

⁴⁰ Warto jednak zauważyć, że uwaga ta odnosi się do współczesnego, poświeceniowego sposobu patrzenia na świat. Dla starożytnych, zarówno Egipcjan, jak i Izraelitów, tego typu zjawiska były efektem działania bogów egipskich bądź JHWH.

⁴¹ Np. Currid stawia zarzut, że tekst biblijny nie mówi bezpośrednio o wzajemnym powiązaniu plag i wynikaniu jednej z drugiej (J.D. Currid, *op. cit.*, s. 106). Zarzut ten wydaje się jednak mało istotny w świetle uwagi z poprzedniego przypisu.

⁴² C. Alling, *Egypt and Bible History*, Grand Rapids 1981, s. 103–110; J.D. Currid, *op. cit.*, s. 108–113; J.J. Davis, *Moses and the Gods of Egypt*, wyd. 2, Grand Rapids 1986, s. 98–153; G.A.F. Knight, *Theology as Narration*, Grand Rapids 1976, s. 62–79; N.M. Sarna, *Exploring Exodus. The Heritage of Biblical Israel*, New York 1986, s. 78–80.

⁴³ J.D. Currid, *op. cit.*, s. 113–117.

⁴⁴ Za: *ibidem*, s. 115.

Dzień 3 Rdz 1,9-13	Pojawienie się suchego lądu i stworzenie roślin	Plagi 7-8 Wj 9,18-10,20	Zniszczenie roślin przez grad i szarańczę
Dzień 4 Rdz 1,14-19	Stworzenie Słońca i Księżyca	Plaga 9 Wj 10,21-29	Przykrycie Słońca przez ciemności
Dzień 5 Rdz 1,20-23	Stworzenie ptaków, ryb i stworzeń morskich	Plagi 1-2 Wj 7,15-8,15	Śmierć ryb; rozmnożenie i śmierć żab
Dzień 6 Rdz 1,24-31	Stworzenie zwierząt lądowych i człowieka	Plagi 3-4 Wj 8,16-24 Plaga 5 Wj 9,1-7 Plaga 6 Wj 9,8-17 Plaga 10 Wj 11-12	Chmury owadów; waglik; wrzody na bydło i ludziach; śmierć pierworodnych

Koncepcja ta jest interesująca, wiąże się z nią jednak poważne problemy. Po pierwsze, zakłada ona, że autor opowieści o plagach znalazł opis stworzenia świata zawarty w Rdz 1,1–2,4, co wcale nie musi być prawdą. Po drugie, przyporządkowanie plag konkretnym dniom stworzenia wydaje się nieco sztuczne, kolejność etapów stworzenia jest bowiem różna od kolejności plag, które miałyby być de-kreacją świata. Poza tym w kilku miejscach jednemu dniowi przypisano kilka plag, a plaga dziewiąta została przyporządkowana dwóm dniom. Można co prawda twierdzić, iż chaos ten jest właśnie sednem całej konstrukcji, wszak porządek został ustanowiony przy stworzeniu, a teraz chodzi o to, aby go zburzyć, że porządek ma zostać zastąpiony przez chaos⁴⁵, ale jest to argument co najmniej wątpliwy.

Podobne wątpliwości budzi koncepcja przyporządkowująca plagi poszczególnym bóstwom egipskim. O ile bowiem można przyjąć, że plaga ciemności wymierzona mogła być w bóstwa słoneczne, zwłaszcza Ra-Horacht⁴⁶, o tyle nie można się zgodzić na pomysł, że np. plaga pomoru bydła miałaby być wymierzona w egipski kult byków. Egipcjanie, w przeciwieństwie do Hindusów, nie czcili bowiem wszystkich krów i byków, ale tylko jednego, konkretnego uznanego za wcielenie danego bóstwa. Aby byk mógł jednak zostać uznany za inkarnację takiego czy innego boga, musiał spełniać odpowiednie warunki⁴⁷. W ten sposób w danym czasie był tylko jeden aktualnie żyjący Apis, Mnevis czy Buchis. Podobnie rzecz się ma z innymi bóstwami – fakt, że Heqet przedstawiana była z głową żaby, wcale nie oznacza, że Egipcjanie padali na twarz przed każdym napotkanym płazem. Wątpliwości budzi także chęć wymierzenia plagi siódmej przeciw Senehemowi, było to bowiem pomniejsze bóstwo, rzadko wymieniane nawet w poważnych publikacjach egiptologicznych⁴⁸. Wydaje się zatem, że interpretacja „teologiczna” w postaci, jaką przedstawiono powyżej, jest nie do przyjęcia⁴⁹.

Zamiast jednak próbować w sposób sztuczny przyporządkowywać plagi poszczególnym bóstwom lepiej jest przyjąć, że plagi jako całość wymierzone były we wszystkie bóstwa egipskie, przede wszystkim zaś w egipskiego króla. Interpretacja ta nie stoi jednak w sprzeczności z przedstawioną wyżej „naturalistyczną” interpretacją plag. Celem opowiadania o plagach mogło być bowiem nie tylko sprawozdanie z autentycznych wydarzeń historycznych, lecz także

⁴⁵ *Ibidem*, s. 117.

⁴⁶ W tym kontekście za interesujący można uznać fakt, że w kilku miejscach *Pięcioksięgu* hebrajskie słowo *ra’á* („złoty”) zdaje się stanowić aluzję do imienia egipskiego boga słońca (ra); J.K. Hoffmeier, *Israel in Egypt*, s. 151. Więcej na ten temat znaleźć można w: G. Rendsburg, *The Egyptian Sun-God Ra in the Pentateuch*, Hensch 1988, no. 10, s. 3–15.

⁴⁷ Herodot tak opisuje wymagania, jakie powinien spełniać byk, aby mógł być uznany za wcielenie Apisa: *A takie są cechy tego byczka, nazywanego Apisem: będąc zresztą czarny, ma na czole czworokątą białą plamę, na grzbiecie wizerunek orla, na ogonie podwójne włosy [tj. białe i czarne], a pod językiem znak podobny do skarabeusza* (Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Wrocław 2005, ks. III, 28).

⁴⁸ Nie wymienia go wcale np. R.H. Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, New York 2003.

⁴⁹ J.K. Hoffmeier, *Israel in Egypt*, s. 149–151.

przekazanie pewnego sensu dydaktycznego. Opowieść o plagach jawi się zatem jako polemika z egipską ideologią władzy królewskiej, przede wszystkim z koncepcją Ma'at⁵⁰.

Ma'at była zasadą kosmicznego porządku, ustanowioną przez boga Ra w momencie stworzenia świata⁵¹. Podtrzymywanie tego ładu było głównym zadaniem każdego króla Egiptu. Jednakże kolejne plagi zsyłane na Egipt pokazują, że faraon nie spełnia swego podstawowego zadania – nie potrafi bowiem ochronić swego kraju przed kolejnymi klęskami zsyłanymi na Egipt przez JHWH, które zaburzają kosmiczną harmonię.

Co ciekawe, w kilku miejscach w *Pięcioksięgu* w opisie pojedynku JHWH z faraonem padają słowa *yaḏ h^a ẓāqāb* („silna ręka”) oraz *ẓ^l rōa' n^t tīyā* („wyciągnięte ramię”). Odpowiadają one egipskim epitetom faraona *nb ḥpš* oraz *pr-ꜥ*, czyli odpowiednio „Pan Silnej Ręki” i „Ten, którego ramię jest wyciągnięte”⁵². Używając egipskich epitetów królewskich w odniesieniu do JHWH, autor biblijny chciał nie tylko zadrwić z faraona, lecz także pokazać, że w konfrontacji z JHWH król egipski nie ma żadnych szans.

Swą niemoc faraon ujawnił już w epizodzie z węzową laską, kiedy to jego kapłani okazali się bezsilni wobec Mojżesza i Aarona. Wydaje się, iż przemiana laski akurat w węża nie była bez znaczenia⁵³. Gad ten był bowiem bardzo ważnym symbolem w starożytnym Egipcie. Na czole króla umieszczano wyobrażenie kobry-ureusza, świętego węża, który miał chronić władcę przed widzialnymi i niewidzialnymi wrogami. Ponadto w zapisie hieroglificznym znak przedstawiający kobrę był determinatywem słowa „bogini”. Laska Aarona polykająca węże egipskich wróżbitów jest symbolicznym ukazaniem wyższości JHWH nad całą mądrością Egiptu. Warto także zwrócić uwagę na fakt, iż egipski bóg Heka, będący uosobieniem siły kreacyjnej boga Ra („magii”), przedstawiany był pod postacią człowieka z dwiema węzowymi laskami⁵⁴. Opowieść o przemianie laski Aarona w węża miała zatem pokazać, że „magia” JHWH (rozumiana jednak raczej w sensie egipskim, a więc jako moc stwórcza⁵⁵), jest potężniejsza niż „magia” króla Egiptu⁵⁶.

Wydaje się zatem, że celem dydaktycznym opowieści o plagach było ukazanie potęgi JHWH przy równoczesnym obnażeniu słabości faraona i bogów Egiptu. Autor biblijny chciał pokazać swym braciom i współwyznawcom, że to nie faraon, król Egiptu, lecz JHWH jest prawdziwym Bogiem i królem Izraela, gdyż to Jego ramię (oczywiście w sensie metaforycznym) jest potężniejsze od ramienia króla egipskiego. Potęga JHWH jest tak wielka, że ugiąć się przed nią musi nawet największy władca ówczesnego świata – faraon Egiptu. Dzięki niej Izrael będzie mógł wreszcie opuścić Egipt i przenieść się do upragnionej Ziemi Obiecanej...

Bibliografia

1. Alling Charles, *Egypt and Bible History*, Grand Rapids 1981.
2. Assmann Jan, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.
3. Barwik Mirosław, *Księga Wychodzenia za Dnia. Tajemnice egipskiej Księgi Umarłych*, Warszawa 2009.
4. *Catalogue of Egyptian Art. The Cleveland Museum of Art*, ed. by Lawrence M. Berman, New York 1999.
5. Blackman Aylward M., Fairman Herbert W., *The Significance of the Ceremony ḥwt bḥsw in the Temple of Horus at Edfu*, JEA 35 (1949), s. 98–112.
6. Browning Wilfred R.F., *Słownik biblijny*, przeł. J. Sławik, Warszawa 2009.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 151–153; K.A. Kitchen, *On the Reliability...*, s. 253.

⁵¹ Więcej na temat Ma'at znaleźć można w: J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.

⁵² J.K. Hoffmeier, *Israel in Egypt*, s. 151. Więcej na ten temat znaleźć można w: J.K. Hoffmeier, *The Arm of God Versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives*, „Biblica” 1986, no. 67, s. 378–387.

⁵³ J.D. Currid, *op. cit.*, s. 94.

⁵⁴ M. Étienne, *Catalogue et dossier de presse de l'exposition 'Heka. Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne' (Louvre, septembre 2000-janvier 2001)*, Paris 2000, s. 14.

⁵⁵ Próbe zdefiniowania magii egipskiej podejmuje R.K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, wyd. 4, Chicago 2008, (= *SAOC* 54), s. 3–28.

⁵⁶ Doszukiwanie się jednak w lasce Aarona aluzji do berla ḥq3 (J.K. Hoffmeier, *Israel in Egypt*, s. 154–155) wydaje się jednak interpretacją zbyt daleko idącą.

7. Butzer Karl W., *Early Hydraulic Civilization in Egypt. A Study in Cultural Ecology*, Chicago 1976.
8. Childs Brevard S., *The Book of Exodus*, Philadelphia 1974.
9. Clements Ronald E., *Exodus*, Cambridge 1972.
10. Currid John D., *Ancient Egypt and the Old Testament*, Grand Rapids 1997.
11. Davis John J., *Moses and the Gods of Egypt*, wyd. 2, Grand Rapids 1986.
12. Desroches-Noblecourt Christiane, *Amours et fureurs de la Lointaine. Clés pour la compréhension de symboles égyptiens*, Paris 1995.
13. Driver Samuel R., *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Cambridge 1913.
14. Étienne Marc, *Catalogue et dossier de presse de l'exposition 'Heka. Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne' (Louvre, septembre 2000-janvier 2001)*, Paris 2000.
15. Finegan Jack, *Let My People Go*, New York 1963.
16. Finkelstein Israel, Neil A Silberman, *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York 2001.
17. Helck Wolfgang, *Die „Admonitions”. Pap. Leiden I 334 recto*, Wiesbaden 1995.
18. Hengstenberg Ernst W., *Egypt and the Books of Moses*, Edinburgh 1845.
19. Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Wrocław 2005.
20. Hoffmeier James K., *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, New York 1999.
21. Hoffmeier James K., *Ancient Israel in Sinai. The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*, New York 2005.
22. Hoffmeier James K., *The Arm of God Versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives*, „Biblica” 67 (1986), s. 378–387.
23. Hort Greta, *The Plagues of Egypt*, ZAW 69 (1957), s. 84–103.
24. Hyatt James Ph., *Exodus*, London 1971.
25. Keimer Louis, *Histoires de serpents dans l'Égypte ancienne et moderne*, Le Caire 1947 (= *Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte*, t. 50).
26. Kitchen Kenneth A., *Ancient Orient and Old Testament*, London 1966.
27. Kitchen Kenneth A., *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids 2003.
28. Knight George A.F., *Theology as Narration*, Grand Rapids 1976.
29. Niwiński Andrzej, *Czekając na Herhora... Odkrywanie tajemnic Teb Stubramnych czyli szkice z dziejów archeologii Egiptu*, Warszawa 2003.
30. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, przekład zbiorowy, wyd. 5, Poznań 2002.
31. Redford Donald B., *An Egyptological Perspective on the Exodus Narrative*, [w:] *Egypt, Israel, Sinai: Archaeological and Historical Relationships in the Biblical Period*, ed. by A.F. Rainey, Tel Aviv 1987, s. 137–161.
32. Rendsburg Gary A., *The Egyptian Sun-God Ra in the Pentateuch*, „Henoch” 1988, no. 10, s. 3–15.
33. Ritner Robert K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, wyd. IV, Chicago 2008, (= SAOC 54).
34. Sarna Nahum M., *Exploring Exodus. The Heritage of Biblical Israel*, New York 1986.
35. Ska Jean-Louis, *Mojżesz, geneza tekstu Księgi Wjścia*, [w:] *Świat Biblii*, pod red. André Lemaire, przeł. B. Panek, Wrocław 2001, s. 327–334.
36. Tylor Joseph J., Francis L. Griffith, *The Tomb of Paberi at El Kab*, London 1894.
37. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, t. 17, Chicago 1989.
38. *The Tomb of Mereruka. Part I*, Chicago 1938 (= OIP 31).
39. Tyloch Witold, *Mojżesz, [w:] Od Mojżesza do Mahometa*, pod red. J. Kellera, Warszawa 1987, s. 19–51.
40. Van Seters John, *The life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville 1994.
41. Wellhausen Julius, *Die Komposition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1889.
42. Wellhausen Julius, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1882.
43. Wilkinson Richard H., *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, New York 2003.

Łukasz Bartkowiak
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

PSY I SZAKALE – EGIPSKA GRA PLANSZOWA ZDOBYWAJĄCA POPULARNOŚĆ W ASYRII

E.GAL ^mAN.ŠÁR-*ah*-MU LUGAL GAL LUGAL *dan-nu* LUGAL ŠÚ LUGAL ^{kur}AN.ŠÁR
NISAG KA.DINGIR.RA ^{ki}LUGAL ^{kur}KIEN.GIR *u ak-ka-di-e*
DUMU ^{md}*Sin-ah-rib-ba* LUGAL *dan-nu* LUGAL ŠÚ LUGAL ^{kur}AN.ŠÁR
DUMU ^mLUGAL-*kin* LUGAL *dan-nu* LUGAL ŠÚ LUGAL ^{kur}AN.ŠÁR¹

[Pałac Asarhaddona króla wielkiego, króla potężnego, władcy świata, władcy kraju Aszur
namiestnika Babilonii, władcy Sumeru i Akadu
syna Senacheryba, króla potężnego, władcy świata, władcy kraju Aszur
syna Sargona, króla potężnego, władcy kraju Aszur]

Prawdopodobnie tak brzmiał napis wyryty na znalezionej w Nimrud kamiennej planszy do gry zwanej *Gra pięćdziesięciu ośmiu dziur*². Efemeryczne panowanie Asyryjczyków w Egipcie, oprócz złupionych kamiennych obelisków, złota, drogocennych kamieni i jeńców³, przyniosło także korzyści w postaci importu pomysłów i idei. Wspomniana gra jest tego przykładem. Import owego pomysłu do innych części Bliskiego Wschodu miał jednak miejsce już zdecydowanie wcześniej, o czym świadczą mogą znaleziska z Elamu (Suza, pałac króla Szil-cha-szuszinaka, druga połowa XII wieku przed Chrystusem) i Palestyny (Gezer, datacja 1400–1100 przed Chrystusem)⁴. Przykłady kamiennych fragmentów plansz znalezionych w Ur⁵ zdają się natomiast późniejsze od tej z Nimrud, pochodzą bowiem z okresu perskiego. Dlatego inspiracje zaczerpnięte przez Asarhaddona tak naprawdę mogły być tylko powracającą w sposób cykliczny modą.

Egipskie inspiracje

Nie ulega wątpliwości, iż ojczyzną gry był Egipt, co potwierdzają wykopaliska Guy’a Bruntona i Williama M.F. Petriego⁶, Herberta E. Winlocka⁷ oraz Howarda Cartera⁸. Richard S. Ellis wprowadza podział dotychczas znalezionych fragmentów plansz, w którym najstarsze ze wszystkich znaleziska egipskie tworzą Grupę I (z czterech)⁹. Najwcześniejsze pochodzące z Sedmentu przykłady datowane są na czas IX–X dynastii (2160–2055 przed Chrystusem¹⁰). Okres przypadający na rządy XI dynastii (2125–2055 przed Chrystusem) to w przybliżeniu moment powstania fragmentu odkrytego przez Winlocka w Tebach¹¹, przy czym znalezisko to uznaje się za młodsze od przykładu z Sedmentu¹². Petrie miał także szczęście odkryć fragment

¹ C.J. Gadd, *An Egyptian Game in Assyria*, „Iraq” 1934, vol. 1, no. 1, s. 47. Napis odtworzony z fragmentów inskrypcji występujących na kamiennych planszach gry 58 dziur BM 123333 oraz fragment z Constantinople Museum No. 4646 publikowany przez E. Nassouhi w R. A., XII.17 nn.

² *Ibidem*, s. 45.

³ R. Borger, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals*, Wiesbaden 1996, s. 24.

⁴ C.J. Gadd, *op. cit.*, s. 46.

⁵ *Ibidem*, s. 50.

⁶ W.M.F. Petrie, G. Brunton, *Sedment*, London 1924, s. 7 i 12.

⁷ H.E. Winlock, *The Egyptian Expedition 1925-1927: The Museum's Excavations at Thebes*, „The Metropolitan Museum of Art Bulletin”, vol. 23, no. 2, part 2: *The Egyptian Expedition 1925-1927*, (1928), s. 10.

⁸ H. Carter, *Five years explorations in Thebes*, Oxford 1907, s. 56.

⁹ R.S. Ellis, B. Buchanan, *An Old Babylonian Gameboard with Sculpture decoration*, JNES, vol. 25, no. 3, s. 197.

¹⁰ Chronologia oparta na *The Oxford History of Ancient Egypt*, ed. by I. Shaw, Oxford 2000, s. 484.

¹¹ H.E. Winlock, *op. cit.*, s. 10.

¹² W.M.F. Petrie, G. Brunton, *op. cit.*, s. 7.

gry w el-Lahun datowany na dynastię XII (1985–1773 przed Chrystusem). Na końcu wypada wymienić wcale nie najmniej ważne odkrycie Howarda Cartera z Teb czasów XII dynastii.

Wykonana w całości z kości słoniowej, prostopadłościenna plansza o wymiarach 15 x 10 x 7 cm stała się znaleziskiem, które dało grze jeden z jej przydomków. Nazwa *Psy i Szakale* przyszła na myśl Carterowi po znalezieniu jedynych jak dotąd zachowanych pionków do gry. Plansza oparta była na czterech nogach byków, również wykonanych z kości słoniowej, a bezpośrednio pod nią, pomiędzy nogami, znajdowała się szuflada z hebanu i kości słoniowej z miedzianymi elementami otwierającymi. Prawdopodobnie to właśnie w niej przechowywano 10 podłużnych szpil. Pięć z nich posiadało głowy psów, pozostałe – głowy szakali. Ich kształt pasował do 58 otworów wywierconych na wierzchniej stronie planszy¹³.

Wygląd pola gry

W Egipcie kamienna bryła stanowiąca planszę miała kształt topora, w znaleziskach z innych regionów Bliskiego Wschodu ulega to zmianie. Czworobok będący polem gry składał się z trzech krawędzi zakreślonych linią krzywą (bok górny wypukły, dwa z nim sąsiadujące wklęsłe) oraz z prostej krawędzi na jednym z boków (fig. 1)¹⁴. W przykładach egipskich dolna krawędź podstawy często posiada półkoliste wcięcie (fig. 2)¹⁵.

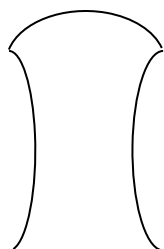


Fig. 1

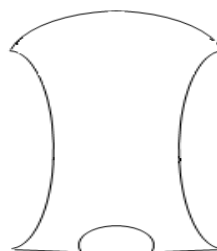


Fig. 2

Pole gry podzielone było wzdłuż pionowej osi na dwie części, po których prawdopodobnie równolegle przesuwano pionki przynajmniej dwóch przeciwników, w zależności od liczby wyrzuconych oczek. Każda z tych dwóch części posiadała dwa rzędy dziur. Rząd położony bliżej środka rozpoczynał się mniej więcej na $\frac{3}{4}$ wysokości pionowej osi i składał się nań dziesięć dziur. Drugi rząd, idący wzdłuż krawędzi, zajmował całą sąsiednią przestrzeń wklęsłej krawędzi oraz połowę przestrzeni sąsiadującej z krawędzią wypukłą, składając się w sumie na dziewiętnaście dziur. Układ rzędów na obu częściach był symetryczny (fig. 3)¹⁶.

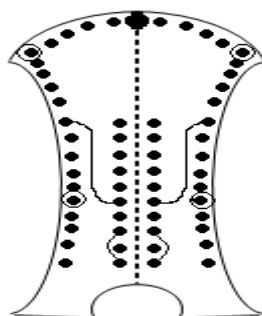


Fig. 3

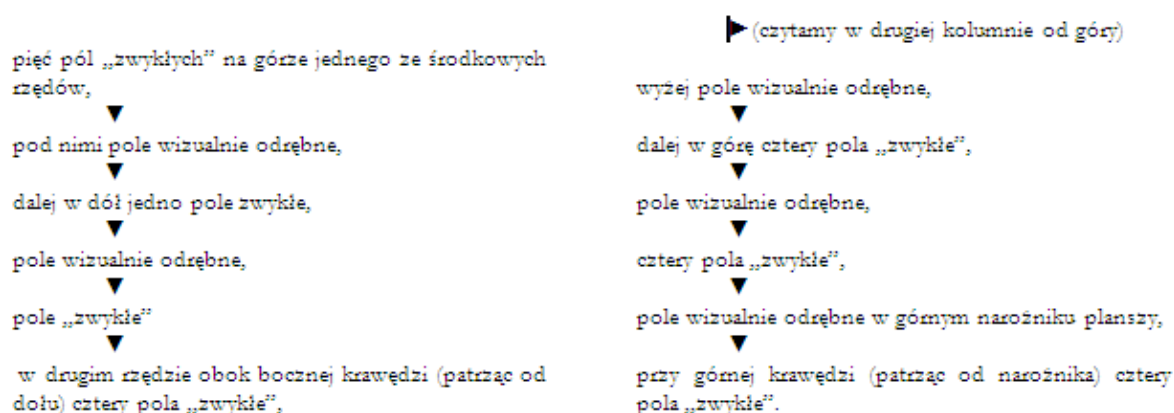
¹³ H. Carter, *op. cit.*, s. 56–59.

¹⁴ Figury wykonane przez autora pracy w oparciu o ryciny H. Cartera, *op. cit.*, s. 56–59.

¹⁵ C.J. Gadd, *op. cit.*, s. 45.

¹⁶ H. Carter, *op. cit.*, s. 57.

Na planszy znajdowały się także otwory wizualnie odmienne od pozostałych. „Zwykłe” pola rozmieszczone były grupami. W większości przykładów zachowanych w całości pól gry kolejność pól jest następująca:



Ostatnie pole wizualnie odrębne znajdowało się na górze w samym środku planszy. Musiało mieć ono kluczowe znaczenie dla całej rozgrywki. To w nim zbiegają się lub rozwidlają dwa rzędy prowadzone po lewej i prawej stronie osi planszy. Na zachowanych przykładach za każdym razem jest on wyodrębniony artystycznie lub rozmiar otworu jest większy. Pozostałe wyróżnione wizualnie pola są często odmienne dzięki jakiemuś znakowi, inkrustracji bądź końcowi linii łączącej wybrany otwór z innym tego samego typu. W sumie jest ich na całej planszy czternaście, a jako piętnasty policzyć można środkowy otwór u szczytu planszy, jak już wspomniałem, często zdecydowanie wyróżniający się spośród pozostałych¹⁷.

Hipotezy dotyczące zasad

Tym, który jako pierwszy wypowiedział się na temat zasad gry *Psy i Szakale*, był jej ojciec chrzestny – H. Carter. Punktu startowego gry szukał na pięciu górnych polach. Liczba umieszczonych tam „zwykłych” dziur idealnie pasowała mu do znaleziska pięciu szpil z głowami psów i szakali. Polem finiszu miałby stać się jedyny z otworów nie posiadający swojego symetrycznego odbicia na planszy, a więc wyróżniające się pole na jej szczycie. Stąd wniosek, iż ruch szpil/pionków gracza odbywać miał się od środka ku dołowi i dalej, po wykonaniu skrętu u dołu planszy, w górę aż do jej szczytu. Carter uważał ze względu na kształt główek szpil, że grę rozgrywało dwóch przeciwników, każdy z nich po jednej ze stron planszy, ze swoją drużyną psów lub szakali. Kazał wbijać im szpile we wspomniane pięć pierwszych otworów. Następnie gracz miał wysyłać w bój pojedynczo najpierw szpilę pierwszą, aż nie osiągnęła pola u szczytu planszy, potem drugą itd., aż do końca. Starty graczy miały odbywać się w tej samej kolejce rzutów. Oznacza to, że każda kolejna szpila, która jako pierwsza osiągnęła metę, kończyłaby pojedynczą rundę, a pionek drugiego gracza, który nie dotarł jeszcze do mety, po prostu nie kontynuował wyścigu¹⁸.

Znalezisko Cartera było na tyle wyraziste, by snuć wnioski także na temat znaczenia pól wizualnie odrębnych. Przyjmując ustaloną przezeń kolejność pól (fig. 4), opiszmy jego wnioski wysnute z analizy pola gry.

¹⁷ *Ibidem*, s. 57–58.

¹⁸ *Ibidem*.

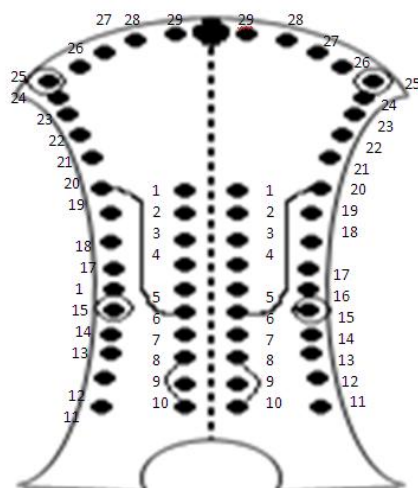


Fig. 4

Pole szóste nie ma znaczenia przy starcie. Dopiero po osiągnięciu otworu dwudziestego gracz, który wyrzuci trefną liczbę oczek, skazany będzie na wycofanie się wzdłuż krzywej łączącej te dwa pola. Podobnie rzecz ma się w relacji otworów o numerach osiem i dziesięć. Piętnaste i dwudzieste pole na planszy Cartera, a także te same pola na przykładach Petriego i Bruntona z Sedmentu, są oznaczone hieroglifem, na który składają się serce i tchawica. Takie połączenie przyjmuje wartość *nfr*, czyli „być dobrym, być pięknym, być szczęśliwym”¹⁹, dlatego prawdopodobnie zatrzymanie się na tym polu oznaczało dodatkową korzyść dla gracza. Wokół otworu znajdującego się u szczytu pola gry na przykładzie Cartera obserwujemy hieroglif o wartości *šn*, który na pozostałych grach egipskich zaznaczony jest w uproszczonej formie bez poziomej linii pod okręgiem. Na przykładzie z Teb ma natomiast oryginalny wygląd „kartusza” i definiowany jest jako *szēn*, synonim wieczności i symbol protekcji boga²⁰. Nietrudno więc znaleźć w nim, tak jak w życiu każdego Egipcjanina, celu wędrówki. Hipoteza Cartera wydaje się logiczna i uzasadniona lingwistycznie.

Cyril John Gadd w górnych punktach środkowego rzędu upatruje końca gry, co całkowicie zmieniałoby hipotezę wprowadzoną przez Cartera, jednakże nie uzasadnia on powodów takiego pomysłu²¹. Podobnie kierunek rozgrywki od szczytu planszy po jej środek sytują Piotr Bieliński i Piotr Taracha²². Z pewnością warto jednak zauważyć, że przykłady mezopotamskie cechują się inną kulturowo dekoracją plansz, co być może mogło w jakiś sposób wpływać na wyznaczanie celu rozgrywki. Wiadomo wszakże, że w Mezopotamii pośmiertne szczęście, a także pojmowana na sposób egipski długowieczność, były nieosiągalne, o czym świadczy chociażby fragment *Eposu o Gilgameszu*, w którym bohater poznaje jedynego nieśmiertelnego człowieka, Utnapisztima, i dowiaduje się o niemożności powtórzenia jego osiągnięcia.

Bieliński i Taracha podpisują się także pod hipotezą gry wyścigowej dwóch przeciwników. W ich artykule próbuje się zestawiać zasady gry *Psy i Szakale* z grą *Dwudziestu pól*, której mezopotamska proveniencja mogłaby w jakiś sposób wpływać na wyznaczenie reguł *Psów i Szakali* w tym regionie. Co więcej, najstarsze przykłady gry *20 pól* pochodzące z Lewantu miałyby być starsze od tych, które znaleźli Petrie, Winlock czy Carter w Egipcie, co mogłoby z kolei wskazywać na możliwość znalezienia w niej inspiracji przy ułożeniu własnej rozgrywki. Co

¹⁹ A.H. Gardiner, *Egyptian Grammar Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, wyd. 3, Oxford 1957, s. 465 i 574.

²⁰ *Ibidem*, s. 522.

²¹ C.J. Gadd, *op. cit.*, s. 50.

²² P. Bieliński, P. Taracha, *Board Games in the eastern Mediterranean some aspects of cultural interrelations*, [w:] *Studia Egea et Balcanica in honorem Lodovicae*, Warszawa 1992, s. 45.

ciekawe, w momencie, gdy kończy się datacja egipskich przykładów gry *Psy i Szakale*, w Egipcie notowane są właśnie znaleziska gry *Dwudziestu Pól* na jej oryginalnych lewantyńskich zasadach²³.

Różnorodność nazw

Przyczyna nadania nazwy *Psy i szakale* jest nam już znana. Na początku pracy wspominałem również o nazywaniu rozgrywki *Grą pięćdziesięciu ośmiu dziur*, co uzasadnić można łatwo, sumując liczbę otworów symetrycznych po obu stronach planszy, bez wliczenia do tego rozrachunku pola u szczytu²⁴. Bieliński i Taracha piszą jednak, że pośród odkrytych przykładów znaleźć można takie, których liczba pól waha się pomiędzy wartościami pięćdziesiąt a sześćdziesiąt jeden. Jest to więc nazwa bardzo umowna²⁵. Pięćdziesiąt osiem otworów ma np. bardzo odmienny od pozostałych znalezisk przykład odkryty przez Gordona Louda w Megiddo. Planszę złożoną z dwóch okręgów (mniejszego i większego), z charakterystycznymi wcięciami na bokach jednego z nich, nazwano „planszą w kształcie skrzypiec”²⁶.

Inny podany przez Gadda wariant nazewnictwa to *Lny i byki*. Na pierwszy rzut oka widoczny jest tu ukłon w stronę asyryjskiej symboliki propagandowej. To właśnie te dwa typy zwierząt postrzegane są w inskrypcjach asyryjskich władców jako najpotężniejsze. Na nie poluje obdarzony niesamowitą siłą panujący i one pozwalają mu udowodniać posiadane umiejętności. Przemawiać miałby zatem fragment z Quyunjiq, na którym znajdują się łapy lwa i kopyta byka. Sam Gadd pisze jednak, że idąc tym tropem równie dobrze można by doszukiwać się na innych zachowanych fragmentach wołów czy sfinksów. Nie ulega jednak wątpliwości, że przykłady mezopotamskie zdominowane są przez wyobrażenia istot żywych, szczególnie zwierząt, co różni je od przykładów egipskich, gdzie występują rośliny, pary oczu, rozety, ale nie motywy całych istot żywych²⁷.

Materiał, z którego wykonano planszę, a region jej pochodzenia

Gółym okiem widoczna jest różnica pomiędzy materiałami, z których wykonuje się poszczególne przykłady plansz. W Egipcie używane są kość słoniowa i drewno. Przykłady elamickie to wapienie i czasem karneol. W przykładach z Babilonii archeolodzy odnotowują steatyt i czarny kamień. Essad Nassouhi zwraca uwagę na użycie do wykonania asyryjskiego przykładu znalezionego w Nimrud czerwonego kamienia w kolorze brekcji o proveniencji egipskiej. To miało właśnie prowadzić go do wniosku, iż osiłą inspiracji były kampanie Asarhaddona do tego państwa. Być może materiał, z którego wykonano plansze, determinował także kształt pionków do gry. Niektóre przykłady mezopotamskie wydają się niezdolne do utrzymania tak ostrych szpil, jak te z wykopalisk Cartera w Tebach²⁸.

Podsumowanie

Liczne przykłady plansz z podobnymi cechami dystynktywnymi wskazują na dużą popularność gry na całym obszarze Bliskiego Wschodu. Szczególnie atrakcyjna staje się koncepcja wyścigu przynajmniej dwóch przeciwników. Nie jest to gra wymagająca szczególnych zdolności intelektualnych²⁹, decyduje w niej ślepy los, wyrażający się liczbą oczek, które wypadają najprawdopodobniej na kilku kościach lub astragalach³⁰. Inne podobieństwa to powtarzające się

²³ *Ibidem*, s. 47–49.

²⁴ C.J. Gadd, *op. cit.*, s. 45.

²⁵ P. Bieliński, P. Taracha, *op. cit.*, s. 47.

²⁶ R.S. Ellis, B. Buchanan, *op. cit.*, s. 196.

²⁷ C.J. Gadd, *op. cit.*, s. 45–50.

²⁸ *Ibidem*, s. 45–54.

²⁹ P. Bieliński, P. Taracha, *op. cit.*, s. 47.

³⁰ H. Carter, *op. cit.*, s. 56–59.

w wielu znaleziskach odstępły co cztery pola „zwykłe” pomiędzy polami wizualnie wyodrębnionymi, a także symetryczny układ mający koniec lub początek w niesymetrycznym punkcie na egipskich przykładach oznaczonym znakiem *šn*.

Gra w każdej z odmian pozwala nakreślić różnice regionalne, w kwestii materiału i kunsztu jej wykonania, a także pojedyncze motywy dekoracyjne, czasem nawiązujące do kultury państwa, jak np. hieroglify na polach wizualnie wyodrębnionych czy motywy postaci i zwierząt.

Tylko przykład asyryjski pozwala wiązać rozgrywkę z osobą władcy. Posiadanie przezeń tego przedmiotu, który został podpisany jego inskrypcją, jest niejako jednym ze środków potwierdzenia jego dokonań politycznych i militarnych. Jednakże sądząc po materiałach, z których wykonywano grę, z pewnością cieszyła się ona zainteresowaniem głównie wyższych warstw społecznych każdego z państw. Jeżeli istniało powszechne zainteresowanie tą formą rozrywki również w niższych warstwach społecznych, to używane przez te warstwy plansze musiały być w całości wykonane z mniej trwałych materiałów, jak np. drewno czy suszona glina.

Bibliografia

1. Bieliński Piotr, Taracha Piotr, *Board Games in the eastern Mediterranean some aspects of cultural interrelations*, [w:] *Studia Egea et Balcanica in honorem Lodovicae*, Warszawa 1992, s. 41–52.
2. Borger Riecke, *Beitrage zum Inschriftenwerk Assurbanipals*, Wiesbaden 1996.
3. Carter Howard, *Five years explorations in Thebes*, Oxford 1907.
4. Ellis Richard S., Buchanan Briggs, *An Old Babylonian Gameboard with Sculpture decoration*, JNES 25, no. 3, s.192–201.
5. Gadd Cyril J., *An Egyptian Game in Assyria*, „Iraq”, vol. 1, no. 1 (1934), s. 45–50.
6. Gardiner Alan H., *Egyptian Grammar Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, wyd. 3, Oxford 1957.
7. Petrie William M. F., Brunton G., *Sedment*, London 1924.
8. *The Oxford History of Ancient Egypt*, ed. by Ian Shaw, Oxford 2000.
9. Winlock Herbert E., *The Egyptian Expedition 1925–1927: The Museum's Excavations at Thebes*, „The Metropolitan Museum of Art Bulletin”, vol 23, no. 2, part 2: *The Egyptian Expedition 1925–1927*, (1928), s. 3–58.

EGIPT GRECKO-RZYMSKI

Karolina Kulpa

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

EGIPT KLEOPATRY VII W OCZACH RZYMIAN – ROZWAŻANIA NAD ŹRÓDŁAMI DO OKRESU PANOWANIA OSTATNICH PTOLEMEUSZY

Kleopatra VII, królowa Egiptu z dynastii ptolemejskiej zwanej również Lagidami od Lagosa – ojca Ptolemeusza I, wydaje się najbardziej znaną, lecz najmniej poznaną starożytną władczynią. Burzliwe koleje losu jej ojca, Ptolemeusza XII Auletesa (Flecisty od *aulos* – flet), młodszych braci i syna, a także jej samej, kończą dzieje dynastii panującej nad Nilem od IV do I wieku przed Chrystusem. Wraz ze śmiercią Lagidki upada nie tylko Egipt, lecz również ostatnie z państw hellenistycznych dostaje się pod rzymską władzę.

Niniejszy tekst ma za zadanie zachęcić do podjęcia badań nad dziejami ostatnich Ptolemeuszy w Egipcie, ponieważ przedstawiona problematyka nie zostanie w tym miejscu wyczerpana i ma charakter rozważań. Umieszczając w tytule tekstu sformułowanie „w oczach Rzymian” chciałam uzmysłowić czytelnikowi, iż większość wiedzy o ptolemejskim Egipcie i Kleopatrze VII, którą dysponują historycy, pochodzi z przekazów spisanych przez Rzymian i mieszkańców różnych prowincji postrzegających otaczający ich świat z perspektywy państwa, które zwyciężyło Egipt i uczyniło go swoją częścią.

W literaturze przyjmuje się, że Kleopatra przyszła na świat około 70/69 przed Chrystusem jako kolejne dziecko¹ Ptolemeusza XII Auletesa i nieznannej bliżej kobiety. W chwili objęcia tronu Kleopatra VII miała około osiemnastu lat, niepełnoletniego męża u boku i Rzymian, będących nie tylko gwarantami jej władzy, lecz także zagrożeniem dla przyszłości Egiptu. Całe życie sprawowała władzę z niepełnoletnim królem, najpierw kolejnymi braćmi, Ptolemeuszem XIII i Ptolemeuszem XIV, a później synem, Cezarionem (Ptolemeusz XV). Ciężar władzy spoczywał więc na jej barkach i to ona, jako egipska królowa, podejmowała najważniejsze dla państwa decyzje.

Panowanie Auletesa, ojca przyszłej królowej, to początek końca niezależności Egiptu². Ptolemeusz XII został zmuszony okolicznościami do przekupstwa Pompejusza i Cezara po to, by zachować swoją władzę. Utrzymał tron tylko i wyłącznie dzięki łasce triumwirów, a Ptolemeusze stali się klientami Rzymian, którzy zarządzili swym państwem. Kleopatra VII odziedziczyła dzięki Cezarowi tron, który jej ojciec utrzymał z pomocą Pompejusza, a który jej krewny chciał zdobyć dzięki Sulli. W obliczu tego zagrożenia³ egipska królowa podporządkowała się jednemu z wodzów rzymskich, podobnie jak czynili jej przodkowie. Wybrała Antoniusza, nie doceniając Oktawiana, co później przyczyniło się do jej zguby. Zajęcie Egiptu było kolejnym logicznym celem rzymskiej ekspansji możliwym do zrealizowania dzięki ugruntowaniu się jedynowładztwa pod płaszczykiem Republiki.

Niewiele znamy egipskich źródeł materialnych czy literackich z badanego przeze mnie okresu. Dysponujemy papirusami, spisanyymi w peryferyjnych miasteczkach egipskich, konwencjonalnymi przedstawieniami w świątyniach oraz rzeźbami i emisjami monetarnymi.

Historycy od XVII wieku, bazując jedynie na rzymskich tekstach i bezkrytycznym ich odczytaniu, starali się dociec, jak wyglądał Egipt Kleopatry VII. Doprowadziło to do ugruntowania się w literaturze, w tym niestety również historycznej, wizerunku ostatniej egipskiej

¹ Według Strabona była drugą córką (*Geographica hypomnemata* 17, 10–11).

² F. Daumas, *Od Narmery do Kleopatry*, przeł. J. Zawadzka, Warszawa 1973, s. 97.

³ S.M. Burstein, *Kleopatra i jej rządy. Kleopatra VII Wielka 69-30 p.n.e.*, przeł. B. Godzińska, Warszawa 2008, s. 25.

królowej jako rozpustnej i chciwej władczyni pragnącej podbić Rzym. Dopiero w ostatnim półwieczu badacze, dzięki krytyce źródeł, dokonali dość radykalnej rewizji wiedzy o Kleopatrze⁴: otóż nie wiadomo o niej prawie nic.

Biorąc pod uwagę upływ czasu, zaginięcie znacznych fragmentów prac, nieuniknione błędy kopistów i ich wtrącenia, a także sam wpływ tłumaczy na kolejne wydania, możliwości choć pobieżnego odtworzenia przeszłości, parafrazując Leopolda von Ranke, dowiedzenia się, „jak to właściwie było” (*nie es eigentlich gewesen*⁵) – są niewielkie.

Mając na uwadze wszystkie te aspekty, a także będąc świadomą ograniczeń nakładanych na historyka starożytności przy krytyce i interpretacji źródeł, chciałabym wykazać, iż nasza wiedza o Egipcie Kleopatry VII jest zdeterminowana głównie przekazami osób związanych z Oktawianem Augustem lub też pisanymi już po śmierci królowej. Poprzez charakterystykę epoki i okoliczności powstania najważniejszych do jej badania dzieł, poczynając od Cezara aż do Kasjusza Diona⁶, postaram się wykazać, iż to właśnie propaganda Augusta i tytułowe „oczy Rzymian” ukształtowały naszą wiedzę o ptolemejskim Egipcie z I wieku przed Chrystusem i o jego władczyni.

Źródła materialne

Do naszych czasów zachowało się niewiele wizerunków Kleopatry VII, a i te obecnie jej przypisywane są raczej idealizującym przedstawieniem greckiej władczyni na egipskim tronie, nie zaś portretem konkretnej osoby⁷.



Fig. 1. Bazylicowy posąg z prawdopodobnym przedstawieniem Kleopatry VII (Ermitaż).



Fig. 2. Relief przedstawiający Kleopatry i Cezarioną na południowej ścianie świątyni Hathor w Denderze (autor: Alex Lbh).

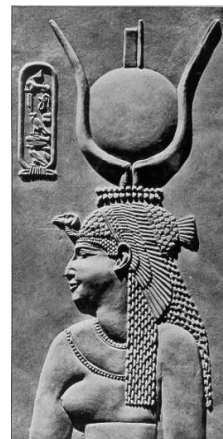


Fig. 3. Plaskorzeźba ukazująca przypuszczalny portret Kleopatry jako bogini Hathor w świątyni w Deir el Bahari.

⁴ Zmianę w postrzeganiu postaci królowej można dostrzec w kolejnych naukowych i popularnonaukowych publikacjach, m.in.: *Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, hrg. J.B. Metzler, B. 6, Stuttgart 1999; E. Ludwig, *Kleopatra*, Warszawa 1973; A. Łukaszewicz, *Kleopatra: ostatnia królowa starożytnego Egiptu*, Warszawa 2005; T. Mommsen, *Historia rzymska*, t. 4, przeł. T. Dziekoński, Warszawa 1867; *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, B. 11, 1, Stuttgart 1921; R. Syme, *Revolucja rzymska*, Poznań 2009; A. Świderkówna, *Hellenika: Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1995; A. Świderkówna, *Siedem Kleopatry*, Warszawa 1978.

⁵ Za: J.H. Arnold, *Historia. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. J. Jaworska, Warszawa 2001, s. 46.

⁶ Źródła napisane później nie wnoszą nic nowego w interesującym mnie temacie, są po prostu kompilacjami wcześniejszych tekstów.

⁷ Egipskie przedstawienia Kleopatry VII omawia S.-A. Ashton, *Cleopatra and Egypt: one side of a sensational story*, Malden 2008, s. 130–138.

Dobrym przykładem jest bazaltowy posąg z Muzeum Ermitażu (fig. 1), gdzie ukazano egipską władczynię jako boginię Izydę, w bogatej peruce z wysuniętą do przodu lewą nogą i *cornucopiae* w lewej dłoni. Również reliefy, jak ten z Cezarionem na ścianach świątyni w Denderze (fig. 2) lub samej Kleopatry jako bogini Hathor w Deir el-Bahari (fig. 3), stanowią przykład egipskiego kanonu prezentacji władców tego państwa już od wieków – postacie zidentyfikowano jedynie na podstawie imion wpisanych w kartusze.



Fig. 4. Stela ukazująca Kleopatę VII jako faraona składającego ofiarę bogini Izydzie.



Fig. 5. Wapienna głowa, eksponat British Museum, identyfikowana jako portret Kleopatry VII.

Ważnym obiektem do badań nad Kleopatą VII jest stela ufundowana w pierwszym roku jej panowania (fig. 4), na której ukazano królową w stroju faraona, składającą ofiarę Izydzie z inskrypcją: ὑπερ βασιλίσσης Κλεοπάτρας θεᾶς Φιλοπάτωρ τόπος Σνοναιτια κῆς συνόδου ὧν συναγωγὸς Ὀννώφρις λεσώνης[ἔτους] α, Ἐπὶ φ α⁸.

Innymi domniemanymi przedstawieniami władczyni mogą być głowa kobiety ze zbiorów British Museum wykonana około 50–30 r. przed Chrystusem (fig. 5)⁹ czy twarz kobiety na szklanej gemmie z tych samych zbiorów, zidentyfikowana jako królowa na podstawie podobieństwa postaci do tych przedstawionych na emitowanych przez Lagidkę monetach (fig. 6)¹⁰.

⁸ Wapienna stela została dedykowana Kleopatrze VII tuż po jej wstąpieniu na tron; datacja: rok 1, pierwszego dnia miesiąca *epiki*, wskazuje na 2 lipca 51 r. przed Chrystusem. Twarz królowej podobna jest do przedstawień monetarnych tej władczyni. Od 1972 roku stela znajduje się w Luwrze, nr inw. E 27113.

⁹ Ufryzowana kobieca głowa bez diademu lub innych oznak władzy królewskiej, wysokość 28 cm, zbiory British Museum, Castellani Collection, GR 1879.7-12.15 (Sculpture 1873), wystawiona w Sali 70: Roman Empire.

¹⁰ Gemma wysokości 1,3 cm w zbiorach British Museum, GR 1923.4-1.676 (Gem 3085).



Fig. 6. Gemma z prawdopodobnym przedstawieniem egipskiej królowej.



Fig. 7. Terakotowa lampka z karykaturalnie przedstawioną kobietą, identyfikowaną jako Kleopatra.

Kontrowersje budzi terakotowa lampka (fig. 7), na której rzekomą Kleopatrze przedstawiono jako nagą kobietę zwróconą w prawo z gałązką palmową w dłoni, siedzącą na fallusie wystającym z tułowia krokodyla¹¹. Według Zankera¹², innym przedstawieniem królowej jest mityczna postać na matrycy glinianego kubka kreteńskiego, na którym zniesławiony Antoniusz jako Herkules jest w niewoli u Omfale-Kleopatry¹³ (fig. 8 i 9).

Najliczniejszymi źródłami materialnymi są monety emitowane przez Kleopatrze z wizerunkiem samej władczyni bądź u boku Marka Antoniusza¹⁴ (fig. 10). Przedstawienia monetarne Kleopatry i Marka Antoniusza to popiersie władczyni lub jej głowa na rewersie i wizerunek jej kochanka na awersie lub też odwrotnie¹⁵. Ukazują one ustylizowaną postać i raczej nie są wiernym portretem królowej¹⁶.

¹¹ Lampka wysokości 9,1 cm znajduje się w kolekcji British Museum jako dar George'a Witta. GR 1865.11-18.249 (Lamp Q 900). Na stronie internetowej muzeum znajduje się informacja, iż lampka mogła być wytwarzana dla żołnierzy rzymskich stacjonujących nad Dunajem w celu przypomnienia o sztucznych uwodzenia egipskiej królowej i jako ostrzeżenie przed wdziękami miejscowych kobiet, jednak jest to tylko hipoteza.

¹² P. Zanker, *August i potęga obrazów*, przeł. L. Olszewski, Poznań 1999, s. 65–73.

¹³ Matryca kubka o wysokości 9,9 cm znajduje się w zbiorach Metrolita Museum of Art. w Nowym Jorku, inv. 19.192.21 (CVA Metr. Mus. IV BF, il.24). P. Zanker interpretuje mitologiczną scenę jako przejaw propagandy Augusta – Antoniusz uległ czarom Kleopatry, podobnie jak kiedyś przedstawiony na kubku Herkules, jego przodek, został zdominowany przez Omfale, przewodząca na przedstawieniu pochodowi. Na matrycy nie ma jednak żadnych inskrypcji wskazujących na personalia danych osób, a interpretacja pewnych elementów (np. włóczni) jako nawiązań do egipskiej władczyni jest zbyt daleko posunięta.

¹⁴ Obol z Aleksandrii: SNG Copenhagen 422-4, drachma z Aleksandrii: SNG Copenhagen 419-21, moneta z bogiem Baalem na rewersie – Fenicja: SNG Copenhagen 174 var; Emisja cypryjska: BMC 2.

¹⁵ Emisja z Chalicis, 36-31 r. przed Chrystusem: SNG München 1006, SNG Copenhagen 383 (Phoenicia)

¹⁶ Nadal trwają naukowe dyskusje na temat wyglądu i urody Kleopatry VII spowodowane, między innymi, jej przedstawieniami monetarnymi odbiegającymi od współczesnych kanonów piękna. S.-A. Ashton wysunęła hipotezę, iż wizerunki wszystkich greckich władczyń na egipskim tronie stylizowane były na panujących faraonów, którym dodawano jedynie kobiecie fryzury i łagodzone rysy twarzy. Miało to podkreślić wspólnotę panującej pary królewskiej: S.-A. Ashton, *Ostatnie królowe Egiptu*, przeł. A. Gorlewska, Warszawa 2006, s. 99–113.



Fig. 8 i 9. Kubek kreteński z domniemanym przedstawieniem Kleopatry i Herkulesa jako Omfale i Herkulesa.

Ważne dla rozważań nad interesującą mnie problematyką są także rzymskie emisje monetarne wydane przez Augusta po zwycięstwie nad Egiptem w 30 r. przed Chrystusem, przedstawiające Oktawiana jako władcę tego kraju¹⁷ lub upamiętniające bitwę pod Akcjum i przekształcenie Egiptu w rzymską prowincję¹⁸.



Fot. 10. Srebrny denar emitowany przez Kleopatę i Marka Antoniusza około 32 r. przed Chrystusem.

Ciekawostką źródłową może być papirus z prawdopodobnym odręcznym podpisem samej Kleopatry VII¹⁹. Charakter uzupełniający moje rozważania nad Egiptem Kleopatry VII mają również malowidła odkryte w Pompejach i przedstawiające egipskie krajobrazy lub scenki rodzajowe²⁰.

Źródła literackie

Niestety nie zachowały się źródła literackie omawiające całościowo panowanie Kleopatry VII. Dysponujemy w większości tekstami spisanyymi wiele lat po jej śmierci, co niewątpliwie nastręcza trudności w przeprowadzeniu ich rzetelnej krytyki, tym bardziej, że jedynie fragmenty poświęcone są samej władczyni. Poniżej omówię wybrane źródła, które ukaza różnorodność zachowanych przekazów, a jednocześnie, moim zdaniem, są najważniejszymi dostępnymi

¹⁷ Drachma z Aleksandrii, seria 1 30-28 r. przed Chrystusem: RPC 5002; drachma z Aleksandrii, seria 2 po 19 r. przed Chrystusem: RPC 5007; drachma z Aleksandrii, seria 3, 10-5 r. przed Chrystusem: RPC 5021.

¹⁸ Denar z 28 r. przed Chrystusem: na awersie głowa Apollo Akcyjkiego w laurze, na rewersie Oktawian orzący pługiem i inskrypcja IMP CAESAR, RSC 124, RIC 272; denar: na awersie głowa Oktawiana, za nią *lituus*, inskrypcja CAESAR COS VI, na rewersie krokodyl zwrócony w prawo i inskrypcja AEGYPTO CAPTA, BMC 650, podobna emisja denara z lat 28-27 przed Chrystusem bez *lituusa* na awersie- RIC 545.

¹⁹ Konkretnie dopiskiem *γνεσθω* („tak ma być”/„niech tak się stanie”), za: P. van Minnen, *An official act of Cleopatra (with a subscription in her own hand)*, „Ancient Society” 2000, no. 30, s. 29-34; o papirusach, w tym o podpisie Kleopatry:

E. Wipszycka, *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 2001, s. 386-387.

²⁰ Malowidło z krajobrazem egipskim i sarkofagiem Ozyrysa w Sali zgromadzeń świątyni Izdy, malowidło ściennie ukazujące Pigmejów na łowach na Nilu z domu Luciusa Ceiusa Secundusa; Pompeii AD79, Cat. Boston, p. 87 n. 89 – Muzeum Narodowe w Neapolu.

przekazami. Podzieliłam teksty na źródła historiograficzne, biograficzne, opisy encyklopedyczno-geograficzne oraz inne wykorzystane źródła, w ramach podrozdziałów omawiając je chronologicznie.

Historiografowie

Źródła opisane w tym podrozdziale zostały spisane między I wiekiem przed Chrystusem a III po Chrystusie przez autorów żyjących i tworzących w różnych regionach Rzymu.

Wartość *O wojnie domowej* Juliusza Cezara, choć autor nie wspomina o swoim związku z Kleopatrami, stanowi relacja spisana krótko po opisanych wydarzeniach, bo już w 46 roku przed Chrystusem. Szczególnie użyteczny jest fragment księgi trzeciej, ukazujący moment przybycia Cezara do Egiptu w pogoni za Pompejuszem, śmierć tego ostatniego i początek walk z Achillesem, zausznikiem Ptolemeusza XIII, o Aleksandrię²¹. Kontynuacją tego dzieła jest *Wojna aleksandryjska* nieznanego autorstwa, datowana na okres tuż po śmierci Cezara. Uzupełnienia ona informacje dotyczące działań w Egipcie i walki z Ptolemeuszem XIII o tron, w konsekwencji której król ginie, a władza przypada w udziale Kleopatrze VII i jej drugiemu bratu – Ptolemeuszowi XIV.

Kolejnym źródłem jest dzieło jednego z głównych rzymskich historyków epoki Augusta – Tytusa Liwiusza (59 przed Chrystusem – 17 po Chrystusie), z którego *Ab Urbe condita* zachowały się jedynie *perioclia* z ksiąg dotyczących interesującego mnie zagadnienia²².

Natomiast pierwszą zachowaną kronikę rzymską stanowi *Historia rzymska* Wellejusza Paterkulusa (około 19 r. przed Chrystusem do 31 r. po Chrystusie). Użyteczna jest księga II, a szczególnie rozdziały 1 i 9, traktujące o ludziach będących wówczas u władzy, w tym Pompejuszu Wielkim i Marku Antoniuszu²³, oraz rozdziały 29–91, opisujące przebieg wydarzeń od roku 72 przed Chrystusem aż po koniec wojen domowych i niepodzielną władzę Oktawiana²⁴. O Egipcie autor wspomina w rozdziałach 53–55, traktujących o zamordowaniu Pompejusza Wielkiego przez zauszników Ptolemeusza XIII²⁵, za co po przybyciu Cezara zapłacili życiem²⁶. Nie ma ani słowa o spotkaniu Kleopatry VII z Gajuszem Juliuszem²⁷. Postać królowej pojawia się jedynie w nielicznych fragmentach (głównie dotyczących Marka Antoniusza). Oboje zostali przedstawieni w złym świetle²⁸. Interesujący jest także opis wojny pomiędzy Antoniuszem a Augustem, szczególnie bitwy pod Akcjum oraz rzekomego samobójstwa kochanków po przegranej²⁹.

Kolejnymi przydatnymi źródłami w rozważaniach nad okresem panowania ostatnich Ptolemeuszy są dwa dzieła Józefa Flawiusza (około 37/38 r. do 94 r. po Chrystusie) – *Dawne dzieje Izraela* i *Wojna żydowska*. Autor ma krytyczny stosunek do Kleopatry VII, gdyż chciała ona podporządkować Judeę Egipcjom i nie była przychylna polityce Heroda. Również relacja przejścia króla żydowskiego na stronę Oktawiana, a więc zdrada względem Marka Antoniusza, przedstawiona jest w taki sposób, aby ukazać jego postępowanie od jak najlepszej strony.

W pierwszej księdze *Wojny żydowskiej* opisana została pomoc Auletesowi, ojcu Kleopatry VII, udzielona za zapłatą przez Gabiniusza (w tym służącego w rzymskiej konnicy Marka Antoniusza) oraz wypadki w Rzymie od pierwszego do drugiego triumwiratu (rozdziały 8–12)³⁰. Nie ma ani słowa o romansie Kleopatry VII z Juliuszem Cezarem, królowa jest wspomniana

²¹ Caes. *Commentarii rerum gestarum belli civilis* III.

²² Księgi CII – od opisu zamiany Pontu w rzymską prowincję przez Pompejusza Wielkiego – do CXXXIV, w której przedstawiono porządkowanie spraw wewnętrznych państwa przez Oktawiana po zwycięstwie pod Akcjum.

²³ Well. Pat. II 1; 9.

²⁴ *Ibidem*, II 22–23.

²⁵ *Ibidem*, II 53–55.

²⁶ *Ibidem*, II 4.

²⁷ *Ibidem*, II 56.

²⁸ *Ibidem*, II 82.

²⁹ *Ibidem*, II, 87.

³⁰ Flav. *Peri tou Ioudaikou polemon* I 8–12.

pojawia się dopiero w momencie spotkania z Antoniuszem³¹. W rozdziałach 14–20 Flawiusz skupia się na kontaktach Heroda z egipską władczynią oraz Antoniuszem i Oktawianem³². Przydatne są w szczególności: opis pobytu Heroda w Egipcie, godnie przyjętego przez królową³³, wzmianki dotyczące późniejszego popuszczenia ich relacji³⁴ oraz ustępy o pomocy Antoniusza dla króla żydowskiego w walce z Antygonem i jego przejście pod Akcjum na stronę Oktawiana, a w mowie skierowanej do tego ostatniego ukazanie, iż jedynym wyjściem z ówczesnej sytuacji była śmierć Kleopatry³⁵.

Dzieje dawnego Izraela mają charakter uzupełniający i informacje w nich zawarte pokrywają się z tymi przedstawionymi w *Wojnie żydowskiej*³⁶. I tutaj Józef Flawiusz wyraża swój negatywny stosunek do Antoniusza owładniętego miłością do Kleopatry, która chciała zdobyć władzę nad Judeą.

Przydatny jest także *Zarys historii rzymskiej* Lucjusza Anneusza Florusa (około lat 70–140 po Chrystusie), który prawdopodobnie odwiedził Egipt. W swoim skrótowym ujęciu historii autor porównuje dzieje narodu rzymskiego z kolejami życia człowieka, od dzieciństwa do starości. Jego relacja jest raczej obiektywna w kwestii opisu wydarzeń i oceny osób, choć, co widoczne, chwali panowanie Augusta, a więc jego stosunek do Egiptu Kleopatry VII nie jest przychylny³⁷.

Najobszerniejszymi źródłami dotyczącymi interesującego mnie zagadnienia są najmłodsze dzieła – Appiana z Aleksandrii oraz Kasjusza Diona Kokcejanusa. Appian (około 85–163 po Chrystusie) napisał, prawdopodobnie z okazji 900-lecia Rzymu, *Historię rzymską*, syntezę dziejów. Z dwudziestu czterech ksiąg dzieła niestety nie zachowały się te o Egipcie (XVIII–XXI), najistotniejsze dla badań nad ostatnimi Ptolemeuszami. Na szczęście w pozostałych również widnieją informacje o panowaniu Kleopatry. Autor uważał Ptolemeuszy za swoich królów, a więc jego relacja w zestawieniu choćby z Liwiuszem, który być może stanowił jedno z jego źródeł, mogła ukazać niejednorodne spojrzenie na wydarzenia wojen domowych w oczach greckiego i rzymskiego historiografa. Szczególnie z *Wojen domowych* przydatne są rozdziały dotyczące walk o tron w Egipcie Kleopatry VII z jej bratem, Ptolemeuszem XIII, i interwencji Cezara, a także rozgrywek pomiędzy Antoniuszem, sprzymierzonym z egipską królową oraz Oktawianem, zakończonych zwycięstwem tego ostatniego i zajęciem Egiptu³⁸.

Późniejszym przykładem historiografa greckiego piszącego o Rzymie jest, wspomniany wyżej, Kasjusz Dion z przydomkiem Kokcejanus (163/164–235 po Chrystusie). *Historia rzymska*, spisana po grecku, jest najbardziej wyczerpującym zachowanym źródłem do interesującego mnie zagadnienia³⁹. W księdze XXXIX, przydatne są rozdziały o rozruchach w Aleksandrii i wygnaniu Ptolemeusza XII, a także jego zabiegi o odzyskanie władzy w państwie (pobyt u Pompejusza czy na Cyprze u Katona po samobójstwie brata)⁴⁰. Dalej, po ukazaniu walk Cezara i rosnącym

³¹ *Ibidem*, I 12, 5.

³² *Ibidem*, I 14–20.

³³ *Ibidem*, I 14, 2.

³⁴ *Ibidem*, I 18, 4.

³⁵ *Ibidem*, I 20, 1.

³⁶ O przywróceniu na tron Ptolemeusza XII przez Gabiniusza, pod dowództwem którego służył też Marek Antoniusz (Flav. *Judaikae archaiologia* XIV 5-6); o poczynaniach Krassusa, Pompejusza i Cezara od wyprawy na Partów pierwszego do śmierci ostatniego, po raz kolejny nic nie wspominał o Kleopatrze (*Ibidem*, XIV 7–10); o drugim triumwiracie, miłości Antoniusza do Kleopatry, walce Heroda o władzę w Judei, przekupieniu przez niego Marka i zabiciu Antygona (*Ibidem*, XIV 12–16); o niesnaskach między Kleopatą a Herodem za sprawą jego żony – Aleksandry, wrogości egipskiej władczyni wobec króla żydowskiego, podburzaniu Antoniusza do wojen przez jego kochankę, wydarzeń pod Akcjum oraz zdobycia Aleksandrii, a także opis darów Oktawiana dla Heroda i wzniesionych monumentów na cześć zwycięzcy (*Ibidem*, XV).

³⁷ Flor. *Epitomae de Tito Livio bellorum omnium annorum septingentorum libri duo* II 21.

³⁸ App. XIII 4–6.

³⁹ Zachowała się około jedna trzecia całości, w tym w pełni księgi XXXVI–LIV, a w skrócie LV–LX, XVII, LXXIX–LXXX i inne w urywkach.

⁴⁰ Cass. Dio XXXIX 12–22.

konflikcie z Pompejuszem, autor opisuje interwencję Gabiniusza w Egipcie na rzecz ojca Kleopatry pomimo niepomysłnych wróżb dla tej wyprawy, za co karą miał być wylew Tybru⁴¹.

Najbardziej przydatne są jednak księgi XLII–LXI, obejmujące okres od śmierci Pompejusza w Egipcie aż do zamiany kraju w rzymską prowincję, a więc lata 48–30 przed Chrystusem. W dokładnym opisie poczynąń Cezara w Egipcie, mających na celu przywrócenie Kleopatrze tronu, wspomina o romansie pomiędzy rzymskim wodzem a egipską królową, kładąc nacisk na kochliwość Rzymianina, który wykorzystał piękną Lagidkę do własnych celów⁴². Kasjusz Dion charakteryzuje również Antoniusza oraz Egipcjan⁴³. Wspomina także o otrzymaniu przez władczynię prawa do tytułowania syna, Cezariona, królem Egiptu, jednak, co ciekawe, podając w wątpliwość ojcostwo Cezara⁴⁴. W księgach XLVIII–LI istotne są opisy miłości egipskiej królowej i Marka Antoniusza, ich wspólnego życia pełnego uciech i pijaństwa, a także wojny prowadzonej z nimi przez Oktawiana⁴⁵ oraz wręcz poetycki opis śmierci Kleopatry⁴⁶. Kasjusz Dion scharakteryzował także losy dzieci zmarłej pary⁴⁷ i przyłączenie Egiptu do rzymskiego imperium⁴⁸. Na uwagę zasługuje wzmianka o darach złożonych Apollinowi po wygranej pod Akcjum⁴⁹.

Biografie

Z zachowanych dzieł przydanych do rozważań nad dziejami ostatnich Ptolemeuszy do biografii można zaliczyć kilka źródeł: *Vita Augusti* Mikołaja z Damaszku, *Żywoty równoległe* Plutarcha oraz *Żywoty Cezarów* Swetoniusza.

Najwcześniejszym źródłem jest *Żywot Cezara Augusta* Mikołaja z Damaszku (64 przed Chrystusem–14 po Chrystusie), przez pewien czas wychowawcy dzieci Antoniusza i Kleopatry. Zachowały się jedynie fragmenty jego dzieła i to wyłącznie dzięki wyciągowi Konstantego Porfirogenety, relacja ta zasługuje jednak na uwagę ze względu na udział autora w niektórych opisywanych przez niego wydarzeniach. Mikołaj pomniejsza rolę Antoniusza po śmierci Gajusza Juliusza⁵⁰, którego pomścić miał dopiero adoptowany syn – Oktawian⁵¹. Autor wskazuje, iż Cezar nie miał innych męskich potomków⁵², gdyż sam zdementował plotki, że jest ojcem Cezariona⁵³. Choć *Żywot* urywa się w momencie eskalacji konfliktu Oktawiana z Antoniuszem, za który autor obarcza winą wyłącznie tego pierwszego⁵⁴, to zachowane fragmenty są istotne dla interesującego mnie tematu.

O wiele bogatszym, choć oddalonym w czasie, dziełem są *Żywoty równoległe* Swetoniusza (69–160 po Chrystusie). Najużyteczniejsze to żywoty *Boskiego Juliusza* (księga I) oraz *Boskiego Augusta* (księga II), gdyż autor dysponował bardzo bogatym materiałem do napisania obu wymienionych żywotów. W tym pierwszym nie ma ani słowa o romansie z egipską królową, ani o narodzinach ich syna, co więcej, opis wojny aleksandryjskiej został również pominięty. Brak

⁴¹ Gabiniusza chciano uśmiercić za samowolne podjęcie działań wojskowych, lecz poparcie towarzyszy Cezara i Pompejusza oraz łapówki doprowadziły do jego uwolnienia (*Ibidem*, XXXIX 55–62). O zarzucie Cyncerona wobec Antoniusza za udział w tej wyprawie autor wspomina w księdze XLV, 26. Przytoczenie przemów Cyncerona przeciwko Antoniuszowi, określanych popularnie jako *Filipiiki*, pozwala na ich zestawienie przekazu Kasjusza Diona i innych zachowanych źródeł.

⁴² *Ibidem*, XLII 2–9.

⁴³ *Ibidem*, XLII 27, 34.

⁴⁴ *Ibidem*, XLVII 31.

⁴⁵ *Ibidem*, LI 2–5.

⁴⁶ *Ibidem*, LI 5–8.

⁴⁷ *Ibidem*, LI 9.

⁴⁸ *Ibidem*, LI 11.

⁴⁹ *Ibidem*, LI 1.

⁵⁰ Nic. Dam. 17.

⁵¹ *Ibidem*, 9–11.

⁵² *Ibidem*, 13.

⁵³ *Ibidem*, 20.

⁵⁴ *Ibidem*, 28–30.

wzmianki o romansie Kleopatry z Cezarem jest zrozumiały po wczytaniu się w żywot *Boskiego Augusta*, przedstawianego jako spadkobiercę Rzymianina. Swetoniusz ukazuje zmagania o władzę Oktawiana i Augusta, nie bojąc się przy tym podkreślać wad obu. Do rozważań użyteczny jest również fragment dotyczący wojen prowadzonych przez Oktawiana (w tym peruzyskiej), a także tej toczonej z Kleopatą oraz Antoniuszem⁵⁵.

Ostatnim z ważnych dla moich rozważań biografów jest Plutarch z Cheronei (około 46–120 po Chrystusie), żyjący w tym samym okresie co Swetoniusz. Jego *Żywoty sławnych mężów* (z *Żywotów równoległych*) są ważnym źródłem do poznania historii Egiptu ostatnich Ptolemeuszy; szczególnie znaczące są te odnoszące się do Gajusza Juliusza Cezara i Antoniusza, a także fragmenty żywotu Katona Młodszego. Niestety nie zachowały się biografie cesarzy rzymskich, w tym Augusta, które być może wnosilyby nowe treści umożliwiające rekonstrukcję stosunków ówczesnych władców do Egiptu.

W *Żywotach równoległych* Juliusz Cezar został zestawiony z Aleksandrem Wielkim. Istotne są szczególnie rozdziały 46–49, opisujące pogoń za Pompejuszem do Egiptu, przywrócenie tronu Kleopatrze, kolejne wojny aleksandryjskiej i narodziny jego syna z egipskiej władczyni – Cezariona⁵⁶.

Z kolei żywot Antoniusza zestawiony z żywotem Demetriosem w porównaniu z innymi jest zabarwiony negatywnie. Jawi się on, co prawda, jako dobry żołnierz i dowódca, lecz słaby strateg przez całe życie podporządkowany kobietom, najpierw Fulwii, później Kleopatrze⁵⁷. Żywot ten jest także najobfitszym źródłem charakteryzującym egipską królową, jej życie z Antoniuszem oraz wojnę akcyjną. Plutarch ukazuje Lagidkę jako wykształconą, władczą królową, która zawładnęła rzymskim wodzem, wzbudzając w nim miłość i sprowadzając nań nieszczęście⁵⁸. Autor nie ujawnia jednak jakichkolwiek informacji o ostatnich chwilach życia Kleopatry i przytaczając różne przekazy stwierdza, iż „prawdy tu nikt nie zna”⁵⁹.

Uzupełnieniem powyższych żywotów jest poniekąd ten dotyczący Katona Młodszego, szczególnie rozdziały 34–39. Opisują stosunki Rzymu z Egiptem – przejście władzy na Cyprze, rządzone przez młodszą gałąź Ptolemeuszy, pobyt na nim Katona, do którego przybył ojciec Kleopatry, Ptolemeusz XII, po samobójczej śmierci swojego brata, króla Cypru⁶⁰.

Żywoty Plutarcha, jak wspomniano, są najobszerniejszym źródłem do badania Egiptu Kleopatry VII. Świadomość greckiego pochodzenia autora i pouczającego charakteru dzieła pozwala na rzetelną krytykę jego wywodów i wyciągnięcie wniosków przydatnych w uchwyceniu rzymskiego postrzegania interesującego mnie zagadnienia.

Opisy encyklopedyczne i geograficzne

Przydatne mogą okazać się również źródła, które da się scharakteryzować jako opisy encyklopedyczno-geograficzne. Najwcześniejszym dziełem jest *Geografia* Strabona (około 64 r. przed Chrystusem – 24 r. po Chrystusie), greckiego historyka i geografę. Użyteczna jest księga XVII poświęcona Egiptowi, zwłaszcza rozdział ósmy opisujący Aleksandrię⁶¹ oraz dziesiąty i jedenasty, przedstawiające samobójstwo Antoniusza i śmierć Kleopatry spowodowaną ukąszeniem żmii lub wypiciem trucizny⁶². Również następny ustęp będący krótką charakterystyką władców dynastii ptolemejskiej pozwala na przynajmniej pobieżne przedstawienie stosunku

⁵⁵ Svet. *Divus Augustus* 13–18.

⁵⁶ Plut. *Gaius Iulius Caesar* 46–49.

⁵⁷ Plut. *Antonius* 10.

⁵⁸ *Ibidem*, 25.

⁵⁹ *Ibidem*, 86.

⁶⁰ Plut. *Cato Minor* 34–39.

⁶¹ Strab. 17, 8–9.

⁶² *Ibidem*, 17, 10.

Rzymian do Lagidów oraz scharakteryzowanie przyjętej przez nich tradycji historiograficznej tamtych wydarzeń⁶³.

Z kolei z tekstów Pliniusza Starszego (23/24–79 po Chrystusie) zachowała się *Historia naturalna* zawierająca kilka istotnych informacji o Egipcie Kleopatry VII, w tym przykłady sztuki egipskiej i hellenistycznej⁶⁴, a także dane dotyczące wykorzystania nauki w sztuce – na przykład opis magnetycznego sklepienia w świątyni Arsinoe⁶⁵. Królowa i Antoniusz zostali ukazani w złym świetle, co wyraża się w opisach rozpust, jakich się dopuszczali⁶⁶.

Inne źródła

Opisane poniżej źródła mają różnoraki charakter, od zbiorów praw poprzez listy aż po lirykę, dlatego w ich przedstawianiu przyjąłm również porządek chronologiczny odnoszący się do życia twórców.

Interesującymi dziełami przydatnymi do badanego przeze mnie zagadnienia są listy Cyserona oraz mowy skierowane przeciwko Antoniuszowi. Marek Tuliusz Cyseron (106–43 przed Chrystusem), w swoich listach, pisanych z wygnania głównie do przyjaciela Attyka oraz rodziny, rzadko wspomina o swoim rywalu, a jeśli już, to stawia go w negatywnym świetle, poza, co oczywiste, listem przeznaczonym dla samego Marka Antoniusza⁶⁷.

Z kolei w *Filipikach* zawarto czternaście mów skierowanych przeciwko Antoniuszowi w czasie jego zatargu z Oktawianem, który miał miejsce wkrótce po śmierci Cezara, między 2 września 44 roku przed Chrystusem a kwietniem następnego roku. Stanowią one znakomite źródło do poznania ówczesnej sytuacji politycznej, jak również retoryki i postawy Cyserona. Wizerunek Antoniusza⁶⁸ kontrastuje z pochwałami Lepidusa⁶⁹ oraz Oktawiana⁷⁰, w których Cyseron dość naiwnie widzi potencjalnych odnowicieli Republiki; tymczasem w kilka miesięcy później złączyli się w drugi triumwirat, którego ofiarą padł sam wielki mówca.

Liryka rzymska okresu Augusta jest również przydatna w moich rozważaniach. Publius Vergilius Maro (70–19 przed Chrystusem) w *Eneidzie* poświęcił fragment opisowi bitwy akcyjskiej, w którym przeciwstawia Oktawiana Antoniuszowi (którego królowa, co istotne, nazwana jest jego żoną⁷¹), porównując ich bój do walki oświeconego państwa z bogami barbarzyńskiego Wschodu. Pieśń *Nunc est bibendum, nunc pede libero* Quintusa Horatiusa Flaccusa (65–8 przed Chrystusem) została poświęcona Kleopatrze VII⁷². Królowa, według autora, chciała zawładnąć Kapitołem w przymierzu z pijanym Antoniuszem, lecz po przegranej wolą popelnić samobójstwo w wyniku ukąszenia przez węża niż dać się prowadzić w triumfie jako więzień.

Z kolei Propercjusz (50 przed Chrystusem – ok. 15–12 przed Chrystusem) w swoich elegiach wykorzystał wątek Antoniusza i Kleopatry, której to miłość miała zgubić rzymskiego wodza⁷³.

Najpóźniejszym z omawianych poetów jest Marcus Annaeus Lucanus (39 po Chrystusie – 65 po Chrystusie), bratanek Seneki Młodsze, który w swoich niedokończonych *Pharsalia* opisuje wojnę domową pomiędzy Cezarem a Pompejuszem. Królowa ukazana jest jako *banita*

⁶³ *Ibidem*, 17, 10–11.

⁶⁴ O obrazie przedstawiającym śpiącego cyklopa z satyrami jako (prawdopodobna personifikacja Nilu z dziećmi – dopływami) namalowanym przez Timantesa (Plin. XXXV 74–75); o przedstawieniu bitwy powstańców egipskich ze szczególnie nienawidzonym perskim królem Artakserksesem III Ociose (Ibidem, XXXV 141–142).

⁶⁵ *Ibidem*, XXXIV 147–149.

⁶⁶ Pliniusz nazywa Kleopatę *regina meretrix* – „królowa nierządnic” (Ibidem, IX, 118–123).

⁶⁷ Cic. *Att.* VII 8; X 10; XI 9; XII 20; XVI 8; list do Antoniusza : Cic. *Att.* XIV 13.b.

⁶⁸ Fragmenty dotyczących bezpośrednio charakteru Antoniusza: Cic. *Philippicae* II 4, 7–4, 8; II 6,15–13,31; II 18, 44; II 23, 57; II 25, 63; II 28, 70; II 45, 115; III 2,5; III 8, 21; XI 3,6–3,8; XIV 3, 8.

⁶⁹ *Ibidem*, XIII 4, 9–5,10.

⁷⁰ *Ibidem*, III.

⁷¹ Verg. *Aeneis* VIII 675–713.

⁷² Hor. *Carmina* I 37.

⁷³ Prop. *Elegiarum* II 16, 35–42.

Egiptu, nieszczęsna dla Lacjum Erynia, która rozpalila miłość rzymskich wodzów na ich własną zgubę⁷⁴. Utwór, choć nieukończony, znakomicie realizuje popularną tendencję przedstawiania królowej Egiptu jako winnej wojny domowej z Antoniuszem, gdyż sama chciała zawładnąć Rzymem.

Podsumowanie

Omówione powyżej źródła materialne oraz literackie z pewnością nie wyczerpują zagadnienia poruszanego w niniejszym tekście. Historyk może spojrzeć na dzieje ostatniej królowej Egiptu prawie wyłącznie przez pryzmat Rzymian, tworzących swe dzieła zarówno w czasach jej współczesnych, jak i znacznie później. Większość z nich była obywatelami rzymskimi żyjącymi blisko dworu cesarskiego, co na pewno miało wpływ na stosunek do obcego państwa i jego władcy. Poprzez zestawienie relacji od Cezara do Kasjusza Diona, spisanych w odstępnie niemalże trzech wieków, chciałam ukazać, iż pomimo braku dłuższych relacji o Egipcie Kleopatry VII, z pozostawionych fragmentów można zebrać materiał naukowy pozwalający na rzetelne zbadanie interesującego mnie tematu.

Spis figur

1. Posąg Kleopatry ze zbiorów Muzeum Ermitażu, za: www.hermitagemuseum.org, wejście 21 października 2008 r.
2. Relief Kleopatry i Cezariona na świątyni w Denderze, za: www.ancientegyptonline.co.uk, wejście 20 stycznia 2008 r.
3. Relief z Deir el Bahari, za: www.kingtutone.com, wejście 12 lipca 2008 r.
4. Stela, eksponat Muzeum w Luwrze nr inw. E 27113, za: www.louvre.fr, wejście 13 listopada 2008 roku.
5. Wapienna głowa, eksponat British Museum, zdjęcia z prywatnych zbiorów autorki.
6. Szklana gemma ze zbiorów British Museum GR 1923.4-1.676 (Gem 3085), za: www.britishmuseum.org, wejście 4 stycznia 2010 r.
7. Terakotowa lampa, eksponat British Museum, zdjęcia z prywatnych zbiorów autorki.
8. Kubek kreteński z domniemanym przedstawieniem Kleopatry i Herkulesa jako Omfale i Herkulesa, za: P. Zanker, *August i potęga obrazów*, s. 66–67.
9. Kubek kreteński z domniemanym przedstawieniem Kleopatry i Herkulesa jako Omfale i Herkulesa, za: P. Zanker, *August i potęga obrazów*, s. 66–67.
10. Srebrny denar emitowany przez Kleopatę i Marka Antoniusza, eksponat British Museum, za: www.britishmuseum.org, wejście 10 stycznia 2010.

Bibliografia

Teksty źródłowe

1. Appian z Aleksandrii, *Historia rzymska*, t. 1–3, przeł. L. Piotrowicz, Wrocław 2004.
2. *Appian's Roman history in four volumes*, vol. 1–4, trans. H. White, London 1961.
3. Cezar Gajusz Juliusz, *O wojnie domowej*, przeł. J. Parandowski, Warszawa 1990.
4. Cyceon Marek Tulliusz, *Filipiki*, przeł. K. Ekes, Warszawa 2002.
5. Cyceon Marek Tulliusz, *Wybór listów*, przeł. G. Pianko, Wrocław 1963.
6. Florus Lucjusz Anneusz, *Zarys dziejów rzymskich*, przeł. I. Lewandowski, Wrocław 1973.
7. *Gajusz Juliusz Cezar Wojna domowa w relacjach nieznanych autorów: wojna aleksandryjska, wojna afrykańska, wojna hiszpańska*, przeł. E. Konik, W. Nowosielska-Konikowa, Wrocław 1992.
8. Horacy Quintus Flaccus, *Dzieła wszystkie*, przeł. A. Lam, Warszawa 2008.
9. Flawiusz Józef, *Wojna żydowska*, przeł. J. Radożycki, Poznań 1980.
10. Flawiusz Józef, *Dawne dzieje Izraela*, przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań 1979.

⁷⁴ Luc. X 59–71.

11. Kasjusz Dion, *Historia rzymska*, [w:] *Dio Roman history in nine volumes*, vol. 5 i 6, trans. E. Cary, London, 1955.
12. Kasjusz Dion, *Historia rzymska*, przeł. W. Matyda, Wrocław 2005.
13. Kasjusz Dion, *Historia rzymska, księgi 41–50*, przeł. I. Ptaszek, Kraków 2008.
14. Liwiusz Tytus, *Dzieje Rzymu od założenia miasta, księgi XLI–XLV, Periocy ksiąg XLVI–CXLII*, przeł. M. Brożek, Wrocław 1982.
15. Lukan Marek Anneusz, *Wojna domowa*, przeł. M. Brożek, Kraków 1994.
16. Mikołaj z Damaszku, *Żywot Cezara Augusta*, [w:] *Nicolaus of Damascus' Life of Augustus*, przeł. C.M. Hall, Baltimore 1922.
17. Paterkulus Wellejusz, *Historia rzymska*, przeł. E. Zwolski, Wrocław 1970.
18. Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*, przeł. I. i T. Zawadzcy, Wrocław 1961.
19. Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów (z żywotów równoległych)*, przeł. M. Brożek, Kraków 1976.
20. Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów (z żywotów równoległych)*, tom 3, przeł. M. Brożek, Wrocław 2006.
21. Propercjusz, *Elegie*, [w:] *Rzymska elegia miłosna*, przeł. A. Świderkówna, Wrocław 2005.
22. Swetoniusz Gajusz Trankwillus, *Żywoty Cezarów*, przeł. J. Niemieska-Pliszczyńska, Wrocław 1965.
23. *The Geography of Strabo in eight volumes*, vol. 8, trans. H.L. Jones, London, 1967.
24. Wergiliusz Publiusz Maro, *Eneida*, przeł. T. Karyłowski, Warszawa 2004.

Opracowania

1. Arnold John, *Historia. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. J. Jaworska Warszawa 2001.
2. Ashton Sally- Ann, *Ostatnie królowe Egiptu*, przeł. A. Gorlewska, Warszawa 2006.
3. Ashton Sally-Ann, *Cleopatra and Egypt: one side of a sensational story*, Malden 2008.
4. Burstein Stanley M., *Kleopatra i jej rządy. Kleopatra VII Wielka 69-30 p.n.e.*, przeł. B. Godzińska, Warszawa 2008.
5. Dumas François, *Od Narmera do Kleopatry: Cywilizacja Starożytnego Egiptu*, przeł. J. Zawadzka, Warszawa 1973.
6. Ludwig Emil, *Kleopatra*, przeł. E. Siecińska, Warszawa 1973.
7. Łukaszewicz Adam, *Kleopatra: ostatnia królowa starożytnego Egiptu*, Warszawa 2005.
8. Łukaszewicz Adam, *Otoczenie Augusta i wielka własność ziemską w Egipcie*, „Meander” 1984, 39, 1, s. 23–31.
9. Łukaszewicz Adam, *O intrygach, spiskach i prowokacjach w Egipcie rzymskim*, „Przegląd Historyczny” XCIX, 4, (2008), s. 521–527.
10. *Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, hrg. J.B. Metzler, B. 6, Stuttgart 1999.
11. Mommsen Theodor, *Historia rzymska*, t. 4, przeł. T. Dziekoński, Warszawa 1867.
12. *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, B. 11,1, Stuttgart 1921.
13. Syme Ronald, *Revolucja rzymska*, przeł. A.M. Baziór, Poznań 2009.
14. Świderkówna Anna, *Hellenika: Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1995.
15. Świderkówna Anna, *Siedem Kleopatry*, Warszawa 1978.
16. Troy Lana, *Patterns of queenship in ancient Egyptian myth and history*, rec. T. Podgórski, *FoL Orient.* 26, 1989, s. 209–210.
17. Wipszycka Ewa, *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 2001.
18. Zanker Paul, *August i potęga obrazów*, przeł. L. Olszewski, Poznań 1999.

Aneta Skalec
Uniwersytet Warszawski

PLACE PUBLICZNE W EGIPCIE GRECKO-RZYMSKIM – MIĘDZY ARCHEOLOGIA A PAPIROLOGIA

W świecie greckich i rzymskich miast place odgrywały istotną rolę, stanowiąc zasadniczo ich centra. Były one wielofunkcyjnymi miejscami z tętniącym życiem politycznym, religijnym i handlowym¹. W coraz to bardziej rozrastających się miastach powstawały nowe place jako wyraz dobrobytu, dumy oraz w odpowiedzi na potrzebę tworzenia nieformalnych miejsc spotkań. Place inne niż fora i agory (a więc główne, reprezentacyjne place) były częściowo wytworami ulic, ich przecięć i skrzyżowań, przebudowy i rozbudowy siatki urbanistycznej. Gwarantowały miastu przestrzenną różnorodność i zmienność, umożliwiały lepszą regulację przepływu ludzi, zapewniały zarówno przestrzeń handlową jak i społeczną. Pełniły, zatem więcej funkcji niż jakikolwiek inny element miejski².

O ile agory i fora często są odkrywane na większości terenów należących do Cesarstwa Rzymskiego, o tyle w Egipcie pomimo licznych prowadzonych tu wykopalisk archeologicznych poświadczenia placów są nieliczne. Jest to spowodowane przez różne czynniki, m.in. fakt, iż żadne z hellenistycznych lub rzymskich miast w Egipcie nie zostało odkopane w większej części, żadna ze wsi w całości, a duża liczba stanowisk została zniszczona³. Ponadto wykopaliska mają zazwyczaj na celu odsłonięcie tylko określonych części stanowisk – przede wszystkim tych najbardziej spektakularnych – a więc świątyń, cmentarzy czy innych monumentalnych budynków⁴. Place natomiast odsłaniane są zazwyczaj przy okazji eksploracji innych struktur.

Wprawdzie archeolodzy prowadzący badania w Egipcie w XIX i na początku XX wieku zidentyfikowali na kilku stanowiskach agory, lecz niestety później miejsca te albo zostały zniszczone w sposób uniemożliwiający weryfikację ich twierdzeń, albo interpretacje okazały się błędne. Taka sytuacja dotyczy Karanis, Ptolemais Euergetis, Bakchias oraz Hermopolis.

Znanych jest jednak kilka stanowisk, na których badania archeologiczne doprowadziły do odsłonięcia placów. Zostaną one omówione poniżej w układzie topograficznym, poczynając od Deltę Nilu.

Pierwszym z omawianych stanowisk jest Marina el-Alamein. Znajdujący się tutaj plac, jako jedyny jak do tej pory, oficjalnie został określony przez badaczy mianem głównego placu miasta – forum. Mieścił się on w centralnej części stanowiska. Założony na początku I wieku po Chrystusie⁵, w późnym IV i V⁶ uległ zniszczeniu w wyniku trzęsienia ziemi, a ostatecznie opuszczono go gdzieś w końcu V lub na początku VI wieku po Chrystusie⁷. Miał on trapezoidalny kształt (A), a jego boki mierzyły 15 m na wschodzie, 14,44 m na zachodzie, 16,40 m na północy i 15,20 m na południu. Jego powierzchnia była wykładana kamiennym brukowaniem. Otoczony był z trzech stron – północnej, wschodniej i południowej – portykiem w porządku jońskim. Północny i wschodni portyk, szerokie odpowiednio na 3,60 m i 3,20 m, miały po jednym rzędzie kolumn⁸, natomiast południowy był szeroki na 8,40 m, długi na 18,50 m i posiadał dwa rzędy kolumn, z których każda miała po 3,60 m wysokości⁹. W tylnej ścianie

¹ S. Parnicki-Pudelko, *Agora. Geneza i rozwój rynku greckiego*, Warszawa 1957, s. 15.

² *Ibidem*, s. 62.

³ R.S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993, s. 6.

⁴ S. Smith, *Society and settlement in Ancient Egypt*, [w:] *Man Settlement and Urbanism*, ed. by P.J. Ucko, R. Tringham, G. W. Dimbly, London 1972, s. 705.

⁵ W.A. Daszewski, *Marina el-Alamein season 2001*, PAM 13 (2002), s. 86.

⁶ W.A. Daszewski, *Marina el-Alamein excavation reports 2002*, PAM 14 (2003), s. 65.

⁷ W.A. Daszewski, *Marina el-Alamein, excavation report 2004*, PAM 16 (2005), s. 86.

⁸ W.A. Daszewski, *Marina el-Alamein 2001...*, s. 81.

⁹ W.A. Daszewski, *Marina el-Alamein 2004...*, s. 86.

południowego portyku znajdowała się duża eksedra o wymiarach 2,91×2,20 m, posiadająca z trzech stron ławy (B). Po północnej i wschodniej stronie placu na całej jego długości znajdowały się trzy stopnie prowadzące z poziomu placu do portyku (fig. 1)¹⁰.

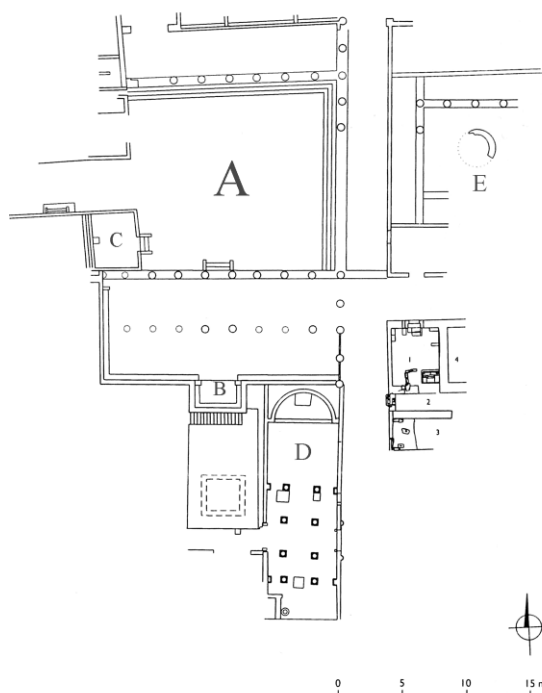


Fig 1. Plan placu w Marina el-Alamein.

Z północnej strony placu znajdował się budynek składający się z niewielkich pomieszczeń i łaźni typu tholos. Miał on odmienną orientację niż plac i prawdopodobnie był nieco wcześniejszy od niego¹¹.

Od południa do placu przylegał budynek na planie prostokąta długi na 15,56 m i szeroki na 5,58 m, prawdopodobnie późniejszy niż sam plac (D). Zakończony był on od strony północnej półokrągłą apsydą o średnicy 2,46 m. We wnętrzu budynku znajdowały się dwa rzędy kolumn, po cztery w każdym¹².

Z zachodniej strony placu, w której nie ma portyku, zlokalizowane były kolejne pomieszczenia: klatka schodowa na północ od południowego portyku¹³ i duże brukowane pomieszczenie na południowy zachód od placu, o wymiarach 4,12×3,30 m, do którego prowadziły trzy schodki (C), być może pełniące funkcję kultową¹⁴.

Za tylną ścianą wschodniego portyku znajdował się duży budynek mający co najmniej po 12 m długości i szerokości (E). Od północy i zachodu posiadał on portyk szeroki odpowiednio na 1,90 m i 2,25 m. Mniej więcej pośrodku tej otwartej przestrzeni na osi wschód–zachód znajdowała się okrągła struktura o średnicy 2,90 m, będąca najprawdopodobniej rotundą. Pochodzące z dziedzina szkło i ceramika datowane są na III–IV wiek po Chrystusie¹⁵. Prowadzący wykopaliska nie określili funkcji tego założenia, widząc w nim jedynie pozostałości dużego dziedzińca kolumnowego, lecz wydaje się, że możemy mieć tutaj do czynienia

¹⁰ W.A. Daszewski, *Marina el-Alamein 2001...*, s. 81.

¹¹ *Ibidem*, s. 84.

¹² W.A. Daszewski, *Marina el-Alamein, excavation report 2005*, PAM 17 (2007), s. 79–83.

¹³ W.A. Daszewski, *Marina el-Alamein 2001...*, s. 81–86.

¹⁴ W.A. Daszewski, *Marina el-Alamein 2002...*, s. 63.

¹⁵ *Ibidem*, s. 59–60.

z macellum, czyli spotykany w innych miastach Imperium Rzymskiego targiem żywnościowym, na co zdaje się wskazywać forma architektoniczna.

Kolejnym stanowiskiem, na którym być może występowała agora jest Thmuis. W 2007 roku badania rozpoczęła w tym miejscu misja Uniwersytetu na Hawajach pod kierunkiem prof. Roberta Littmana. W wyniku wstępnych badań zidentyfikowano na stanowisku dwie duże otwarte przestrzenie znajdujące się w jego centralnej części – jedną na wschodzie, drugą na zachodzie, interpretowane przez badaczy, jako agora i forum wraz z publiczną architekturą (fig. 2)¹⁶. Użyte tu nazwy mają wyłącznie charakter konwencjonalny i nie wskazują na określony typ architektoniczny¹⁷; dopiero dalsze badania pozwolą na zweryfikowanie tych założeń i być może dostarczą istotnych informacji odnośnie placów publicznych w Egipcie.

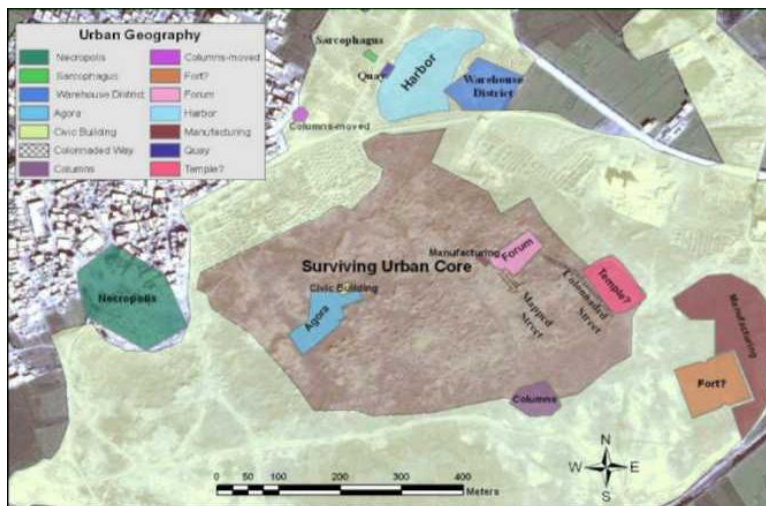


Fig. 2. Plan Thmuis z zaznaczonymi agorą i forum.

Plac został odsłonięty także w Bakchias w oazie Fajum. Była to otwarta przestrzeń o wymiarach ok. 12×24 m zlokalizowana w północno-wschodniej części miasta między dwoma komami. Z placu pozostały tylko fragmenty klepiska, w dużej części mocno uszkodzonego i zamienionego w piasek. Był on ograniczony od północy budynkiem I i II, od zachodu budynkiem V, a od południa III i IV (fig. 3). Większość tych budynków (z wyjątkiem budynku IV), a więc i najprawdopodobniej sam plac, datowana jest na okres rzymski (I–III w. po Chrystusie)¹⁸.

¹⁶ *Ibidem*, s. 1, 6.

¹⁷ Informacje uzyskane dzięki korespondencji e-mailowej z prof. Robertem Littmanem.

¹⁸ S. Pernigotti, M. Capasso, *Bakchias I. Rapporto preliminare della campagna di scavo del 1993*, Pisa 1994, s. 42–67.

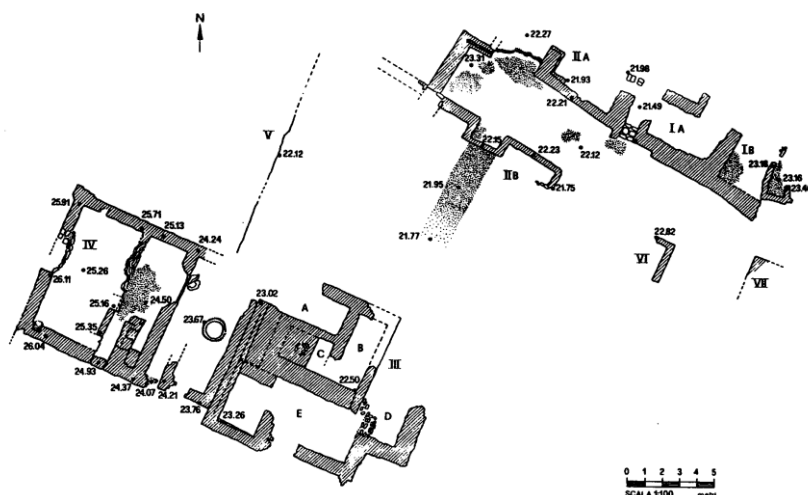


Fig. 3. Plan placu w Bakchias.

Budynek I składał się początkowo tylko z jednego pomieszczenia, do którego w kolejnych etapach dodano następne. Od zachodu przylegał do niego Budynek II. Była to podłużna i wąska konstrukcja składająca się z dwóch dziedzińców (II A i II B). Przez budynek II przebiegała ulica o orientacji północny-wschód-południowy-zachód, następnie zmierzająca w kierunku budynku III i dalej ku centrum miasta. Tutaj krzyżowała się ona z drugą drogą o orientacji północny-zachód-południowy-wschód, która zaczynała się właśnie w budynku II. Konstrukcja ta, ze względu na krzyżowanie się w niej dróg oraz jej lokalizację i formę, interpretowana jest jako brama wjazdowa do miasta, wykorzystywana do celów kontrolnych. Wskazuje na to fakt usytuowania jej w miejscu zamykającym obniżenie pomiędzy dwiema wydhami, a także wyposażenie w dwa duże wejścia umieszczone naprzeciwko siebie¹⁹. Od południa plac ograniczał budynek III o wymiarach 12,40×10,60 m składający się z pięciu pomieszczeń i dziedzińca. Pozostałości zewnętrznych i wewnętrznych klatek schodowych doprowadziły badaczy do zinterpretowania go jako domu-wieży²⁰. Tego typu konstrukcja określana mianem *πύργοι* jest poświadczona archeologicznie i papirologicznie zarówno z Bakchias, jak i innych stanowisk w Fajum. Mógł to być punkt obserwacyjny i kontrolny (siedziba straży kontrolującej bramę) lub magazyn, jednak brak wyposażenia nie pozwala na dokładne określenie funkcji²¹.

Na zachód od budynku III znajdował się budynek IV o wymiarach 7,50×6,50 m składający się z trzech tarasów otoczonych murem i połączonych ze sobą schodami. Nie odnaleziono żadnych obiektów pozwalających na pewne określenie funkcji tej struktury, ale odkrywcy przypuszczają, iż mamy tu do czynienia z miejscem kultowym, a dokładniej ze świątynią Izydy²².

Kolejnym stanowiskiem w oazie Fajum, na którym odsłonięto plac, jest Narmuthis. Odkryto tu aż dwa place (fig. 4). Obydwa zostały odsłonięte częściowo już w latach 30-tych XX wieku przez Voglianiego²³, ale doczekały się tylko krótkich publikacji w raportach wykopaliskowych. Później w tych samych miejscach prace prowadziła i prowadzi nadal prof. Edda Bresciani.

¹⁹ *Ibidem*, s. 41–52.

²⁰ S. Pernigotti, M. Capasso, *Bakchias I...*, s. 53–61.

²¹ *Ibidem*, s. 61.

²² S. Pernigotti, *Villaggi dell'Egitto Antico, Bakchias*, Imola 2005, s. 73.

²³ A. Vogliano, *Rapporto preliminare della IV^a campagna di scavo a Medinet Madi*, ASAE 38 (1938), s. 535–536.

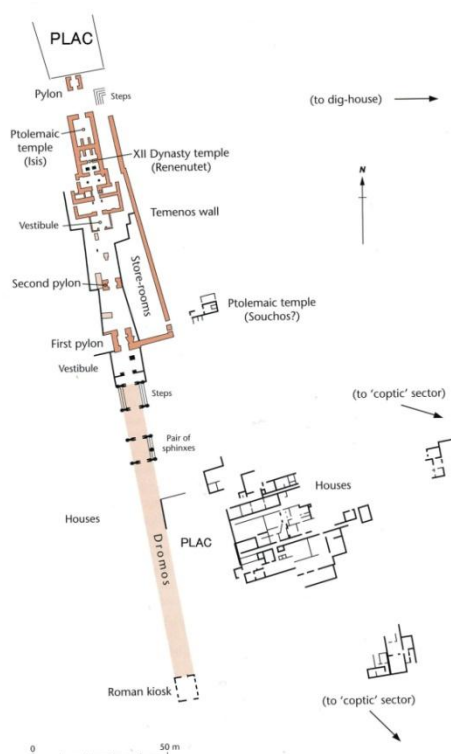


Fig. 4. Plan Narmuthis z placami.

Pierwszy monumentalny plac, określany przez profesor Eddę Bresciani mianem placu portykowego, jest obecnie przedmiotem badań, ale publikacja materiałów na jego temat jeszcze się nie ukazała. Plac ten został dodany w okresie rzymskim do fasady północnego pylonu ptolemejskiej świątyni Izidy-Thermutis i był z nią połączony. Mierzył 50×30 m i otoczony był z trzech stron (południowej, wschodniej i zachodniej) portykiem z kapitelami w porządku korynckim. Na plac od południa prowadziło wejście w postaci portalu szerokiego na 1,90 m flankowanego przez dwa filary. Na wprost portalu umieszczone były dwie kolumny, które tworzyły przejście szerokie na 2,81 m. Analogiczne przejście wykonane z tego samego rodzaju kolumn, lecz o nieco większych rozmiarach, znajdowało się na północnym krańcu boku zachodniego. Do niego prowadziła ulica z komu, być może łącząca plac z jakimś ważnym budynkiem lub starszą częścią nekropoli. Na placu, na osi świątyni, a więc i portalu, znajdowało się kamienne podwyższenie o wymiarach $2,50 \times 2,70$ m, pełniące funkcję bazy pod posąg albo ołtarza. Pod brukowaniem placu znajdowało się kolejne, starsze²⁴.

Ponadto na stanowisku tym odsłonięto po wschodniej stronie dromosu prowadzącego do świątyni otwartą przestrzeń w postaci klepiska, uznaną za plac (fig. 4), który w późnym okresie był wykorzystywany jako śmietnisko²⁵. Został on w części odsłonięty już przez Voglianiego²⁶. Prace kontynuowano tutaj w czasie wykopalisk w 1966 roku, odsłaniając obszar ok. 255 m^2 . Wydaje się, że plac ten rozciągał się po wschodniej stronie dromosu na całej jego długości od pierwszego portalu aż do kiosku²⁷. Odkryte tutaj pozostałości archeologiczne datowane są na okres między I a IV wiekiem po Chrystusie²⁸, lecz według odkrywców plac ten można datować

²⁴ A. Vogliano, *Rapporto preliminare IV...*, s. 535–536, informacje pochodzące z korespondencji e-mailowej prowadzonej przeze mnie z prof. Eddą Bresciani oraz z wizyty na stanowisku jesienią 2009 r.

²⁵ P. Davoli, *L'archeologia urbana nel Fayyum di età ellenistica a romana*, Napoli 1998, s. 238.

²⁶ A. Vogliano, *Rapporto preliminare della V^a campagna di scavo a Medinet Madi*, ASAE 39 (1939), s. 689.

²⁷ E. Bresciani, *Missione di scavo a Medinet Madi (Fayyum–Egitto). Rapporto preliminare delle campagne di scavo 1966 e 1967*, Milano 1968, s. 25.

²⁸ *Ibidem*, s. 33–34.

już na okres ptolemejski, jako że znajduje się on na tym samym poziomie, co droga procesyjna. Szereg budynków, odkopanych częściowo najpierw przez Voglianiego, a później przez Bresciani, datowanych na okres od I do V–VI wieku po Chrystusie, stanowił jego wschodnią granicę²⁹. Obecnie właściwie wszystkie struktury zakrył ponownie piasek pustyni.

Centralnym i największym budynkiem był budynek I, wzniesiony w I wieku po Chrystusie, o wymiarach 13×22,50 m i składający się z szesnastu pomieszczeń³⁰. Według odkrywców był on strukturą publiczną, na co wskazują zarówno jego duże rozmiary, jak i elementy dekoracyjne w postaci kolumn, pilastrów, nisz w stylu hellenistycznym i wykorzystane materiały³¹. Budynek II pochodzi według odkrywców już z okresu ptolemejskiego, a w użyciu pozostał do końca epoki bizantyńskiej. Budynek III składał się z głównego pomieszczenia i kilku mniejszych, w tym z piwnic. Niektóre dostępne były tylko z góry³². Na placu znajdowało się ponadto prostokątne podium, na które prowadziły schodki. Możliwe, że było ono powiązane ze znalezionymi na placu i w jego okolicy fragmentami papirusów, datowanymi na II–III wiek po Chrystusie, a zawierającymi petycje i skargi pochodzące z różnych części Egiptu. Mogłoby to sugerować istnienie tutaj siedziby urzędnika o kompetencjach sądowych i to sięgających poza Narmuthis³³, który w czasie sprawowania sądów zasiadał na podium.

Kolejny plac odkryto w Medinet Ghoran, także w oazie Fajum. Znajdował się on na komie A, gdzie budynki były zorganizowane wokół otwartej przestrzeni zidentyfikowanej jako plac, którego dokładne wymiary nie są znane. Budynki były rozmieszczone wokół niego w sposób regularny. Część z nich ograniczała plac od południa. Strona północna zajęta była najprawdopodobniej także przez domy, z których właściwie nic się nie zachowało. Od zachodu był on ograniczony budynkiem A (fig. 5). Od wschodu prowadziła na plac ulica szeroka na 9 m, ale niewykluczone, że droga na plac znajdowała się również od wschodu³⁴.

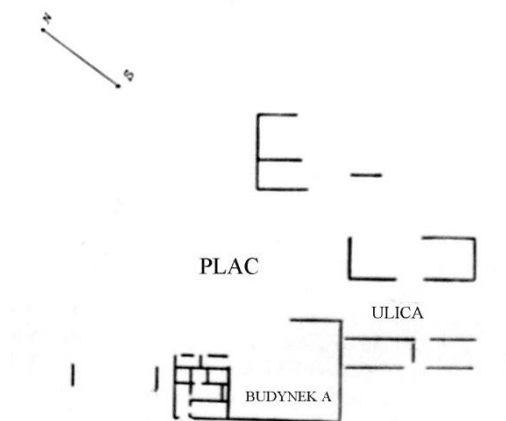


Fig. 5. Plac w Medinet Ghoran.

W 1988 roku dzięki przeprowadzonemu sondażowi duży plac odkryto także w Tebtynis. Znajdował się on na wschód od dromosu świątyni Soknebtynis. Jego badania rozpoczęto w 1990 roku³⁵. Znajduje się on pomiędzy kaplicą Izydy-Thermouthis, dromosem świątyni Soknebtynis, jej westybulem i północno-wschodnim murem temenosu (fig. 6). Była to duża prostokątna, otwarta przestrzeń mierząca ok. 400 m², pochodząca z drugiej połowy I wieku przed Chrystusem. Pod

²⁹ P. Davoli, *L'archeologia urbana...*, s. 233–234.

³⁰ E. Bresciani, *Missione di scavo...*, s. 38–42 i 47.

³¹ *Ibidem*, s. 38–42.

³² E. Bresciani, *Rapporto preliminare delle campagne di scavo 1968 e 1969*, Milano 1976, s. 7–8.

³³ A. Vogliano, *Rapporto preliminare V...*, s. 689.

³⁴ P. Jouget, *Fouilles du Fayoum*, BCH I–VI (1901), s. 389–391.

³⁵ N. Grimal, *Travaux de l'Institut Francis d'Archéologie Orientale en 1990-1991. Tebtynis*, BIFAO 91 (1991), s. 542.

jego brukowaniem odkryto pochówek 60 zwierząt domowych, datowany na okres rzymski³⁶.

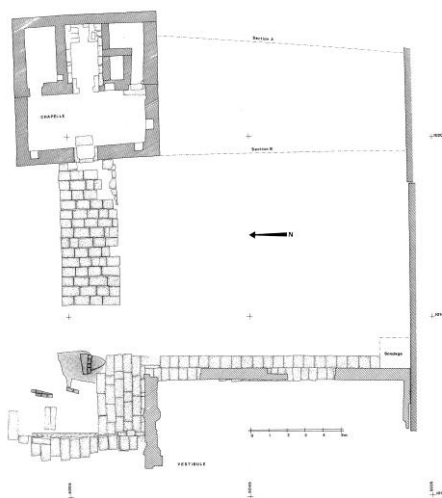


Fig. 6. Plac w Tebtynis.

Plac odsłonięto także w Hermopolis. Był on brukowaną, otwartą przestrzenią opadającą delikatnie z północy ku południu i zachodowi. Jego dokładne wymiary są nieznane, gdyż częściowo znajduje się pod współczesną drogą. Wydaje się, że został on wykonany za panowania któregoś z pierwszych Ptolemeuszów, prawdopodobnie mniej więcej w tym samym czasie, kiedy wzniesiono dromos Hermesa, chociaż Roeder twierdzi, że pylon świątyni, którego blokami wyłożono plac rozebrano dopiero w późnym okresie rzymskim. Od zachodu ograniczony był on komasterionem (miejszem gdzie formowały się procesje), a od północy ceglany budynek określany mianem „bastionu” (fig. 7)³⁷.

Komasterion był budynkiem wzniesionym w okresie rzymskim (II wiek po Chrystusie) mierzącym 31,50 m długości (ze schodami 37,50 m) na osi północ-południe i ok. 40,66 m szerokości³⁸. Składał się z głównej nawy i czterech niższych naw bocznych, a prowadziło do niego wejście z placu zdobione kolumnami³⁹.

„Bastion”⁴⁰, pochodzący najprawdopodobniej z okresu ptolemejskiego, był dużym prostokątnym budynkiem o wymiarach 34,50×43,70 m wykonany z cegły mułowej. W jego centralnej części, na osi wschód-zachód, znajdował się korytarz szeroki na 5 m, po którego obu stronach na niższym poziomie znajdowały się pomieszczenia, do których wejścia są nieznane. Po północnej stronie było ich od siedmiu do ośmiu. Miały one ok. 2,50 m szerokości. Od strony południowej zachowały się także pomieszczenia na wyższym poziomie – najprawdopodobniej było ich dziewięć i miały one ok. 2,50 m wysokości. Zachodnia strona budynku zdobiona była portykami. Można było dostać się do niego przez dwa wejścia – główne prowadzące od zachodu z placu i dodatkowe od północy wyposażone w schody i rampy⁴¹. Niepewna jest zarówno funkcja

³⁶ C. Galazzi, G. Hadji-Minaglou, *Tebtynis I. La reprise des fouilles et le quartier de la chapelle d'Isis-Thermouthis*, Le Caire 2000, s. 109.

³⁷ D. Bailey, *Excavations at el-Ashmunein IV, Hermopolis Magna: Buildings of Roman Period*, London 1991, s. 28.

³⁸ Nie można dokładnie określić szerokości budynku, gdyż jego część znajduje się pod współczesną drogą.

³⁹ D. Bailey, *Excavations at el-Ashmunein...*, s. 21–24.

⁴⁰ „Bastion” nie pełnił żadnej funkcji obronnej, a jego nazwa pochodzi stąd, iż gdy po raz pierwszy został on narysowany na planie Hansa Steckeweha ukazano go jako prostokątny bastion czy występ w murze temenosu. Dopiero później okazało się, że był on samodzielną konstrukcją, oddzieloną od murów szeroką na metr ulicą, zaczynającą się przy komasterionie, biegnącą wzdłuż jego północnej ściany i skręcającą najprawdopodobniej następnie na południe. Dlatego też nazwa podawana jest zawsze w cudzysłowie.

⁴¹ D. Bailey, *Excavations at el-Ashmunein...*, s. 27.

tego budynku (być może magazyn lub skarbiec), jak i data powstania, chociaż przypuszcza się, że pochodzi jeszcze z okresu ptolemejskiego⁴².

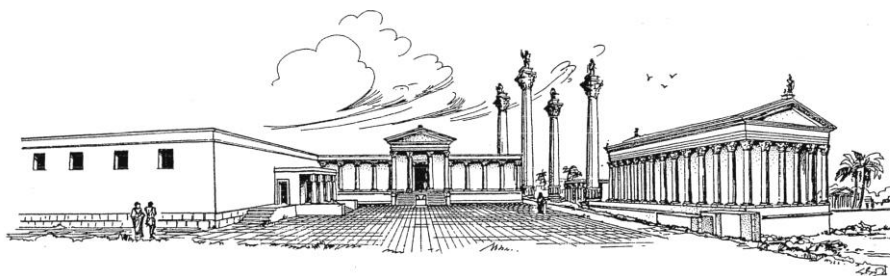


Fig. 7. Rekonstrukcja placu w Hermopolis z komasteronem i „bastionem”.

Ostatni poświadczony archeologicznie plac został odkryty przed świątynią Chnuma na Elefantynie. Znajdujący się tam taras został dodany do świątyni we wczesnym okresie rzymskim, najprawdopodobniej jeszcze za panowania Augusta. Był on położony na dość stromym brzegu bezpośrednio przed świątynią, przyjmując kształt nieregularnego czworoboku, mającego 44 m długości od północy, 48 m od wschodu i 40 od południa (fig. 8)⁴³.

Plac z trzech stron był otoczony balustradą. Od strony południowej znajdowały się na niej trzy kapliczki połączone konstrukcyjnie z balustradą. Znalaziono tutaj także trzy stele, które pierwotnie znajdowały się najprawdopodobniej w kapliczkach. Później na wschód od naosów dodano dwa ołtarze – jeden przeznaczony do ofiar ciałopalnych, drugi płynnych. Po obu stronach ołtarzy znajdowały się obeliski, po dwa z każdej – jeden przysadzisty i drugi smukły⁴⁴. Na placu wprost na osi wejścia do świątyni na końcu ok. 5-metrowego dromosu znajdowała się platforma czy trybuna wykonana z kamienia, długa mniej więcej na 11,65 m. Od strony świątyni prowadziły na nią schody⁴⁵. Konstrukcja ta została wzniesiona już w czasach Nowego Państwa i pozostała w użyciu do okresu grecko-rzymskiego⁴⁶.

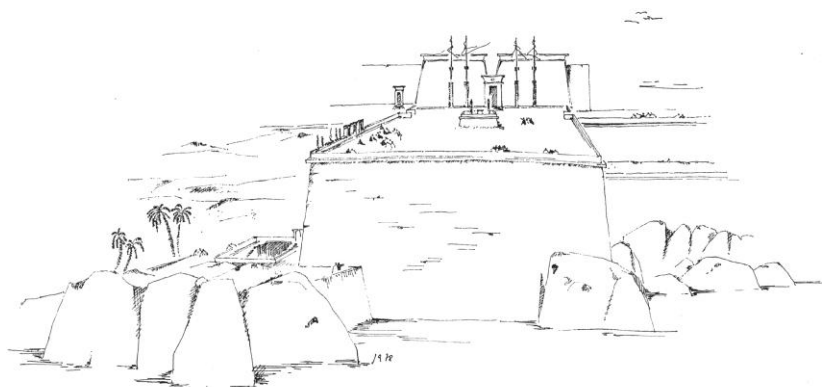


Fig. 8. Rekonstrukcja placu przed świątynią Chnuma na Elefantynie.

⁴² *Ibidem*, s. 28.

⁴³ *Ibidem*, s. 17, 37–38, 54, 68.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 22, 30–32, 64.

⁴⁵ W. von Kaiser, P. Grossman, G. Haeny, H. Jaritz, *Stadt und Tempel von Elephantine Erster Grabungsbericht*, MDAIK 26 (1970), s. 94.

⁴⁶ H. Jaritz von, *Elephantine III. Die Terrassen vor den Tempeln des Chnum und der Satet. Architektur und Deutung*, Mainz 1980, s. 9, 40.

Taras ten i znajdujący się na nim plac interpretowany jest jako publiczna przestrzeń świątyni, łącząca ją ze światem zewnętrznym. Dominującą funkcją placu była rola kultowa, ale znajdowały się tutaj także miejsca handlu, o czym dowiadujemy się z inskrypcji informujących o straganie handlarza, jego partnera i braci oraz o sprzedawaniu tutaj piwa, co wyraźnie wskazują na fakt prowadzenia tutaj działalności handlowej⁴⁷.

W ten właśnie sposób przedstawiają się archeologiczne poświadczenia występowania placów w Egipcie grecko-rzymskim. Jak widać, w porównaniu z licznymi placami znanymi z innych części świata śródziemnomorskiego ich liczba jest dosyć mała, a ponadto tylko w bardzo nielicznych przypadkach przypominają one monumentalne agory czy fora. Nie należy jednak na tej podstawie wyciągać pochopnych wniosków o rzadkim występowaniu placów w egipskich miejscowościach, gdyż całkowicie przeciwny wniosek wynika z innych źródeł niż archeologiczne, a mianowicie z analizy dokumentacji papiirusowej.

W greckich papiirusach z Egiptu termin „agora”, powszechnie stosowany na określenie placu, występuje przez cały okres grecko-rzymski, a więc od około połowy III wieku przed Chrystusem do VII/VIII wieku po Chrystusie. Niestety nie dysponujemy żadnymi wskazówkami pozwalającymi na dokładne określenie, kiedy i gdzie agora pojawiła się po raz pierwszy w Egipcie i w jaki sposób ten charakterystyczny element miast świata greckiego rozprzestrzenił się w kraju nad Nilem. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można jednak przypuszczać, że pierwszą agorę wyznaczył sam Aleksander Wielki w momencie zakładania Aleksandrii (Arrian, *Anab.* 3, 1, 5). Natomiast, jeśli chodzi o świadectwa papirologiczne, to najstarszym dokumentem z pewną datą, w którym pojawia się termin agora jest P. Col. III 13, 1 z 17 czerwca 257 r. przed Chrystusem (Filadelfia?), dotyczący dokonania na agorze publicznego ogłoszenia. Możliwe jednak, że starszy od niego jest P. Hal. 1 datowany na okres po 259 r. przed Chrystusem, zawierający miejskie prawo Aleksandrii określane mianem Dikaionmata (P. Hal. 1). Mniej więcej z tego samego okresu pochodzi P. Cair. Zen. IV 59591 (nom arsinoicki, poł. III w. przed Chrystusem) i P. Cair. Zen. II 59161 (255 rok przed Chrystusem?), mówiące o dokonywaniu sprzedaży na agorach. Agory w Egipcie musiały pojawić się zatem wcześniej, na co wskazuje także fakt występowania w papiirusie datowanym na ok. 265 rok przed Chrystusem. (P. Hib. I 29 [Hiba]) terminu agoranom i agoranomeion, wskazujących na funkcjonowanie już w tamtym czasie agoranomów, czyli urzędników odpowiedzialnych za prawidłowe działanie agory i ich biur, których istnienie jest nierozzerwalnie związane z agorą.

Dla okresu ptolemejskiego największa liczba dokumentów poświadczających istnienie agory pochodzi z II wieku przed Chrystusem, a to przede wszystkim dzięki papiirusom z Pathyris. Z okresu rzymskiego pierwsze potwierdzenie agoranomów pochodzi z lat dwudziestych I wieku przed Chrystusem (WO1363, 2 [Teby, 27/26 p.n.e.]), a poświadczenie samej agory – z 10 roku przed Chrystusem (P. Amst. I 41, 27 [Ptolemais Euergetis]). Najliczniejsze świadectwa dotyczące agor mamy natomiast z II i III w. n.e., a następnie ich liczba znacznie spada. Ostatnie pochodzą z VII–VIII wieku, ale są to już pojedyncze egzemplarze.

Wszystkie miejscowości, w których potwierdzone jest papirologicznie występowanie agor zaznaczone są na dwóch poniższych mapach (fig. 9 i 10). Wyraźnie wskazują one, iż place były bardzo rozpowszechnione. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę, że również papiirusy nie dają pełnego obrazu w tym zakresie. Z Dolnego Egiptu właściwie nie posiadamy bowiem dokumentów, przez co świadectwa istnienia placów na tym terenie znajdujemy tylko w Iuliopolis, Bubastis, Thmuis, Psenbelleichos i oczywiście w Aleksandrii, jednak tę ostatnią, jako stolicę i miasto znajdujące się „przy Egipcie”, należy traktować osobno. Nic zatem dziwnego, że w dokumentacji dominują miejscowości z Fajum, Środkowego i Górnego Egiptu.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 59–65.

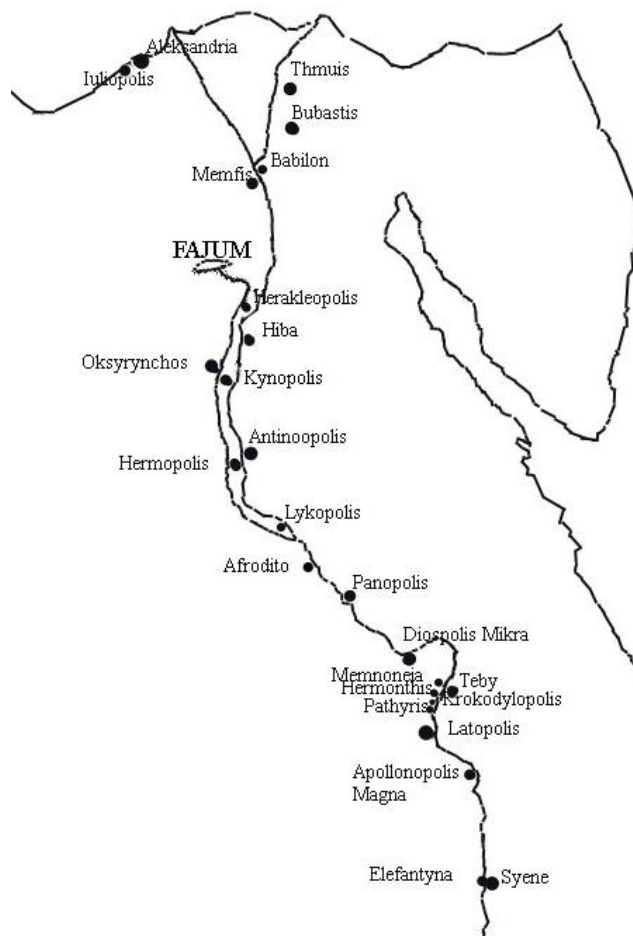


Fig. 9. Mapa Egiptu z miejscowościami, w których występowały agory.

Warto zwrócić uwagę na status miejscowości, w których poświadczono jest występowanie agory uważanej powszechnie za wyznacznik miejskości⁴⁸. Oczywiście nie dziwi jej istnienie w miastach egipskich o statusie polis, których było jednak bardzo niewiele. Do czasów założenia przez Hadrianą Antinoopolis⁴⁹ w Egipcie istniały, bowiem tylko trzy poleis: Naukratis założone już w VII wieku przed Chrystusem w Delcie Nilu⁵⁰, Aleksandria ufundowana przez Aleksandra Wielkiego oraz Ptolemais założona przez Ptolemeusza I Sotera⁵¹. Niestety w żadnym z tych ośrodków nie zlokalizowano jak do tej pory archeologicznie agory. Papirologicznie jest ona natomiast poświadczona w Aleksandrii począwszy od III wieku przed Chrystusem do III wieku po Chrystusie i ponownie jeszcze w VI wieku po Chrystusie oraz w Antinoopolis od początków jego istnienia, tj. od połowy II wieku po Chrystusie.

Występowanie agory jest także dosyć zrozumiałe w stolicach nomów (np. Teby, Ptolemais Euergetis, Herakleopolis, Oksyrynchos i in.), które wprawdzie oficjalnie uzyskiwały status miejski dopiero za Septimiusza Sewera w 200 rok po Chrystusie⁵², ale już znacznie wcześniej stanowiły główne centra administracyjne z siedzibą stratega i innych urzędników nomu. Tutaj także koncentrowało się życie ekonomiczne nomu, co wraz z pełnieniem funkcji administracyjnej, uzasadniało istnienie w nich agor. Jednak nie były to jedyne miejscowości w obrębie nomu, w których znajdowały się tego rodzaju place i to już od wczesnego okresu ptolemejskiego. Dobrze obrazuje to przykład nomu pathyrickiego, gdzie w II wieku przed Chrystusem

⁴⁸ Pauzaniusz X 4, 1; R. A. Tomlison, *From Mycenae to Constantinople: the Evolution of the Ancient City*, London-New York 1992, s. 22.

⁴⁹ J. McKenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt c. 300 BC to AD 700*, New Haven 2007, s. 154.

⁵⁰ F. Petrie, *Naukratis I*, 1884–5, London 1886, s. 5.

⁵¹ J. McKenzie, *The Architecture...*, s. 152.

⁵² A.K. Bowman, D. Rathbone, *Cities and administration in Roman Egypt*, JRS 82 (1992), s. 108–109.

poświadczane jest działanie agoranomów i istnienie ich biur aż w czterech miejscowościach: Pathyris (el-Gebelein) – stolicy czwartego nomu Górnego Egiptu, Krokodylopolis znajdującym się niedaleko od Pathyris, Hermonthis (Armant) oraz Memnoneii. Już w II wieku przed Chrystusem agory istniały, zatem nie tylko w stolicach nomów, ale także w znacznie większej liczbie miejscowości w obrębie jednego nomu.

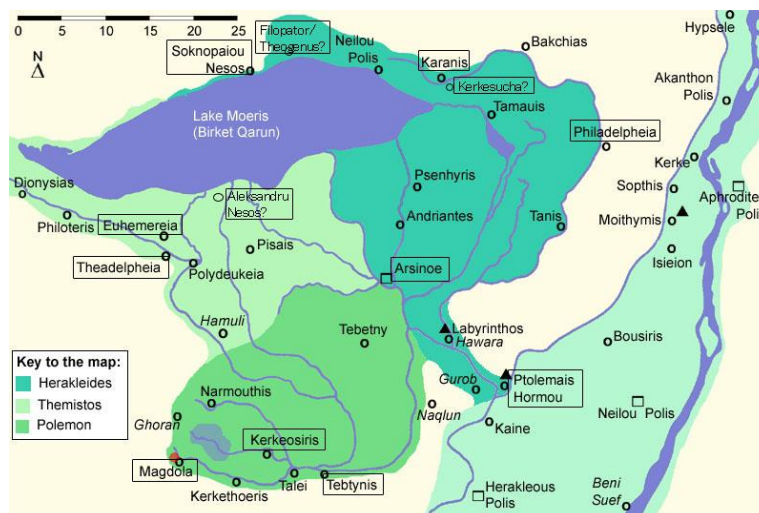


Fig. 10. Mapa Fajumu z zaznaczonymi miejscowościami, w których występowały agory.

Wyjątkową rzeczą w Egipcie jest występowanie agor w bardzo dużej liczbie mniejszych lub większych wsi. Zjawisko to jest szczególnie dobrze widoczne w nomie arsinoickim (fig. 10), gdzie poza agorą w Ptolemais Euergetis (stolica nomu) już w okresie ptolemejskim mamy potwierdzone istnienie agory w Tebtynis, Filadelfii, Kerkeosiris, Magdoli (?), Filopator alias Theogenus, a w okresie rzymskim w Theadelfii, Aleksandru Nesos, Kerkesucha, Kerkesucha Agora, Karanis, Tebtynis, Soknopaiou Nesos i Filadelfii. Za Cesarstwa takie zjawisko jest poświadczane także w innych częściach Egiptu, np. we wsi Psenbelleichos w Deltcie czy Cheronesos w Marmarice. Jest to tym bardziej zaskakujące, iż jak już wspomniałam, agora przynajmniej w świecie greckim była wyznacznikiem statusu miejskiego i jako taka nie powinna występować we wsiach, nawet tych dużych.

Wydaje się zatem, że w przypadku Egiptu nie można zawsze rozumieć występującego w papiirusach terminu „agora” jedynie jako monumentalnego placu z budynkami publicznymi, pełniącego funkcje polityczne czy administracyjne, która to wizja ukształtowana jest pod wpływem placów znanych z miast Grecji właściwej czy z Azji Mniejszej. Występowanie placu określanego tym mianem w wielu miejscowościach nomu, w tym licznych wsiach sprawia, iż należy widzieć w agorze często po prostu targ – otwartą przestrzeń handlową, gdzie znajdowały się rzędy sklepów czy straganów⁵³, na których okoliczna ludność z jednej strony sprzedawała wyprodukowane przez siebie towary, a z drugiej nabywała inne potrzebne produkty. Dopiero takie rozumienie agory uzasadnia jej występowanie we wsiach, na co wskazuje także funkcja handlowa, będąca według źródeł papiirusowych, główną funkcją pełnioną przez agory.

W świetle dokumentacji papiirusowej termin „agora” występował zatem w Egipcie w zdecydowanie szerszym znaczeniu niż to, do którego przyzwyczaiły nas monumentalne agory miast greckich czy też fora świata rzymskiego. Oczywiście był on stosowany w odniesieniu do tego rodzaju reprezentacyjnych założeń architektonicznych istniejących także w Egipcie i stanowiących ważne centra administracyjne, przede wszystkim w dużych ośrodkach miejskich – stolicach nomów. Poza nimi agora, występująca zarówno w miastach, jak i wsiach oznaczała także po prostu plac handlowy – targ, niekoniecznie posiadający jakąś szczególną oprawę

⁵³ J.J. Coulton, *The Architectural Development of the Greek Stoa*, Oxford 1976, s. 176.

architektoniczną. Dzięki takiej właśnie interpretacji agory można termin ten odnieść nie tylko do centralnego, reprezentacyjnego placu odkrytego w Marina el-Alamein (według mnie odpowiedniejsze byłoby określanie go właśnie mianem agory, a nie forum), ale także do placu portykowego w Narmuthis, a być może nawet do wcześniejszego, ptolemejskiego placu zlokalizowanego w tej miejscowości przy dromosie. Agorą można by nazwać także obszerny plac przed świątynią Chnuma na Elefantynie, jako że prowadzono na nim handel, mimo iż nie posiadał on portyków tak kojarzących się z tego typu założeniami, a nawet skromny plac w Medinet Ghoran otoczony wyłącznie budynkami prywatnymi, o ile oczywiście miała na nim miejsce działalność handlowa.

Jest zdecydowanie mniej prawdopodobne, że agorą nazwaliby mieszkańcy Egiptu plac odkryty w Hermopolis Magna, co wynika przede wszystkim z faktu, iż agora, a także macellum z tego, co wiemy dzięki papirusowi SB X 10299, znajdowały się w bliskim sąsiedztwie komasterionu flankującego tę otwartą przestrzeń, ale nie przy nim. Możliwe natomiast, że zastosowano by w stosunku do tego placu termin *πλατεῖα*, który obok szerokiej ulicy mógł występować właśnie w znaczeniu placu, najprawdopodobniej przyjmującego postać swego rodzaju poszerzenia ulicy przed budynkami. Przy takim rozumieniu tego wyrazu można próbować odnieść go także do placu zlokalizowanego przed świątynią Izydy-Thermuthis w Tebtynis, który z powodu znajdowania się pod nim pochówków zwierzęcych nie pełnił raczej funkcji handlowej, jak i do placu w Bakchias mieszczącego się przy bramie wjazdowej do miasta i stanowiącego poszerzenie ulicy.

Spis figur

1. Marina el-Alamein. Plan placu za: W.A. Daszewski, *Marina el-Alamein, excavation report 2005*, PAM 17 (2007), fig. 1.
2. Thmuis. Ogólny plan stanowiska z zaznaczeniem obszarów interpretowanych, jako agora i forum za: R. Littman, *Tell Timai archaeological survey*, map 2.
3. Plan placu w Bakchias i ograniczających go budynków za: S. Pernigotti, M. Capasso, *Bakchias I. Rapporto preliminare della campagna di scavo del 1993*, fig. 2.
4. Narmuthis. Plan stanowiska za W. Ferri, *Rilievo topografico generale di Medinet Madi*, „Egitto e Vicino Oriente” 12 (1989), s. 3–19, fig. 1.
5. Medinet Ghora. Plan placu za: P. Jouget, *Fouilles du Fayoum*, BCH I-VI (1901), fig. 4.
6. Tebtynis. Plan placu przed świątynią Izydy-Thermuthis za: C. Galazzi, G. Hadji-Minaglou, Tebtynis I. *La reprise des fouilles et le quartier de la chapelle d'Isis-Thermouthis*, FIFAO 42, fig. 39.
7. Hermopolis. Rekonstrukcja placu, komasterionu i „bastionu” za: D. Bailey, *Excavations at el-Ashmunein IV, Hermopolis Magna: Buildings of Roman Period*, plate 23.
8. Elefantyna. Rekonstrukcja świątyni Chnuma za: H. von Jaritz, *Elephantine III. Die Terrassen vor den Tempeln des Chnum und der Satet. Architektur und Deutung*, Abb. 24.
9. Mapa Egiptu z zaznaczonymi miejscowościami, w których poświadczono występowanie agor (wykonanie własne).
10. Mapa oazy Fajum. Miejscowości, w których poświadczono są agory ujęte są w ramki (za: http://www.trismegistos.org/fayum/fayum2/map.php?geo_id=1523, 11 IV 2010).

Bibliografia

1. Bagnall Roger S., *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993.
2. Bailey Donald, *Excavations at el-Ashmunein IV, Hermopolis Magna: Buildings of Roman Period*, London 1991.
3. Bowman Alan K., *Dominic Rathbone, Cities and administration in Roman Egypt*, JRS 82 (1992), s. 107–127.
4. Bresciani Edda, *Missione di scavo a Medinet Madi (Fayum–Egitto). Rapporto preliminare delle campagne di scavo 1966 e 1967*, Milano 1968.
5. Bresciani Edda, *Rapporto preliminare delle campagne di scavo 1968 e 1969*, Milano 1976.
6. Coulton J. J., *The Architectural Development of the Greek Stoa*, Oxford 1976.
7. Daszewski Wiktor A., *Marina el-Alamein season 2001*, PAM 13 (2002), s. 73–87.
8. Daszewski Wiktor A., *Marina el-Alamein excavation reports 2002*, PAM 14 (2003), s. 49–66.
9. Daszewski Wiktor A., *Marina el-Alamein, excavation report 2004*, PAM 16 (2005), s. 73–92.
10. Daszewski Wiktor A., *Marina el-Alamein, excavation report 2005*, PAM 17 (2007), s. 75–91.
11. Davoli Paola, *L'archeologia urbana nel Fayyum di età ellenistica e romana*, Napoli 1998.
12. Galazzi Claudio, *Gisèle Hadji-Minaglou, Tebtynis I. La reprise des fouilles et le quartier de la chapelle d'Isis-Thermouthis*, Le Caire 2000 (= FIFAO 42).
13. Grimal Nicholas, *Travaux de l'Institut Francis d'Archéologie Orientale en 1990-1991. Tebtynis*, BIFAO 91 (1991), s. 291–293.
14. Jaritz Horst, *Elephantine III. Die Terrassen vor den Tempeln des Chnum und der Satet. Architektur und Deutung*, Mainz 1980.
15. Jouguet Pierre, *Fouilles du Fayoum*, BCH I–VI (1901), s. 379–410.
16. Kaiser Werner, Peter Grossman, Gerhard Haeny, Horst Jaritz, *Stadt und Tempel von Elephantine Erster Grabungsbericht*, MDAIK 26 (1970), s. 87–139.
17. MacDonald William L., *The Architecture of the Roman Empire II. An Urban Appraisal*, New Haven 1986.
18. McKenzie Judith, *The Architecture of Alexandria and Egypt c. 300 BC to AD 700*, New Haven 2007.
19. Parnicki-Pudelko Stefan, *Agora. Geneza i rozwój rynku greckiego*, Warszawa 1957.
20. Pernigotti Sergio, Capasso Mario, *Bakchias I. Rapporto preliminare della campagna di scavo del 1993*, Piza 1994.
21. Pernigotti Sergio, *Villaggi dell'Egitto Antico*, Bakchias, Imola 2005.
22. Petrie William M. F., *Naukratis I, 1884–5*, London 1886.
23. Smith Harry S., *Society and settlement in Ancient Egypt*, [w:] *Man Settlement and Urbanism*, ed. by P.J. Ucko, R. Tringham, G.W. Dimbly, London 1972, s. 705–720.
24. Tomlison Richard A., *From Mycenae to Constantinople: the Evolution of the Ancient City*, London–New York 1992.
25. Vogliano Achille, *Rapporto preliminare della IV^a campagna di scavo a Medinet Madi*, ASAE 38 (1938), s. 535–536.
26. Vogliano Achille, *Rapporto preliminare della V^a campagna di scavo a Medinet Madi*, ASAE 39 (1939), s. 687–695.

Agata Sowińska
Uniwersytet Śląski w Katowicach

STAROŻYTNY EGIPT A HERMES TRISMEGISTOS. ŚWIADECTWO EGIPSKOŚCI TRZYKROĆ NAJWIĘKSZEGO W WYBRANYCH TEKSTACH HERMETYZMU WYŻSZEGO

Powszechny wizerunek Trismegistosa

Fenomen Hermesa Trismegistosa, którym inspiruje się cała literatura hermetyczna, zasługuje na uwagę ze względu na tajemnicze dzieła literackie oraz na trudność, jaką sprawia pochodzenie jego postaci. Richard Smoley, uchodzący za światowy autorytet w dziedzinie nauk ezoterycznych, sam stwierdza, że nie wiadomo, kiedy, gdzie i czy w ogóle istniała postać Hermesa Trismegistosa, utożsamianego z egipskim Thotem, biblijnym Henochem czy muzułmańskim Idrusem. Jego wizerunek zobaczyć można na mozaice z 1488 r. na posadzce katedry w Sienie wraz z podpisem: *Hermes Mercurius¹ Trismegistus Contemporaneus Moysi*, na której Hermes Trismegistos wręcza człowiekowi ze Wschodu księgę z napisem: *Suscipite (...) litteras et leges Aegyptii²*. Na niniejsze przedstawienie Trismegistosa warto zwrócić uwagę przede wszystkim ze względu na podpisy, towarzyszące postaciom, z których wyraźnie dowiadujemy się o powiązaniu Trismegistosa z kulturą egipską oraz żydowską bądź judeochrześcijańską. Ze względu na przedmiot naszych badań szczególnie ciekawy wydaje się napis, znajdujący się na dole mozaiki – *Hermes Mercurius Trismegistus Contemporaneus Moysi* – ponieważ głosi on pogląd niegdyś rozpowszechniony, że Hermes Trismegistos był, jak wnioskowano, mędrcem egipskim³. Utrzymywano bowiem nawet, idąc za słowami biblijnymi, że ἱεραιδεύθη Μωϋσῆς [ἐν] πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων, ἣν δὲ δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις αὐτοῦ⁴ („Mojżesza wykształcono we wszystkich naukach egipskich i potężny był w mowie i czynie”), dzięki któremu to stwierdzeniu domniemywano, że Mojżesz przejął całą wiedzę Egiptu wprost od Hermesa⁵ (niniejsza sugestia ma związek z teorią zapożyczeń oraz z odpowiednio przedstawioną chronologią, o której czytamy u apologetów. Według Tacjana, na przykład, „religia chrześcijańska jest o wiele starsza od greckiej, gdyż Mojżesz żył przed Homerem, a nawet przed siedmioma mędrcami”⁶). Jakże natomiast informacje o sobie przekazuje sam Trismegistos w swoich pismach? Czy potwierdza powyższe tezy? Do tego przejdziemy w dalszej części pracy, tymczasem wstępnie można powiedzieć, że:

1) Starożytni Trzykroć Największego utożsamiali z egipskim bogiem Thotem, który odpowiada greckiemu Hermesowi i rzymskiemu Merkuremu⁷, czego potwierdzenie może stanowić chociażby wzmianka u Herodota w drugiej księdze jego dzieła:

¹ Przydomek *Mercurius* można utożsamiać z tzw. Merkurym hermetycznym, który był wyobrażany jako młodzieniec zapalający miksturę alchemiczną, jako grecko-rzymski bóg Merkury lub jako Hermes Trismegistos, Chrystus lub Arlekin. Właśnie w postaci Hermesa Trzykroć Największego był mędrcem mogącym rządzić ogniem twórczym, substancją duchową łączącą kosmiczne przeciwieństwa, jak Słońce i Księżyc. M. Battistini, *Astrologia, magia, alchemia. Leksykon. Historia, sztuka, ikonografia*, przeł. E. Morka, Warszawa 2006, s. 279.

² G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Tom IV: Systemy epoki Cesarstwa*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 442.

³ R. Smoley, *Zakazana Wiara*, przeł. Z. Kościuk, Warszawa 2007, s. 53–84.

⁴ Dz 7, 22. Za: *The Greek New Testament*, fourth revised edition, Stuttgart 1993.

⁵ R. Smoley, *op. cit.*, s. 53–84.

⁶ W. Myszor, *Idea misyjna w greckiej apologetyce II wieku*, [w:] *Materiały Symposiumu Misjologicznego 1975–1976*, pod red. W. Kowalaka, Warszawa 1978, s. 212.

⁷ Zob. przypis 1.

(οἱ μὲν γὰρ Αἰγύπτιοι τὰς δὲ μυγαλᾶς καὶ τοὺς ἱρηκας ἀπάγουσι ἐς Βουτοῦν πόλιν, τὰς δὲ ἰβισ ἐς Ἑρμέω πόλιν.⁸

[Egipcjanie bowiem kretomysze zaś i sokoly odnoszą do miasta Buto, ibisy do Hermopolis]⁹.

Wyjaśniając: ibis jest ptakiem symbolizującym Thota. Siedzibą jego kultu było miasto w Środkowym Egipcie zwane przez Greków „Hermopolis”¹⁰, z racji identyfikacji egipskiego Thota z greckim Hermesem, gdzie Aleksander Wielki ufundował świątynię Hermesa Trismegistosa.

2) Ojcom Kościoła, takim jak Tertulian, Cyprian, Klemens Aleksandryjski, Arnobiusz czy Laktancjusz¹¹, wydawał się on swego rodzaju pogańskim prorokiem Chrystusa, żyjącym w epoce Mojżesza i za takiego uchodził w średniowieczu oraz w epoce humanizmu, co widzimy na mozaice katedralnej z XV wieku, a o czym świadczą również słowa Mircei Eliadego:

już w III/IV wieku apologeta Laktancjusz uważał Hermesa Trismegistosa za mędrca natchnionego przez Boga i interpretował niektóre proroctwa hermetyczne jako proroctwa spełnione przez narodziny Jezusa Chrystusa. Marsilio Ficino (1433-1499), który przełożył na łacinę i opublikował, jako pierwszy, *Corpus Hermeticum*, potwierdzał tę harmonię między hermetyzmem a magią hermetyczną z jednej strony, a chrześcijaństwem z drugiej. [...] Powszechne wierzenie w czcigodną *prisca theologia*, i w słynnych „dawnych teologów” – Zoroastra, Mojżesza, Hermesa Trismegistosa, Dawida, Orfeusza, Pitagorasa, Platona – staje się teraz wyjątkowo modne¹².

Pomimo widocznych różnic w poglądach dotyczących wizerunku i pochodzenia postaci Trismegistos uchodził przede wszystkim za autora pism hermetycznych, na podstawie których szuka się wyjaśnienia istoty niezwykłego zjawiska stanowiącego przeciwwagę dla chrześcijaństwa i rozwijającego się na gruncie egipskim, którego to motywu szukamy w wybranej literaturze hermetyzmu wyższego (pomimo sceptycyzmu wynikającego z łączenia tego ostatniego z kulturą egipską), przechodząc do pytania o świadectwo egipskiej tożsamości Hermesa na podstawie wybranych utworów jego autorstwa.

Świadectwo „egipskości” Trismegistosa w wybranych pismach hermetyzmu wyższego

Dotychczasowe badania nad Hermesem Trismegistosem ukazują go jako istotę do końca niepoznaną, zachowującą dziedzictwo dwóch kultur, greckiej i egipskiej, tak pod względem etymologii przydomka, jak i powszechnego wizerunku postaci. Teksty hermetyczne autorstwa Trzykroć Największego, które stanowią fundament badań nad religią czy filozofią zwaną hermetyzmem, dają wyobrażenie o Trismegistosie, o jego powiązaniach kulturowych i stopniu, w jakim identyfikuje się on z daną społecznością starożytną. Hermetyzm wyższy, zwany też naukowym, jako część składowa hermetyzmu, opiera się w znacznej mierze na filozofii medioplatońskiej i neopitagorejskiej, co można zauważyć w analizie treści traktatów oraz ich formy i właśnie na podstawie tych pism można dać świadectwo o związku Trismegistosa z Egiptem. Do badań na tym polu może posłużyć jedynie traktat szesnasty z *Corpus Hermeticum*, *Asklepios*, oraz porównawczo pismo hermetyczne w języku koptyjskim ze zbioru biblioteki z Nag

⁸ Herodotus, *Historiarum libri IX*, lib. II, c. 67, ed. H. R. Dietsch, editio altera, vol. 1, Leipzig 1921, s. 161.

⁹ Herodot, *Dzieje*, II, 67, przeł. S. Hammer, Warszawa 2006, s. 125.

¹⁰ *Les Grecs donnèrent le nom d'Hermès à un dieu égyptien, Thoth, originellement un dieu local, adoré à Khmonou (aujourd'hui Achmounein) en Moyenne Égypte, dont les Grecs firent « la ville d'Hermès », Hermopolis, qu'on appelait la Grand pour la distinguer d'une autre Hermopolis dans le Delta*; A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste. L'Astrologie et Les Science Occultes*, Paris 1950, s. 67.

¹¹ Zob. J. D. Chambers, *The theological and philosophical works by Hermes Trismegistus. Christian neoplatonist. Translated from the original Greek, with preface, notes, and indices., Part III, Notices of Hermes in the Fathers*, Edinburgh 1882, s. 138–154.

¹² M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych. Od Mahometa do wieku Reform*, przeł. A. Kuryś, Warszawa 1995, s. 168.

Hammadi pt. *Rozmowa o Ogdoadzie i Enneadzie*, ponieważ pozostałe traktaty hermetyczne nie dostarczają informacji niezbędnych do ich analizy pod względem postaci samego Trismegistosa.

Tematyka traktatu szesnastego z *Corpus Hermeticum* zawarta jest już w samym jego tytule, który brzmi:

ΟΡΟΙ ΑΣΚΛΗΠΙΟΥ ΠΡΟΣ ΑΜΜΩΝΑ ΒΑΣΙΛΕΑ·

περὶ θεοῦ· περὶ ὕλης· περὶ κακίας· περὶ εἰμαρμένης· περὶ ἡλίου· περὶ νοητῆς οὐσίας· περὶ θείας οὐσίας· περὶ ἀνθρώπου· περὶ οἰκονομίας τοῦ πληρώματος· περὶ τῶν ἑπτὰ ἀστέρων· περὶ τοῦ κατ' εἰκόνα ἀνθρώπου¹³.

[DEFINICJE ASKLEPIOSA DLA KRÓLA AMMONA:

o bogu, o materii, o zlu, o przeznaczeniu, o słońcu, o istocie intelektualnej, o istocie boskiej, o człowieku, o organizacji pełni, o siedmiu gwiazdach, o człowieku pod względem wizerunku].

Jest to pismo w formie monologu, który wygłasza Asklepios do Króla Ammona, któremu ten pierwszy tłumaczy złożoność świata, tak w sensie materialnym, jak i metafizycznym, czego nauczył się od swojego mistrza, Hermesa Trismegistosa.

Interesującym nas fragmentem w tym tekście są pierwsze słowa Asklepiosa:

Μέγαν σοι τὸν λόγον, ὦ βασιλεῦ, διεπεμψάμην πάντων τῶν ἄλλων ὥσπερ κορυφὴν καὶ ὑπόμνημα, οὐ κατὰ τὴν τῶν πολλῶν δόξαν συγκείμενον, ἔχοντα δὲ πολλὴν ἐκείνοις ἀντίδειξιν· φανήσεται γάρ σοι καὶ τοῖς ἐμοῖς ἐνίοις λόγοις ἀντίφωνος. Ἐρμῆς μὲν γὰρ ὁ διδάσκαλός μου, πολλάκις μοι διαλεγόμενος καὶ ἰδίᾳ καὶ τοῦ Τατ ἐνίοτε παρόντος, ἔλεγεν ὅτι δόξει τοῖς ἐντυγχάνουσί μου τοῖς βιβλίοις ἀπλουστάτη εἶναι ἢ σύνταξις καὶ σαφής, ἐκ δὲ τῶν ἐναντίων ἀσαφῆς οὖσα καὶ κεκρυμμένον τὸν νοῦν τῶν λόγων ἔχουσα, καὶ ἔτι ἀσαφεστάτη, τῶν Ἑλλήνων ὕστερον βουλευθέντων τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰς τὴν ἰδίαν μεθερμηνεῦσαι, ὅπερ ἔσται τῶν γεγραμμένων μεγίστη διαστρόφη τε καὶ ἀσάφεια. ὁ δὲ λόγος τῇ πατρὶά διαλέκτῳ ἐρμηνευόμενος ἔχει σαφῆ τὸν τῶν λόγων νοῦν. καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ τῆς φωνῆς ποιὸν καὶ ἡ τῶν Αἰγυπτίων... ὀνομάτων ἐν ἑαυτῇ ἔχει τὴν ἐνέργειαν τῶν λεγομένων. ὅσον οὖν δυνατόν ἐστὶ σοι, βασιλεῦ, πάντα δὲ δύνασαι, τὸν λόγον διατήρησον ἀνερμήνευτον, ἵνα μήτε εἰς Ἑλλήνας ἔλθῃ τοιαῦτα μυστήρια, μήτε ἡ τῶν Ἑλλήνων ὑπερήφανος φράσις καὶ ἐκκελυμένη καὶ ὥσπερ κεκαλλωπισμένη ἐξίτηλον ποιήσῃ τὸ σεμνὸν καὶ στιβαρόν, καὶ τὴν ἐνεργητικὴν τῶν ὀνομάτων φράσιν. Ἑλληνες γάρ, ὦ βασιλεῦ, λόγους ἔχουσι κενοὺς ἀποδείξεων ἐνεργητικούς, καὶ αὕτη ἐστὶν Ἑλλήνων φιλοσοφία, λόγων ψόφος. ἡμεῖς δὲ οὐ λόγοις χρώμεθα. ἀλλὰ φωναῖς μεστοῖς τῶν ἔργων¹⁴.

[Królu! Posłałem tobie długą mowę jako zakończenie i przypomnienie wszystkich innych, nie stworzoną zgodnie z myślą wielu, ale zawierającą opisy sprzeczne z powszechnymi. Okaże się to dla ciebie sprzeczne nawet i z niektórymi moimi wypowiedziami. Bowiem Hermes, mój nauczyciel, często rozmawiając ze mną i na osobności i niekiedy w obecności Tata, mówił, że tym, którzy czytają moje księgi [ich] układ wydawać się będzie bardzo prosty i zrozumiały, chociaż, wbrew temu, jest niejasny i utrzymuje w ukryciu znaczenie słów, i dodatkowo [będzie] niezrozumiały jeszcze bardziej, gdy później Grecy zechcą nasz język przełożyć na własny, co spowoduje bardzo duży zwrot ku gorszemu i niejasność. Wypowiedź natomiast w ojczystym języku wyraża jasno znaczenie słów. I bowiem sama jakość dźwięku i [...] egipskich nazw w sobie posiada moc tego, o czym się mówi. Ile tylko więc masz siły, królu, a jesteś wszechmocny, zachowaj [tę] mowę niewyjaśnioną, aby ani do Greków nie dotarły te tajemnice, ani, aby wyniosłe

¹³ *Corpus Hermeticum* XVI, [w:] *Thesaurus Linguae Graecae*, ed. 5, w. D 1992.

¹⁴ *Ibidem*.

wysławianie się Greków i osłabione, i jakby napuszone, nie doprowadziło do zanikania świętości i siły, i potężnej mowy wyrazów. Grecy bowiem, królu, posiadają czone słowa mające moc tego, co pokazują, i taka jest filozofia Greków, [jest niczym] pusta gadanina. My natomiast nie używamy słów, ale dźwięków pełnych czynów].

Słowa Asklepiosa w tym tekście są oczywiste. Po pierwsze, stwierdza on wyraźnie, że jedynym sposobem właściwego przekazu nauki zawartej w jego księgach, jest zapisanie jej w języku ojczystym (τῇ πατρίᾳ διαλέκτω), a dokładnie w „naszym” języku (τῶν Ἑλλήνων ὕστερον βουλευθέντων τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰς τὴν ἰδίαν μεθερμηνεύσαι), ponieważ jest to język wyjątkowy, boski, potężny w przekazie i pełen czynów, a nie pustosłowia. Po drugie, Asklepios negatywnie odnosi się do Greków, ich kultury, filozofii i przede wszystkim języka, który postrzegany jest jako bardzo płytka forma wyrazu, niezrozumiała, posiadająca jedynie prowizoryczną moc. Z czego można wysunąć wniosek, że pierwotnie ten traktat mógł zostać napisany w języku staroegipskim, co można zauważyć w tematycznie tożsamych fragmentach koptyjskiego tekstu hermetycznego *Rozmowa o Ogdoadzie i Enneadzie*, które brzmią:

NHC VI,6: 61,18-22

ω παωηρε πειχωμε
ca24 aπepite n̄aiocπoιic·
2n 2enc2ai n̄ca2πpanw̄
ek̄ronomaze eθoγΔoac
oywn2 ebol n̄θennac.¹⁵

[(18) Mój synu! Napisz tę księgę dla świątyni w Diospolis (20) pismem hieroglificznym¹⁶, którą zatytułuj „Ogdoada (22) objawia Enneadę”!].

NHC VI,6: 61,25-30

...ω πα<ωηρε> πωαχε
m̄πxωome ca24 ancth
λh n̄kaλλaeinoc: ω παωh
e πειχωme w̄we eca24
e2encsthlh n̄kaλλaeinoc
2n 2nc2eei n̄ca2πpaeiω.¹⁷

[...Mój synu! (26) Napisz słowo księgi na płytach turkusowych: Mój synu! (28) Właściwym jest, by napisać tę księgę na płytach turkusowych (30) pismem hieroglificznym].

Ważnym elementem w obu tych tekstach, *C.H.XVI* i *Rozmowie o Ogdoadzie i Enneadzie*, jest język egipski. Obydwa teksty podobnie mówią o ważnej czynności zapisu danej treści właśnie pismem egipskim. Obydwa są traktatami hermetycznymi i wypowiada je Hermes Trismegistos pośrednio, jak w przypadku pierwszego, greckiego tekstu, gdzie Asklepios cytuje swojego nauczyciela (Ἐρμῆς μὲν γὰρ ὁ διδάσκαλός μου, πολλάκις μοι διαλεγόμενος καὶ ἰδίᾳ

¹⁵ P.A. Dirkse, J. Brashler, D.M. Parrott, *The Discourse on The Eighth and Ninth VI,6:61,18-61,22*, [w:] J. M. Robinson, *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, vol. 3, Leiden, Boston, Köln 2000, s. 367.

¹⁶ Dosłownie: „w znakach pisarzy domu życia”. Por. J. Holzhausen, *Nag Hammadi Deutsch: NHC V, 2 – XIII, 1, BG 1 und 4*, Berlin 2003, s. 516. „Dom życia” – φpanw; πpa – “dom” + -anw/-ωνw – „życie”. Por. W. Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg 1965/1977, s. 531; powołuje się na: W. Vycichl, *Dictionnaire Étymologique de la langue copte*, Leuven 1983, k. 194–195: cφpanw zamiast «Maison de la Vie» proponuje «Maison des Documents», co wydaje się bliższe „hieroglifom”.

¹⁷ P.A. Dirkse, J. Brashler, D.-M. Parrott, *op. cit.*, s. 367–369. Por. *Discourse on the Eighth and Ninth 62,10-62,15*.

καὶ τοῦ Τατ ἐνλότε παρόντος, ἔλεγεν ὅτι...) oraz bezpośrednio, jak w *Rozmowie o Ogdoadzie i Ennadzie*, gdzie tłumaczy synowi (najprawdopodobniej Tatowi) istotę zapisu hieroglificznego. Tak więc porównując te dwa teksty hermetyczne można stwierdzić, że hieroglify występują jako znamię egipskości Trismegistosa w szczególności, gdy w tekście greckim mowa jest o języku egipskim jako o języku ojczystym mówcy. Co więcej, w takim wypadku można wysunąć tezę, że ojczyzną Trismegistosa był właśnie Egipt. Dodatkowym elementem, który świadczy o prawdziwości powyższych wniosków są *pronomina possessiva* i *personalia* w C.H.XVI, które sygnalizują różnice między językiem Greków a „naszym” egipskim językiem, w następujących fragmentach:

τῶν Ἑλλήνων ὕστερον βουλευθέντων τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰς τὴν ἰδίαν μεθερμηνεύσαι

[...gdy Grecy później zechcą zamienić nasz język na własny...].

Ἑλληνες γάρ, ὦ βασιλεῦ, λόγους ἔχουσι κενοὺς ἀποδείξεων ἐνεργητικούς, καὶ αὕτη ἐστὶν Ἑλλήνων φιλοσοφία, λόγων ψόφος. ἡμεῖς δὲ οὐ λόγοις χρώμεθα. ἀλλὰ φωναῖς μεσταῖς τῶν ἔργων.

[Grecy bowiem, królu, posiadają czcze słowa mające moc tego, co pokazują, i taka jest filozofia Greków, [jest niczym] pusta gadanina. My natomiast nie używamy słów, ale dźwięków pełnych czynów].

Podobny charakter wypowiedzi występuje w łacińskim fragmencie traktatu *Asclepius*:

Solum enim animal homo duplex est; et eius una pars simplex, quae ut Graeci aiunt, οὐσιώδης, quam uocamus diuinae similitudinis formam; est autem quadruplex, quod ὑλικόν Graeci, nos mundanum dicimus¹⁸.

[Jedynie bowiem człowiek jest zwierzęciem dwoistym; i jedna jego część jest prosta, na którą Grecy mówią „substancjonalna”, którą [my] nazywamy formą boskiego podobieństwa; jest także [część] poczwórna, którą Grecy [nazywają] „materialną”, my światową nazywamy].

Powyższy fragment pokazuje kolejną opozycję „my-oni”. W tym kontekście „my” może sugerować słuchaczy słów Trismegistosa, czyli Asklepiosa, Tata i Ammona. Jednak w szerszym spektrum wydaje się możliwe powiązanie tego zaimka z narodem egipskim, patrząc na ten traktat hermetyczny z punktu widzenia wypowiedzi Trismegistosa w szesnastym traktacie z *Corpus Hermeticum*, gdzie zaimki osobowe odnosiły się właśnie do narodu egipskiego i stały w opozycji do kultury greckiej.

W niniejszych wybranych tekstach hermetyzmu znaleźć można jeszcze dwa świadectwa egipskości nawiązujące *stricte* do postaci Trismegistosa. Jest to inny fragment z *Rozmowy o Ogdoadzie i Ennadzie* oraz *passus* z traktatu *Asclepius*, w wersji dwujęzycznej, stanowiący początek tzw. apokalipsy. *Passus* z dyskursu o Ogdoadzie i Enneadzie nawiązuje do świątyni Trismegistosa, o której on sam wspomina. Brzmi on następująco:

NHC VI,6: 62,1-9

(...)ετβε παῖ ἱρκελεγε
ατρεγωχτ̄ μπρεεωαχε
απωνε π̄γκαα4 π̄2ογν [M]

¹⁸ A.J. Festugière, A.D. Nock, *Corpus Hermeticum. Tome XIII-XVIII. Asclepius*, texte établi par A.D. Nock et traduit par A.J. Festugière, Paris 1992, s. 304.

ΠΑΟΥΠΕ· ΕΥΝ ΦΜΟΥ[N M]
 ΦΥΛΑΞ' ΡΟΕΙC ΕΡΟC ΜΝ [·].
 ΜΦΗΛΙΟC· ΝΖΟΟΥΤ ΜΟΕ†N
 ΖΙ ΟΥΝΑΜ ΕΥΕ ΜΠΡΟCΩ
 Π{P}ON ΝΚΡΟΥΡ· ΝΖΙΟΜΕ ΔΕ
 ΖΙ ΟΒΟΥΡ ΕΥΕ ΜΠΡΟCΩΠΟΝ
 ΝΕΜΟΥ.¹⁹

[...Dlatego nakazuję, (2) żeby ta nauka była wyryta w kamieniu, i żebyś ty umieścił ją w (4) mojej świątyni. Ośmiu strażników pilnuje jej z [...] (6) słońca. Mężczyźni po prawej stronie z obliczem żaby (8) kobiety po lewej o obliczu (10) kota].

Trismegistos nakazuje synowi, żeby ten wyrzył w kamieniu słowa, które on sam mu przekazuje, i umieścił ów tekst w jego świątyni (ΠΑΟΥΠΕ „moja świątynia”), co może znaczyć usytuowanie „ideowe” (jako przybytek egipski) i geograficzne. Z tej perspektywy można sądzić, że jest to świątynia Diospolis w Egipcie. Dokładnie nie wiadomo, czy chodzi tutaj o Diospolis Parva czy o Diospolis Magna²⁰. W każdym razie jest to wyraźnie egipska świątynia. Podobnie jak strażnicy (można sądzić, że mowa tu o posągach), których postacie charakteryzują się dymorfizmem, posiadając oblicze kota lub żaby. Jest to prawdopodobnie aluzja do bóstw tworzących pierwotną Ogdoadę w mitologii egipskiej, bowiem znane są przypadki bóstw Ogdoady posiadających oblicza żaby²¹. *Summa summarum*, powyższy *passus* jest również przykładem związku Trismegistosa z Egiptem, tym razem pod względem kultowym.

Wspomniany fragment dyskursu można porównać ze słowami Trismegistosa w *Asclepiusie*, gdzie jest mowa o kolejnym mieście egipskim związanym z pochodzeniem Hermesa:

Hermes, cuius auitum mihi nomen est, nonne in sibi cognomine patria consistens omnes mortales undique uenientes adiuuat atque construat?²²

[Hermes, którego imię mam odziedziczone po dziadku²³, czyż on, pozostając w swej ojczyźnie nazwanej od jego przydomka, nie pomaga wszystkim śmiertelnikom zewsząd przybywającym?]

Ojczyznę nazwaną przydomkiem Hermesa jest najprawdopodobniej egipskie Hermopolis, co potwierdza Festugière, stwierdzając, że istnieją trudności w sprecyzowaniu konkretnego Hermopolis w Egipcie²⁴. Jednak bezsprzeczny wydaje się fakt, że ojczyznę Hermesa, dziadka Trismegistosa, jest, bliżej nieokreślone geograficznie, egipskie miasto.

Ostatnim równie wyraźnym *exemplum* zdają się początkowe wersy wspomnianej apokalipsy stanowiącej część traktatu *Asclepius*, zachowane w wersji koptyjskiej i w adaptacji łacińskiej:

NHC VI,8: 70,3-10

Ascl. 24

Η ΕΚΕ Ν ΑΤCΟΟΥΝ Ω ΑCΚΛΗ
 ΠΙΕ ΧΕ ΚΗΜΕ ΕCΦΟΟΠ ΝΖΙ
 ΚΩΝ ΝΤΠΕ· ΝΖΟΥΟ ΔΕ ΠΜΑ
 ΝΩΠΕ ΝΤΠΕ ΤΕ ΜΝ ΝΕΝΕΡ

An ignoras, o Asclepi,
 quod Aegyptus
 imago sit caeli, aut, quod est uerius,
 translatio aut descensio omnium

¹⁹ P.-A. Dirkse, J. Brashler, D.M. Parrott, *The Discourse on The Eighth and Ninth...*, s. 369.

²⁰ *Ibidem*, s. 366.

²¹ *Ibidem*. Precyzując: postacie zoomorficzne o obliczu kota w egipskim panteonie istniały i pretendowały do miana bóstw solarnych, np. Bastet i Hathor. Zob. H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin-New York 2000, s. 371–372.

²² A.J. Festugière, A.D. Nock, *Corpus Hermeticum. Tome XIII-XVIII*, s. 348.

²³ Werset tłumaczony również: „Mój dziadek Hermes, od którego przejąłem imię”.

²⁴ *L'une des Hermoupolis d'Egypte: il est difficile de spécifier*, A.J. Festugière, A.D. Nock, *op. cit.*, s. 394.

ΓΙΑ ΤΗΡΟΥ ΕΤ' ἸΝ ΤΠΕ· ΕΩΧΕ	quae gubernantur atque exercentur in caelo?
ΕΩΥΕ ΕΤΡΕΝΧΩ ΝΤΜΕ· ΠΝ	Et si dicendum est uerius,
ΚΑΖ ΕΥΩΟΠ' ΝΠΠΕ ΜΠΚΟΜΟC	terra nostra mundi totius est templum ²⁵ .

Czy nie wiesz Asklepiusie, (4) że Egipt jest obrazem nieba, lub, co więcej, [jest] siedzibą nieba i wszystkich przekształceń, które w niebie zachodzą? [wersja koptyjska] jest przekształceniem i zejściem wszystkiego, co jest sterowane i poruszane w niebie? [wersja łacińska] Jeśli stosownym jest, żebyśmy powiedzieli prawdę, to nasza ziemia jest świątynią świata.

Najważniejszymi elementami tego fragmentu są wersety ósmy i dziewiąty, tak w lekcji koptyjskiej, jak i łacińskiej. Są one tożsame merytorycznie. Mowa w nich o ziemi egipskiej, jako „naszej” ziemi, czyli *terra nostra*/ ΠΝΚΑΖ. Te słowa kieruje do Asklepiusa, swojego ucznia, sam Hermes Trismegistos, dostarczając kolejnego dowodu na „egipskość” swojej postaci, stwierdzając, że „Egipt jest naszą ziemią” – jego i Asklepiusa.

Przytoczona analiza wybranych tekstów źródłowych świadczy o dużym związku Hermesa Trismegistosa z kulturą Egiptu. Hermes w swoich pismach zaznacza wyraźnie swoje egipskie dziedzictwo kulturowe posługując się w mowie zaimkami dzierżawczymi tudzież osobowymi w pierwszej osobie liczby pojedynczej lub mnogiej, które świadczą o wyjątkowym (*mutatis mutandis*) przywiązaniu Trismegistosa do ziemi egipskiej. Mówi on bowiem o jego egipskim piśmie ojczystym, o jego egipskiej świątyni i w końcu o jego egipskiej ziemi, co wydaje się dostatecznym dowodem na prymarną rolę Egiptu w kształtowaniu się postaci Hermesa Trismegistosa – proroka, założyciela nowej religii czy też filozofii, która właśnie w Egipcie osiągnęła swoje apogeum, ale przede wszystkim, jak zostało już powiedziane, autora pism wprowadzających czytelnika w literackie misterium.

Bibliografia

1. Battistini Mathilde, *Astrologia, magia, alchemia. Leksykon. Historia, sztuka, ikonografia*, przeł. E. Morka, Warszawa 2006.
2. Bonnet Hans, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin-New York 2000.
3. Chambers John D., *The theological and philosophical works by Hermes Trismegistus. Christian neoplatonist. Translated from the original Greek, with preface, notes, and indices*, Part III, Notices of Hermes in The Fathers, Edinburgh 1882.
4. *Corpus Hermeticum XVI*, [w:] *Thesaurus Linguae Graecae*, ed. 5, w. D 1992.
5. Dirkse Peter A., James Brashler, Douglas M. Parrott, *The Discourse on The Eighth and Ninth VI,6:61,18-61,22*, [w:] J. M. Robinson, *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, vol. 3, Leiden, Boston-Köln 2000.
6. Eliade Mircea, *Historia wierzeń i idei religijnych. Od Mahometa do wieku Reform*, przeł. A. Kuryś, Warszawa 1995.
7. Festugière André-Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste. L'Astrologie et Les Science Occultes*, Paris 1950.
8. Festugière André-Jean, Arthur D. Nock, *Corpus Hermeticum. Tome XIII-XVIII. Asclepius*, texte établi par A. D. Nock et traduit par A.J. Festugière, Paris 1992.
9. Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2006.
10. Herodotus, *Historiarum libri IX*, ed. H.R. Dietsch, editio altera, vol. 1, Leipzig 1921.
11. Holzhausen Jens, *Nag Hammadi Deutsch: NHC V, 2 – XIII, 1, BG 1 und 4*, Berlin 2003.
12. Mahé Jean-Pierre, *Le Fragment du Discours parfait et les Définitions Hermetiques Arméniennes*, (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, 3,7), Québec 1978–1982.
13. Myszor Wincenty, *Idea misyjna w greckiej apologetyce II wieku*, [w:] *Materiały Sympozjum Mizjologicznego 1975–1976*, pod red. W. Kowalaka, Warszawa 1978.

²⁵ J.P. Mahé, *Le Fragment du Discours parfait et les Définitions Hermetiques Arméniennes*, (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, 3,7) Québec 1978-82, s. 169–171.

14. Reale Giovanni, *Historia filozofii starożytnej. Tom IV: Systemy epoki Cesarstwa*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1999.
15. Smoley Richard, *Zakazana Wiara*, przeł. Z. Kościuk, Warszawa 2007.
16. *The Greek New Testament*, fourth revised edition, Stuttgart 1993.
17. Vycichl Werner, *Dictionnaire Étymologique de la langue copte*, Leuven 1983.
18. Westendorf Wolfhart, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg 1965/1977.

Przemysław Piwowarczyk
Uniwersytet Śląski w Katowicach

GNOSTYCYZM W ALEKSANDRII A GNOSTYCYZM W *CHORA* MIĘDZY II A IV WIEKIEM PO CHRYSZCIE

Wstęp

Problematyka społecznego funkcjonowania gnostyków w Egipcie nie była dotąd szczególnie eksploatowana, jeśli już jednak podejmowano próby identyfikacji środowisk, w których gnostycy byli aktywni, w przeważającej liczbie wypadków wskazywano na Aleksandrię. Właśnie to miasto jest postrzegane jako najbardziej prawdopodobne miejsce narodzin gnostycyzmu i najwłaściwsze środowisko dla jego rozwoju.

Hans Kippenberg, który zajął się problematyką wycofania gnostycyzmu na obszary peryferyjne, za środowisko jego narodzin i rozwoju uznaje właśnie wielkie miasta, takie jak Aleksandria, Antiochia i Rzym, sam zaś gnostycyzm jest dla niego zjawiskiem miejskim (*städtisches Phänomen*¹). Kippenberg nie tłumaczy, w jaki sposób gnostycyzm przedostał się na obszary *chora*, wiąże jednak ten proces z upadkiem kultury antycznej jako takiej. Jednym z głównych czynników miał być, jego zdaniem, nacisk centralizującego się Kościoła, Kippenberg bowiem postrzega gnostycyzm właśnie jako instytucję oporu:

Gnoza antyczna poddawała do użytku tym obszarom, które nie były gotowe do podporządkowania się centrali i nie mogły zostać do tego zmuszone, najprostszy i najbardziej efektywny koncept religijnej godności. Pozwalał on rolnikom i pasterzom z obszarów peryferyjnych formować front przeciwko centralizacji i organizować się wewnętrznie w formę społeczną przekraczającą wieś².

Kippenberg odnosi to stwierdzenie przede wszystkim do zamkniętych społeczeństw górskich obszarów Bliskiego Wschodu, sytuację w Egipcie pozostawia natomiast bez dalszego komentarza. Z ośrodkami wielkomiejskimi wiąże gnostycyzm także Kurt Rudolph:

Musimy pamiętać, że generalnie rzecz biorąc, była ona [tj. gnoza] formą religii miejskiej. Obecność gnozy stwierdzamy w większości centrów ówczesnego świata (Antiochia, Efez, Aleksandria, Rzym, Seleucia-Ktesifon)³.

Z kolei Henry Green, autor jedynej spójnej ekonomiczno-społecznej analizy pochodzenia gnostycyzmu, rozumie ten fenomen w dużej części jako „odpowiedź na załamanie się wspólnoty dobrze sytuowanych Żydów aleksandryjskich w zaraniu przemian społecznych czasów rzymskich”⁴, a więc właśnie jako fenomen specyficznie wielkomiejski. Również Birger Pearson postrzega gnostyków jako jedną z grup chrześcijan aleksandryjskich, które kontynuowały tradycje tamtejszego judaizmu⁵. Jedynym autorem, który z przekonaniem broni tezy o obecności gnostycyzmu poza Aleksandrią już od II wieku po Chrystusie jest C.W. Griggs. Prezentuje on daleko idącą tezę iż:

¹ H. Kippenberg, *Gnostiker zweiten Ranges. Zur Institutionalisierung gnostischer Ideen als Anthropopolatrie*, „Numen” 1983, t. 30, z. 2, s. 146.

² *Ibidem*, s. 166–167.

³ K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 254.

⁴ H. Green, *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, Atlanta 1985, s. 262.

⁵ B.A. Pearson, *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, New York-London 2004, s. 18. Pearson przyjmuje tu podział aleksandryjskich chrześcijan za: R. van der Broek, *Studies on Gnosticism and Early Alexandrian in Christianity*, Leiden 1996, s. 181nn.

Można spodziewać się, że chrześcijaństwo w Egipcie poza Aleksandrią mogło składać się, w znacznej mierze, z tych elementów, które zostałyby później określone jako heretyckie tak w doktrynie jak i w praktyce kultowej⁶.

Griggs, uznając za wiarygodne wzmianki u Epifaniasza z Salamin, nie daje jednak przekonujących dowodów na obecność gnostyków w II wieku po Chrystusie poza Aleksandrią.

Staram się wskazać, że pogląd, wedle którego matczynikiem i środowiskiem rozwoju gnostycyzmu w Egipcie była Aleksandria, opiera się głównie na chrześcijańskiej literaturze antygnostyckiej, tworzonej właśnie w Aleksandrii lub w ogóle poza Egiptem. Ponadto wskazuje, że gnostycyzm poza Aleksandrią funkcjonował prawdopodobnie już w II wieku po Chrystusie i bynajmniej wewnątrz Egiptu nie było dlań refugium, lecz rozwijał się tam równolegle do gnostycyzmu aleksandryjskiego. Dla zrozumienia problemu należy jednak najpierw przyrzeć się specyfice prawno-demograficznej Egiptu rzymskiego.

Struktura prawno-demograficzna Egiptu rzymskiego

Granice statusów indywidualnych były w Egipcie bardzo ściśle i trudne do przekroczenia, określano je według kryteriów urodzenia i zamieszkania⁷. Poza obywatelami rzymskimi grupą uprzywilejowaną byli obywatele trzech, a później czterech egipskich *poleis*, którzy cieszyli się przywilejami podatkowymi, a poza tym mogli wstępować do legionów na równi z obywatelami rzymskimi. Aleksandria okresu Cesarstwa straciła na rzecz Rzymu rolę kulturalnej stolicy basenu Morza Śródziemnego, niemniej jednak mieszkańcy *chora* właśnie w Aleksandrii starali się o edukację⁸. W niektórych nomach, zwłaszcza w Oksyrynychites, Arsinoites, Herakleopolites i Hermopolites, zamieszkiwali licznie Grecy niekorzystający z praw obywatelskich, obdarzeni jednak pewnymi przywilejami podatkowymi. Zamknięcie tych grup należy wiązać z przeprowadzeniem weryfikacji (*epikrusis*). Wiemy, że liczyły one po kilka tysięcy osób, w zależności od stolicy nomu⁹. Grecy ci stanowili grupę rządzącą nomu, określaną jako „ci z gimnazjonu”. Należy jednak zaznaczyć, że nie wszyscy Grecy zostali zaliczeni do tej grupy, nie dotyczy to zwłaszcza Greko-Egipcjan. W 200 roku po Chrystusie Septymiusz Sewer nadał metropoliom nomów rady (*boule*), co w znacznym stopniu upodobiło je do miast, zresztą odtąd i te około 40 miejscowości określano jako *poleis*, co jeszcze wyraźniej oddzieliło je od wiejskich społeczności nomu. Pozostała ludność, tak egipska, jak grecka i żydowska, podlegała wszelkim obciążeniom podatkowym, które należy uznać za znaczące.

Euzebiusz, opisując prześladowania w Egipcie za panowania Septymiusza Sewera w 202 roku po Chrystusie zaznacza wyraźnie, że chrześcijanie byli obecni także poza Aleksandrią, nawet w Górnym Egipcie, choć zapewne w niezbyt wielkiej liczbie:

Gdy także Sewerus wszczął prześladowanie kościołów, bohaterzy religii po wszystkich miejscach wspaniale ponosili męczeństwa, a najwięcej ich było w Aleksandrii. Z Egiptu i z całej Tebaidy tam posyłano szermierzy bożych¹⁰.

Dla II wieku po Chrystusie mamy poświadczone znaleziska papirusów chrześcijańskich z całego obszaru *chora*. Obok tekstów biblijnych są to fragmenty *Pasterza* Hermasa, *Evangelii*

⁶ C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity. From its origins to 451 C.E.*, Leiden 1990, s. 82. Pewna ostrożność powyższego stwierdzenia nie powinna mylić. Z dalszej części wywodu Griggsa wynika jasno, że tezę swą uważa za więcej niż tylko nieśmiałe przypuszczenie. Zob. zwłaszcza: *ibidem*, s. 83.

⁷ M. Sartre, *Wschód Rzymski. Prowincje i społeczeństwa prowincjonalne we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w okresie od Augusta do Sewerów (31 r. p.n.e.-235 r. n. e.)*, przeł. S. Rościcki, Wrocław-Warszawa-Kraków 1997, s. 463.

⁸ Sytuację taką szczegółowo opisuje P. Oxy. XVIII 2190.

⁹ E.G. Turner, *Oxyrhynchus and Rome*, [w:] *Harvard Studies in Classical Philology* 79 (1975), s. 22; M. Sartre, *op. cit.*, s. 468.

¹⁰ Eusebiusz, *HE* VI 1, 1. Przekład za: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna, O męczennikach palestyńskich*, przeł. A. Lisiecki, Poznań 1924.

Tomasza czy *Adversus Haereses* Ireneusza z Lyonu¹¹. O obecności chrześcijan, i to chrześcijan egipskiego pochodzenia, w głębi Egiptu świadczy słownik grecko-koptyjski do ksiąg Ozeasza i Amosa, datowany na koniec II, początek III wieku po Chrystusie¹².

Gnostycyzm w Aleksandrii

Chronologicznie pierwszego świadectwa obecności gnostyków w Aleksandrii dostarcza nam Ireneusz z Lyonu, który pisał około 180 roku po Chrystusie. Autor ten, wywodzący się z Azji Mniejszej, być może ze Smyrny, utrzymywał kontakty z Rzymem, sam piastował natomiast urząd biskupa w Lugdunum (dzisiejszy Lyon) w Galii, w dolinie Rodanu. Sytuacji egipskiej nie znał więc bezpośrednio. Ireneusz potwierdza działalność w Aleksandrii gnostyka Bazylidesa:

Ex his Saturninus qui fuit ab Antiochia ea quae est apud Daphnen et Basilides occasiones accipientes distantes doctrinas ostenderunt, alter quidem in Syria, alter vero in Alexandria.

[Z tych Saturnin, który był z Antiochii, tej, która leży w pobliżu Dafne i Bazylides, skoro otrzymali sposobność, różne nauki prezentują, jeden właśnie w Syrii, drugi zaś w Aleksandrii]¹³.

Potwierdza to Euzebiusz w *Kronice*, zachowanej w łacińskim opracowaniu Hieronima:

Basilides Heresiarches in Alexandria commoratur. A quo gnostici.

[Herezjarcha Bazylides przebywa w Aleksandrii. Od niego wywodzą się gnostycy]¹⁴.

Jedynie dzięki Klemensowi z Aleksandrii (przełom II i III wieku po Chrystusie) wiemy, że Aleksandryjczykiem był Karpokrates¹⁵. Ireneusz i czerpiące z jego pism *Refutatio* przypisywane Hipolitowi Rzymskiemu¹⁶ nie umiejscawiają jego działalności w kontekście geograficznym¹⁷. Na podstawie faktu, że Klemens traktuje o nim szeroko, a piętnuje jego zwolenników także w swym liście do Teodora, można z dużą dozą pewności przyjąć, że działał w samej Aleksandrii. Zwróćmy jednak uwagę, że syn Karpokratesa, Epifanes, jeśli uznać Klemensowy przekaz za wiarygodny, związał się z Kefalenią, skąd pochodziła jego matka, nie wiemy zatem, jak długo działał w samej Aleksandrii (skoro jego pisma były tam dostępne, można przypuszczać, że taki okres miał miejsce w jego życiu)¹⁸.

Możliwe, że po pobycie w Rzymie także Walentyń powrócił do Egiptu, tłumaczyłoby to znajomość jego pism przez Klemensa Aleksandryjskiego¹⁹. Także Herakleon ze szkoły

¹¹ Chrześcijańskie papirusy z II w. po Chrystusie wedle J. van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris 1976: Fajum (ST: 174, 224, być może 52, 304; prawd. NT: 462; *Pasterz Hermasa*: 657, *Psalm Naaseński*: 1066), Karara (ST: 33). Okolice Panopolis (NT: 426; ST: 118); Antinoopolis (ST: 179) Oksyrhynchos (ST: 13, 40; NT: 372; Ewangelia Tomasza: 593; niezidentyfikowana ewangelia: 592; *Adversus haereses* Ireneusza i pisma Filona: 696; tekst magiczny: 1076), nieustalona lokalizacja (NT: 585; *Wyrocznie Sybillińskie*: 586). Zestawienie powtarzam za: B.A. Pearson, *op. cit.*, s. 35–36.

¹² C.W. Griggs, *op. cit.*, s. 81.

¹³ Irenaeus, *AH* 24, 1, 1.

¹⁴ Hieronymi Chronicon (*Die Chronik des Hieronymus*, oprac. R. Helm, GCS 47, Berlin 1956, 201, 1) = *Testimonium nr* 12, [w:] W.A. Löhr, *Basilides und seine Schule*, Tübingen 1996, s. 35.

¹⁵ Clemens Alexandrinus, *Stromata* III, 5, 2.

¹⁶ Co do tożsamości Hipolita i przypisania mu poszczególnych dzieł nie ma wśród badaczy zgody. Przyjmuje rozstrzygnięcia F. Drączkowskiego (*Hipolit*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. VI, Lublin 1993, kol. 917). Uznaje on *Syntagmę* za dzieło Hipolita, nie będącego jednak Hipolitem, przebiterem rzymskim, ale autorem związanym z Palestyną; *Refutatio* natomiast uznaje on za dzieło nieznanego autora. Problem rozważa szczegółowo H. Pietras, *Pośmiertna kariera św. Hipolita*, „Vox Patrum” 17 (1997), s. 61–75. Również rozróżnia on autorów obu dzieł, przy czym uważa, że Hipolit „wschodni” także mógł działać w Rzymie.

¹⁷ Irenaeus, *Adversus haereses* I 25; *Refutatio omnium haeresium* (*Philosophumena*) VII 32.

¹⁸ Clemens Alexandrinus, *Stromata* III, 5, 2.

¹⁹ I. Dunderberg, *The School of Valentinus* [w:] *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'*, ed. by A. Marjanen, P. Luomanen, Leiden 2005, s. 73. Epifaniusz przekazuje, że po opuszczeniu Rzymu znalazł się jako rozbitek na Cyprze (*Panarion*, 31, 7, 2). Ze świadectw Epifaniusza, o których będzie jeszcze mowa, wiemy jednak, że Walentyń najpewniej działał w Egipcie, także poza Aleksandrią, jeszcze przed pobytem w Rzymie.

walentyniańskiej – w świetle współczesnych badań – przez dłuższy czas przebywał właśnie w Egipcie – fragmenty jego tekstów zachowały się tylko u autorów aleksandryjskich: Orygenes i Klemensa²⁰. Klemens jest również autorem wypisów z walentyniańskiego autora Teodota, które przemieszane są z komentarzem samego Klemensa tak, że niekiedy trudno je od siebie rozdzielić. O wszystkich tych autorach możemy powiedzieć, że ich dzieła były dostępne w Aleksandrii. Nie możemy jednak orzec z pewnością, czy działali właśnie w tym mieście i wyłącznie tam, w świetle zaś tego, co wiemy o walentynianach w Egipcie w późniejszym okresie, możemy przypuszczać, że ich aktywność nie ograniczała się tylko do Aleksandrii.

Jeśli wierzyć tertulianowemu traktatowi *Preskrypcja przeciw heretykom*, powstałemu na przełomie II i III wieku po Chrystusie, to przez jakiś czas w Aleksandrii przebywał Apelles, uczeń Marcjona:

lapsus in feminam desertor continentiae Marcionensis, ab oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit. Inde post annos regressus non melior nisi tantum qua iam non Marcionites.

[Gdy go kobieta doprowadziła do upadku, porzucił powściągliwość marcjonicką, udał się do Aleksandrii, porzucając najświętszego nauczyciela. Stąd po wielu latach znowu powrócił niewiele lepszy]²¹.

Z informacji przekazanych przez Epifaniusza można wnioskować, że pewne grupy gnostyckie działały w Aleksandrii jeszcze w pierwszej połowie IV wieku po Chrystusie. Opisuje on swoje spotkanie z członkami grupy, określonej przez niego po prostu jako gnostycy lub fibionici. Epifaniusz zadenuncjował ich przed biskupem, w wyniku czego z miasta zostało wygnanych około osiemdziesięciu osób.

τὸ τηνικαῦτα ἐσπουδάσαμεν καὶ τοῖς ἐπισκόποις τοῖς ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ αὐτοὺς ὑποδείξαι καὶ τὰ ὀνόματα <τὰ> ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κεκρυμμένα φωρᾶσαι, <ὥς> καὶ τοὺς αὐτοὺς ἀπελαθῆναι τῆς πόλεως, ὀνόματα περὶ πού ὀγδοήκοντα, καὶ τὴν πόλιν τῆς αὐτῶν ζιζανιώδους ὕλης καὶ ἀκανθώδους καθαρθῆναι.

[Wówczas pospieszyliśmy wskazać ich biskupom tego miejsca i konkretne osoby ukryte w kościele wykryć, tak że zostali oni wypędzeni z miasta, około osiemdziesięciu osób, a miasto zostało oczyszczone z ich zdziczałego i ciernistego gąszczu]²².

Co prawda, sam Epifaniusz w żadnym miejscu nie wymienia Aleksandrii z nazwy, jednak wydaje się mało prawdopodobne, aby celem młodzieńca pochodzącego z zamożnej palestyńskiej rodziny mogło być inne egipskie miasto. Epizod ten miał zapewne miejsce jeszcze przed tym, zanim ten związał się z ruchem monastycznym, mnisi bowiem stronili od miast i unikali swobodnych kontaktów z kobietami²³, których to faktów ze swojego życia Epifaniusz nie ukrywał, a zatem nie uznawał ich za wstydlive. Wiemy, że Hilarion, uczeń Antoniego Pustelnika i przyjaciel Epifaniusza, urodzony w Thubutis, w pobliżu Gazy, właśnie udawszy się do Aleksandrii na studia, zetknął się z życiem mniszym²⁴.

²⁰ A. Wucherpennig, *Heracleon Philologus*, Tübingen 2002, s. 370.

²¹ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 30, 5–6. Korzystam z przekładu: Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, przeł. E. Stanula, [w:] *idem, Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 40–78. O pobycie Apellesa w Aleksandrii nie wspomina natomiast dzieło, *Adversus omnes haereses*, przypisywane dawniej Tertulianowi, a obecnie uważane za utwór anonimowy, powstały w oparciu o zaginioną Syntagmę Hipolita w 1. poł. III w. n.e.

²² Epiphanius, *Panarion* 26, 17, 9.

²³ Liczne przykłady podaje literatura monastyczna np.: *Apophthegmata patrum* (*Gerontikon*) 66, 122, 184, 364.

²⁴ Hermias Sozomen, *Historia Ecclesiastica* III, 14.

Gnostycyzm w *chora*

Szereg autorów mówi również o działalności gnostyków w Egipcie, nie wspominając przy tym Aleksandrii. Warto zwrócić uwagę, iż autor pseudo-hipolitowego *Refutatio*, w dużej mierze zależny od Ireneusza, w przeciwieństwie do niego pisze o pobycie Bazylidesa w Egipcie, nie zaś w Aleksandrii:

ταῦτα μὲν οὖν ἔστιν ἃ καὶ Βασιλείδης μυθεύει, <ὃς> σχολάσας κατὰ τὴν <τῶν> Αἰγυπτ<ι>ων <χώραν> καὶ παρ' αὐτῶν τὴν τοιαύτην σοφίαν διδαχθεὶς, ἔκαρποφόρησε τοιοῦτους καρπούς.
[Te więc rzeczy zmyśla Bazylides, który pobrawszy nauki w kraju egipskim i będąc nauczony przez nich [tj. Egipcjan] tej właśnie mądrości, wydał te owoce]²⁵.

Podobną informację musiała zawierać zaginiona *Syntagma* Hipolita, bowiem opierający się na niej Filastriusz z Brescii podaje:

Post istos Basilides, qui et heresiarches dicitur a multis. Qui cum venisset Aegyptum, docebat...
[Po tych oto nastąpił Bazylides, który przez wielu jest zwany herezjarchą. Ten, gdy przybył do Egiptu nauczał...]²⁶.

W *Refutatio* pseudo-Hipolita z mądrością Egipcjan powiązany został również Cerynt:

Κήρινθος δὲ τις, <καὶ> αὐτὸς Αἰγυπτίων παιδείᾳ ἀσκηθεὶς, ἔλεγεν οὐχ ὑπὸ τοῦ πρώτου <θεοῦ> γεγονέναι τὸν κόσμον
[Pewien Cerynt, sam zostawszy wyćwiczonym w wiedzy Egipcjan, mówił, że świat nie powstał za sprawą pierwszego boga]²⁷.

Jest rzeczą bardzo ciekawą, że cały *passus* poświęcony w *Refutatio* Ceryntowi pochodzi od Ireneusza, zmienione natomiast zostało pierwsze zdanie. U Ireneusza brzmi ono bowiem:

Et Cerinthus autem quidam in Asia, non a primo Deo factum esse mundum docuit.
[W Azji pewien Cerynt nauczał, że świat nie przez pierwszego boga został uczyniony]²⁸.

Na potwierdzenie związku Cerynta z Egiptem bywa przywoływana jeszcze jedna okoliczność, mianowicie, że jest on (razem z Szymonem) głównym przeciwnikiem przywoływanym w tzw. *Liście Apostołów*, powstałym około 170 roku po Chrystusie. W kwestii miejsca powstania tego dokumentu trwa spór, w którym wskazuje się na Egipt lub Azję²⁹. Obecnie jednak przeważać wydaje się opcja azjatycka³⁰. Taka skłonność autora *Refutatio* do wywodzenia nauk heretyckich z mądrości egipskiej, co w wypadku Cerynta wydaje się nieprawdopodobne, każe zachować ostrożność także wobec jego wzmianki o Bazylidesie. W tym wypadku jednak baczna uwagę należy zwrócić na relację Epifaniusza z Salaminy na temat bazylidian i walentynian³¹:

²⁵ *Refutatio omnium haeresium (Philosophumena)*, VII, 27, 13.

²⁶ Philastrius, *De haeresibus liber* 32, 1-2.

²⁷ *Refutatio omnium haeresium (Philosophumena)*, VII, 33, 1.

²⁸ Irenaeus, *Adversus haereses*, I, 26, 1. Ireneusz przytacza ponadto anegdotę na temat spotkania Jana i Cerynta w Efezie (*Ibidem*, III, 3, 4).

²⁹ C.W. Griggs, *op. cit.*, s. 47.

³⁰ A. Stewart-Sykes, *The Asian Context of the New Prophecy and Epistula Apostolorum*, „Vigiliae Christianae” 1997, 51, nr 4, s. 416–438; B.A. Pearson, *op. cit.*, s. 49–50.

³¹ Kwestię wiarygodności tych relacji u Epifaniusza szerzej potraktowałem w referacie: *Chrześcijaństwo egipskie w II w. n.e. w świetle Panarionu Epifaniusza i Salaminy* wygłoszonym na konferencji *Pogranicza chrześcijaństwa*, organizowanej przez Kolo Naukowe Studentów Historii Sztuki UP JP II i Kolo Naukowe Studentów Historii Sztuki UJ, w Krakowie, 11 maja 2010 r. (tekst przeznaczony do druku). Opowiadam się za wiarygodnością przekazu Epifaniusza na temat działalności Bazylidesa i Walentyna w Egipcie.

Βασιλείδης μὲν οὖν, καθὰ ἄνω προδεδήλωται, ἐν τῇ τῶν Αἰγυπτίων χώρα στειλόμενος τὴν πορείαν ἐκέῖσε τὰς διατριβάς ἐποιεῖτο, εἴτα ἔρχεται εἰς τὰ μέρη τοῦ Προσωπίτου καὶ Ἀθριβίτου, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ τὸν Σαῖτην [καὶ Ἀλεξανδρείαν] καὶ Ἀλεξανδρειοπολίτην χώρον ἦτοι νομόν.³² Ἦν γοῦν ἐν τούτοις τοῖς τόποις ὁ προειρημένος ἀγύρτης τὴν διαβίωσιν ἔχων, ἐξ ὧν φαίνεται ἡ καὶ εἰς δεῦρο ἀκμάζουσα αὐτοῦ αἵρεσις ἐκ τῆς αὐτοῦ διδασκαλίας λαβοῦσα τὴν πρόφασιν. καὶ ἄρχεται μὲν κηρύττειν ὑπερβολὴν ὑπὲρ τὸν συσχολαστὴν αὐτοῦ γόητα ὃν καταλειφθέντα ἐπὶ τῆς Συρίας, ἵνα δῆθεν τὰ ὑπὲρ ἐκεῖνον διηγούμενος δόξῃ φαντασιάζειν πλεον τοὺς ἀκούοντας, ἀρέσκεισθαι τε καὶ συναγείρειν πλῆθος ὑπὲρ τὸν ἐταῖρον αὐτοῦ Σατορνῖλον.

[Bazyliides zaś, jak już zostało wspomniane, wyruszywszy w podróż do kraju egipskiego, podjął tam naukę. Następnie udał się w okolice Prosopitis i Athribis, i dalej, w okolice Sais [i Aleksandrii] i kraju to jest nomu aleksandryjskiego. [...] Wspomniany włóczęga spędził całe swe życie w tych miejscach, z których wywodzi się jego sekta, która kwitnie do dzisiaj i która z jego nauczania czerpie swe kręactwa. Rozpoczął nauczać na większą skalę niż szarlatan, z którym pobierał nauki a którego zostawił w Syrii, po to, jak mi nie mam, aby bardziej niż ów komplikując te sprawy dla sławy bardziej ludzi słuchaczy, doznawać satysfakcji i gromadzić większe tłumy niż jego towarzysz, Satornil]³².

ἔφασαν γὰρ αὐτόν τινες γεγενῆσθαι Φρεβωνίτην, τῆς Αἰγύπτου Παραλιώτην, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ πεπαιδεῦσθαι τὴν τῶν Ἑλλήνων παιδείαν.

[Niektórzy bowiem powiadają, że urodził się Frebonita, na wybrzeżu Egiptu, w Aleksandrii zaś zdobył greckie wychowanie]³³.

Ἐποίησατο δὲ οὗτος τὸ κήρυγμα καὶ ἐν Αἰγύπτῳ ὅθεν δὴ καὶ ὡς λείψανα ἐχίδνης ὁστέων ἔτι ἐν Αἰγύπτῳ περιλείπεται τούτου ἡ σπορά, ἔν τε τῷ Ἀθριβίτῃ καὶ Προσωπίτῃ καὶ Ἀρσινοῖτῃ καὶ Θηβαῖδι καὶ τοῖς κάτω μέρεσι τῆς Παραλίας καὶ Ἀλεξανδρειοπολίτῃ.

[Głosił on tj. Walentyń swe przesłanie także w Egipcie, z której to przyczyny pozostają ciągle nasiona jego w Egipcie, jak pozostałości kości żmijowych, także w Athribis, Prosopitis, Arsinoitis i Tebaidzie, i w Paralii w dolnej części [Egiptu], i w Aleksandrii]³⁴.

Mielibyśmy więc do dyspozycji trzy niezależne świadectwa dotyczące pobytu Bazyliidesa w Egipcie: *Refutatio*, Hipolita/Filastriusza i Epifaniasza. Rozstrzygający wydaje się autorytet tego ostatniego, o którym wiemy, że znaczną część swego życia spędził w którymś z egipskich ośrodków monastycznych położonych poza Aleksandrią, a więc znał *chora* i tradycje tamtejszych gnostyków, z którymi zetknął się osobiście³⁵. Trudno natomiast przypuszczać, że Aleksandria została przez naszych autorów po prostu utożsamiona z Egiptem, bowiem w świetle dokumentów papirusowych wyraźnie widać wyróżnioną pozycję tego miasta, określanego jako *ad Aegyptum*³⁶.

Wydaje się, że w kontekście obecności walentynian w Egipcie należy odczytywać także wezwanie do potępienia heretyków zawarte w *Listie do Antiocheńczyków* Atanazego Aleksandryjskiego z 362 roku po Chrystusie:

Niechaj wszyscy potępią też bezbożność Sabeliusza i Pawła z Samosaty, szaleństwo Walentyna i Bazyliidesa oraz obłąd manichejczyków³⁷.

³² Epiphanius, *Panarion* 24, 1, 1. 4–5.

³³ *Ibidem*, 31, 2, 2.

³⁴ *Ibidem*, 31, 7, 1.

³⁵ *Ibidem*, 26, 17, 4–8; 39, 1, 2; 40, 1, 6.

³⁶ H. I. Bell, *Alexandria ad Aegyptum*, JRS 36 (1946), s. 130–132. Faktem jest, że w literaturze podział ten niekiedy ulegał zamazaniu, ale w wypadku Bazyliidesa mamy do czynienia aż z trzema niezależnymi świadectwami.

³⁷ Athanasius, *Tomus ad Antiochenos* 3. Por. *ibidem* 6. Przekład za: Atanazy, *List do Antiocheńczyków*, przeł. A. Golda, [w:] *Acta Synodalia*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 249–255.

Podobnie rzecz ma się z polemicznymi uwagami Didyma Ślepego – choć tu wnioskować można tylko z charakterystyki argumentów, gdyż przeciwnik nie został nazwany z imienia³⁸.

Dla późniejszego okresu obecność gnostyków w *chora* potwierdzają znaleziska papirologiczne. Na przełom III i IV wieku po Chrystusie datowany jest P. Oxy. I 4, zawierający tzw. *logia Iesou*, które mają swe odpowiedniki w koptyjskiej wersji *Ewangelii Tomasza* z Nag Hammadi (tekst w sam sobie niegnostycki, ale zapewne przez gnostyków wykorzystywany). Również z tego samego okresu pochodzi znaleziony w Oksyrynchos P. Oxy. VIII 1081, z greckimi fragmentami *Sophia Iesu Christi*, znanej w wersji koptyjskiej z trzeciego kodeksu z Nag Hammadi i Codex Berolinensis 8502. Także w Kodeksie Berlińskim znajduje się *Ewangelia Marii*, znana także z greckich fragmentów znalezionych w Oksyrynchos, datowanych na początek III wieku po Chrystusie (P. Ryl. III 463)³⁹.

Z późniejszego okresu pochodzą znaleziska gnostyckich tekstów w języku koptyjskim. Wszystkie zostały odkryte w *chora*, choć o miejscu powstania greckich oryginałów tych tekstów nic nie wiemy. Kodeksy z Nag Hammadi zostały wykonane około połowy IV wieku po Chrystusie⁴⁰, Kodeks Tchakos, zawierający gnostycką *Ewangelię Judasza*, znaleziony w Dżabal Karara, powstał najprawdopodobniej również w IV wieku po Chrystusie⁴¹. Fragment dialogu między Jezusem a Janem o ewidentnie gnostyckim charakterze, znaleziony w Deir el-Bala'izah datowany jest na IV–V wiek po Chrystusie⁴². Kodeks Berliński datowany jest natomiast na V wiek po Chrystusie, pochodzi najprawdopodobniej z okolic Panopolis w Górnym Egipcie⁴³.

Konkluzje

1. W Aleksandrii różni nauczyciele gnostycy byli czynni już w pierwszej połowie II wieku po Chrystusie, a gnostycyzm przetrwał tam do połowy IV wieku po Chrystusie lub dłużej.
2. Jednocześnie już od II wieku po Chrystusie istniały grupy gnostyckie w *chora*. Trzy niezależne świadectwa wskazują na działalność Bazylidesa poza Aleksandrią, na działalność Walentyna wskazuje natomiast Epifaniusz. Nie wiadomo, czy znali język egipski, na pewno jednak władali greką (Walentyń nawet z dużą wprawą, co stwierdza się na podstawie zachowanych fragmentów). Można domniemywać, że znajdowali oni zwolenników wśród greckiej ludności metropolii nomów, co potwierdzają znaleziska greckich papirusów gnostyckich z III wieku po Chrystusie w Oksyrynchos.
3. Funkcjonowanie grup gnostyckich w *chora* nie było zatem skutkiem wycofania się z Aleksandrii, lecz równoległego rozwoju, zapewne opartego na wzajemnych kontaktach personalnych i ideowych.
4. Z czasem gnostycyzm zakorzenił się w środowisku egipskim, a traktaty gnostyckie zostały przełożone na język koptyjski.

Bibliografia

Teksty źródłowe

1. *Adversus omnes haereses*, oprac. E. Kroymann, CCSL, t. II, Turnhout 1954, s. 1401–1410. Wydanie zdigitalizowane, LLT.

³⁸ Didymus Caecus, *Commentarii in Psalmos* 20, 1; (*Commentarii in Zacchariam* II, 175 (Koschorke II)). Do walentynian odnosi je K. Koschorke, *Patristische Materialien zur Spätgeschichte der valentinianischen Gnosis* [w:] *Gnosis and Gnosticism*, ed. by M. Krause, Leiden 1981, s. 127–128.

³⁹ C. Römer, *Manichaeism and Gnosticism in the Papyri*, [w:] *The Oxford Handbook of Papyrology*, ed. by R. Bagnall, Oxford 2009, s. 631.

⁴⁰ W. Myszor, *Koptyjska biblioteka z Nag Hammadi*, „Przegląd Orientalistyczny” 120 (1981), s. 378.

⁴¹ P.M. Head, *The Gospel of Judas and the Qarara Codices. Some Preliminary Observations*, „Tyndale Bulletin” 58.1 (2007), s. 11–13.

⁴² W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha, Volume One: Gospels and Related Writings*, przeł. R.M. Wilson, Louisville 1991, s. 388–389.

⁴³ C. Römer, *op. cit.*, s. 631.

2. Atanazy, *List do Antiocheńczyków*, przeł. A. Golda, [w:] *Acta Synodalia*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 249–255.
3. *Apoftegmaty ojców pustyni*, t. 1. *Gerontikon*, przeł. M. Borkowska, oprac. M. Starowieyski, Kraków 2007.
4. Epiphanius, *Ancoratus und Panarion*, t. 1–3, oprac. K. Holl, Leipzig 1915, 1922, 1933. Wydanie zdigitalizowane, TLG.
5. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna, O męczennikach palestyńskich*, przeł. A. Lisiecki, Poznań 1924.
6. Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, przeł. S. Kazikowski, Warszawa 1980.
7. Hieronimi Chronicon (*Die Chronik des Hieronymus*, oprac. R. Helm, GCS 47, Berlin 1956, 201, 1) = *Testimonium nr 12*, [w:] W.A. Löhr, *Basilides und seine Schule*, Tübingen 1996.
8. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* (PTuS 25), oprac. M. Marcovich, Berlin 1986. Wydanie zdigitalizowane, TLG.
9. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Livre 1, t. 1–2, (SCh 263–264), oprac. A. Rousseau, J. Doutreleau, Paris 1979.
10. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1–2, przeł. i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
11. Philastri episcopi brixienensis *De haeresibus Liber*, [w:] *Corporis hereseologici tomus primus*, oprac. F. Oehler, Berolini 1856, s. 1–185.
12. P. Oxy. XVIII 2190, [w:] Eric G. Turner, *Oxyrhynchus and Rome*, [w:] *Harvard Studies in Classical Philology* 79 (1975), s. 6–8 (tekst oryginalny i przekład).
13. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, oprac. R.F. Refoulé, CCSL, t. I, Turnhout 1954, s. 187–224. Wydanie zdigitalizowane, LLT. Przekład: Tertulian, *Preskrypcja przeciw herezykom*, przeł. E. Stanula, [w:] Tertulian, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 40–78.

Opracowania

1. Bell Harold I., *Alexandria ad Aegyptum*, JRS 36 (1946), s. 130–132.
2. Drączkowski Franciszek, *Hipolit*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 916–918.
3. Dunderberg Ismo, *The School of Valentinus*, [w:] *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'*, ed. by Antti Marjanen, Petri Luomanen, Leiden 2005, s. 64–99.
4. Green Henry, *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, Atlanta 1985.
5. Griggs C. Wilfred, *Early Egyptian Christianity. From its Origins to 451 C.E.*, Leiden 1990.
6. van Haelst Joseph, *Catalogue des papyrus litteraires juifs et chrétiens*, Paris 1976.
7. Head Peter M., *The Gospel of Judas and the Qarara Codices. Some Preliminary Observations*, „Tyndale Bulletin” 58.1 (2007), s. 1–23.
8. Kippenberg Hans, *Gnostiker zweiten Ranges. Zur Institutionalisierung gnostischer Ideen als Anthropotrie*, [w:] *Numen*, t. 30, z. 2, (1983), s. 146–173.
9. Koschorke Klaus, *Patristische Materialien zur Spätgeschichte der valentinianischen Gnosis*, [w:] *Gnosis and Gnosticism*, ed. by Martin Krause, Leiden 1981, s. 120–139.
10. Myszor Wincenty, *Koptyjska biblioteka z Nag Hammadi*, „Przegląd Orientalistyczny” 120 (1981), s. 377–385.
11. Pearson Birger A., *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, New York-London 2004.
12. Pietras Henryk, *Pośmiertna kariera św. Hipolita*, „Vox Patrum” 17 (1997), s. 61–75.
13. Römer Christel, *Manichaeism and Gnosticism in the Papyri*, [w:] *The Oxford Handbook of Papyrology*, ed. by Rogel Bagnall, Oxford 2009, s. 623–643.
14. Rudolph Kurt, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1995.
15. Sartre Maurice, *Wschód Rzymski. Prowincje i społeczeństwa prowincjonalne we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w okresie od Augusta do Severów (31 r. p.n.e.–235 r. n.e.)*, przeł. S. Rościcki, Wrocław-Warszawa-Kraków 1997.
16. Schneemelcher Wilhelm, *New Testament Apocrypha, Volume One: Gospels and Related Writings*, przeł. R.M. Wilson, Louisville 1991, s. 388–389.
17. Stewart-Sykes Alistair, *The Asian Context of the New Prophecy and Epistula Apostolorum*, „Vigiliae Christianae” 1997, 51, no. 4, s. 416–438.
18. Turner Eric G., *Oxyrhynchus and Rome*, „Harvard Studies in Classical Philology” 79 (1975), s. 1–24.
19. Wucherpennig Ansgar, *Heracleon Philologus*, Tübingen 2002.

EGIPCJANIE I ICH ZWIERZĘTA

Anna Pelic

Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora w Pułtusk

MUMIE ZWIERZĘCE I ICH FUNKCJE W STAROŻYTNYM EGIPCIE

Każdy, kto interesuje się wierzeniami starożytnych Egipcjan, z pewnością zwrócił uwagę na dużą rolę, jaką przypisywali oni zwierzętom. Badając tę kulturę, znajdujemy ich przedstawienia (jako bogów lub pomocników człowieka) chociażby na ścianach świątyń czy też na zabytkach sztuki typowo użytkowej (łyżkach, pojemnikach na perfumy, zabawkach dla dzieci itp.). Nie powinien dziwić więc fakt, że odnotowanych obecnie mumii zwierzęcych, które nie zostały zniszczone (używano ich bowiem jako balastu dla statków, nawozu i sproszkowanego leku)¹, jest o kilka milionów więcej niż ludzkich (fig. 1). W poniższym artykule chciałabym omówić poszczególne typy mumii zwierzęcych oraz ich najbardziej powszechne przykłady, pozostając, w ramach możliwości, w przedziale czasowym od Starego do Nowego Państwa.



Fig. 1 Mapa ukazująca rozmieszczenie mumii zwierzęcych na terenie Egiptu.

Przyczyny mumifikowania były, w zależności od przeznaczenia zwierząt, różne. Salima Ikram wyróżnia ich cztery główne typy: (1) zapasy żywności w życiu pozagrobowym, (2) zwierzęta domowe, (3) zwierzęta święte oraz, głównie w czasach późniejszych, (4) święte zwierzęta bogów składane im w darze².

Pierwszą grupą były zwierzęta – mumifikowane w całości lub częściowo – przeznaczone do spożywania w zaświatach. Archeolodzy znajdują odpowiednio przygotowane do konsumpcji fragmenty wołowiny czy cielęciny – żebra, platy mięsa i całe nogi (ucinane przeważnie nad kopytem), organy wewnętrzne – wątroba i płuca – oraz ptaki. Mięso mogło pochodzić z bydła (najwyżej ceniona była wołowina), kaczek, gęsi, gołębi, owiec lub kóz. Ptactwo pozbawiano głowy, końców skrzydeł i nóg, a także części wnętrza, a pozostałe fragmenty przeznaczano do spożycia lub produkcji sosów. Konserwacji dokonywano za pomocą soli lub natronu, a następnie przygotowano mięso do przyrządzenia, używając oleju roślinnego. Często badacze znajdują na nim ślady po gorącej żywicy pokrywającej wnętrze drewnianych pojemników – miała ona zabezpieczać przed owadami i dezynfekować. Pojemniki takie zazwyczaj miały kształt danego kawałka jedzenia – poszczególnej części ciała zwierzęcia (jak np. udźca), mogły jednak mieć kształt prostokątny lub być zwykłymi koszami. Jakkolwiek praktyki tego typu obejmują czasowo okres od Starego Państwa aż do początków III Okresu Przejściowego, dominacja tego typu znalezisk przypada na okres Nowego Państwa na terenie nekropolii tebańskiej.

Kolejną grupą były zwierzęta domowe. W kwestii śmierci obchodzono się z nimi tak samo, jak z człowiekiem. Proces mumifikacji nie różnił się zasadniczo od ludzkiego – składały się na niego usuwanie wnętrzności, osuszanie, niekiedy wypychanie płótnem, bandażowanie czy

¹ S. Ikram, *Divine Creatures – Animal Mummies in Ancient Egypt*, Cairo 2005, s. 1

² S. Ikram, *Śmierć i pogrzeb w starożytnym Egipcie*, przeł. J. Aksamit, Warszawa 2004, s. 66.

ofiarowanie amuletów. Inne było głównie miejsce cięcia, które nie zawsze występowało po lewej stronie (w grę wchodził jeszcze brzuch i okolice odbytu)³. Przede wszystkim jednak, zwierząt z tej grupy nie traktowano jak przedmiotów, których obracanie się w kręgu żywych urywa się wraz z końcem życia właściciela. Czekano na ich naturalną śmierć i w zależności od jej czasu chowano je albo razem z właścicielem, albo osobno, wraz z własnym wyposażeniem, w pobliżu wcześniej zapieczętowanego grobu ludzkiego. Salima Ikram wymienia tylko jeden wyjątek od tej reguły, który dotyczył lwów i osłów pochowanych wokół grobów królewskich w Abydos za czasów I dynastii. Miały to potwierdzać pochówki podwładnych, zaaranżowane w tym samym stylu⁴. Czasami umieszczano imię zwierzęcia nad jego przedstawieniem, aby odnieść większą skuteczność w zabieganiu o jego życie ze swoim panem w zaświatach. Można tu więc mówić o mumifikacji ze względów uczuciowo-wierzeniowych – przywiązania oraz przekonania, że zwierzę może towarzyszyć swojemu właścicielowi także po śmierci (fig. 2). Potwierdzają to dane uzyskiwane ze ścian grobowców i steli właścicieli, z samych grobowców zwierząt, jak i innych źródeł pisanych. Najwcześniej, bo już w Starym Państwie, zaobserwowano w źródłach (konkretnie na reliefach) udomowienie psa⁵. Jest to zresztą najczęściej pokazywane na reliefach zwierzę domowe. Pies występuje w różnych rasach i pozach: jako kroczący pod lekturą swego pana, leżący pod jego krzesłem czy stojący obok⁶. Thomas Joseph Pettigrew sugeruje, na podstawie zwyczajów związanych ze śmiercią zwierzęcia opisanych przez Herodota⁷, iż spośród zwierząt udomowionych to właśnie psy miałyby otrzymywać największą część, jako że jedynie po nich golono nie tylko brwi, ale także całą głowę i ciało na znak żałoby⁸.



Fig. 2. Pies znaleziony w grobowcu w dolinie Królów KV 50, mogący być zwierzęciem władcy.

Dobrym przykładem może być mumia znanego z imienia psa Abuti, który został pochowany na cmentarzysku w Gizie. Otrzymał on ten zaszczyt od samego faraona. Dowodzi tego inskrypcja opisująca pochówek⁹. George Andrew Reisner wyjaśnia, iż sam zapis nie wskazuje, iż pies należał do króla. Jego właściciel znajdował się prawdopodobnie w bliskim otoczeniu faraona i w ten sposób czworonóg mógł zostać zauważony i dostać się w jego łaski. Na tym samym cmentarzysku znaleziono również mastabę, której właściciel, Iasen (G 2196), został przedstawiony ze swoim psem¹⁰. Za czasów Średniego Państwa, na sarkofagu innego psa, Aia, zapisano pełny tekst formuły ofiarnej. Z kolei Tamit, kotka Thotmesa (najstarszego syna

³ *Ibidem*, s.70.

⁴ S. Ikram, *Divine Creatures*, s. 2.

⁵ S. Ikram, *Śmierć i pogrzeb*, s. 66.

⁶ G.A. Reisner, *Ancient King Gives Dog A Royal Burial*, [w:] *The American Kennel Gazette*, vol. 55, no. 5 (may 1938), s. 7–9 oraz 180–182.

⁷ E.H. Baynes, L.A. Fuertes, *Worshipped by the Egyptians*, [w:] *The Book of Dogs – An Intimate Study of Mankind's Best Friend*, Washington 1919.

⁸ T.J. Pettigrew, *A history of Egyptian mummies, and an account of the worship and embalming of the sacred animals by the Egyptians*, London 1834, s. 188.

⁹ G.A. Reisner, *Ancient...*, s. 8.

¹⁰ *Ibidem*, s. 7–9 oraz 180–182.

Amenhotepa III), otrzymała wapienny sarkofag wraz z jej przedstawieniem siedzącym przed stołem ofiarnym (fig. 3). Pawian, owinięty bandażem i pochowany przez Senenmuta (a więc także za czasów XVIII dynastii; TT 71) otrzymał z kolei, zamiast symbolicznego posiłku, prawdziwą miskę owoców. Interesujący jest przypadek pawianów pochowanych w grobie KV 50, w którym wszystkie z nich zostały pozbawione klów (fig. 4). Nie jest to prawdopodobnie kwestia złej opieki, ponieważ kondycja reszty ciała wskazuje na to, że były zadbane i zdrowe. Ikram przypuszcza, iż chodziło tu o względy bezpieczeństwa ich właścicieli.



Fig. 3. Sarkofag kotki księcia Thotmesa.

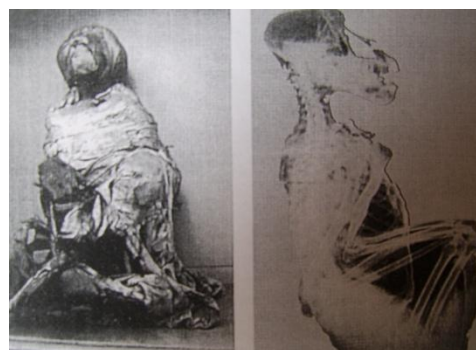


Fig. 4. Mumia pawiana z wyrwanymi kłami i widocznymi na zdjęciu rentgenowskim śladami zrośnięcia złamanej łapy.

Osobną kategorią są święte zwierzęta uważane za wcielenie i siedlisko *ba* boga, któremu dane zwierzę było przypisywane na podstawie cech specjalnych wyglądu. Praktyki tego typu notowane są jednakże na większą skalę dopiero od Okresu Późnego. Największa różnorodność i nieład wśród pochówków występuje w Sakkarze i Tebach, gdzie w jednym grobowcu mogą znaleźć się liczne woły, owce, koty, psy, ibisy, jastrzębie, węże i inne zwierzęta¹¹. Nie wszystkie z nich cieszyły się jednak taką samą popularnością. Uzależnione to było w znacznej mierze od boga, którego reprezentowały. Podczas gdy każdy okręg mógł mieć własne święte zwierzę, tylko kilka z nich doznało kultu ogólnopaństwowego. Grzebano je na obszarach do tego wyznaczonych, w trumnie, sarkofagu, a niekiedy także z kanopami. Mimo iż zwykle nie chowano ich w tym samym grobowcu, co ludzi, z relacji Giovanniego Battisty Belzoniego wynika, iż zdarzały się takie przypadki¹². Nie miało to jednak dotyczyć osób o wyższej randze społecznej. Bardzo prawdopodobne jest, iż Belzoni myli święte zwierzęta z mumiami wotywnymi, o których będzie mowa niżej. Zgodnie bowiem ze współcześnie znanymi, zarejestrowanymi znaleziskami, były one chowane we własnym grobowcu i obdarzane darami bez wyjątków. Wynika to zapewne z respektu, który okazywany za życia, trwał także po ich śmierci.

Najbardziej rozpowszechnione wierzenia dotyczyły byka, reprezentującego pod różnymi imionami kilku bogów, w zależności od ośrodka religijnego. Korzenie jego kultu sięgają Egiptu predynastycznego, co potwierdzają znajdowane mumie. Apis powinien być koloru czarnego, mieć kwadratowy, biały znak na czole, o kształcie orla na plecach, białym w formie księżyca na prawym boku, bryłkę pod językiem przypominającą żuka i rozdwojone włosy na ogonie¹³. Buchis z kolei miał uosabiać Montu¹⁴. Także w ich przypadku (oraz krów, które je rodziły – fig. 5)¹⁵ mumifikacja przebiegała podobnie jak u ludzi, z tą różnicą, iż były dostępne dwie wersje – odpowiedniki dla ludności bogatej i biednej. Pierwszą możliwością było wyjęcie wnętrza poprzez rozcięcie ciała. W drugiej stosowano lewatywę z terpentyny lub oleju jałowcowego. Po rozpuszczeniu wnętrza odtykano zamknięty wcześniej odbyty i naciskano na brzuch. Tak

¹¹ T.J. Pettigrew, *op. cit.*, s. 180.

¹² *Ibidem*, s. 181.

¹³ *Ibidem*, s. 196.

¹⁴ S. Ikram, *Divine Creatures*, s. 5.

¹⁵ T.J. Pettigrew, *op. cit.*, s. 202.

przygotowane zwierzę osuszano przez minimum 40 dni przy pomocy natronu. Ostatni etap procesu polegał na ułożeniu ciała w pozie sfinksa, z łbem na drewnianej lub kartonazowej podpórce i ogonem pod lewą nogą. Tak przygotowane zwierzę okrywano całunem i zdobiono maską pośmiertną¹⁶.



Fig. 5. Kartonaż matki Apisa.

Jakkolwiek istnieją dowody, iż praktyki tego typu występowały już za czasów I dynastii, w przypadku Apisa najwcześniejszy odkryty pochówek pochodzi dopiero z czasów Nowego Państwa, w których to, obok Okresu Późnego, występują one najczęściej. Zwierzę z czasów Horemheba znacznie różni się, pod względem sposobu grzebania, od zwierząt domowych. Czaszka, wraz z fragmentarycznymi kośćmi zmieszanych z żywicą i kawałkami złotej folii, została owinięta w delikatne płótno i umieszczona w sarkofagu o kształcie prostopadłościanu. Także w kanopach, w tym przypadku bardziej symbolicznych niż faktycznie służących jako pojemniki na wnętrzności, nie znajduje się spodziewanej zawartości, gdyż są one wypełnione nieokreśloną substancją żywiczną. Pod podłogą komory grobowej odkryto podczas wykopalisk kilkanaście niskiej jakości naczyń ceramicznych zawierających popioły i przepalone kości. Nie jest to odosobniony przypadek, gdyż tego typu chaotyczne depozyty znajdowane są także w innych grobach Apisów. Podobnie zakrywano głowę płótnem cielętom i owcom, tam, gdzie to konieczne, odsłaniając tylko rogi. Niekompletność ciała zwierzęcia jest przez część badaczy tłumaczona rytualnym ucztom/ posiłkom faraonów i kapłanów, nawiązującym do opisanego w *Tekstach Piramid* (w tzw. *Hymnie kanibalistycznym*: zaklęcia 273–274) zjadania ciała boga przez faraona w celu przejęcia jego mocy. Zakładając prawdziwość tej teorii, Ikram stwierdza, iż byłby to jedyny w swoim rodzaju przypadek w kwestii postępowania ze świętymi zwierzętami. Trudno jednakże nie skojarzyć tego faktu – braku elementów ciała – z mumiami fałszywymi, o których będzie mowa niżej.

Innymi popularnymi świętymi zwierzętami były barany – Banebdžedeb z Mendes oraz Chnum z Elefantyny (sposób ich mumifikacji był podobny do obchodzenia się z bykami) oraz krokodyle z Fajum reprezentujące Sobka. Gady te grzebano w specjalnie do tego celu wykopywanych katakumbach i pozostawiano we własnym kształcie, w żaden sposób ich nie splaszczając (fig. 6). Mumie wielkich okazów nie są jednak częste. Także w przypadku krokodyli stosowano nietypowe praktyki grzebalne, jednak nie było to regułą. Znane jest łączne mumifikowanie kilku sztuk naraz, jak chociażby znalezisko z el-Lahun. Przypuszcza się, iż owinięcie razem samca na samicy w otoczeniu młodych miało symbolizować kopulację, jego płodność oraz odrodzenie jako bóstwa Sobek-Ra. Podobnie jak w przypadku byków, po owinięciu zaznaczano miejsce oczu i ust malując je na materiale. Zmumifikowane krokodyle wkładano do prostokątnych, brązowych lub drewnianych sarkofagów, których wieka często były zdobione ich przedstawieniami. Małpy mumifikowano w pozycji siedzącej. Ptaki (z wyjątkiem ibisa i sokoła, o które najbardziej dbano) ściskano razem tak, aby ich ciała przyjęły kształt stożkowaty, po czym umieszczano w glinianych urnach w grobowcu. Tutaj także dane te odnoszą się do relacji Belzonego, możliwe jest więc, iż opisuje on mumie wotywnie. Nie znając bowiem

¹⁶ *Ibidem*, s. 356.

kontekstu, na co zwraca uwagę Ikram, bardzo łatwo mylnie określić funkcję zwierzęcia, jaką pełniło za życia lub jaką miało pełnić po śmierci¹⁷.

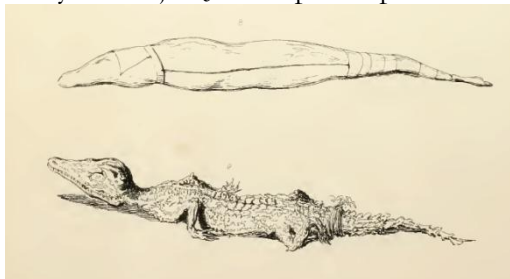


Fig. 6. Szkic ukazujący układ ciała zmumifikowanego krokodyla.

Ostatnią kategorię stanowią mumie określane jako wotywne, najliczniej reprezentowane spośród wszystkich przeze mnie omawianych. Ich znaczenie czy funkcja są do końca niejasne. Przeważnie określa się je jako szczątki zwierząt żyjących w okęgach świątynnych, reprezentujących święte zwierzę, nie będących jednak jego głównym przedstawicielem albo jako wota – dary składane bogom obok ich figurek. Nie wiemy czy były one hodowane w danym miejscu w celu mumifikacji, czy sprowadzane z różnych obszarów Egiptu. Występują już od Okresu Predynastycznego¹⁸, jednak masowo wykonywano je dopiero od Okresu Późnego. Zwierzęta te umieszczano w świątyniach boga, dla którego mogły być prezentem¹⁹. Ikram wymienia wśród nich bydło, lwy, koty, psy, pawiany, ryjówki, krokodyle i ich jaja (fig. 7), węże, ibisy, ptaki drapieżne, ryby, a nawet skarabeusze, których zabalsamowany okaz znaleziono w Tebach²⁰.

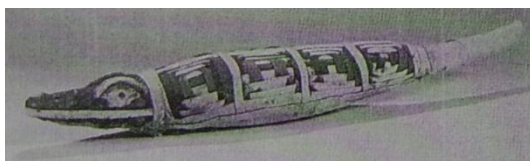


Fig. 7. Wotywna mumia młodego krokodyla.

Joachim Śliwa wspomina, iż zachowane szczątki – zarówno wyschnięte, jak i celowo zmumifikowane – występowały w kolekcji Cypriana Kamila Norwida, jednak jej los od śmierci właściciela pozostaje nieznan²¹. Ich mumie umieszczano w sarkofagach z drewna lub kamienia²². W przeciwieństwie do zwierząt z dwóch grup przedstawionych wcześniej, część z nich z pewnością zabijano, nie czekając na naturalny moment zgonu. Ikram zwraca uwagę, iż jest to niezgodne z ideą świętości zwierząt w okręgu świętym. Dotyczy to chociażby kotów, których większość, pochodzących z Bubastis, zabito na jeden z dwóch sposobów: skręcając kark lub rozbijając czaszkę tępym narzędziem. Mumie psowatych zdradzają ślady uduszenia zwierzęcia, krokodyle z kolei mogły mieć rozcinane pyski. Kwestia ta jest niewyjaśniona w przypadku ptactwa, gdyż brak jest jakichkolwiek sugestyjnych śladów na kościach, które mogłyby zostać wykryte przez promieniowanie rentgenowskie. Istnieje teoria, iż zabijano je podczas procesu mumifikacji, który miałby w tym wypadku polegać na zanurzaniu żywych zwierząt w kadzi wrzącej żywicy lub smoly. Nie znajdujemy wskazówek dotyczących sposobu śmierci innych zwierząt z tej grupy. Proces mumifikacji był zależny od właściwości budowy anatomicznej. Koty pozbawiano wnętrzności, osuszano natronem i pokrywano żywicą – albo bezpośrednio mumię, albo jej bandaże. Ptaki, po opisanej uprzednio czynności, bandażowano i wkładano do osobnych

¹⁷ S. Ikram, *Divine Creatures*, s. 1.

¹⁸ S. Ikram, *Śmierć i pogrzeb*, s. 77.

¹⁹ *Ibidem*, s. 66.

²⁰ T.J. Pettigrew, *op. cit.*, s. 233.

²¹ J. Śliwa, *Skarabeusze egipskie*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2003, s. 12 oraz 28.

²² E.A.W. Budge, *The Mummy Chapters on Egyptian funeral archaeology*, Cambridge 1893, s. 357.

trumien lub do pieczętowanych glinianych naczyń (szczególnie w przypadku ibisów), a następnie do katakumb²³.

Osobnym zagadnieniem, nawiązującym jednak w znacznym stopniu do zwierząt świętych i wotywnych, są fałszywe mumie, zawierające symboliczne fragmenty niekiedy kilku zupełnie różnych zwierząt lub samą glinę. Dobrym przykładem są fałszywe pochówki krokodyli, na które natknął się Edme François Jomard – w jednym z przypadków jedynie głowa była prawdziwa, natomiast reszta ciała została zastąpiona przez łodygi drzewa palmowego, bandaże i inne materiały²⁴. Ikram tłumaczy to faktem, iż trudno było zdobyć potrzebne do mumifikacji zwierzęta, gdyż te były nietłumne do oswojenia, jak w wypadku najczęściej podrabianych ptaków drapieżnych. Inne teorie interpretują tego typu mumie jako sposób oszukania pielgrzymów przez kapłanów lub jako skrytki balsamiarskie, nie tłumacząc jednak do końca powodu, dla którego miałyby one przybrać taką formę²⁵. Louis Kessler wysnuwa założenie, iż mogły być one czczone do tego stopnia, iż starano się zachować także fragmenty znalezione na łonie natury. Ikram z kolei wysuwa przypuszczenie o pomysłowości kapłanów, którzy mogli uznać, iż kawałek zwierzęcia mógł stawać się magiczną całością po wypowiedzeniu odpowiednich formuł religijnych.

Należy omówić także sposoby mumifikowania najbardziej popularnych zwierząt. Zasadniczo, skala mumifikacji danego zwierzęcia zależała od tego, czy reprezentowało ono lub było poświęcone bogu, którego kult był powszechny. Według Ernesta Alfreda Wallisa Budge'a najbardziej dbano o dokładną mumifikację byków, antylop, szakali, hipopotamów, kotów, małp, krokodyli, mangust egipskich, jeży, ryjówek, ibisów, sokołów, żab, ropuch, skorpionów, żuków, węży oraz ryb²⁶. Do najliczniejszych należą mumie kotów, mogących pełnić dwie role: świętych zwierząt bogini Bastet, a także domowych pupili od czasów Średniego Państwa²⁷. Sposób ich mumifikacji był dwojaki: (1) uformowanie ściśniętego ciała w kształt walca i nałożenie maski kartonazowej na głowę, zachowaną w pierwotnym kształcie, lub też (2) zachowanie naturalnych kształtów. W drugim przypadku mumia otrzymywała sarkofag o kształcie siedzącego zwierzęcia²⁸. Głównym miejscem pochówku było Per Bastet, gdzie zwierzęta grzebano w katakumbach.

Kolejnym ważnym zwierzęciem poddawanych procesowi mumifikacji były ibisy, licznie zachowane do dziś. Chowano je głównie w Ibeum – wielkim sanktuarium ibisów położonym około 40 km na północ od Hermopolis²⁹, w Sakkarze, a także w Memfis, jednak egzemplarze pochodzące stamtąd są źle zachowane. Ptaki były osuszane z użyciem natronu lub skuteczniejszego od niego bitumenu. Skrzydła balsamowano w położeniu wzdłuż ciała, tak, aby ich układ był naturalny. Głowy i szyje umieszczano pod lewym skrzydłem, a dzioby rozciągały się na całą długość tułowia (fig. 8)³⁰.



Fig. 8. Szkice ukazujące układ ciała zmumifikowanego ibisa.

²³ T.J. Pettigrew, *op. cit.*, s. 214.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ S. Ikram, *Śmierć i pogrzeb*, s. 66–80.

²⁶ E.A.W. Budge, *The Mummy Chapters...*, s. 355.

²⁷ P. Montet, *Życie codzienne w Egipcie w epoce Ramesydów XIII – XII w. p. n. e.*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1964, s. 61.

²⁸ E.A.W. Budge, *The Mummy Chapters...*, s. 356.

²⁹ E.A.W. Budge, *From fetish to God in ancient Egypt*, Toronto 1988, s. 92.

³⁰ T.J. Pettigrew, *op. cit.*, s. 208.

Znaleziono liczne dowody na ich duże znaczenie dla Egipcjan, chociażby w postaci celowego zachowania jaj. Co więcej, jest to jedno z nielicznych zwierząt, na których nie dość, że bandażę były umieszczane bardzo precyzyjnie³¹, to każdy okaz był osobno zamykany po mumifikacji w naczyniach ceramicznych, np. stożkowatych, podłużnych wazach, zamkniętych tynkiem (przykład w Memfis) czy małych, podłużnych skrzyniach z drewna lub kamienia (Hermopolis). Tylko nieliczne były pozostawiane w samych bandażach, choć to właśnie te zachowały się do dziś najlepiej. Niezwykle rzadkimi egzemplarzami są okazy tego ptaka zmumifikowanego w formie człowieka (fig. 9).



Fig. 9. Ibis zmumifikowany na kształt człowieka.

Węże były także popularnym zwierzęciem poddawanych zabiegom pośmiertnym. Mumie żmij rogatych są częste w okolicach Teb, występowały jednak już głównie za czasów greckich. Rozróżnia się dwa sposoby deponowania: (1) w prostokątnych, drewnianych lub brązowych sarkofagach – w jednym pojemniku chowano pięć lub sześć okazów lub (2) obficie owijano je bandażami i składano w dołach. Nakładane na nie płótno w niektórych przypadkach zostało zanurzone w podgrzanym bitumieniu³².

Do ciekawszych należą z pewnością mumie ryb, których nie tylko ilość, ale również zróżnicowanie gatunkowe było wielkie. Zamykane były pojedynczo w brązowych lub drewnianych pojemnikach mających kształt zwierzęcia lub, bandażowane po kilka sztuk razem, deponowano je w specjalnym dole.

W związku z ciągle aktywnym *Animal Mummy Project* istnieje szansa, iż w przyszłości znacznie poszerzy się zakres naszej wiedzy dotyczący mumii zwierzęcych³³. Możliwe, iż zostanie ustalone, z jakim zwierzęciem Egipcjanie najczęściej identyfikowali Setha, choć Ikram sugeruje, iż w przypadku niektórych bóstw możliwe jest wymieszanie najlepszych cech różnych gatunków. Do tego czasu pozostają jedynie teoretyczne dyskusje oraz badanie zwierząt *per se*, co także uważam za interesujące zagadnienie.

Spis figur

1. Mapa ukazująca rozmieszczenie mumii zwierzęcych na terenie Egiptu. Za: <http://ngm.nationalgeographic.com/2009/11/animal-mummies/barnes-photography>³⁴.
2. Pies znaleziony w grobowcu w dolinie Królów KV 50, mogący być zwierzęciem władcy. Za: S. Ikram, *Śmierć...*, s. 67.
3. Sarkofag kotki księcia Thotmesa. Za: S. Ikram, *Śmierć...*, s. 68.

³¹ *Ibidem*, s. 209.

³² *Ibidem*, s. 217.

³³ Projekt ten obejmuje tematy takie jak: przypisanie niektórych bogów do konkretnych zwierząt – głównie ustalenie gatunku identyfikowanego z Anubisem, metody zabijania zwierząt przed mumifikacją, stopień udomowienia i występowania zwierząt na różnych obszarach, praktyki weterynaryjne oraz badanie dawnego środowiska na podstawie wymarłych gatunków; Zob. <<http://www.animalmummies.com/projectfiles/goals.html>>, 17 IV 2010.

³⁴ Wszystkie strony internetowe odwiedzono 17 IV 2010.

4. Mumia pawiana z wyrwanymi kłami i widocznymi na zdjęciu rentgenowskim śladami zrośnięcia złamanej łapy. Za: S. Ikram, *Śmierć...*, s. 69.
5. Kartonaż matki Apisa. Za: S. Ikram, *Śmierć...*, s. 73.
6. Szkic ukazujący układ ciała zmumifikowanego krokodyla. Za: T.J. Pettigrew, *A history...*, pl. XII.
7. Wotywna mumia krokodyla pusta w środku. Za: <http://ngm.nationalgeographic.com/2009/11/animal-mummies/barnes-photography>.
8. Szkice ukazujące układ ciała zmumifikowanego ibisa. Za: T.J. Pettigrew, *A history...*, pl. XIII.
9. Ibis zmumifikowany na kształt człowieka. Za: T.J. Pettigrew, *A history...*, pl. XIII.

Bibliografia

1. Bayens Ernest Harold, Fuertes Louis Agassiz, *The Book of Dogs – An Intimate Study Of Mankind's Best Friend*, Washington 1919.
2. Budge Ernest Alfred Wallis, *From fetish to God in ancient Egypt*, Toronto 1988.
3. Budge Ernest Alfred Wallis, *The Mummy Chapters on Egyptian funereal archaeology*, Cambridge 1893.
4. Černý Jaroslav, *Religia starożytnych Egipcjan*, przeł. E. Dąbrowska-Smektała, Warszawa 1974.
5. Ikram Salima, *Divine Creatures – Animal Mummies In Ancient Egypt*, Cairo 2005.
6. Ikram Salima, *Śmierć i pogrzeb w starożytnym Egipcie*, przeł. J. Aksamit, Warszawa 2004.
7. Montet Pierre, *Życie codzienne w Egipcie w epoce Ramesydów XIII–XII w. p.n.e.*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1964.
8. Pettigrew Thomas Joseph, *A history of Egyptian mummies, and an account of the worship and embalming of the sacred animals by the Egyptians*, London 1834.
9. Reisner George Andrew, *Ancient King Gives Dog A Royal Burial*, [w:] *The American Kennel Gazette*, vol. 55, no. 5 (1938), s. 7–9, 180–182.
10. *Egipt Świat Faraonów*, pod red. R. Schulz i M. Seidla, przeł. D. Gorzelany, A. Kubala, Kraków 2008.
11. Śliwa J., *Skarabeusz egipskie*, Wrocław 2003.
12. Świderek A., *Kiedy piaski egipskie przemówiły po grecku*, Warszawa 1959.
13. Świderek A., *Życie codzienne w Egipcie greckich papirusów*, Warszawa 1983.
14. <http://ngm.nationalgeographic.com/2009/11/animal-mummies/barnes-photography> (odwiedzono: 17.04.2010)
15. <http://ngm.nationalgeographic.com/2009/11/animal-mummies/williams-text/1> (odwiedzono: 17.04.2010)
16. <http://www.animalmummies.com> (odwiedzono: 17.04.2010).

Kornelia Kuberacka
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

STAROŻYTNE DOWCIPY, CZYLI O HUMORYSTYCZNYCH PRZEDSTAWIENIACH ZWIERZĄT W IKONOGRAFII EGIPSKIEJ

Starożytny Egipt to kraj wielu sprzeczności. Z jednej strony dostrzegamy bogactwo i potęgę wielkich faraonów wznoszących wspaniałe grobowce, palace czy ogromne świątynie, z drugiej natomiast zwykłych poddanych, którzy dzięki swojej ciężkiej pracy jako budowniczości czy rzemieślnicy mogli dojść do różnych zaszczytów. Z reguły kojarzą się nam oni z ciężko pracującymi ludźmi, którzy sztywno trzymają się ustalonych zasad. Posiadali oni jednak niezwykle poczucie humoru, czego dowodzą tworzone przez nich prześmiewcze i żartobliwe scenki. Po całym dniu wyczerpującej pracy mogli oni pozwolić sobie na wykonywanie swoich prywatnych przedstawień, które nie musiały być dostosowywane do obowiązującego w sztuce kanonu i mogły obejmować różną tematykę. Do naszych czasów zachowało się wiele scenek, które przedstawiają pojedyncze zwierzęta, humorystyczne wizerunki ludzi czy też całe rozbudowane satyryczne sceny, których bohaterami są zwierzęta. To właśnie ten ostatni rodzaj będzie nas interesować w niniejszej pracy.

Zabytki z przedstawieniami tego typu powstawały w różnych okresach trwania państwa egipskiego, jednak najwięcej z nich znamy z czasów Nowego Państwa, a w szczególności z okresu panowania Ramessydów (1295–1069 przed Chrystusem)¹. Warto zwrócić także uwagę na kilka późniejszych, pojedynczych znalezisk, takich jak relief wykonany na bloku skalnym ze świątyni w Nagg el-Madamud, pochodzący z czasów XXV dynastii, bądź jeszcze późniejsza, terakotowa figurka z okresu rzymskiego, przedstawiająca mecz boksinie, w którym udział biorą kot i mysz. Najbardziej spójne, zarówno pod względem chronologicznym, jak i tematycznym są zabytki z okresu XIX i XX dynastii. Niemalże wszystkie zostały wyprodukowane w Tebach i okolicach, zwłaszcza w Deir el-Medina.

W ikonografii egipskiej przedstawienia zwierząt o tej tematyce pojawiają się głównie na ostrakonach. Są to kawałki wapienia lub skorupy naczyń ceramicznych². Ukazywano na nich scenki z dwoma lub trzema stworzeniami wykonującymi czynności dnia codziennego. Znane są nam również niezwykle rozbudowane sceny, na których w kilku rejestrach ukazano ciąg następujących po sobie zdarzeń obrazujących jakąś historię, które swoją formą przypominają dzisiejsze komiksy. Do tej pory znamy trzy takie przedstawienia, wszystkie wykonane na papirusach. Humorystyczna tematyka pojawia się również na reliefach, a w jednym z przypadków nawet na malowidle ściennym.

Jednym z najciekawszych zabytków tego typu jest papirus satyryczny *Koty i myszy* z Muzeum Egipskiego w Kairze (JE 31199). Pochodzi z miejscowości Tuna el-Gebel i datuje się go na czasy ramessydzkie. Jego długość to 55,5 cm, natomiast szerokość 13 cm. Ukazaną na nim scenę (fig. 1) można podzielić na dwie części. Wydaje się, że najważniejszą bohaterką przedstawienia po lewej stronie jest mysia dama, odziana w długie białe szaty. Zasiada na stołku bez oparcia, nogi opierając na podnóżku. W codziennej toalecie pomagają jej koty, zapewne słudzy. Pierwszy z nich podaje jej puchar z napojem, który arystokratka przykłada do ust. Stojąca za nią kotka jest zajęta czesaniem imponującej czarnej peruki swojej pani. Sama fryzjerka również ma przypięty za pomocą spinki pukiel długich włosów. Dalej dostrzec można niańkę. Na jej rękach spoczywa mysie dziecko. Podobnie jak druga mysz, prawdopodobnie jego matka, nosi białą szatę. W oczu rzuca się również czwarty służący. W jednej ręce trzyma dzban z płynem,

¹ N. Grimal, *Dzieje starożytnego Egiptu* przeł. A. Łukaszewicz, Warszawa 2004, s. 402.

² A. Ćwiek, *Śmierć i życie w starożytnym Egipcie*, Poznań 2005, s. 93.

w drugiej – wachlarz. Scena po prawej stronie ma zupełnie inny charakter. Dla podkreślenia jej odmienności zwierzęta ukazane w tej części są zwrócone w przeciwną stronę. Jako pierwszego ukazano stojącego na dwóch łapach lisa. Trzyma on na ramionach kij, na którego końcach zawieszono naczynia z wodą. Dalej znajduje się kolejny lis, który przelewa płyn z jednego z dzbanów do poidła, przy którym leży krowa. W dalszej części, niestety mocno zniszczonej, znajduje się trzeci lis, wchodzący po schodach do pewnego budynku. Przez ramię ma on przerzuconą wiązkę zboża, więc być może wchodzi do magazynu.

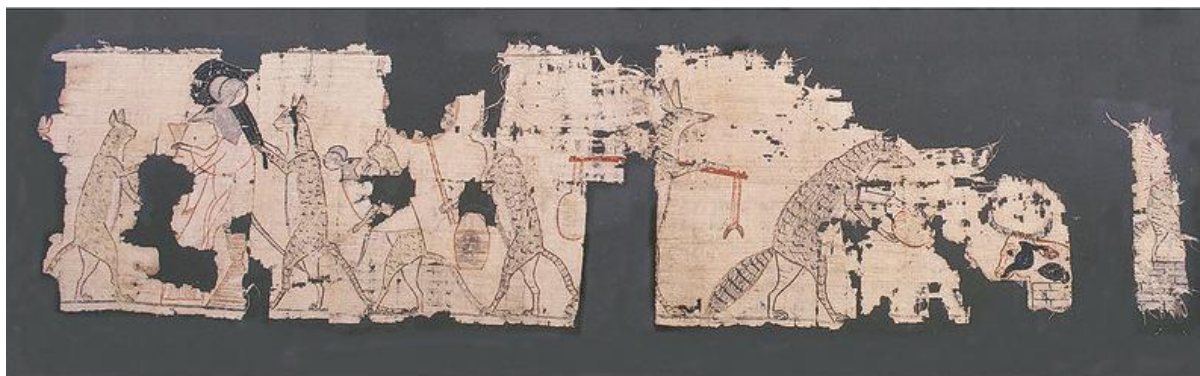


Fig. 1. Papirus JE 31199, Muzeum Egipskie, Kair.

Równie ciekawy jest papirus z British Museum (EA 10016). Odnaleziony został w kilku oddzielnych częściach, z których największa ma wymiary 9 x 54,5cm³. Przedstawiona na nim scena jest bardzo rozbudowana (fig. 2). Po lewej stronie widzimy kruka siedzącego pod drzewem. Obok niego stoi kosz zapelniony owocami. Dalej, naprzeciw siebie, pochłonięte grą w *senet*, siedzą lew oraz antylopa. W naturalnym środowisku to potencjalni wrogowie, natomiast tutaj wyglądają na dobrych znajomych. Lew zdaje się zwyciężać, ponieważ na jego obliczu maluje się radość. Tuż za nimi dostrzegamy parę lisów idących na dwóch łapach i opierających na ramionach kije z zawieszonymi na nich koszami. Prowadzą one między sobą stado kóz. Jeden z nich gra na instrumencie, który przypomina podwójny flet. Tuż przed nimi wędruje kot. Pogania on kijem stadko gęsi, na rękach natomiast niesie małe gąsiątko. Scena przedstawiona dalej jest dość niezwykła i niestety nie zachowała się w całości. Widzimy tam lwa stojącego na dwóch nogach i odbywającego stosunek płciowy ze zwierzęciem, które spoczywa na łożu. Papirus jest jednak w tym miejscu uszkodzony, nie wiemy więc czy jest to osioł, czy przedstawiona już wcześniej antylopa. Możliwe jest, że to ta sama para zwierząt, którą ukazano w lewej części papirusu, a lew po swojej wygranej grze odbiera należną mu nagrodę.



Fig. 2. Papirus EA 10016, British Museum, Londyn.

Pozostałe części są niestety mocno zniszczone i zachowały się tylko fragmentarycznie. Wyróżniają się tam jednak lew siedzący na taborecie i przesiewający mąkę oraz hipopotam i jego pomocnika ukazani w czasie przygotowywania piwa. Na jednym z fragmentów przedstawiono również mysiego dostojnika (fig. 3), siedzącego na taborecie i wachającego trzymany w łapie

³ P. Houlihan, *Wit and humour in ancient Egypt*, London 2001, s. 65.

kwiat lotosu. Przed nim znajduje się stół zastawiony jedzeniem; zwierzęciu usługują słudzy – za nim stoi mysz, która wachluje swoją panią, natomiast za stołem ukazano kotkę, która zapewne podaje swojej pani gałązkę.



Fig. 3. Fragment papirusu EA 10016.

Odminną scenę ukazano na ostrakonie 13951 z Muzeum Instytutu Orientalnego w Chicago. Z lewej strony zabytku znajduje się stojący na podeście tron, obok którego stoi mysz w białej szacie, opierająca się na lasce. Jest to prawdopodobnie sędzia. Przed nią klęczy chłopiec, ukazany z „lokiem młodości” opadającym na czoło. Wyciąga on ręce w stronę myszy w błagalnym geście. Za nim stoi kot z uniesionym w górę kijem, najwyraźniej zamierzający uderzyć chłopca. Scena ta została opisana hieratyczną inskrypcją umieszczoną na drugiej stronie zabytku: „Kot i mysz wymierzają karę małemu chłopcu”⁴.

Co ciekawe, wiele z motywów powtarza się. Dostrzec to można na przykładzie scen przedstawiających mysz–dostojnika wraz ze sługami. Sceny te są do siebie bardzo podobne i różnią się tylko drobnymi detalami. Na ostrakonie E 6727 z Królewskiego Muzeum Sztuki Dawnej w Brukseli dostrzegamy tematykę zbliżoną do tej przedstawionej na jednym z fragmentów papirusu EA 10016. Mysz siedzi na tronie w białej spódnicy i wacha kwiat lotosu, natomiast przed nią znajduje się stół zastawiony jedzeniem oraz służący z wachlarzem w jednej ręce oraz długim kijem w drugiej. Podobne przedstawienie znajduje się na ostrakonie 37.51 E z Muzeum Brooklyńskiego w Nowym Jorku (fig. 4), z tą różnicą, że przed mysim dostojnikiem nie stoi stół, a koci służący ofiarowuje mu martwą kaczkę.

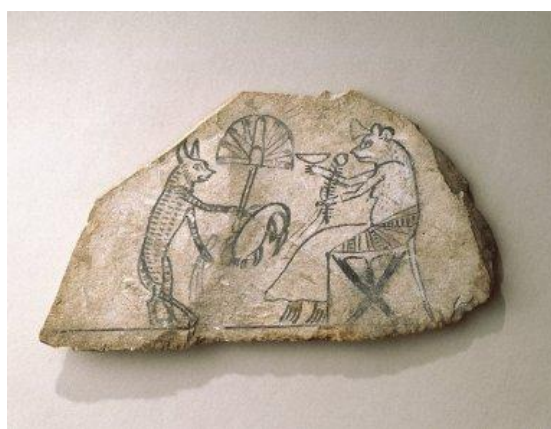


Fig. 4. Ostrakon 37.51 E, Brooklyn Museum.

⁴ *Ibidem*, s. 75.

Powtarzają się również inne motywy, na przykład kot pędzący gęsi na pastwisko. Znajduje się on nie tylko na papiirusie EA 10016, lecz również na ostrakonie JE 63801 z Muzeum Egipskiego w Kairze. Kot, idący na dwóch łapach, na jednym ramieniu ma oparty kij, na którym zawieszona jest torba na prowiant. W drugiej ręce natomiast trzyma krótki kij. Przed nim w dwóch rejestrach ukazano stadko składające się z sześciu gęsi idących posłusznie tam, gdzie zapędza je kot.

Jedna z najciekawszych scen została ukazana na ostrakonie 6333 z Muzeum Egipskiego w Turynie (fig. 5). Przedstawiono tam procesję odbywającą się w czasie pewnego święta. W centralnej części znalazł się posążek myszy niesiony w kapliczce przez czterech kapłanów o postaciach szakali w ludzkich szatach. Pod kapliczką klęczy na ziemi kolejny kapłan, a inny odprawia liturgię.



Fig. 5. Ostrakon 6333, Muzeum Egipskie w Turynie.

Tematyka humorystyczna pojawiała się także na późniejszych przedstawieniach. Relief z jedną z takich scen zdobił ścianę w świątyni w Nag el-Madamud pochodzącej z czasów panowania XXV dynastii. Przedstawia ona bankiet, w trakcie którego na wysokim tronie zasiada mysia dostojniczka ubrana w długą szatę i wachająca kwiat lilii trzymany w jednej ręce. Przed damą stoi mężczyzna w długiej szacie i wysokim nakryciu głowy. Usługuje mu szakal, który z dzbanka umieszczonego na stojaku nalewa mu do czarki napój. Na lutni przygrywa im duży krokodyl, na którego grzbiecie stoi naga harfistka.

Interpretacja tych znalezisk jest niezwykle trudna ze względu na to, że nieznane są dla nas intencje ich autorów. Mimo iż najbardziej możliwe wydaje się wytłumaczenie, że stanowią one ilustrację do bajek czy też ustnych opowieści, to nie jest to jednoznaczne. Fakt iż wiele z tych motywów powtarza się, jest dowodem na to, że mogą to być graficzne przedstawienia powszechnie znanych historii. Do tej pory jednak nie odnaleziono tekstów, które pasowałyby do tych przedstawień ikonograficznych i jeśli rzeczywiście one istniały, mogły być przekazywane jedynie ustnie⁵, a mieszkańcy wioski mogli chcieć je jakoś zobrazować. Fakt, że te elementy ikonograficzne pojawiają się nawet kilkaset lat później dowodzi, że wiele z tych przedstawień musiało się nie zachować lub dotąd ich nie odnaleziono. Mogłyby one jednak rzucić światło na istotny problem, jakim jest analiza tych zabytków i wyjaśnić nam, w jakim celu były one wykonywane. Być może dalsze prace wykopaliskowe w Deir el-Medina przyniosą wkrótce nowe odkrycia, pomocne dla badań nad tym problemem.

⁵ E.R. Russman, *Eternal Egypt. Masterworks of Ancient Art from the British Museum*, Berkeley 2001, s. 161.

Spis figur

1. Papirus JE 31199, Muzeum Egipskie, Kair. Il. za: www.globalegyptianmuseum.org (10.06.2010).
2. Papirus EA 10016, British Museum, Londyn. Il. za: www.allposters.com (10.06.2010).
3. Fragment papirusu EA 10016. Il. za : www.ancientegyptmagazine.com (10.06.2010).
4. Ostrakon 37.51 E, Brooklyn Museum. Il. za: www.brooklynmuseum.org (10.06.2010).
5. Ostrakon 6333, Muzeum Egipskie w Turynie. Il. za: www.xy2.org (10.06.2010).

Bibliografia

1. Ćwiek Andrzej, *Śmierć i życie w starożytnym Egipcie*, Poznań 2005.
2. Grimal Nichola, *Dzieje starożytnego Egiptu*, przeł. A. Łukaszewicz, Warszawa 2004.
3. Houlihan Patrick, *Wit and humour in ancient Egypt*, London 2001.
4. Russman Edna R., *Eternal Egypt. Masterworks of Ancient Art from the British Museum*, Berkeley 2001.

Agnieszka Konefał
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

KOTY W RELIGII, SZTUCE, LITERATURZE I ŻYCIU CODZIENNYM STAROŻYTNYCH EGIPCJAN

Wśród wielu żyjących w starożytności zwierząt nie ma istoty bardziej intrygującej, bardziej magicznej, niż kot. Te obdarzone niezwykle szybkością i sprężystością ruchów niezależne stworzenia od wieków budzą zarówno szacunek, jak i pewnego rodzaju obawę. Nic więc dziwnego, że to właśnie koty zajęły znaczące miejsce w tak barwnym świecie starożytnych Egipcjan – dbano o nie w życiu codziennym oraz po ich śmierci. Chętnie ukazywano je również w sztuce i literaturze, wiedząc – jak pisał Leonardo da Vinci – że nawet najmniejszy kot jest arcydziełem natury.

W świecie starożytnych Egipcjan nie ma żadnych różnic leksykograficznych, pozwalających odróżnić koty dzikie od udomowionych czy poszczególne ich gatunki. Na określenie tych zwierząt używano jednego określenia *miu* czy demotycznego *mi* (żeńskie *miit*), zapisywanego jako  i oznaczającego po prostu „ten, który miauczy”.

Hieroglifu tego używano dość często nadając imiona dzieciom, tak więc mamy np. męskie imię *Pa-miu* (Kocur) czy też żeńskie *Ta-miit* (Kotka), przy czym wcześniej zaświadczone są właśnie imiona dziewczynek. Jedna z córek pochowanego w Gizie Limeriego (około 2400 roku przed Chrystusem) nazywała się *Mit*, jednak zapis jest wyłącznie fonetyczny i nie ma potwierdzenia, iż imię oznaczało kota. Z kolei na steli z Gizy, datowanej na pierwszą połowę III tysiąclecia przed Chrystusem, umieszczone jest imię służki przesiewającej mąkę – *Mint*, przy czym tutaj występuje już hieroglif przedstawiający siedzącego kota. Kolejna żeńska „kotka” (*Miit*) to pięcioletnia dziewczynka należąca do rodziny Mentuhotepa II, której mumię znaleziono w świątyni króla w Deir el-Bahari. Z kolei na steli żyjącego około 1950 roku przed Chrystusem mężczyzny o imieniu Mentuhotep, wspomniane są jego dwie córki o imieniu *Miit*.

Z kolei kotom nie nadawano imion (co czyniono choćby w przypadku psów). Wyjątkiem jest kot z grobu Puemra (TT 39, czasy Thotmesa III), który nazywany jest *Nedżem* (czy też *Nedżemet*, jeśli jest kotką), co oznacza „słodki” lub „miły”, jednak niemal zupełnie nie widać sylwetki kota.

Dzięki badaniom na mumiach zwierzęcych rozpoznano dwa gatunki dzikich kotów znane w Egipcie. Jednym z nich jest mierzący ok. 60 cm *Felis silvestris libyca*, dziki kot afrykański o żółtoszarym czy ciemnoszarym futrze, lekkiej budowie ciała i długim ogonie z dwoma ciemnymi pierścieniami. Zamieszkiwał głównie stepy i zarośla na skrajach pustyni, skąd mógł wyruszać na mokrądlu w poszukiwaniu ofiar – m.in. myszy, ptaków i ryb. Z kolei drugim rozpoznany gatunek jest kot bagieny *Felis chaus*, większy i cięższy od poprzedniego (ma ok. 65–75 cm długości oraz 3,5–6,5 kg wagi), obdarzony długimi spiczastymi uszami i wyraźnie krótkim ogonem. Jak wskazuje nazwa, kot ten upodobał sobie zwłaszcza tereny bagienne i porośnięte trzciną¹. Wśród mumii zwierzęcych spotyka się czasem mumię serwała (*Felis serval*), lecz przyjmuje się, iż nie występował on w Egipcie i jest gatunkiem importowanym. Jest to możliwe z uwagi na rolę, jaką odgrywały te zwierzęta, oraz na ich obecność wśród łupów wojennych (m.in. na ramessydzkiej liście trybutu nubijskiego)².

Podobnym zwierzęciem jest także żeneta (*Genetta genetta*) – małe mięsożerne stworzenie o plamiastym futrze, którego właściwym środowiskiem były wysokie trawy i krzewy na stepach i skrajach pustyni. Ze względu na ich zamilowanie do polowania m.in. na ptaki Egipcjanie czasem

¹ Do. Arnold, *An Egyptian Bestiary*, „The Metropolitan Museum of Art Bulletin” 1995, vol. 52, no. 4, s. 21.

² J. Málek, *The Cat in Ancient Egypt*, London 2006, s. 22.

oswajali je i trzymali jako zwierzęta łowne. Choć dzisiejsze żenety wymarły w dolinie Nilu, w czasach Starego i Średniego Państwa często były ukazywane w egipskiej sztuce³.

Przedstawienia udomowionych kotów nie pojawiają się w źródłach przed okresem Średniego Państwa, a później raczej w rzadkich przypadkach. Z kolei wspominany już afrykański dziki kot *Felis silvestris libyca* był ukazywany przez artystów jeszcze w czasach Starego Państwa. W trzecim tysiącleciu przed Chrystusem nie ukazywano jednak dzikich kotów w grobach i świątyniach. Jaromír Málek sugeruje, że mogło to wynikać z powszechności widoku żenet i ichneumonów (spotykanych m.in. w grobach Mereruki w Sakkarze, księżniczki Sesz-seszet Idut, Chnumhotepa III, Menny, itd.), a ściśle kontrolowany repertuar scen w grobowcach nie umożliwił włączenia kotów⁴.

Nie można jasno określić, która ze scen grobowych ukazujących kota jest najwcześniejsza. Na wielu przedstawieniach trudno wyróżnić to zwierzę spośród wielu podobnych, jak np. na reliefie ze świątyni solarnej Niuserra z Abu Ghurab.

W grobie wysokiego urzędnika Meri-Ra-nefera (żyjącego przypuszczalnie podczas panowania Pepiego I) w Gizie odkryto dwa fragmenty reliefu. Na jednym przedstawiono zapewne ichneumona oraz drugie zwierzę, które miałoby przedstawiać kota wspinającego się po lodydze do gniazda kaczki. Dziś dysponujemy tylko szkicem tych fragmentów, gdyż znaleziska przypuszczalnie zniknęły w magazynach Supreme Council of Antiquities (SCA). Ze szkicu wynika, iż przedstawione zwierzę można uznać za kota, jednak nie jest jasne, czy rysownik nie pomylił sylwetki zwierzęcia z bardzo podobną żenetą. Przypuszczalnie opis szkicu powstał pod wpływem analogicznego przedstawienia z Muzeum Watykańskiego (z grobu Montuemhata z czasów XXV dynastii), gdzie przedstawione wśród dwóch ichneumonów zwierzę z pewnością jest kotem⁵.

Pierwsze przedstawienia kotów w kontekście domowym znamy z grobowca Baketa III z Beni Hassan. Na jednym z rejestrów w tej scenie widoczne są różne zwierzęta, każde zostało opatrzone podpisem. Widzimy więc kotkę *miut* stawiającą czoła szczurowi i cztery dorosłe pawiany (jeden z dzieckiem na plecach). Z kolei mężczyzna stojący po lewej, trzyma w ręku patyk, przypominający przedmiot, jaki często pojawia się w dłoniach ludzi odpowiedzialnych za opiekę nad zwierzętami. Kot ten musi być już udomowionym członkiem gospodarstwa zwłaszcza, iż jego ukazanie w towarzystwie człowieka, wskazuje na użyteczność zwierzęcia w tępieniu szkodników domowych.

Pomijając owo wątpliwe przedstawienie z grobu Qara, najwcześniejsze wizerunki kotów pochodzą z XII dynastii z grobów Chnumhotepa II i Chnumhotepa III. Na obu przedstawieni są wezyrowie w łódce podczas polowania. Na jednej z łodyg papirusu, dostrzec można kota z wywiniętym w górę ogonem. W odróżnieniu od późniejszych przedstawień, nie bierze on jeszcze udziału w polowaniu, lecz wpatruje się intensywnie w ptasie gniazdo, ukryte w zaroślach. Jeden z rysunków Howarda Cartera ukazujący malowidła z grobowca Chnumhotepa III, przedstawia żółtoszarego kota z przegowanym ogonem i przednimi łapami. L. Griffith uważa, iż jest to kot domowy. Z kolei według Maleka jest to dziki *Felis chaus*, ze względu na brak znaków na futrze, umieszczenie kota na bagnach oraz brak bezpośredniej relacji zwierzęcia z właścicielem grobu.

Tekstowe dowody na istnienie kotów przed okresem Nowego Państwa są dość skromne. Najwcześniejszą wzmiankę znamy z fragmentu reliefu znalezionej w piramidzie Amenemhata I w Liszt, ale pochodzącego oryginalnie z kaplicy Pepiego II. Scena ukazuje anonimowe męskie bóstwo opisane jako „pan miasta Miuu”. Nazwa miasta jest zapisana w trzech hieroglifach ukazujących siedzące koty, wszystkie zwrócone w lewo. Możliwe, że miejscowość rzeczywiście nazywała się „Koty” (potrójny znak wskazuje na liczbę mnogą) czy też „Miasto Kota” (jeśli

³ Do. Arnold, *op. cit.*, s. 22.

⁴ J. Málek, *op. cit.*, s. 44.

⁵ *Ibidem*, s. 38.

pomnożenie hieroglify określa tylko wymowę). Niestety miasto nie jest zaświadczone w innych źródłach. Podobną nazwę ma jednak znane z demotycznego papiirusu miasto z okresu ptolemejskiego, leżące w okolicy Medinet Habu i przypuszczalnie powiązane z prawdziwym schronieniem dla kotów w dzielnicy świątynnej⁶.

Od około 1450 roku przed Chrystusem przedstawienia kotów w grobach tebańskich stały się powszechne. W świecie, w którym poważnym zagrożeniem dla domostw były jadowite węże oraz żarłoczne szczury i myszy, żmije i kobry spotykano zbyt często, a ich ukąszenia były śmiertelne. Drobne szkodniki niszczyły zbiory w spichlerzach i silosach. Szybko zauważono, że dzikie koty są pożytecznymi niszczycielami zagrożenia. Dlatego też starano się przyciągnąć je do domostw używając jako przynęty np. kawalków mięsa. Rozpoczęła się pewnego rodzaju symbioza. Dzięki kotom ludzie nie musieli już obawiać się niebezpiecznych zwierząt i szkodników. Z kolei dzięki domostwom, koty miały zapewniony pokarm i swoisty komfort. Dla rolników były one genialnymi kompanami ze względu na ich niezależny tryb życia i zdolność przystosowania się do otoczenia. Dlaczego koty tak późno związane zostały z domostwami? Warunkiem niezbędnym było pojawienie się stałych osad ze spichlerzami i silosami (około 4000 roku przed Chrystusem). Od tego czasu trwał okres wzajemnych kontaktów, w którym jednak dzikie koty odgrywały niewielką rolę. Dopiero od około 2000 roku przed Chrystusem trwała domestykacja tych zwierząt, a około 1000 roku przed Chrystusem – ze względu na łączenie kotów z boginią Bastet – wiele z nich występowało w pomieszczeniach świątynnych.

Koty pojawiają się licznie w grobowcach z czasów XVIII dynastii, m.in. w grobie Nebamona czy Menny. Jest oczywiste, że wspomniany już Ipui czy też artyści wykonujący, musieli być wielbicielami kotów.

W scenach polowania z grobu Neferhotepa widzimy zwierzę przebite strzałą. Sugeruje się, iż jest to *Felis chaus*, lecz identyfikacja nie jest pewna. Jeśli przyjmiemy powyższą interpretację, scena ukazuje pierwszy znany przypadek upolowania małego dzikiego kota.

Zbyt dosłowne interpretacje scen polowań wiodą do przekonania, iż kotów używano do łapania zwierzyny. Jednak miały one raczej wypłaszać ptaki z zarośli, a dopiero wtedy właściciel chwycił je w sieci. Z kolei w grobie Simuta kot trzyma przednie łapy na szacie pana, jakby próbował dosięgnąć ptaka-przynętę w ręce łowcy⁷. Pomyłkę, według Maleka, spowodował kot ukazany w grobowcu Nebamona. Widzimy tu właściciela z trzema ptakami-przynętami oraz jego żonę i córkę. Kot zdaje się być członkiem tej rodziny. Nie należy jednak postrzegać tego jako wiernego odbicia rzeczywistości. Artysta ukazał kota podczas rodzinnej sceny polowania na dzikie ptactwo w takiej pozycji, w jakiej mógł on występować. Wiedząc o cechującej koty niezależności i ich dystansie do wszystkiego wokół, trudno uwierzyć w teorię o wytresowaniu tych zwierząt do pomocy w polowaniu.

Na ścianie grobu Menny widzimy scenę polowania na ptactwo, w której na lodydze papiirusu pojawia się kot. Jego żółto-brązowa sierść oraz sylwetka wskazują, iż jest to *Felis silvestris libyca*⁸. Malek sugeruje, iż jest to uczestniczący w rodzinnej wycieczce kot domowy, nie zaś jeden z dzikich, którego można dostrzec m.in. w grobowcu Chnumhotepa III⁹.

Pod koniec okresu Nowego Państwa, wyłączając sztukę amarnańską, sporadycznie pojawiają się sceny polowań z udziałem kotów, jak choćby te w grobie Montuemhata czy późniejszym grobie Paczeniego z Heliopolis. Także w czasie panowania Tutanchamona kot praktycznie nie występuje w żadnych scenach. Mogło to być spowodowane tym, że w sztuce skupiano się wówczas na ukazywaniu pędzących konnych rydwanów, rodziny i dzieci.

⁶ *Ibidem*, s. 44–45.

⁷ B.L. Lowe, *The Domestic Cat in Egyptian Tomb Paintings*, [w:] „The Ostrakon. The Journal of the Egyptian Study Society” 16 (2004–2005), s. 9.

⁸ *Ibidem*, s. 9.

⁹ J. Málek, *op. cit.*, s. 41–44.

Wyróżniamy także przedstawienia, na których kot znajduje się pod krzesłem kobiety. Według niektórych badaczy jest to nawiązanie do bogini Hathor i ma podkreślać płodność kobiety.

Wiele scen ukazuje również koty podczas jedzenia. Przedstawienie takie znajduje się np. w grobowcu Maja. Kot przywiązany jest do krzesła czerwoną wstążką, a obok widać miskę z kawałkami mięsa¹⁰. Z kolei malowidło z grobu Nachta ukazuje kota jedzącego rybę.

Interesująca jest scena z grobu Anena z Szeich 'Abd el-Qurna. Pod krzesłem Teje, żony Amenhotepa III, widać małpkę, a pod nią kota obejmującego gęś. Podobna scena znajduje się w grobie Ramosego i Ipuia. Z kolei przedstawienie z grobowca Neferenpeta ukazuje kota ponownie frontalnie. Koty pod krzesłem właścicieli występują także na licznych stelach. Także w grobie Meri-Meri (panowanie Amenhotepa III) widzimy kota w hieroglificznej pozie, pod krzesłem żony, Merit-Ptah.

Niezwykle interesujące wydaje się malowidło z grobu Ipuia z Deir el-Medina (panowanie Ramzesa II z XIX dynastii), Dzieci ofiarowują rodzicom bukiety kwiatów. Widzimy także kota siedzącego pod krzesłem żony właściciela grobowca, Duammeres. Dostrzec można także zachwycający detal – kocię na kolanach Ipuia. Jak widzimy, zwierzątko ma wzniesioną prawą łapkę, jakby w humorystyczny sposób „zaczepiało” właściciela. Można też doszukiwać się tutaj odniesień do tzw. magicznych noży z Księgi Umarłych, gdzie kot trzyma nóż i atakuje węża. Zauważyć można, iż ma on na szyi coś w rodzaju obroży, jeśli nie jest to po prostu zaznaczenie pęgów. Samo ukazanie kota jest jednak dziwne w porównaniu z poprzednimi, gdyż głowa zwierzęcia jest przedstawiona *en face*, jakby artysta chciał ukazać jego czujne spojrzenie. Takie frontalne przedstawienia są niezwykle w sztuce egipskiej, aczkolwiek występują w kilku ramessydzkich grobach (np. grób Penbuia i Kasa, gdzie kot jest pulchny, ma kolczyki i naszyjnik). Podobne przedstawienie, choć w innym kontekście, pochodzi też z wcześniejszych grobowców, m.in. Neferhotepa (panowanie Horemheba).

W okresie Nowego Państwa, głównie z powodów estetycznych, powstawało wiele przedmiotów, na których występują koty. Szeroki naszyjnik królowej Iahhotep, żony króla Seqenenra Taa z Teb, składa się z 18 małych złotych wisiorów w kształcie siedzących kotków. Z kolei w British Museum znajduje się uchwyt w kształcie nagiej dziewczyny, która trzyma w ręku kotka. Z tego okresu znamy także alabastrową wazę w kształcie kota, w której trzymano oliwę kosmetyczną. Z czasów XVII dynastii pochodzą również sztabki z bransolety królowej Sobekemsaf.

Koty odegrały też pewną rolę w medycynie. Tłuszcz, sierść i ekskrementy kocura, a także łożysko i sierść kocię, pojawiają się w receptach, lecz używane były głównie do okadzania. Sierść kocura rozsmarowana na przedmiotach, utrzymywała myszy z daleka. Lekarstwem na złagodzenie sztywności w wielu częściach ciała było założenie bandaża z mieszaniną tłuszczów zwierząt (m.in. kota). Kocie łożysko było ważnym składnikiem balsamów zapobiegającym siwieniu włosów, jednak nie ma instrukcji użycia tego specyfiku. Z kolei sierść kocicy zmieszana z ludzkim mlekiem i żywicą, kładziono na oparzenia i recytowano odpowiednie zaklęcia.

Kot pojawia się również w demotycznej opowieści z Okresu Ptolemejskiego (tzw. Setne I z Muzeum Kairskiego). Jej głównym bohaterem jest Setne Cha-em-Uaset, syn faraona Ramzesa II który śni, iż spacerując po dziedzińcu świątyni Ptaha zakochał się w Tabubu, córce proroka bogini Bastet. Mając nadzieję na odwzajemnienie uczuć przez dziewczynę, wykonywał on dla niej kolejne zadania. Zaślepiony miłością, zgodził się nawet zabić własne dzieci, a Tabubu wyrzuciła ich ciała przez okno, gdzie pożarły je psy i koty¹¹. Opisany w tej opowieści sen mógł odzwierciedlać rzeczywistość, w której zwierzęta, jak choćby koty, zjadały padlinę¹².

Powszechnie akceptowane w egipskich domach koty, zapewniły sobie z czasem miejsce w panteonie bóstw, choć początkowo nie były związane z żadnym miejscem kultu we wczesnym

¹⁰ B.L. Lowe, *op. cit.*, s. 8.

¹¹ M.A. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature. Volume III: The Late Period*, Berkeley, Los Angeles 1976, s. 133–135.

¹² J. Málek, *op. cit.*, s. 17.

okresie historii Egiptu i nie były umieszczane na ścianach świątyń. Z czasem jednak, gdy popularność kotów wzrastała w Egipcie i poza jego granicami, sytuacja się zmieniła. Koty były kojarzone z protekcją i skromnym pochodzeniem, dzięki czemu szybko zyskały szacunek wśród zwykłych ludzi, którzy łączyli je z własnymi wierzeniami. Wiązano na przykład kocura z bogiem słońca i nocną wędrówką słońca po świecie podziemnym. Zwrot historii nieoczekiwanie zapewnił kotom miejsce w religii w I tysiącleciu przed Chrystusem, gdy miasto Bubastis (obecnie Tell Basta) zdobyło wielkie znaczenie. W tym czasie zaczęto łączyć koty z egipską boginią Bastet.

W Okresie Ptolemejskim popularność kotów sięgnęła szczytu. Kot pozostawał stałym bywalcem w wielu domach i nadal był ceniony ze względu na swą wyniosłość i tajemniczość. Utożsamianie bogów ze zwierzętami wydawać się mogło dość prymitywne na tym etapie rozwoju państwa, lecz nie przeszkadzało to rozpowszechnianiu się kultu kotów i innych zwierząt. Już Herodot wspominał o tym, choć naiwnie uznał, iż wszystkie zwierzęta były czczone w Egipcie. Z kolei Klemens z Aleksandrii bardzo zjadliwie wypowiadał się o kulcie zwierząt, uważając, iż miejsce kotów czy krokodyli, jest poza świątynią, w norach, legowiskach, itd.

Herodot, opisując zwierzęta starożytnego Egiptu, zauważał niezwykłość, jaka cechuje koty. Pisał on, iż po okoceniu się samiczki unikają samców. Ci, pragnąc znowu być w centrum zainteresowania, porywają i zabijają młode, a wtedy kocice ponownie interesują się samcami, chcąc posiadać kolejne potomstwo. Dalej Grek pisze:

A kiedy wybuchnie pożar, ogarnia koty dziwny szal. Mianowicie Egipcjanie, ustawieni w odstępach, pilnują wtedy kotów, a nie troszczą się o gaszenie ognia; koty zaś, przemykając się i przeskakując ludzi, rzucają się w ogień. Gdy to się dzieje, ogarnia Egipcjan wielki smutek. Jeżeli dalej w jakimś domu w naturalny sposób zdechnie kot, wszyscy jego mieszkańcy golą sobie jedynie brwi; u kogo zaś pies zdechnie, ten goli całe ciało i głowę¹³.

Niewątpliwie, koty musiały być świętymi zwierzętami Egipcjan, skoro starano się chronić je od tego szalonego samobójstwa, a ich śmierć odbijała się głęboko na mieszkańcach, dlatego też „zdechłe koty zanoszą się do świętych komór w mieście Bubastis, gdzie po zabalsamowaniu są grzebane”¹⁴. W mieście bogini Bastet (dzisiejsze Tell Basta) znaleziono rozległe cmentarzysko kotów datowane na III Okres Przejściowy i Epokę Późną.

Grecki historyk, Diodor, opowiada o wydarzeniu, którego był świadkiem za panowania Ptolemeusza XII Auletesa (lata 80–52 przed Chrystusem), gdy jeden z członków rzymskiej delegacji przypadkowo zabił kota. Pomimo interwencji króla, rozwścieczony tłum zlinczował żołnierza. Z kolei Pliniusz, opisując bitwę pod Pelusium w 525 roku przed Chrystusem, orzekał, iż strategią Kambyzesa było chronienie żołnierzy od pocisków przez rząd zwierząt w pierwszym szeregu (w tym koty), gdyż Egipcjanie nie zechcą zranić swych bóstw. Nie można jednak mówić o deifikacji kotów, gdyż taka właściwie nie istniała.

Wraz z końcem okresu faraonńskiego wzrastała niezmiernie ilość zwierząt kojarzonych z poszczególnymi bóstwami w Okresie Ptolemejskim i rzymskim. Kapłan z Abydos Hor pisze, iż dostarczał jedzenie ibisowi, sokołowi, kotu i szakalowi. W początkowym okresie, koty nie miały dużego znaczenia w wierzeniach, a w najstarszych zapiskach *Tekstów Piramid* nie występują w ogóle. W późniejszych źródłach figuruje za to bogini Mafdet, która zabija pazurami węży. Może to być nawiązanie do geparda, najszybszego zwierzęcia na świecie. We wczesnym okresie historii Egiptu zwierzęta te były oswojone i trzymane w pałacu królewskim dla towarzystwa, ochrony i prestiżu. Później, w czasie okresu ramessydzkiego i krótko przed nim, w pałacach trzymano lwy jako nowych ulubieńców władców. Mafdet była ukazywana w postaci pantery. Jest to przypuszczalnie pierwsza bogini z głową kotki.

¹³ Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2002, s. 103.

¹⁴ *Ibidem*, s. 103.

Wcześniejsze przedstawienia kotów znajdują się na tzw. magicznych nożach¹⁵, będących elementem wyposażenia grobów Średniego Państwa w okresie przed Chrystusem. Mogły też być używane za życia właścicieli. Noże te są wąskie i skręcone, zdobione ornamentami zwierzęcymi. Ich funkcją była ochrona przed codziennymi niebezpieczeństwami jak węże czy skorpiony, lecz także przed chorobami, obawami, koszmarami itd. Większość należała do kobiet i dzieci¹⁶.

Istnieją też przedstawienia kotów trzymających wielkie noże, symbol ścinania głów wrogów. Takich noży początkowo używano do ostrzenia materiałów, którymi malowano oczy. Później zyskały znaczenie wotywnie i ceremonialne, ale nie jest jasne, czy w Egipcie farańskim nadal funkcjonowały. Za to w podobnej roli występują koty w *Tekstach Sarkofagów*. W winiecie 335 czytamy, iż *Wielki Kocur* rozdarł drzewo *iszęd* w On (Heliopolis) na noc i dzień. Przypuszczalnie podział ten miał pozwolić słońcu wstawać. Dalej czytamy, iż tym *Kocurem* jest sam bóg Ra, nazwany *miu* (kot) przez boga Sia, personifikację wiedzy¹⁷. Z czasów XIX dynastii pochodzi stela z dwoma kotami i inskrypcją „idealny/młody kot boga Pre (Ra)”, która jest hymnem wdzięczności dla bóstwa.

Kot jest również wspomniany w najwcześniejszych sennikach z II tysiąclecia przed Chrystusem. Znajduje się tam wzmianka, iż jeśli mężczyzna widzi siebie „widzącego dużego kota” jest to dobry znak oznaczający duże zbiory. Istniało także zaklęcie przeciwko ukąszeniu skorpiona, gdzie używano figurki woskowego kota¹⁸.

Z kolei w *Księdze Amduat* wspomina się o placzu kocura. W niej także ukazany jest demon z twarzą kota, ścinający wrogów. Z kolei w *Księdze Jaskiń* demon *Minti* o głowie kota pilnuje wrogów boga słońca, a w *Księdze Bram* strażnik z głową kota, pilnujący ostatniej bramy, trzyma dwa berła. Bóg słońca może też pojawiać się w postaci kota, jak jest to przedstawione w *Litanii do Słońca*, która wylicza 75 imion i odpowiednio 74 formy boga.

W czasie Nowego Państwa koty pojawiały się także licznie w *Księdze Umarłych*. W rozdziale 145 zmarły zwraca się do dwunastej bramy „Imię boga, który cię strzeże brzmi *Mii* (kot)”. Egipcjanie, zainspirowani brutalnością kotów w zabijaniu jadowitych węży, uczynili z nich też pomocników boga słońca Ra, w jego walce z wężem Apopisem, uosobieniem wszelkiego zła. Czasami sam bóg słońca mógł pojawiać się w formie „wielkiego kocura”. Z kolei w rozdziale 17, nawiązującej do zaklęcia 335 z *Tekstów Sarkofagów*, bóg słońca jako kot zabija wrogięgo węża. Jedną łapą trątuje wroga, drugą uderza go nożem. Przedstawienie to pojawia się aż do Okresu Ptolemejskiego. Temat ten występuje też licznie na ścianach grobów ramessydzkich, m.in. w grobie Inhercha.

Bibliografia

1. Arnold Dorothea, *An Egyptian Bestiary*, „The Metropolitan Museum of Art Bulletin” 1995, vol. 52, no. 4, s. 7–64.
2. Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2002.
3. Lichtheim Miriam, *Ancient Egyptian Literature. Volume III: The Late Period*, Berkeley – Los Angeles 1976.
4. Lowe Brenda L., *The Domestic Cat in Egyptian Tomb Paintings*, „The Ostrakon. The Journal of the Egyptian Study Society” 16 (2004–2005), s. 7–11.
5. Málek Jaromir, *The Cat in Ancient Egypt*, London 2006.
6. Pinch Geraldine *Handbook of Egyptian Mythology*, Oxford 2002.
7. Pinch Geraldine *Magic in Ancient Egypt*, London 1994.

¹⁵ G. Pinch, *Handbook of Egyptian Mythology*, Oxford 2002, s. 140.

¹⁶ G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, London 1994, s. 79.

¹⁷ G. Pinch, *Handbook...*, s. 107.

¹⁸ G. Pinch, *Magic...*, s. 99.