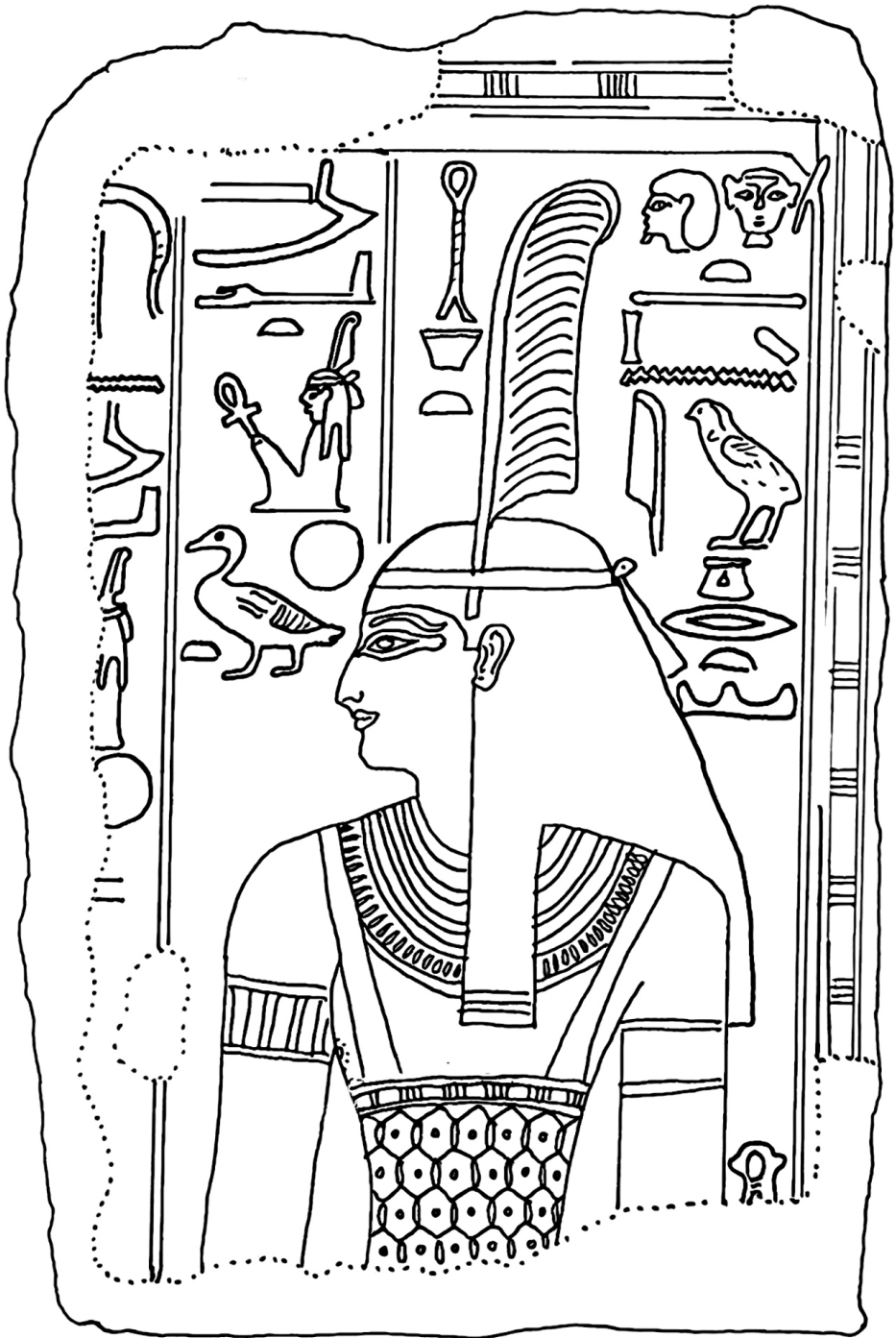


Słowo wstępne

W historii religii i myśli świata zachodniego istnieje pewien kierunek, który przez Friedricha Nietzschego, św. Pawła i Mojżesza prowadzi do Egiptu: to historia wyzwolenia z ucisku i wyzysku. Mojżesz, ustanawiając prawo, wyzwolił Izraelitów z politycznego ucisku, dla którego Egipt oferuje prawzór. Święty Paweł poprzez wiarę w Jezusa Chrystusa wyzwolił ludzi spod tego prawa. Myśl współczesna natomiast, dla której nazwisko Nietzschego uchodzi za symboliczne, dążyła do uwolnienia człowieka od przeciążenia wiarą i przesadnej opieki ze strony teologii. Niemniej jednak w tym procesie każdy z etapów – od Tory przez wiarę w Chrystusa aż po współczesność – zachował swą autonomię (samozrozumienie). Jedynie Egipt upadł i żadne jego samozrozumienie nie może skorygować polemicznego obrazu, jaki zachował się o nim w zachodniej historii wyzwolenia. Tym samym Egipt wyznacza granicę, do której sięga nasza pamięć i którą Karl Jaspers w swej nauce o czasie osiowym uroczyście nazwał „praźródłem historii”.

To zapomniane samozrozumienie egipskiej kultury, jej wsobny ogląd, ujawnia się w pojęciu Maat. Dzięki temu pojęciu i związanej z nim nauce intelektualna historia ludzkości wydłuża się o kilka tysięcy lat i docieramy do prapoczątku form współżycia między ludźmi zorganizowanych na zasadzie państwa. Okazuje się, że także ta nauka wiąże się z patosem wyzwolenia. Ucisk, od którego Maat wyzwala, polega na przemocy czynionej słabemu przez silnego. Spotykamy tu, niejako w ożywczej świeżości pierwszego razu, cywilizacyjny zamysł poskramiającego przekształcenia człowieka pierwotnego w bliźniego. Intelektualną podstawą tej nowej „przystępnej” formy wzajemnego współżycia jest nauka o Maat; jej postacią instytucjonalną jest państwo.

Przedłużone o tę prahistorię zachodnie dzieje wyzwolenia przedstawiają się jako podążające w przeciwnym kierunku, czyli jako odświecczenie. To, co zaczęło się jako świeckie – w wymiarze doczesnym, społecznym i politycznym – z każdym kolejnym krokiem na drodze wyzwolenia stawało się bardziej religijne, bardziej przepełnione teologią, bardziej ukierunkowane na to,



1. Wizerunek Maat na fragmencie reliefu z grobowca Setiego I w Dolinie Królów, XIX dynastia, ok. 1300 r. przed Chr., obecnie w Muzeum Archeologicznym we Florencji

co nastąpi po śmierci. W istocie chodzi tu raczej o pewien proces różnicowania, w którym wyzwalająca zasada – zbawienie – nabierała rosnącego dystansu do „tego” świata. Maat jest pojęciem wielowarstwowym, jakie w innych językach daje się tylko wyrażać opisowo jako prawda, sprawiedliwość, prawo, porządek, mądrość, prawdziwość czy szczerść. Odnosi się ono do moralności i zasad międzyludzkiego współżycia, do boskiej sprawiedliwości Sądu Zmarłych, do codziennego pokonywania chaosu przez boga-Słońce w akcie tworzenia świata i do twórczego prawodawstwa jego ziemskiego obrazu: króla. Ten proces różnicującego odświecczenia występuje już w egipskiej historii myśli i religii. Pojawienie się idei Sądu Zmarłych wyznacza w tym procesie pierwszy decydujący krok na drodze owego różnicowania i położenia akcentu na wierzenia pozagrobowe. Drugi krok i zarazem kryzys Maat wyznacza następnie pojawienie się w okresie Nowego Państwa „teologii woli” wraz z odpowiadającą jej mentalnością „osobistej pobożności”. Oba te kroki wskazują na kierunek, który znajduje kontynuację w późniejszej historii Izraela i świata zachodniego. Dlatego przedsięwzięcie opisanie tej historii jest zarazem aktem kulturowego wspomnienia, ze świadomością miejsca tego aktu w historii intelektualnej świata zachodniego.

Książka ta jest wynikiem rozbudowy pewnego rozdziału, który miał poprzeździć moją próbę przedstawienia egipskiej „teologii i pobożności”¹. Na podstawie analizy pojęcia Maat chciałem wykazać, dlaczego pojęcie „religia egipska” wprowadza w błąd. Otóż wzbudza ono wyobrażenie pewnego obszaru, jaki można wyodrębnić – stosując obiektywne kryteria – z ogólnego pojęcia egipskiej kultury. Moim celem było zwrócenie uwagi na coś przeciwnego: centralne pojęcia egipskie, a zwłaszcza pojęcie Maat, wykraczają poza granice takiego obszaru i wymykają się próbie ograniczenia zarówno na podstawie źródeł językowych, jak i kryteriów „wewnątrzpojęciowych”. Ze zrozumiałych względów ów rozdział rozrósł się już wtedy, przed sześciu laty, do rozmiarów, które uniemożliwiły włączenie go do książki wydanej w 1984 r.

Bodźce do rozbudowania tego materiału w odrębną książkę przyszły z zewnątrz, z kierunku, jaki wyznacza linia: Nietzsche – św. Paweł – Mojżesz. Decydującego impulsu do zajęcia się pojęciem Maat dostarczyła praca nad pewnym tekstem, który Aleida Assmann zredagowała z pozostawionych nagrań magnetofonowych serii wykładów zmarłego filozofa żydowskiego Jacoba Taubesa na temat teologii politycznej św. Pawła. Za pomocą pojęcia teologii politycznej, czyli związku między „panowaniem” i „zbawieniem”, jak mi się wydaje, można najbardziej precyzyjnie określić kontekst historyczny, w jakim chciałbym usytuować egipską naukę o Maat, a następnie ją zbadać². W przeciwieństwie

¹ J. Assmann, *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984.

² Nieopublikowane wykłady o Liście do Rzymian, prowadzone w Ośrodku Naukowym Ewangelickiej Wspólnoty Badawczej w Heidelbergu 23–27 II 1987 r. Na temat teologii politycznej

do Nietzschego i św. Pawła postać Mojżesza i wykrystalizowany we wspomnieniowej figurze Exodusu obraz Egiptu należy bezpośrednio do tematu tej pracy. Tym samym podejmuje ona inicjatywy nowszych prac żydowskich, które zaktualizowały tradycyjny izraelski obraz Egiptu. Obok ortodoksyjnych i dlatego świadomie jednostronnych prezentacji André Nehera³ i Raphaëla Draï⁴, których egiptolog nie może przyjąć – chociaż przekazana w nich tradycja jest dla niego ważna – szczególnie głębokie wrażenie wywarła na mnie książka Michaela Walzera *Exodus i rewolucja*⁵.

Drugiego impulsu do zajęcia się egipskim pojęciem Maat dostarczyła mi praca nad pewnym projektem, który jeszcze bardziej niż teologia polityczna wykracza poza ograniczenia specyficznej gałęzi nauki, a mianowicie współdziałanie przy trzech spotkaniach grupy roboczej „Archeologia literackiej komunikacji” organizowanych przez Aleidę Assmann na temat: „Mądrość”, jak też, w najściślejszym z nimi związku, nasz wspólny udział w trzeciej z cyklu konferencji o czasie osiowym prowadzonych przez Shmuela N. Eisenstadta na temat: „Refleksywność”⁶.

Teza Jaspersa o czasie osiowym, po raz pierwszy zaprezentowana z pałacej przyczyny w 1949 r., zyskała dzięki inicjatywie Eisenstadta nową aktualność. Eisenstadt przekształcił poglądy Jaspersa dotyczące „wielkiej tradycji” w historii ludzkości w teorię kulturową, a zwłaszcza religijno-socjologiczną, która została przekazana naukom historycznym do weryfikacji. Dla egiptologii ta teoria stanowi szczególne wyzwanie. Chodzi tu o pytanie, jakie jest miejsce Egiptu w owej historii myśli, w której my sami tkwimy, podejmując takie śledztwo, i która cofa się w głąbię czasu. To, że Egipt w ogóle ma w tej historii swoje miejsce, nie powinien budzić wątpliwości. W odróżnieniu od na przykład przedkolumbijskich kultur Ameryki Egipt od samego początku oddziaływał na historię Zachodu. Nasuwa się tylko pytanie, czy związki tych – sięgających wstecz aż do antyku – zachodnich tradycji należy rekonstruować jako ewolucyjne czy rewolucyjne: jako krok czy skok?

Teza Jaspersa o czasie osiowym dostrzega w tym przejściu od świata przedgreckiego do greckiego, od przedizraelskiego do izraelskiego po prostu decydującą cezurę w historii ludzkości. Oczywiście słabością takiego uzasadnienia jest u Jaspersa jego daleko idąca nieznamość świata z czasu przedosiowego. Dopiero dzięki Erikowi Voegelinowi, który bronił tej samej tezy, wykonując ogromną pracę historyczno-filologiczną, stała się ona w ogóle dostępna do

patrz: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, red. J. Taubes, München-Paderborn 1983; *Gnosis und Politik*, red. J. Taubes, München-Paderborn 1984; *Theokratie*, red. J. Taubes, München 1987.

³ A. Neher, *Moïse*, Paris 1957.

⁴ R. Draï, *La sortie d'Égypte. L'invention de la liberté*, Paris 1986.

⁵ M. Walzer, *Exodus and Revolution*, New York 1985.

⁶ Por. rozdz. I, przyp. 16 i 17.

dyskusji wśród historyków. Teza Jaspersa ma jednak historyczną wartość poznawczą tylko wówczas, gdy da się ją potwierdzić, analizując kultury przedosiowe, a zatem kiedy obie strony tej osi: „przed” i „po”, stają się widoczne w porównywalnym oświetleniu. Kultura Egiptu faraonńskiego, z racji niezwykłego bogactwa pisemnych przekazów oraz obejmującej trzy tysiąclecia głębi czasu, w którą sięgają owe przekazy, może uchodzić za szczególnie odpowiednią do badania świata czasu przedosiowego.

Chcemy podjąć to wyzwanie. Przyznajemy Jaspersowi rację w kwestii tego, że w naszym myśleniu znajdują odbicie intelektualne tradycje, które sięgają antyku po Homera i – przykładowo – Amosa i że w tym miejscu osiągamy granicę, na której kończy się nasze „bezpośrednie” rozumienie i namacalność. Tutaj natrafiamy na horyzont tego, co nazwaliśmy „pamięcią kulturową”⁷ i co z konieczności kształtuje się na wzór horyzontu, gdyż jest niewyobrażalne bez powołania się na pewną nośność, kulturową tożsamość. Egypciolog pracuje po drugiej stronie tego horyzontu, co jest jego słabością i jego szansą. Słabością, gdyż musi wyrzec się tego zrozumienia i namacalności, jakie kierują w sposób oczywisty teologiem i humanistą. Siłą, gdyż jest w mniejszym stopniu wystawiony na niebezpieczeństwo etnocentrycznych uprzedzeń i może lepiej ocenić ów horyzont, który warunkuje humanistyczne i teologiczne rozumienie. Widząc ten horyzont, możemy przybliżyć rozumienie stanu rzeczy, nawet rozpoznawczo wkraczając na obcy teren z badaniem filologicznym. To rozumienie zdefiniowałbym jako rekonstrukcję związku, w jakim ten odkryty świat pozostaje wobec naszych tradycji. Dlatego też hipoteza Jaspersa niesie dla egiptologii hermeneutyczną korzyść, a książka ta jest pomyślana jako pierwsza próba zmierzenia się z tym problemem za pomocą środków, jakimi dysponuje egiptologia. Nie chodzi przy tym o faktyczne wpływy Egiptu na Europę: takie studia przeprowadził już Siegfried Morenz⁸. Wtedy bowiem rzuca się w oczy tylko to z Egiptu, co następnie oddziaływało na Europę. Nam chodzi o coś wręcz przeciwnego: wejście – tak obszerne, jak to tylko możliwe – w intelektualny świat Egipcjan i w jego własną strukturę. Dla takiego projektu, jak się wydaje, egipskie pojęcie Maat stanowi ofertę najlepszą spośród wszystkich. Dlatego nicią przewodnią tego studium jest analiza pojęcia Maat. Będziemy szukać tego pojęcia w tekstowych dyskursach, w których jawi się ono jako centralne: w literaturze mądrościowej (tzw. Naukach), w grobowych inskrypcjach autobiograficznych, w innych tekstach związanych ze zmarłymi, w hymnach do Słońca i w inskrypcjach królewskich. Czytelnik zostanie

⁷ *Kultur und Gedächtnis*, red. J. Assmann, T. Hölscher, Frankfurt 1988; *Kultur als Lebenswelt und Monument*, red. A. Assmann, D. Harth, Frankfurt 1991; J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Monachium 1999 (wyd. pol. *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008).

⁸ S. Morenz, *Die Begegnung Europas mit Ägypten*, SSAW 113.5 (1968).

zatem zapoznany z całym materiałem dostarczonym przez główne źródła, jaki autor zdoła zgromadzić, by spełnić to zadanie. Niezależnie od tego – i jest to intencją tej książki – nie powinien on stracić z oczu ogólnego problemu, który kieruje tym studium, czyli pytania o Exodus, który nas zarówno oddziela od Egiptu, jak i z nim łączy.

Po zaprezentowaniu i przedyskutowaniu tej książki po raz pierwszy w styczniu 1988 r. na forum Akademii Nauk w Heidelbergu miałem nieocenioną okazję przedstawić je do dyskusji podczas dwóch krótkich pobytów w ramach profesury gościnnej w Collège de France w Paryżu i na Uniwersytecie w Yale⁹. Dzięki stymulującej atmosferze rozmów w tych trzech tak różnych środowiskach moja praca wiele zyskała, podobnie jak dzięki dyskusjom w trakcie konferencji poświęconej Maat, którą w maju 1989 r. zorganizował w Bazylei Erik Hornung. Moje szczególne podziękowania należą się właśnie jemu, a także Elisabeth Staehelin, Wolfgangowi Helckowi, Miriam Lichtheim i Friederike Kampp, którzy wówczas przeczytali manuskrypt tej książki i podzielili się ze mną cennymi uwagami i komentarzami, jak też Ernstowi Peterowi Wieckenbergowi, którego staranność usunęła czytelnikowi z drogi liczne kamienie, o które mógłby się potknąć.

Jednym z takich kamieni okazał się już tytuł, jaki zamierzałem początkowo nadać tej książce: *Wertykalna solidarność*. Nie dla każdego jest od razu jasne, że to, co wertykalne – czyli pionowe – ma do czynienia z czymś, co jest u góry i na dole, w przeciwieństwie do tego, co horyzontalne – czyli poziome; taki tytuł wszelako sprowadzałby temat tej książki do zwięzłej formuły. Stawiam w niej bowiem pytanie o to, co łączy ludzi we wspólnotę. Pod tym względem w historii ludzkości istnieją tylko dwie opcje: jedna wymaga włączenia pojedynczego człowieka w wertykalną, czyli hierarchicznie zorganizowaną strukturę układu społecznego, druga natomiast wspiera zasadniczą równość wszystkich w poziomo, czyli egalitarnie ukształtowanym społeczeństwie. Francuski socjolog i indolog Louis Dumont przeciwstawił sobie te opcje, formułując pojęcia *homo hierarchicus* i *homo aequalis*. Pojęcie „wertykalna solidarność” odpowiada *homo hierarchicus*, ale wyraża też, oprócz koncepcji podporządkowania, ideę wspólnoty: bez solidarności podporządkowanie zamienia się w ucisk, podobnie zresztą jak formy społeczne oparte na zasadzie *homo aequalis* bez solidarności zamieniają się w wyzysk. Nam samym, którzy żyjemy i myślimy pod znakiem *homo aequalis*, ciężko jest dostrzec w formie *homo hierarchicus* coś innego poza zniewoleniem i wyzyskiem, a mianowicie pewną formę solidarności. Historyk musi spróbować znaleźć punkt obserwacyjny ponad tymi zwalczającymi się opcjami, który umożliwi mu rekonstrukcję każdego

⁹ Jestem tu winien szczególnie podziękowanie moim kolegom J. Leclantowi, P. Vernusowi i W.K. Simpsonowi. Wykłady paryskie ukazały się w 1989 r. pod tytułem *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale* w wydawnictwie Juillard w Paryżu.

z tych przeciwstawnych konceptów, oddając mu należną sprawiedliwość, i nie denuncjując go jednocześnie z punktu widzenia strony przeciwnej jako niezgodę bądź brak wolności. W tym sensie, dzięki rekonstrukcji staroegipskich form myślenia, książka ta może przyczynić się do usuwania klisz i nowego spojrzenia na możliwości człowieka bytu.