

RELIGIA STAROŻYTNYCH EGIPCJAN

JAROSLAV ČERNÝ

Polski Instytut Wydawniczy



JAROSLAV ČERNÝ

***RELIGIA
STAROŽYTNYCH
EGIPCJAN***

Ancient Egyptian Religion

Przełożyła Elżbieta Dąbrowska-Smektała

Wydanie polskie: 1974

Przedmowa

Zgodziłem się napisać zarys religii starożytnych Egipcjan, kiedy okazało się, że nikt z osób bardziej kompetentnych ode mnie nie podejmie się tego zadania. Nie bardzo zdawałem sobie wtedy sprawę z rozmiaru mych przyszłych obowiązków i to spowodowało opóźnienie wydania tej książki.

Książka ta nie zadowoli egiptologów, którzy ją przeczytają. Nie była bowiem pisana dla nich, lecz z myślą o dociekliwym laiku. Ograniczona objętość zdecydowała o zwięzłości i doborze jedynie najważniejszego materiału. Nie mogę też sobie przypisać oryginalności któregokolwiek z mych stwierdzeń. To, czego potrzebuje przeciętny czytelnik, jest raczej kwintesencją wyników badań zawartych głównie w specjalistycznych, trudno dostępnych publikacjach, pisanych po części w nieznanym mi językach. Na szczęście minęły czasy, gdy książki na temat religii stanowiły ilustrowane katalogi dziwacznych bóstw egipskich, a nadszedł okres, w którym religia egipska ukazywana jest w aspekcie politycznej historii kraju. Utrudniło to jednak zadanie omówienia egipskiej religii jasno i zrozumiale. Celem niniejszej książki jest udzielenie odpowiedzi inteligentnemu czytelnikowi na nurtujące go pytania i zainteresowanie go tematem na tyle, by sięgnął po niektóre z pozycji wskazanych w bibliografii na końcu tego tomu.

London
University College
1951

Jaroslav Černý

Tablica chronologiczna

OKRES PREHISTORYCZNY (przed r. 3200 p.n.e.)

Okresy: Badari, Tasa, Nagada, król „Skorpion”

OKRES PROTODYNASTYCZNY (r. 3200-2800 p.n.e.)

I dynastia

Menes (= Narmer?), Dżer, Dżet, Udimu, Merpabia

II dynastia

Nebrē, Peribsen

STARE PAŃSTWO (r. 2800-2250 p.n.e.)

III dynastia: (r. 2800-2740 p.n.e.)

Chasechemui, Dżeser

IV dynastia (r. 2740-2580 p.n.e.)

Cheops (Chufu)

Dżedefrē

Chefren (Chafrē)

Mykerinos (Menkaure)

V dynastia (r. 2580-2440 p.n.e.)

Sahurē

Niusererē

Dżedkarē

Unis

VI dynastia (r. 2440-2250 p.n.e.)

PIERWSZY OKRES PRZEJŚCIOWY (r. 2250-2000 p.n.e.)

VII-X dynastie

XI dynastia

Intef I

ŚREDNIE PAŃSTWO (R. 2000-NSO P.N.E.)

XII dynastia
Amenemhēt I
Senwosret III

**DRUGI OKRES PRZEJŚCIOWY ŁĄCZNIE Z OKRESEM
HYKSOSÓW (r. 1780-1546 p.n.e.)**

XIII-XVII dynastie

NOWE PAŃSTWO (r. 1546-1085 p.n.e.)

XVIII dynastia (r. 1546-1319 p.n.e.)
Amenhotep I (1546-1525)
Thotmes I (1525-1508)
Królowa Hatszepsut (1504-1482)
Thotmes III (1482-1450)
Amenhotep II (1450-1425)
Thotmes IV (1425-1412)
Amenhotep III (1412-1375)
Amenhotep IV – Echnaton (1387-1366)
Tutanchaton (późniejszy Tutanchamun, 1366-1357)
Horemheb (1353-1319)
XIX dynastia (r. 1318-1200 p.n.e.)
Seti I (1318-1299)
Ramzes II (1299-1232)
XX dynastia (r. 1200-1085 p.n.e.)
Ramzes III (1198-1167)
Ramzes IV (1167-1161)

OKRES PÓŹNY (r. 1085-525 p.n.e.)

XXV dynastia (okres etiopski) (r. 712-661 p.n.e.)
Szabaka (712-700)
Tanutamun (663-661)
XXVI dynastia saicka (r. 663-525 p.n.e.)
Psametyk I (663-609)
Amazis (569-526)

OKRES PERSKI (r. 525-332 p.n.e.)

Dariusz I (521-486)

OKRES GRECKO-RZYMSKI (r. 332 p.n.e. – 640 n.e.)

Aleksander Wielki (332-323)

Panowanie Ptolemeuszy (r. 323-30 p.n.e.)

Ptolemeusz I Soter (323-285)

Ptolemeusz II Filadelfos (285-246)

Ptolemeusz III Euergetes (246-222)

Ptolemeusz IV Filopator (222-203)

Ptolemeusz V Epifanes (203-181)

Ptolemeusz VI Filometor (181-146)

Ptolemeusz IX Euergeles II (146-117)

Ptolemeusz XI Aleksander I (106-88)

Ptolemeusz XIII Neos Dionizos (Auletes) (80-51)

Kleopatra (51-30) z Ptolemeuszem XVI Cezarionem (45-44)

Panowanie rzymskie (r. 30 p.n.e.-395 n.e.)

August (r. 30 p.n.e.-14 n.e.)

Tyberiusz (14-37)

Kaligula (37-41)

Wespazjan (69-79)

Domicjan (81-96)

Hadrian (117-138)

Marek Aureliusz (161-180)

Karakalla (211-217)

Decjusz (249-251)

Gallienus (260-268)

Dioklecjan (284-305)

Konstantyn Wielki (324-337)

Konstancjusz (337-361)

Teodozjusz Wielki (379-395)

Okres bizantyjski (r. 395-640 n.e.)

Marcjanus (450-457)

Justynian (527-565)

ROZDZIAŁ I

Wprowadzenie

W Egipcie okres, w którym można obserwować rozwój i zmiany religii w granicach jednej i tej samej cywilizacji, jest niezwykle długi. Obejmuje on bowiem czasy pojawienia się najstarszych pisanych zabytków datowanych w przybliżeniu od roku 3200 p.n.e. aż do ostatecznego zwycięstwa chrześcijaństwa w III w.n.e. Jakkolwiek już w swym początkowym okresie religia egipska miała kompleksowy i rozwinięty charakter, to wciąż jeszcze zawierała wiele pozostałości wcześniejszych etapów, przez które przeszła w poprzednim, prehistorycznym okresie.

Jedynie pismo może we właściwy sposób wyrazić religię inspirowaną przez uczucia; inne świadectwa myśli ludzkiej – przedmioty kultury materialnej – rzadko kiedy pozwalają na dosłowną i bezsporną interpretację swej treści w sferze wierzeń religijnych.

Trudno jest wyciągnąć jakikolwiek wniosek co do religii okresu paleolitycznego w Egipcie, bowiem z tych zamierzchłych czasów nie przetrwało nic poza niegładzonymi narzędziami krzemiennymi znajdowanymi *in situ* albo na wysokim płaskowyżu pustynnym po obu brzegach Nilu, albo w dolinie rzeki, dokąd zostały zmyte przez ulewne deszcze. Pustynia libijska na zachodzie i Pustynia Arabska na wschodzie były w tym czasie pokryte roślinnością i zamieszkałe przez ludzi i zwierzęta. Jednak pod koniec okresu paleolitycznego klimat stał się tak suchy, że żywe stworzenia zmuszone były szukać schronienia wzdłuż całej długości bagnistej doliny Nilu. Tutaj też, na początku okresu neolitycznego, znajdujemy ludzi osiadłych w licznych wspólnotach, w miejscach, w których dotarli oni do rzeki. Choć uprawiano już rolę, polowanie na obfitą zwierzynę stanowiło nadal ważny, jeżeli nie główny sposób zdobywania żywności. Specyficzny charakter doliny Nilu wydaje się najlepiej tłumaczyć wczesne formowanie się wspólnot. Ziemia doliny była żyzna, ale wymagała nawadniania kanałami i zabezpieczania groblami, przy czym kanały i groble mogły być wznoszone tylko zbiorowym wysiłkiem zorganizowanej wspólnoty.

W okresie neolitycznym zarówno Egipt Górny, jak i Dolny były zamieszkałe,

jednak dotychczas tylko pierwszy został zbadany przez archeologów; pozostałości w Dolnym Egipcie pokrywa gruba warstwa mułu naniesionego przez Nil. W Górnym Egipcie wyróżnia się trzy główne fazy czy kultury, które nazwano kolejno: tazyjską, badaryjską i nagadyjską. Nazwy te pochodzą od współczesnych wsi Der Tasa, Badari i Nagada, na terenie których po raz pierwszy zidentyfikowano ślady tych kultur. Kultury te rozwijały się w różnym czasie i różnią się kształtem ceramiki i narzędzi. Osadnictwo w Merimde Beni Salame w Dolnym Egipcie może być współczesne tazyjskiemu, ale kultura tej miejscowości wydaje się całkowicie odmienna. Z drugiej strony znaleziska w Maadi w Dolnym Egipcie, które są współczesne środkowej i ostatniej fazie w Nagada, sugerują, że w tym okresie obie części kraju miały tę samą kulturę materialną.

Jedynym dowodem istnienia w okresie neolitycznym wierzeń religijnych jest zawartość grobów, bowiem odnalezione zostały cmentarzyska reprezentujące wyżej wymienione kultury. W grobach składano naczynia zawierające pokarmy i napoje, narzędzia, broję i prymitywną biżuterię i właśnie występowanie tych przedmiotów jest oczywistym dowodem, iż uważano je za niezbędne dla zmarłych. A zatem wiara musiała zakładać istnienie życia po śmierci i wyobrażano sobie tę egzystencję jako bardzo zbliżoną do życia ziemskiego. Nie czyniono nic, by zachować ciało, to zadanie pozostawiano naturalnemu działaniu suchego piasku pustynnego i klimatowi egipskiemu. W Badari ciała zmarłych często owijano w skóry, które prawdopodobnie w tym czasie stanowiły powszechne odzienie myśliwego, a zatem odzienie dla zmarłego uznawane było za rzecz nader istotną. By zapobiec wygrzebywaniu zwłok przez dzikie zwierzęta, ciała umieszczano pod matami w dużych naczyniach (pod koniec okresu prehistorycznego) i w drewnianych skrzyniach lub trumnach.

W Merimde Beni Salame grzebano zmarłych nie na cmentarzyskach, lecz w osadach, często nawet w zamieszkałych domostwach w pobliżu paleniska. Wskazywać by to mogło, iż istniało przekonanie, że zmarłym potrzebne było ciepło ogniska lub że wchodzili w skład wspólnoty i uczestniczyli w jej życiu. Najwcześniejsze groby w Badari również sytuowano w pobliżu wsi, natomiast późniejsze grupowano na oddzielnych cmentarzyskach, czasami w dość znacznej odległości od osady. Uważano zatem, iż życie pośmiertne jest dużo mniej związane z żywymi.

Natomiast wytłumaczenie pozycji, w jakiej prawie niezmiennie grzebano zwłoki w okresie neolitycznym, stanowi zadanie o wiele trudniejsze. Jest to mniej lub bardziej skurczona pozycja spotykana w tym okresie na terenach Europy, Afryki Północnej i Azji Zachodniej, ukazująca ciało o zgiętym kręgosłupie i podkurczonych nogach, tak że czasami uda prawie dotykały tułowia, podczas gdy ręce umieszczano przed twarzą. Prehistorycy próbują tłumaczyć to bardzo różnie. Być może, zamiar

zaoszczędzenia powierzchni ziemi przez wykopanie małych grobów mniejszym nakładem pracy przy użyciu prymitywnych narzędzi nie był tak istotny jak zamiar ułożenia ciała w najbardziej naturalnej pozycji do snu. Jeżeli ta druga interpretacja jest właściwa, to ujawniałaby inną istotną cechę starożytniej koncepcji śmierci. Możliwe iż śmierć uważano za rodzaj wypoczynku lub snu tak upragnionego przez prymitywnego człowieka ciężko pracującego w ciągu całego życia. Oczywiście, taką pozycję można nadać zwłokom zaraz po śmierci. Być może, wcześni Egipcjanie praktykowali ten sam zwyczaj co pewne współczesne plemię afrykańskie, które w chwili zbliżającej się śmierci wiąże ciała w bardzo podobny sposób. Sporadyczne występowanie wyprostowanych zwłok w okresie prehistorycznym wydaje się nie zaprzeczać tej tezie, gdyż mogły to być zwłoki znalezione późno po śmierci, kiedy ułożenie ciała w pozycji skurczonej nie było już możliwe.

Na ogół w grobie układano zwłoki na lewym boku. Tak jest w przypadku Badari poprzez okres Nagada i pierwszych dynastii aż do Średniego Państwa. W Tekstach Piramid też się zakłada, że zmarły król leży na lewym boku, gdyż zostaje wezwany do wstania i przewrócenia się z lewego na prawy bok, by przyjąć ofiary. Niemniej jednak w Merimde Beni Salame większość ciał układano na prawym boku i w el-Amra, w Górnym Egipcie, powszechnie stosowano ten sam układ ciała.

Dłuższą oś grobu wyznaczano z północy na południe, przy czym lokalną północ określał kierunek, w którym płynie Nil w danym miejscu. Głowę zwracano na południe, tak że ciało zwrócone było twarzą na zachód. Jakkolwiek w Merimde Beni Salame groby były tak sytuowane, że zmarły w większości wypadków zwrócony był w kierunku północnym lub północno-wschodnim, to w el-Amra zmarli byli zwrócenii twarzą w kierunku wschodnim. Ta sama zasada obowiązuje również w wielu grobach w Gerze (środkowy okres Nagada), a szczególnie w Tura (przy końcu okresu prehistorycznego).

Powstaje pytanie, czy przypisywano jakieś znaczenie temu, na którym boku leżał zmarły oraz w jakim zwrócony był kierunku. Czy to, że zmarły zwrócony był na północ lub na wschód, zamiast na zachód, odgrywało jakąś rolę w wierzeniach dotyczących życia pośmiertnego? W czasach historycznych sądzono, że zachód jest miejscem, do którego udaje się zmarły. Tajemnicza i bezkresna pustynia, gdzie zachodzi słońce, rodziła w umysłach starożytnych Egipcjan wyimaginowane miejsce zamieszkania zmarłych, podczas gdy wschodnia pustynia musiała być już przemierzona w czasach bardzo dawnych i nad brzegiem Morza Czerwonego znaleziono jej kres. Wschód jest bowiem miejscem, gdzie wschodzi słońce każdego ranka, i człowiek obserwujący jego codzienne poranne pojawianie się mógł oczekiwać po śmierci odnowy życia. Zwyczaj grzebania zwłok ze zwróceniem głowy na północ mógł wynikać z faktu, o którym wiemy z pewnych starych religijnych tekstów, iż

wierzono, że dusze zmarłych żyją wśród gwiazd nieba północnego, co stanowiło jedynie pozostałość wierzenia rozpowszechnionego w okresie Merimde Beni Salame.

Na dekorowanych wazach pochodzących ze środkowego okresu Nagada namalowano przedstawienia, które teraz interpretuje się powszechnie jako łodzie z kabinami na pokładach. Przeznaczenie ich nie jest całkiem jasne, może wyobrażają statki grobowe przepływające rzekę. Na dachu kabiny znajdujemy żerdź, rzadziej dwie, której wierzchołek zwieńcza przedmiot lub zwierzę. Mniej więcej w połowie żerdzi wystają dwie ukośne kreski wyobrażające wstążkę powiewającą na wietrze. Tylko niewielką liczbę przedmiotów i zwierząt można zidentyfikować bez większych trudności – gałąź palmy, dwie, trzy lub cztery góry, słońce oraz przedmiot przypominający znak kultowy właściwy później bogu Minowi; słoń, ptak, koza czy gazela są zawsze łatwe do rozpoznania. Większość jednak, kreślona z grubsza, budzi przy identyfikowaniu wiele wątpliwości. Dotychczas odnotowano w sumie dwadzieścia cztery różne przedmioty.

Nie ulega wątpliwości, że sztandary te wyobrażały insygnia prehistorycznych bóstw egipskich, bowiem wyglądem przypominają bardzo dokładnie boskie insygnia okresu historycznego, kiedy to przedmiot lub zwierzę kultowe mocowano w podobny sposób na wysokiej żerdzi ozdobionej dwiema wstęgami. Dlatego wydaje się, że można wyciągnąć uzasadniony wniosek, że łodzie wiozły sztandary lokalnych bóstw jako rozpoznawczy znak swego ojczystego portu. Różnorodność bóstw prehistorycznych odpowiada przekazom znanym z czasów historycznych, a fakt, że wiele prehistorycznych sztandarów nie pojawia się później, nie może stanowić poważnego zarzutu wysuwanego przeciwko tej interpretacji, bowiem lokalne bóstwa usuwane w cień przez swych rywali z bardziej rozwiniętych miejscowości często popadały w niepamięć.

Świadectwa archeologiczne, stanowiące bezcenne źródło w badaniu kultury materialnej Egiptu prehistorycznego, oferują badaczowi niewiele wiadomości na temat religii tego okresu. Dostarczają one jedynie bardzo mało dokładnych informacji dotyczących wyobrażeń grobowych; brak jest natomiast jakichkolwiek danych o bogach tego okresu poza tym, że było ich wielu i że przypisywano im przedmioty lub zwierzęta kultowe. Spośród bogów spotykanych w późniejszych okresach tylko Min z Koptos może być z pewną dozą prawdopodobieństwa zidentyfikowany z emblematem swego kultu przedstawionym na wazach i na rzeźbionej palecie z łupku służącej do rozcierania szminki do oczu. Paletę tę znaleziono w grobie w el-Amra datowanym na środkowy okres Nagada. Oczywiście, że oddawanie w jakiejś formie czci zwierzętom datuje się od zamierzchłej starożytności, do dziś bowiem znajdowane są cmentarzyska szakali, byków, baranów i gazeli starannie owiniętych w maty lub płótno; cmentarzyska te datują się na okres cywilizacji badaryjskiej.

Wiele dużych, ceremonialnych palet i głowic maczug pochodzących z końca okresu prehistorycznego i początku okresu dynastycznego ukazuje przedstawione w reliefie sceny dotyczące wydarzeń historycznych lub na wpół historycznych. Zwierzęta występujące w tych scenach są oczywiście zwykłymi przykładami przenośnych sztandarów, które zajmują eksponowane miejsce w całej kompozycji. Na palecie przedstawiającej polowanie na lwy myśliwi niosą dwa sztandary z sokołami i jeden z przedmiotem o owalnym kształcie. Na innej palecie ukazującej pole walki pokryte ciałami i drapieżne ptactwo widać dwa sztandary zwieńczone sokołem i ibisem, przy czym każdy sztandar wyposażono w ramię trzymające więźnia tej samej rasy co ciała leżące na poboju. Na fragmencie jeszcze innej palety dokumentującej zniszczenie nie zidentyfikowanych miast przedstawiono pięć sztandarów: dwa dźwigające szakale (lub psy), a pozostałe ibisa, sokoła i emblemat kultu boga Mina. Drzewce sztandarów zaopatrzone w dłonie trzymające powróż. Jakkolwiek część palety, gdzie winien się znajdować przedmiot przywiązany do każdego powroza, została odłamana, to na pewno wiadomo, że był to jeniec. Na dużej głowicy maczugi króla „Skorpiona” sztandary, do których doczepiono łuki i uduszone ptactwo, włączono do ceremonii związanej z rolnictwem, podczas gdy inne emblematy niesione są przed królem. Podobne zestawienie czterech sztandarów z szakalem (lub psem), dziwnym owalnym przedmiotem (podobnym do późniejszego emblematu tebańskiego boga Chonsu) i dwoma sokołami niesionymi przed królem przedstawiono na głowicy maczugi i na palecie króla Narmera. Jeżeli ten król jest Menesem w tradycji późniejszej, to sceny ukazane na palecie mogą stanowić współczesne świadectwo zjednoczenia pod jednym berłem Górnego i Dolnego Egiptu.

Te same sztandary towarzyszące królowi często występują w przedstawieniach świąt w czasach historycznych. Nawet Klemens Aleksandryjski (piszący w III w.n.e.) wspomina, że Egipcjanie w czasie świątecznych procesji swych bogów nadal „noszą złote wizerunki dwóch psów, sokoła i ibisa”. Inskrypcje, które czasami towarzyszą sztandarom na egipskich reliefach, wyraźnie utożsamiają je z pewnymi bogami. Dlatego są to emblematy bóstw, które nosili dawni Egipcjanie, gdy wyruszali na polowanie lub brali udział w bitwie, a także gdy uczestniczyli w obchodach świąt.

W czasach historycznych podobnych sztandarów używano do zapisu nazw okręgów administracyjnych, na które podzielony był Egipt. Okręgi te Grecy nazywali *nomoi* („powiaty”). Okresami liczba ich wahała się nieznacznie. Tradycyjna liczba w późniejszych spisach nomów wynosiła 22 dla Górnego i 20 dla Dolnego Egiptu. Nomy stanowiły ostatnie pozostałości małych, niezależnych miast-państw z okresu prehistorycznego, które stopniowo zwały się lub zostały siłą zespolone w dwa królestwa Górnego i Dolnego Egiptu. Greckie nazwy poszczególnych nomów zapożyczono od późniejszych stolic każdego okręgu, np. Lykopolites (*nomos*), (nom)

Lykonpolis, którego oryginalna nazwa egipska brzmi Siowtej. Ponadto w egipskim piśmie hieroglificznym nazwy nomów nieomal zawsze notowano za pomocą znaku hieroglificznego wyobrażającego sztandar. Za najwcześniejszy przykład może służyć zapis nazwy XV nomu Górnego Egiptu z czasów Dżesera, pierwszego władcy III dynastii.

W czasach prehistorycznych indywidualizm polityczny szedł w parze z indywidualizmem religijnym. Każda miejscowość miała swe własne bóstwo, wyobrażane w postaci zwierzęcia lub przedmiotu, i własną nazwę. Dlatego można powiedzieć, że religia egipska w najwcześniejszym nam stadium była fetyszystyczna. Lokalne bóstwo było „bogiem miasta” i tak też określane jest w inskrypcjach jako najwyższy autorytet uznawany przez mieszkańców; było ono „panem” miasta. Jeżeli liczba tych bóstw lokalnych malała z upływem czasu, a niektóre z nich były w wielkiej mierze zapominane, to z pewnością wynikało to z faktu, że bogowie miejscowości o większej przewadze politycznej lub ekonomicznej usuwali w cień lub wchłaniali bogów z ośrodków odgrywających mniejszą rolę. W innych znów wypadkach charakter bóstw był tak zbliżony do siebie, że zlewały się w jedno bóstwo.

W wyniku używania drzewców z dwiema doczepionymi wstęgami do noszenia wczesnych emblematów boga Egipcjanie z chwilą wynalezienia pisma przyjęli ten symbol jako określenie pojęcia powszechnej idei „boga” lub „boskości”. Późniejsze kształty tego znaku przypominają bardzo wyraźnie siekiere i są z nią utożsamiane przez egiptologów, choć starannie wykonane i kolorowo pomalowane przykłady tego znaku ukazują jego prawdziwy charakter. Z całą pewnością wczesnodynastyczny kształt znaku wyraźnie ukazuje dwie wstęgi wystające poziomo z drzewca, podczas gdy w predynastycznych przedstawieniach boskich emblematów wstęgi takie wystawały skośnie lub luźno zwisały. Omawiany znak hieroglificzny czytany *nuczer* w języku koptyjskim zachował się jako *nute* i wyraża pojęcie Boga chrześcijańskiego od momentu, gdy w pierwszych wiekach naszej ery Nowy Testament został przetłumaczony na język koptyjski.

Należy teraz przedstawić niektóre z głównych bóstw wyobrażanych w postaci fetyszy. Omówione zostaną zarówno te, które pojawiają się na zabytkach pierwszych trzech dynastii, jak i te, które występują tylko w późniejszych przekazach, co świadczyłoby, że ich nieobecność we wcześniejszych zapisach jest wynikiem przypadku. Pierwszeństwo dane bóstwom Górnego Egiptu wynika z braku informacji o religii Dolnego Egiptu we wczesnych czasach. Bóstwa zgrupowano według cech charakterystycznych ich zwierząt lub przedmiotów kultowych, a nie według porządku geograficznego.

Rzadko znajdujemy prawdziwe wyobrażenia zwierząt lub przedmiotów

poświęcone poszczególnym bóstwom. W większości przypadków o istnieniu tych zwierząt możemy wnioskować z użycia ich przedstawień jako znaków w zapisie imion omawianych bogów. Niektóre zwierzęta przedstawiano jako żywe, podczas gdy inne umieszczano na piedestałach wyposażając je w berła, korony czy pióra lub stylizowano w inny sposób, co wskazywałoby, iż uważano je za idole wykonane z kamienia, drewna, gliny lub metalu. Dlatego też wydaje się, że posągi bogów musiały istnieć nawet w tych odległych czasach. Wiadomo też, że wykonanie takiego posągu stanowiło ważne wydarzenie, bowiem w rocznikach pierwszych trzech dynastii lata panowania królów określano np. jako „rok ukształtowania (posągu) Anubisa” za drugiego króla I dynastii.

Jakkolwiek chętnie polowano na dzikie zwierzęta, ich wielka siła i drapieżność wywoływały u ludzi strach i szacunek. Lew i dziki byk pojawiają się na paletach późnego okresu prehistorycznego, a na palecie Narmera symbolizują zwycięskiego ubóstwionego króla depreczającego pokonanych wrogów. Lwica raczej niż lew pojawia się jako ówczesne bóstwo noszące różne imiona. Występuje ona pod imieniem Matit w XII nomie Górnego Egiptu (po raz pierwszy spotyka się ją w grobach Starego Państwa w Der el-Gebrawi), jako Mehit występuje w This w VIII nomie, gdzie kult jej można prześledzić od I dynastii, i jako Pechet w Speos Artemidos w XV nomie, gdzie kult jej nie jest zaświadczony przed Średnim Państwem.

Z niektórych sztandarów nomów Dolnego Egiptu można jedynie domyślać się, że oddawano cześć dzikiemu bykowi, a kult hipopotama znany jest dopiero ze stosunkowo późnego okresu (Nowe Państwo). Kult krokodyla istniał w różnych miejscach na terenie całego kraju, szczególnie w Gebelejn, Dendera i Sais, a później również w Fajum. Sobek (greckie Suchos) to imię boga-krokodyla.

Spora liczba małych posążków pawianów i przedstawienie tego zwierzęcia na plakietce z kości słoniowej sugerują, że kult pawianów datuje się od początków historii egipskiej. Możliwe, że był praktykowany w Chmun (Hermopolis), gdzie być może poprzedzał kult ibisa boga Thota. Pierwotne odczytanie imienia tego boga w postaci pawiana nie jest pewne; ale później zwano go Hedż-wer lub Hedżwerew, co tłumaczy się „Biały Wielki” lub „Najbielszy z Wielkich”.

Zwierzę kultowe Setha przedstawione na płytach grobowych z I dynastii wyglądem trochę przypomina osła. Ma dość długie nogi, szerokie i długie uszy i krótki sterczący ogon. Wydaje się, że we wczesnym okresie, przynajmniej w Starym Państwie, Egipcjanie przekształcili je w bajeczne zwierzę, zwykle przedstawiane pod postacią odpoczywającego psa o długiej szyi, sterczącym ogonie, spiczastych uszach i długim wygiętym pysku. Dlatego trudno się dziwić, że wysiłki egiptologów zmierzające do zidentyfikowania tego stworzenia z właściwym zwierzęciem nie przynoszą rezultatów.

Kolebką kultu Setha było Enbojet (greckie Ombos), miasto leżące w V nomie Górnego Egiptu, pomiędzy współczesnymi wsiami Nagada i Ballas. Prawdopodobnie okres największego rozkwitu miasta przypada na krótko przed początkiem okresu dynastycznego, a rozległe cmentarzyska tego okresu usytuowane w sąsiedztwie wydają się to potwierdzać. Z założeniem I dynastii kult Setha rozszerzył się poza granice V nomu. Seth stał się „Panem Górnego Egiptu” i reprezentacyjnym bogiem całej tej części kraju. Godność, jaką piastował, spowodowała, że stał się niebezpiecznym rywalem dla Horusa, i ta rywalizacja wpłynęła na ukształtowanie koncepcji jego natury i na jego późniejszy los, o którym będzie jeszcze mowa w tymże rozdziale.

O kulcie antylopy oryks w XVI nomie Górnego Egiptu dowiadujemy się z przedstawienia tego zwierzęcia jako znaku nomu; można zacytować przykład tego znaku z czasów panowania Dzesera. Jednak ten kult został bardzo wczesnie wyparty przez kult sokoła Horusa.

Pies został udomowiony przez Egipcjan w bardzo zamierzczłych czasach; wpłynęła na to być może jego użyteczność przy ściganiu zwierzyny. W wielu miejscowościach różnego rodzaju *Canidae* obierano jako zwierzęta kultowe, ale w ich przedstawieniach nie zaznaczono dość wyraźnie gatunków. Jednym z najbardziej psopodobnych bóstw był Upuaut, „Ten, który otwiera drogi” – bóg z Sjut, którego imię wskazuje, iż usuwał z drogi wszelkie przeszkody. Być może, pierwotnie był to tylko jego przydomek, a prawdziwym imieniem było Sed, które pojawia się bardzo wczesnie, a którego sztandar ma wygląd dokładnie taki sam jak sztandar boga Upuaut. Upuaut był bogiem, którego sztandar noszono przed królem w czasie wojny i zwycięskich obchodów już od późnego okresu prehistorycznego. Lykonpolis, grecka nazwa Sjut, wskazuje, że Grecy utożsamiali zwierzę Upuaut z wilkiem. Najprawdopodobniej był to dziki pies i właśnie jako psa opisuje Klemens Aleksandryjski godło boga Upuaut.

Wyobrażeniem prawdziwego psa jest Anupew, lepiej znany w greckiej wersji swego imienia – Anubis, któremu oddawano kult w kilku miejscach XVII nomu górnoegipskiego. Stolica tego nomu nosiła w czasach greckich nazwę Kynopolis, tzn. „Miasto Psów”. Anubisa przedstawiano zawsze w postaci leżącego psa, często ze strusim piórem na grzbiecie. Od niepamiętnych czasów był on bogiem zmarłych i opiekunem pogrzebów. Pies był zwierzęciem, które w poszukiwaniu kości niszczyło groby i dlatego jego kult należał do rodzaju *captatio benevolentiae*.

Innym odpoczywającym psem występującym w powiązaniu ze zmarłym był Chenti-Amentju, „Pierwszy z Zachodnich”, jak głosi jego imię. Był on pierwotnie bogiem Abydos, lecz potem został wchłonięty przez Ozyrysa. Jeszcze inny bóg-pies (lub bóg-szakał), przedstawiany w kształcie mumii, jest zaświadczony wcześniej

w IV dynastii, lecz zarówno jego imię, jak i siedziba kultu nie są znane.

Przedstawiana w postaci kota lub mangusty bogini Mafdet, „Pani Zamku Życia”, zaświadczana od I dynastii, już w bardzo wczesnych czasach została obwołana obrończynią od ukąszeń węża, gdyż zarówno koty egipskie, jak i mangusty bezwzględnie tępiły węże. Jednak miejsce kultu bogini pozostaje nadal nieznanne.

Wydaje się, że Nechbet, bogini-sęp, której pierwotną siedzibą było Enchab (współczesne el-Kab) w III nomie Górnego Egiptu, nie ma wyraźnego imienia, bowiem Nechbet znaczy po prostu „Ta z Enchab”. W okresie predynastycznym stała się ona tytułarną boginią królestwa Górnego Egiptu. Druga ważna bogini-sęp: Mut z Ioszrew, leżącego w obrębie Teb, nie odgrywała większej roli przed Średnim Państwem.

Innym kultem, który istniał w okresie predynastycznym, był kult sokoła Horusa (egipskie Horew, „Wysoki”) noszącego imię w pełni odpowiednie dla wysoko wzlatującego ptaka drapieżnego. Horusa czczono w wielu miejscowościach, do których przybył z najważniejszego ośrodka w Hierakonpolis (egipskie Nechen) w III nomie Górnego Egiptu, stolicy predynastycznego królestwa Górnego Egiptu. Nie ma jednak pewności, czy stolica ta była pierwotnym miejscem kultu owego boga. Opinie uczonych w tej sprawie są podzielone; niektórzy z nich uważają Behdet w Delcie za najwcześniejszą jego siedzibę. Przynajmniej już na początku okresu historycznego kult Horusa był silnie rozwinięty w Hierakonpolis, gdzie identyfikowano go z królem Górnego Egiptu, którego w konsekwencji nazwano Horusem. Horus był bogiem nieba i już w czasach I dynastii przedstawiono go w łodzi płynącej po niebie.

Drugim ważnym ośrodkiem kultu Horusa było miasto Behdet (obecnie Edfu) w Górnym Egipcie, od którego Horus często zwany był Behdeti, „Ten z Behdet”. Także różni bogowie przedstawiani na terenie Egiptu w postaci sokołów byli później utożsamiani z Horusem, np. Chentechtay z Athribis w Dolnym Egipcie, zaświadczony zresztą dość późno. W Górnym Egipcie za przykład niech posłuży bóg-sokół z miasta Hebenu (obecnie Zawijet el-Mejtin) w XVI nomie i bóg XIII nomu. W IV dynastii wymieniony jest bóg „Horus Północny”, nazywany tak prawdopodobnie dla odróżnienia od pierwszego Horusa z Hierakonpolis. Para sokołów czczona była w V nomie górnoegipskim Koptos i w X nomie Afrodytopolis.

Kult ibisa (*Ibis religiosa*) związany z bogiem noszącym imię Thot występuje wcześniej, bo już od czasów I dynastii. Powstanie imienia i wcześniejsze miejsce jego kultu nie są znane. Sztandar pojawia się na paletach okresu predynastycznego, co sugeruje, że był bóstwem górnoegipskim, lecz dopiero w Średnim Państwie otrzymał tytuł „Pan Chmun”, od miasta Chmun (greckie Hermopolis, obecne Aszmunajn), które i wtedy, i później, było najważniejszym ośrodkiem jego kultu.

Spośród węży niebezpieczna kobra była zwierzęciem bogini Wadżojet, „Zielonej”, pochodzącej z Buto leżącego w VI nomie dolnoegipskim. Stała się ona tytułarną boginią królestwa Dolnego Egiptu, którego stolicą było Buto, i utrzymała tę rolę po zjednoczeniu obu krain.

Sposób rozmnażania się żab stanowił tajemnicę dla starożytnych Egipcjan, co tłumaczy, dlaczego bogini Heket przyjęła żabią postać. Wcześniej, bo już w IV dynastii, bogini ta była czczona w Antinoupolis (egipskie Hiwor) w XVI nomie Górnego Egiptu.

Dziwić może fakt, że w porównaniu z wieloma kultami czworonogów i ptaków kultury ryb były stosunkowo rzadkie. Dotychczas znany jest bóg-ryba Neres lub Nesor z czasów pierwszych dynastii oraz przypominające wizerunek delfina insygnium XVI nomu Dolnego Egiptu, które dowodzi, że kult bogini-ryby Hatmehit istniał tam od czasów Średniego Państwa.

Zwierzęta domowe występują w wielu różnorodnych kultach. Siły rozrodcze byków i baranów, jak i macierzyńska troskliwość krów wywierały wrażenie na rolniczej ludności Egiptu. Już w I dynastii występuje w Memfis kult byka Hapi (grecki Apis), a kult Merwer (grecki Mnewis) w Heliopolis jest równie stary, choć zaświadczony znacznie później. Poza imionami wiemy nieco więcej na temat innych świętych byków, wszystkich pochodzących przypuszczalnie z Dolnego Egiptu: „biały byk”, „wielki czarny (byk)” i „byk pomazaniec”. Wszystkie te byki występują w Starym Państwie i musiano im oddawać cześć w różnoraki sposób, skoro dwa ostatnie miały swych własnych „kapłanów” („sługi boże”). „Biały byk” i Apis miały jedynie „personel”, tj. „opiekuna”. „Wielki czarny (byk)” jest bogiem X nomu dolnoegipskiego. Boginie w postaci krów czczone były w kilku nomach, szczególnie w VII i XXII nomie Górnego i w III nomie Dolnego Egiptu. Bardzo wcześnie jednak boginie te zostały utożsamione z boginią Hathor z Dendera i nie wiadomo na pewno, którą z nich przedstawiono z ludzką twarzą o krowich uszach i rogach na palecie Narmera i na przedmiotach z kości słoniowej z grobów króla Dżer i Merpabia z I dynastii.

Kulty baranów też poznajemy z różnych zabytków datowanych na I dynastię, a nieco później często występują imiona boga-barana Chnuma z Elefantyny (I nom Górnego Egiptu) i „Barana z Anpet”, prawdopodobnie z Mendes (XVI nom Dolnego Egiptu). Dołącza się do nich anonimowy bóg-baran noszący epitet Harszaf, „Ten, który jest na swym jeziorze” (grecki Harsaphes), z Herakleopolis Magna w XX nomie górnoegipskim. Wymienione wyżej barany przedstawiano jako żywe zwierzęta w postawie stojącej, podczas gdy bóg Cherty, pochodzący z mało znanej miejscowości blisko Letopolis (II nom Dolnego Egiptu), pojawia się w postaci leżącego z mumifikowanego barana. Wszystkie wspomniane barany należą do

rodzimego egipskiego gatunku owiec (*Ovis longiceps palaeoegyptiaca*) o długich, poziomych, lekko faliście wygiętych rogach; owce te wyginęły w Średnim Państwie. Natomiast baran, pod postacią którego od Średniego Państwa występuje Amun, należy do nowego gatunku o krzywych rogach i tłustym ogonie (*Ovis platyura aegyptiaca*).

Bogini-kotka Bastet, zaświadczona już w czasach II dynastii, została tak nazwana od miasta swego kultu Bast (greckie Bubastis) leżącego w XVIII nomie dolnoegipskim. Prawdopodobnie początkowo jej zwierzęciem kultowym nie był udomowiony kot, lecz lwica.

Kulty roślin występują dość rzadko nawet w najwcześniejszych okresach, jakkolwiek jest wystarczająco wiele dowodów, że kulty takie musiały kiedyś istnieć. Dwa górnoegipskie sztandary nomów są na szczycie dekorowane drzewami, ale trudno określić ich gatunki. Jednym jest, być może, oleander. Różne duże, samotnie rosnące drzewa uważano za siedziby bóstw. I tak sykomorę rosnącą gdzieś w pobliżu Memfis, na skraju pustyni i pól uprawnych, uważano za siedzibę dobroczynnej bogini. Ona – i być może inne bóstwa drzewa – były już utożsamiane w Starym Państwie z boginią Hathor, której zgodnie z tym nadano epitet „Pani Sykomory”. Wierzono, że dusze zmarłych ulatujące z pobliskiej nekropoli pod postacią ptaków znajdują pod sykomorą wodę i pokarm strącony na ziemię przez boginię mieszkającą w drzewie.

Inne rośliny wiązano z pewnymi bogami lub boginiami i uważano za święte, nie traktując ich jednak jako istoty boskie.

Przedmioty nieożywione uważane za siedzibę bóstwa są dużo bogaciej reprezentowane niż rośliny. W zasadzie wszystkie przedmioty związane ze świątynią lub królem uważano za boskie. Kult przedmiotów stanowi bardzo dawną cechę religii egipskiej. Na bardzo stare pochodzenie tego kultu zdaje się wskazywać fakt, że prawdziwy charakter niektórych przedmiotów nie tylko nam jest nie znany, lecz był nawet nie znany samym starożytnym Egipcjanom w bardzo dawnych czasach.

W Heliopolis filar *jon* dał miastu jego pierwotną nazwę Jonew (późniejsza forma On występująca w Biblii). W tym samym mieście był także kamień *benben* w kształcie obelisku, uważany później za siedzibę wschodzącego słońca. Inny z kolei filar zwany *dzed*, stanowiący wiązkę ściętych łądyg nie zidentyfikowanej rośliny, był też przedmiotem kultu otrzymującym ofiary i mającym własnych kapłanów. Dość wcześnie został on powiązany z Ozyrysem, choć pierwotnie nie reprezentował żadnego z bóstw. Drewniana kolumna z kapitelem w kształcie kwiatu papirusu zwieńczonego dwoma piórami była fetyszem boga Uch z Kusai (blisko obecnego Mejr) w XIV nomie górnoegipskim. Wydaje się, że pierwotnie nie był on niczym innym niż przedmiotem, który w jakiś sposób powiązany był z lokalnym kultem Hathor.

Różnego rodzaju berła, pałki i inne insygnia władzy świeckiej uważano za przedmioty kultu. Berło *sechem* było symbolem władzy, a jego nazwa również oznaczała władzę. Było ono siedzibą mocy boskiej. Innym berłom różnych bogów oddawano cześć w świątyniach. Z chwilą gdy centralnym ośrodkiem kultu Ozyrysa stało się Abydos, boga tego zaczęto także utożsamiać z berłem *sechem*, na szczycie którego umieszczono złotą kasetę ozdobioną twarzą ludzką zwieńczoną dwoma piórami. Kasetę tę przedstawiano potem jako głowę ludzką, zgodnie z istniejącym przekonaniem, że jest to głowa Ozyrysa, która została pogrzebana w Abydos.

Berło należące do bogini Iamut, zagięte na górze i zakręcone na dole, było zwykłym kijem pasterskim pochodzącym z odległej przeszłości, zwieńczonym trzema lub czterema poziomymi zakrzywionymi żebrami z drewna (?) i piórem.

Duawer, „Wielki Poranny”, którego spotykamy już za czasów panowania faraona Dżet z I dynastii, jest personifikacją ceremonialnej brody królewskiej.

Wojownicza bogini Neit, zaświadczona zresztą wśród najstarszych bóstw, wyobrażana jest w postaci dwóch strzał skrzyżowanych na tarczy. Kult bogini zrodził się w mieście Sais, stolicy IV i V nomu dolnoegipskiego, ale po zjednoczeniu obu królestw stał się równie popularny w Górnym Egipcie.

Pierwotnie uosobieniem bogini Szesat była osadzona na drzewcu gwiazda zwieńczona zakrzywionym żebrzem z obydwoma końcami sterczącymi ku górze. Przedstawienie dwóch lub trzech gór na sztandarze procesyjnym było emblematem boga Pustyni Libijskiej, zwanego Ha. Dziwny fetysz należał do boga zwanego Imiut, „Ten, który jest w swych bandażach”. Był to mianowicie pal, na którym zawieszono wypchany worek ze skóry zwierzęcej. Boga tego od wczesnego okresu Średniego Państwa utożsamiano z Anubisem, bogiem zmarłych. Ostatni, ale nie mniej ważny, jest fetysz boga Mina pojawiający się już na palecie z okresu Nagada. Nawet na najdawniejszych przedstawieniach kształt przedmiotu zasadniczo się zmienia, a jego charakter pozostaje niejasny. W okresie Nagada przypomina on bardzo przedmiot wyrzeźbiony z drewna lub kości, podobny do harpuna lub strzały o podwójnym grocie.

W Egipcie, podobnie jak wśród innych ludów, które osiągnęły pewien poziom cywilizacji, nastąpiło przejście od koncepcji i przedstawiania bogów pod postacią zwierząt lub nieożywionych przedmiotów do wcielania ich w ludzką postać, to znaczy do antropomorfizacji. Zostało to spowodowane z jednej strony wzrastającą dominacją zwierzęcego i materialnego świata, z drugiej zaś zdeprecjonowaniem czysto fizycznych wartości (siły fizycznej dzikich bestii, umiejętności wzbijania się w przestworza ptaków drapieżnych) oraz instynktów (macierzyńskiej troski samic), jak i na skutek coraz lepszej znajomości tajników życia niektórych zwierząt. Zaczęto bardziej cenić wartości intelektualne, lepiej rozwinięte i przejawiające się wyraźniej

w ludziach niż w jakichkolwiek innych istotach. Dlatego też bogowie, którym przypisywano wyższy stopień siły i inteligencji, ostatecznie przyjmowali postacie ludzkie.

Choć antropomorfizacja bogów stanowiła ostatnie stadium rozwoju religii, to jednak proces ten nie objął wszystkich bóstw i nie znalazł odbicia we wszystkich warstwach ludności w jednakowym czasie. Podczas gdy warstwy stojące na wyższym poziomie intelektualnym rozwijały koncepcję antropomorfizmu swych bóstw, to prymitywni wieśniacy egipscy nadal pozostawali przy starych zoomorficznych i fetyszystycznych ideach. Antropomorfizacja bogów musiała się dokonać lub przynajmniej zacząć już w okresie prehistorycznym. Na palecie z łupku, pochodzącej z zarania historii kraju, a należącej do króla Narmera, spotykamy bóstwo z ludzką twarzą i krowimi rogami, które najprawdopodobniej wyobraża boginię Hathor. Na ten sam okres datuje się w przybliżeniu trzy posągi boga Mina znalezione w Koptos. Jednak trzeba tu podkreślić, że kryterium datowania stanowił styl, bowiem okoliczności, w jakich posągi zostały znalezione, nie pozwoliły odkrywczy datować ich dokładniej niż na czasy przedptolemejskie.

Te trzy posągi wyobrażają ityfaliczne obnażone postacie ludzkie, osłonięte jedynie przepaską, ze złączonymi razem nogami i ramionami ściśle przylegającymi do ciała. Zaciśnięta prawa pięść była przebita, mogła przeto pierwotnie trzymać bicz, emblemat Mina w czasach historycznych. Głowy posągów zostały odłamane, przy czym odnaleziono tylko jedną; na policzku mocno zniszczonej twarzy widać ślady brody. Wszystkie trzy posągi mają wyrzeźbione na tułowiach postacie różnych zwierząt, wśród których są ryby i muszle z Morza Czerwonego. Na dwóch posągach natomiast widnieje nie zidentyfikowany przedmiot, który we wszystkich okresach służył do zapisu znaku hieroglificznego oznaczającego boga Mina. Dwa z tych posągów po złożeniu osiągnęły wysokość 4 metrów.

„Kształtowanie (posągu) Mina” zaświadczone jest w czasach I dynastii we fragmencie roczników, gdzie słowo oznaczające boga Mina zapisano też za pomocą postaci ludzkiej, tym razem jednak z uniesionym do góry ramieniem trzymającym bicz. Fragment roczników datowany jest na V dynastię, ale zabytek ten stanowi na pewno wierną kopię dokumentu współczesnego temu wydarzeniu.

W czasach panowania faraona Peribsen z II dynastii bogini Wadżojet przedstawiana jest na pieczęciach w postaci kobiety, a bóg Asz jest też antropomorficzny, choć – jeśli wierzyć publikacjom – ma on niekiedy głowę ludzką, a niekiedy głowę sokoła lub łeb zwierzęcia Setna. Na zachowanych fragmentach reliefów ze świątyni Dżesera z III dynastii w Heliopolis wszyscy bogowie mają postacie ludzkie.

Utożsamienie króla z bogiem Horusem w bez wątpienia poważnym stopniu

wpłynęło na antropomorfizację bóstw. Ta identyfikacja występuje co najmniej w okresie prehistorycznym. We wczesnym okresie Starego Państwa sztandar z sokołem Horusem służył w piśmie hieroglificznym do zapisu bóstwa, co stanowi oczywisty dowód, że Horus-sokół był uważany za boga par *excellence*. W czasach VI dynastii znak wyobrażający sztandar zastąpiono znakiem przedstawiającym siedzącą brodatą postać. Pismo z reguły było konserwatywne, na co wskazywałby fakt, że choć już dawno nastąpiła antropomorfizacja bogów, to jednak przez cały czas trwania historii Egiptu imiona bóstw w piśmie hieroglificznym notowano w dalszym ciągu za pomocą przedstawień zwierząt i przedmiotów ich kultu.

Wydaje się, że całkowite zarzucenie starej zoomorficznej koncepcji bogów nie było dla Egipcjan rzeczą łatwą. Zawsze trudno im było porzucić starą ideę dla nowej, godzili się raczej na istnienie obok siebie obu idei, nie zwracając uwagi na logiczne sprzeczności wynikające często ze zwykłej koegzystencji, lub – gdziekolwiek było to możliwe – łączyli te dwie idee w jedną. Tak więc bogom zantropomorfizowanym dawano ludzkie ciała, ale bardzo rzadko ludzką głowę, zastępując ją w większości wypadków łbem zwierzęcia, w postaci którego przedstawiano pierwotnie tego boga. I tak Horus o ludzkim ciele ma głowę sokoła, Anubis – psa, a Chnum – barana. Łeb zwierzęcy przymocowywano do tułowia ludzkiego bardzo zręcznie, kryjąc łączenia w zagięciach i końcach peruki.

Bogini Hathor otrzymała głowę ludzką, ale uzupełnioną parą krowich rogów, między którymi osadzono dysk słoneczny. Boginię Mafdet przedstawiano wyłącznie w postaci kobiety, ale odzianej w skórę jej kultowego zwierzęcia podobnego do kota; Hatmehit też przedstawiana była w postaci kobiety, której głowę zdobił jej symbol – ryba. Tego rodzaju rozwiązanie przyjęto dla bóstw antropomorficznych, które pierwotnie występowały pod postacią przedmiotów martwych, i jakkolwiek bóstwa te przyjęły postacie ludzkie, to głowy ich zdobiły określone fetysze: w wypadku bogini Neit była to tarcza ze skrzyżowanymi dwoma strzałami, podczas gdy głowę bogini Seszat zwieńczał przedmiot w kształcie gwiazdy zamocowanej na wierzchołku drzewca.

W końcu niektórzy bogowie, tacy jak Min z Koptos, Ptah z Memfis, Atum z Heliopolis i Amun z Teb, przedstawiani byli wyłącznie w ludzkiej postaci z ludzkimi głowami. Trzeba przyjąć, że od bardzo dawna bogowie ci byli przedstawiani wyłącznie jako ludzie. Biorąc pod uwagę proces rozwoju pojęć dotyczących bogów, który miał miejsce w Egipcie, trudno jest odrzucić wniosek, że ci bogowie pochodzą z dość późnego etapu ewolucji religii egipskiej, który jednak był wcześniejszy niż czasy historyczne. Ale tylko w wypadku Mina i Ptaha istnieje rzeczywisty obrazowy dowód świadczący o ich bardzo starym pochodzeniu. Widzieliśmy przedstawienia i posągi Mina w postaci ludzkiej pochodzące z czasów

I dynastii lub jeszcze wcześniejszych; najdawniejsze znane przedstawienie Ptaha znaleziono na alabastrowej misie z Tarchan datowanej na czasy panowania Udimu, piątego króla I dynastii; Atum jest zaświadczony w Starym Państwie, a Amun pojawia się dopiero w Średnim Państwie.

Ponadto sposób, w jaki rozwiązano problem przedstawienia jako ludzi Mina i Ptaha z jednej strony, a Atuma i Amuna – z drugiej, stanowi dalszy dowód świadczący o innym okresie ich powstania. Podczas gdy Atum, Amun i bogowie, którzy, choć zantropomorfizowani, nadal zatrzymali głowy swych zwierząt, są przedstawiani w ruchu, z nogami i rękoma wyraźnie zaznaczonymi (mówiąc krótko – tak jak istoty żywe), to Min i Ptah zawsze ukazywani byli jako posągi stojące na piedestałach, z nogami złączonymi i rękami ściśle przylegającymi do ciała. Dlatego też tradycyjnie przedstawieni Min i Ptah cofają nas do prymitywnego okresu, kiedy to technika rzeźbiarska nie była na tyle rozwinięta, by móc wyodrębnić członki w bryle posągu. Z innych bogów tylko Ozyrys, choć też nie zawsze, dzielił z Minem i Ptahem tę szczególną cechę, co najlepiej świadczy o jego dawnym pochodzeniu. W pisanych dokumentach Ozyrys pojawia się dopiero w drugiej połowie V dynastii. Znalezienie filara *dzed* w grobie z I dynastii w Heluanie, cytowane na dowód wczesnego pojawienia się Ozyrysa, jest niewystarczające, bowiem filar *dzed* zostaje powiązany z Ozyrysem dopiero w późniejszym okresie.

Rozwój polityczny i zmiany w kraju w dużym stopniu wpłynęły na losy poszczególnych bogów w okresie historycznym. Nastąpił w tym czasie niemal całkowity zanik jednych bogów, a wyniesienie innych do bardzo znacznej roli, przy czym równocześnie zachodziły stopniowe zmiany charakteru niektórych bóstw. Przemiany polityczne doprowadziły najpierw do zjednoczenia samodzielnych miejscowości w poszczególne nomy, które z kolei zostały podzielone na Górny i Dolny Egipt, i ostatecznie, na początku okresu historycznego, zostały połączone w jedno królestwo. Proces ten doprowadził też do ściślejszych powiązań bogów między sobą. W tej sytuacji bogowie stolic nomów stali się przełożonymi wszystkich innych bogów w nomach, a bóg stolicy zjednoczonego królestwa stał się bóstwem centralnym. W trakcie tego procesu niektórzy bogowie, o czym już wyżej wspominaliśmy, zostali pokonani przez bogów ważniejszych lub zostali przez nich wchłonięci i popadli w zapomnienie. W tej sytuacji kapłani i wyznawcy innych bogów, starając się uchronić swe lokalne bóstwa od podobnego losu, głosili, że ich bóg jest po prostu inną postacią lub aspektem głównego bóstwa, nie różniącym się od niego w jakiś zasadniczy sposób. Uciekano się do tej metody zazwyczaj wówczas, gdy dwaj rywalizujący ze sobą bogowie wykazywali od dawna pewne cechy wspólne, co doprowadzało do różnych stopni utożsamień, asymilacji i fuzji bogów. W ten sposób niektóre boginie przedstawiane jako lwice zostały utożsamione z Hathor,

boginią przedstawianą w postaci krowy. Imię boga zasymilowanego lub wchłoniętego ginęło lub stawało się zwykłym epitetem boga, w którego postać został on wcielony. W ten sposób Ptah, bóg Memfis, wchłoniął Sokara, boga nekropoli z sąsiedniej miejscowości, w wyniku czego często występował jako Ptah-Sokar.

Inny, ulubiony sposób zachowania dawnego boga lub bogini polegał na wyszukaniu rodzinnego pokrewieństwa z potężnym bogiem. W ten sposób powstawały pary lub triady, w których bóg i bogini odgrywali rolę męża i żony, podczas gdy trzecie bóstwo było im czasami dodawane jako syn, np. w Antinoupolis bogini-żaba Heket została żoną boga-barana Chnuma, a w Memfis Ptah otrzymał za małżonkę boginię-lwicę Sachmet, zaś bóg Nefertem stał się ich synem.

Król z Hierakonpolis, którego bóg-sokół Horus był bogiem nieba, dokonał zjednoczenia Egiptu. Sam Horus występował w osobie górnoegipskiego króla, który obok własnego imienia nosił imię Horusowe, będąc jego wcieleniem. Horus, bóg zwycięstwa, stał się bóstwem państwowym zjednoczonego królestwa. Do zjednoczenia państwa doszło przy wydatnej pomocy miast i nomów Ombos i Chmun (Hermopolis), bowiem bogowie tych miast, kolejno – Seth i Thot, doszli do znaczenia w zjednoczonym królestwie. Nigdy nie można było odmówić znaczenia bogu Thotowi, gdyż zawsze należał on do najważniejszych bóstw. Seth natomiast zdobył tytuł „Pana Górnego Egiptu” i stał się rywalem Horusa do tego stopnia, że król został wcieleniem Setha, a od czasów I dynastii stanowił łączną personifikację Horusa-Setha.

Od czasów króla Chasechemui z II dynastii zwykle imię Horusowe staje się imieniem Horusa-Setha, a król nosi je nawet w inskrypcji na granitowym węgarku w świątyni Horusa w Hierakonpolis. Był moment, w którym Seth uzyskał nawet przewagę nad Horusem, co znalazło odbicie w fakcie, że król Peribsen z II dynastii zastąpił imię Horusa imieniem Setha. Powrót późniejszych władców do imienia Horusowego świadczy, że dominacja Setha miała jedynie czasowy charakter, a rywalizacja między Horusem a Sethem musiała być przyczyną; dla której Seth został wprowadzony do mitu Ozyrysa i Horusa jako ich wróg i rywal.

Nadal jeszcze egiptolodzy nie są zgodni co do prapoczątków Horusa. Dla niektórych jest jednym z licznych bogów-sokołów, których kulty istniały w wielu miejscach w okresie predynastycznym zarówno w Dolnym, jak i Górnym Egipcie. Sądzą oni, że wywodził się z Górnego Egiptu. Inni uważają, że Horus pochodził z Dolnego Egiptu, na dowód czego przytaczają istnienie w czasach prehistorycznych w królestwie Dolnego Egiptu stolicy Pe (późniejsze Buto), gdzie był bóstwem naczelnym. To dolnoegipskie królestwo pokonało Górny Egipt, którego stolica Enbojet (późniejsze Ombos) była pierwotną siedzibą kultu Setha, i przeniosło kult Horusa z Dolnego Egiptu do Edfu (lub Behdet) w Górnym Egipcie. Według tej teorii

Horus był pierwotnie narodowym bóstwem dolnoegipskim i pochodził z Dolnego Egiptu, a gdy następnie Egipt podzielono na dwa królestwa, obie części kraju uznały Horusa za swe naczelne bóstwo. Horus z Behdet (zwany Behdetite) odgrywa niezmiernie ważną rolę w królestwie egipskim i religii okresu dynastycznego. Lecz rola ta przypada mu dopiero od czasów III dynastii i nie natrafiamy na jego ślad w Tekstach Piramid, stanowiących obszerny zbiór literatury religijnej zachowanej od czasów V dynastii. Dlatego rozsądniej jest przyznać, że brak nam pewnych danych mówiących, jak i kiedy kult Horusa dotarł do Behdet, i poczekać na nowy materiał, aby zdecydować o słuszności jednej z dwóch przeczących sobie teorii.

Po ostatecznym zjednoczeniu Egiptu Menes rusza do Memfis. Miasto to przez wiele wieków pozostawało stolicą i zawsze, nawet w czasach późniejszych, było zaliczane do największych i najważniejszych miast w kraju. Dlatego też główny bóg tego miasta, Ptah, mógł łatwo umocnić swą pozycję w nowym państwie i utrzymać ją w ciągu trwania całej historii Egiptu zachowując swój indywidualny charakter, nie zmieniony i nie skażony przez jakiegokolwiek inne bóstwo egipskie.

Innym ważnym ośrodkiem religijnym było miasto Jonew (Heliopolis), leżące koło Memfis. W mieście tym czczony był bóg-słońce Rē. Nie przedstawiano go ani w postaci zwierzęcej, ani ludzkiej, lecz wyobrażano sobie, iż jest on samym ciałem niebieskim; gdy zaszła potrzeba, przedstawiany był w postaci dysku słonecznego. Wydaje się, że kult tego boga był bardzo popularny w Dolnym Egipcie nawet przed I dynastią i wywarł wpływ na koncepcję królestwa dolnoegipskiego. Po założeniu stolicy w Memfis zwycięscy królowie górnoegipscy, którzy uosabiali Horusa, boga nieba, znaleźli się pod wpływem heliopolitańskiego kultu słonecznego. W wyniku takiego rozwoju sytuacji politycznej stworzono boga zwanego Harachte, „Horus Horyzontu”, którego utożsamiano z Rē, i w wyniku tej fuzji powstało bóstwo synkretyczne Rē-Harachte. Król, pierwotnie utożsamiany z Horusem (nie Harachte), został teraz obwołany synem Rē.

Trudno powiedzieć, w jakim momencie koncepcja słoneczna zaczęła przenikać pojęcie królestwa. Najwcześniejszym dowodem takiej tendencji wydaje się imię Horusowe drugiego króla II dynastii, Rē-neb (co można przetłumaczyć „Rē jest Panem”), a Dżeser z III dynastii nosił tytuł „Złoty Rē”. Wskazuje to, że zarówno Rē-neb, jak i Dżeser wydają się raczej utożsamiać z bogiem Rē, niż uważać siebie za potomków boga-słońca. To utożsamienie nie trwało długo, bowiem zostało całkiem zarzucone przez następnich władców. Pierwszymi królami, którzy oficjalnie przyjęli imię „syn Rē”, są Chafre i Menkaure z IV dynastii. Epitet ten nadal noszą trzej królowie przy końcu V dynastii (Niusererē, Dżedkarē i Unis). Począwszy od VI dynastii tytuł „syn Rē” jest używany przez wszystkich królów i staje się ostatecznie integralną częścią królewskiej tytulatury. Tytuł ten wprowadza

urodzinowe imię królewskie i wskazuje, że król został zrodzony jako syn Rē. Jak już Džedefrē z IV dynastii, tak i wielu władców miało imiona złożone z Rē, czasami jako imiona urodzinowe, a gdy te nie zawierały „Rē”, władcy przyjmowali to imię przy wstąpieniu na tron. Według późniejszego opowiadania królowie V dynastii byli synami boga Rē i żony kapłana Rē. W ten sposób odzwierciedlono w opowiadaniu zwycięstwo kultu boga Rē w okresie panowania tej dynastii, której większość władców wznosiła sanktuaria dla boga wzorowane na modelu świątyni boga-słońca Rē w Heliopolis. I choć ta dominująca pozycja boga Rē pod koniec dynastii osłabła, to jednak kult słońca przeniknął całą religię egipską i doprowadził do utożsamienia wielu lokalnych bóstw z Rē.

Podczas gdy we wcześniejszych przedstawieniach „Behdetite” jest jeszcze wyraźnie bogiem-sokołem unoszącym się nad głową króla, to w scenach późniejszych atrybut ten jest przypisywany uskrzydłonemu dyskowi słonecznemu, którego oba skrzydła symbolicznie osłaniały Górny i Dolny Egipt. Oczywiście, uskrzydłona tarcza symbolizowała rzeczywistą postać króla jako obecną w widocznym słońcu. Podobnie jak król, dysk otrzymał epitet „wielki bóg” i był ściśle związany z imieniem królewskim. Wspomniane wyżej zjawiska wskazują na całkowitą fuzję Rē, Horusa i króla.

Mniej więcej w tym samym czasie, w którym dokonano utożsamienia pojęcia króla z Horusem, religia słoneczna Heliopolis poszła na kompromis z nowym kultem, w rzeczywistości z nową religią, która gwałtownie zaczęła się rozprzestrzeniać na południe z ośrodka w Delcie, tj. z religią Ozyrysa. Bóg ten pochodził z Dżedu, stolicy IX nomu Dolnego Egiptu. „Pan Dżedu” było starym tytułem boga, a miasto nazwano później Per-Usire (którego grecką formą jest Busiris), „Dom Ozyrysa”. Niemniej jednak Dżedu zapewne nie było jego pierwszą siedzibą, bowiem właściwym bogiem był tu Andżti przedstawiany w postaci ludzkiej jako władca ze swymi insygniami – długim zakrzywionym berłem w jednej ręce, a biczem w drugiej; jego głowę zdobiły dwa pióra. Bóg ten został jednak bardzo wczesnie wchłonięty przez Ozyrysa, a imię jego stało się zwykłym epitetem tego bóstwa.

To, że Ozyrys był przedstawiany wyłącznie w postaci ludzkiej, stanowiło okoliczność sprzyjającą procesowi wchłonięcia. Boga tego ukazywano też w białej koronie Górnego Egiptu osadzonej na parze rogów baranich i ozdobionej z dwóch stron piórami. Między Andżti a Ozyrysem istniała jednak podstawowa różnica. Podczas gdy pierwszy bóg uosabiał żywego władcę, to Ozyrys zawsze występował jako stojąca martwa postać owinięta długim białym płaszczem królewskim i trzymająca w rękach berło. Wydaje się, że jego imię Usire, którego grecką formą jest Ozyrys, oznacza „Tron Oka”, co wygląda na imię własne człowieka. Jest rzeczą zupełnie możliwą, że Ozyrys był pierwotnie królem ludzi, który został po śmierci

ubóstwiony. Mit, jaki osnuto wokół jego postaci, w dużym stopniu dotyczy jego śmierci i zmartwychwstania, po którym stał się władcą w Państwie Umarłych, a nie nawiązuje do jego wcześniejszego życia i rządów, gdy był władcą Egiptu. W źródłach egipskich brak jest usystematyzowanego ukazania tego mitu. Naszym głównym autorytetem w tej sprawie jest Plutarch w dziele *O Izydzie i Ozyrysie*. W tekstach egipskich wszystkich okresów spotkać można natomiast dość częste aluzje, które wskazują, że przyczynek Plutarcha odzwierciedla w sposób prawdziwy wierzenia Egipcjan.

Żoną Ozyrysa była jego siostra Izyda (egipskie Eset); jej imię znaczy „Tron”, i dlatego wydaje się, że była po prostu personifikacją królewskiego tronu Ozyrysa. Druga jego siostra Neftyda (egipskie Nebethut, „Pani Zamku”) była prawdopodobnie tylko sztucznym tworem i partnerką swego męża Seta, brata Ozyrysa; Seth wraz z towarzyszami zabił Ozyrysa, ale po długiej walce został pokonany przez jego syna, Horusa. W ten sposób Horus pomścił ojca i przejął po nim tron Egiptu.

Istniały dwie wersje śmierci Ozyrysa. Według jednej został on zabity w miejscowości Nedit, której położenie nie jest znane; ciało boga pocięto na kawałki i wrzucono do Nilu. Według wersji drugiej bóg został utopiony w rzece. W obu wypadkach jego zmartwychwstanie dokonało się przy pomocy magii. Powiązanie Ozyrysa z Nilem nastąpiło w wyniku wcześniejszej interpretacji Ozyrysa jako boga Nilu i jego wylewów, jak również roślinności, która regularnie powracała do życia po wylewie rzeki. Ozyrys jako bóg przyrody występuje już od najwcześniejszego swego pojawienia się w tekstach egipskich przy końcu V dynastii. Królewski charakter stanowi najbardziej znamienne i stałą cechę tego boga; każdy król po śmierci był z nim utożsamiany, istniało bowiem przekonanie, że zmartwychwstanie do następnego życia podobnie jak Ozyrys.

W rewolucji społecznej, która nastąpiła pod koniec Starego Państwa, koncepcja utożsamienia zmarłego króla z Ozyrysem objęła najpierw pozostałych członków rodziny królewskiej i arystokracji, a potem lud. Tak więc już w Średnim Państwie każdy Egipcjanin, zarówno mężczyzna, jak i kobieta, stawał się po śmierci Ozyrysem i nazywano go „Ozyrys Taki to a Taki”. Po przeniknięciu kultu Ozyrysa do Górnego Egiptu Abydos stało się najważniejszym jego ośrodkiem; tam Ozyrys stopniowo wypierał starego boga grobowego Chenti-Amentju. Różne miejsca wymienione w micie Ozyrysa zostały zidentyfikowane z rzeczywistymi miejscowościami w pobliżu Abydos. Jeden z wczesnych królewskich grobów należący do króla Dżer z I dynastii uznano za grób Ozyrysa, chociaż wiele innych miast w Egipcie też rościło sobie prawo do posiadania grobów, w których pogrzebano jakieś szczątki rozczłonkowanego ciała boga. Z drugiej strony fakt, że groby królów z I i II dynastii sytuowano w Abydos, nie stanowi dowodu, że ci królowie utożsamiali się lub byli

utożsamiani z Ozyrysem lub też że kult Ozyrysa istniał w tym okresie w Abydos.

Odtąd charakter Ozyrysa jako boga lokalnego (jeżeli w ogóle kiedykolwiek istniał) zanikł całkowicie. Każdy Egipcjanin, którego faktycznym bogiem miasta mógł być Ozyrys, z łatwością mógłby stać się wyznawcą jego wiary. Nigdy też Ozyrys nie był rywalem żadnego boga, co spowodowało, że jego kult rozszerzał się niepowstrzymanie wraz z wiarą w innych bogów. Pomędzy Ozyrysem a pozostałymi członkami panteonu zarysował się wyraźny przedział. Ozyrys był królem i bogiem zmarłych i jako taki interesował się tylko zmarłymi, panowaniem i sprawiedliwością w Zaświatach. Jego syn Horus, wcielony w panującego władcę, związany był z żywymi, podobnie jak inni bogowie, z którymi utożsamiano króla.

Gdy nomarchowie En-Mont (obecnie Armant), na południe od Teb, ponownie zjednoczyli Egipt po długim okresie anarchii i założyli XI dynastię, rolę dominującą zaczął odgrywać bóg ich rodzinnego miasta, Montu, którego kult rozpostarł się od En-Mont do trzech sąsiednich miast: Teb, Medamud i Tod. To ponowne zjednoczenie dokonane zostało zbrojnie i od tego czasu bóg Montu stał się bogiem wojny. Dynastia XI została jednak pozbawiona władzy przez pochodzącego z Teb dostojnika imieniem Amenemhēt. On i jego następcy wynieśli na ołtarze innego, mało znanego boga zwanego Amunem. Dzieje Amuna w Tebach można prześledzić od czasów panowania Intefa I z dynastii XI, na którego steli znaleziono po raz pierwszy imię tego boga. Amun został jednak wprowadzony do Teb z Hermopolis (Chmun), gdzie wraz ze swą partnerką Amaunet wchodzili w skład ogdoady, na którą składały się cztery męskie i cztery żeńskie bóstwa personifikujące praocean i jego właściwości (ciemność i nieskończoność, tajemniczość i niewidzialność). Przeniesienie Amuna do nowej miejscowości miało na celu danie nowo zjednoczonemu krajowi najwyższego boga czczonego przez ogół mieszkańców. Amun został „panem bogów”. Do jego hermopolitańskiego charakteru dodano nowe cechy, wzięte od innych ważnych bogów krajowych: Ptaha z Memfis, którego już uprzednio utożsamiano z prabogiem Taczenen, heliopolitańskiego boga Rē i Mina z Koptos.

Podczas panowania Amenemhēta I i jego następców Amun mógłby szybko osiągnąć dominującą pozycję wyznaczoną dla niego przez zjednoczyciela kraju, gdyby królowie dynastii nie przesunęli swej stolicy daleko na północ u wejścia do Fajum, które udostępnił dla rolnictwa. Tym posunięciem władcy wzmocnili rolę lokalnego boga Fajum – Sobka, oraz bogów Memfis i Heliopolis przeciwko Amunowi, chociaż właśnie on stał się „Panem Tronów Obu Krain”.

Właściwa supremacja Amuna rozpoczęła się wraz ze zwycięstwem XVIII dynastii odniesionym nad Hyksosami i z podbojami egipskimi w Azji. Rywalizację z Rē wyeliminowano w tym czasie przez połączenie Amuna z Rē w Amona-Rē. W imieniu tego boga i z jego pomocą królowie XVIII dynastii stworzyli imperium, w którym

Amon-Rē stał się najwyższym bogiem i „królem bogów”. Dwie wielkie świątynie wzniesiono dla niego w Karnaku (egipskie Opet-isut) i Luksorze (egipskie Opet-rīset, południowy Opet) i wspaniale wyposażono z danin pochodzących z Azji. W ten sposób pozycja tego boga została utrwalona aż po kres istnienia Egiptu jako państwa niezależnego.

ROZDZIAŁ II

Charakter bogów

W poprzednim rozdziale przed naszymi oczyma przesunęła się gromada bogów egipskich, którzy stopniowo, w miarę napływu pisanych dokumentów, wyłaniali się z mroku prehistorii. Bogowie ci różnili się między sobą imionami, inne były ich święta i miejscowości, które przypisano im pierwotnie w kulcie, a w wielu przypadkach w ciągu całej historii kraju. Poza tymi zewnętrznymi cechami trudno jest bliżej określić ich indywidualny charakter. Źródła Starego Państwa milczą na ten temat, dlatego też z reguły rekonstrukcja musi opierać się na dokumentach dużo późniejszych, choć już pod koniec V dynastii Teksty Piramid dostarczają pewnych rzeczowych wiadomości.

Nie można nakreślić obrazu wiary jednolitej i logicznej we wszystkich szczegółach, która obowiązywała w całym Egipcie, bowiem taka jednolita wiara nigdy nie istniała. Religia egipska nie została stworzona przez jednego myśliciela, lecz powstała w wyniku lokalnych politycznych i kulturalnych rozbieżności. Nie było w Egipcie nigdy dostatecznej siły, która wyeliminowałaby wszelkie lokalne wierzenia lub połączyła je w jeden ogólny system teologiczny, w jednakowy sposób obowiązujący wszystkich Egipcjan na terenie całego kraju. Chwilowa potęga polityczna, ekonomiczna i kulturalna miast doprowadziła do tego, że pewne systemy religijne były przyjmowane poza miejscem, gdzie powstały, co oczywiście nie oznacza, że na obszarze, gdzie się rozpowszechniały, lokalne wierzenia ustępowały nowo wprowadzonym. Przeciwnie, nowy system prawie zawsze nakładał się na stary w ten sposób, że bóg lub bogowie starego systemu byli utożsamiani z bogami nowego systemu.

Wyrażenie „utożsamiani” jest tu może niezupełnie odpowiednie. Należałoby raczej powiedzieć, że stopniowo dostrzegano w starym bogu po prostu inną postać nowego boga, jego aspekt lub zawartą w nim istotę. Oczywiście, te idee mogły być niejasne i źle zdefiniowane. Leżą one poza percepcją umysłu ludzkiego, i Egipcjanie, których cechował podstawowy brak umiejętnego definiowania i ścisłego logicznego myślenia, nie odczuwali pilnej potrzeby usystematyzowania następstwa wypadków

i właściwego określenia tych spraw.

Niesłusznym byłoby jednak sądzić, na podstawie dużej liczby bóstw, które pojawiły się początkowo pod postacią zwierząt czy przedmiotów nieożywionych, że Egipcjanie uważali te właśnie przedmioty czy zwierzęta za bóstwa. Tego rodzaju wierzenia zostały im przypisane przez inne ludy świata starożytnego, głównie przez Greków, i za nie byli później ośmieszani, pogardzani i prześladowani przez chrześcijan. Jest rzeczą zupełnie naturalną, że każda umysłowość, nawet prymitywna, uważa przedmioty, zwierzęta lub nawet ludzi jedynie za widoczny przejaw lub siedlisko abstrakcyjnej mocy boskiej. Według Sir Alana Gardinera Egipcjanie, podobnie jak inni ludzie, starali się nawiązać kontakt z tą nadnaturalną mocą i zorientowali się, że najlepszym sposobem, by to osiągnąć, jest obranie jakiegoś konkretnego i widzialnego przedmiotu, w którym mogłyby być zgrupowane atrybuty osobowości. Oczywiście trzeba założyć, że niepiśmienni i prymitywni chłopcy egipscy mogli zawsze pojmować te personifikacje bardziej dosłownie, niż to było zamierzone. Prości ludzie zawsze zmierzają do nadania materialnych kształtów abstrakcyjnym pojęciom ludzi myślących i wykształconych, którzy stanowią klasę wyrażającą niejasne uczucia religijne w bardziej określony sposób. Również dla celów sztuki, która odgrywała w Egipcie doniosłą rolę, pewne materialne uosobienie bóstw było konieczne i jeżeli ludzkie ciała bogów zachowały głowy przeróżnych zwierząt, to w dużej mierze dlatego, że był to wygodny sposób zaznaczenia ich odmiennych osobowości. A to, że łeb zwierzęcia powinien w pewnym stopniu przypominać wartości przypisywane bogu, jest rzeczą zupełnie naturalną.

Bogowie egipscy byli pochodzenia rodzimego i choć czasami przypuszczano, że niektórzy z nich przybyli z zagranicy, to jednak nigdy nie udało się dowieść obcego pochodzenia żadnego z nich. Imiona ich są egipskie i mogą być przetłumaczone na podstawie języka egipskiego. Dlatego też charakter bogów był czysto narodowy i takimi pozostali aż do momentu ekspansji politycznej potęgi egipskiej wprowadzającej ich kult do krajów ościennych, głównie Nubii i Sudanu, Palestyny i Syrii. Jednakże w pierwotnej izolacji kraju bogowie związani byli tylko z Egiptem i Egipcjanami, bowiem przez „ziemię”, nad którą panowali, i „ludzi”, z którymi byli związani, rozumiano Egipt i samych Egipcjan. Brak jest jakiegokolwiek przekazu o kulcie boga wprowadzonym siłą w samym kraju i dlatego też zapewne nigdy nie słyszano, by Egipcjanie narzucali własną religię innym ludom jako jedynie prawdziwą wiarę. Takie stanowisko było całkowicie obce mentalności egipskiej. Oczywiście wierzone, że poszczególni bogowie egipscy pomagają królowi w dokonywaniu zwycięstw i podbojów obcych ziem i wspierają władzę polityczną jego i jego kraju, lecz nie wspierają narzucania przezeń egipskich wierzeń religijnych.

W samym Egipcie Egipcjanie byli tolerancyjni względem siebie i tak samo byli

tolerancyjni względem bogów kraju podbitego. Naturalnie, zarówno osadnicy egipsy, jak i żołnierze stacjonujący poza granicami kraju wznosili sanktuaria dla własnych bogów, ale w stosunku do miejscowych bogów zachowywali się tak samo jak wobec boga lub bogini innego miasta na terenie Egiptu. Uważali po prostu, że obce bóstwa przyjęły inne imiona czy postacie ich własnych bóstw egipskich. W takiej sytuacji naturalnie nie mogło być mowy o zrodzeniu się jakiejś herezji i z wyjątkiem krótkiego okresu za panowania Echnatona i zaraz potem nic nie wiadomo o jakiegokolwiek rodzaju prześladowaniach religijnych w Egipcie. Trudno powiedzieć, czy zamierzano, by religia Echnatona była religią uniwersalną przeznaczoną dla wszystkich ludzi w egipskim imperium, chociaż pewne przesłanki mogą na to wskazywać. Ciekawą natomiast jest rzeczą, że zastosowano niezgodne z obowiązującym prawem środki mające na celu zarówno szerzenie tej religii w Egipcie, jak i późniejsze jej stłumienie.

Egipcjanin otoczony przez przyrodę, od której zależała jego egzystencja, widział wokół siebie boskie moce zamieszkujące żywioły i zjawiska kosmiczne – przede Wszystkim Ziemię, niebo, powietrze, wylewy Nilu oraz Słońce i Księżyc. Żywioły czy ciała kosmiczne uosobione w ludzkiej postaci dały początek pewnym bóstwom kosmicznym tej miary, że nigdy nie przypisano ich żadnej miejscowości – były wszechobecne i nie wymagały organizowania form kultu ani świątyń.

Bogowie ci w poetyckiej fantazji ludzi Wschodu zachowywali się jak ludzie i mówiono o nich jak o istotach ludzkich. Wokół ich osobowości i czynów powstawały mity i Egipcjanie nie cofali się nawet przed przypisywaniem im ludzkich wad czy słabostek, którym sami podlegali. Kilka zaledwie, i to dość późnych mitów tego typu przetrwało w całości do naszych czasów, lecz niezliczone aluzje do mitycznych wydarzeń, jakie spotyka się w tekstach, świadczą, że mity były już w pełni rozwinięte pod koniec V dynastii.

Bogów egipskich i świat, który ożywiali, nie uważano za tak odwieczne jak miniona wieczność. Bogowie istnieli w danej chwili, a pewne zjawiska przyrody występowały regularnie. Te powtarzające się zjawiska można było bezpiecznie przypisać dalekiej przeszłości. Egipska logika zakładała jednak, że musiał zaistnieć moment, kiedy powstał żywioł, o którym mowa, kiedy zjawisko natury miało miejsce po raz pierwszy. Było to jego „pierwsze pojawienie się”, innymi słowy stworzenie świata widzialnego. Musiał istnieć przedtem czas, gdy nie było nieba ani ziemi, ludzi ani bogów, powietrza ani wylewów Nilu, nawet „nazw rzeczy”, w konsekwencji żadnej rzeczy; nic nie istniało.

Egipcjan bardzo intrygował sposób, w jaki powstali ludzie, bogowie czy rzeczy. Opinie co do tego były podzielone, a teologowie w różnych ośrodkach religijnych rozwijali teorie i mity, by wytłumaczyć powstanie świata. Istniały trzy najważniejsze systemy kosmogoniczne reprezentowane przez takie ośrodki w Hermopolis,

Heliopolis i Memfis.

Według wierzeń heliopolitańskich nie istniało na początku nic poza chaosem, który wyobrażano sobie jako żywioł lub postać. Składał się on z prawody Nun i dlatego nazywano go „Starym, który był na początku”. Chaos ten charakteryzowały: ogromna głębia, wieczność, ciemność i niewidzialność. Każdą z tych właściwości utożsamiano z parą prabóstw – męskiego i żeńskiego, noszącą kolejno imiona pochodzące od nazw wymienionych charakterystycznych czterech cech: Nun i Naunet, Huh i Hauhet, Kuk i Kauket, Amun i Amaunet. Od tych ośmiu prabogów nadano w czasach greckich miastu nazwę Hermopolis, wziętą z nazwy egipskiej Chmun, co oznacza miasto Ósemki. Nie wiadomo, jak rozwijała się kosmogonia Hermopolis, bowiem bardzo wcześnie, w czasie Pierwszego Okresu Przejściowego, została przemieszana z kosmogonia Heliopolis, która uzupełniła resztę procesu stworzenia według własnego systemu.

I tak Atum, bóg Heliopolis, wynurzył się z chaosu jako pagórek lub na pagórku. Dopuszczył się samogwałtu i wypluł boga Szow i boginię Tfenet. Z tej pary drogą normalnych narodzin przyszło na świat dalszych dwóch bogów. Atum, którego imię prawdopodobnie oznacza „Doskonały”, był absolutem. Przypisywano mu trzy główne cechy: był „najstarszy”, był „jedyny” i powstał „sam z siebie”. Wszyscy inni bogowie byli młodsi, toteż sprawował nad nimi władzę i był „Panem Wszechrzeczy”. Zgodnie z powszechną opinią Szow był powietrzem, a Tfenet wilgocią; od tych dwojga zaczął się uporządkowany świat. Jako powietrze Szow był siłą dającą i tworzącą życie, które całkowicie zależało od niego. Uchwytym przejawem (czyli *bai*) tego boga był wiatr i tchnienie; był on wieczny i niewidzialny. Szow oddzielił niebo od ziemi przez podniesienie nieba ku górze i wypełnienie całej powstałej między nimi przestrzeni.

Trudno było zdecydować, kto był najstarszy: chaos Nun, Atum czy Szow, i jedynym wyjściem z tej sytuacji wydawało się przyjęcie, że Atum był przez cały czas obecny w Nun i że Szow narodził się równocześnie z Atumem i dlatego był równie stary jak on. Szow, Tfenet i Atum stanowili trójcę będącą jedną substancją, pojęciem transcendentnym; bardzo przypomina to spór między chrześcijanami w IV i V wieku o pokrewieństwo i następstwo trzech Osób Trójcy Świętej. Teologia egipska ostatecznie zarzuciła wiarę w nienaturalne stworzenie Szow i ustaliła, że został on wydany na świat przez tchnienie, co wydaje się bardziej odpowiadać jego naturze jako boga powietrza, oraz że Atum stworzył go swą mocą magiczną.

Gdy teologia heliopolitańska ogłosiła, że Atum jest jedynie innym aspektem boga-słońca Rē, z tych dwóch bogów powstał złożony bóg Rē-Atum, którego wynurzenie się z Nun nie oznaczało nic innego niż pojawienie się światła rozpraszającego ciemność wód chaosu.

Dlatego ucieleśniony wszechświat przedstawiany jest przez Egipcjan pod postacią

Szow trzymającego nad sobą na wyprostowanych ramionach córkę Nut, boginię nieba, podczas gdy jego syn Geb – bóg ziemi, leży u jego stóp.

W teologii hermopolitańskiej samo Hermopolis było miejscem, gdzie pojawiło się prawzgórze, co stało się pierwszym krokiem w kierunku stworzenia wszechświata. Wszechświat stanowił tu święty okrąg w kształcie prostokąta okolony wysokim murem, w obrębie którego była replika sceny stworzenia: jezioro zwane „Jezioro Dwojga Noży” wyobrażające Nun, na którym znajdowała się „Wyspa Płomieni” z pagórkem. Nazwa wyspy wyraźnie wskazuje, że powstało na niej światło. Idea prawody i wynurzenie się pagórka zostały zasugerowane przez coroczne wylewy wód Nilu, po opadnięciu których wyłaniała się ziemia.

W Egipcie istniało kilka takich prawzgórz. W Heliopolis ich wyobrażeniem, w czasach historycznych był „pagórek piasku” z kamieniem w kształcie stożka, prototyp późniejszego obelisku; na jego szczycie, jak głosi jedno z opowiadań, pojawił się po raz pierwszy Atum, gdy wynurzył się z Nun w postaci mitycznego ptaka Feniksa. W Memfis pagórkem był cały okrąg memficki uosobiony przez boga Taczenena, „ziemię wyłaniającą się (z prawody)”. Gdy Teby stały się stolicą, też miały prawzgórze, które usytuowano w okręgu świątynnym Medinet Habu na zachodnim brzegu Nilu.

Kiedyś, między III a V dynastią, gdy Memfis było stolicą kraju, powstała konieczność próby pojednania teologii heliopolitańskiej (według której stwórcą był Atum) z teologią memficką (która uznawała Ptaha za bóstwo naczelne), tak by Ptah stał się stwórcą. Ogłoszono, że ośmiu bogów stworzenia od Nun aż po Nefertema łącznie z Atumem zawiera się w Ptahu: „mają swe kształty w Ptahu”, nie są niczym innym jak tylko Ptahem. Przede wszystkim Atum jest sercem i językiem Ptaha, a boskimi formami tych dwóch organów są kolejno bogowie Horus i Thot.

Stworzenie dokonało się poprzez serce i język na obraz Atuma. Lecz największym jest Ptah, który obdarzył wszystkich bogów i ich zdolności (*ka*) [życiem] poprzez to serce i ten język – poprzez serce i język, przez które Horus i Thot wzięli początek jako Ptah. Jego Enneada (bogów) jest przed nim jak zęby i wargi, które nie są niczym innym niż nasieniem i rękoma Atuma, bowiem Enneada Atuma została zrodzona z jego nasienia i jego palców, ponieważ Enneada jest zębami i wargami w jego ustach, które wypowiedziały nazwy wszystkich rzeczy, z których Szow i Tfenet wyszli i które ukształtowały Enneadę.

W ten sposób zostali stworzeni wszyscy bogowie i jego Enneada została skompletowana. Każde bowiem boskie słowo wyszło z serca, które postanowiło, i z języka, który nakazał. W ten sposób zdolności (*ka*) zostały zrobione, a ich odpowiedniki żeńskie (*hemset*) zostały ustanowione przez słowo, które stworzyło

wszystek pokarm i wszystkie rzeczy potrzebne, i w ten sam sposób człowiek został ustanowiony jako ten, który czyni to, co jest lubiane, i jako złoczyńca, który czyni to, co jest znieawidzone. Tak więc żywot dany jest spokojnemu, a śmierć złoczyńcy. Tak też zostało znalezione i rozpoznane, że postać (Ptaha) jest większa niż postacie (innych) bogów. I Ptah ucieszył się, gdy zrobił wszystkie rzeczy i wszystkie boskie słowa.

W tej relacji stworzenia przez Ptaha porozrzucane są fragmenty następującego dowodu, które w całości ukazują zadziwiająco dokładną znajomość zjawisk fizjologicznych:

Skoro jest tak, że serce i język mają moc nad wszystkimi członkami, biorąc pod uwagę, (że serce) jest w każdym ciele i (język) jest w każdych ustach wszystkich bogów, wszystkich ludzi, wszelkiego bydła, wszelkiego robactwa i (wszystkich) istot żyjących i gdy (serce) poczyna myśli, to (język) włada swobodnie. Patrzenie oczu, słyszenie uszu i oddychanie nosem donoszą do serca. I to jest serce, które wytwarza całe poznanie, i to jest język, który powtarza to, co zostało wymyślone przez serce. I (w ten sposób) wykonywana jest każda praca i każde rzemiosło, uprawianie w ruch ramion, poruszanie nogami i poruszanie wszystkich członków zgodnie z rozkazem wymyślonym przez serce, który wychodzi przez język i wprowadza w czyn, mając na względzie (dokonanie) wszystkich rzeczy.

Stworzenie świata przez Ptaha przedstawione zostało w sposób wysoce intelektualny jako połączona czynność poczęcia przez inteligencję (której siedliskiem jest serce) i tworzenia przez mówione słowo lub rozkaz (którego siedzibą jest język). Pozostali bogowie są jedynie tym sercem i językiem, wargami i zębami Ptaha.

Ten teologiczny traktat w dwa tysiące lat po powstaniu nadal był uważany za tak ważny, że na rozkaz etiopskiego króla Szabaka ze zniszczonego manuskryptu sporządzonego na papirusie przepisano go na twardej bryle kamienia. Z całą pewnością nie ma on sobie równego we wczesnym okresie historii ludzkości.

W umysłach Egipcjan „czas bogów” czy „czas boga” rzeczywiście istniał. Nie tylko często odwoływali się doń przy relacjonowaniu wydarzeń z odległej przeszłości, ale nawet nazwali czas poszczególnych bogów: Atum, Geb, Ozyrys, Horus, a najczęściej Rē. Nie zawsze też rozumieli przez to niejasne odwołanie się do niepamiętnych czasów. Naprawdę wierzono, że bogowie na ziemi żyli i władali nią, lub, mówiąc ściślej, władali Egiptem. Zarówno kapłan Manethon z Sebennytyos, który w czasach ptolemejskich napisał po grecku historię Egiptu, jak i zachowany we fragmentach papirus pochodzący prawdopodobnie z czasów panowania Ramzesa II

(przechowywany obecnie w Muzeum Turyńskim) dodają do swych list obejmujących lata panowania królów listę bogów z oznaczeniem ich lat życia. Na papirusie podano długość życia bogów, u Manethona zaś czas trwania ich rządów. Na papirusie turyńskim pierwotnie wymieniono dziesięciu bogów, ale do naszych czasów zachowało się tylko siedem imion: Geb, Ozyrys, Seth, Horus, Thot, bogini Ma'et i drugi Horus. Wyciągi sporządzone z dzieła Manethona pozwalają przypuszczać, że na czele listy widnieli Ptah, Rē i Szow. Ciekawe, że przypuszczano, iż Thot żył aż 3726 lat, Geb 1773, a Horus tylko 300.

Dużą popularnością cieszyły się też mity relacjonujące wydarzenia, które miały miejsce w czasach panowania różnych bogów, głównie boga Rē; najlepiej i najkompletniej zachował się mit o uskrzydłonym dysku słonecznym i mit o zniszczeniu ludzkości.

Mit o uskrzydłonym dysku słonecznym, spisany w długiej hieroglificznej inskrypcji na murze świątyni w Edfu, datowany jest w swej obecnej wersji na czasy panowania Ptolemeusza XVI Cezariona, ale nie ulega wątpliwości, że złożyło się na ten utwór wiele znacznie wcześniejszych elementów. Mit, podobnie jak inskrypcja historyczna, zaczyna się od daty, którą jest rok 363 króla Górnego i Dolnego Egiptu, Rē-Harachte. Jest to zwykle imię boga-słońca, ale tekst w żaden sposób do słońca nie nawiązuje. O Rē-Harachte opowiada się wyłącznie jako o królu władającym na ziemi. Otóż Rē-Harachte przebywając ze swą armią w Nubii dowiedział się o spisku zorganizowanym przeciw niemu w Egipcie. Nigdzie wyraźnie nie powiedziano, kim byli spiskowcy, lecz wydaje się, że autor wyobrażał ich sobie jako pewien rodzaj demonów lub pomniejszych bóstw. Rē-Harachte popłynął swą łodzią w dół rzeki i wylądował w pobliżu Edfu. Upoważnił on swego syna Horusa, który mu towarzyszył, do walki z wrogiem. Horus w postaci uskrzydłonego dysku słonecznego pofrunął do nieba i wypędził stamtąd wrogów rzucając się na nich z taką gwałtownością, że nie mogąc odeprzeć ataku ratowali się ucieczką. Wtedy Horus powrócił do łodzi ojca i na propozycję boga Thota został obdarowany imieniem Horusa Behdeti, co oznacza: Horus z Edfu. Rē-Harachte w towarzystwie bogini Astarte dokonał inspekcji pokonanych wrogów, ale walka była jeszcze daleka od zakończenia, bowiem wrogowie, którzy ocaleli, weszli do wody i zamienili się w krokodyły i hipopotamy. Zaatakowali łódź Rē-Harachte, lecz zostali zabici przez Horusa i jego towarzyszy uzbrojonych w harpuny na linach. Wtedy to Horus przyjął postać uskrzydłonego dysku i na dziobie łodzi w towarzystwie dwóch bogiń-węży Nechbet i Wadżojet tropił wrogów poprzez Górny i Dolny Egipt, pokonując ich w różnych miejscowościach: w Tebach, Dendera, Hebenu (w XVI nomie Górnego Egiptu) i w Meret (w XIX nomie).

Nagle u boku Horusa z Behdet (Edfu) pojawia się Horus, syn Izydy i Ozyrysa,

a przywódcą wrogów zostaje Seth, który zamienia się w węża i znika pod ziemią; walka toczy się dalej poprzez ziemie nomu XX w kierunku miasta Thel na granicy Azji i dalej, aż do morza. Po odniesieniu zwycięstw w Dolnym Egipcie Horus i jego towarzysze płyną w górę rzeki do Nubii, by ukroczyć rebelię, i tam również zwyciężają. Rē-Harachte wraz z towarzyszami ląduje ponownie w Edfu, gdzie postanawia, że w nagrodę za wybitne zasługi położone przez Horusa w pokonaniu wroga uskrzydłony dysk słoneczny ma być w przyszłości umieszczany na murach wszystkich świątyń i kaplic bogów i bogiń Górnego i Dolnego Egiptu, aby w ten sposób odstraszać nieprzyjaciela.

Całość jest etiologicznym opowiadaniem mającym wytłumaczyć, jak powstała postać dysku słonecznego, którą przybierał Horus z Behdet, tak też głównie przedstawiany nad portalami wszystkich późniejszych świątyń. W walce nie uczestniczą ludzie, wszystkie postacie biorące w niej udział to bogowie lub demony. Niemniej jednak wydaje się, że wypadki opisane w micie mają swe źródło w wydarzeniach historycznych. Opinie uczonych różnią się jednak co do okresu, w którym miały one miejsce. Niektórzy sądzą, że chodzi tu o konflikt między kultem Horusa a kultem Seta za panowania króla Peribseny z II dynastii, inni natomiast dopatrują się buntu przeciwko okupacji perskiej na kilkadziesiąt lat przed Aleksandrem Wielkim.

Podczas gdy w micie o Horusie Behdetite jest możliwe, że człowieczy wróg został przeniesiony do królestwa duchów i demonów, to mit o zniszczeniu ludzkości przez boga Rē wyraźnie odnosi się do wykroczeń ludzi przeciwko najwyższemu bóstwu. Działo się to, gdy „ludzie i bogowie byli jedną rzeczą”, to znaczy byli razem wymieszani na ziemi. Rē zestarzał się i ludzie zaczęli przeciwko niemu spiskować. Jednak poznał ich myśli i zwołał bogów, by prosić ich o radę, co uczynić z ludźmi. Bogowie poradzili, by wysłał swe oko, to znaczy słońce, jako boginię Hathor, w celu pokonania spiskowców. Wysłana przeciwko ludziom bogini dała im poznać swą siłę (stąd otrzymała imię Sachmet, „Potężna”), ale wróciła z zamiarem ponownej wyprawy, mającej doprowadzić do całkowitego zniszczenia ludzkości. Wtedy jednak Rē zlitował się nad ludźmi i wysłał posłańców do Elefantyny, by przynieśli wielką ilość czerwonych owoców zwanych *didi*, po czym rozkazał przygotować siedem tysięcy dzbanów piwa i włożyć tam te owoce, by wyglądało jak krew. Wczesnym rankiem, gdy bogini miała wyruszyć, by zrealizować swój zamiar zniszczenia ludzkości, bóg Rē rozkazał rozlać po polach ów odurzający płyn; bogini, nadszedłszy, napiła się i straciła przytomność; nie mogła dostrzec swych ofiar i w ten sposób ludzkość została ocalona.

Ale Rē, nadal oburzony na ludzi, odszedł do nieba, które w micie przedstawiono w postaci krowy. Bóg zasiadł na grzbiecie tego boskiego zwierzęcia pozostawiając

boga Thota na ziemi jako swego przedstawiciela. I Thot przyniósł ludziom ponownie światło w ciemnościach pojawiając się jako księżyc. Widać wyraźnie, że całe opowiadanie jest mitologiczną interpretacją znikania słońca o zachodzie i zastępowania go w nocy przez światło księżyca.

Wszędzie przyjmowano, że u boku bogów przebywających na ziemi istnieli ludzie, ale brak jest szczegółów dotyczących stworzenia człowieka. Ludzie zostali naturalnie stworzeni przez bogów, jak wszystkie inne rzeczy, czasami byli nawet nazywani „trzodą boga” lub „trzodą Rē”. To ostatnie określenie wprowadziło ludzi w ścisły związek z Rē, stąd ich stworzenie przez Rē musiało być powszechnie przyjęte. Rzeczywiście mit o zniszczeniu ludzkości tłumaczy pochodzenie ludzi (egipska forma zwokalizowana brzmi *rōme*) przez dwuznacznik o łzach (egipska forma zwokalizowana *rime*) boga słońca. Gdzie indziej mówi, że ludzie „wyszli z jego oka”, podczas gdy zwierzęta i rzeczy zostały tylko przez niego „zrobione”. Wierzeniem dużo starszym od wierzenia o roli Rē było przekonanie, że Chnum, bóg-baran, ukształtował ludzi na kole garncarskim i że w ten sposób nadal kształtuje on każde dziecko, które ma się narodzić. Miało to na celu uwolnienie Chnuma od stwarzania wszystkich istot żywych, co mu uprzednio przypisywano w wyniku wiary w niezwykłą siłę rozplodową jego świętego zwierzęcia – barana.

A zatem bogowie stworzyli ludzi, którzy nawet posiadali coś z boskiej substancji. Sami ludzie mogli stać się bogami, oczywiście nie za życia, lecz po śmierci; wśród żywych jedynie król był bogiem. Znamy kilka wypadków ubóstwienia człowieka; zawsze był to człowiek piastujący wysoką funkcję urzędnika administracyjnego, zwykle wezyr, najwyższy urzędnik i przedstawiciel króla w kraju. Za przykład może posłużyć przy końcu Starego Państwa kult Kagemuni. Jego zwolennicy, których imiona często tworzone były od słowa Gemen, stanowiącego skrót od Kagemuni, prawdopodobnie jako członkowie rodziny mieli swe groby rozmieszczone wokół mastaby w pobliżu Memfis. Kagemuni nie zwano jednak „bogiem”, był on kimś w rodzaju świętego.

Kult innego wezyra, Izi, żyjącego mniej więcej w tym samym czasie, jeszcze w stulecia po jego śmierci kwitł w Edfu, gdzie wezyr prawdopodobnie dopełnił swego żywota i został pochowany. Liczni entuzjaści wznosili stele lub kaplice w jego grobie i kierowali do niego modlitwy, podobnie jak do Horusa z Edfu czy Ozyrysa, zwąc go „Izi, żywy bóg”. Brak jednak dowodu, by jego kult przetrwał Drugi Okres Przejściowy. Imhotep, wezyr i architekt króla Dzesera z III dynastii, i Amenhotep, syn Hapu, wezyr króla Amenhotepa III z XVIII dynastii, zostali ubóstwieni dopiero w okresie saickim, ale kultury tych wezyrów były jeszcze popularne w Egipcie Ptolemejskim, a nawet wśród Greków, którzy zwali ich kolejno Imuthes i Amenotheres Paapios (tzn. syn Hapu). Ludzie ci reprezentowali mądrość przodków. Imhotep stał

się bogiem medycyny i utożsamiano go z greckim Asklepiosem, ale już w czasach Nowego Państwa występuje jako patron pisarzy, którzy zwykli składać mu ofiarę płynną przed przystąpieniem do pisania. Zakładano, że jest on synem Ptaha i pani Chreduonch.

Dla Egipcjan prawoda Nun istniała zawsze i wraz z morzem zwanym „Wielkie Zielone” okalała ziemię unoszącą się na wodzie w kształcie płaskiego dysku. Nun bowiem rozciągał się także pod ziemią i spotykano go w postaci wody gruntowej kopiąc do pewnej głębokości. Nil, a przede wszystkim jego coroczne wylewy nawadniające ziemię Egiptu nie były niczym innym niż Nun. Według bardzo wczesnego wierzenia, którego teologia nigdy całkiem nie zarzuciła, wody Nilu wypływały z dwóch źródeł w rejonie I katarakty w pobliżu miasta Elefantyny.

Ziemię otaczała dookoła łańcuch wysokich gór, na których wspierało się niebo (*pet*, także *hrēyet* – „góra”, tzn. niebo) często utożsamiane z boginią Nut. Podobne, drugie niebo istniało pod ziemią (egipskie Naunet). Świat podziemny nazywano *Dēt* (uprzednio czytane *Duat*). Słońce czy też bóg-słońce pojawiał się rano na wschodzie między dwiema górami i rozpoczynał podróż po niebie w barce zwanej *mandžet*. Słońce przedstawiano na ogół jako czerwony (tzn. płonący) dysk. Bóg-słońce, czasami w ludzkiej postaci lub z głową barana, ukazywany był wewnątrz dysku, niekiedy jako dysk słoneczny umieszczony pomiędzy przednimi łapkami żuka skarabeusza. Skarabeusz (którego współczesna nazwa naukowa brzmi *Ateuchus Sacer*) był ulubioną postacią, w jakiej przedstawiano boga-słońce. Jego imię Cheperer pochodzi od słowa *choper*, „stawać się”. W ten sposób dokładnie wyrażono pojęcie boga-słońca, który pierwszy powstał sam z siebie na początku świata i powtarza to stale każdego ranka. Jeszcze dziś można często zobaczyć żuka pchającego przed sobą kulkę łąjna przypominającego wyglądem dysk słoneczny, w której składa swe jajka – zalążek nowego życia.

Różni bogowie towarzyszą bogu-słońcu w barce jako załoga. Zwykle są to: Geb, Thot i personifikacje właściwości boga-słońca, głównie zresztą te, które stanowią o jego sile magicznej (*Hike*), wiedzy (*Sia*) i autorytatywnej i twórczej wypowiedzi (*Hu*). Z chwilą osiągnięcia zachodniego horyzontu bóg-słońce przechodzi z barki dziennej do nocnej, zwanej *meseket*, lub w kształcie dysku przekazywany jest z łodzi przez boginię wschodu w ramiona bogini zachodu stojącej w barce nocnej. Dalej bóg kontynuuje swą podróż pod ziemią w nocnej łodzi, rozświetlając ciemności *Dēt*, by pojawić się znów na wschodzie o brzasku następnego dnia.

Inne bardzo powszechne wierzenia zakładały, że słońce to dziecko, które wchodzi wieczorem w usta bogini-nieba Nut, nocą przechodzi przez jej ciało, a rano zostaje ponownie zrodzone z jej łona. Wierzono też, że słońce jest młodym cielęciem bogini-nieba, którą wyobrażano sobie jako niebiańską krowę.

Te różne koncepcje były pomieszane, trudno się więc dziwić, że do wyżej cytowanego opowiadania o zniszczeniu ludzkości dodano ilustrację, w której antropomorficzny bóg-słońce podróżuje w swej barce dziennej na brzuchu niebiańskiej krowy.

Polykanie słońca przez boginię Nut stanowiące interpretację zjawiska zachodu słońca stało się również podstawą bardziej prymitywnego wytłumaczenia zasady ruchu gwiazd: gwiazdy to prosiaczki znikające w ryju niebiańskiej maciory (bogini Nut), która pożera je rano i wydaje ponownie na świat, gdy zapadnie noc. Ta interpretacja wyjaśnia, dlaczego egipskie słowo oznaczające wieczór (*mesut*) znaczy dosłownie „czas narodzin”.

Istotami boskimi były też gwiazdy. Dzieleno je na dwie grupy. Jedną nazywano „Te, które nigdy nie zachodzą”; są to gwiazdy okołopolarne, które rzeczywiście nigdy nie znikają z nieba. Drugą grupę stanowiły „Te, które nigdy nie są zmęczone”: gwiazdy wschodzące o różnych porach na wschodzie, widoczne przez część nocy i znikające na zachodzie. Te dwie grupy gwiazd tworzyły zasadnicze załogi towarzyszące barce słonecznej podczas jej dziennych i nocnych podróży. Grupa gwiazd określana jako „Te, które nigdy nie zachodzą” towarzyszy bogu w czasie jego dziennej wędrówki; są wtedy niewidoczne, wymazane przez żar słoneczny. Natomiast „Te, które nigdy nie są zmęczone” stanowią załogę barki nocnej i znikają kolejno na zachodzie, by połączyć się z barką w czasie jej wędrówki po niewidzialnej części nieba.

W istniejącym systemie koncepcji kosmogonicznych niełatwo było wyjaśnić istnienie księżyca, chyba że był on przedstawiony jako bóg Thot w barce boga-słońca. Zadanie to stało się łatwiejsze, gdy zinterpretowano wszechświat jako jednego kosmicznego boga. Oczami boga stały się słońce i księżyc: słońce było okiem prawym, a księżyc lewym. Księżyc odgrywał jednak bardzo ważną rolę w zamierzonych czasach egipskiej cywilizacji. Łatwe bowiem do zaobserwowania fazy księżyca posłużyły do podziału czasu na stosunkowo równe jednostki stanowiące miesiące. Z czasem jednak stwierdzono, że można mierzyć czas dokładniej za pomocą słońca, szczególnie w tych latach, z którymi miesiące księżycowe mogłyby się nie zgadzać. Dlatego odmierzanie czasu w miesiącach księżycowych stosowane w celach praktycznych przetrwało jedynie w kulcie świąt i ofiar związanych ze zmianami księżyca. O pierwotnym znaczeniu księżyca dowiadujemy się jednak z mitu, według którego bóg-słońce wyznaczył Thota, boga-księżyca, na swego przedstawiciela na nocnym niebie. Thota zwano „Rē, który świeci w nocy” oraz „przedstawicielem” Rē lub Atuma. Zwano go też „rachmistrem czasu”.

Wydaje się, że istniała też inna koncepcja zakładająca istnienie kosmicznego boga-nieba zwanego po prostu „Wēr (Wielki)”, ze szczególnym podkreśleniem jego

roli jako boga światła utożsamionego potem z Horusem, którego oczami były słońce i księżyc. Horusa obdarzono epitetem *Mechenti ir. ty* („Ten, na czole którego jest dwoje oczu”), zaś w bezksiężycowe noce lub w czasie zaćmienia ten epitet zamieniono na *Mechenti en ir. ty* („Ten, na czole którego nie ma oczu”). Ten ostatni epitet sprawił, że fantazja ludu uczyniła go patronem ociemniałych i lekarzem ludzi chorych na oczy, patronem muzykantów, którzy często bywali ślepcami; przedstawiano go nawet jako boga grającego na harfie. Dzieje tego boga stanowią dobry przykład, jak wypracowane przez teologów bóstwo kosmiczne może w wierzeniach ludowych wrócić do stadium antropomorficznego.

O ile bóg stworzył ludzi i świat organiczny posiadający coś z boskiej substancji, to przedmioty nieożywione uważano za część ciała boga lub jego emanację. Głównie dotyczyło to wód Nilu, wierzono bowiem, że wyszły z Nun, zwano je też członkami Ozyrysa lub nawet potem wydzielonym przez jego zwłoki. Powietrze zwano „członkami Amuna”, a krzemień i żelazo miały jakoby wyjść z ciała Setha. Egipskie słowo oznaczające kadzidło – *sonter*, znaczy po prostu „zapach boży”.

Człowiek może być poddany losowi lub „przeznaczeniu (egipskie *szoj* pochodzące od słowa *szo*, „przeznaczać”), które ustalało przy jego narodzinach siedem bogiń Hathor. Los może być „zły”, i dotyczy wtedy nieszczęść człowieka, długości jego życia, rodzaju śmierci, lub może być „dobry”, i wtedy zwany jest „przeznaczeniem” – *Renenet* (było to imię bogini mamki, która towarzyszyła narodzinom dziecka i roztaczała nad nim opiekę). *Renenet*, związana z przeznaczeniem, stanowiła od wczesnych czasów uosobienie „bogactw” i „fortuny”, gdyż łączono ją z *Ernutet*, boginią o podobnie brzmiącym imieniu. *Ernutet* pierwotnie jednak była personifikacją Żniw, wyobrażaną w postaci kobry lub kobiety o głowie kobry, często bowiem znajdowano kobrę w dojrzałym zbożu. Połączenie tych dwóch bogiń było całkiem logiczne, ponieważ w Egipcie żniwa były podstawą bogactwa. Jako rzeczywisci twórcy człowieka, Amun, Ptah i Chnum często byli zwani „przeznaczeniem”.

Człowiek może uniknąć przeznaczenia, może je zmienić przez swe czyny czy wysiłki, „jeżeli bóg chce”, skoro „jutro jest w ręku boga”. Dziecko rodzi się za zgodą bogów, bowiem rodzice proszą o nie bogów: „rozkaz, a on się urodzi”. Od chwili swych narodzin człowiek może dokonywać czynów jedynie za zgodą boga. Człowiek proponuje, bóg dysponuje lub – jak mówi mędrzec egipski – „słowa, które mówi człowiek, to jedna sprawa, a rzeczy, które czyni bóg, to sprawa druga”.

Lista dobrodziejstw, których Ramzes IV spodziewał się w nagrodę za wszystkie szlachetne czyny, jakich dokonał dla boga, stanowi dobry przykład tego, co zamierzali uzyskać Egipcjanie u swego boga. Władca wymienia te dobrodziejstwa zarówno w swoim imieniu, jak i w imieniu swych poddanych, których był rzecznikiem. Zostały

one ujęte w prawdziwie egipski, bardzo konkretny sposób:

A ty dasz mi zdrowie, życie i starość, długie panowanie, siłę we wszystkich mych członkach, wzrok dla oczu, słuch dla uszu i radość dla mego serca każdego dnia. I dasz mi jadła do syta i napojów do upojenia, i sprawisz, że potomstwo me będzie królami w tym kraju wiecznie i nieskończenie. Sprawisz, że będę zadowolony każdego dnia, i będziesz słuchał mego głosu, cokolwiek będę mówił do ciebie, obdarujesz mnie wysokimi wodami Nilu, bym mógł cię wyposażyć w ofiary, jak również bogów i boginie, panów Północy i Południa Egiptu, by zachować święte byki, by zachować wszystkich ludzi twej ziemi, ich trzody i drzewa, które stworzyłeś swą ręką. Ty bowiem stworzyłeś ich wszystkich, nie możesz ich opuścić i postąpić inaczej, bo nie byłoby to w porządku.

W pierwszych zdaniach tekstu wymienione zostały rzeczy, które Egipcjanin cenił najbardziej: życie i zdrowie aż do późnej starości, obfitość jadła i napoju oraz takie same stanowiska dla jego dzieci, jak te, które sam piastował. Kolejnym dobrodziejstwem był wysoki wylew Nilu, od którego zależał dobrobyt mieszkańców kraju i ich podstawowy dobytek – bydło i drzewa, a także ofiary składane bogom. Na koniec wysunięty został argument, który nie mógł nie nakłonić boga do spełnienia życzeń władcy. Bóg stworzył wszystkie rzeczy, a więc musi się nimi opiekować i nie wolno mu zmieniać planów, które podejmował tworząc świat.

Dopiero w czasach Nowego Państwa znajdujemy dokument, który systematyzuje idee Egipcjan o ich bogach. Charakter bogów musiał ściśle odpowiadać koncepcjom bóstw. Natomiast w Starym i Średnim Państwie jedynie imiona własne rzucają światło na wierzenia zwykłych ludzi i ich stosunek do bogów. Przewagę wśród egipskich imion własnych we wszystkich okresach stanowią imiona teoforyczne, to znaczy takie, które zawierają jakieś stwierdzenia dotyczące bóstwa. Imię nadawał ojciec wkrótce po narodzeniu dziecka. Te teoforyczne imiona odzwierciedlają wpływ religii na życie Egipcjan. Nadawano imiona zawierające imię boga, bowiem rodzice utrzymywali, że dziecko jest boskim darem, i sądzono, że imię boga przynosi szczęście.

W Starym Państwie mówi się, że bóg „trwa” lub „pojawia się (jak słońce)”. Bogowie „żyją” (lub „należą do życia”, są „panami życia”), są „wielcy”, „potężni” oraz „silni”, „dobrzy” („piękni”), „łaskawi”, „szlachetni”, „dumni” i „sprawiedliwi”. Podobnie jak ludzie, posiadają oni jedno lub kilka *ka*, które są potężne, dobre, czyste, wielkie, szlachetne i trwałe. Ich „*bai*” (zewnętrzne przejawy) „pojawiają się (jak słońce)” są „wielkie” i „dobre”. One to „tworzą” lub „przynoszą” dziecko, „kochają je”, „wychowują”, „opiekują się” nim, gdy stoją „za nim”, „utrzymują je przy życiu” lub „piastują”, „ubierają” i „czynią zdrowym”, „obdarzają względami”, „przychodzą”

do niego i „awansują” je. Krótko mówiąc, „życie jest w rękach boga”, bowiem człowiek jest jego „sługą” i „wielbi” go. Najwięcej z tych stwierdzeń odnosi się do Ptaha, ale jest to z całą pewnością wynikiem przypadku. Większość imion własnych tego okresu, a w rzeczywistości większość zachowanych zabytków Starego Państwa, w zasadzie pochodzi z okolic Memfis i dlatego jest naturalne, że bóg stolicy pojawia się tak często w imionach własnych. Te same cechy charakterystyczne występują w imionach, w skład których wchodzi nazwy innych bogów, co wskazuje, że stosowano je w wypadku każdego boga, a więc wszystkich w ogóle.

Imiona Średniego Państwa wnoszą niewiele nowego. Bogowie są „słodcy” i „przyjemni”, a ludzie są ich „synami” i „córkami” i bogowie „czynią im dobrze”. Po raz pierwszy dowiadujemy się, że bogowie biorą udział „w święcie”, i choć mówi się, że są w „sali kolumnowej” lub na „dziedzińcu” świątyni, to ukazują się też publicznie „na jeziorze” lub „żeglują” po Nilu. Ten ostatni rodzaj imion nie występuje we wcześniejszych okresach, dlatego jego pojawienie się w Średnim Państwie wskazywałoby na ściślejszy kontakt bóstwa z prostym ludem, związek, który nastąpił w wyniku procesu demokratyzacji idei religijnych. Proces ten był skutkiem wrzenia społecznego, jakie ogarnęło kraj w okresie między Starym a Średnim Państwem.

Aż do końca Średniego Państwa pewnego rodzaju teksty nazywane przez egiptologów modlitwami lub „hymnami” są w zasadzie wolne od jakichkolwiek wzmianek określających wzajemne stosunki między wiernym a jego bogiem. Utwory tej najczęściej stanowią raczej nudne opisy zewnętrznych form, w jakich ukazywał się bóg przedstawiany przez posągi czy reliefy, przede wszystkim opisy jego koron, i bereł, opisy jego boskiej mocy i czci oddawanej mu przez innych bogów i ludzi w różnych sytuacjach. Ponadto modlitwy pełne są mitologicznych aluzji nie zrozumiałych dla współczesnego czytelnika bez obszernego komentarza. Mimo to warto przytoczyć w całości dwa przykłady dotyczące istoty bogów i opatrzyć je małym komentarzem. Zacytowane poniżej przykłady wykażą, jak nikłe są informacje o religii starożytnych Egipcjan uzyskane z pozornie niewyczerpanego bogactwa egipskich tekstów religijnych. Jeden z przytoczonych tekstów jest modlitwą do wschodzącego słońca odmawianą rano, a drugi modlitwą skierowaną do boga Mina-Horusa:

Chwała niech będzie Rē, gdy wschodzi na wschodnim horyzoncie nieba razem ze swymi towarzyszami.

Bądź pozdrowiony Harachte, Chepri, który stworzyłeś siebie. Jak pięknie jest, gdy ukazujesz się na horyzoncie i rozświecisz Oba Kraje [= Egipt] swymi promieniami. Wszyscy bogowie cieszą się widząc cię jako króla całego nieba, gdy królewska kobra widnieje na twojej głowie, a korony Południa i Północy są na twoich skroniach i ustalone mają swe trony przed tobą. Thot stoi na przodzie twojej

łodzi karząc wszystkich twych wrogów. Ci, którzy są w Zaświatach, wyjdą naprzeciw ciębie, by oglądać to piękne pojawienie się.

Czczę Mina i chwałę Horusa, który wznosił (swe) ramiona. Chwała ci, o Minie, gdy objawiasz się z miękkimi piórami, synu Ozyrysa zrodzony z boskiej Izydy, wielki w sanktuarium Senut, potężny w Ipu, Horusie z Koptos, który wzniosłeś swe ramiona, panie czcigodny, który uciszyłeś butnych, władco wszystkich bogów, bogaty w pachnidła, gdy przybywasz z kraju Medża, czczony w Nubii, ty z kraju Uteret.

Jedynie w Nowym Państwie spotykamy modlitwy stanowiące osobisty wyraz uczuć poszczególnych ludzi do bóstwa. Wrócimy zresztą do tego tematu w następnym rozdziale.

Tajemniczą siłą pozwalającą bogom na dokonywanie czynów leżących poza możliwościami człowieka była *hike*, „magia, siła magiczna”. Siłą magiczną byli obdarzeni nie tylko bogowie, lecz także niektórzy śmiertelnicy, magowie, dzięki czemu mogli dokonywać rzeczy właściwych jedynie bogom. Jednak bogowie, a z nimi król, posiadali *hike* w dużo wyższym stopniu niż ktokolwiek inny. Oczywiście, jeżeli udało się magowi uzyskać więcej *hike* niż bogu, wtedy mógł on rozkazywać bogu, by ten służył mu i pomagał. Magowie często byli przekonani lub udawali, że osiągnęli większą niż bóg wiedzę o tej tajemnej sztuce. W takiej sytuacji nie błagano boga o spełnienie ludzkich życzeń, lecz zmuszano go do zaniechania swej obojętności i wciągano do współpracy.

Nie tylko jednak bogom czy ludziom potrzebna była magia; sądzono, że bardziej potrzebuje jej zmarły. Egipska literatura grobowa – zwłaszcza Teksty Piramid, napisy na trumnach Średniego Państwa czy Księga Umarłych – w dużej mierze składała się z zaklęć magicznych, które, pierwotnie przeznaczone dla ludzi, wprowadzone zostały do grobów, by służyły zmarłym. Nadprzyrodzony charakter świata bogów i świata zmarłych sprawił, że jakakolwiek działalność w którymś z tych światów, jak i każdorazowe nawiązanie kontaktu przez człowieka z bogami czy zmarłymi, dokonywały się poprzez *hike*. Z egipskiego punktu widzenia każdy religijny akt mógł być magią, bowiem w języku egipskim brak jest słowa oznaczającego religię, a najbliższym znaczeniowo słowem jest *hike*.

Ze współczesnego punktu widzenia magią możemy nazwać jedynie takie poczynania ludzkie, które zostały podjęte dla dobra ludzi, samego maga lub innych osób i nie można ich było dokonać bez udziału mocy nadprzyrodzonej. Przywoływano w tym celu bogów i zmarłych szukając u nich ratunku poprzez magiczne czynności; to jednak nie wchodzi w zakres badań nad religią egipską.

Siła magiczna przejawiała się czynem lub słowem. Skuteczność tej siły mógł każdy sprawdzić w świecie widzialnym, ale równocześnie była ona skuteczna

w wymagowanym, nadprzyrodzonym świecie, który był nie mniej realny. Magia bogów (i magów) była tak wszechmocna, że dawała wyniki nie tylko w nadprzyrodzonym, ale i w widzialnym świecie. I tak, bóg Chnum ukształtował postać ludzką na kole garncarskim i stworzył w ten sposób Człowieka. Ale mowa, głównie zaś porządek słów, też miały siłę magiczną; przez wypowiedzenie słów przywoływano w nadprzyrodzonym świecie rzeczy, które one oznaczały. Dlatego też ludziom mającym dobre intencje zalecano używać słów dobrych (np. błogosławieństw), a unikać słów złych (np. przekleństw). Szczególnie imiona bardzo ściśle wiązały się z istotą nazwanej rzeczy czy osoby; znajomość ich nazw dawała nad nimi władzę: bóg Ptah stworzył rzeczy świata widzialnego po prostu przez nadanie im nazw.

Nie tylko u starożytnych Egipcjan można było spotkać pogląd, że siłę magiczną słowa i czynu można osiąść za pomocą pisma. Trzeba bowiem pamiętać, że angielskie słowo *grammar* („uczenie”, „znajomość pisania”) ma źródłosłów w angielskim *glamour*, które pierwotnie oznaczało „sztukę magiczną”, i we francuskim *grimoire* („księga magicznych zaklęć”). Hieroglificzne znaki wyobrażające żywe istoty i przedmioty nieożywione przesiąknięte były magią bardziej niż jakikolwiek inny rodzaj pisma. Bowiem poza potęgą słów przez nie wyrażanych poszczególne postacie ludzi czy zwierząt mogły zawierać w sobie tajemniczy byt.

Zarówno bóstwa zamieszkujące czy przejawiające się w przedmiotach lub zwierzętach, jak i bogowie uosabiający zjawiska przyrody i w nich się przejawiający, dość wcześnie przybrali postacie ludzkie. Lecz poza tymi dwoma rodzajami bóstw istniały pewne bożyszcza wyobrażające pod postacią ludzi pojęcia lub czynności abstrakcyjne. Podobieństwo do pierwotnych fetyszy i zwierząt oraz bogów przyrody odegrało tu swą rolę. Do abstrakcyjnych rzeczowników w języku egipskim dodawano bowiem ludzkie postacie, co pozwoliło traktować je w ten sam sposób jak inne bóstwa w malarstwie czy mitach. Przedstawienia ich zaopatrywano w specjalne znaki ułatwiające Egipcjanom natychmiastowe rozpoznanie słowa.

Spotkaliśmy już uosobienia Szoj – „Losu”, w postaci mężczyzny, i Renenet – „Karmiącej”, w postaci kobiety. Do tych dwóch przykładów można dodać personifikacje takich surowców jak Nepri – „Zboże”, przedstawiane w postaci boga, Nub – „Złoto”, jako bogini (bowiem z tych czy innych przyczyn „Złota” stała się wcześniej epitetem lub atrybutem bogini Hathor), Kebhowet – „Ofiarę Zimnej Wody”, jako bogini, oraz takich czynności jak „tkanie” (bogini Tait) i „tłoczenie wina” (bóg Szesmu). Pewne pojęcia czasu spotykamy uosobione w postaci bogiń Ronpet – „Rok”, Achet – „Pora Wylewu”, i Projet – „Wiosna”, oraz jako boga Szomu – „Lato”. O rodzaju płci danego bóstwa decydował rodzaj słowa egipskiego. Istniały też personifikacje pojęć geograficznych, takie jak bogini Sochet – „Obszar uprawny”, bóg

Ha – „Pustynia”, oraz bogini Amentet – „Zachód”; bóstwa te nosiły na głowach znaki hieroglificzne oznaczające odpowiednio: „pole”, „pustynię” i „zachód”.

Najważniejszą jednak wśród wszystkich personifikacji była Ma^cet uosabiająca zarówno „Prawo”, jak i „Prawdę”, które Egipcjanie określali jednym i tym samym słowem. Ma^cet była boginią, której imię pojawia się już w czasach II dynastii; równie wcześnie przedstawiano ją z piórem strusim na głowie, które z niewiadomych przyczyn stało się jej symbolem. Ma^cet była „córką Rē”, ponieważ Rē, bóg-słońce, rządził wszechświatem według ustalonych zasad „prawa” i „sprawiedliwości” (jedno i drugie: *ma^cet*), dlatego też bogini ta stała zawsze na przodzie barki słonecznej towarzyszącej bogu-słońcu w jego wędrówce po niebie.

Najbardziej uderzającą cechą boga była jego moc, dlatego też czasami mówiono o nim jako o *sechem*, „mocy”, którą materializowano w postaci berła o specjalnym kształcie, zwanego *sechem*, „potężny”. Ozyrysa nazywano *sechem* lub *sechem ḳ* – „mocą” lub „wielką mocą”, a równocześnie „berłem *sechem*” lub „wielkim berłem *sechem*”, i mimo jego całkowicie człowieczej natury nadano mu kształt berła w jego świątyni w Abydos. Wielkie berło *sechem* było przechowywane w kaplicy i obnoszone po mieście w czasie procesji religijnych. Na szczycie berła umieszczono złotą czapę z głową ludzką mającą przypominać pierwotną ludzką postać boga. Czapę zdobiły zamiast korony dwa wysokie pióra i dwie kobry umocowane nad czołem. Berło wyłożone błękitnym fajansem i drogimi kamieniami przewiązywano wstęgami, tak jakby to była peruka.

Gdyby Egipcjanie byli bardziej logiczni i konsekwentni, mogliby zrobić porządek z tłumem bogów, z jakim zetknęli się po osiągnięciu politycznego zjednoczenia kraju. Pozwoliłoby to z pewnością dokładniej ustalić charakter każdego boga, wydzielić zakres jego działania i wpływu na innych bogów, jak to zrobili Grecy w swym panteonie. Egipcjanie nigdy jednak nie zabiegali o porządek w tych sprawach, którego zresztą nie byłiby w stanie dokonać. Zbyt uniwersalnie wyobrażali sobie swych bogów; w momencie gdy bóg tymczasowej stolicy uzyskiwał przewagę polityczną, jako jedyne rozwiązanie dopuszczali jego utożsamienie z innymi bóstwami, przez co wszyscy bogowie mogli zachować swój powszechny charakter. Kilku jedynie bóstwom zakreślono ścisły krąg działania, a w późniejszych okresach dodano im personifikacje pewnych abstrakcyjnych pojęć.

Wśród bogów odgrywających w religii egipskiej doniosłą rolę jedynie dwóch bogów nigdy nie osiągnęło rangi najwyższego powszechnego boga i pozostało bogami drugorzędnymi, mimo że kult ich rozprzestrzenił się w całym kraju. Bogami tymi byli Thot i Anubis. Posługując się terminologią używaną w badaniach społeczeństwa ludzkiego, ich stosunek do najwyższego boga można porównać ze stosunkiem najwyższego urzędnika, wezyra, do króla. Thot działał w królestwie boga żywych,

boga-słońca, podczas gdy Anubis podlegał Ozyrysowi w Państwie Umarłych. Thot przeniknął jednak też do królestwa Ozyrysa i został przyłączony do Anubisa, o czym się zaraz przekonamy.

Thot, którego już poznaliśmy jako boga-księżyc, był również bogiem mądrości i nauki. Wy tłumaczenie tego można znaleźć w powiązaniu tego boga z księżycem, który przez swe cykliczne zmiany intrygował starożytnych Egipcjan. Thota jako bóstwo księżycowe określano mianem „Pana Niebios”, „Tajemniczym”, „Nieznany”, „Cichym”, „Pięknym Nocy” itd. Najważniejsze święto Thota przypadało na pierwszy miesiąc kalendarza egipskiego, a począwszy od okresu Nowego Państwa pierwszemu miesiącowi roku nadano nazwę Thot. Dostojny wygląd ibisa był przyczyną, dla której ten ptak uważany był za inną postać Thota (o którym się mówi po prostu „Ibis”). To samo może odnosić się do pawiana, którego powiązano z Thotem („Wielki i Czcigodny Pawian”) w dużo późniejszych czasach.

Jako bóg mądrości Thot otrzymał epitet „Wiedzący” oraz „Biegły w Wiedzy”. Jako „Wielki w Magii” czy też „Pan Magii” wiedzę i moc czerpał z ksiąg. Był wynalazcą pisma i autorem tradycyjnego prawa i porządku utrwalonego w księgach. Będąc „doskonałym pisarzem” stał się patronem pisarzy. W okresie Nowego Państwa posąg siedzącego pawiana, jego zwierzęcia, ustawiano w wielu urzędach, bowiem „nadawał urzędy tym, których ukochał” i „czynił wielkim tego, który był zręczny w swej pracy” oraz „mianował na stanowiska”. Thot był „pisarzem” lub „pisarzem listów” bogów i „pisarzem rachunków” boga-słońca. Według mitu pojednał on dwóch walczących ze sobą braci: Horusa i Setha. Za pomocą magii uzdrowił zranione w walce oko Horusa, które stało się ponownie okiem „zdrowym” (*udžat*). Bóg ten rozróżniał języki obcych krajów i może dlatego już w okresie Starego Państwa zwano go „Panem Obcych Ziem”.

Thot jako pisarz towarzyszył bogu-słońcu w jego wędrówce do świata podziemnego, gdzie notował na swej palecie pisarskiej wyniki ważenia serca zmarłego. Czynił to sumiennie, bowiem „ukochał prawdę”, a „fałsz był mu wstrętny”.

Anubis natomiast z reguły asystował w sądzie umarłych przy wadze i był bogiem wyłącznie związanym ze zmarłym; będziemy jeszcze mieli okazję mówić o tym w następnym rozdziale.

Zobaczyliśmy, że Egipcjanie doszli do idei boga uniwersalnego, nie zaniehbując innych bogów przekazanych im z przeszłości. Zgodnie z chwilowym lokalnym lub politycznym układem bóg ten występował pod różnymi imionami, podczas gdy pozostałych bogów traktowano jako różne aspekty tej samej boskiej osobowości. Jedynie raz jeden w historii egipskiej dokonano zadziwiającej próby wprowadzenia prawdziwego monoteizmu i odrzucenia wszystkich pozostałych, dość licznie reprezentowanych bogów i ich kultu. Jeżeli próba ta miała jakkolwiek szansę

powodzenia, choćby tylko chwilową, to musiała ona wyjść od osoby cieszącej się najwyższym autorytetem w kraju, to znaczy od króla. I rzeczywiście, Amenhotep IV z XVIII dynastii zdobył sławę jedyne reformatora i heretyka w historii Egiptu.

Szkoda, że tak niewiele wiemy o młodości króla i pobudkach, które nim kierowały, doprowadzając go do reformy religijnej. Zachowane do naszych czasów portrety władcy ukazują człowieka o delikatnej budowie ciała, niezupełnie zdrowego, nie predysponowanego do czynów wojennych. Wydaje się, że brak zdrowia był tu okolicznością sprzyjającą koncentracji myśli i marzeń. W owym czasie powszechnym bogiem był Amon-Rē, łączący w swej osobowości Amuna, lokalnego boga Teb (ówczesnej stolicy), i dawnego heliopolitańskiego boga-słońca Rē. Jednak sam bóg Rē skupiał w sobie trzy różne koncepcje boga-słońca: ciała niebieskiego (Re, „Słońce”), sokoła (Horusa) i człowieka z głową sokoła (Rē-Harachte, „Rē-Horus Horyzontu”). Już wcześniej musiały istnieć ośrodki religijne, które kładły większy nacisk na czysto materialny charakter boga-słońca w postaci dysku słonecznego, Atona, bowiem za panowania Amenhotepa III, ojca i poprzednika Amenhotepa IV, słowo Aton wymieniane jest coraz częściej. Taką właśnie koncepcję boga-słońca Amenhotep IV przyjął i wymyślił wszystkie jej aspekty. Swe idee wprowadzał jednak w czyn stopniowo i nawet jeszcze po tym, jak został koregentem swego starego i schorowanego ojca, budował nadal dla Amona-Rē świątynie, których charakter nie zwiastował wydarzeń, jakie miały nastąpić.

Wkrótce po tym widzimy jednak króla oddającego usługi nowemu bogu obdarzonemu długim imieniem, które w tłumaczeniu brzmi: „Żyje Rē-Harachte dwóch horyzontów, który raduje się w horyzoncie w swym imieniu Szow, którym jest Aton”. Niełatwo jest zrozumieć tę definicję stanowiącą podstawę królewskiej nauki. Definicja ta zakłada, że Szow, dawny bóg powietrza i światła, jest tylko innym imieniem Rē-Harachte, i że ten ostatni jest także dyskiem słonecznym. Imię Rē-Harachte wskazuje na Heliopolis jako miejsce pochodzenia idei Amenhotepa IV, której wszystkie stare elementy zostały jedynie na nowo sformułowane. Istnieje dowód ikonograficzny świadczący, że nawet w tym stadium religii nowy bóg przedstawiany był jako postać ludzka o głowie sokoła.

Najprawdopodobniej nic by się nie wydarzyło, gdyby problem ograniczył się tylko do wprowadzenia nowego boga równego innym. Religia egipska dowiodła, że jest gościnna, i wielu obcych bogów zaakceptowała w swym panteonie. Sytuacja jednak uległa komplikacji na skutek całkowitego pominięcia imienia Amun w nazwie nowego boga. Amenhotep bowiem nie uznawał Amuna, co prawdopodobnie wywołało wielkie niezadowolenie wśród kapłanów tego boga. Król przygotowując w piątym i szóstym roku swego panowania obchód święta „jubileuszu trzydziestolecia”, którego treść nie jest jeszcze całkiem zrozumiała, zarzucił pierwotną

antropomorficzną postać boga Atona, jak w skrócie zwano nowego boga, i zaczął ukazywać go w postaci samego ciała niebieskiego, tzn. dysku słonecznego, którego rozchodzące się ku dołowi promienie zakończone były dłońmi. Każda dłoń trzymała hieroglificzny znak „życia”, który kierowała do nosa króla i członków królewskiej rodziny – jego żony Nefretete i kilku córek, bo Amenhotep IV nie miał syna. Bóg wraz z królem obchodził uroczyscie „święto trzydziestolecia”; od tego czasu nazywano go „Aton, żywy, wielki, który jest w świętach trzydziestolecia”, bowiem był najwyższym panem, samym królem. Pełne imię boga podzielono na dwa kartusze tak, jak prawdziwe imię królewskie.

Ostatecznie Amenhotep IV zdecydował się wybudować dla boga i siebie nową rezydencję. Wybrał w tym celu nie znane bogom ni ludziom miejsce leżące w połowie drogi między Tebami a Memfis, w pobliżu dzisiejszej wsi arabskiej Amarna w Środkowym Egipcie. Rezydencja otrzymała nazwę „Horyzont Atona” (*Achetaton*). Na pewno do tej decyzji doprowadził króla rosnący opór kapłanów Amuna występujących przeciwko nowemu bogu. Król nie pozostaje w tyle i odwzajemnia się prześladowając zarówno kler, jak i kult Amuna. Pamięć o Amunie usuwano z wszystkich pomników, na których fanatycznie zacierano jego postacie i imię. Król posunął się nawet dalej odrzucając imię Amenhotep, bowiem zawierało ono imię Amuna („Amun jest zadowolony”), i przyjął nowe imię Echnaton, „To cieszy Atona”.

Fanatyzm Echnatona nie zatrzymał się jednak na Amunie. Król odrzucił pozostałych bogów, choć prześladowanie ich nie było tak systematyczne jak w wypadku Amuna. Świątynie bogów niszczone, a sanktuaria Atona wznoszono w różnych miejscach Egiptu. W takiej sytuacji Aton nie był już dłużej „*unus inter pares*”, ale stał się jedynym bogiem, co w konsekwencji spowodowało, że liczba mnoga od słowa bóg – bogowie – była teraz usuwana z inskrypcji. Królowa też zmieniła swe imię na Nefer-neferu-Aton („Piękne jest piękno Atona”) i oczywiście w skład imion wszystkich córek Echnatona weszła nazwa tego boga.

W szóstym roku panowania Echnatona wyznaczono tereny pod nową rezydencję ustawiając szereg ogromnych stel pokrytych inskrypcjami. Bardzo spieszenie prowadzono prace przy budowie nowego miasta. Nie zapomniano o niczym, począwszy od kilku sanktuariów dla Atona, pałaców dla króla i jego rodziny oraz przestronnych will dla jego popleczników, aż po groby dla króla i jego świąty usytuowane na wzgórzach na wschód od miasta. Główna świątynia Atona składała się z kilku podwórców z ołtarzami zbudowanymi na wolnym powietrzu, a zatem przypominała świątynie słoneczne V dynastii, podczas gdy tradycyjne świątynie starych bogów niezmiennie kryły wizerunki swych bóstw w mrocznych sanktuariach.

Do tego nowego miasta Echnaton przeniósł się wraz z rodziną i nie opuścił go nigdy, zgodnie ze ślubowaniem złożonym w dekrete fundacyjnym. Tu, w swej

rezydencji, oddawał się kontemplacji i marzeniom nie zwracając uwagi na wydarzenia zachodzące w posiadłościach egipskich leżących w Syrii i Palestynie, a zagrożonych upadkiem na skutek stałych ataków wrogów. Około dziesiątego roku swego panowania Echnaton usunął też z nazwy nowego boga imię Horusa, tak że końcowa forma imienia brzmiała: „Żyje Rē, władca dwóch horyzontów, który raduje się w horyzoncie w swym imieniu Rē, ojca, który przyszedł (ponownie) jako Aton”. W ten sposób ostatnie więzy łączące nową religię ze starą zostały zerwane i nawet wydaje się, że sformułowanie „który przyszedł jako Aton” implikuje ponowne ustanowienie na ziemi nieograniczonego panowania boga-słońca, które przerwane zostało tylko jego mitycznym powrotem do nieba.

Król stwierdza w swych inskrypcjach, że nowa nauka przyszła od jego ojca Atona, jak gdyby była objawieniem, a on sam był jedynie prorokiem. Prosta treść nowej wiary wyłożono najlepiej w hymnie do Atona, znanym nam w dwóch wersjach: krótszej i dłuższej. Hymn ten, skomponowany przez samego króla, jest poematem głoszącym w prostych, wzruszających słowach chwałę słońca i pochwałę jego dobrodziejstw: światła i życia, miłości i prawdy.

Echnaton musiał mieć bardzo wielu zagorzałych zwolenników, którzy wszędzie, nie tylko w rezydencji, szerzyli jego ideę religijną, bowiem w przeciwnym razie jego rozkazy nie byłyby wykonywane tak skrupulatnie, jak to miało miejsce. Z drugiej strony pewna liczba tych zwolenników została zdobyta perspektywą błyskotliwej kariery na dworze i w administracji, a król też nie stronił od przekupstwa ofiarowując bogactwa ludziom, by zapewnić sobie ich poparcie. Istniały w kraju kręgi, w których uważano go za pomyleńca, gdzie indziej był znienawidzony, co się zaś tyczy niższych warstw ludności, to wydaje się, że jego idea była zbyt wzniosła, by mogła oderwać tych ludzi od ich starych wierzeń. W robotniczej wiosce leżącej w pobliżu rezydencji znaleziono dowody świadczące, że mieszkańcy wsi nigdy nie zarzucili swych starych wielkich czy małych bóstw, takich jak Toeris – bogini przedstawiana w postaci samicy hipopotama, bogowie Bes czy Szed i boginie Hathor lub Izyda. Nigdy zresztą król ani jego otoczenie nie zwracali uwagi na religijne poglądy tych ludzi.

Istniało kiedyś przypuszczenie, że zamierzeniem Echnatona było stworzenie religii, która odarta z wszystkich czysto egipskich cech, a zwłaszcza mitologii, byłaby do przyjęcia dla wszystkich ludzi w całym imperium egipskim. Być może, że Echnaton realizował międzynarodowy charakter swego boga, ale nie wydaje się, by należał do ludzi, których idee zrodziły się w wyniku praktycznej potrzeby politycznej. Wprost przeciwnie, wydaje się, że króla pociągał raczej czysto religijny mistycyzm. Nic też nie dowodzi, by próbował on kiedykolwiek narzucić swą religię ludom poza Egiptem. Jedynym wyjątkiem jest tu nadanie miastu leżącemu w Nubii nazwy Gematon na cześć nowego boga i wzniesienie tam jego świątyni. W scenach

przedstawionych na różnego rodzaju zabytkach też nie widać żadnego zainteresowania króla innymi narodami poza Egipcjanami; władca zajmuje się tu wyłącznie swymi osobistymi powiązaniem z Atonem i nie interesuje się nikim poza sobą oraz członkami swej rodziny.

To, że Echnaton przyjął imię „Król, który żyje prawdą”, wskazuje, że przywiązywał wielką wagę do „Prawdy”. „Prawda” jest tu rozumiana przez to, co my nazywamy „realizmem”; być może, Echnaton uważał siebie za realistę i chciał za takiego uchodzić. Rzeczywiście, pojawieniu się jego boga towarzyszyły jedynie dwie nierealistyczne rzeczy: kobra i promienie słoneczne zakończone dłońmi trzymającymi znak życia, ale dłonie były prawdopodobnie tylko poetycką formą wyrazu, a kobra powszechnie przyjętym symbolem królestwa. Realizm króla przejawiał się jeszcze w impulsive, który pobudził sztukę egipską, a który znalazł wyraz w sposobie portretowania władcy zarówno w malarstwie, jak i rzeźbie. W okresie jego panowania wprowadzono do tekstów pisanych nowy dialekt mówiony, a wcześniejszy język, którym się już nie posługiwano w mowie, został zupełnie zarzucony.

Śmierć Echnatona po siedemnastu latach panowania była początkiem końca jego religii. Zniknięcie twórcy propagującego nową religię spowodowało wyzwolenie sił reakcji. Drugi następca Echnatona, Tutanchaton („Żywy wizerunek Atona”), zaznaczył wyraźny nawrót do dawnej religii przez zmianę swego imienia na Tutanchamun („Żywy wizerunek Amuna”). Wiemy też, że faraon ten powrócił do Teb, gdzie został pochowany. Za następcy Tutanchamuna – władcy imieniem Horemheb, zaczęło się prześladowanie imienia i przedstawień Echnatona, a wpisane w kartusze imię jego boga wszędzie niszczone. Jako ciekawostkę można odnotować fakt, że ta nienawiść była bezpośrednio i zasadniczo skierowana przeciwko osobie twórcy atonizmu, a mniej przeciwko bogu Atonowi. Faktem jest też, że nigdy więcej nie tworzono wizerunków dysku słonecznego z promieniami zakończonymi dłońmi, ale wszędzie, gdziekolwiek dotychczas się znajdowały, pozostały nietknięte. Echnaton wszedł jednak do historii egipskiej jako „wróg z Achetaton”, a jego panowanie określano mianem „Rebelii”.

ROZDZIAŁ III

Ludzie i bogowie

Według powszechnie przyjętej opinii król był jedynym śmiertelnikiem upoważnionym do bezpośredniego kontaktu z bogami. Istotnie, na zabytkach pochodzących z okresu Starego i Średniego Państwa, wzniesionych przez prostych ludzi, brak jest zupełnie przedstawień bogów, a zwykły śmiertelnik nigdy nie był ukazywany w trakcie oddawania czci bóstwu. Jedynie z tytułów noszonych przez tych ludzi wiemy, że byli oni często powiązani z bóstwem jako kapłani, a imiona bogów są wymieniane w inskrypcjach grobowych na stelach czy posągach. Dlatego nieobecności postaci bóstw w zachowanych przedstawieniach nie należy tłumaczyć obojętnością ludzką wobec bogów. Nie można wytłumaczyć także tego zjawiska zamysłem dekoracji ścian grobów czy innych zabytków grobowych; właśnie występowanie przedstawień miało zapewnić zmarłemu kontynuację życia, zaspokoić jego potrzeby życiowe i zachować dobytek, który posiadał za życia. Na zabytkach należących do osób prywatnych postacie bogów pojawiają się dopiero na początku Drugiego Okresu Przejściowego, najpierw jakby nieśmiało, a w miarę rozwoju Nowego Państwa coraz częściej.. W tym okresie zwykli ludzie przedstawiani są już na zabytkach w obecności bóstw, ku którym wznoszą ramiona w geście adoracji lub którym składają ofiary.

Być może, nieobecność bóstw na prywatnych pomnikach wynikała albo z pewnego rodzaju bojaźni, albo też była skutkiem powszechnej opinii urobionej przez króla, syna boga i samego boga, która widziała we władcy jedyne przedstawiciela ludzi wobec bogów. To ostatnie wytłumaczenie jest chyba najbardziej prawdopodobne, bowiem na należących do prywatnych osób zabytkach z wcześniejszych okresów król nie pojawiał się w towarzystwie zwykłych ludzi, ale był traktowany na równi z bogami. Ta sytuacja ulega zmianie od Drugiego Okresu Przejściowego na skutek całkowitego zrównania wszystkich ludzi w sprawach religii, które nastąpiło w czasach XII dynastii. Zanim odbicie tego procesu znalazło wyraz w sztuce, musiało upłynąć trochę czasu. Jednak ta demokratyzacja koncepcji religijnych nigdy nie uzyskała oficjalnej aprobaty. Teoretycznie każda świątynia była zbudowana

przez króla i jedynie król we „własnym pomniku” wzniesionym dla boga mógł komunikować się z bogiem wykluczając innych ludzi.

Krótki okres herezji za panowania Echnatona, mimo zewnętrznego powrotu do starej religii, jaki po nim nastąpił, przyjmuje się powszechnie za punkt zwrotny. Z tego okresu pochodzą teksty egipskie, na podstawie których poznajemy osobisty stosunek Egipcjan do bóstw wyrażający się swobodniejszą formą wypowiedzenia uczuć, nadziei i obaw, niż to przedtem było możliwe lub przyjęte. Jesteśmy w posiadaniu zbioru tekstów, których treść stanowią modlitwy nowego typu datowane na czasy XIX dynastii. Niektóre z nich spisywano na papirusie i kopiowano w szkołach traktując to jako jedną z form nauki pisania. Znacznie większą grupę stanowią małe kamienne stele wznoszone pierwotnie na terenie lub w pobliżu współczesnej wsi Deir el-Medina leżącej w Tebańskiej Nekropoli. W okresie Nowego Państwa na terenie Deir el-Medina znajdowała się osada i cmentarz robotników zatrudnionych przy wykuwaniu grobów królewskich w skałach Doliny Królów. Jako robotnicy królewscy ludzie ci byli raczej uprzywilejowani wśród warstwy robotników. Dotyczyło to jedynie ich sytuacji materialnej, opłacano ich bowiem lepiej i regularniej, niż to było w zwyczaju. To względne bogactwo pozwoliło im wykonywać i wznosić stele w swych grobach i w rozmieszczonych w osadzie sanktuariach różnych bóstw. Śmiało jednak można przyjąć, że ich wychowanie i światopogląd nie różniły się od wychowania i poglądów reszty robotniczej czy rolniczej ludności. Przeto małe pomniki, które pozostawili, odzwierciedlają ducha całych warstw robotników i chłopów, którym ubóstwo nie pozwoliło na wyrażenie religijnych uczuć w ten stosunkowo kosztowny sposób.

W modlitewnych inskrypcjach widać wyraźny kontrast między pokorą wyznawcy wobec boga i błaganiem o litość wraz z wyznaniem swej słabości i grzechów a tonem pewności siebie i przekonaniem o swej nieomyślności, jakie zresztą przenikają całą wcześniejszą literaturę religijną. Dowody zebrane z wcześniej cytowanych już teoforycznych imion własnych sugerują, że te uczucia nie były nowe ani szczególnie charakterystyczne dla okresu Nowego Państwa. Nowością jest jedynie forma ich otwartego wypowiedzenia oraz pobudka, która sprawiła, że wyrażono je w piśmie. Taka postawa pojawia się natychmiast po zakończeniu atonizmu i trudno w niej nie dostrzec jednego z trwałych skutków okresu herezji amarneńskiej.

Wśród bóstw, dla których wznoszono te stele, występują zasadniczo wszyscy bogowie odgrywający ważną rolę w panteonie egipskim, a więc: Amun i Amon-Rē, Rē-Harachte, Ptah, Thot i Izyda oraz niewielka grupa pomniejszych bóstw, których kult był szczególnie bliski robotnikom Nekropoli Tebańskiej. W inskrypcjach tych Amun jest „ukochanym bogiem, który słucha pokornych błagań, który wyciąga dłoń do ludzi skromnych, który ochrania słabych”, jest tym, „który słyszy modlitwę,

przychodzi na głos biedaka dotkniętego niedolą, który oddaje oddech temu, kto jest nieszczęśliwy”. Rē-Harachte określany jest jako „czcigodny, ukochany, pełen litości bóg, który słucha modlącego się i słucha pokornych błagań tego, który zwraca się do niego, jest tym, który przychodzi na głos tego, który wymawia jego imię”. Modlitwy adresowane są do boga, by złagodzić jego potęgę i jego gniew na proszącego, który dopuścił się karygodnego czynu. I tak pewien człowiek wyznaje na swej steli Thotowi: „Jestem tym człowiekiem, który wypowiedział fałszywie przysięgę na Księżyc (tzn. Thota)... i on sprawił, że oglądałem wielkość jego potęgi przed całym krajem... Strzeż się Księżyca! O, litościwy, który jesteś w mocy odwrócić to (nieszczęście)!” Podobnie rzeźbiarz Ken był człowiekiem, „który przysięgał fałszywie” kobiecie, i teraz błaga „Szow i wszystkich bogów nieba i ziemi”, szczególnie Księżyc-Thota, Ptaha i Amuna: „bądź mi litościw”. W kilku wypadkach Thot narzucał czcicielowi „ciemność swego [boga] wyrobu”, przez co można rozumieć pewne schorzenia oczu lub ślepotę: „oświeć mnie” lub „bądź litościw dla mnie, bym mógł cię oglądać (ponownie)”. Za słusznością tej interpretacji przemawia inna stela wzniesiona ku czci Ptaha, a należąca do robotnika, który wyznaje:

Jestem człowiekiem, który przysięgał fałszywie na Ptaha, Pana Prawdy, i on to sprawił, że ogarnęła mnie ciemność za dnia... On to sprawił, że stałem się w jego ręku jak pies na ulicy. On rozkazał ludziom i bogom, by mnie zapamiętali. Byłem jak człowiek, który ma zapiekły wstręt do swego Pana. Sprawiedliwym był Ptah – Pan Prawdy, gdy wychłostał mnie. Bądź litościw dla mnie, tak bym mógł widzieć twą litość.

Rysownik Nebrē – by zacytować ostatni przykład – dedykuje dużą stelę Amonowi-Rē z upoważnienia swego syna, rysownika Nechtamuna, „który leży chory śmiertelnie, który był w mocy Amuna”, widocznie z powodu pewnych niewłaściwości swego zachowania; ojciec obiecuje bogu: „wykonam ten pomnik w twym imieniu i utrwale na nim dla ciebie ten hymn w piśmie, jeżeli ty ocalisz dla mnie rysownika Nechtamuna”. Ojciec był przeświadczony, że choć sługa może uczynić źle, to Pan winien okazać mu litość”, człowiek grzeszy, bowiem jest (jak się dowiadujemy z jeszcze innej steli) „nieświadomy i głupi, nie zna dobra ani zła”.

Ludzie ci widocznie nie byli zbyt śmiali lub nie wolno im było przybliżać się ze swymi kłopotami i wyznaniem do wielkich bogów państwowych czczonych w świątyniach położonych za rzeką na terenie miasta Teb. Bardziej ufni i swobodniejsi czuli się jednak stojąc twarzą w twarz przed wielkimi bogami w mniejszych sanktuariach, których miasteczka czy wsie miały nawet po kilka na swym terenie. Sanktuaria te, gdzie wznoszono posągi wielkich, bogów, też były siedzibami bóstw, podobnie jak te w wielkich świątyniach, gdzie powstał ich kult.

W ten sposób stanowiły jak gdyby filie sanktuariów głównych, a ich bóstwa rozwinęły się z czasem w nowych lokalnych bogów różniących się od bóstw pierwotnych odmiennym lokalnym epitetem, często odnoszącym się do pewnych specyficznych aspektów boga lub do miejsca jego nowej siedziby.

Tak więc obok „Amuna Opet-r̥iset [Luksoru]” lub „Amona-Rē, Króla Bogów i Pana Tronów Obu Krajów” w Karnaku, po zachodniej stronie Teb znajdujemy „Amuna Szczęśliwej Utarczki” (którego sanktuarium nie zostało dotychczas zlokalizowane, a epitet nadal pozostaje jeszcze nie rozwiązany). Spotykamy też „Amuna Pachenty”, przy czym Pachenty jest nazwą małej wioski na tym terenie. Małe sanktuarium w Dolinie Królowych było „siedzibą Ptaha w Miejscu Piękną”. Świątynia miejscowej bogini Sachmet z Memfis miała filię w starej świątyni grobowej w Abusir, a boginię nazywano tutaj „Sachmet Sahurē” dla upamiętnienia królewskiego budowniczego świątyni z V dynastii. W małych niszach wykutych w ścianach świątyni, pomiędzy pięknymi, oryginalnymi reliefami znaleziono stele wotywnie. Na niektórych z nich obok modlitwy widnieje jedno lub więcej przedstawień uszu ludzkich symbolizujących bez wątpienia uszy boga, którymi – jak wierzone – wysłuchiwał próśb proszącego. Zwyczaj ten nie ogranicza się tylko do tego sanktuarium, ale występuje w innych świątyniach, głównie zresztą w świątyni Ptaha w Memfis.

Obok tych nowych form, jakie przybierali starzy bogowie, wiara i fantazja prostych ludzi powołała do życia szereg mniejszych bóstw, które cieszyły się wielką popularnością wśród wszystkich klas, choć nie zostały uznane oficjalnie. Jak bardzo te nowe bóstwa związane były z ludźmi, wskazuje fakt, że nie miały one swych własnych sanktuariów, lecz siedziby ich kultu znajdowały się w domach. Fakt ten stanowi zupełnie niezwykłą cechę bóstwa egipskiego, bowiem w Egipcie godność bóstwa wymagała posiadania własnego „domu” lub „zamku”, to znaczy świątyni czy kaplicy. Na bliski kontakt owych mniejszych bóstw ze zwykłymi ludźmi wskazuje ponadto sam ich wygląd. Bóstwa te bowiem zamiast postaci wyniosłych, pełnych godności, miały raczej groteskowe figury odpowiadające poczuciu humoru i satyrycznemu zmysłowi Egipcjan. Te rysy charakteru spowodowały, że w ludowych egipskich opowiadaniach i historyjkach właśnie wielkich bogów przedstawiano z ludzkimi słabostkami i stawiano w sytuacjach nader komicznych.

Toeris (która stanowi grecką formę egipskiego imienia Twēret, „Wielka”), należąca do mniej ważnych bóstw, była boginią domową przedstawianą w postaci cielnej hipopotamicy, stojącej na tylnych łapach i wspierającej się na hieroglificznym znaku oznaczającym „Opiekę”. Wszystko wskazuje, iż wierzone, że wotywnie posążki Toeris miały zapewnić opiekę matkom w czasie porodu i dzieciom. Toeris była jedyną z tej kategorii bóstw, dla której w późniejszych czasach wybudowano świątynię w

Karnaku.

Drugim, wyłącznie domowym bogiem, był Bes, krzywonogi karzeł z szeroką twarzą, szerokimi ustami i wystającym językiem, zarostem przypominającym lwia grzywę, zwierzęcymi uszami i ogonem. Bóg ten tańczył i grał na lutni ku uciesze bogów, ale przypuszcza się, że jego zadaniem było również uszczęśliwianie ludzi i wytwarzanie pogodnej atmosfery w ich domostwach. Postać lub twarz tego boga często spotkać można na reliefach lub na malowidłach zdobiących ściany domów, na łóżkach, podgłówkach, uchwytach zwierciadeł i skrzynkach na wonności oraz na ceramice. Inne karłopodobne postacie przypominające boga Besa, w jakie fantazja ludzi przemieniła niektórych wielkich bogów, to głównie Ptah i Rē. Ten ostatni jest „karłem, tym który jest w Heliopolis, tym małym, którego nogi są między niebem a ziemią”. Jednak mimo że Rē jest karłem, jest on jednym „z miliona łokci”, bowiem taka jest bez wątpienia odległość między niebem a ziemią. Często szkicowano jego postać obok tekstów zawierających magiczne zaklęcia, zapisanych na kawałkach papyrusu, które zwinięte noszono na ciele jako talizman o dużej sile działania. Prawdopodobnie jest to ten sam karzeł, którego przedstawiano siedzącego w kucki na przedzie barki słonecznej i którego legenda opisuje jako „karła z wielką twarzą, długimi plecami i krótkimi biodrami”. Inna kreatura zwana Aha („Wojownik”), bardzo podobna do Besa, występuje w towarzystwie bogini Toeris i innych bajecznych stworów na nożach magicznych, które wyrabiano zwykle z zębów hipopotama i którym przypisywano zdolność niszczenia wrogich demonów.

Szed („Zbawca”), pierwotnie prawdopodobnie personifikacja opiekuńczego aspektu boga Onurisa z This, był młodym księciem; w rydwanie ciągniętym przez parę rumaków polował on na pustyni na lwy i gazy. Młodzieniec ten tropił też węże, skorpiony i krokodyle. Małe plakietki z podobizną tego boga zawieszano na szyi wierząc, że posiadają moc magiczną przeciw tym niebezpiecznym stworzeniom. Szed zwany był też „wielkim bogiem, panem nieba” i „panem pustyń”. Z czasem utożsamiono go z młodym Horusem (Hor-Szed), którego przedstawiano na stelach w postaci boskiego dziecka stojącego nago na łbach dwóch krokodyli i trzymającego w rękach węże, skorpiony, lwa i gazelę; pozostałą powierzchnię kamienia pokrywano magicznymi zaklęciami zabezpieczającymi. Te kamienne stele, zbyt duże i ciężkie do noszenia przy sobie, stawiano jako ochronę w domostwach.

Powołanie do życia bogini Meretseger na zachodniej stronie Teb miało na celu przejednanie jadowitej kobry. Boginię tę przedstawiano w postaci kobry albo kobiety z głową ludzką lub wężą. Boginię tę zwano „Panią Zachodu”, to znaczy panią Nekropoli, a mówiąc ściślej Nekropoli Tebańskiej, przy czym jej działalność odpowiadała imieniu, które nosiła („Ta, która kocha ciszę”). Właściwą siedzibą bogini był szczyt górski o wysokości ponad 300 metrów, wznoszący się nad Doliną

Królów i okolicą. Meretseger zwano też „Szczytem” (w języku egipskim Ta-dehnet i Kum, co we współczesnym języku arabskim też oznacza górę). Zbocze góry pokrywała niezliczona ilość małych, zbudowanych z kilku kamieni kapliczek, w których umieszczano stele pokryte inskrypcjami dedykowanymi jednemu lub kilku bóstwom opiekuńczym, między innymi Meretseger. Często widziano w Meretseger jedynie inny aspekt bogini Hathor, bowiem miała ona okazałe sanktuarium w Deir el-Bahari, w pobliżu skały.

Przykład Szczytu pokazuje, jak nawet na dość późnym etapie rozwoju religii egipskiej – bowiem prawie wszystkie cytowane przykłady pochodzą z okresu Nowego Państwa – przedmioty nieożywione, w tym wypadku góra, przekształciły się w siedziby boskości, w wyniku czego zostały ubóstwione. Różnego rodzaju dawne zabytki, takie jak posągi i budowle, przedmioty kultu czy drzewa, ubóstwiano w podobny sposób. Prawdopodobnie sławny wielki Sfinks w Giza stanowił dla ludzi wyobrażenie boga-słońca, chociaż pierwotnie nie był on niczym innym jak skałą szczególnego kształtu, wykuta i wykończona przez budowniczego piramidy Chefrena, tak by wyglądem przypominała przykucniętego lwa z głową króla, symbol potęgi królewskiej. W czasach późniejszych Sfinks ten służył jako model do kopiowania mniejszych sfinksów, które często ustawiano wzdłuż alei wiodących do świątyń.

Interesujący wykaz tego rodzaju tebańskich bóstw zawiera jeden z listów. Nadawca listu poleca bowiem adresata nie tylko tebańskiej triadzie: Amunowi, Mut i Chonsu, ale oprócz tego:

Duchowi w Cedrze, miłości Teb w alei baranów, Amenhotepowi Przedniego Dziedzińca, Amenhotepowi Ulubieńcowi, bogini Hathor Drzewa Persei, Amunowi z Opet, ośmiu Pawianom, które są na Przednim Dziedzińcu, Hathorze zamieszkującej Teby, Wielkim Wrotom Baki oraz bogom i boginiom, władcom Miasta [Teb].

W tym wypadku „Duch w Cedrze” jest nazwą alei, wzdłuż której stały posągi w kształcie leżących baranów Amuna, a „Hathor Drzewa Persei” musiała być nazwą drzewa, które zwracało powszechną uwagę ze względu na swe rozmiary, wiek lub miejsce, w którym rosnęło. „Ośmiu Pawianów” to z całą pewnością nazwa kamiennych posągów stojących na dziedzińcu świątyni, wyobrażających zwierzęta poświęcone Thotowi. Natomiast „Wielkimi Wrotami Baki” nazywano pylony świątyni wybudowanej przez wielkiego kapłana Amuna imieniem Bakenchonsu, którego skrócone imię brzmiało najprawdopodobniej Baki.

„Amenhotep Przedniego Dziedzińca” i „Amenhotep Ulubieniec” (oczywiście Amuna, którego znamy z innych przekazów) to po prostu nazwy dwóch różnych posągów tego samego ubóstwionego króla Amenhotepa I. Władca ten wraz ze swą

matką, królową Nefertari, cieszył się specjalną estymą i powszechnym nabożeństwem na terenie całego kraju, szczególnie zaś wśród biedniejszych warstw ludności Teb Zachodnich. Przyczyną tej popularności, która wykraczała daleko poza jakikolwiek kult zmarłego faraona, był bez wątpienia fakt, że był to pierwszy król pochowany w grobowcu wykutym w skale na terenie Teb. Zorganizował on również zespół robotników pochodzących ze wsi Deir el-Medina, zatrudniając ich przy budowie grobu. Podobnie jak kultury innych bogów, kult tego władcy nie ograniczał się do swego pierwotnego i właściwego miejsca, którym w wypadku władcy była świątynia grobowa. W sąsiednich osiedlach powstało kilka jego sanktuariów jako filie pierwszej świątyni i każde z nich posiadało własny posąg króla. Powoli zapominano o tym, że większość tych posągów różniła się w szczegółach postawy czy szat, choć miały one wyobrażać tę samą osobę. W ten sposób powstało wiele postaci ubóstwionego króla (poza wymienionymi już wyżej dwiema znane są przynajmniej jeszcze cztery) wyróżniających się odmiennym epitetem. Przykład Najświętszej Marii Panny może stanowić tu analogię do podziału osobowości jednego bóstwa na różne aspekty. Matka Boska czczona jest w różnych zewnętrznych postaciach, które opatrzone odmiennymi epitetami (np. „z Lourdes”), zgodnie z miejscem, w którym miała się objawić.

Wyrocznie stanowią, być może, najlepszy dowód, że Egipcjanie wierzyli, iż bóstwo interesuje się sprawami ludzi. Na przykładzie wyroczni widać ponadto, jak Egipcjanie zmuszali niemal swych bogów do zaniechania biernej postawy wobec ludzi i przekazania im swej woli, pomocy lub wiedzy. Dokonywano tego za pośrednictwem posągu boga, któremu zadawano pytania, chociaż w kilku wypadkach zanotowano, że inicjatywa wyszła od samego boga. Rzecz dziwna, że ta forma zbliżenia do boga i zasięgania jego rady występuje w Egipcie dość późno. Pierwsze bowiem znane przykłady datowane są na czasy Nowego Państwa. Nie należy też, jak to czasami próbowano robić, wyciągać stąd niesłusznego wniosku, że tego rodzaju postępowanie było Egipcjanom obce i zostało przejęte z zagranicy. Przeciwnie, zasięganie rady u boga stanowi naturalny wynik ludzkiego rozumowania. Natomiast oryginalna technika, jaką Egipcjanie zastosowali do tego celu, wskazuje, że wyrocznie w Egipcie były pochodzenia rodzimego.

Pierwsze odwołanie się do objawienia woli bożej zostało prawdopodobnie dokonane przez króla Thotmesa III. Władca ten opisuje, jak będąc jeszcze chłopcem został zauważony przez Amuna w czasie procesji, kiedy to posąg boga obnoszono wokół świątyni. Bóg zauważył chłopca i zatrzymał się, a Thotmes padł przed nim na twarz. Wtedy bóg zaprowadził go do części świątyni zwanej „Przystankiem Króla”, gdzie publicznie rozpoznał w chłopcu króla. Tym razem bóg nie pytany okazał swą wolę, ale odtąd mnożą się wypadki, w których ludzie poszukiwali objawienia woli bożej. Co więcej, wypadki te nie ograniczają się jedynie do sytuacji, w których król

prosił boga o radę w sprawach natury politycznej. Każdy Egipcjanin mógł zwracać się do swego wybranego boga w czysto osobistych sprawach. Jedyne król i kilku zastępujących go kapłanów miało wstęp do sanktuarium, w którym przebywał bóg i które było jego prywatnym domem, przeto bóg udzielał ludziom rad w czasie swych publicznych wystąpień podczas, świąt, kiedy to zakuty w posąg i ukryty w przenośnej kaplicy” osłonięty przed oczami wiernych zasłoną obchodził dookoła świątynię czy miasto. Kaplicę boga ustawiano na barce, którą niesiono w lektyce. Zaświadczonych jest wielu bogów, którzy przepowiadali, co pozwala przypuszczać, iż do wszystkich bogów zwracano się o radę.

Pytania, jakie kierowano do boga z prośbą o odpowiedź, nigdy nie były podyktowane zwykłą ciekawością przyszłych wydarzeń. Powodem pytań była zawsze chęć działania zgodnie z wolą bożą. Często szukano u boga pomocy w trudnościach i niepewności - żądano np. potwierdzenia prawa własności, potwierdzenia winy osoby podejrzanej o dokonanie zbrodni, zgody na spotkanie się z osobą pełniącą urzędnicze funkcje itd. W takiej sytuacji Osąd należał do boga. Pytania zadawano ustnie lub zapisywano na skorupkach albo małych skrawkach papirusu w dwóch formach: twierdzącej i zaprzeczanej. Obie wersje tak sformułowanego pytania składano przed posągiem niesionym w procesji. Bóg dokonywał wyboru wymuszając na niosących jego posąg, by szli w kierunku pytania twierdzącego dla wyrażenia „tak” (bóg „zazwyczaj zezwalał”, jak mówią teksty) lub w kierunku pytania przeczącego, by wyrazić „nie”. Wydaje się, że istniała jeszcze jedna procedura, kiedy to proszący czytał lub recytował swe życzenie. Wówczas niesiony przez kapłanów posąg cofał się wyrażając przez to swą dezaprobatę lub szedł do przodu, gdy odpowiedź była pozytywna.

Chociaż chęć poznania takiego czy innego stanowiska boga mogła czasami budzić w niosących przekonanie, że posąg zmuszał ich do pójścia w żądanym kierunku, to jednak jest pewne, że żadne sprytne czy rozmyślne oszustwo nie było zamierzone i nikt nie był o nie posądzony. Nosicielami posągu boga byli zawsze kapłani świeccy (*wēeb*), których poddawano przedtem specjalnemu oczyszczeniu, podczas gdy proszący bywali w niektórych wypadkach zawodowymi kapłanami. Gdyby dostrzegli oni nieczystą grę, z pewnością nie zaakceptowaliby nieprzychylniej dla nich decyzji. Dużo bezpieczniej w tej sytuacji będzie założyć, że sugestie i autosugestia wpływały na ruchy niosących.

Chęć działania zgodnie z wolą bogów była charakterystyczna dla Egipcjan, którzy raz po raz stwierdzali, że przedsięwzięta określona czynność jest „tym, co bóg ogłosił”. Jednak w opinii społeczeństwa zasady moralne ustalane były zarówno przez ludzi, jak i przez bogów. Wzorem było „to, co ukochali ludzie i to, na co wyrazili zgodę bogowie”, bowiem to było „dobre” i „sprawiedliwe”. Egipcjanie używali tego

samego słowa *nufet* zarówno dla „dobra” i „piękna”, mówiąc na przykład o „dobrym” charakterze”, o rzeczy czy człowieku, który jest „piękny”; *nufet* związane jest raczej z przyjemnością i szczęściem. Istniały dwa przeciwstawienia dobra: *dżow*, znaczące zarówno „zło”, jak i „nieprzyjemny, nieszczęśliwy, smutny”, i *bōien*, które znaczyło „zło”, często w sensie nieprzydatności czy klęski. Dlatego określenia te miały zarówno aspekt estetyczny, jak i moralny. Natomiast *Ma^c*, „prawy, słuszny, sprawiedliwy”, i utworzony od tego rzeczownik *ma^cet* oznaczający „prawdę, słuszność, sprawiedliwość” wchodzi jedynie w zakres etyki. *Ma^cet* często personifikowanemu jako bogini przeciwstawiano dwa pojęcia: *gōreg*, „kłamstwo, fałsz”, i *jesfet* oznaczające w przybliżeniu „zło” i „grzech”. Często spotykamy dualis od *ma^cet* – *ma^cetej*, ale ta forma podwójna wyrażała prawdopodobnie jedynie pełen stopień wartości, a nie świadczyła o istnieniu dwojakiego pojęcia prawdy czy sprawiedliwości.

Za czyny ponosili odpowiedzialność tylko ludzie. Chociaż Egipcjanie wierzyli w „los”, to jednak zakładali, że los nie ogranicza wolnej woli człowieka. Los tworzyły raczej różne wydarzenia w otaczającym świecie, który od zewnątrz wywierał wpływ na życie ludzkie. Człowiek swym wysiłkiem mógł walczyć z tym wpływem i przeciwdziałać mu.

To, co my nazywamy sumieniem, według Egipcjan znajdowało się w „sercu” (*jeb*), które było także siedzibą rozumu i pragnień. Głos serca był „głosem Boga”, a „ten, którego prowadził do spełniania dobrych uczynków, był szczęśliwy”.

Praktycznie nastawieni Egipcjanie nie zajmowali się teoretycznymi rozważaniami na temat dobra absolutnego, które byłoby stosowane i występowało w każdej okoliczności i za każdą cenę. Egipcjanie wychodzili z czysto utilitarnego punktu widzenia i zakładali, że czynienie dobra jest pożądane i przynosi człowiekowi korzyść, ponieważ pochwała bogów lub ludzi wcześniej czy później przynosi nagrodę. Mówiąc po prostu, czynienie dobra zapewniało człowiekowi „dobre imię” wśród współczesnych i przyszłych pokoleń oraz chroniło imię człowieka przed zapomnieniem i przekleństwem. Imię było istotnym elementem zarówno rzeczy, jak i człowieka, i przyczyniało się do ich istnienia. Egipcjanie uważali, że „dobre imię” zawsze pamiętano, a jego nosiciel cieszył się długim życiem, przeto o takie imię zabiegano.

Czynienie tego co dobre i słuszne odpowiadało w dużym stopniu nienagannemu zachowaniu, którego zasady wpajano młodzieży za pośrednictwem specjalnego działu literatury zwanego „naukami”. Były to zbiory maksym i napomnień służące praktycznej mądrości lub raczej umiejętności życia. Uważano, że „nauki” były utworami lub zawierały utwory tych ludzi, którzy sami odnieśli sukcesy czy zrobili karierę w życiu. Dlatego wskazania te miały stanowić gwarancję powodzenia dla tych,

którzy się nimi kierowali. Fragmenty przekładu późnego utworu tego gatunku literackiego, tzw. *Nauki Amenemōpe*, powstałej w XX czy XXI dynastii, przeszły w zmienionej formie do Księgi Przysłów Starego Testamentu. Najstarsza z nauk należąca do Ptahhotepa, wezyra V dynastii, koncentruje się na właściwym stosunku człowieka do swego przełożonego w różnych etapach życia. Kwintesencją tej nauki jest to, że chociaż „to, co przyszło, jest rozkazem Boga” i „Bóg jest tym, który wyznacza główne miejsce”, najlepszą linią postępowania dla osiągnięcia sukcesu powinno być unikanie konfliktów z istniejącym porządkiem.

Podczas gdy w Starym Państwie ten porządek oparty był przede wszystkim na dobrze zorganizowanej biurokracji, Średnie Państwo dorzuciło do niego służbę bogom, tzn. religię. Aczkolwiek Bóg stworzył niebo i ziemię „zgodnie z pragnieniem” ludzi, a rośliny i zwierzęta dla ich wyżywienia, wymyślił też karę, bowiem „zabija on swych wrogów i karze dzieci swoje za to, że knuły, gdy były wrogo nastawione” oraz „zabija wśród nich opornych”. Od Boga nie ma ucieczki, bowiem „Bóg zna każde imię”. Milsza (dla Boga) jest cnota człowieka prawego, niżli wół (jako ofiara) tego, który dopuszcza się niegodziwości.”

Doświadczenie wykazało jednak, że porządek boski, na mocy którego nagradzano dobro, a karano występki, nie zawsze był realizowany w życiu na ziemi; ponieważ Egipcjanie wierzyli w kontynuację życia po śmierci, wydawało się im rzeczą całkiem naturalną i logiczną rozszerzyć czy też przenieść założenia porządku boskiego (= sprawiedliwości) na życie pośmiertne. Wydaje się rzeczą niemożliwą, by już w Starym Państwie istniało przekonanie, że szczęście w życiu pośmiertnym uzależnione jest od zachowania i czynów popełnionych w życiu na ziemi, powinniśmy bowiem znaleźć odbicie tego poglądu w pisanych dokumentach z tego okresu. Skoro pogląd ten stał się powszechny w czasach Średniego Państwa i zachował aktualność później, to musimy dojść do wniosku, że zrodził się on w tonącym w mrokach okresie historii egipskiej zwanym Pierwszym Okresem Przejściowym i w jego chaotycznych, niezadowolających warunkach socjalnych, które znalazły wyraz w ówczesnych utworach literackich.

Pesymistyczne spojrzenie na świat i brak wiary w sens życia stanowi tło innego utworu literackiego pochodzącego z niemal tego samego okresu, tzw. *Rozmowy Zmęczonego Życiem z Własną Duszą*. Doprowadzony do rozpaczliwych warunkami życia na ziemi znajdującymi wyraz w stwierdzeniu „nie ma nikogo, kto by był sprawiedliwy, ziemia oddana jest niegodziwcom”, człowiek decyduje się popełnić samobójstwo rzucając się w płomień i stara się przekonać swą duszę, by poszła jego śladem. Dusza jednak czyni wysiłki, aby odciągnąć go od tej decyzji, przypominając mu radości życia i nicość świata umarłych, z którego nie ma powrotu, ustępuje jednak wobec ostatecznego przytoczonego przez desperata argumentu, że ten, kto osiągnie drugi

świat, przebywa w towarzystwie bogów i nawet sam staje się bogiem, co stwarza mu możliwość walki o przywrócenie sprawiedliwości i pokoju na ziemi.

Czas powstania tego utworu i podobnie pesymistycznej literatury świadczy, jak już zwracaliśmy na to uwagę, że pesymizm dotyczący życia na ziemi nie był wynikiem rozważań filozoficznych, lecz stanowił odbicie w literaturze wydarzeń historycznych. Co więcej, pozostaje w sprzeczności z powszechną optymistyczną postawą Egipcjan wobec życia i z korzystaniem z jego uciech bez jakiegokolwiek obawy przed śmiercią, której Egipcjanie nigdy nie tracili z oczu, przygotowując się do jej nadejścia każdy wedle swych możliwości. Pesymizm nie był naturalną cechą Egipcjan również później w Nowym Państwie, kiedy spotykamy podobną pesymistyczną postawę wobec życia pozagrobowego. Tak samo zasada *carpe diem* ograniczała się do zbioru pieśni recytowanych przez harfistów przy ucztach i stanowiła całkowite zaprzeczenie poglądów na życie po śmierci, jakie zawsze reprezentowali Egipcjanie. Z kolei omówimy pokrótce kilka szczegółów dotyczących wierzeń grobowych.

Można śmiało powiedzieć, że Egipcjanie okresu historycznego zawsze wierzyli w nieśmiertelność, jakkolwiek takie słowo w języku egipskim nie istniało. Zarówno dla określenia istnienia na ziemi, jak i istnienia po śmierci używano tego samego słowa „życie”. Lecz nieśmiertelność nie była absolutna i by ją osiągnąć, należało wypełnić pewne warunki.

Trudno powiedzieć, od kiedy zaczęto wierzyć w życie pozagrobowe. Jedynym dowodem istnienia tego rodzaju wierzeń w czasach prehistorycznych i wczesnohistorycznych są znaleziska archeologiczne. W grobach pochodzących z tych czasów znajdowano jadło i różnego rodzaju wyposażenie. Właśnie obecność w grobach przedmiotów pierwszej potrzeby świadczy o istnieniu wiary w życie pozagrobowe w warunkach bardzo zbliżonych do życia na ziemi. Doskonały stan zachowania zwłok, jaki utrzymywał się na długo po śmierci na skutek niezwykle suchego klimatu, mógł w dużej mierze wpłynąć na powstanie idei ciągłości życia. W poszczególnych miejscowościach grzebano zmarłych w różnych pozycjach, ale na terenie tego samego cmentarzyska zawsze w tej samej, co może wskazywać na pewne zróżnicowanie czy też rozwój wierzeń grobowych.

Mówiąc ogólnie, w czasach historycznych ciała zmarłych zwracano w kierunku wschodnim, podczas gdy w okresie prehistorycznym układano je na lewym boku z głową skierowaną na południe, przy czym twarz zwrócona była na zachód. To właśnie „Zachód był krainą zmarłych aż do okresu koptyjskiego, w którym jako *Amente* tłumaczy grecką koncepcję Hadesu. Boginię Amentet uosabiającą Zachód często przedstawiano, jak wita w swym królestwie zmarłego. Tam też przyjmuje zachodzące słońce; nie było bowiem wątpliwości, że słońce zachodzi na zachodzie, co

dotatkowo potwierdzało, że Zachód był krainą zmarłych. Chociaż wiele cmentarzysk usytuowano na wschód od Nilu, to jednak teoretycznie wszyscy zmarli byli grzebani „na pięknym Zachodzie” lub „oddalali się na Zachód pięknymi drogami, którymi odchodzą czcigodni [zmarli]”, jak określają to często inskrypcje Starego Państwa. W okresie tym i w czasach późniejszych słowo „Zachodni” stanowiło powszechnie używane eufemistyczne określenie wszystkich zmarłych. Zmarli żyli na Zachodzie „czczeni przez wielkiego boga”, to znaczy króla, otaczając go w takiej samej hierarchii jak za życia na ziemi. W dniu pogrzebu składano przy zmarłych pewną ilość pożywienia i inne przedmioty potrzebne do życia, a co pewien czas krewni znosili świeże pokarmy. Oczekiwano, że grób lub przynajmniej część jego wyposażenia pochodzić będzie od króla jako dowód łaski w postaci *hotep di nesu*, „wyposażenia, jakie daje król”.

Ponieważ zbyt wielu chętnych czekało na to wyróżnienie, dary w naturze zastąpiono bardzo wcześnie długą listą tych pozycji zaczynającą się jak zwykła formuła słowami *hotep di nesu*. Równie wcześnie zaczęto sumować dary wymienione nawet w tej liście i pojawiło się określenie: „tysiąc chlebów i piwa, wołów i ptactwa, alabastrów (naczyni) i szat”, przy czym „tysiąc” zastępowało dużą ilość każdego rodzaju tych darów. W różnych miejscowościach różnych bogów, pod opieką których znajdował się Zachód, zestawiano z królem jako dawcą owych ofiar; czasami formuła *hotep di nesu* nie była niczym więcej niż „błaganiem” skierowanym do tych bogów, by złożyli ofiary i wyposażyli grób zmarłego, przy czym nie precyzowano swych prośb.

Koncepcję, według której Zachód był naturalnym miejscem, gdzie mieściło się Państwo Umarłych, spotykamy jedynie tylko w wąskiej dolinie Nilu, gdzie zachodnia pustynia dostrzegalna jest wszędzie gołym okiem i nie oddalona bardziej niż kilka mil od osiedli ludzkich położonych wzdłuż rzeki. Natomiast koncepcję odmienną spotykamy w Delcie na północy kraju, gdzie pustynia zachodnia jest zbyt daleko, a dotarcie do niej wymaga długiej podróży. Wydaje się, że szeroko otwarty widnokrąg Deltę zrodził ideę, według której krainą zmarłych było niebo, a ludzie po śmierci stawali się tam gwiazdami. Z czasem jednak to wyobrażenie, którego ślady spotyka się dość często, zostało przesłonięte i stłumione przez ideę głoszącą, że Państwo Umarłych znajduje się na zachodzie.

W czasach panowania V dynastii, gdy dominowała religia słoneczna Heliopolis, było rzeczą naturalną, że faworyzowano teorię nieba. W Tekstach Piramid barwnie opisano, jak zmarły król dostawał się do nieba. Raz wspina się doń po wysokiej drabinie, gdzie indziej mówi się, że uchwycił się ogona niebiańskiej krowy lub że wzlatuje ku niebu jak ptak lub unosi się ku górze w dymie kadzidła albo w tumanie kurzu wzniesionym burzą piaskową. Przytoczone szczegóły to oczywiście tylko

imaginacja poety, wskazują one jednak na niebo jako ostateczną siedzibę zmarłych.

Prymitywna wyobraźnia wskazywała duszy, nadnaturalnej i niezniszczalnej części człowieka, ten sam kierunek. Dusza w chwili śmierci opuszcza ciało i ulatuje w postaci ptaka. Tym ptakiem był albo *bai*, brodziec (*Mycteria ephippiorhynchus*, wytrzebiony obecnie w Egipcie), albo *ich*, ibis czubaty (*Ibis comata*), choć dusza mogła „przybierać każdą postać, jaką chciała”. W okresie historycznym używano określenia *bai* lub *ich* równoległe z *ka*, które służyło dla określenia duchowego elementu człowieka. Nie sposób jednak określić dokładnie istoty tych trzech elementów, bowiem dla samych Egipcjan nie była ona całkiem jasna. Czasami *bai* jako dusza mogła przybierać każdą postać (nie tylko postać ptaka). Dlatego egiptolodzy tłumaczą to jako „zewnętrzny przejaw” lub po prostu „dusza”. Liczba mnoga tego słowa, *bēw*, stanowi sumę przejawów, które człowiek jest w stanie sobie przyswoić, i wtedy oznacza „zdolności”, „moc”. *Ich* umownie tłumaczymy jako „duch” lub „błyszczący duch”, przy czym „błyszczący” oddaje pierwotne znaczenie tego słowa stanowiące aluzję do mieniących się piór ptaka. Ptak *bai* pozostawał długo ulubionym symbolem duszy i często przedstawiany bywał nawet z głową ludzką, ale od czasów Średniego Państwa przemiana w ptaka *ich* już więcej nie występuje. Słowo to w coraz większym stopniu nabierało sensu demona lub ducha i w tym ostatnim znaczeniu przetrwało w języku koptojskim.

Podobną, jeśli nie większą trudność nastęrcza wytłumaczenie współczesnemu człowiekowi znaczenia pojęcia *ka* – trzeciej duchowej cząstki człowieka. Dlatego rozsądniej będzie, gdy zacytujemy tu wnioski, do jakich doszedł po wnikliwym przebadaniu problemu Sir Alan Gardiner, według którego:

...termin ten wydaje się obejmować wewnętrzne „ja” uważane za rzecz realnie istniejącą, mogącą w pewnym stopniu oddzielić się od człowieka. Czasami „*ka*” odpowiada naszym współczesnym pojęciom wyrażającym „osobowość”, „duszę”, „indywidualność”, „temperament”, słowo to może oznaczać też ludzkie „szczęście” lub „pozycję społeczną”. Egipcjanie wyobrażali sobie te pojęcia w bardziej osobisty i namacalny sposób niż my.

Teksty Piramid V i VI dynastii obrazują w zasadzie los króla po śmierci, ale bez wątpienia musiało istnieć przekonanie, że w wielu tych tekstach opisano los zwykłych śmiertelników. Dusze zmarłych docierały do nieba, do bogini Nut, i w nocy ukazywały się na jej ciele jako gwiazdy. Nut była „jedną z tysiąca dusz” (*cha bēw*). Z pewnością miriady gwiazd nie należały tylko do zmarłych władców, lecz także do wszystkich nieżyjących już ludzi. Komnaty grobowe czy trumny, które nie były niczym innym jak domem zmarłego, pod wpływem tej wiary powoli przekształcały się w miniaturowy obraz wszechświata. Plafon komnaty grobowej z reguły

dekorowano rzędami gwiazd, a wewnętrzną stronę wieka trumny zdobione przedstawieniem postaci bogini Nut. Inskrypcja na trumnie zawierała słowa, jakimi Nut wita swego zmarłego syna, oraz słowa powitalne wypowiedziane przez Geba, boga ziemi, którego synem zmarły był również. Tak więc król był synem nieba i ziemi zależnie od tego, jak wyobrażano sobie jego element duchowy (duszę) czy element materialny (ciało).

W następnych okresach te koncepcje wraz z wykorzystaniem Tekstów Piramid rozciągnięto poza osobę króla na wszystkich jego poddanych. Tymczasem jednak król stał się synem boga-słońca Rē, który po śmierci łączył się ze swym ojcem w niebiosach, by towarzyszyć mu w jego dziennej wędrówce łądzia po niebie. Oczywiście, że prości ludzie, którzy nigdy nie nazywali się potomkami Rē, uwierzyli, że zostali powołani do życia przez boga Rē i wkrótce przejęli los króla.

Co pociągało tak mocno Egipcjanina w religii słonecznej? Na pewno zdawał on sobie sprawę z ogromnej roli słońca, jego światła i ciepła dla życia człowieka i całej przyrody. Egipcjanie orientowali się, że słońce jest niezbędnym elementem, bez którego nie istniałoby życie na ziemi. Jednak te obserwacje faktów nie mogły wytłumaczyć ostatecznej przewagi religii słonecznej. Wydaje się, że przyczyną jej zwycięstwa była raczej paralela, jaka według Egipcjan zachodziła między życiem słońca a życiem człowieka. Człowiek, który za życia doświadczał dobrodziejstw i przyjemności dzięki istnieniu i codziennemu obiegowi słońca, liczył też na niemałe wygody w życiu po śmierci.

Słońce wschodzi rano, świeci cały dzień i znika wieczorem na zachodnim horyzoncie. Lecz to zniknięcie jest tylko pozorne i chwilowe, ponieważ słońce nie przestało „żyć”, czego najlepszym dowodem jest jego ponowne pojawienie się następnego ranka po nocy spędzonej w niewidzialnym świecie. Egipcjanie byli przeświadczeni, że życie ludzkie jest dosłownym odpowiednikiem biegu słońca. Człowiek rodzi się jak słońce rano, żyje swym ziemskim życiem podobnie jak słońce emitujące życiodajne promienie przez cały dzień i umiera zachodząc wieczorem. Jednak ta analogia wymagała, by śmierć człowieka nie była ostateczna, by w pewnym sensie nie nastąpiła w ogóle. Człowiek żyje po śmierci na ziemi nadal poza swym postrzeganiem i w logicznym następstwie będzie kiedyś ponownie zrodzony do nowego życia. Ludzie, tak jak i słońce, znikają na Zachodzie zwanym *ōnch*, „życiem”, i podobnie jak słońce udają się tam, by „odpocząć w życiu”. Do imienia zmarłego zaczęto dodawać takie wyrażenia jak *wahm ōnch* „Ten, który powtarza życie”, lub w późniejszych czasach *ōnch hōtep*, „Ten, który żyje i odpoczywa”. Trumnę też nazywano *neb ōnch*, „panem życia”. Na pytanie, kiedy dokładnie i w jakich warunkach nastąpi nowe czy odnowione życie, religia słoneczna nie daje zasadniczej odpowiedzi, lecz są to szczegóły mało ważne. Zmarły, podobnie jak król towarzyszy

w nocnym obiegu słońca jako widz w towarzystwie boga-słońca. Od analogii między słońcem a człowiekiem wystarczył tylko mały krok do całkowitej identyfikacji obu postaci, w której, jak sądzono, człowiek po śmierci fizycznej stawał się częścią substancji boga-słońca stając się wspaniałym duchem Rē, *ich ōker en Rē*.

Poza cyklem słonecznym występowały jeszcze dwa inne regularnie powtarzające się zjawiska. Wrodzone Egipcjanom wyszukiwanie analogii pozwoliło z obserwacji tych zjawisk wyciągnąć wnioski co do życia oraz śmierci i odnowy życia po śmierci. Jednym z nich był wylew Nilu, coroczne podnoszenie się poziomu wód oraz następujące po wylewie przebudzenie się do życia całej bujnej przyrody, która poprzednio zamarła, niemal doszczętnie unicestwiona przez nadmierny upał. Te życiodajne wody Nilu i odradzanie się życia roślin nie mogły nie wywierać głębokiego wrażenia na rolniczej ludności. Obydwa te zjawiska bardzo wcześnie zostały powiązane z postacią boga Ozyrysa.

Wśród egiptologów zrodziły się dwie diametralnie różne teorie co do powstania osobowości tego boga. Według jednej z nich Ozyrys był pierwotnie człowieczym królem, który w zamierzchłych czasach panował nad całym krajem w swej stolicy we wschodniej Delcie. Jego tragiczna śmierć – utopienie dokonane przez jego brata, boga Seta – jest tu interpretowane jako śmierć króla „w czasie rebelii miasta Ombos w Górnym Egipcie, siedziby kultu boga Seta, w wyniku której nastąpił podział kraju na dwa oddzielne Królestwa: Północne i Południowe. Zwycięska kampania Królestwa Północy ponownie zjednoczyła oba państwa. A zatem zwycięstwo i ustanowienie na nowo pierwotnego królestwa mogły znaleźć odbicie w treści mitu opisującego zwycięstwo syna Ozyrysa – boga Horsa – nad Seta. Zmarły Ozyrys został ubóstwiony, a wiara ludzi związała się z jego życiem i śmiercią, podobnie zresztą jak chrześcijaństwo opiera się na męczeństwie i śmierci Jezusa.

Wiara wyznaczyła zmarłych Ozyrysowi panowanie nad zmarłymi, a w ostatecznym pokonaniu Seta widziała symbol zwycięstwa dobra i sprawiedliwości nad złem. Według tej teorii bogini Izyda, siostra i żona Ozyrysa, była tylko personifikacją jego tronu, imię Izyda (egipskie Eset) oznacza bowiem dosłownie „tron”. Jej siostra, bogini Neftyda (egipskie Nebethut, „Pani Zamku”), była uosobieniem rezydencji Ozyrysa, też zgodnie ze znaczeniem swego imienia.

Podczas gdy powyżej opisana teoria interpretuje mit Ozyrysa jako upamiętnienie wydarzeń historycznych, to teoria przeciwna widzi w Ozyrysie uosobienie wylewów Nilu i następującego po wylewie odrodzenia się życia roślinnego. Koncepcja, według której Ozyrys był bogiem roślinności, była powszechnie przyjęta we wszystkich późniejszych okresach historii Egiptu i musiała istnieć już w czasie, gdy imię tego boga pojawia się po raz pierwszy w przekazie pisemnym. Jednak przytoczone poniżej pewne fragmenty Tekstów Piramid króla Unisa, mające dowieść pierwotnego

charakteru Ozyrysa jako boga wylewu Nilu, wskazują, że zmarły król Unis, a nie Ozyrys był identyfikowany czy raczej porównywany z wylewem Nilu. I tak we fragmencie 388 Tekstów Piramid czytamy: „To Unis jest tym, który nawadnia kraj, i tym, który wyszedł z jeziora, to Unis wyrzywa roślinę papirusu.” Podobną myśl spotykamy w Tekstach Piramid 507-508: „Unis wyszedł dzisiaj z pełni wylewu, jest Sobkiem z zielonym piórem, o skupionej twarzy i uniesionej przedniej części ciała... to on przyszedł do swych stawów, które są na brzegu, nawadniane przez Wielki Wylew, do miejsca zaspokojenia, z zielonymi polami, (do miejsca), które jest w królestwie światła. Unis pojawił się jak Sobek, syn Neit.” Przyczyna powiązania króla z wylewem w drugim fragmencie tekstu została po prostu spowodowana przyrównaniem króla do krokodyla (boga Sobka) wyłaniającego się z wody i czyhającego na zdobyc i pożywienie. Wskazuje to, że całkowita identyfikacja króla Unisa z Ozyrysem została przejęta przez najstarszą wersję Tekstów Piramid, których dwa fragmenty mogły dowieść, że Ozyrys był uosobieniem zjawisk przyrody.

Jednak ta identyfikacja występuje tylko w grupie tekstów odnoszących się do ceremonii składania ofiar, gdzie obdarzanego określa się niezmiennie jako „Ozyrys Unis”. Stanowi to zatem współczesną adaptację, bowiem nigdzie indziej w starszych partiach tekstów zmarły król nie był identyfikowany z Ozyrysem. Przeciwnie, o wiele częściej identyfikuje się króla z synem boga Horusem, który przychodzi, by przejąć tron po ojcu, by władać jak on, a Ozyrys proszony jest o zaanonsowanie bogom przybycia Horusa. Tak więc zmarły król stanowi replikę postaci Ozyrysa i sytuacja króla jest analogiczna do sytuacji Ozyrysa lub też król stara się go naśladować. Aspekt Ozyrysa jako władcy duchów zmarłych (*ich*) jest zupełnie wyraźny, natomiast żadna inna cecha jego osobowości nie została zanotowana. Dlatego też inskrypcje w piramidzie Unisa nie mogą stanowić dowodu, że Ozyrys od samego początku był bogiem wylewów Nilu.

W późniejszych wersjach Tekstów Piramid ten stan rzeczy ulega zmianie i przy różnych okazjach łączy się Ozyrysa z wylewami Nilu. Jednak z uwagi na brak tego wątku w najstarszych inskrypcjach zachodzi podejrzenie, że Ozyrys otrzymał tę właściwość od króla żywych, którego poetyczne utożsamienie z nawadnianiem i roślinnością było prawdopodobnie ostatnim reliktem prymitywnej wiary, według której oprócz rządzenia podwładnymi władca rozkazywał również zjawiskom przyrody. To utożsamienie z Ozyrysem było początkowo tylko przywilejem króla, lecz zostało później rozciągnięte na innych członków rodziny królewskiej i w piramidach królowych pod koniec VI dynastii wyraźnie wyróżniono Teksty Piramid mówiące o tej identyfikacji. Ostatecznie przez położenie większego nacisku na aspekt śmierci niż królestwa utożsamienie to rozciągnięto na wszystkie osoby prywatne. Postać Ozyrysa przeszła od ubóstwianego króla i jego zmartwychwstania

po śmierci i powrotu do pierwotnej formy do zmartwychwstania całego; życia w ogóle. Ten powrót do życia dotyczył całej przyrody, a w szczególności dwóch powszechnych zjawisk: wylewu wód i wzrostu roślinności. Ozyrys stał się symbolem osobowości i nie ustającego po śmierci życia.

W psychice Egipcjan paralela zachodząca między zmartwychwstaniem a wschodzącym ziarnem była całkiem oczywista. W jednym z tekstów z Pierwszego Okresu Przejściowego dusza zmarłego przyrównywana jest do boga Nepri będącego personifikacją zboża, „który żyje, gdy umrze”. Począwszy od Średniego Państwa widziano w Ozyrysie boga wylewu i roślinności, a w Nowym Państwie jego postać stanowiąca symbol życia roślinnego jest dobrze udokumentowana przez występowanie w grobach tzw. Ozyrysa Ziarna. Nazwą tą określa się drewnianą skrzynię w kształcie zmumifikowanej postaci Ozyrysa, do której po wypełnieniu jej ziemią wrzucano ziarno. Ziemię podlewano, a młode pędy zboża wschodziły przez otwory w pokrywie skrzyni. Inny sposób polegał na uformowaniu z ziemi postaci Ozyrysa na płótnie rozciągniętym na macie trzciny umocowanej na drewnianej ramie.

Stając się pierwowzorem wszystkich zmarłych Ozyrys i jego kult gwałtownie rozpowszechnia się po całym kraju. Po wrogim początkowo przyjęciu bóg ten zostaje przyswojony przez religię solarną i wcielony do Enneady bogów Heliopolis jako syn boga ziemi Geba. Kult Ozyrysa utrwalali i rozpowszechniali raczej wyznawcy niż świątynie czy kler, jakkolwiek obie te instytucje istniały. Lokalne grobowe bóstwa zostały stopniowo wchłonięte przez Ozyrysa, a stały ośrodek jego kultu znalazł siedzibę w Abydos. Nastąpiło to prawdopodobnie jeszcze w okresie, gdy był on ubóstwionym pojęciem zmarłego króla, bowiem groby najwcześniejszych faraonów usytuowano w Abydos. Grób jednego z tych władców, króla Dżer z I dynastii, identyfikowano z grobem Ozyrysa, a w samym mieście wybudowano świątynię Ozyrysa. Miasto stało się centrum pielgrzymek, w którym odtąd grzebano Egipcjan, pochodzących z wszystkich stron kraju, lub budowano cenotafy albo przynajmniej wznoszono stele przy „schodach” Ozyrysa. Król Seti I, władca XIX dynastii, wybudował piękną świątynię grobową w Abydos z podziemnym cenotafem, choć miał już świątynię i grób skalny w Tebach.

Biorąc pod uwagę tak charakterystyczny dla Egipcjan konserwatywny sposób myślenia, wyrażający się niemożnością odrzucania starych idei w momencie pojawienia się nowych koncepcji, nie jesteśmy zdziwieni, że utożsamienie zmarłego z Ozyrysem nie oznaczało odejścia od starych recytowanych w czasie trwania ceremonii grobowej zaklęć, których celem było zabezpieczenie za pomocą magii egzystencji i pomyślności zmarłego. Wprost przeciwnie, wiele zaklęć znanych z Tekstów Piramid oddano na użytek zwykłych ludzi. Do tekstów starych dodawano

nowe podobnego rodzaju. Teksty te recytowano nie tylko w czasie pogrzebów, ale uznano, iż z racji swej użyteczności powinny znaleźć się w zasięgu zmarłego, by w każdej chwili, gdy będą mu potrzebne, mógł z nich korzystać, toteż zostały po raz pierwszy utrwalone na ścianach sarkofagów. Stąd też nazywa się zbiór tych inskrypcji *Tekstami Sarkofagów*. Od czasów Średniego Państwa teksty te spisywano na papirusach, które składano wraz z ciałem zmarłego. Ten późniejszy zbiór nazwano *Księgą Umarłych*. Zawsze jednak należy i pamiętać, że księga ta nie stanowi usystematyzowanego traktatu na temat egipskich wierzeń o życiu pośmiertnym. Tym bardziej nie jest też księgą o religii egipskiej, jak często podaje się do wiadomości w popularnych pracach na temat religii egipskiej, lecz zawiera przypadkowy zbiór praktyk magicznych. Sami Egipcjanie zdawali sobie sprawę z nieco prymitywnego charakteru *Księgi Umarłych* i czynili próby wygładzenia jej surowości przez symboliczną interpretację stanowiącą powszechną linię rozwoju wszystkich religii.

Zaklęcia te (lub rozdziały) zapewniały zmarłemu różnorodną pomoc, między innymi chroniły przed głodem i pragnieniem w *Zaświatach*, dawały zdolność wcielania się w postaci różnych zwierząt oraz bardzo ważne „wyjście w czasie dnia” (*piret em hrow*), co oznaczało wydostanie się na światło dzienne z ciemności grobu celem uczestniczenia w ofiarach grobowych. Wyrażenie *piret em hrow* było tak ważne, że posłużyło za tytuł dla całej *Księgi Umarłych*.

Z *Tekstów Piramid* wiemy, że posiadanie i znajomość magicznych zaklęć stanowiły najważniejszy środek do pozyskania sił magicznych i szczęśliwości po śmierci. Jest to zupełnie zrozumiałe, gdy się weźmie pod uwagę fakt, że teksty te były pierwotnie przeznaczone dla króla, który – sam będąc bogiem – stał ponad śmiertelnikami. Dla osób prywatnych pojawiała się bardziej wyszukana koncepcja, stopniowo konkurująca ze zwyczajnym szukaniem oparcia w sile magii. Według tej nowej koncepcji szczęście w *Zaświatach* stanowiło nagrodę uwarunkowaną bogobojnym i prawym życiem na ziemi.

Pod tym względem Egipcjanie pragnęli być podobni do Ozyrysa, którego Seth oskarżył przed Rē i kręgiem jego bogów w Heliopolis. Jednak z pomocą boga Thota Ozyrys został uznany przez tych boskich sędziów za „usprawiedliwionego głosem” (*mahrow*), to znaczy usprawiedliwionym lub niewinnym. Człowiek chcąc zmartwychwstać, by żyć po śmierci jak Ozyrys i utożsamiać się z Ozyrysem, musiał otrzymać boski werdykt od samego Ozyrysa, który został władcą zmarłych. Werdykt ten był wynikiem „obrachunku” uczynków człowieka, a scena sądu stanowi temat dobrze znanej winiety, która często towarzyszy 125 rozdziałowi *Księgi Umarłych*.

Sąd nad zmarłym odbywał się przed Ozyrysem i jego czterdziestu dwoma sędziami. Właściwy 125 rozdział lub zaklęcie składał się z dwóch zestawów (pierwotnie istniały wyraźnie dwie wersje tego rozdziału) zaprzeczeń przez zmarłego

złych uczynków i namiętności. Każde negatywne stwierdzenie drugiej części rozdziału jest adresowane do jednego z sędziów Ozyrysa. Jednak przedstawiona na winiecie scena nie bierze pod uwagę tych zaprzeczeń zmarłego, którego widzimy prowadzonego za rękę przez Horusa przed oblicze sędziów. Przed Ozyrysem ustawiono wagę, którą obsługuje Anubis, podczas gdy mądry Thot notuje na swej paletce pisarza wynik ważenia serca zmarłego i Prawdy.

Na jednej z szal ważone jest serce, a na drugiej Prawda, która jest przedstawiona bądź to przez swój symbol – pióro strusie, bądź przez posążek siedzącej bogini Prawdy Ma'et z piórem strusim na głowie. Na zachowanych przedstawieniach obie szale wagi są zawsze ukazane w doskonałej równowadze będącej wymarzoną idealną dla zmarłego, kiedy to ciężar serca – siedziby woli i moralnego sprawcy uczynków ludzkich – odpowiadał dokładnie ciężarowi Prawdy. Nie wiemy, jaki winien być ciężar serca grzesznika. Czy złe uczynki czyniły serce cięższym lub czy brak uczynków dobrych czynił serce lżejszym od Prawdy? Na pewno jednak istniała różnica w ciężarze Prawdy i grzesznego serca.

Jeżeli wynik ważenia serca okazał się zadowalający, uznawano zmarłego za „usprawiedliwionego głosem” jak Ozyrysa, co równocześnie upoważniało zmarłego do życia i szczęśliwości w królestwie tego boga. Jeżeli jednak próba wypadła niezadowalająco, zmarły ginął pożarty przez „pożeraczkę zmarłych”, potwora oczekującego obok wagi, którego postać była połączeniem krokodyla, lwa i hipopotama.

W tym rozdziale Księgi Umarłych (często z pewną przesadą zwanym Spowiedzią Negatywną) trudno dopatrzeć się oszacowania wartości moralnych zmarłego. Rozdział ten może nawet bardziej niż inne zaklęcia magiczne stanowił nawrót do prymitywniejszego sposobu myślenia, w którym zwykłe słowa zapewniały czyste sumienie. Jednak zawarte w tym zaklęciu zaprzeczenie grzechów stanowi samo w sobie dowód zaakceptowania norm moralnych jako najwyższego czynnika umożliwiającego kontynuowanie życia i szczęścia w Zaświatach. To etyczne ukierunkowanie wierzeń religijnych pojawia się wraz z wiarą ozyriacką i dlatego Ozyrys był zawsze ściśle z nim związany.

Kolejnym spośród warunków pozwalających istnieć po śmierci, do którego zaczęto stopniowo przywiązywać coraz większą wagę, było zachowanie zwłok. Ciało zmarłych okresu prehistorycznego nie noszą na sobie śladów sztucznych zabiegów mających na celu utrzymanie zwłok w dobrym stanie, ale sporadyczne wypadki mumifikacji zaobserwowano jednak dość wcześnie, bo za panowania pierwszych dynastii. Już w czasach IV dynastii mumifikacja nie należała do rzadkości, o czym świadczą urny kanopskie pochodzące z tego okresu, ściśle wiążące się z procesem mumifikacji. Urnami kanopskimi nazywamy cztery naczynia, w których

przechowywano wnętrzności usunięte po śmierci z ciała ludzkiego. Każde z tych naczyń było pod opieką jednego z czterech synów Horusa noszących imiona: Imset, Hapy, Duamutef i Kebehsenuf. Obawa przed całkowitym zniszczeniem ciała doprowadziła do rozwoju wypracowanej metody balsamowania i przykładano wiele starań, by zachować cechy fizyczne ciała, a tym samym tożsamość zmarłego.

W czasach IV dynastii pojawił się krótkotrwały zwyczaj grzebania w grobie „głowy zastępczej” wykonanej z kamienia, wiernie odtwarzającej rysy zmarłego. Tego rodzaju praktyka miała zapobiegać utracie przez zmarłego najważniejszej części ciała, to znaczy głowy. Naturalnemu zasuszeniu zwłok, a tym samym ich zachowaniu, sprzyjał rzecz jasna suchy klimat Egiptu i prawdopodobnie ten naturalny proces stał się zaczątkiem wierzenia, że właśnie zachowanie ciała jest konieczne i niemal stanowi warunek zachowania osobowości człowieka.

O trosce, jaką przykładano do zachowania zwłok, świadczy również zmiana trumien drewnianych na kamiennie oraz wzrastająca ich liczba, czasami do dwóch lub trzech egzemplarzy dla jednego ciała, a w wypadku pochówku królewskiego nawet do większej liczby.

O istnieniu wiary w życie pozagrobowe świadczy również obecność w grobach różnego rodzaju wyposażenia, szczególnie przedmiotów codziennego użytku. Warto jeszcze omówić te idee, których geneza nie jest dobrze znana, a które występują nader często i są zbyt charakterystyczne dla starożytnego Egiptu, by można pominąć je milczeniem.

Rozdział 30 Księgi Umarłych stanowi kolejny przykład obejścia w sądzie zmarłych etycznego warunku niewinności przy pomocy magicznego zaklęcia. Rozdział ten kierowany jest do serca, które Egipcjanie uważali za najważniejszy element i o którego względy należało zabiegać. Zwracali się doń takimi oto słowami:

O, serce moje mej matki, O, serce moje mej matki! O, piersi moje mych (różnych) postaci, O, piersi mych postaci! Nie występuj przeciwko mnie jako świadek, nie bądź mi przeciwny w zgromadzeniu (sędziów), nie bądź dla mnie wrogi przed Strażnikiem Wagi. Ty jesteś moim *ka*, które jest w moim ciele. Chnumem, który czyni me członki zdrowymi. Wyjdź naprzeciw szczęściu, pośpieszmy tam. Niech imię moje nie cuchnie z wielmożami, którzy zmieniają ludzi w stopy [?]. (To będzie) najlepsze dla nas i najlepsze dla Słuchacza (wymówek), a radością dla wydającego werdykt. Nie zamierzaj kłamać przeciwko mnie w obecności wielkiego boga. Spójrz, to jest ten, który ciebie rozpoznał!

Od końca Drugiego Okresu Przejściowego zaklęcie to wykuwano na płaskich bazach dużych kamiennych amuletów, których górna część była wycięta w kształcie

skarabeusza – egipskiego żuka gnojnika. Skarabeusz zawsze był symbolem narodzin słońca i narodzin życia w ogóle, pokryty zaś inskrypcją zawierającą 30 rozdział Księgi Umarłych służył jako zastępcze serce zmarłego i dlatego był umieszczany w okolicach piersi mumii na wierzchu bandażu. Ścisły związek tych skarabeuszy („skarabeuszy sercowych”) z sercem był też czasami zaznaczany przez wycięcie konturu bazy w kształcie serca.

Poglądy Egipcjan na istotę życia po śmierci w „innym kraju”, który czasami tak określali dla odróżnienia od „tego kraju”, mimo konserwatyizmu ulegały zmianom. W ten sposób proste, pierwotne poglądy dotyczące życia pozagrobowego z upływem czasu stawały się nieco zamazane i pogmatwane. Do połowy XVIII dynastii przeważała opinia, że życie pozagrobowe stanowi po prostu replikę życia na ziemi. Świadczą o tym nie tylko przedmioty, lecz głównie malowidła i płaskorzeźby znajdujące w grobach tych ludzi, którzy mogli sobie pozwolić na tego rodzaju dekoracje. Na przedstawionych w grobach scenach widać zmarłego w otoczeniu rodziny, przyjaciół i grona poddanych, a także dobytku. Widzimy go też, jak towarzyszy swemu przełożonemu lub królowi uczestnicząc w jego zajęciach czy rozrywkach. Krótko mówiąc, korzysta z wszystkich dobrodziejstw będących jego udziałem w życiu na ziemi.

Wśród egiptologów istnieją kontrowersje co do celu przedstawiania tych scen. Jedni uważają, że reliefy i malowidła ukazujące to wszystko, co było udziałem człowieka w jego życiu na ziemi, miały stać się nowymi realiami w jego życiu w zaświatach, prawdopodobnie za sprawą magii, którą – jak wiemy – Egipcjanie przypisywali zarówno wyobrażeniom przedmiotów, jak i wypowiedzanym czy pisanym słowom. Drudzy natomiast odrzucają ten pogląd nie widząc żadnego magicznego celu w występowaniu malowideł czy reliefów, które przypisują jedynie dumie właścicieli grobów i upodobaniom artystycznym, które należały do najbardziej rzucających się w oczy cech ludności egipskiej. Jakkolwiek oba czynniki na pewno przyczyniły się do powstania tego zwyczaju, to jednak obecnie za „wytłumaczeniem magicznym” zdaje się przemawiać bogactwo dekoracji grobowej. Takie określenie jak „wiecznie”, które tu i ówdzie towarzyszy scenom, najlepiej tłumaczy założenie, że te sceny miały utrwalić lub odnowić rzeczywistość danego przedstawienia. Co więcej, stwierdzamy, że np. w biografiami – na których opieramy nasze przypuszczenie, iż chępliwość Egipcjan odgrywała tu główną, jeżeli nie jedyną rolę – znacznie mniej miejsca poświęcono realnym minionym wydarzeniom z życia zmarłego. Czasami rzeczywiście malowidła czy reliefy pojawiają się w pomieszczeniach, które nie były dostępne dla publiczności po pogrzebie, albo znów tematyka tych scen ogranicza się do rytuałów grobowych, których uwiecznienie po śmierci było z pewnością wyłączną troską właściciela grobowca.

Pod koniec Starego Państwa, a zwłaszcza w czasach Pierwszego Okresu Przejściowego i Średniego Państwa, reliefy i malowidła pokrywające ściany grobów często zastępowano małymi drewnianymi modelami wyobrażającymi służbę lub rzemieślników zmarłego, jego zabudowania, ogród, trzody czy statki. Figurki te tak rozmieszczano na drewnianych deskach, by tworzyły całe sceny podobne do tych, które gdzie indziej przedstawiano na ścianach grobów. Obok statków wyposażonych w sprzęt i całe załogi napotykały notatki skreślone przez pisarza, dotyczące ziarna niesionego przez służbę do spichrzy, a także sceny przeglądu bydła, tkania, przedzenia, stolarki, uboju bydła, warzenia piwa, wypieku itp.

Modele te, nierzadko będące przykładami wyszukanego rzemiosła, składane najczęściej w niedostępnym pomieszczeniu, gdzie umieszczano trumnę ze zwłokami, stanowiły oczywiście przedmioty zastępcze ziemskich własności zmarłego, które miały mu towarzyszyć w życiu w Zaświatach.

Od Średniego Państwa dominowało zatem przekonanie, że dla bogatego człowieka w życiu pozagrobowym pracę fizyczną wykonywała służba, wyobrażona bądź w scenach pokrywających ściany grobu, bądź też w postaci posążków pochowanych w komnacie grobowej. Nie wiadomo, jak warstwy pracujące wyobrażały sobie życie w Zaświatach. Można jednak założyć, iż kontynuowanie po śmierci prac w domu czy na polach swego pana uważali za rzecz całkiem oczywistą. Przy przedstawieniach służby często w pośpiechu dopisywano imiona w sposób kontrastujący z pieczołowicie wykonanymi oficjalnymi napisami w grobie, a na drewnianych figurkach imiona kreślono pośpiesznie tuszem, co wskazuje, że nie każdy sługa przypuszczał, iż będzie towarzyszył zmarłemu, lecz jedynie ten, który służył mu za życia. Służba utożsamiając siebie z postaciami wyobrażonymi na malowidłach czy reliefach szukała prawdopodobnie w ten sposób gwarancji dla swego istnienia po śmierci.

Prawdopodobnie w czasie zamieszek społecznych, jakie miały miejsce w Pierwszym Okresie Przejściowym, powstała inna koncepcja zakładająca konieczność wykonywania pracy fizycznej przez wszystkich zmarłych niezależnie od stanowisk, jakie zajmowali za życia. W tym też okresie powstało magiczne zaklęcie, wcielone później do Księgi Umarłych jako 6 rozdział, pozwalające zmarłemu uniknąć pracy na polach w Państwie Umarłych. W grobach zaczynają pojawiać się małe modele mumii zmarłego, umieszczane w trumienkach, a wspomniane powyżej zaklęcie miało oczywiście na celu przywołanie tych figurek zastępujących zmarłego do codziennej gotowości do pracy na polach. Treść i tytuł zaklęcia brzmiały jak następuje:

Zaklęcie, które sprawi, że *szawabti* wykona pracę za człowieka w Zaświatach: O, *szawabti*, jeżeli Taki to a Taki jest przyzywany

lub jeśli ja mam wykonać jakąś pracę, która jest do spełnienia w Zaświatach, jako człowiek mający wypełnić swe obowiązki, uprawiać pola, nawodnić brzegi (rzeki), przewieźć piasek ze Wschodu na Zachód, powinienś odpowiedzieć: „jestem”.

Stopniowo imitacje mumii zaczęto zastępować figurkami wyobrażającymi żywych ludzi, które wyrabiano zwykle z palonej gliny, rzadziej z kamienia i drewna, a bardzo rzadko z metalu. Figurki te w skrzyżowanych na piersiach rękach trzymają charakterystyczne narzędzia do pracy w polu – motykę i worek. Szósty rozdział Księgi Umarłych często stanowił treść inskrypcji pokrywającej te figurki i ujawniał ich egipską nazwę *szawabti*, która później przekształciła się w *uszebti*. Pierwotne znaczenie tego słowa nie jest całkiem pewne. Prawdopodobnie było ono związane z nazwą drzewa persei (*szawab*), ale w Nowym Państwie obiegową formę *uszebti* interpretowano jako „odpowiadacz”, co wyrażało funkcję odpowiadania na przywołanie w imieniu zmarłego.*

Kiedy pod koniec Średniego Państwa zanika zwyczaj grzebania figurek służby, ich funkcje zostają przeniesione na *uszebti*, które pełnią teraz dwojaką rolę: uosabiają samego zmarłego, a także i jego służbę. W związku z tym ilość tych figurek stale wzrastała i zmarły dysponował już nie jedną, a kilkoma *uszebti*, tak że w czasach późniejszych liczba ich dochodziła nawet do 365 sztuk, tzn. jedna *uszebti* przypadała na każdy dzień roku. Ponadto do każdego dziesięciu *uszebti* typu pracującego dodawano *uszebti* uosabiającą funkcję przełożonego.

[* Jeżeli chodzi o etymologię słowa *š'w'bti*, prof. S. Morenz odrzucił możliwość pochodzenia tego słowa od *šwb* = drewno. Uważa, iż możliwe jest, że nazwa ta pochodzi od słowa *šbt* = w zamian za... lub *šbi* = zastępować, i wtedy nazwa *szawabti* oznaczałaby „zastępcą”. (S. Morenz, *Die Herkunft der „Uschebti” in gestalt und Geschichte Festschrift Karl Schefold*, Bern 1967) (przyp. tłum.).]

Zwyczaj składania pokarmów i innych przedmiotów pierwszej potrzeby razem ze zmarłym, by korzystał z nich w swym przyszłym życiu, powstał w prymitywnych koncepcjach dotyczących życia po śmierci i choć później wyposażenie grobowe musiało mieć czasami znaczenie tylko symboliczne, to jednak zwyczaj ten nie został całkowicie zarzucony. Małe kamienne modele różnych kawałków mięsa zastępowały prawdziwe jadalno; w Pierwszym Okresie Przejściowym i w czasach Średniego Państwa szaty, sandały, ozdoby itd. malowano na wewnętrznych ścianach trumien. Z czasem pojawiły się takie przedmioty jak korony lub berła; jedynym wytłumaczeniem ich

obecności może być założenie, że zwyczaj ten dotyczył początkowo królów, a dopiero później został rozciągnięty na osoby prywatne. To samo dotyczy tekstów grobowych, które spisywano w tym okresie na ścianach trumien. Z kolei w Nowym Państwie wiele tych przedmiotów spotykamy ponownie w postaci kamiennych, fajansowych lub metalowych amuletów, które rozmieszczano w różnych miejscach na zmumifikowanych zwłokach.

Przekonaliśmy się, jak różnorodne i rozbieżne były idee dotyczące losu ludzi po śmierci. Zmarli wstępowali do nieba, by żyć tam w postaci gwiazd, lub kontynuowali swe życie korzystając z tego samego, co było im dostępne na ziemi; byli zobowiązani do ciężkiej pracy na roli, łączyli się z Ozyrysem, by uczestniczyć w jego władaniu Państwem Umarłych, lub z bogiem Rē, by towarzyszyć mu w podróży barką po niebie w czasie dnia i w podziemnym świecie nocą.

Ta nocna wędrówka boga-słońca posłużyła za temat dwóch ksiąg: *Księgi Bram* i *Księgi o tym, co jest w Krainie Podziemnej* (tzw. *Amduat*, poprawniej *Amdē*). Są to kolejne dwa przykłady owej dziwnej grobowej literatury; spośród ludzi wszystkich czasów i krajów jedynie Egipcjanie składali jej dzieła ze swymi zmarłymi. Początkowo te dwie księgi poza głównym tematem nocnej wędrówki słońca nie reprezentowały żadnej powszechnej idei co do zaświatów. Są to fantastyczne utwory pseudouczonych umysłów, lecz nie można pominąć ich milczeniem, bowiem z nich zaczerpnięto treść większości tekstów i przedstawień pokrywających zarówno ściany grobowców, jak i sarkofagów królów Nowego Państwa w Dolinie Królów, począwszy od Thotmesa I. Później jednak, za XXI dynastii, teksty te pojawiają się także w skróconej wersji na papiirusach w grobach ludzi niekrólewskiego pochodzenia. Nie można w sposób zrozumiały podać w kilku słowach treści tych dwóch zadziwiających utworów literackich. Zresztą wydaje się, że w obydwu księgach tekst odgrywał rolę drugorzędną w stosunku do strony ilustracyjnej.

Księga o tym, co jest w Krainie Podziemnej w ogóle nie wspomina o zmarłych, a Ozyrys wzmiankowany jest rzadko. Treść księgi dotyczy jedynie opisu nocnej wędrówki boga-słońca z zachodu na wschód poprzez mroczne królestwo Krainy Podziemnej. Kraina ta podzielona jest na dwanaście rejonów odpowiadających każdej z dwunastu godzin nocy, przy czym każdy rejon znajduje się pod opieką jakiegoś boga, a zamieszkują go inni bogowie oraz złe i dobre demony o pokracznym wyglądzie i dziwacznych imionach. Treść *Księgi Bram* jest podobna, jest to bowiem opis nocnej wędrówki słońca poprzez Krainę Podziemną podzieloną na pomieszczenia, z których każde dostępne było przez ufortyfikowaną bramę pilnowaną przez odźwiernego uzbrojonego w nóż.

Wśród zmarłych, podobnie jak wśród żywych, są ludzie dobrzy i źli. Duchy tych ostatnich budziły wśród ludności strach, próbowały one krzywdzić ludzi, szczególnie

dzieci, przeto szukano przed nimi ochrony w zaklęciach i talizmanach. Zmarli członkowie rodziny byli pomocni nawet po śmierci, jeżeli należytą troską otaczano ich groby i składano im ofiary. Istniała możliwość utrzymywania kontaktu ze zmarłymi poprzez listy, które sporządzano na papirusie albo płótnie, lub poprzez wiadomości zapisywane na naczyniach, w których przynoszono zmarłemu pokarm. Zakładano, że w ten sposób zmarli nadal wykazują zainteresowanie sprawami żywych i że są wystarczająco silni, by móc przyjść z pomocą ludziom w ich kłopotach. Oddawano cześć rodzicom, kult dalszych przodków nie był rozpowszechniony, choć znane są wypadki odwiedzania przez ludzi grobów swych przodków z poprzednich pokoleń. W następnym rozdziale zobaczymy grób jako właściwe miejsce dla oddawania kultu zmarłym, jakkolwiek we wsiach Nowego Państwa w małych niszach ściennych wewnątrz domostw znajdowano bezimienne popiersia i wydaje się, iż wyobrażały one bliskich zmarłych lub krewnych czczonych w domach, w których żyli.

ROZDZIAŁ IV

Kult

Człowiek wyraża swe uczucia religijne przez powtarzanie szeregu czynności będących wyrazem czci lub kultu. Czynności te ułożone w pewnym porządku, ceremonii lub rytuale wypływają z zasadniczej teorii.

Egipcjanie postępowali konsekwentnie wobec ludzi, bogów i zmarłych. Sir Alan Gardiner określił, iż były to: „trzy rodzaje tego samego gatunku *anthropos*, wszystkie trzy podlegające tym samym potrzebom fizycznym, tym samym zwyczajom i pragnieniom”. Obserwując ludzi można najlepiej zorientować się w ich potrzebach, które nie ograniczają się jedynie do jedzenia i napoju, wody do mycia, pachnidła czy szaty, ale obejmują dom, odpoczynek i zabawę. Egipcjanie zakładali logicznie, że wszystkie te potrzeby były również udziałem bogów i zmarłych, jeżeli istnieli po śmierci, i celem boskiego i grobowego kultu powinno być zaspokojenie tych potrzeb.

Już we wczesnym okresie siedziby mieszkalne ludzi, bogów czy zmarłych: dom żywych, świątynia boga czy grób zmarłego, budowano według bardzo podobnej zasady. O tym, że bogowie i zmarli zajmowali wyższą pozycję, świadczy fakt, że podczas gdy zwykły człowiek mieszkał w domu, to król miał „pałac”, świątynię zwano „zamkiem” boga, a grób „zamkiem *ka*”. Kolejna zasadnicza różnica polegała na tym, że domostwa ludzkie czy pałace królewskie budowano z ulegających szybkiemu zniszczeniu materiałów, takich jak suszona na słońcu cegła, trzcina lub drewno, a trwałość zarówno grobu, jak i świątyni gwarantował użyty do ich budowy kamień, czasami zaś budowle te wykuwano w litej skale.

Zmiany, jakie zaszły w planie domu, a wkrótce też i grobu, przy końcu okresu prehistorycznego są niemal identyczne. Pierwotny okrągły szalas stał się z czasem prostokątną budowlą o zaokrąglonych narożnikach, by ostatecznie przyjąć kształt idealnie prostokątny. Podziemna część grobu uległa podobnej przebudowie. Nie jesteśmy w stanie w podobny sposób prześledzić rozwoju świątyń, ponieważ wszystkie wczesne sanktuaria zostały kompletnie zniszczone. Charakterystyczny jest jednak fakt, że późniejsze przedstawienie pierwszego sanktuarium Mina, który jest najwcześniejszym bogiem należycie udokumentowanym, ukazuje cylindryczną,

wyraźnie zaokrągloną chatkę, o wyglądzie przypominającym spiczaste chatki nadal jeszcze spotykane u wielu plemion afrykańskich.

W skład wymienionych wyżej trzech rodzajów budowli wchodziły pomieszczenia, w których żyli ich właściciele – człowiek, bóg lub zmarły, oraz gdzie przechowywano wszystkie należące do nich rzeczy. Służba zabiegała o wygodę ludzi, kapłani (dosłownie „słudzy boga”) – bogów, a specjaliści grobowi zwani „sługami *ka*” troszczyli się o zaspokajanie potrzeb zmarłych.

Obecność naczyń z jadłem i napojami w grobach prehistorycznych świadczy, iż zakładano, że pożywienie stanowi podstawę istnienia i dobrobytu zmarłego. Najstarszy posiadany przez nas dowód pisany potwierdza, że posiłek stanowił najważniejszą część codziennego rytuału grobowego. To samo zresztą odnosi się do ofiar regularnie składanych bogom.

Ceremonia grobowa czy świątynna zaczynała się od polania wodą rąk kapłana celebrującego ofiarę i palenia kadzidła. W tych dwóch czynnościach kapłan sam reprezentował obdarzanego, bowiem były to czynności wstępne przed każdym posiłkiem Egipcjan. Potem zmarłego lub boga obdarowywano wonnościami i szatami, a na końcu okadzano. Z kolei następowała ofiara z wody odtwarzająca zwyczaj mycia ust obowiązujący przed każdym posiłkiem. Z chwilą gdy ta czynność wstępna została zakończona, przynoszono jedzenie.

Oczywiście, były też inne ceremonie, które różniły się w zależności od miejsca i charakteru przypisywanego różnym bóstwom. Jednak w wyniku dość wcześnie zarysowującej się wyraźnej tendencji, zmierzającej do ujednoczenia ceremonii, niewiele z nich zostało poświadczonych. W czasach III dynastii zaczyna się ugruntowywać kult heliopolitańskiego boga-słońca Rē-Atum. Mamy wyraźne dowody, że poczynając od IV dynastii pod wpływem kultu słonecznego zaakceptowano wiarę, iż król egipski, który pierwotnie uważany był za wcielenie boga Horusa, został uznany za syna boga-słońca Rē, a nawet za samo bóstwo słoneczne. Dla utrzymania swego religijnego i politycznego prestiżu niektórzy więksi bogowie musieli zgodzić się na utożsamienie ich lub zasymilowanie z Rē, co spowodowało, że ich codzienny rytuał świątynny z upływem czasu przesiąkł elementami zaczerpniętymi z rytuału solarnego Heliopolis, Pomniejsze bóstwa przystosowały się zachowując swój oryginalny, indywidualny charakter. Zgodnie z charakterystycznym konserwatyzmem starożytnych Egipcjan nie zrezygnowano ze specyficznej właściwości dawnego dziennego rytuału, to znaczy bankietu, który został wprowadzony do nowego rytuału heliopolitańskiego. Przy końcu Starego Państwa codzienna liturgia w świątyniach wszystkich bogów i bogiń w całym kraju była taka sama.

Według wierzeń heliopolitańskich bóg-słońce wyłonił się z praoceanu Nun

i odradzał się każdego ranka, gdy słońce pojawiała się na niebie po obmyciu na Polach Jaru i Polach Życia. Według innego wierzenia to codzienne pojawianie się słońca interpretowano jako ponowne narodziny boskiego dziecka z łona bogini nieba Nut. Król, piastując godność syna boga-słońca, sam będąc bogiem-słońcem i naczelnym jego kapłanem, musiał poddawać się podobnym codziennym oczyszczeniom, zanim został odziany i wyposażony w swe królewskie insygnia. W konsekwencji oczyszczenie lub zastępująca je ofiara płynna stała się podstawowym elementem każdej liturgii, a czystość cielesna była wymagana od króla, kapłana czy wyznawcy w tym samym stopniu co od boga czy zmarłego. W procesie odradzania decydującą rolę odgrywała woda, której przypisywano życiodajne wartości. Przy każdej świątyni znajdowało się święte jezioro służące do celów oczyszczających i ofiar płynnych. Rytuał poranny rozpoczynający ceremonię oczyszczenia spowodował powstanie słowa, które oznacza „ukazywać się o poranku” dla wyrażenia powszechnego znaczenia, oddawania czci” lub „modlitwy”.

I tak, rozwinięte już raczej praktyki rytualne stały się jeszcze bardziej skomplikowane, gdy mit i kult Ozyrysa zaczął się rozprzestrzeniać ze swego pierwotnego miejsca w Busiris w Delcie na resztę Egiptu. Proces ten, podobnie jak rozwój kultu solarnego, zakończył się przy końcu panowania V dynastii i w istniejących rytuałach musiano uwzględnić zmarłego króla i boga Ozyrysa. Horus był synem Ozyrysa, ale był też żywym królem i naczelnym kapłanem, co spowodowało, że jego ojciec, zmarły król, stał się Ozyrysem.

Istniało kilka wersji mitu relacjonującego przywrócenie do życia zmarłego Ozyrysa, co zostało dokonane za sprawą jego syna – Horusa. Według jednej z dwóch najbardziej rozpowszechnionych tradycji Horus dał Ozyrysowi do zjedzenia swe oko, przez co przywrócił go do życia. Według innej wersji, pozostającej pod wyraźnym wpływem heliopolitańskiego rytuału oczyszczenia, zmarły Ozyrys został obmyty przez bogów Horusa i Thota. To obmycie przywróciło życie jego ciału, lecz nie odrodził się w swym nowym ciele jak bóg-słońce Rē.

Ozyryfikacja liturgii świątynnej nie zmieniła jej formy, która nadal pozostała słoneczna i heliopolitańska, a jedynie dodała do niej nowe interpretacje. Pierwotnie wierzone, że każdego ranka bóg-słońce jest obmywany przez boginię zimnej wody Kebhowet. Teraz tę czynność powierzono bogom Horusowi i Thotowi, rytualnym lustratorom Ozyrysa. Egipcjanie poszli nawet dalej. Nie odrzucili zmartwychwstania Ozyrysa, które nastąpiło w wyniku spożycia oka Horusowego, ale każdą potrawę boskiego i grobowego posiłku utożsamiali z okiem Horusa.

Wrogowie rozczłonkowali ciało Ozyrysa po śmierci i teraz, gdy król został utożsamiony z Ozyrysem, ciało króla też przedstawiano rozczłonkowane. Przypuszczano, że obmycie rytualne połączy ponownie członki zmarłego króla, tak

jak to miało miejsce w wypadku Ozyrysa, kiedy to członki tego boga po obmyciu ożyły. Obmycia rytualnego dokonywano w czasie balsamowania, przy czym balsamiarze pełnili tu funkcje Horusa i Thota prawdopodobnie nosząc na twarzach maski tych bogów. Wodę używaną przy myciu identyfikowano z życiodajnym płynem i potem, jaki emanował z ciała Ozyrysa. Skoro tajemnicze źródła Nilu od czasów niepamiętnych lokalizowano na wyspie Elefantynie przy I katarakcie, sądzono, że stamtąd pochodzi woda oczyszczająca. W konsekwencji grób z ciałem Ozyrysa lub przynajmniej z jakąś częścią jego ciała zlokalizowano w tym rejonie. W ten sposób Ozyrys został utożsamiony z Nilem i jego wylewami.

Po upadku Starego Państwa przez religię egipską przeszła szeroka fala demokratyzacji. Wierzenia i wyobrażenia grobowe i wszystkie przywileje, które początkowo stanowiły prerogatywy króla, zostały obecnie przeniesione na pozostałych śmiertelników. Teraz każdy zmarły był utożsamiany z Ozyrysem, a syn zmarłego lub jakikolwiek kapłan celebrujący obrzędy w jego zastępstwie uważany był za Horusa.

Po tych wstępnych wiadomościach niezbędnych do zrozumienia tylko podstawowych elementów bardzo skomplikowanych pojęć stanowiących podstawę egipskiego rytuału przystąpimy do opisu różnych rytuałów, których podstawą – co należy raz jeszcze podkreślić – był oryginalny liturgiczny posiłek połączony z heliopolitańską lustracją lub libacją.

Codzienna liturgia świątynna zachowała się do naszych czasów w dwóch wersjach. Jedną wersję obrazuje szereg reliefów i towarzyszących im tekstów w paru kaplicach w świątyni Ozyrysa w Abydos, druga, datowana na czasy XXII dynastii, odnosi się do Amuna i zaświadczona jest na hieratycznym papiirusie przechowywanym obecnie w Muzeum Berlińskim. Obie wersje są jednak w zasadzie identyczne i zaświadcniają następujący przebieg ceremonii.

Przed wejściem do świątyni kapłan musiał dokonać oczyszczenia w świętym jeziorze. Po wejściu do świątyni najpierw rozpałał ogień i napełniał kadzielnicę rozżarzoną węglem i kadzidłem. Następnie kierował swe kroki w kierunku kaplicy, w której bóg spędził noc. Łamał na drzwiach glinianą pieczęć, odsuwał skobel i otwierał oba skrzydła drzwi. Pojawiał się przed nim posąg boga. Kapłan pozdrowiał boga padając przed posągiem na ziemię. Z kolei intonował jeden lub więcej hymnów, ofiarowywał bogu miód i ponownie palił kadzidło czterokrotnie okrążając posąg, po czym obdarzał bóstwo posążkiem bogini Prawdy Ma^et. Na zakończenie wyjmował z kaplicy posąg, z którego zdejmował szaty i namaszczał go wonnościami.

Do właściwej toalety przystępowano po ustawieniu posągu na garści rozsyanego na ziemi piachu, który być może symbolizował pustynię, zza której pojawiało się słońce każdego ranka. Kapłan ponownie okadzał bóstwo, po czym spryskiwał je wodą

z czterech naczyń *namset* i czterech naczyń czerwonych. Po powtórny okadzeniu oczyszczał usta posągu trzema rodzajami natronu, głowę przyozdabiał nakryciem, posąg ubierał w różnokolorowe szaty, zmieniał klejnoty, namaszczał i pokrywał powieki zieloną lub czarną szminką. Na koniec wyposażał boga w insygnia królewskie.

Teraz następował posiłek. Kapłan umieszczał na powrót boga w jego kaplicy, oczyszczał ołtarz i składał przed bogiem pokarm i napoje, przy czym każdą potrawę unosił osobno ku górze ofiarowując ją bogu. Po zakończeniu posiłku kapłan zamykał drzwi kaplicy i nakładał na nie pieczęć. Ze szczególną troską oczyszczał miejsce usuwając zeń ślady swych stóp i oddalał się. W każdym momencie ceremonii kapłan recytował odpowiednie słowa lub formuły.

Król przed ukazaniem się w charakterze najwyższego kapłana boga poddawany był podobnemu oczyszczeniu rytualnemu. Dokonywano tego w specjalnym pomieszczeniu należącym do świątyni zwanym Domem Poranku, bowiem oczyszczenie odbywało się o świcie. Król spryskiwany był wodą zaczerpniętą ze świętego jeziora przez dwóch kapłanów uosabiających Horusa i Thota lub Horusa i Seta, którzy prawdopodobnie w czasie ceremonii nosili na twarzach maski tych bogów. Rytualne oczyszczenie, któremu towarzyszyło recytowanie odpowiednich formuł, obdarzało króla „życiem i dobrym losem” oraz przywracało mu młodość. Król po oczyszczeniu wodą okadzany był kadzidłem i dostawał do żucia cztery kulki natronu. Kolejne ceremonie polegały na ubieraniu, namaszczeniu i wyposażaniu w ozdoby oraz insygnia władzy królewskiej. Tak przygotowany król mógł wejść do świątyni, by pełnić jako kapłan boga opisaną już wyżej codzienną liturgię świątynną.

Tej samej ceremonii oczyszczenia, której poddawano żywego króla, podlegał również król zmarły, jak i zwłoki wszystkich ludzi, by stali się czystymi jak bóg-słońce i Ozyrys, którego zwłoki zostały w podobny sposób oczyszczone przez bogów. Naturalnie, rytualne oczyszczenie było możliwe jedynie przed złożeniem zwłok w grobie i dokonywano tej czynności w czasie balsamowania i podczas pogrzebu. Ponieważ wierzono, że bóg-słońce poddawany jest rytualnemu oczyszczeniu i rodzi się ponownie każdego ranka, przeto wynaleziono pewne środki umożliwiające zmarłemu powtarzanie lustracji i związanego z nią posiłku w czasie codziennej liturgii grobowej. Po złożeniu zwłok w komnacie grobowej na dnie szybu grobowca nie było do nich dostępu, przeto oczyszczenie rytualne zastąpiono ofiarą płynną dokonywaną w wypadku króla w kaplicy piramidy (lub później w świątyni grobowej), a w wypadku osoby prywatnej w kaplicy kultowej znajdującej się w nadziemnej części grobu. Do tego celu wykonywano posąg zmarłego trwalszy od ciała. Przed posągiem dokonywano libacji i składano ofiary z jadła i napojów. Widzieliśmy już, że w świątyni liturgicznych rytuałów na rzecz boga dokonywano również przed

posągiem, widocznym i namacalnym jego wizerunkiem.

Zanim jednak wyznaczono do tego celu posąg, w warsztacie rzeźbiarza (zwanym Zamkiem Złota) poddawano posąg ceremonii zwanej Otwarcie Ust. Ceremonia ta utożsamiała posąg z bogiem lub człowiekiem i obdarzała go życiem i siłą.

Ceremonia ta jest bardzo stara i składało się na nią wiele specyficznych rytuałów. Po raz pierwszy wymieniona jest na początku IV dynastii. Najwcześniejsza jednak pełna relacja z tego obrzędu datuje się dopiero na XIX dynastię, kiedy to zostaje włączona do długiej ceremonii odprawianej w grobie lub przed grobem w czasie uroczystości pogrzebowych. W takim wypadku rytuały odprawiano na mumii, a nie na posągu. Obdarzając w ten sposób zmarłego życiem regenerowano jego zdolności na tyle, że mógł brać udział w codziennym obrzędzie grobowym, jaki odprawiano w jego kaplicy grobowej.

Na rozszerzoną wersję rytuału składało się wiele aktów, wśród których Otwarcie Ust zajmowało należytą pozycję centralną. Przed i po ceremonii odbywały się dwa obrzędy znane już z codziennej liturgii świątynnej; oczywiście heliopolitańskie ceremonie mycia i ubierania, po których następował posiłek, stanowiły podstawę tych dwóch rytuałów.

Pierwsza część ceremonii odpowiada obrzędowi rytualnego oczyszczenia. Posąg z twarzą zwróconą na południe ustawiano na piasku, po czym dokonywano oczyszczenia wodą oraz ofiarowywano kulki natronu w celu oczyszczenia ust i ponownie oczyszczano posąg kadzidłem. Po tych obrzędach następowała dość niejasna wymiana zdań pomiędzy kapłanami wchodzącymi do warsztatu i rzeźbiarzami, wyraźnie inspirowana przez mit ozyriański. Następnie zarzynano wołu, odcinano mu przednią nogę i wyjmowano serce; z kolei odcinano łeb kozie i gęsi. Nogę i serce składano w ofierze, do ust posągu przytykano nogę i różnego rodzaju narzędzia (topory ciesielskie i dłuta) oraz ofiarowywano wodę. Przypuszcza się, że te ceremonie miały na celu otwarcie ust oraz oczu i obdarzenie posągu zdolnościami żywego człowieka.

Trzecią i ostatnią część całej ceremonii stanowiło powtórzenie toalety dokonywanej przy innych obrzędach. Na posąg nakładano nakrycie głowy, szaty i klejnoty. Po namaszczeniu i wyposażeniu w insygnia królewskie posąg okadzano. Z kolei następował posiłek podawany na ołtarzu lub stole ofiarnym, który też musiał być przedtem rytualnie oczyszczony. Na koniec posąg przenoszono uroczystie na dawne miejsce.

Na uwagę zasługuje zestaw posiłku podawanego w czasie tej ceremonii, na który składały się: byk, dwie gazy i gęś nilowa, stanowiące relikty bardziej prymitywnego posiłku. Wszystkie te zwierzęta stanowiły zdobycz Egipcjan w czasach, gdy trudnili się głównie myślistwem, chociaż dość wcześnie, bo już w okresie Starego Państwa,

były one udomowione i hodowane w gospodarstwach.

Nie dysponujemy natomiast egipskimi danymi co do rytuałów odprawianych w czasie mumifikacji. Posiadamy wprawdzie dwa papirusy – jeden w Luwrze, a drugi w Muzeum Kairskim – z okresu ptolemejskiego, traktujące o Rytuale Balsamowania, ale oba zachowały się niekompletnie i zawierają głównie formuły wypowiedziane przez kapłanów w czasie różnych ceremonii, w dodatku nie bardzo zrozumiałe na skutek wielu aluzji mitologicznych. Wiele oryginalnych mumii zachowało się do naszych czasów i niektóre z nich przebadano. Badania te wykazały, że sztuka balsamowania rozwijała się stopniowo i była różna w poszczególnych okresach. Ale nawet w tym samym okresie stosowano kilka rodzajów balsamowania w zależności od kosztów, wydaje się przy tym, że biedniejszych warstw ludności nigdy nie było stać na taki wydatek. Zamiast balsamować, zwłoki tych ludzi zostawiano, poddając je działaniu naturalnego procesu wysuszenia na skutek zetknięcia się ciała z gorącym piaskiem.

Do balsamowania przystępowano wkrótce po śmierci, choć w pewnych okresach zwlekano do chwili, aż ciało zacznie ulegać rozkładowi. Wezwani do domu zmarłego balsamiarze kładli zwłoki na marach i wynosili do swego warsztatu mieszczącego się w namiocie zwanym „miejscem oczyszczenia” lub „dobrym domem”. Proces balsamowania trwał w większości wypadków siedemdziesiąt dni i polegał na naśladowaniu zabiegów, którym – jak wierzono – po raz pierwszy poddany został Ozyrys, bóg zmarłych. Zabalsamowanie ciała sprawiało, że zmarły stawał się Ozyrysem, a balsamiarze uosabiali bogów biorących udział w mumifikacji Ozyrysa. Głównym balsamiarzem był Anubis, a jego asystentami byli synowie Horusa i Chentechty. Kapłan *sem* i lektor (*chery-hebet*) udzielali wskazówek balsamiarzom i recytowali odpowiednie zaklęcia.

Proces balsamowania rozpoczynano od obmycia zwłok wodą z Nilu. Następnie po usunięciu wnętrzności (tj. tych części ciała, które ulegają szybko rozkładowi) nasycano ciało solą (natron), impregnowano i namaszczano oliwami, pachnidłami i żywicami. Na ciele zmarłego rozmieszczano różnego rodzaju amulety, potem szczelnie owijano bandażami z płótna i składano w trumnie. Obmywanie wodą stanowiło puryfikację słoneczną, a wodę, którą używano do tego celu, uważano za przesyconą siłą witalną. To przekonanie spowodowało, że wodę starannie zbierano w naczynia, podobnie jak i inne materiały używane przy mumifikacji. Przedmioty te wraz z drewnianym stołem, na którym dokonywano zabiegów, grzebano w pobliżu grobu. Nacięcie zwłok na lewym boku ułatwiało usunięcie wnętrzności, które zastępowano kłębkami z płótna, przy czym trzeba podkreślić, że serce pozostawiano w ciele. Usunięte organy przechowywano w czterech naczyniach zwanych przez egiptologów urnami kanopskimi lub kanopami. Mózg w większości wypadków usuwano przez nozdrza za pomocą metalowego haka. We wcześniejszych okresach

lniane modele zastępowały miękkie wewnętrzne części ciała, później pod skórę wkładano muł i piasek, by nadać ciału jego pierwotny kształt. Przy balsamowaniu używano myrry, oliwy z cedru, kadzidła, wosku, miodu, lnu do wyrobu bandaży, oliwy z oliwek itd. Wierzono, że wszystkie te surowce zostały wydalone z ciała bogów lub że powstały z wylanych przez bogów łez padających na ziemię po śmierci Ozyrysa. Surowce te obdarzały zmarłego mocą tych bogów.

Ceremonie, jakie odprawiano w związku z pogrzebem, znamy też tylko z obrazujących je przedstawień na ścianach grobów; i choć malowidła te występują dość często, wiele szczegółów jest nadal bardzo niejasnych. Między innymi należy wymienić tu dwie podróże, w jakie udawał się zmarły: do Busiris w Dolnym Egipcie i do Abydos w Górnym Egipcie, w czasie których barkę wiozącą zmarłego ciągnął jeden lub więcej statków żaglowych. Wydaje się, że podróże te stanowią jedynie malarską transpozycję pochówku królewskiego. Zmarłego króla transportowano do Busiris, aby wystąpił jako zmarły król Ozyrys wśród swych poddanych dolnoegipskich, a podróż do Abydos umożliwiała mu uczestnictwo w świętach Ozyrysa. Z chwilą przyjęcia przez osoby prywatne na własny użytek treści tych scen związanych z pochówkiem królewskim zatrzymano również te dwie sceny, jakkolwiek nie odpowiadały one już rzeczywistości. Sceny te przemieszały się prawdopodobnie ze zwyczajem przepływania Nilu przez procesję grobową, kiedy cmentarz położony był na przeciwległym brzegu od domu zmarłego.

Ciało zmarłego transportowano do grobu w trumnie umieszczonej na łodzi w samym centrum długiej procesji. Ludzie i woły ciągnęły umieszczoną na saniach łódź, podczas gdy drogę polewano mlekiem. Za procesją kroczyli krewni i przyjaciele zmarłego. Dwie klęczące postacie kobiece, uosabiające Izydę i Neftydę i zwane kaniami, towarzyszyły trumnie u głowy i stóp zmarłego. Prawdopodobnie częstokroć wdowę i krewną zastępowały posągi umieszczone na łodzi. Za trumną na drugich saniach wieziono skrzynię zawierającą urny kanopskie z wnętrznościami zmarłego. Druga grupa kobiet, w skład której wchodziły zawodowe płaczki odziane w szaty barwy szaro-niebieskiej, koloru żałoby, kroczyły razem głośno lamentując, lejąc łzy, szarpiąc swą odzież, bijąc się po ciele i sypiąc sobie piach na głowy i szaty. Kapłani idący w procesji palili kadzidło i odczytywali pogrzebowe formuły. Procesję zamykał długi szereg służby niosącej wyposażenie grobowe; w jego skład wchodziły sprzęty, naczynia, skrzynie z szatami i klejnotami, które miały być złożone w grobie.

Muzykanci i tancerze oczekiwali przy grobie nadejścia procesji. Z chwilą przybycia orszaku przystępowano do odprawiania nad ustawioną pionowo przed grobem mumią rytuału Otwarcia Ust. Następnie opuszczano mumię do komory grobowej. Po powrocie z pogrzebu wszyscy żałobnicy uczestniczyli w uczcie.

Prawie we wszystkich okresach dziejów ciało grzebano pod ziemią. Nadbudowa

grobu przeszła wiele zmian na skutek doskonalenia się rzemiosła artystycznego oraz zmiany upodobań. Wydaje się, że pierwowzorem grobu był tumulus – niski pagórek piasku lub kamieni usypany nad miejscem pochówku zmarłego. Tumulus służył dwojakim celom: zapobiegał odgrzebywaniu zwłok przez szakale, hieny i inne dzikie zwierzęta oraz wskazywał grób rodzinie zmarłego, która miała od czasu do czasu przychodzić i przynosić świeże ofiary.

Już w początkowym okresie historii Egiptu tumulus przekształcił się w prostokątną konstrukcję z suszonych na słońcu cegieł przypominającą kształtem dom lub – w wypadku grobu królewskiego – pałac. Ściany zewnętrzne zdobiono szeregiem wymijających się na przemian wąskich pionowych i poprzecznych nacięć. W czasach nowożytnych przyjęto dla określenia tego typu grobów termin arabski *mastaba* („ława”).

W protodynastycznych królewskich grobach w Abydos zwłoki składano w pomieszczeniu znajdującym się na środku osi nadbudowy, podczas gdy wokół rozmieszczone były mniejsze pomieszczenia, gdzie składano zapasy oraz ciała służby obojga płci, którą prawdopodobnie zabijano przy ceremonii pogrzebowej, by towarzyszyła swemu panu w życiu pozagrobowym. Ten barbarzyński zwyczaj został wcześniej zarzucony.

Kamień w budownictwie zaczęto stosować w czasach panowania króla Dzesera z III dynastii, co spowodowało, że grób stał się „wieczny”. Władca ten miał ogromną kamienną mastabę, na której wzniesiono pięć stopniowo zmniejszających się mastab, tak że cała konstrukcja bardzo przypominała schodkową piramidę. Z wstąpieniem na tron władców IV dynastii grób królewski otrzymał nową i ostateczną formę typowej piramidy. Rzut poziomy budowli stanowił kwadrat, a stopnie piramidy wypełniono kamieniami uzyskując w ten sposób gładkie bojki, na szczycie zwieńczone ostrosłupem. Przejście od piramidy schodkowej do piramidy właściwej wydaje się być następstwem zwycięstwa solarnego kultu z Heliopolis, przy czym za model kształtu piramidy posłużył *benben*, czczony w Heliopolis jako siedziba słońca, ostro zakończony stożkowaty kamień, którego szczyt muskały pierwsze promienie wschodzącego słońca.

Wokół piramidy królewskiej wszystkie mastaby należące do członków królewskiej rodziny, dworzan i dostojników rozmieszczano w należytej odległości w symetrycznie uszeregowanych rzędach, z ulicami biegnącymi wśród nich regularnie z północy na południe i ze wschodu na zachód. Wszystkie te mastaby zostały wzniesione z kamienia, przy czym boki tych budowli były pochylone pod niewielkim kątem i nie pokrywała ich żadna zewnętrzna dekoracja. Całe miasto umarłych okolone murem z piramidą w środku jako punktem centralnym było repliką dworu żyjącego króla.

Wejście do piramidy znajdowało się w ścianie północnej tuż nad ziemią. Od wejścia prowadził korytarz do komnaty grobowej zbudowanej w skale pod piramidą lub w samej masie piramidy. Na zewnątrz piramidy, po stronie wschodniej, stała świątynia grobowa, gdzie celebrowano kult zmarłego króla. Świątynia składała się z kilku pomieszczeń: niektóre z nich dostępne były dla wiernych, inne jedynie dla kapłanów. Od świątyni schodziła kryta kamienna rampa ku dolinie, do masywnej bramy kamiennej wzniesionej na granicy pól uprawnych.

Do komnaty grobowej znajdującej się pod mastabą prowadził pionowy szyb; wejście do niego znajdowało się w płaskim szczycie mastaby. Po pogrzebie szyb ten blokowano wypełniając go kamieniami i gruzem. Dla celów kultu grobowego wznoszono małą ceglana budowlę po wschodniej stronie mastaby, blisko południowo-wschodniego narożnika. Budowla ta, do której wchodziło się od strony północnej, podzielona była na dwa pomieszczenia; jedno, położone bardziej na wschód, stanowiło magazyn na zapasy, drugie zaś, znajdujące się na zachodniej stronie budowli i stykające się z mastabą, pełniło funkcję kaplicy. W zachodnim murze tej kaplicy, przyległym do mastaby, umieszczano kamienną prostokątną stelę z rzeźbionym przedstawieniem ukazującym zmarłego siedzącego przy posiłku przed stołem ofiarnym. Z biegiem czasu stela została zastąpiona niszą. Czasami niszy tej nadawano kształt „ślepych wrót”, przez które – jak wierzono – zmarły mógł opuszczać świat duchów mastaby i wejść do kaplicy grobowej, by korzystać z ofiar złożonych na kamiennym stole ofiarnym przed ślepych wrotami.

W czasach V dynastii kaplicę leżącą na zewnątrz mastaby przeniesiono do jej wnętrza. Stopniowo dodawano dalsze pomieszczenia, a ślepe wrota umieszczano w najgłębiej znajdującym się pokoju. W wielu mastabach, szczególnie późniejszych, spotkać można specjalny pokój całkowicie oddzielony murem od innych pomieszczeń. Obecnie pomieszczenie to nazywamy *serdab*; słowo to w języku arabskim oznacza piwnicę. Egipcjanie nazywali to pomieszczenie „domem posagu”, który to termin dostatecznie wyraźnie określa jego przeznaczenie. W pomieszczeniu tym umieszczano posąg czy też posągi zmarłego jako siedzibę dla jego *ka*. Jedyne połączenie *serdabu* z kaplicą stanowiły ukośne otwory w dzielącym je murze. Otwory te, zwane „oczami domu *ka*”, umożliwiały zmarłemu oglądanie światła dziennego oraz obserwowanie ceremonii odprawianych w kaplicy i radowanie się zapachem płonącego kadzidła.

Aż do XVI wieku p.n.e. piramida stanowiła podstawowy kształt królewskiego grobowca. Jednak na długo przedtem forma ta została przejęta przez osoby prywatne, które kuły swe groby w skałach na wschodnim i zachodnim brzegu Nilu. W grobach tych zachowano zasadnicze elementy domu egipskiego. Najpierw wznosząca się ku górze rampa prowadziła na otwarty podwórzec, często zakończony kolumnadą, za

którą była szeroka kryta sala wykuta w skale, też z filarami i kolumnami, stanowiąca odpowiednik pokoju gościnnego w domu żywych. Czasami też głęboki, wąski pokój, zwany „długim pokojem”, budowano między pokojem bocznym a małą kwadratową kaplicą, w końcu której umieszczano posąg zmarłego. W kaplicy tej, będącej odpowiednikiem pokoju jadalnego w domu mieszkalnym, składano ofiary duchowi właściciela. Szyb lub wiodący w dół do podziemnej komnaty grobowej korytarz prowadził zwykle z jednego z tych pokoi, a znacznie rzadziej miał wyjście na dziedziniec. Ewentualne zmiany w szczegółach tego planu zostawiono wyobraźni architekta, a dobudowa dalszych pokoi zależała od zamożności właściciela, ale wymienione wyżej pomieszczenia stanowiły zawsze podstawowe elementy grobu w czasach Nowego Państwa.

Zaraz za dziedzińcem, ponad wykutymi w skale pomieszczeniami wznoszono często piramidę z niewypalanych cegieł. Chociaż inspiracją tej formy były piramidy królewskie, to jednak nie można jej z nimi porównywać, gdyż rozmiary miała dużo mniejsze, a kąt nachylenia ścian większy. Ponadto wznoszono ją też nad kaplicami takich grobów, których nie wykuwano w skałach, lecz budowano wyłącznie z cegieł lub kamieni. Piramidę malowano na biało, by imitowała wapień, a jej szczyt zwieńczał wapienny wierzchołek – piramidion. Cztery boki piramidionu zdobił relief ukazujący zmarłego adorującego boga-słońce; ten sam temat powtarzano na steli wbudowanej w niszę znajdującą się na połowie wysokości w środku wschodniego boku piramidy.

Thotmes I był pierwszym królem, który z niewiadomych przyczyn zarzucił kształt piramidy i zapoczątkował nowy typ grobów królewskich, jaki stosowano od XVIII do XX dynastii. Jego grób w pustynnej Dolinie Królów na zachodnim brzegu Teb wykuto w skale. Składał się on tylko z dwóch, zresztą dość małych, komnat. Następni królowie z reguły powiększali rozmiary swych grobów, zmieniając je w szereg sal i długich podziemnych korytarzy kończących się daleko w głębi skały komorą podpartą filarami, w której składano ich kamienne sarkofagi i skarby.

Od czasów panowania Horemheba groby królewskie wykuwano w skale, przy czym główna oś była linią prostą. Nie wiadomo, czy zmiana kierunku osi na lewo, początkowo pod kątem ostrym, później pod kątem prostym, jaka miała miejsce za czasów XVIII dynastii, spowodowana została przyczynami natury religijnej czy też innej. W grobach Thotmesa IV i Amenhotepa III widać dwukrotne zmiany kierunku osi, podczas gdy w grobie Tutanchamuna oś skręca gwałtownie w prawo.

Natychmiast po pogrzebie wejście do tych grobowców blokowano kamieniami, które w wielu wypadkach nie różniły się od otaczających je głazów i rumowisk. W wąskiej Dolinie Królów nie było miejsca na świątynie grobowe, dlatego też musiano je wznosić z dala od grobu, daleko w Dolinie Nilowej, na pustynnej równinie

ciągnącej się między polami uprawnymi a górami na lewym brzegu Nilu.

Królowie XXI i następnych dynastii, których rezydencją było miasto Tanis położone w Delcie, byli grzebani w kryptach pod posadzką świątyni swej stolicy, tak jak – według relacji przekazanych nam przez autorów greckich – królowie XXVI dynastii w Sais.

Egipcjanie nie szczędzili wysiłków dla zapewnienia regularnych uroczystości rytuału grobowego jak i stałych dostaw żywnościowych, które – jak wierzyli – były konieczne dla „wiecznego” trwania ich grobów i dla kontynuacji życia po śmierci. Doświadczenie wykazało, że nie można było polegać na samej tylko wdzięczności synowskiej. Jeżeli można było oczekiwać pewnej troski synów i córek, a może nawet i wnuków, to było mało prawdopodobne, by jakkolwiek troskę okazywali dalsi potomkowie nie znający osobiście swych zmarłych przodków. Jest oczywiste, że koncentrowali się na własnych grobach i kulcie grobowym.

Utrzymanie grobu w należyтым stanie oraz zapewnienie regularnego kultu grobowego przenoszono dlatego na osoby, które gotowe były dopilnować interesów zmarłego w zamian za uzyskanie dochodów z fundacji grobowych. W wielu wypadkach osobami tymi byli synowie właścicieli grobów i wtedy kult grobowy opierał się na mocnej podstawie prawnej. Egipcjanin wydzielał pewną część majątku na wyposażenie grobu, a dochody z tego funduszu pozwalały na zaopatrzenie go w ofiary grobowe. Część majątku przeznaczano jednak dla „sług *ka*”, którzy zobowiązali się dbać o grób i odprawiać rytuał grobowy, polegający na składaniu chlebów ofiarnych oraz laniu wody przed posągiem zmarłego. Słudzy ci mogli przekazywać swe prawa i obowiązki potomkom.

W okresie Starego Państwa właściciele grobów zatrudniali tylu kapłanów grobowych, ilu mogli utrzymać. Lecz gdy kapłanów było kilku, dochodziło między nimi do nieporozumień i w okresie Średniego Państwa, jak i w okresach następnych, zaczęto w praktyce ograniczać prawa i obowiązki do jednego „sługi *ka*”, dobrze płatnego, lecz za to mającego prawo do przekazania urzędu tylko jednemu ze swych dzieci. Ta praktyka zapobiegała dalszemu podziałowi dochodów z funduszy, co w konsekwencji doprowadziło do ograniczenia usług grobowych.

Podobne umowy zawierano z „kapłanami lektorami”; ich rola polegała na czytaniu tekstów liturgicznych w określone dni świąteczne, z których najważniejsze przypadły na pierwszy i piętnasty dzień miesiąca. Czasami autentyczne kontrakty spisywano między właścicielem grobu a jego kapłanem grobowym, a warunki wykuwano na ścianach grobu lub steli. Istniała nawet możliwość zawarcia przez jednego kapłana umów tego rodzaju z kilkoma właścicielami grobów, co spowodowało, że urząd „sługi *ka*” stał się zawodem.

Do obowiązków „sługi *ka*” należała opieka nad posągiem zmarłego, polegająca

na przynoszeniu ofiar składających się głównie z chleba i piwa, a także z mięsa. Kapłan składał ofiary w określone dni, do których obok wymienionych na początku należały jeszcze takie ważne święta jak wigilia i dzień Nowego Roku, wigilia i dzień święta *Wag* (które przypadało na osiemnasty dzień pierwszego miesiąca roku egipskiego). Podczas składania ofiar palono świece przed posągami, by jego właściciel mógł widzieć ofiarę, oraz wypowiadano modlitwy zwane gloryfikacjami.

Po pewnym czasie, nie później niż w okresie Średniego Państwa, król, i to wyłącznie on, poczynił ustępstwa pozwalając dostojnikom państwowym i ludziom zasłużonym stawiać posągi na dziedzińcach świątyń. W ten sposób zmarły, któremu dedykowano posąg, uczestniczył w modlitwach i ofiarach składanych przez ludzi odwiedzających boga. Czasami z kapłanami tych świątyń zawierano umowy, na mocy których odprawiano rytuał przed posągami w dni świąteczne.

Dla odprawiania kultu królów z V dynastii wyznaczono pokaźną liczbę kapłanów mających pełnić funkcje w królewskich świątyniach grobowych po wschodniej stronie piramidy. Kapłani podzieleni byli na dwie grupy, z których każda miała tzw. instruktora (*sahdj*). Jedną grupę stanowili „słudzy boga”, drugą kapłani *wēeb*, dosłownie „czyści”. Oprócz udziału w kulcie królewskim kapłani *wēeb* pełnili obowiązki w specjalnych sanktuariach boga-słońca Rē Wznoszonych przez większość królów tej dynastii. Termin *wēeb* wskazuje na oczyszczenie lub obmywanie, którym poddawano tych kapłanów. Skoro rytuał oczyszczenia powstał w Heliopolis, to jest prawdopodobne, że kapłani *wēeb* jako grupa wystąpili po raz pierwszy w heliopolitańskiej świątyni boga Rē, skąd przeszli z kolei do innych ośrodków kultu Rē, jak i kultu grobowego króla, który od czasów V dynastii pozostawał w ścisłym związku z bogiem Rē jako jego syn.

Warto tu podkreślić, że świątynie słoneczne V dynastii są jedynymi świątyniami Starego Państwa, które przetrwały do naszych czasów i zostały odkopane przez archeologów. Taką budowlą jest świątynia słoneczna króla Niusererē w Abusir. Na tym przykładzie widać wyraźnie, że charakter i układ świątyń słonecznych nie był podobny do późniejszych świątyń jakiegokolwiek bóstwa.

Od bramy wejściowej w Dolinie Nilu kryta rampa wiodła ku górze do następnej bramy wzniesionej na płaskowyżu pustynnym i do świątyni wybudowanej na sztucznym tarasie. Świątynia miała szeroki prostokątny dziedziniec; po jego zachodniej stronie stała baza w kształcie stożka z ogromnych kamieni, na której wzniesiono obelisk z bloków wapiennych. Naprzeciw wschodniego boku bazy umieszczono ołtarz składający się z pięciu alabastrowych bloków. W północnej części dziedzińca mieściła się rzeźnia, której nawierzchnia pokryta była wieloma równoległymi ściekami; krew zarzynanych zwierząt spływała tędy do dziesięciu basenów rozmieszczonych wzdłuż wschodniej strony budowli. Z wyższej bramy

prowadziły dwa korytarze: jeden na prawo – do rzędu magazynów w północnej części muru okalającego, drugi na lewo – najpierw do domu modlitwy u stóp obelisku, a dalej przez bazę wyżej na taras u podstawy obelisku. Drewniana łódź długości około 30 metrów spoczywała na ceglanej podstawie na południe od świątyni i bez wątpienia była realnym wyobrażeniem jednej z dwóch łodzi, w których – jak wierzono – słońce odbywało swą codzienną wędrówkę po niebie. Jakkolwiek teren wokół świątyni został dokładnie przebadany, nie natrafiono na żaden ślad drugiej łodzi, którą spodziewano się znaleźć.

Cała świątynia wraz z dziedzińcem i obeliskiem zwrócona na wschód, ku wschodzącemu słońcu, była prawdopodobnie odsłonięta dla promieni słonecznych. Sądono, że szczyt obelisku, podobnie jak szczyt piramidy, był siedzibą boga-słońca.

Świątynia słoneczna zapewne naśladowała układ świątyni Rē w Heliopolis i dlatego różniła się od świątyń innych bogów. Tu też obelisk *benben* wzniesiony na pagórku z piasku był głównym miejscem i siedzibą boga-słońca, którego nie przedstawiano w postaci posągu, jak w wypadku innych bogów.

Uderzające jest natomiast podobieństwo między planem normalnej świątyni egipskiej Średniego czy Nowego Państwa a planem domu należącego do ludzi rekrutujących się z wyższych warstw społecznych lub królewskiego pałacu, lecz nie wywołuje to naszego zdziwienia właśnie z uwagi na ludzką koncepcję bogów, jaką przyjęli Egipcjanie.

Świątynia, podobnie jak dom, stała pośrodku dużej prostokątnej przestrzeni otoczonej wysokim murem wzniesionym z cegieł suszonych na słońcu, na którą wchodziło się przez bramę strzeżoną przez dwie masywne wieże zwane pylonami. Zaraz za pylonami rozpościerał się duży otwarty dziedziniec otoczony z trzech stron kolumnadą; pośrodku stał czasami ołtarz stanowiący innowację wprowadzoną przez kult solarny. Z dziedzińca wchodziło się do hypostylu zwanego „szeroką salą”, tej samej szerokości co pozostała część świątyni, lecz nie bardzo głębokiego. Światło przedzierało się do wnętrza sali okienkami znajdującymi się wysoko w górze pod stropem wspartym na kolumnach. Ostatnią część świątyni stanowiło sanktuarium – wąskie i głębokie pomieszczenie bez okien, tonące wiecznie w mroku. Był to prywatny apartament boga dostępny jedynie dla króla oraz dla pełniącego swe obowiązki kapłana lub kapłanów. Postać boga ukryta była w kaplicy (*naos*) umieszczonej na łodzi, przy czym oba te sprzęty mogły być wykonane z drewna lub kamienia. Wokół sanktuarium rozmieszczono inne pomieszczenia ze skarbami i zapasami boga, takimi jak jedło, szaty czy wonności. Przestrzeń między budowlą świątynną a murem okalającym zajmowały pomieszczenia dla kleru, warsztaty, ogrody i święte jezioro.

Położenie fundamentów pod świątynię wyznaczała ceremonia zwana

„rozciągnięciem liny mierniczej”, nazwana tak od pierwszej i zarazem najważniejszej czynności. Protagonistą był król lub w razie jego nieobecności „główny kapłan lektor i pisarz świętych ksiąg”, którzy – jak przypuszczano – wspierani byli przez bogów, szczególnie zaś boginię nauki Szesat.

Król, za którym podążała świta, wbijał drewnianym młotkiem kołek w każdym z czterech rogów placu, gdzie miała stanąć przyszła świątynia, i wiązał je sznurem wyznaczając w ten sposób teren pod budowę. Usytuowanie świątyni wyznaczano astronomicznie przed tą ceremonią w czasie nocy. Chodziło mianowicie o oznaczenie krótszej osi świątyni przebiegającej z północy na południe między konstelacjami Wielkiej Niedźwiedzicy i Oriona. Po wyznaczeniu placu pod budowę przynoszono ofiary; były to: głowa gęsi i głowa byka, które składano w dole wykopanym w ziemi. Król klęcząc na ziemi spryskiwał je wodą z dwóch kulistych naczyń. Cztery cegły, które miały być umieszczone w czterech narożnikach świątyni, wyrabiane były przez samego króla: klęcząc trzymał w jednej ręce drewnianą formę do wyrobu cegieł, a drugą wypełniał formę mułem.

Teraz następowało przygotowanie do położenia fundamentów. W tym celu król wzdłuż czterech boków świątyni kopał drewnianą motyką rów lub kanał sięgający aż do poziomu wody gruntowej przeciekającej z Nilu. Z chwilą gdy rów był gotowy, król wypełniał go piaskiem pomieszanym ze skorupami, zgodnie ze zwyczajem Egipcjan przy wznoszeniu murów, zabieg ten zabezpieczał bowiem mury przed przenikaniem wody gruntowej. Ceremonię zamykało położenie pierwszych cegieł w narożnikach świątyni, natomiast w czterech różnych miejscach pod murami zakopywano depozyty fundacyjne składające się z małych modeli narzędzi do wyrobu cegieł i przyborów stolarskich.

Ceremonia ta bez wątpienia była bardzo stara. W założeniu miała się odbywać przy wznoszeniu budowli z cegieł i drewna i dlatego, jako powstała wcześniej, stanowiła czynność wstępną do budownictwa w kamieniu.

Po wzniesieniu świątyni przystępowano do wykonywania następnego rytuału. Król trzymając długi kij i maczugę „bielił” budynek przy pomocy *besen*, prawdopodobnie kredy, która to czynność być może w późniejszych czasach oznaczała symboliczne oczyszczenie. Z kolei następowało przekazanie świątyni bogu. Czynność tę powtarzano co roku w trakcie ceremonii odprawianej w wigilię Nowego Roku, kiedy zapalano świece i „dom oddawany był swemu panu”. Inny rytuał związany z konsekracją tajemniczego życia dotyczył posągów świątynnych, samej świątyni jako całości, jej reliefów i świątynnego wyposażenia. Należy tu wymienić rytuał Otwarcia Ust, który odprawiano w każdym pomieszczeniu świątyni. Dzień po dniu odnawiano to życie w codziennej liturgii świątynnej. Ponadto odnowę tę gwarantowały inskrypcje na murach świątyni zawierające rytualne formuły. Po

konsekracji następował uroczysty posiłek przeznaczony dla kapłanów i rzemieślników zatrudnionych przy wznoszeniu i dekorowaniu świątyni.

Jedyną osobą przedstawianą na świątynnych reliefach i w inskrypcjach na równi z bogiem był król. Jako bóg lub syn boga upoważniony był do pośrednictwa między bogami, swą rodziną i ludźmi, nad którymi sprawował władzę. I choć król przedstawiany jest tak w ciągu całej historii Egiptu aż do III w.n.e., jest rzeczą oczywistą, że taka sytuacja była tylko fikcją i mogła odnosić się jedynie do czasów prehistorycznych, kiedy istniały miasta-państwa o małym zasięgu. W tamtych czasach lokalny naczelnik był naturalnie kapłanem boga miasta. Na terenie obu państw, Górnego i Dolnego Egiptu, obejmujących wiele miast z różnymi bóstwami, król, który pozostawał teoretycznie naczelnym kapłanem łączącym w sobie funkcje mniejszych naczelników, nie był w stanie osobiście pełnić funkcji religijnych, wyznaczał więc inne osoby, by zastępowały go w jego powinnościach.

Pierwotne lokalne rozbieżności wynikające ze zróżnicowanych miejscowych warunków znalazły wyraz w mnogości tytułów noszonych przez kapłanów różnych bogów. Do czasów historycznych zachowały się dobrze niektóre tytuły; kilka z nich można dla przykładu zacytować: „największy z widzących (boga)”* – tytuł głównego kapłana Rē, „największy z tych, którzy kierują rzemiosłami” – tytuł najwyższego kapłana boga Ptaha, lub „największy z Pięciu w Domu Thota” – tytuł najwyższego kapłana boga Thota z Hermopolis.

Powszechnie przyjętym słowem oznaczającym w języku egipskim kapłana jest słowo *hom*, „sługa”. Później spotykamy też słowo *hom-nuczer*, „sługa boży”. Te dwa terminy występujące razem z *wēeb*, „czysty”, o którego pierwotnym pochodzeniu wspominaliśmy już przy omawianiu kultu słonecznego, określają dwie podstawowe kategorie kapłaństwa egipskiego we wszystkich okresach historycznych. Istniała jeszcze grupa kapłanów zwana *jot-nuczer*, „ojciec boży”, zajmująca w hierarchii kapłańskiej pozycję środkową między „sługami bożymi” a „czystymi”. Nadal jednak przyczyna powstania tego tytułu, jak i wyraźny charakter związanych z tym tytułem funkcji, nie zostały w sposób zadowalający wytłumaczone.

[* Istnieje też druga możliwość przetłumaczenia tego tytułu jako „Ten, który widzi Wielkiego”.]

W Starym i Średnim Państwie kapłani byli podobni do świeckich urzędników i byli wyznaczeni przez króla. Dopiero w Nowym Państwie tworzyli oni określoną kategorię ludzi, w której urząd kapłański stał się dziedziczny. Wydaje się, że w tym

czasie „słudzy boga” byli zawodowymi kapłanami, podczas gdy „czyści” – osobami świeckimi, których funkcje ograniczały się do przywileju noszenia posągu bóstwa w czasie publicznej procesji. Faktem jest, że Grecy tłumaczyli tytuł „sługa boga” jako *prop-hētēs* określając w ten sposób jego funkcję, polegającą na interpretowaniu woli bożej; termin „czysty” Grecy oddawali przez słowo *hiereus*, ale funkcja „czystych” odpowiadała w tym okresie funkcji *pastophoroi* „nosiciele świętych kapliczek (zawierających posąg boga)”.

Ten dwójaki podział na zawodowy i świecki kler przetrwał aż do czasów chrześcijańskich. Pierwszych nazywano w języku koptyjskim *hont*, co stanowi późniejszą formę dawnego *hom-nuczer*, słowa oznaczającego w języku koptyjskim tylko pogańskich kapłanów, podczas gdy *wēeb*, „czysty”, oznaczało też kapłanów chrześcijańskich. Na pewno klasa zawodowych kapłanów Ignęła wszędzie nieodparcie do starej religii, podczas gdy w świeckim elemencie „czystych” chrześcijaństwo zakorzeniło się łatwo, i, być może, z ich szeregów rekrutowało swój własny kler. Ta właśnie sytuacja może stanowić wytłumaczenie istniejącego różnicowania.

W liturgii „sługa boga” nazywano kapłana składającego główną ofiarę, natomiast zaklęcia recytował „kapłan-lektor” (*Cher-hebet*, dosłownie: „Ten, który opiekuje się księgą ceremonii świątecznych”). Co się tyczy kapłanów *sem*, to występują oni tylko wśród kleru pewnych bogów i wydają się być kapłanami najmniej ważnymi i zupełnie milczącymi. W zakres obowiązków tych kapłanów wchodziło noszenie i składanie ofiar oraz podnoszenie ramion ku górze w przepisanej rytuałem pozycji.

Zestawienia i zapiski znalezione na terenie Illahun pozwalają szczegółowiej poznać organizację świątyni grobowej Senusereta III, usytuowanej w pobliżu. I tak, informacje zaczerpnięte z tych dokumentów wskazują, że stały zespół sprawujący władzę (*kenbet*) składał się z: „głównego sługi boga”, „zapowiadacza”, „pana tajemnic”, „garderobianego”, „pana szerokiej sali”, „przełożonego kaplicy *ka*”, „pisarza świątyni”, „pisarza ołtarza” i „kapłana-lektora”, a zatem funkcjonariusze; ci w większości byli urzędnikami administracyjnymi. Pozostali kapłani, tak zwani „godzinowcy”, tworzyli cztery grupy (po egipsku *sa*, które w czasach greckich zwano *fyle*, *phylē*; słowa te w obu wypadkach oznaczają czuwanie) pełniąc na zmianę przez jeden miesiąc służbę w świątyni. Gdy czwarta *fyle* kończyła służbę, jej obowiązki przejmowała pierwsza *fyle* powracająca na służbę; w ten sposób członkowie każdej *fyle* pełnili służbę przez trzy miesiące w roku. W czasach ptolemejskich powołano do życia piątą *fyle*. O kapłanie pełniącym aktualnie swe powinności mówiono, że jest „tym, który jest w swym miesiącu”.

Znaczenie kleru poszczególnych bogów wiązało się z zasobnością ich świątyni. Największe znaczenie polityczne w Nowym Państwie osiągnął kler Amuna, na czele

którego stał „pierwszy kapłan” Amuna, który ostatecznie za królów XXI dynastii żyjących w Tanis w Delcie stworzył w Tebach i okolicach tego miasta „państwo w państwie”. Teoretycznie państwem tym rządził bóg Amun, a w praktyce kierowali nim sami najwyżsi kapłani, którzy wpisywali nawet swe imiona w kartusze na wzór królów egipskich i przyjmowali tytuły królewskie, przy czym obliczali czas w latach panowania królów w Tanis, by w ten sposób choć teoretycznie wyrazić im swą wierność.

Świątynia czerpała dochody z podatków świadczonych przez mieszkańców miejscowości, na terenie której została wzniesiona, ponadto dochodziły tu darowizny króla obejmujące grunty, trzody, służbę lub jeńców wojennych. I tak na przykład w Średnim Państwie każdy mieszkaniec Sjut pierwsze plony ze żniw oddawał lokalnej świątyni boga Upuaut. Darowizny królewskie stanowiły raczej stały dochód własności ziemskich świątyni, ale mogły mieć też charakter okolicznościowy, kiedy pochodziły z ziem lub danin zdobytych w wyprawach wojennych. Na skutek stałych darowizn w postaci gruntów świątynie stały się najważniejszymi w kraju posiadaczami ziemi. Na początku XX dynastii świątynia boga Amuna znalazła się w posiadaniu około dwudziestu procent całego areału uprawnego w Egipcie, co spowodowało powstanie niezwykle silnego ekonomicznie i politycznie kleru i najwyższych kapłanów Amuna. Do przywilejów uzyskiwanych przez świątynie na mocy dekretów królewskich należały też m.in.: zwolnienie świątyni i ich kapłanów od płacenia podatków na rzecz skarbu, zwolnienie kapłanów i sług świątynnych od obowiązku pracy na ziemiach należących do króla oraz wyłączenie spod nadzoru urzędników królewskich świątyni i jej własności.

Teoretycznie każdy dochód czy wpływ pochodzący z własności świątynnych, szczególnie jadło, napoje, żywność, szaty i pachnidła, należały do bóstwa świątyni stanowiąc jego ofiary. Ofiary te na pewno składano bogu, ale „gdy bóg nacieszył się nimi” (jak to określa wyrażenie egipskie), były rozdzielane między kapłanów i innych ludzi zatrudnionych przy pracach świątynnych. Niszczenie ofiar przez spalanie było sprzeczne z praktycznym zmysłem Egipcjan. Jakkolwiek występowały całopalne ofiary z gazeli, gęsi czy kóz, to palenie tych zwierząt symbolizowało zniszczenie wrogów boga. Rytuał zwany „umieszczeniem pieca (na ogniu)” mógł stanowić przeżytek wczesnej i bardzo powszechnej praktyki grobowej zaświadczonej w Starym Państwie, w trakcie której kozy i gęsi rzeczywiście zarzynano na ofiarę, czego przykładem jest bardzo stara ceremonia Otwarcia Ust.

Czystość ciała znamionującą kapłanów uzyskiwano przez ablucje, żucie sody i depilację, choć całkowite golenie głowy praktykowano dopiero w czasach Nowego Państwa i później. Szaty kapłanów były skromniejsze niż ubiór innych ludzi, a spożywanie pewnych potraw, takich jak ryba, było im zakazane.

Wydaje się, że niewiasty nie uczestniczyły we właściwej liturgii. Rola ich ograniczała się do śpiewania, tańczenia, muzykowania w świątyni lub przy publicznym pojawieniu się boga w czasie procesji. I tak jak kapłani byli „sługami” boga, kobiety muzykantki uosabiały boski harem, którego przełożoną uważano za żonę boga. Przepuszczalnie w każdym wypadku żoną tą była bogini Hathor, w czym widać wyraźny wpływ kultu słonecznego z Heliopolis, gdzie Hathor była żoną boga-słońca. W Tebach główną kapłankę Amuna zwano „Żoną Boga” i od XXIII do XXVI dynastii pięć kolejnych żon boga władało kapłańskim państwem Teb.

Z tego, co powiedziano już na temat liturgii, wynika jasno, że kilku kapłanów wykonywało rytuał świątynny w najgłębiej położonym pomieszczeniu stanowiącym sanktuarium świątyni, do którego lud nie miał dostępu. Wiernych dopuszczano jedynie do otwartego dziedzińca, gdzie mogli „lać wodę” jako ofiarę dla boga i wypowiadać modlitwy. Szerokie rzesze wiernych mogły przebywać w pobliżu boga jedynie w czasie świąt zwanych „wyjściami”, kiedy to posąg boga niesiony w procesji opuszczał własne sanktuarium celem złożenia wizyty innemu bogu w tym samym lub innym mieście. Procesje te powstały w wyniku przeświadczenia, że bóg podobnie jak człowiek ma prawo do uciech, przyjemnych wycieczek czy odwiedzin. Z czasem procesje stały się po prostu powtórzeniem mitologicznych wydarzeń z dziejów boga. Niektóre święta miały charakter czysto lokalny, inne, o szerszym zasięgu, ściągały z bliska i daleka tłumy wiernych. By uzmysłwić sobie obraz tego rodzaju uroczystego wydarzenia, należy przeczytać opis obchodu święta bogini Bastet w Bubastis sporządzony przez Herodota.

Święto boga przypisane było raczej do pory lub dnia roku cywilnego, który zazwyczaj nie wiązał się z porami odpowiadającymi charakterowi danego bóstwa. Kilka świąt, tak zwanych „wyjść Mina” – boga płodności, obchodzono w kraju w jego świątyniach, a najważniejsza uroczystość miała miejsce na początku zniw. Posąg boga Mina nieśli na drogach kapłani okryci szczelnie od stóp do głów szerokimi kapami zdobnymi w imiona królewskie. Mniejsza grupka kapłanów kroczyła za posągiem niosąc główki sałaty – rośliny poświęconej Minowi. Prowadzono też w procesji białego byka, a wizerunki królów i sztandary bogów niesiono na drzewcach. Po umieszczeniu boga pod baldachimem na tronie zwanym „Schodami” znoszono dlań ofiary, ścinano kłos i wypuszczano w cztery strony świata cztery ptaki z zapisanymi proklamacjami święta.

Dwa święta Amuna, które powstały w Tebach, a które przez cały czas zachowały swój czysto lokalny charakter, cieszyły się tak wielką popularnością, że później ich nazwy posłużyły za nazwy miesięcy, w których je obchodzono, i w ten sposób stały się sławne w całym kraju.

W czasach panowania Ramzesa III „święto Opet” zaczynało się 19 dnia drugiego

miesiąca roku i trwało 27 dni. Wydaje się, że w czasie tego święta Amun, Mut i Chonsu, bogowie tebańscy, odbywali zwykłą wycieczkę ze swych świątyń położonych w Karnaku do Luksoru (egipskie Opet), po czym wracali do swych świątyń. Wszystkie trzy bóstwa odbywały tę podróż płynąc Nilem w obrzędowych barkach. Barka królewska ciągnęła barcę Amuna. Natomiast barcę królewską ciągnęły mniejsze łodzie, na których wiosłowali wyżsi urzędnicy. W ciągu całej podróży przed posągami bóstw palono kadzidła i trzymano nad nimi wachlarze. Barkom tym tak na rzece, jak i na łodzi towarzyszyły niezliczone tłumy mieszkańców Teb, armia, kapłani oraz śpiewacy i śpiewaczki. Gdy procesja wkroczyła do świątyni w Luksorze, przynoszono różne ofiary, szczególnie woły specjalnie tuczone na tę okazję, a mniejsze barki, w których transportowano bogów łądem, umieszczano w specjalnych kaplicach. Po pewnym czasie zabierano bogów na powrót do Karnaku do ich właściwych świątyń, odbywając podróż powrotną w dokładnie taki sam sposób, jak w pierwszą stronę do Luksoru.

Natomiast w czasie trwania „święta Doliny”, które przypadało na dziesiąty miesiąc roku, Amun – tym razem samotnie – przepływał swą barką Nil i odwiedzał świątynie grobowe królów na zachodnim brzegu, by „lać wodę dla królów Górnego i Dolnego Egiptu”. Ostatecznym celem tej podróży była „Dolina”, to znaczy dolina Deir el-Bahari, gdzie znajdowała się świątynia grobowa królowej Hatszepsut, będąca też świątynią bogini Hathor.

W czasie trwania procesji niektórych bogów odtwarzano sceny związane z mitologicznymi dziejami boga na wzór greckich misterii, ale dostęp do nich nie ograniczał się do wąskiego kręgu uprzywilejowanych i wtajemniczonych osób. Sławne były misteria Ozyrysa w Abydos, lecz wiemy o nich niewiele więcej poza tym, że istniały. Nieliczne wiadomości, które mamy, zaczerpnięto głównie z inskrypcji pokrywającej stelę grobową głównego skarbnika imieniem Ichernofret, który został wysłany przez Senuserta III do Abydos, by przeorganizować kult Ozyrysa, odnowić wizerunek boga i inne wyposażenie świątynne. W czasie swego pobytu w Abydos został on dopuszczony do odbywających się tam religijnych misterii. Uroczystość rozpoczynała się od pojawienia się posągu boga Upuaut, który poprzedzał posąg Ozyrysa i usuwał z drogi niebezpieczeństwa. Natomiast Ozyrys, płynący w barce *neszemet*, niszczył swych wrogów. W tej części uroczystości widzowie dzielili się na dwie walczące między sobą grupy, z których jedna wyobrażała wrogów boga. Wtedy w „wielkim wyjściu” Ozyrys zostaje zabity przez Setha. Jeżeli rzeczywiście w przedstawieniu dokonywano zabójstwa, to ten fakt utrzymywano w tajemnicy. Po tym wydarzeniu następowało kilka dni powszechnej żałoby. Figurę Ozyrysa przybraną grobowymi ozdobami i wieńcem przewożono w innej barce celem pochówku w okręgu zwanym Peker, leżącym około dwóch

kilometrów na południowy wschód od świątyni Ozyrysa, gdzie – jak wierzone – znajdował się prawdziwy grób tego boga. Ozyrysowi towarzyszyły rzesze wiernych, śpiewano litanie i modlitwy, znoszono ofiary, które wraz z wieńcami zdjętymi z posagu boga rozdzielano między uczestników. Nedit – miejsce, gdzie zgodnie z mitem Ozyrys został zabity – leżało gdzieś w pobliżu Abydos i tu raz jeszcze odtwarzano pojedynek, w którym Seth i jego zwolennicy zostali pokonani; w ten sposób morderstwo popełnione na Ozyrysie było pomszczone. Pod koniec uroczystości barkę *neszemet* wnoszono na powrót do świątyni ze zmartwychwstałym i triumfującym Ozyrysem wśród powszechnej radości zebranego tłumu wiernych. Niektórzy bogowie pozostawali ukryci nawet podczas publicznych procesji. I podczas gdy posąg Mina w opisanym powyżej boskim „wyjściu” niesiono odsłonięty i widoczny dla wszystkich, to posągi Amuna, Mut i Chonsu były ukryte w drewnianych kapliczkach (greckie *naos*) umieszczonych na barkach. Drzwi kapliczek – na co wskazywałyby licznie zachowane do naszych czasów sceny procesyjne ukazane w reliefie czy malowidłach – były zapewne osłonięte zasłoną. Mimo iż bóg był niewidzialny, kontakt z nim był dość ścisły, bowiem w czasie jego pojawienia się kierowano doń błagania, podobnie jak kierowano je do króla czy wysokich urzędników. Pozwolono ludziom stawać przed bóstwem, gdy barka zatrzymywała się, i kierować doń pytania, na które bóg odpowiadał na wzór wyroczni.

Pewne dni w roku rezerwowano na święta ku czci zmarłych, kiedy to przed ich posągami składano ofiary, palono świece i recytowano „gloryfikacje”. W wypadku osób uprzywilejowanych posągi zmarłych wznoszono w świątyniach, by uczestniczyły w ofiarach i modłach składanych bogom, lub umieszczano je w kaplicach grobowych pod opieką kapłanów grobowych. Większość tych świąt grobowych przypadała na koniec lub początek roku, szczególnie w pierwszy dzień przestępny (to znaczy w 361 dzień roku), w wigilię Nowego Roku, w dzień Nowego Roku i święto *Wag*.

Omawiając święta egipskie nie można pominąć święta, którego treść nadal pozostaje nie bardzo zrozumiała, a które jest przedmiotem fantastycznych i daleko posuniętych domysłów. Mowa tu o „święcie *Sed*”, jednym z najstarszych, którego geneza sięga początków egipskiej historii. Święto to obchodzili niektórzy królowie po trzydziestu latach panowania i powtarzali co trzy lata. Inni królowie też obchodzili to święto, choć wiemy na pewno, że nie panowali oni nigdy przez tyle lat. Być może, w takich wypadkach lata obliczano od momentu, gdy stali się następcami tronu. Święto to polegało na okresowym odtwarzaniu zjednoczenia Egiptu, które po raz pierwszy nastąpiło dzięki zdobyciu Dolnego Egiptu przez Menesa i odtąd było symbolicznie odtwarzane przez każdego króla w chwili wstąpienia na tron.

Święto *Sed* obchodzono w Memfis. W okresie Ramesydów odbywało się ono wprawdzie pod auspicjami Ptaha, ale wszyscy bogowie i boginie wraz z klerem

przybywali z całego kraju, by złożyć gratulacje królowi z okazji tego jubileuszu. Posągi lub emblematy boskich gości umieszczano w dwóch rzędach kapliczek lub kaplic po przeciwległych stronach wielkiego dziedzińca. Na drugim świątecznym dziedzińcu, specjalnie wybudowanym na tę okazję, wznoszono platformę, na której ustawiano dwa ogromne osłonięte baldachimem trony królewskie, do których wiodły dwa rzędy schodów. Dalej położony był budynek pełniący funkcję tymczasowego pałacu mieszczącego garderoby, gdzie ubierano i przebierano króla stosownie do odpowiedniego momentu uroczystości.

Prawdopodobnie święto rozpoczynało się pierwszego dnia czwartego miesiąca roku, ale nie wiadomo, jak długo trwało. Protagonistą był król; królowa nie brała udziału w uroczystościach. Uroczystość rozpoczynał król, który w otoczeniu swej świty złożonej z dostojników odwiedzał pieszo lokalnych bogów i składał im ofiary. W drugiej ceremonii król poprzedzony sztandarem boga Upuaut ze Sjut zbliżał się do podwójnego tronu. Trzeba zwrócić uwagę, że Upuaut odgrywał ważną rolę w tym święcie, bowiem nom tego boga był ważnym sprzymierzeńcem króla z Hierakonpolis w walce o pierwsze zjednoczenie Egiptu. Teraz król kolejno zasiadał na każdym z dwóch tronów i przystępowano do odtwarzania jego pierwszej koronacji jako króla Górnego i Dolnego Egiptu. Król ubrany w krótki płaszcz trzymając berło-symbol władzy królewskiej, siedział na tronie i przyjmował oznaki wierności od swych poddanych oraz błogosławieństwo bogów składane za pośrednictwem kapłanów, bogowie natomiast otrzymywali w zamian ofiary.

Z kolei następował taniec ofiarny, który – jak się wydaje – stanowił punkt kulminacyjny święta. Król zdejmował płaszcz i odziany tylko w krótki fartuszek ze zwisającym z tyłu ogonem byka, w koronie Górnego Egiptu na głowie i z krótkim berłem i biczem w rękach w rytualnym biegu wykonywał cztery okrążenia, ofiarowując bogu Upuaut swe królewskie insygnia.

Na koniec przynoszono przed tron lektykę. Król odziany w płaszcz z przepięknej materii zajmował w niej miejsce; niesiony w procesji odwiedzał kaplice należące do bogów Horusa i Setha. Z rąk tych bogów otrzymywał cztery strzały zwycięstwa, które wypuszczał w cztery strony świata, by porazić swych wrogów.

ROZDZIAŁ V

Bogowie egipscy i obcy. Zmierzch religii egipskiej

Tolerancja jest wspólną cechą wszystkich religii politeistycznych. Egipcjanie udzielali takiej samej gościny obcym bogom, jak i każdemu cudzoziemcowi, który pragnął osiedlić się w ich kraju. Toteż dziwny wydaje się fakt, że w okresie Starego i Średniego Państwa tylko jedno obce bóstwo skorzystało z tej gościnności. Bez wątplenia przyczyn takiej sytuacji należy szukać w religiach Nubii, Libii, Półwyspu Synajskiego i południowej Palestyny. Te graniczące z Egiptem kraje nie miały do zaoferowania bóstw na tyle atrakcyjnych i silnych, by mogły one stanąć u boku rodzimych bogów egipskich na równych prawach i by bóstwa te zostały zaakceptowane w religijnych uczuciach Egipcjan.

Jedyny wyjątek stanowi tu nubijski bóg Dedun, który jest kilkakrotnie wymieniany w Tekstach Piramid królów VI dynastii jako ten, który przynosi wonności, i nazywa się go „Górnoegipskim młodzieńcem, który przynosi wonności i który przybył z To-Seti [tzn. z Nubii]”. We wcześniejszej wersji tych tekstów pochodzących z V dynastii imię to jeszcze nie występuje, z czego można wnioskować, że jest on nowym przybyszem w panteonie egipskim na początku VI dynastii. Nastąpiło to w wyniku utrwalenia się ważnej pozycji przekąźnikowej, jaką w tym okresie zajmowała Nubia w ożywionych stosunkach handlowych z krajami leżącymi dalej na południe. W czasach późniejszych Dedun pojawia się jako podrzędne bóstwo na pomnikach wzniesionych w różnych miejscowościach Egiptu, ale usytuowanych jedynie na południe od Teb.

Jakkolwiek bóg Asz zaświadczony jest w II dynastii, a na jednym z późniejszych zabytków nazywany jest „Panem Czehenu [tzn. Libii]”, to jednak jego libijskie pochodzenie budzi wątpliwości. Być może, był lokalnym bogiem okręgu granicznego na terenie Egiptu władającego przyległym obcym terytorium, podobnie jak to miało miejsce z boginią Neit z Sais władającą Libią czy bogiem Sopdu z Saft el-Henna leżącego we wschodniej Delcie, który sprawował władzę nad wschodnimi krajami.

Gdy Egipcjanie poznali jakieś obce bóstwo w czasie swych podróży, zawsze wydawało się im, że swym charakterem przypomina ono egipskiego boga lub boginię, z którym starali się je wtedy identyfikować. Z kobiecych bóstw bogini nieba Hathor była bardzo popularna poza Egiptem, szczególnie w Azji. Tutaj w syryjskim porcie Byblos egipscy kupcy zetknęli się bardzo wcześnie z wielką syryjską boginią, którą nazwali „Hathor, Pani Byblos”. Była ona patronką żeglarzy, podczas gdy w innym miejscu na Półwyspie Synajskim obdarzona została imieniem zawierającym nazwę szlachetnego kamienia: „Hathor, Pani Turkuś”, którego Egipcjanie poszukiwali w górach Synaju. W Egipcie bogini Hathor też była powszechnie znana jako Pani Byblos.

Podobnie w bogach wojennych Palestyny i Syrii dopatrywali się Egipcjanie własnego boga Setha, mitologicznego przeciwnika Horusa, który był wcieleniem egipskiego króla. I tak, według starego mitu walka między Horusem a Sethem została wstrzymana przez podporządkowanie im według kolejności Dolnego i Górnego Egiptu, natomiast według innej wersji cała „Czarna Ziemia” (Egipt) została przekazana Horusowi, a „Czerwone Ziemie”, to znaczy obce kraje, oddano we władanie Sethowi.

Aż do końca Średniego Państwa brak jest jakiegokolwiek śladu kultu boga specyficznie egipskiego, który by był wprowadzony do świątyni wybudowanej dla niego poza terenem Egiptu. Jedyny wyjątek stanowi tu Nubia, która została zdobyta przez pierwszych władców XII dynastii. Równocześnie z wznoszeniem fortec i osiedli egipskich oraz ustanowieniem egipskiej administracji na terenach Nubii, bóg rejonu Katarakty, Chnum, został wprowadzony do nowo wybudowanych świątyń, chociaż miejscowy bóg Dedun nadal odgrywał w świątyniach w jego towarzystwie rolę drugorzędną.

I choć trudno jest w okresie Starego i Średniego Państwa stwierdzić obecność jakiegokolwiek obcego boga, to stan ten ulega zasadniczej zmianie w Nowym Państwie. Faraonowie XVIII dynastii utrwalili stałe mocarstwo w Azji, którego granice w tym okresie sięgały brzegów Eufratu. Egipcjanie w swym pochodzie napotykali wszędzie semickie miasta-państwa znajdujące się pod silnym wpływem babilońskim i stojące na wysokim stopniu rozwoju cywilizacji. Napotykali oni licznych bogów i boginie miast, zwanych Baal (Ba^{al}), semickie „Pan”, i Baalat (Ba^{alat}), „Pani”. Do Egiptu sprowadzano z podbitych terenów wielu jeńców, których osiedlano jako niewolników na terenach świątynnych czy królewskich posiadłości. Za jeńcami szli dobrowolni imigranci, rzemieślnicy, kupcy i żołnierze, którzy często zdobywali wysokie i wpływowe pozycje na dworze, w administracji lub w armii. Wszyscy ci ludzie przynosili do Egiptu kultury swych rodzimych bogów, dla których wznosili sanktuaria w kraju swej adopcji. Wśród samych Egipcjan stało się modne

naśladowanie zwyczajów azjatyckich, słowa semickie przenikały do języka, przez co rozprzestrzenił się kult obcych, nowo przybyłych bogów, takich jak różni Baale i Baalat pod specyficznymi imionami Mikal i Reszep (lub raczej Erszop), oraz kultury bogiń, takich jak Astarte, Anat, Kadesz, Kesret i innych.

Sami faraonowie nadawali ton tej modzie. W Egipcie król w każdej świątyni i sanktuarium przedstawiany był jako syn lokalnego boga czy bogini. Naturalnie, egipska administracja i garnizony stacjonujące w prowincjach azjatyckich przyjęły tę samą koncepcję w różnych sanktuariach. I tak Amenhotep II jest „ukochanym Erszopa”, który się nim „cieszył”, gdy był jeszcze następcą tronu; podobnie cieszyła się i Astarte uosabiająca siłę rozrodczą. O Ramzesie II mówiono, że „ssie” boginię wojny Anat. Ponadto Anat i Astarte były „tarczami” Ramzesa III i chroniły jego rydwan. Dlatego nazwanie Thotmesa IV „silnym jak Astarte jeźdźcem” było wielkim dla niego komplementem. Grupa posągów ukazuje Ramzesa II siedzącego po prawej stronie bogini Anat, która trzymając rękę na ramieniu królewskim mówi: „Jestem twą matką.”

Skoro bóstwa te występowały w tak ścisłym związku z faraonem, to nie dziwi nas fakt, że w miastach Palestyny i Syrii znajdujemy egipskich urzędników i żołnierzy zwracających się do nich z tą samą ufnością, jaką wyrażali w stosunku do swych własnych bóstw krajowych. W czasach panowania Thotmesa III budowniczy Amenemope w świątyni w mieście Betszan (Scythopolis) leżącym w Palestynie wznosił stelę dla boga Mikal, „Pana Betszan”, „Wielkiego Boga”. W czasach Amenhotepa III w tym samym sanktuarium egipska dama zadedykowała swą stelę bogini Astarte, a za Ramzesa II inny Egipcjanin wznosił stelę ku czci Anat. W Ras-Szamra w Syrii niejaki Memi zadedykował stelę Baalowi Północy („Ba^aal-Safon”).

Ośrodek kultu bogów azjatyckich w Egipcie znajdował się w Memfis, gdzie w Nowym Państwie spotyka się imiona własne, w skład których wchodziły imiona tych bogów. W czasach XVIII dynastii część miasta nazywano „Okręgiem Hetytów”, który prawdopodobnie można identyfikować z „obozem Tyryjczyków” wymienionym później przez Herodota jako siedziba „obcej Afrodyty”, to znaczy nieegipskiej Astarte. Papirus egipski wymienia obok bóstw memfickich pochodzenia egipskiego również imiona „Baalat, Kadesz, Anat i Baal-Safon”, które prawdopodobnie zamieszkiwały w tym okręgu w pobliżu świątyni Ptaha. Pod wpływem tego sąsiedztwa Astarte w jednym z opowiadań egipskich stała się „córką Ptaha”, podczas gdy w innym wraz z Anat była „córką Rē”, a Erszop otrzymał epitet „Ten, który wysłuchuje modlitw”, zwykle odnoszący się do Ptaha. Ponadto Erszop był „Wielkim Bogiem”, a Anat, Kadesz i Astarte – każda z osobna nosi tytuł „Pani nieba, pani bogów”, tak jak bóstwa egipskie, choć w wyglądzie zewnętrznym tych bóstw

ukazanych w przedstawieniach zawsze zaznaczano ich obce pochodzenie. Erszop ma na głowie wysoką stożkowatą czapkę zakończoną długim chwastem, w lewej dłoni trzyma tarczę i dzidę, a maczugę – w prawej. Astarte uzbrojona w tarczę i maczugę jedzie na koniu, co nie należało do zwyczaju egipskiego. Bogini Kadesz stoi obnażona na lwie trzymając kwiaty w jednym, a węża w drugim ręku. Kapłani („prorocy”) tych bóstw są zaświadczeni w Memfis, choć wcześniejszym znanym prorokiem Baala i Astarte z czasów Amenhotepa IV był jeszcze cudzoziemiec z syryjskiego miasta Zirbaszan.

Ramzes II musiał być zagorzałym czcicielem bogini Anat, bowiem nie tylko nazwał swe żony imieniem Anat, a swą ukochaną córkę – Bint-Anat (semickie: „córka Anat”) ale wprowadził kult bogini Anat do swej nowej rezydencji w Delcie zwanej Per-Ramesse, która później otrzymała nazwę Tanis, a nawet wznosił dla tej bogini świątynię. W Tanis Ramzes zwany był też „ukochanym Haurona”, boga semickiego, o którym bardzo niewiele wiadomo w miejscu jego pochodzenia w Azji. W Tanis bóg ten był przedstawiany jako sokół, to znaczy Horus, a w Memfis łączono go z wielkim Sfinksem.

Kult bóstw semickich nie ograniczał się jednak do terenu Memfis i jego cudzoziemskiej części lub do rezydencji ramesydzkiej w Delcie. Erszop występuje daleko na południu na jednym ze skalnych graffiti w pobliżu miejscowości Toszka w Nubii, natomiast na terenie Nekropoli Tebańskiej wśród robotników popularni byli: Erszop, Anat i Kadesz. W Asyrii Astarte zwano Isztar; Isztar z Niniwy znana była ze swych uzdrawiających zdolności. Bogini ta zdobyła sobie też sławę w Egipcie, a z tabliczki klinowej dowiadujemy się, kiedy i w jakich okolicznościach do tego doszło. Tabliczka ta jest listem pisanym przez Tuszratę, władczynię Mitanni, w którym informuje on swego zięcia Amenhotepa III, że wysłała mu Isztar z Niniwy, przez co oczywiście rozumiał posąg bogini. List ten datowany jest na trzydziesty szósty rok panowania Amenhotepa III, a celem podróży bogini było uzdrowienie egipskiego króla z ciężkiej choroby. Prawdopodobnie posąg bogini pozostał w Egipcie, gdyż stela przechowywana obecnie w Kopenhadze – być może trochę późniejsza – została zadedykowana bogini Isztar przez Egipcjanina imieniem Rome, którego wizerunek widnieje na steli. Przedstawienie to zresztą wyjaśnia przyczynę takiej dedykacji, ukazuje ono bowiem młodego jeszcze człowieka ze szpotawą stopą, który widocznie miał nadzieję, że zostanie uzdrowiony przez boginię Isztar z tej przypadłości.

I podczas gdy Egipcjanie wśród swoich bóstw szybko zaakceptowali bóstwa semickie, to brak jest śladów, by ich poddani w Palestynie i Syrii wykazywali tę samą chęć w stosunku do bogów egipskich. Naturalnie, wznoszono dla nich świątynie, do których należy świątynia Amuna zbudowana przez Ramzesa III, a przedmioty świadczące o kulcie bóstw egipskich znajdowano w sanktuariach rodzimych bóstw

Palestyny i Syrii, ale wszędzie były one dedykowane przez stacjonujących tam żołnierzy czy urzędników egipskich. Nie można przytoczyć żadnego przykładu miejscowego kultu bóstwa egipskiego. Wydaje się jednak, iż musiano w jakiś sposób oddawać im cześć, bo nawet przy końcu XX dynastii, a więc w okresie w którym wpływy egipskie w Azji prawie zupełnie zanikły, król Byblos doceniał znaczenie potęgi Amuna wyrażając to w słowach skierowanych do Wenamuna – wysłannika wysokiego kapłana Amuna w Tebach, który przybył do Byblos w poszukiwaniu budulca na świętą barkę Amuna. Król, choć zaprzeczał, jakoby miał być sługą wysokiego kapłana, głosił, że:

Amun wyposażył wszystkie ziemie; on wyposażył te ziemie, a ziemię egipską wyposażył na początku, bowiem wszystkie prace zręcznościowe [tzn. sztuki i rzemiosła] wyszły stamtąd, by zdobyć moją siedzibę, i nauczanie [tzn. uczenie] wyszło stamtąd, by zdobyć moją siedzibę.

W Egipcie duża popularność bogów semickich nie miała wpływu na całokształt rozwoju egipskiej religii i z chwilą upadku egipskiego imperium w Azji popularność tych bóstw bardzo szybko zmalała. I choć ośrodek kultu tych bóstw – cudzoziemska siedziba w Memfis – przetrwał do czasów ptolemejskich, kiedy to pojawia się pod nazwą Astartieion, imiona bogów wymazały się z pamięci Egipcjan i znikły z pomników, poza przypadkowo zachowanymi scenami ofiarnymi przed boginią Anat czy Astarte, które mogły być po prostu machinalnymi kopiami wcześniejszych wzorów.

Jeżeli chodzi natomiast o kraje leżące na zachód od Egiptu, to kult Setha, w którym Egipcjanie widzieli boga obcych ziem, wcześniej przeniknął oazy Pustyni Libijskiej, a w oazie Dachla jego wyrocznia prosperowała jeszcze w czasach XXII dynastii. Jednak w Siwa – jednej z największych i najdalej położonych oaz – oddawano kult Amunowi i dlatego była ona znana w świecie klasycznym jako oaza Jupitera Ammona, a w oazie Charga kult boga Setha zostaje wyparty przez kult Amuna.

Świątynie Amuna w oazach Charga i Siwa zostały wzniesione w okresie perskim, ale kult Amuna musiał dotrzeć tu znacznie wcześniej, na kilka wieków przed całkowitym upadkiem kultu tego boga w samym Egipcie. Sława wyroczni Jupitera Ammona sięgała aż po wschodnią część Morza Śródziemnego. Aleksander Wielki po zdobyciu Egiptu odwiedził w roku 332 p.n.e. świątynię, gdzie został powitany przez kapłanów zgodnie z tradycją egipską jako syn boga; wydaje się, że ten epizod zaważył na zmianie koncepcji Aleksandra co do królestwa i jego własnego losu. Zdobycie świata przez Aleksandra przypisywano później obietnicy danej przez wyrocznię

Jupitera Ammona.

Największy i najtrwalszy wpływ wywarła religia egipska na terenie Nubii i Sudanu, a więc w krajach leżących na południe od Egiptu. Pierwsi królowie XII dynastii, którzy dokonali podboju Nubii, przesunęli granicę południową daleko w górę Nilu aż po II kataraktę. Na terenach Nubii Egipcjanie zetknęli się z ludnością plemienną nomadów i hodowców bydła reprezentującą cywilizację nie wyższą od tej, jaką reprezentował Egipt w okresie prehistorycznym. Lecz o religii rodzimej ludności nie wiemy nic poza tym, że istniał bóg Dedun, o którym już wspominaliśmy; ponadto możemy o niej jedynie wnioskować z wyposażenia grobów. W świątyniach wzniesionych przez zdobywców na terenie nowo założonych miast i fortec nadal czczono boga Deduna, przy czym Egipcjanie wprowadzili też swych własnych bogów, głównie triadę z Elefantyny, w skład której wchodził: bóg Chnum oraz boginie Satet i Anuket.

Nubia utracona przez Egipt w Drugim Okresie Przejściowym zostaje jednak ponownie szybko zdobyta na początku XVIII dynastii; włączono przy tym nowe obszary leżące dalej na południe aż po dzisiejszą prowincję Dongola. W tym też okresie do najulubieńszych bogów należał Horus, królewski bóg, którego ziemskim wcieleniem był król Egiptu. W miastach nubijskich spotykamy różne „Horusy” takie jak np. „Horus z Buchen” (miejscowości leżącej w pobliżu Wadi Halfa), „Horus z Miam” (dzisiejsza Aniba), „Horus z Baki” (Kuban), „Horus z Meha” (Abu Simbel). W Nubii obok kultu królewskiego boga Horusa kultury różnych królów były bardziej rozpowszechnione niż w samym Egipcie. Senuseret III z XII dynastii, któremu przypisywano odniesienie pierwszego zwycięstwa w Nubii, był czczony w świątyniach fortec Semna i Kumna, a Thotmes III, Amenhotep III i jego żona królowa Teje, Tutanchamun i Ramzes II też byli czczeni w różnych miejscowościach. Jednak wszystkie te kultury królewskie odgrywały rolę drugorzędną w stosunku do kultów wielkich egipskich bogów, przede wszystkim Amuna tebańskiego, a poza tym Rē-Harachte z Heliopolis oraz Ptaha z Memfis.

Thotmes III wybudował daleko na południu w Napata (obecne Džebel Barkal), u stóp wysokiej góry o płaskim szczycie („czystej góry” Egipcjan), wznoszącej się gwałtownie z równiny niedaleko Nilu, świątynię dla „Amuna, pana tronów Obu Krajów”, którym był Amun z Karnaku. Kapłani tebańscy żądali dla swego boga supremacji nad całą Nubią, podobnie jak dla Amuna z Karnaku na terenie Egiptu i podległych Egiptowi obszarach Azji. I choć kolonizacja Nubii została zakończona, a kraj zewnętrznie został zegipcjanizowany, to trudno ustalić, w jakim stopniu egipcjanizacja objęła nomadów.

Nie wiadomo, kiedy Egipt utracił Nubię. Być może, nastąpiło to w czasach XXI dynastii, kiedy władzę w Tebach sprawowali kapłani Amona-Rē. To teokratyczne

państwo w Egipcie upadło i zostało zastąpione przez państwo o charakterze wojskowym, zorganizowane przez królów pochodzących z dolnoegipskiego miasta Bubastis. Królowie ci byli potomkami przełożonych najemnych wojowników libijskiego pochodzenia. Poza tym miasto Napata stało się stolicą niepodległego królestwa Etiopii i, gdy potęga Amuna w Egipcie szybko malała, kapłani Amuna z Napata utrzymywali w Etiopii teokrację, w której wyrocznia boga Amuna w Napata wybierała królów na tron i decydowała o ich politycznych posunięciach. Zgodnie z wolą Amuna około roku 750 p.n.e. król Pianchi rusza z ekspedycją przeciwko Egiptowi rozbitemu w tym czasie na liczne niezależne królestwa. Pianchi zdobywa kraj chroniąc bardzo troskliwie od zniszczeń świątynie. Król bierze osobiście udział w obchodach świąt organizowanych ku czci różnych bogów, którym składa ofiary, zachowuje ich rytuały i ceremonie. Pianchi uważał się za prawdziwego, ortodoksyjnego Egipcjanina i władców egipskich traktował pogardliwie jako nieczystych. Przyjmując taką postawę był wyrazicielem opinii Etiopczyków, którzy uważali się za prawdziwych i niezepsutych spadkobierców starej egipskiej religii, jak i całej cywilizacji. To stanowisko stało się do tego stopnia popularne w świecie starożytnym, że dla Greków Etiopczycy byli najmądrzejszymi i najbardziej bogobojnymi ludźmi, a Etiopia kolebką cywilizacji egipskiej, choć jak wiemy, prawda była odwrotna.

Zwycięstwo Pianchi było tylko chwilowe, ale jego następca Szabaka zajmuje ponownie Egipt, gdzie zakłada nową XXV dynastię, zwaną też dynastią etiopską. Królowie etiopscy byli grzebani wraz z żonami na królewskim cmentarzu w pobliżu swej stolicy Napata w piramidach, które miały charakter wybitnie egipski. Prawda, że te piramidy o bardzo spadzistych bokach wyglądają dość dziwnie, ale ich komnaty grobowe zawierały mumie i wyposażenie, które dobrze znamy z Egiptu: sarkofagi, *uszebti*, urny kanopskie i skarabeusze, a ściany pokryte są przedstawieniami grobowymi i inskrypcjami sporządzonymi w piśmie hieroglificznym. Ozyrys, Izyda i Anubis występują na tych zabytkach obok Amona-Rē. Mówiąc krótko, religia Etiopczyków, przynajmniej ta oficjalna, była egipska, ale nie sposób stwierdzić, czy wszyscy poddani przejęli wierzenia religijne swych królewskich władców.

Gdy Egipt w roku 663 p.n.e. odzyskał ponownie niepodległość za Psametyka I, stosunki z Etiopią zostały nieodwołalnie zerwane. Stolica Etiopii została w III w. p.n.e. przeniesiona do Meroe, miasta leżącego na północ od Chartumu, a kultura i religia kraju powoli ulegała degeneracji chyląc się ku barbarzyństwu.

Powracając do spraw Egiptu trzeba stwierdzić, że utrwalenie kapłańskiego państwa w Tebach, rządzonych przez Amuna za pośrednictwem najwyższego kapłana, było punktem zwrotnym w historii religii egipskiej, która istniała jeszcze przez następnych 1500 lat, ale był to okres powolnego i stałego upadku. Religia egipska

utraciła swą żywotność i wewnętrzną siłę rozwoju, a jej zmierzch następował równoległe ze schyłkiem innych dziedzin życia narodowego, politycznego i kulturalnego. Dynastia XXII z Bubastis była dynastią przełożonych libijskich najemników, którzy zamienili Egipt w państwo o charakterze militarnym. Chociaż wszyscy królowie tej dynastii dodawali do swych imion stary przydomek ramesydzki „ukochany Amuna”, to jednak większym kultem otaczali boginię Bastet z Bubastis i innych bogów Deltę, których świątynie leżały bliżej ich stolicy. By zabezpieczyć swe wpływy w Tebach, władcy ci wyznaczali swych synów na najwyższych kapłanów Amuna, choć w rzeczywistości władanie kapłańskim państwem tebańskim znajdowało się już nie w rękach najwyższych kapłanów, ale w rękach „boskiej małżonki Amuna” – małżonki Amuna na ziemi. Ta kapłańska instytucja została powołana do życia za XVIII dynastii i w większości wypadków jej funkcję pełniły księżniczki. Z czasem instytucja ta zaczęła odgrywać rolę tak ważną jak władza królewska i najwyższy kler Amuna i w czasach XXII dynastii położyła kres kapłaństwu Amuna.

Gdy królowie Etiopii zdobyli Egipt i założyli XXV dynastię, wydawało się początkowo, że ponownie wróciły dawne dni chwały Amuna. Sami Etiopczycy w swej ojczyźnie byli gorącymi wyznawcami Amuna z Napata i jego potęgą wzmocniała teraz pozycję Amuna z Teb. Ale w roku 663 p.n.e., w czasie wojen między Tanutamunem – królem Etiopii, a Asurbanipalem – królem Asyrii, zwycięstwo przypadło w udziale Asyryjczykom, którzy zdobyli Teby, kładąc kres miastu i jego świątyniom. W kilka lat później Tanutamun wycofał się do Etiopii i nigdy więcej nie powrócił do Egiptu, co wraz z odejściem Etiopczyków straciło Amuna do roli boga lokalnego. Nawet potem, gdy za panowania rodzimego króla Psametyka I i jego XXVI dynastii Egipt stał się niezależny, Amun nie odzyskał swej dawnej pozycji.

Nowa dynastia pochodziła z Sais – miasta leżącego w Delcie, gdzie żyli jej królowie. Teby pozostały miastem prowincjonalnym, a bogini Neit z Sais stała się bóstwem państwowym. Najwyższy kapłan Amuna był już mało znaczącą postacią, a trwający jeszcze wpływ „boskiej małżonki Amuna” przeszedł w roku 655 p.n.e. w ręce nowej dynastii saickiej. W roku tym „boska małżonka Szepenwepet, córka etiopskiego króla Pianchi, została zmuszona przez Psametyka I do zaadoptowania jego córki Nitokre jako swej córki i następczyni.

Jedyny ratunek przed upadkiem duchowym i politycznym, przejawiającym się w częstych podziałach kraju na mniejsze jednostki, upatrywali Egipcjanie w powrocie do instytucji i życia duchowego z przeszłości. Proces ten zapoczątkowali królowie etiopscy, którzy uważali się sami za spadkobierców Egiptu, starając się przywrócić mu polityczną jedność. W życiu duchowym, szczególnie zaś w religii i sztuce,

ideałem był obraz Egiptu z czasów świetności w okresie Starego Państwa; widocznie uważano okres Nowego Państwa za wzór niegodny naśladowania, bowiem w okresie tym kraj był szeroko otwarty na wpływy z Azji. Poszukiwano dawnych wierzeń i dawnych form kultu i ta archaizująca tendencja przywróciła religii egipskiej, a w rzeczywistości całemu życiu Egipcjan, dawny charakter, który w czasach późniejszych wywierał wrażenie na Grekach i wzbudzał wśród nich podziw.

Tendencje archaizujące znalazły pełny wyraz w czasach panowania rodzimej dynastii XXVI. Egipt wyglądem zewnętrznym z pewnością przypominał kraj z czasów budowniczych piramid i ten okres historii zasłużył na nazwę „renesansu”, jaką się mu zwykle nadaje. Kraj był jednak słaby ekonomicznie i militarnie i w tych dziedzinach Psametyk I i jego następca musieli oprzeć się na Grekach. Najemni żołnierze greccy zakładali garnizony w twierdzach granicznych Egiptu, a rzemiosła greckie miały zapewniony rynek zbytu w Naukratis na terenie Delt. Najemni żołnierze greccy nie byli w stanie ocalić Egiptu od najazdu Persów w roku 525 p.n.e., ale greccy kupcy mogli ich nawet mile przywitać, bowiem w ramach imperium perskiego otwierały się dla handlu greckiego nowe szlaki, przy czym w Egipcie ich osadnictwo nie ograniczało się już wyłącznie do Naukratis. Poza rozlokowaniem swych garnizonów na terenie Egiptu i nałożeniem podstawowych podatków Persowie nie dokonali żadnych zmian w instytucjach krajowych. W stosunku do religii byli tolerancyjni i za Dariusza I w oazie Charga wybudowali świątynię Amuna; na murach świątyni wypisano imię tego króla, co nie mogło nastąpić bez jego zezwolenia.

Niewiele wiemy na temat stosunku wczesnych osadników greckich do religii egipskiej. Herodot wspomina, że Amasis wyznaczył place, na których miały być wzniesione ołtarze i sanktuaria dla Greków, którzy nie mieszkali w Egipcie, lecz tylko zatrzymywali się w interesach handlowych płynąc dalej. Ten przekaz należy interpretować jako stworzenie Grekom możliwości oddawania kultu ich własnym bogom. Na terenie samego Naukratis wykopaliska odsłoniły pozostałości wczesnych świątyń Apolla, Hery, Afrodyty, Diojskurów i ogromny świątynny okrąg Hellenion założony wspólnie przez liczne greckie komuny Azji Mniejszej. Można tu jeszcze wymienić świątynię Zeusa, o której istnieniu wiemy z przekazów pisanych. Na terenie Naukratis nie natrafiono na jakikolwiek ślad bóstwa egipskiego, brak jest również dowodu, by Grecy zaadoptowali jakieś bóstwo egipskie. Jednak w inskrypcji pochodzącej prawdopodobnie z V wieku p.n.e. wspomina się o kulcie Izdy na tym terenie. Podczas gdy greccy kupcy zdawali się wykazywać całkowitą obojętność w stosunku do religii egipskiej, to ze strony myślicieli greckich zwiedzających Egipt zaczęło narastać zainteresowanie i podziw dla religii i cywilizacji tego kraju w ogóle.

Druga księga Herodota stanowić może charakterystyczny przykład tego zainteresowania. Herodot opisując wielokrotnie i szczegółowo różne mity i kultury

egipskie stał się jednym z naszych głównych źródeł poznania religii okresu saickiego i perskiego. Kult zwierząt nie budzi zdziwienia autora, który stwierdza z aprobatą, że w oddawaniu czci bogom Egipcjanie prześcignęli wszystkich innych ludzi. Idąc za przykładem swych rodaków widzi między różnymi greckimi i egipskimi bóstwami analogie i podobieństwa, które są czasami oparte na nic nie znaczących szczegółach. I tak widzi on Ozyrysa w Dionizosie, Horusa w Apollinie, Bastet w Artemidzie, Izydę w Demeter, Amuna (lub Ammona, jak wymawia to imię) w Zeusie. Jeżeli chodzi o innych bogów czy boginie, to Herodot zna tylko grecki odpowiednik ich imion, jak np.: Ares, Afrodyta, Atena, Hefajstos, Hermes, Herakles, Selene, Tyfon, i uważa, że są to imiona pochodzenia egipskiego, które zostały przyjęte przez Greków.

Żydzi mieli dużo mniej szczęścia od Greków, którzy mogli oddawać cześć i wznosić sanktuaria dla swych bogów w greckich osadach w Delcie. Od czasów XXVI dynastii Żydzi stanowili poważną część garnizonu stacjonującego w Elefantynie jako najemni żołnierze w fortecy broniącej Egiptu od ataków z południa. Żołnierzom tym pozwolono wznieść świątynie dla Jahwe i jego dwóch żeńskich towarzyszek Aszimy i Anat, których kult nie był wzbroniony Żydom przed wprowadzeniem jednolitego prawa religijnego wydanego z okazji wzniesienia na nowo świątyni Jahwe w Jerozolimie w roku 515 p.n.e. Żydzi w Elefantynie w czasach panowania perskiego w V w. p.n.e. też korzystali z przywileju posiadania własnego sanktuarium. Ale był to okres, w którym zaczęły narastać nieporozumienia pomiędzy nimi a miejscową ludnością egipską; ich przyczyn można szukać we wzroście nacjonalizmu egipskiego, który zaczął się rozwijać pod wpływem obcej dominacji.

W roku 410 p.n.e. kapłani boga Chnuma uzyskawszy zezwolenie perskiego komendanta podburzyli żołnierzy pochodzenia egipskiego, którzy wtargnęli do świątyni Jahwe, zrabowali jej drogocenne święte naczynia, a następnie zniszczyli i spalili świątynię. Gdy Żydzi złożyli skargę na ręce satrapy perskiego w Memfis, komendant, który wydał zgodę na ten haniebny czyn, został skazany na śmierć. Ale dopiero w roku 407 p.n.e., po prośbach i ciągłych naleganiach, uzyskali Żydzi zezwolenie od władz perskich na odbudowę świątyni. Nie wiadomo, czy mogli skorzystać z tego zezwolenia, bowiem wkrótce, w roku 405 p.n.e., Egipt wystąpił zbrojnie przeciwko Persom odzyskując niepodległość na kilkadziesiąt lat. Być może, zezwolenie wydane na odbudowę świątyni zostało cofnięte przez Egipcjan z Elefantyny.

Stosunek Greków do religii egipskiej ulega zasadniczej zmianie po zdobyciu Egiptu w roku 332 p.n.e. przez Aleksandra, który zmienił status Greków tak, że ze zwykłych osadników stali się warstwą rządzącą. Za armią Aleksandra szła stale wzrastająca fala Greków z wszystkich części greckiego świata szukających szczęścia

w nowo odkrytym kraju. Grecy w tym czasie nie ograniczali się do kilku małych osiedli, lecz rozeszli się szeroko po całym kraju. Założona niedawno Aleksandria była całkowicie grecka zarówno pod względem architektury, jak i ludności zamieszkującej teren miasta i pozostała taką, rozwijając się w duchowy ośrodek życia Greków tego okresu. Wszędzie jednak napotykali Grecy wielką nie do pokonania rzeszę ludności miejscowej. Powoli zaczęły narastać przejawy ostrego konfliktu między starą kulturą egipską i stosunkowo młodą kulturą grecką.

Nekropola Hermopolis (leżąca w pobliżu dzisiejszej miejscowości Tuna el-Dżebel w Górnym Egipcie) wykazuje wielkie przemieszanie egipskiej i greckiej sztuki, jak i religijny synkretyzm, które praktycznie występują w okresie od III wieku p.n.e. do III wieku n.e. Kamienna świątynia-grób należąca do Petozyrysa, kapłana boga Thota, wzniesiona zaraz po najeździe Aleksandra Wielkiego, zdradza w pokrywających ją reliefach wpływ grecki. Natomiast dwupiętrowe domy-groby, zbudowane z suszonych na słońcu cegieł, pochodzące z czasów rzymskich mają białe otynkowane ściany pokryte scenami zaczerpniętymi z greckich legend o Agamemnonie i Edypie, a także postaciami Horusa i Thota, którzy na niewieście ubranej na wzór grecki dokonują puryfikacji z wody.

Kolonia grecka w Memfis zastała na terenie miasta rozwinięty kult grobowy zozyryfikowanego świętego byka Apisa czczonego pod imieniem Usar-Hape, którego zaadoptowała jako Ozorapisa. Do czci oddawanej Ozorapisowi dodano kult innych bogów z kręgu ozyriańskiego, szczególnie Izydy i Anubisa. To właśnie Ozorapis z Memfis był tym, którego Ptolemeusz I wybrał na wspólnego boga dla ludności greckiej i egipskiej chcąc w ten sposób zespolić je w jeden naród. Zasięgnięto rady Greka Tymoteusza i Egipcjanina Menethona (grecką formą jego imienia jest Manethos), jako teologicznych przedstawicieli i znawców tych dwóch narodowości. Po uzyskaniu ich zgody posąg starego-nowego boga, któremu nadano imię Serapis, został przywieziony do Aleksandrii z Synopy leżącej na północnym brzegu Azji Mniejszej. Zgodnie z wolą króla oddawano cześć temu bóstwu, którego posąg z nazwy i pochodzenia był egipski, a z formy grecki. W Aleksandrii wzniesiono dla tego boga świątynię w stylu greckim, zwaną Sarapeum. Była ona dziełem architekta imieniem Parmeniskos, który za Ptolemeusza III został zastąpiony przez swego wybitniejszego kolegę po fachu. Językiem liturgicznym nowego boga był język grecki.

Serapis, którego Egipcjanie nadal nazywali Usar-Hape, urósł do rangi najpopularniejszego boga zarówno wśród Greków, jak i Egipcjan. Wyglądem zewnętrznym bóg ten przypominał greckiego boga podziemi Plutona, który z wspaniale kręconymi włosami i długą brodą siedzi na tronie odziany w długą szatę. Postać boga wspiera się na trzymanym w lewym ręku długim kijem, podczas gdy prawa

ręka spoczywa na trójgłowym Cerberze leżącym u jego stóp. Z Aleksandrii Serapis ponownie wrócił do Memfis, gdzie starą nekropole świętych byków nazywano teraz Serapeum. Kult tego boga powoli rozprzestrzenił się na cały Egipt i stał się oficjalnym kultem imperium Ptolemeuszy.

Łatwe zwycięstwo Serapisa, bóstwa, które było właściwie bóstwem grobowym, można łatwiej zrozumieć, gdy weźmie się pod uwagę bardzo istotną zmianę, jaka zachodziła w świecie bogów już od czasów Nowego Państwa, polegającą na wolnym, lecz stałym procesie przenikania Ozyrysa do królestwa żywych. Ozyrys nie był już związany jedynie ze zmarłymi, nad którymi sprawował władzę w okresie Starego Państwa, ale uzyskał też władzę nad ziemią. We wcześniejszych okresach byłoby rzeczą nie do pomyślenia i poczytane byłoby za zły omen, gdyby obdarzono kogoś imieniem, w skład którego wchodziło imię Ozyrysa. Teraz jednak do najulubieńszych imion należały takie jak Petozyrys („Ten, którego dał Ozyrys”). Byk Apis, którego w Nowym Państwie zwano „powtórzeniem Ptaha”, został po śmierci tak ściśle związany z Ozyrysem, że czasami występował z nim jako jedno bóstwo zwane Usar-Hape. Powiązanie Apisa ze zmarłym pojawia się w okresie saickim, kiedy to na boku jednej z trumien od strony stóp znaleziono przedstawienie biegnącego Apisa niosącego zmarłego do grobu na swym grzbiecie.

Wraz z ekspansją Ozyrysa zanika kult boga-słońca Rē, którego osobowość coraz częściej przejmuje Ozyrys. Już od XX dynastii drugą część imienia Ozyrysa (*-ire*) zapisywano przy pomocy hieroglificznego znaku wyobrażającego dysk słoneczny, zamiast zwykle używanego w tym wypadku hieroglifu wyobrażającego oko. Wskazuje to, iż pojęcie boga-słońca zaczęto kojarzyć z imieniem boga Ozyrysa. Bóg Rē w czasach Ptolemeuszy pojawia się rzadko i rolę jego przejmuje Ozyrys. Proces ten został zresztą zasygnalizowany w jednym z tekstów pochodzących z XVIII dynastii, gdzie Ozyrys został nazwany „władcą, który zajął tron Rē”, co oznacza, że stał się następcą boga-słońca. Razem z Ozyrysem Izyda awansowała też do roli najważniejszej bogini; wielką popularność zyskał kult ich syna „Horusa-dziecka” (*Har-pe-chron*, grecki Harpokrates), choć bóg ten nie zachował prawie nic z dawnego charakteru solarnego.

Przy końcu IV wieku natrafiamy na pierwsze ślady bogów egipskich w świecie greckim w kultach Izydy i Ammona na terenie Pireusu wśród kupców egipskich, którzy przybywali tam z Egiptu i zatrzymywali się w sprawach handlowych. Inne wzmianki mówiące o oddawaniu czci bóstwom egipskim, z jakimi spotykano się na wyspach i w miastach greckich Azji Mniejszej mniej więcej w czasach pierwszego Ptolemeusza, też prawdopodobnie przypisywano Egipcjanom. Ptolemeusz II, który już zapewnił sobie posiadanie Wysp Egejskich i zdobył greckie miasta położone u wybrzeży Azji Mniejszej, starał się wywrzeć wpływ na ich administrację. Urzędnicy

wysyłani w tym celu z Egiptu pomagali w rozpowszechnianiu kultów egipskich; kult Serapisa na wyspie Delos jest trochę wcześniejszy, ale teraz właśnie wznoszono dla tego boga świątynie w Milecie i Halikarnasie.

Z wysp kult egipskich bogów łatwo przenosi się do Grecji właściwej. Kult bogini Izydy istniał w Atenach, a na wyspie Eubei dołączył się jeszcze kult Serapisa, który uprawiały prywatne stowarzyszenia. Kulty Izydy i Serapisa zarówno na wyspach, jak i w Azji, miały charakter państwowy. Były one lansowane przez Ptolemeuszy, którzy swój kult władców Egiptu połączyli z oddawaniem czci bogom egipskim. Kulty egipskie przynosili ze sobą również greccy i macedońscy urzędnicy powracający do swych rodzinnych miast, o czym świadczą występujące na wyspie Thera i w Knidos kultury egipskie. Utrata prowincji egejskich i azjatyckich, z wyjątkiem Cypru, za Ptolemeusza III Euergetesa I, położyła kres bezpośredniemu rozprzestrzenianiu się kultu Serapisa z Egiptu. Ale kult ten promieniował do nowych miejscowości z wcześniejszych ośrodków świata greckiego, jakkolwiek zakładanie nowych ośrodków bezpośrednio z Aleksandrii stało się rzadsze w wyniku napiętej sytuacji politycznej. W połowie II wieku p.n.e. oddawano publicznie cześć Izydzie i Serapisowi w Atenach, gdzie bóg ten miał swą świątynię usytuowaną na północ od Akropolu; Izyda pojawiła się nawet kilkakrotnie na monetach ateńskich.

Kiedy w roku 30 p.n.e. kraje śródziemnomorskie zostały zjednoczone pod panowaniem rzymskim, kult Serapisa i Izydy przeniknął całą Grecję. Najbardziej na północ wysuniętym ośrodkiem kultu Serapisa w znanym wtedy świecie wydaje się Dionysopolis nad Morzem Czarnym. Na Sycylię kult Serapisa wprowadził Agatokles, a od II wieku kultury egipskie istniały w różnych miastach południowej Italii. W Rzymie kult Ozyrysa i istnienie jego kapłanów zaświadczone jest w czasach Sulli, ale w okresie między 58 a 48 r. p.n.e. czterokrotnie starano się zdusić kultury egipskie. Także August i Tyberiusz wyraźnie nie chcieli dopuścić Izydy do Rzymu, bowiem była ona boginią Kleopatry, wrogią Augustowi.

W roku 21 p.n.e. Agryppa wydał rodzaj aktu prawnego skierowanego przeciwko kultowi Izydy i innych egipskich bóstw, na mocy którego wzbroniono oddawania im czci w tysiącach miejsc w promieniu 5 mil od miasta. Dopiero w czasach Kaliguli wybudowano dla Izydy świątynię na Polu Marsowym w pobliżu Rzymu. W czasach panowania Wespazjana Izyda i Serapis pojawiali się nawet na cesarskich monetach, a Domicjan powiększył świątynię *Isis Campensis*, nazwaną tak od imienia, jakim obdarzono Izydę. Na koniec Karakalla wybudował świątynię dla tej bogini w samym mieście na Kwirynale. Ten zwycięski pochód Izydy i Serapisa na zachód poprzedzały, towarzyszyły mu lub szły za nim kultury innych wschodnich bóstw, szczególnie syryjskich (*Magna Mater*), ale jedynie kultury Izydy i Serapisa stale się rozwijały i przetrwały aż do upadku pogaństwa. Nie było chyba miejsca w Imperium Rzymskim,

do którego nie dotarłyby kultury tych bóstw przynoszone przez kupców, urzędników, niewolników, a przede wszystkim żołnierzy, którzy często zmieniali garnizony i przynosili z sobą religię swego ojczystego kraju lub kraju, w którym ostatnio stacjonowali. Świątynia Izydy istniała nawet na terenie dzisiejszego Londynu.

W czasie długiego i zwycięskiego marszu poprzez Imperium Rzymskie bogowie egipscy utracili wiele ze swego pierwotnego narodowego charakteru. Z drugiej strony na skutek utożsamienia z wieloma greckimi i innymi bogami i boginiami zostali wzbogaceni o liczne obce cechy oraz byli narażeni na interpretację różnych szkół filozoficznych przez wykształcone i światłe warstwy. W III wieku n.e. Serapis stał się niemal bogiem-słońcem, a Izyda boginią ziemi. Początek tego procesu występuje już przy końcu I wieku. Serapisowi z pomocą przyszli sami cesarze, którzy zabiegali o wprowadzenie na terenie całego Imperium jednolitej religii solarnej. W Rzymie Izyda była też patronką żeglarzy i podróżników. Jedno ze świąt tej bogini zwane „Nawigacją Izydy” (*navigium Isidis*) obchodzono w Rzymie corocznie 5 marca. Podczas uroczystości tego święta posąg Izydy umieszczony w łodzi ciągnięto na wozie ulicami Rzymu, podobnie jak to miało miejsce w wypadku bogów egipskich w ich własnym kraju, z tą tylko różnicą, że wóz zastępowały ramiona „czystych”. Wóz wiozący łódź (*carrus navalis*) przeszedł prawdopodobnie do średniowiecznych „karnawałów” ocalając w ten sposób święta Izydy; wydaje się, że ostatnie obchodzono w 394 r. n.e., jakkolwiek kult bogini przetrwał jeszcze do V wieku.

Wielokrotnie starano się wytłumaczyć przyczynę popularności, jaką cieszyli się egipscy i orientalni bogowie we wszystkich krajach Imperium Rzymskiego. Sądono, że egipscy bogowie będąc odbiciem ludzi i ich kłopotów mogli wywierać większe wrażenie na ludziach niż nieco zimni i bezkrwiści bogowie greckiego czy rzymskiego panteonu. Jednak nie ulega chyba żadnej wątpliwości, że zasadniczą, jeżeli nie największą rolę odegrał tu styl, odmienny wygląd i charakter oraz tajemniczość otaczająca tych bogów. Co więcej, odpowiedź na dręczące ludzkość pytanie o formę bytu po śmierci, jeżeli jakkolwiek istnieje, dawała religia egipska, obiecująca w życiu pośmiertnym wieczną szczęśliwość, której przykłady czerpano z życia na ziemi. W ten sposób religia egipska rozprawiła się z nurtującym ludzkość problemem, który w religii greckiej czy rzymskiej, jak również w prądach filozoficznych tego okresu znajdował niejasne i raczej smutne rozwiązanie. Minucjusz Feliks piszący w połowie II wieku n.e. mógł dlatego stwierdzić z całkowitą słusnością że „te próżne bóstwa dawniej egipskie stały się teraz też rzymskimi”.

Kler bogów egipskich w późniejszym Imperium wydaje się w większości wypadków złożony z kapłanów zawodowych, przy czym pewna jego część była pochodzenia egipskiego. Jeden z kapłanów, niejaki Harnufis, który razem z pewnym obywatelem rzymskim wznosił ołtarz dla bogini Izydy w Akwileji*, będącej główną

rzymską kwaterą w czasie trwania wojen Markomanów, towarzyszył nawet armii rzymskiej pełniąc urząd kapłana. Cudowny deszcz, który w roku 174 n.e. ocalił oddział armii Marka Aureliusza na terytorium Kwadów od śmierci z pragnienia i od okrzyku oraz zniszczenia przez wroga, przypisywano właśnie temu kapłanowi i jego wstawiennictwu u boga Hermesa Aeria („Hermesa Powietrza”). W inskrypcji na ołtarzu w Akwileji Harnufis nazywany jest „Egipskim uczonym”, a jego Hermes Aeria jest greckim odpowiednikiem starego egipskiego boga powietrza, Szow.

Tymczasem rozwój religii w samym Egipcie szedł własną drogą i tu też przez długi czas egipscy bogowie zwyciężali bogów greckich. Egipcjanie doszli do wniosku, że bogowie, język i przekazywane tradycją zwyczaje stanowią najlepszy środek służący do zachowania ich narodowego charakteru. Nie sprzeciwiali się szerzeniu się kultu Serapisa. Grecy oddawali w Egipcie cześć Serapisowi starając się w ten sposób przypodobać władcy, który propagował ten kult, przez co uzyskiwali stanowiska w armii i administracji. Egipcjanie nie mieli do tego boga żadnych zastrzeżeń, gdyż widzieli w nim swego własnego Ozyrysa-Apisa.

Na terenie Egiptu w czasach Elijusza Arystydesa Retora (około 150 r. n.e.) istniały nie mniej niż czterdzieści dwa Sarapea, co może wskazywać, że każdy nom, których było czterdzieści dwa, miał własny ośrodek kultu Serapisa. Bóg ten we wszystkich dokumentach w języku egipskim nazywany jest niezmiennie Usar-Hape i jest jedynym bogiem, którego imię występuje wyłącznie w formie egipskiej.

[* Akwileja, Aquileia, kolonia łatyńska w Italii Północnej (przyp. tłum.).]

Z całą pewnością można stwierdzić, że nigdzie w tekstach egipskich nie pojawia się imię greckiego boga, choć imiona własne zaczerpnięte z imion greckich bóstw, takich jak Apollonios, Dioniz(i)os, Asklepiades, Hermias lub Hieraks („Sokół” – święty ptak Horusa), stały się powszechne wśród Egipcjan. Tego rodzaju imion własnych nie tylko nie wykluczano z egipskich tekstów, ale nawet często je tłumaczono przez podstawienie imienia boga egipskiego stanowiącego odpowiednik greckiego imienia własnego (np. Hor zamiast Apollonios czy Pachom zamiast Hieraks). Grecy pod tym względem byli bardziej ustępliwi i imiona egipskich bogów występują gdzieś w greckich dokumentach, przy czym imiona takich bogów, jak Ozyrys, Izyda, Horus czy Anubis, były bardzo rzadko zastępowane przez greckie odpowiedniki. Grecy wśród swych bogów nie znaleźli właściwych odpowiedników ani boga Suchosa (egipski Sobek), ani mędrca Amenothesa syna Hapu, którego

uzdrawiające zdolności opisano z podziwem i wdzięcznością na wczesnym ostrakonie tebańskim. Do bóstw, które według greckich graffiti pozostawionych przez zwiedzających w Deir el-Bahari dzieliły tam z Amenotesem sanktuarium, należeli: Asklepios i bogini zdrowia Higieja. Asklepios to ubóstwiony wezyr Imhotep, a Higieja, która w greckiej mitologii była córką Asklepiosa, musiała w tym wypadku stanowić odpowiednik bogini Hathor. Dlatego współczesne dokumenty wyraźnie świadczą, że bogowie greccy wywierali niewielkie wrażenie na Egipcjanach. Natomiast Grecy stopniowo adoptowali miejscowych bogów, szczególnie wtedy gdy żyli w stosunkowo małych grupach wśród rzesz ludności egipskiej. Wydaje się, że bitwa pod Rafią (w południowej Palestynie) w roku 217 p.n.e. stanowi punkt zwrotny, od tego bowiem momentu widać wyraźny wzrost prestiżu miejscowej religii. Ptolemeusz IV Filopator, sprawujący w tym okresie władzę, już nie dysponował dostateczną liczbą Greków, którzy mogliby stanowić silną armię, i to zmusiło go do przebrojenia Egipcjan. Uczynił krok, na jaki wcześniejsi Ptolemeusze nigdy by się nie zdobyli. Silny kontyngent wojsk egipskich walczący pod Rafią w dużym stopniu przyczynił się do zwycięstwa. Odniesione zwycięstwo oraz posiadanie własnej armii pozwoliło Egipcjanom uwierzyć w swoje siły i spowodowało, że zaczęli uciekać się do lokalnych powstań przeciwko rządóm Ptolemeusza. Zwłaszcza Górny Egipt był w stanie ciągłego wrzenia powstańczego i rodzimi egipscy królowie w drugiej połowie panowania Ptolemeusza IV zdołali utrzymać się w Tebach niezależnie przez dziewiętnaście lat. Odpowiedzialne stanowiska w armii i administracji państwowej stały teraz dla Egipcjan otworem. Ponadto walki dynastyczne nasiliły się w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat panowania Ptolemeusza i w walkach tych królowie coraz bardziej starali się na mocy obowiązujących przywilejów świątynnych zapewnić utrzymanie kleru egipskiego, który wywierał decydujący wpływ na ludność miejscową.

Ta tendencja osiągnęła punkt szczytowy w chwili, gdy Ptolemeusz IX Euergetes II w swych wysiłkach mających na celu powstrzymanie rodzinnych kłótni zdecydował się szukać głównego oparcia w elemencie miejscowym. Wydał dekret dający daleko idące koncesje świątyniom egipskim: zwolnienie z podatków wszystkich gruntów, pochówek świętych byków na koszt państwa oraz potwierdzenie prawa azylu dla tych wszystkich świątyń, które miały już to prawo. Jego następcy, szczególnie Ptolemeusz XI Aleksander I, nadali prawo azylu (*asylia*) wielu nowym świątyniom wzmacniając w ten sposób ich znaczenie, bowiem prawo to dopuszczało stawianie oporu królewskiej administracji. To zazwyczaj Grek działał jako gwarant i podtrzymywał prośbę świątyni o prawo azylu, co było oznaką ścisłego związku Greków z świątyniami egipskimi i religią na początku I wieku p.n.e.

Poza Aleksandrią nie było większych świątyń greckich i ten fakt wiąże się na

pewno z egipcjanizacją Greków w zakresie religii. Grecy stanowili mniejszość na terenie całego kraju poza Aleksandrią i dwoma miastami zbudowanymi na wzór greckich miast-państw: Naukratis w Delcie i Ptolemais w Górnym Egipcie. Liczba Greków z pewnością nigdzie nie przekraczała 1/5 ludności miejscowej. Ich świątynie rzadko były czymś więcej niż zwykłymi kaplicami, podczas gdy bóstwa egipskie zamieszkiwały imponujące budowle, których bardzo wiele postawiono za panowania Ptolemeuszy. W zasadzie właśnie z tego okresu pochodzą największe i najlepiej zachowane świątynie egipskie zastępujące wcześniejsze konstrukcje z czasów faraonów. Budowa świątyni bogini Hathor (Afrodyty) w Dendera została rozpoczęta za Ptolemeusza XIII Neosa Dionizosa; również za jego panowania w roku 237 p.n.e. rozpoczęto na terenie Edfu budowę świątyni Horusa (Apollo), która została wykończona przez Ptolemeusza III Euergetesa I. Najwcześniejsze dekoracje pokrywające mury świątyni Sobka (Suchosa) i Har-wer („Starszego Horusa”, Haroeris) na terenie Kom-Ombo (starożytne Omboi) datowane są na czasy panowania Ptolemeusza VI Filometora, przeto sama budowa musiała być wykończona również w tym samym czasie. W Armant wzniesiono świątynię Chnuma, a dla innych związanych z nim bóstw wybudowano świątynię w Esna. Świątynia Haroeris w Kus i świątynie boga Montu i jego świętego byka w Medamud, miejscowości leżącej na północ od Teb, zostały wybudowane w czasach ptolemejskich. Dwie zbudowane z wapienia świątynie bogini Tripet (Trifis) w Athribis (leżącym blisko Sohag w Środkowym Egipcie) wzniesiono za czasów Ptolemeusza IX lub Ptolemeusza XIII Auletasa. Świątynie Izdy i jej syna Harpokratesa na wyspie File zostały zbudowane przez Ptolemeusza II i Ptolemeusza III, a świątynię Hathor wzniesli w tym samym miejscu Ptolemeusze VI i IX. Ptolemeusz IV i Ptolemeusz V zbudowali sanktuarium dla Har-hems-nufe (Harensnufis), a Ptolemeusz II zbudował sanktuarium Imhotepa.

Bogato reprezentowane reliefy i inskrypcje pokrywające mury tych świątyń nie wnoszą nowych idei, stanowią jedynie kopie starych ksiąg religijnych, które kapłani odkrywali w świątynnych bibliotekach i teraz odtwarzali w kamieniu posługując się zmienioną ortografią i odmiennym stylem przedstawiania postaci. I choć wszystkie te przedstawienia stanowią wartościowe źródło do badań wcześniejszych etapów rozwoju egipskiej religii, to niewiele nowego wnoszą na temat religii okresu grecko-rzymskiego. Okres ten nie pozostawił też żadnego oryginalnego utworu literatury grobowej – tego specyficznego rodzaju literatury religijnej powstałego na użytek zmarłego. *Księga o Oddychaniu* pojawia się w Tebach w I wieku p.n.e., a *Księga o Przekroczeniu Wieczności* też powstała w tym samym okresie, przy czym obie stanowią kompilację zdań zaczerpniętych z wcześniejszej literatury grobowej bez jakichkolwiek oznak silenia się na oryginalność.

Charakterystyczną cechą religii egipskiej okresu późnego jest nawrót i intensywny

wzrost oddawania czci zwierzętom. Przyczyn tego należy upatrywać w dużej mierze w wysiłkach kapłanów i teologów dążących do przywrócenia archaicznego sposobu myślenia i życia Egipcjan. Ludzie ci musieli zdawać sobie sprawę, że choć kult zwierząt uformował się w tak wczesnym stadium rozwoju religii, że nawet na początku okresu historycznego istniały już tylko jego ślady, stanowił on najbardziej wyrazistą zewnętrzną cechę religii egipskiej na tle innych religii. Tak więc położenie nacisku na ten charakterystyczny rys mogło napawać nadzieją, że wpływ obcych religii, szczególnie greckiej, na religię egipską zostanie powstrzymany. Kult zwierząt przemawiał silnie do mentalności fellahów egipskich, pozostających w stałym kontakcie ze zwierzętami i przyrodą; kult ten w czasach grecko-rzymskich narastał i przyjmował formę wręcz fanatyczną.

Diodor pisze, że „ktokolwiek umyślnie zabił jedno z tych zwierząt, zostawał skazany na śmierć”, ale jeżeli umyślnie lub nieumyślnie zabił kota lub ibisa, był linczowany bez sądu przez tłum. On sam był świadkiem, jak obywatel rzymski zabił przypadkowo kota i został zlinczowany mimo czynionych przez władze wysiłków w obawie przed gniewem Rzymu, by ocalić tego człowieka. Duża różnorodność świętych zwierząt powodowała z kolei zazdrość i wrogość, bowiem zdarzało się, że jakieś zwierzę było czczone w jednym miejscu, w drugim zaś nie darzono go względami. Krwiożercza walka między Ombos i Tentyra – dwoma miastami Górnego Egiptu – o cieszące się ich względami święte zwierzęta, opisana przez Juwenala w dobrze znanej piętnastej satyrze, z pewnością nie była zmyślona, lecz opisywała rzeczywiste wydarzenia. Dziwny wydaje się fakt, że Grecy adoptowali miejscowe bóstwa, wśród których były nawet święte zwierzęta, między innymi krokodyl boga Suchosa – główne i święte bóstwo w Fajum zamieszkałym przez Egipcjan i Greków w czasach Ptolemeusza II Filadelfosa. Postawę myślących filozoficznie Greków ilustruje jednak grecka inskrypcja z I wieku n.e. pokrywająca wazę z Achmim (starożytne Panopolis).

Wykonując postacie Ozyrysa i Izydy – bogów o ludzkich lub zwierzęcych twarzach – z materiałów łatwo ulegających zniszczeniu, nazywają ich bogami. Głupotą jest tworzenie tego, kto stworzył ciebie. Dla rzeźbiarza niemożliwą jest rzeczą wykonać bezcielesną, niewidoczną, niepojętą i niematerialną przyrodę. W rzeczywistości tylko intelektem, a nie dłońmi można ująć boskość. Istnieje tylko jedna świątynia boska – jest nią świat.

Przykłady przejmowania aspektów wielkich bogów przez mniejsze lokalne bóstwa spotykamy na zachodnim brzegu Teb w okresie Nowego Państwa; ponownie z tym zjawiskiem spotykamy się w okresie grecko-rzymskim. W ten sposób Sobek (Suchos), bóg Fajum, którego kult koncentrował się w stolicy tego rejonu – mieście

Krokodylopolis, dał początek różnym lokalnym Sobkom w sąsiednich miastach i wioskach, czego przykładem jest Soknopajos („Sobek – Pan Wyspy”), Soknebtunis („Pan miasta Tebtunis”), Soknebchunis („Sobek – Pan Bechune”) itp. Te lokalne różnice, które miejscami władcy dla wewnętrznego spokoju kraju zamierzali usunąć lub wyeliminować, dawały do ręki broń władzom, bowiem powstrzymywały Egipcjan od tworzenia jednolitego frontu przeciwko obcemu panowaniu.

Po zdobyciu Egiptu przez Oktawiana w roku 30 p.n.e. osiadli w Egipcie Grecy uzyskali status rządzącej mniejszości, a nad krajem zawisło niebezpieczeństwo supremacji kultury i wpływu myśli greckiej. To prawda, że sympatie Rzymian były po stronie Greków z uwagi na silne związki kulturalne między Rzymem a Grecją, ale Rzymianie nie mieli żadnego interesu w podtrzymywaniu jednego elementu rasowego przeciwko drugiemu i wpływ Rzymu ograniczał się jedynie do spraw politycznych. Interesy Rzymian w Egipcie były natury czysto materialnej i jak najlepiej służyły utrzymaniu równowagi kraju. Dla Egipcjan najazd rzymski nie był niczym innym jak przejściem spod jednego obcego panowania pod drugie; boskość natury rzymskiego cesarza przyjęli Egipcjanie z tą samą gotowością, jak uczynili to w stosunku do króla pochodzenia macedońskiego. Ale egipska koncepcja królestwa w praktyce nie wywarła silnego wpływu na terenie imperium, natomiast szybko wyniosła cesarza rzymskiego do rangi boskiego władcy.

Podbój Egiptu przez chrześcijaństwo zaczął się już w I wieku n.e. Praktycznie nie wiemy o początkach komun chrześcijańskich na tym terenie, a współczesne dokumenty nie rzucają światła na to zagadnienie. Na pewno chrześcijaństwo przyszło z Aleksandrii, gdzie dotarło z Jerozolimy poprzez krewnych i przyjaciół aleksandryjskich Żydów żyjących tu w silnej komunie. Ruch ten, zapoczątkowany w Palestynie, miał na celu jedynie duchową odnowę i przygotowanie narodu wybranego do mającego nastąpić końca świata oraz nadejścia królestwa bożego. Te założenia sprawiły, że ruch ten nie wywoływał żadnego zainteresowania wśród ludzi żyjących poza judaizmem i początkowy rozwój chrześcijaństwa następował bardzo powoli. Inne religie nie zwracały na ten ruch zbytnej uwagi, a opinia publiczna mieszała chrześcijan z Żydami. Zainteresowanie religią chrześcijańską stopniowo wzrastało wśród ludzi wyznania niemojżeszowego i wystąpiło spontanicznie, bez udziału i nawracania ze strony chrześcijan. Święty Paweł sam będąc neofitą odbył podróż misyjną, ale nawet on nauczał początkowo w synagogach.

Odrzucenie idei chrześcijańskich przez oficjalny judaizm przypadkowo złamało ogniwo łączące chrześcijan i Żydów i odwróciło uwagę chrześcijan od ludności żydowskiej, kierując ją teraz ku całej ludzkości. Siedząc późniejszą historię Kościoła chrześcijańskiego w Egipcie, kiedy to Egipcjanie niezmiennie stanowili opozycję w stosunku do stolicy cesarstwa i odrzucali dogmaty deklarowane przez Rzym czy

Konstantynopol, odnosi się wrażenie, że opór władz rzymskich bardzo przyczynił się do rozpowszechnienia chrześcijaństwa w Egipcie w pierwszych wiekach naszej ery. Choć inne religie nie wykazywały wrogości wobec chrześcijan, to władze rzymskie patrzyły na nich z niechęcią i prześladowały ich w regularnych odstępach czasu.

Przyczyną tego stanowiska pewnej grupy władz świeckich był bezkompromisowy charakter monoteizmu chrześcijańskiego, który nie dopuszczał rozpoznania czy uznania w cesarzu boga oraz zgody na kult państwa. Wcześni chrześcijanie, których umysły były zawładnięte obietnicą nadejścia królestwa bożego, podchodzili do istniejącego porządku z pogardą i patrzyli nań jako na zjawisko chwilowe. Ogromna większość bardzo wczesnych chrześcijan żyła prawdopodobnie w przeświadczeniu, że przyjście Zbawiciela nastąpi w czasie trwania ich życia. Władze sprawujące rządy nad światem uważały to zachowanie za wywrotowe i próbowały metodami policyjnymi powstrzymać ten ruch rewolucyjny, ale bez rezultatu. Prześladowania nie osłabiły narastającej siły przyciągania, jaką chrześcijaństwo miało dla ogromnych mas ludności egipskiej, uginającej się pod ciężarem wysokich podatków wprowadzonych przez Ptolemeusza i bezwzględnie egzekwowanych przez rząd rzymski. Walka ze świeckimi władzami doprowadziła ostatecznie do walki z innymi znanymi powszechnie religiami – egipską, grecką, a także innymi religiami orientalnymi.

Próbowano czasami doszukiwać się śladów wpływów religii egipskiej na wczesne wierzenia chrześcijańskie. Trudno dowieść bezpośredniego wpływu, ale najprawdopodobniej religia egipska miała swój udział w kształtowaniu się wspólnego kulturalnego podłoża i żyznej gleby, z której powstało i rozprzestrzeniło się chrześcijaństwo. W zasadzie ani wierzenia, ani wymagania, jakie chrześcijaństwo narzuciło swym wyznawcom, nie znajdują analogii we współczesnych mu religiach i myśli filozoficznej. Prawy tryb życia był nieodzownym warunkiem dla połączenia się z Bogiem i dostąpienia szczęśliwości w życiu przyszłym. Ta idea występuje po raz pierwszy w Egipcie pod koniec III tysiąclecia p.n.e. i literatura moralizatorska też uczy, że sprawiedliwy żywot stanowi najlepszą gwarancję szczęścia w życiu przyszłym. Powszechnie wymagana była rytualna czystość i zamiana jej w czystość moralną. Religia egipska wespół z wszystkimi innymi religiami starożytnymi doszła do wniosku, że wszyscy różnorodni bogowie są ostatecznie jednym jedynym Bogiem, Ojcem, który kocha człowieka i jego świat i kieruje nim według Swej woli. Zmartwychwstanie Jezusa ma dosłowną paralelę w Ozyrysie.

Z drugiej strony chrześcijaństwo dodało do tego wiele nowego, co spowodowało, że ten ruch stał się bardzo popularny szczególnie wśród biednych, gdzie rozprzestrzenił się już szeroko, podczas gdy klasy wyższe, bogacze i intelektualiści, nadal pozostawały w pogaństwie. Propagowanie miłości do braci chrześcijan, obojętność dla bogactw i potęg tego świata, wyrozumiałość w stosunku do biednych,

czynna pomoc wśród członków komun chrześcijańskich – wszystko to sprzyjało powstaniu lub rozwijaniu uczucia bezpieczeństwa wśród ubogich, nędzarzy i niewolników. Nade wszystko obietnica łaski Bożej pozwalała wyznawcy żyć według przykazań swej wiary, a zamiast zwykłego boskiego kierowania sprawami świata istniała bezpośrednia boska interwencja mogąca zmienić na lepsze istniejący i niezadowolający stan rzeczy. Śmierć Boga, zamiast być tylko chwilowym wydarzeniem w walce dobra ze złem, zyskała uzasadnienie bardziej pociągające – odkupienie człowieka, podnosząc tym znaczenie istoty ludzkiej do niespotykanych poprzednio wyżyn.

Nie można jednak pominąć faktu, że choć większość ludności została pozyskana dla wiary chrześcijańskiej, różne pogańskie elementy przedostały się do wierzeń chrześcijańskich i praktyk religijnych. Oddawanie czci Dziewicy Marii i obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem Jezus w ramionach bezsprzecznie zawdzięcza wiele wpływowi bogini Izdydy przedstawianej ze swym synkiem Horusem na kolanach. Tworzenie różnych lokalnych świątych, wznoszenie im kaplic, pielgrzymki do miejsc świątych i związane z tym uroczystości były oczywiście substytutami – niemal kontynuacją – oddawania czci dawnym bóstwom lokalnym. Każdego musi uderzać podobieństwo między świętym Jerzym zabijającym dzidą smoka a Horusem zabijającym swego wroga, boga zła Setha, przyobleczonego w postać krokodyla. Nawet wyznaczenie 25 grudnia jako dnia narodzin Jezusa i obchody święta Bożego Narodzenia przypominają stare solarne święto „narodzin Rē” (egipskie Mesorē). Zakazane przez długi czas praktyki astrologiczne i magiczne były teraz tolerowane i niezliczone ilości magicznych tekstów z okresu Egiptu chrześcijańskiego dotrwały do naszych czasów. Te magiczne teksty bardzo przypominają teksty pogańskie, z tą tylko różnicą, że imiona dawnych bogów egipskich zastąpiono imionami Jezusa i świątych, w stosunku do których dopuszczano się nawet pogrózek, jeśli nie uczynią zadość rozkazom maga.

Pod koniec II wieku w Aleksandrii rozwijała się szkoła chrześcijańska, a Dolny Egipt pokryty był w tym okresie gęstą siecią wspólnot chrześcijańskich. Ciekawe, że najstarszy rękopis Ewangelii sporządzony na papirusie pochodzi z Egiptu i datowany jest na pierwszą połowę II wieku. Rękopis ten, obecnie przechowywany w Manchester, to fragment Ewangelii świętego Jana, rozdział XVIII. Pół wieku później wybuchła ostre prześladowanie chrześcijan za panowania Decjusza (lata 249-251), lecz była to daremna walka mniejszości pogańskiej z przeważającą większością chrześcijan, jaka istniała w tym czasie nawet w Górnym Egipcie. Faktem jest, że imię Decjusza, który zarządził prześladowanie, jest ostatnim imieniem cesarza, pojawiającym się w piśmie hieroglificznym na murach pogańskiej świątyni egipskiej poświęconej bogu Chnumowi w Esna. Wkrótce po Gallienusie (lata

260-268) nastąpił okres większej tolerancji religijnej w stosunku do chrześcijan, co daje się również zaobserwować przy końcu III i na początku IV wieku; wszystko to świadczyło o całkowitym zwycięstwie chrześcijaństwa nad religią egipską. Ostatnie prześladowanie miało miejsce w roku 303 za Dioklecjana, ale ostatnia znana inskrypcja hieroglificzna zaświadczona na steli z Armant (przechowywana obecnie w Muzeum Brytyjskim) jest trochę wcześniejszej daty i przypada na rok 295 n.e., rok wspólnego panowania Dioklecjana i jego koregentów Maksymianusa i Waleriusa. Na steli tej widzimy cesarza składającego ofiary świętemu bykowi Buchisowi, który padł w tym roku, w którym „jego dusza (*bai*) pofrunęła do nieba”. Prawdopodobnie był to ostatni z żyjących Buchisów. Od tego czasu język grecki i rodzimy język egipski, zwany koptyjskim, którego nazwa wywodzi się od zniekształconego słowa *Aiguptiakos* (egipski), zapisywany greckim alfabetem, były w kraju jedynymi środkami wyrażania myśli. W tym też czasie Biblia została przetłumaczona na język koptyjski dla użytku ludności egipskiej i nastąpiło całkowite zerwanie ze starą pogańską literaturą.

Pod koniec III wieku pierwszy eremita, święty Antoni, pojawił się na pustynnych wzgórzach leżących na wschód od Afrodytopolis. W roku 313 n.e. Konstantyn Wielki i Licyniusz edyktem mediolańskim ogłosili równość wszystkich religii, po czym poganie znaleźli się w defensywie w wielu częściach rzymskiego świata, nie wyłączając Egiptu. Chrześcijanie atakowali pogan w różnych miejscach. Nietolerancja chrześcijan skierowana była przeciwko wszystkim pogańskim religiom bez wyjątku. Od zrównania w prawach pozostawał tylko jeden krok do pierwszych restrykcji za Konstancjusza (lata 337-361), aż w końcu za Teodozjusza (lata 379-395) chrześcijaństwo zostało uznane za oficjalną religię cesarstwa, a kultury pogańskie zostały zakazane. Fanatyczne hordy chrześcijan niszczyły świątynie pogańskie mimo nakazu cesarza zalecającego oszczędzanie tych budowli jako dzieł sztuki i zamienianie ich w budynki administracyjne, tam gdzie tylko było to możliwe.

Ta sytuacja nie przeszkodziła, że pogaństwo utrzymało się jeszcze przez następne stulecie. W roku 415 w Aleksandrii kobieta filozof imieniem Hypatia została skazana na śmierć przez ukamienowanie, mimo że oświeceni chrześcijanie, tacy jak Synezjusz biskup Cyrenajki, należeli do jej przyjaciół. Jedynie daleko na południu, na granicy Egiptu i Nubii, małe wspólnoty pogańskie mogły nadal oddawać cześć w świątyni Izydy na małej wyspie File chronionej przez groźnych Blemjów z sąsiedniej Nubii. W roku 415 po długiej serii najazdów na Egipt Blemjowie zawarli traktat z Florusem – komendantem cesarza Marcjanusa, którego punkty gwarantowały ich kapłanom dostęp do File i prawo składania ofiar bogini Izydzie. Blemjowie byli gorącymi wyznawcami Izydy i pozwolono im regularnie wypożyczać z wyspy święty posąg bogini. Odwiedzający świątynię Blemjowie zostawiali graffiti pisane po grecku i w

demotyce, będącej współczesnym pismem pogan egipskich, na ścianach świątyni obok napisów pozostawionych przez lokalnych kapłanów egipskich. Esmet Starszy i Esmet Młodszy są dwoma ostatnimi kapłanami znanymi z inskrypcji demotycznej pochodzącej z roku 452 n.e. W połowie VI wieku, gdy pokój z Blemjami był już w mocy od stu lat, Justynian nakazał zamknięcie świątyni Izydy. Kapłanów wtrącono do więzienia, a posągi bogów z File zabrano do Konstantynopola. W tym czasie cała Nubia została ostatecznie schryścianizowana.

Bibliografia

Poniższy wykaz ostatnich prac na temat religii egipskiej nie tylko nie jest wystarczający, lecz również nie zamierza usprawiedliwić stwierdzeń zawartych w tej książce. Wskazane niżej pozycje mają jedynie stanowić punkt wyjścia dla czytelników, którzy, być może, zapragną bardziej szczegółowych wiadomości o tym przedmiocie.

- Breasted James H., *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, London 1912
- Röder Günther, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, Jena 1915
- Boylan Patrick, *Thoth, the Hermes of Egypt*, London 1922
- Max Müller W., *Egyptian Mythology*, New Hampshire, USA, 1918; London 1924
- Bonnet H., *Ägyptische Religion*, Leipzig-Erlangen 1924 (wydane przez D. H. Haas w *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*)
- Kees Hermann, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Leipzig 1926
- Sethe Kurt, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Leipzig 1930
- Shorter Alan, *An Introduction to Egyptian Religion*, London 1931
- Budge Sir E. A. Wallis, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, London 1934
- Erman Adolf, *Die Religion der Ägypter*, Berlin und Leipzig 1934; tłumaczenie francuskie: *La religion des Égyptiens*, H. Wild, Paris 1937
- Shorter Alan W., *The Egyptian Gods*, London 1937
- Breasted James H., *The Dawn of Conscience*, London 1939
- Kees Hermann, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Leipzig 1941
- Marcer Samuel A. B., *Horus, Royal God of Egypt*, Grafton (Mass., USA), 1942
- Drioton É., *La religion égyptienne dans ses grandes lignes*, Cairo 1945
- Sandman Holmberg Maj, *The God Ptah*, Lund 1946
- Jéquier Gustave, *Considérations sur les religions égyptiennes*, Neuchâtel 1946
- Desroches-Noblecourt C, *Les religions égyptiennes*, w: *L'histoire générale des religions*, s. 205-331, Paris 1947
- Sainte Fare Garnot Jean, *La vie religieuse dans l'ancienne Egypte*, Paris 1948
- Frankfort Henri, *Ancient Egyptian Religion, an Interpretation*, New York 1948
- Junker Hermann, *Pyramidenzeit, Das Wesen der altägyptischen Religion*, Einsiedeln (Szwajcaria) 1949
- Mercer Samuel A. B., *The Religion of Ancient Egypt*, London 1949
- Vandier Jacques, *La religion égyptienne*, Wydawnictwo „Mana”, II wydanie, Paris 1949
- Murray Margaret A., *Egyptian Religious Poetry*, London 1949
- Bonnet H., *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952
- Bell H. Idris, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, Liverpool 1954

Spis ilustracji (brak w wersji e-book)

ILUSTRACJE CZARNO-BIAŁE

1. Paleta Narmera. Muzeum Kairskie.
2. Posążek kota. Wapień. Muzeum Narodowe w Warszawie.
3. Ideogram oznaczający boga (*nūczer*).
4. Ideogram oznaczający kamień *benben*, prototyp obelisku.
5. Ideogram wyobrażający filar *džed*.
6. Ideogram wyobrażający berło *sechem*.
7. Horus król z głową sokoła. Posążek brązowy z Okresu Późnego. Muzeum Narodowe w Warszawie.
8. Bogini Selket utożsamiana z palącym żarem słonecznym, jedna z czterech „opiekuńczych” bogiń strzegących trumien i urn kanopskich. Okres Późny. Muzeum Narodowe w Warszawie.
9. Królewska kobra. Brąz. Muzeum Narodowe w Warszawie.
10. Mumia kotka. Muzeum Narodowe w Warszawie.
11. Głowa barana zdobiąca barkę Amona. Blok wapienny ze świątyni Thotmesa III w Deir el-Bahari.
12. Brązowy posążek siedzącego Imhotepa. Muzeum Narodowe w Warszawie.
13. Wielmoża Izi z synami. Ślepe wrota mastaby. Dynastia VI. Muzeum Narodowe w Warszawie.
14. Posążek drewniany wyobrażający synkretycznego boga Ptah-Sokar-Ozyrysa. Nowe Państwo. Muzeum Narodowe w Warszawie.
15. Widok na północną część miasta i nekropole robotników w Deir el-Bahari.
16. Drewniana figurka *uszebti* z imieniem *Pa-szed*. Nowe Państwo. Muzeum Narodowe w Warszawie.
17. Scena sądu w obecności Ozyrysa, ilustracja do 125 rozdziału Księgi Umarłych. Fragment papiirusu. Nowe Państwo. Muzeum Narodowe w Warszawie.
18. Brązowy posążek Izydy karmiącej Horusa-dziecko. Okres Późny. Muzeum Narodowe w Warszawie.
19. Relief zdobiący jedną ze ścian świątyni ptolemejskiej w Dendera. Scena ukazuje cesarza Kaligulę składającego ofiarę bogini Hathor.
20. Święte jezioro przy świątyni w Dendera, o wymiarach 28 m X 33 m.
21. Znak hieroglificzny wyobrażający sowę, oznaczający spółgłoskę „m”.
22. Fragment malowanej inskrypcji hieroglificznej z formułą ofiarną na drewnianym sarkofagu skrzynekowym. Średnie Państwo. Muzeum Narodowe w Warszawie.
23. Zmarła Taj-Achucz, Pani Domu, Śpiewaczka Amona-Rē, króla bogów. Scena z sarkofagu. XXI dynastia. Muzeum Narodowe w Warszawie.
24. Ozyrys, Pan Pięknej Krainy Zachodniej, spoczywający na łożu. Scena z sarkofagu. Muzeum Narodowe w Warszawie.

ILUSTRACJE KOLOROWE

1. Ramesseum, świątynia grobowa Ramzesa II (XIX dynastia) w Tebach Zachodnich.
2. Medinet Habu. Świątynia grobowa Ramzesa III (XX dynastia) w Tebach Zachodnich.
3. Inskrybowany blok wapienny z świątyni Thotmesa III w Deir el-Bahari.
4. Wielki Sfinks w Gizie.