

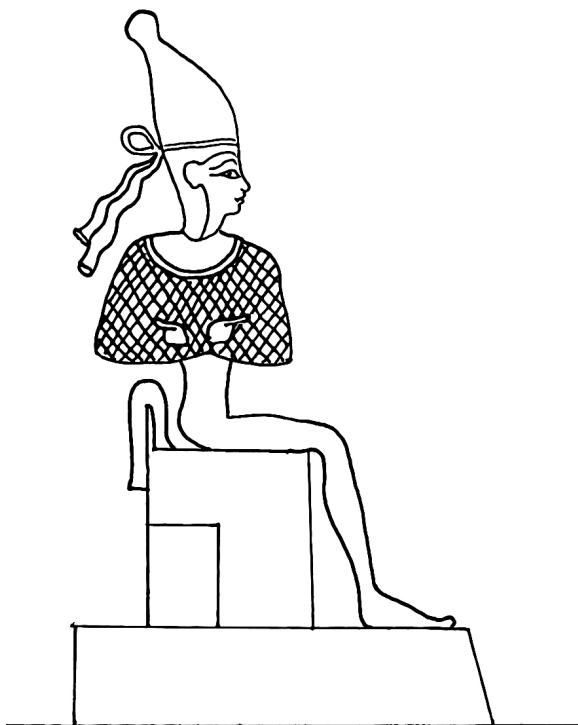
Wprowadzenie: porządek świata i sprawiedliwość społeczna. Miejsce Maat w historii religii i myśli

1. Podstawy językowe

Na końcu drogi, którą – używając imion Nietzschego, św. Pawła i Mojżesza – określimy jako droga wyzwolenia, stoi Egipt pod postacią faraona, z którego rąk Mojżesz wybawia dzieci Izraela. Faraon nie jest jednak, patrząc z perspektywy Egiptu, żadnym samowolnym despotą, lecz władcą odpowiedzialnym przed bóstwem, które pojawia się wraz z roszczeniem do wyzwolenia. Jest to Maat – bogini prawdy i sprawiedliwości. Maat (*m3ct*) jest boginią egipskiego panteonu, słowem języka egipskiego i jednym z kluczowych – jeśli nie najważniejszym – pojęć staroegipskiej kultury. Odpowiedź na pytanie, od czego ona wybawia, będzie zadaniem tego studium. Próby pierwszej przybliżonej odpowiedzi na nie można dokonać na podstawie samego imienia, jego etymologii i pisowni. Imię, które pierwotnie brzmiało zapewne *mu'at*¹, jest powiązane z czasownikiem *maa*, który oznacza „prowadzić, kierować, nadawać rzeczom kierunek”, a także „składać w ofierze”, „ofiarowywać”². Według tej interpretacji Maat byłaby pierwotnie czymś w rodzaju poczucia kierunku rzeczywistości wyobrażanej jako proces lub ruch, ewentualnie siły, która nadaje jakiemuś ruchowi odpowiedni kierunek. Ten związek można wyjaśnić poprzez

¹ Wymowa słowa *maat* opiera się na konwencji egiptologicznej. Słowo jest zapisywane hieroglifami jako m-3-^c-t. Ponieważ pismo hieroglificzne nie zapisuje samogłosek, egiptologia wspomaga się tym, że spółgłoski 3 (alef) i ^c (ajin) wymawia jako „a”. Rdzeń jest, tak jak to bywa zwykle w językach egipskim i semickich, trójspółgłoskowy; „t” jest żeńską końcówką. W tym przypadku pierwotna wokalizacja to *mu'at*, czyli *mu-3-^c-at*, wynika z królewskich imion, które pojawiają się również w tekstach klinowych, jak Nibmu'aria; ni-ib-mu-a-ri/e-a = Neb-Maa-t-Rau (Amenhotep III), Minmu-aria: mi-in-mu-a-ri/e-a = Men-Maat-Rau (Seti I), Uasmu'aria: ua-as-mu-a-ri/e-a = User-Maat-Rau (Ramzes II). Por. E. Edel, JNES 7 (1948), s. 22; J. Osing, *Die Nominalbildung des Ägyptischen*, Mainz 1976, s. 375. W języku koptyjskim powstaje z tego w dialekcie bohairskim MEI, a w dialekcie saidzkim – MEE. Por. ibidem, s. 439.

² Por. W. Westendorf, *Ursprung und Wesen der Maât, der altägyptischen Göttin des Rechts, der Gerechtigkeit und der Weltordnung*, [w:] *Festgabe für Dr. Walter Will*, Köln 1966, s. 201–225.

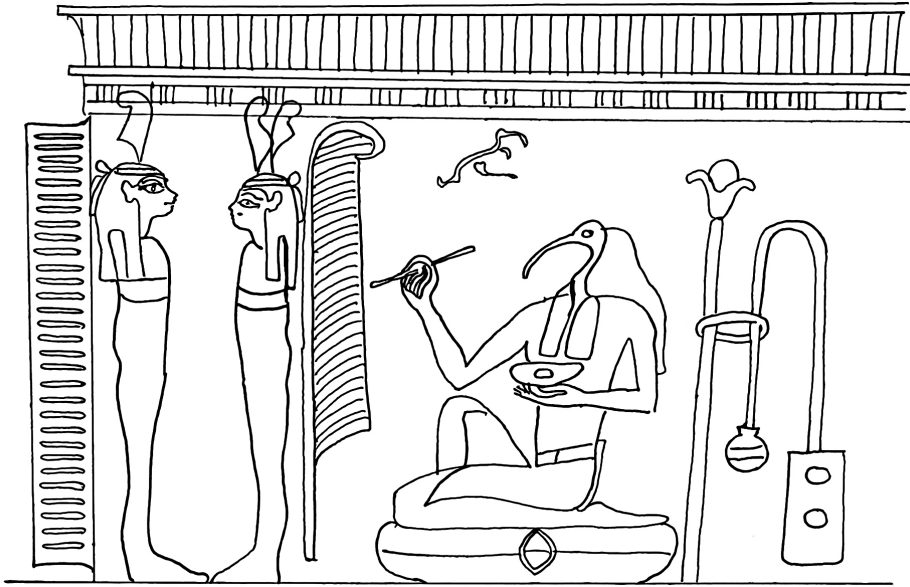


2. Cokół tronu, na którym w tym wypadku siedzi Ozyrys, przedstawia jeden z hieroglifów odpowiadających słowu *maa* (prawdziwy, rzeczywisty) i pochodnych, m.in. używano go do zapisu imienia Maat, która była *podstawą* wszystkiego. Wizerunek na papiirusie z XXI dynastii, ok. 980 r. przed Chr., Muzeum Egipskie w Kairze, SR VII.1.102280228

analogię do języka niemieckiego, gdzie podobnie brzmiące słowa: *richten* („osądzić, kierować”), *richtig* („dobry, słuszny, właściwy”) i *Richtung* („kierunek”) wskazują na taką samą jedność prawa, prawdy i wycucia kierunku, jak jest to w sposób oczywisty widoczne w egipskim wyrażeniu *maat*. Z tego, jako pojęcie pokrewne dla naszego pytania: od czego wybawienie, wyłania się brak orientacji, czyli świat bez sensu i kierunku, który uniemożliwia wszelkie rachuby i zaufanie.

Słowo to może być zapisane ideograficznie przy użyciu dwóch różnych znaków, przedstawiających cokół³ i pióro. Ponieważ ideogramy odzwierciedlają rzeczy, które są przedstawiane, można wyjść z założenia, że związek między przedstawionym obrazem i pojęciem, które wyobraża, nie jest całkiem

³ C.J. Bleeker, *De beteekenis van de egyptische godin Ma-a-t*, Leiden 1929. Jeśli chodzi o znaczenie znaku , to najstarsza propozycja pochodzi już od Champolliona. Chciał on w nim widzieć obraz egipskiego łokcia i dlatego szukał pierwotnego sensu słowa *maat* w tym samym kierunku, co oddaje grecki *kanon* i łacińska *regula* (miara, miernik, linijka). Ta interpretacja nie mogła się jednak przyjąć, gdyż egipskim łokciom brakuje skosu charakterystycznego dla znaku *maat*. Bleeker interpretował ten znak jako „odmierzony kawałek ziemi”. Westendorf widzi w tym znaku element architektoniczny służący do prowadzenia światła w otworach okiennych (*Ursprung und Wesen der Maât*). Dziś przyjęła się powszechnie interpretacja H. Brunnera w artykule *Gerechtigkeit als Fundament des Thrones*, VT 8 (1958).



3. Tot malujący hieroglif w kształcie strusiego pióra – symbolu Maat. Obok wyobrażenie dwóch aspektów Maat obecnej w Sali Sądu Zmarłych. Wizerunek na papiirusie z XXI dynastii, ok. 980 r. przed Chr., Muzeum Egipskie w Kairze, SR VII. 10228

dowolny. Pojęcie takie jak „prawda/sprawiedliwość” można oczywiście tylko metaforycznie łączyć z przedstawianym przedmiotem i nie można wykluczyć, że skojarzenie następuje tylko przez dźwięk, czyli że ten przedmiot przypadkowo ma podobnie brzmiącą nazwę. Nic takiego jednak nie występuje ani w przypadku pióra, ani cokołu. Można więc domniemywać, że skojarzenie między pojęciem *maat* i dającymi się zilustrować przedmiotami wynika z jakiegoś związku rzeczowego, a zatem pojęcie to obejmuje coś „cokołopodobnego” i coś „pióropodobnego”. W przypadku cokołu nasuwa się myśl o jego funkcji podpory czy też podstawy⁴. Rzeczywiście, w pewnym hymnie do Słońca jest mowa o tym, że „Maat łączy się z cokołem”⁵. Maat uwalnia więc od niestałości budowania na piasku i pisania na wodzie, nadając każdemu działaniu fundament trwałości. Dla pióra, które jest symbolem bogini Maat, znaczeniowo bliskie jest słowo „wietrzność”⁶, gdzie powietrze rozumiane jest jako (metaforyczny) symbol prawdy/sprawiedliwości; faktycznie

⁴ Brunner, myśląc o zwrocie biblijnym „sprawiedliwość jako fundament tronu”, zinterpretował ten znak jako podstawę tronów i kaplic.

⁵ J. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, MÄS 19 (1969), s. 150, 157 (9).

⁶ Szczególnie I. Shirun-Grumach, *Remarks on the Goddess Ma'at*, [w:] *Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity*, red. S.I. Groll, Jerusalem 1985, s. 202–212, widzi w nim ogólny „znak świętości”. D. Jankuhn (*Maat die Herrin des Westens*, GM 8 [1973], s. 19n) chce dostrzec w zrównaniu Maat i bogini zachodu „libijskie pióro”.



4. Uskrzydłona Maat nad wejściem do Sali Sarkofagowej grobowca królowej Nefertari, małżonki Ramzesa II, XIX dynastia, ok. 1250 r. przed Chr.

„wdycha się *maat*”, jest ona „powietrzem dla nosa” itp.⁷. Maat jest też często przedstawiana ze skrzydłami, choć – zgodnie z moimi ustaleniami – dopiero począwszy od Nowego Państwa. Maat uwalnia w swoim powietrznym aspekcie od tego, od czego również bóg i król powinni uwolnić, jeśli będą błagani o pomoc: „Daj powietrza!”. Brak tchu jest w języku egipskim główną metaforą nędzy i udręki.

2. Maat – kultura czy religia?

Za pomocą konceptu *maat* pewna, w porównaniu z innymi bardzo stara kultura, stworzyła w najwyższym stopniu abstrakcyjne pojęcie, które łączy wzajemnie ludzkie działanie i porządek kosmiczny, a tym samym ustawia prawo, moralność, państwo, kult i religijny obraz świata na wspólnej podstawie. Jako centralne pojęcie egipskiego myślenia jest ono nieprzetłumaczalne: istnieje i upada razem z egipskim obrazem świata. Nie ma chyba języka, który znałby słowo o podobnym obszarze znaczeniowym, gdyż nie ma kultury

⁷ J. Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isis-Areologien*, Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 3, Stockholm 1968, s. 181–195 (*maat* jako „gardło”, „tchawica”, „powietrze do oddychania”).

– czy też społeczeństwa – która wykształciłaby obraz świata wystarczająco podobny do staroegipskiego. Zwykliśmy więc pozostawiać to pojęcie nieprzetłumaczone, co często jest najlepszym rozwiązaniem, ale także opisywać je wieloma słowami, jak „prawda”, „sprawiedliwość”, „porządek świata” itp. Adekwatny opis musiałby być oczywiście znacznie dłuższy. Mogłby łatwo osiągnąć objętość całej książki, ponieważ musiałby odtworzyć dużą część obrazu świata, w którego obrębie owo pojęcie, o jakie tu chodzi, jest kluczowe⁸. Być może też to tłumaczy, dlaczego do dzisiaj brak kompleksowej monografii pojęcia *maat*.

W wyrażeniu *maat* zawarte jest niepodzielnie obok siebie to, co potem ulegnie rozdzieleniu na filozofię państwa, filozofię moralności, filozofię przyrody i teologię. Egipska nauka o Maat powołuje się na miejsce jednostki w społeczeństwie, miejsce społeczeństwa w państwie faraonów i miejsce państwa we wszechświecie. Jako naczelne pojęcie dotyczące wszystkich powiązań i zobowiązań wobec bliźniego, państwa i tego, co święte oraz jako główne pojęcie dotyczące wszystkich aksjomatów kierujących myśleniem i działaniem odpowiada ono temu, co najtrafniej można określić mianem „egipskiej religii”. Takie podejście przyjmuje jednak z góry istnienie pojęcia religii, które stoi w ostrej sprzeczności ze znaczeniem tego terminu znanym nam z tradycji judeochrześcijańskiej. Zgodnie z nią przewodnią analizy pojęcia *maat* używamy wgląd w pewną formę religii, która nie tylko jest inna od tej, jaka rozwinęła się w całkiem nowej postaci w Izraelu (tak jak zwykle różni się od siebie wszystkie religie), lecz także pod wieloma aspektami stanowi dokładne przeciwieństwo religii w tym nowym sensie i wobec tego – z jej perspektywy – została odrzucona jako „pogaństwo”. Nauka o *maat* jest „religią”, lecz pogańską: jest zorientowana na świat, działa wewnątrz tego świata i obejmuje go. Jako kwintesencja i naczelne pojęcie wszelkich norm, zobowiązań i aksjomatów, które kierują ludzkim życiem w społecznych i politycznych porządkach współistnienia, pokrywa się z tym, co mogłoby być nazwane również kulturą⁹. Jest symbolicznym światem znaczeń, który uzasadnia wszystkie działania, wszystkie porządki i instytucje¹⁰. Natomiast religia w ścisłym znaczeniu tego

⁸ Klasyczny przykład z podobnego obszaru tematycznego podaje choćby J.E. Harrison (*The-
mis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1912). Jak słusznie zauważył Anthes, opis *maat* mógłby łatwo rozrosnąć się w całą historię kultury starożytnego Egiptu: R. Anthes, *Die
Maat des Echnaton von Amarna*, JAOS Suppl. 14 (1952), s. 2, przyp. 3. Co prawda, dwa pojęcia
zlane w jedno w słowie *maat*: „prawda” i „sprawiedliwość” tworzą w innych językach, które
posiadają w tym celu dwa słowa, stały związek frazeologiczny (jak na przykład w niemieckim).
W niektórych językach oba wyrażenia stapiają się w jedno słowo, tak jak rosyjskie „prawda”
lub staroperskie „aša”; por. H. Hommel, *Wahrheit und Gerechtigkeit. Zur Geschichte und Deutung
eines Begriffspaares*, „Antike und Abendland” 15 (1969), s. 159–184.

⁹ Na przykład dla S. Freuda i J. Huyzinger kultura jest systemem wzajemnych zobowiązań.

¹⁰ P.L. Berger, Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt
1964.

słowa nie pokrywa się w żadnym wypadku z „kulturą”; wręcz przeciwnie, działa ona jako instancja krytyczna wobec kultury i panowania, stanowiąc punkt archimedejski, w odniesieniu do którego społeczne i polityczne porządki mogą być zmieniane. Religie „w ścisłym znaczeniu tego słowa” zakładają istnienie religii „w szerokim znaczeniu” (kulturowym); odnajdują je i budują na nich, odgraniczając się od nich polemicznie. Dlatego też oba rodzaje religii można za Theo Sundermeierem rozróżnić jako „pierwotne” i „wtórne doświadczenie religijne”¹¹. Najsilniej przemawiającym przykładem powstawania „wtórnej” religii w sytuacji polemicznego rozgraniczenia jest konstelacja Izraela i Egiptu w przekazie o Exodusie. Ta konstelacja oddziaływała historiotwórczo od tamtego czasu aż do dzisiaj, aż po latynoamerykańską teologię wyzwolenia, i stała się mitem założycielskim dla najróżniejszych ruchów wyzwoleniczych¹². Religie są w tym sensie drogą wewnętrznego dopasowania się do świętości, a więc drogą samouświęcenia i „zbawienia” człowieka, która wyprowadza go od kultury rozumianej jako system skonwencjonalizowanych powiązań człowieka, wszechświata i społeczeństwa, by postawić bezpośrednio przed Bogiem.

Maat, jak wszystkie „religie pierwotne”, wprowadza stan uporządkowanych stosunków, do którego licznych aspektów należy harmonijny związek z bogami. W przeciwieństwie do tego religie wtórne ustanawiają harmonijny związek z Bogiem, do którego wielorakich przejawów należą także uporządkowane stosunki polityczne i społeczne, który jednak zawsze może też wywołać konflikty lojalności, gdy w konkretnych sytuacjach żądania jednostki kierowane do Boga, państwa lub bliźniego stają ze sobą w sprzeczności. Oba systemy wykluczają się wzajemnie. Tam, gdzie rządzi „Maat”, nie może być „religii” (we wtórnym, tzn. właściwym i wypukłym sensie tego słowa), a tam, gdzie panuje „religia”, wykluczona jest „Maat”.

Jeśli powyższe zdanie jest prawdziwe, nie możemy mówić o egipskiej „religii” – w każdym razie tak długo, dopóki kultura egipska zdominowana jest przez naukę o Maat. Jest bowiem oczywiste, że w Egipcie nie było religii, z której mogły wynikać konflikty lojalności. Nie do pomyślenia jest przypadek, aby pojedynczy człowiek mógł przeciwstawić się żądaniu króla lub bliźniego, będąc posłusznym jakiemuś bóstwu. Nie do pomyślenia jest też przypadek, aby w faraonским Egipcie pojedynczy człowiek wycofał się z powiązań z królem i bliźnim, aby oddać się całkowicie swojej religijnej więzi (jest to tym bardziej godne podkreślenia, że Egipt w okresie późniejszym, już pod znakiem chrześcijaństwa, stał się klasycznym krajem eremitów). Religijne powiązania wypełniają się w związkach z państwem i bliźnim i określa je właśnie nauka o Maat.

¹¹ Th. Sundermeier, *Religion, Religionen*, [w:] *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, red. K. Müller, Th. Sundermeier, Berlin 1987, s. 411–423, szczególnie 417n. Bliżej zajmiemy się tym rozgraniczeniem i jego znaczeniem dla egipskiej historii religii w ostatnim rozdziale.

¹² Por. w szczególności M. Walzer, *Exodus and Revolution*, New York 1985; idem, *The Revolution of the Saints. A Study In the Origins of Radical Politics*, Cambridge Mass. 1965.

Religie w rozumieniu „Maat” można określać jako „religie tradycyjne” lub „religie kulturowe”¹³. Takie określenie odnosi się do religii w szerokim znaczeniu „symbolicznego świata znaczeń”, który, będąc równoznacznym z „kulturą”, ugruntowuje ludzkie działanie i polityczny porządek. Natomiast określenie „religii (wtórnej) w wąskim znaczeniu” odnosi się do systemu przekonań i zobowiązań, który różni się od ogólnych podstaw współżycia i może popaść z nim w konflikt. Decydującym znakiem rozpoznawczym tego nowego typu religii jest charakter wyznaniowy w sensie „normatywnej autodefinicji”¹⁴. Ta religia musi być „wyznawana”, narzuca ona wyłączną formę przynależności, której typowymi znakami rozpoznawczymi są: konwersja (zmiana wyznania), apostazja (odstępstwo), anachoreza (pustelnicтво), męczeństwo. Dlatego zapewne najtrafniej jest określić ten typ religii mianem „religii wyznaniowej”. Religia tego rodzaju tworzy „alternatywną” formę życia, która stawia się w świadomej opozycji wobec tradycji „kultury”. Życie prowadzone ściśle według postulatów takich religii implikuje odejście od tradycyjnych form i codziennych norm kulturowych. Taka secesja od „kultury” w kierunku alternatywnego stylu życia jest charakterystyczna w Grecji dla sekt orfickich i pitagorejskich, jak też późnych szkół filozoficznych (Akademia, Szkoła Perypatetyków, Likejon, Stoa itd.)¹⁵, dla izraelskiego „prawa świętości” oraz ruchu profetycznego, dla ruchów żydowskich oraz wczesnochrześcijańskich, gnostycznych, hermetycznych i innych sekt religijnych późnego antyku, dla hinduistycznych „wyrzekających się” i ascetów, mnichów buddyjskich, konfucjonistycznych ascetów-uczonych, daoistycznych pustelników itp. Wszędzie nowa forma życia, zobowiązująca do przestrzegania ścisłych porządków, przeciwstawia się tradycyjnej kulturze; „prawda” przeciwstawia się „nawykowi”, a religia w znaczeniu tradycji zostaje zdegradowana do „pogaństwa”.

Tradycyjne formy życia i światy znaczeń nie są wzmocnione przez fakt, że wyróżniają się swą odmiennością, lecz same określają się z pewną oczywistością po prostu jako porządek. Tak jak samookreślenie się członków takich wspólnot kulturowych pokrywa się bardzo często ze słowem „człowiek” (Egipt nie stanowi tu wyjątku), tak też tradycyjna forma życia uznawana jest za naturalny „porządek świata”. Naturalny porządek rozumie się sam przez się; nie można ani do niego przystąpić, ani za niego umrzeć, ani mu się sprzeniewierzyć.

¹³ Nie chciałbym jednak w tym kontekście bronić „całkowitego rozpuszczenia się przedmiotu religijnego w naukowo-kulturowych parametrach”, jak proponuje D. Sabbatucci (*Kultur und Religion*, [w:] *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, red. H. Cancik, B. Gladigow, M. Laubscher, t. I, Stuttgart 1988, s. 43–58) lecz rozgraniczenia pomiędzy tymi religiami, które dają się przelożyć na naukowo-kulturowe parametry, a tymi, dla których ta metoda jest redukcjonistyczna.

¹⁴ *Jewish and Christian Self-Definition*, red. E.P. Sanders, t. 1–3, Philadelphia 1980–1985.

¹⁵ Por. W. Burkert, *Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans*, [w:] *Jewish and Christian Self-Definition*, red. E.P. Sanders, t. I, Philadelphia 1980, s. 3–22; A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933.

Powiązania, jakie religia kulturowa nakłada na swych członków, są ogólnymi związkami kulturowymi (o których pisze, na przykład, Sigmund Freud w książce *Das Unbehagen in der Kultur* [Niesmak w kulturze]). Implikują one choćby podporządkowanie się władzy politycznej, włączenie się do porządków społecznych, pomijanie egoistycznych zysków, „nakazowy altruizm”. W zamian oferują (jak wszystkie związki) bezpieczeństwo, tożsamość, pewność i zaufanie do sensownie zbudowanego świata¹⁶. To, czego taka religia nie zna i nie żąda, to „wiara” w określonych bogów, wiara nie tylko w sensie „uznania czegoś za prawdę”, ale przede wszystkim w sensie wierności, posłuszeństwa, lojalności. W języku hebrajskim takiemu pojęciu odpowiada wyraz *‘emunah*: „wierność, zaufanie”, które Septuaginta tłumaczy jako *pistis*, a Wulgata jako *fides*. Oczywiście *pistis*, o której mówi św. Paweł, cytując istotne starotestamentowe ustępy (Rz 4,3, por. Rdz 15,6; Rz 1,17; Ga 3,11; Hbr 10,38, por. Ha 2,4), oznacza coś innego, niż *‘emunah* z tekstów hebrajskich.

Wobec mesjasza nie jest się „lojalnym”: wierzy się w niego, a mianowicie w to, że jest on rzeczywiście mesjaszem. Martin Buber wykazał bardzo jasno różnicę między tymi „dwoma sposobami wiary”¹⁷. Myli się jednak, gdy jeden sposób przypisuje hebrajskiemu, a drugi greckiemu sposobowi myślenia. Mesjanistyczne znaczenie jest tak samo obce greckiemu słowu *pistis*, jak hebrajskiemu słowu *‘emunah*. Ten sens nie jest dany z góry w formie językowej, lecz jest kwestią religijnego doświadczenia, które posługuje się – by go przekazać – językami, jakie zastaje, a przy tym przekształca¹⁸.

Pojęcie *‘emunah* jest zorientowane na przeszłość i na przyszłość. Na przeszłość jest skierowane w sensie „wierności”, która trzyma się przyjętych zobowiązań niezależnie od trudności i nie zapomina o otrzymanym dobrodziejstwie również w czasach obfitości; na przyszłość zorientowane jest w sensie „zaufania”, które trzyma się jakiejś obietnicy, jakiegoś przyrzeczenia, nawet na przekór wszystkim dowodom. Człowiek „lojalny” nie żyje w teraźniejszości, lecz w dłuższym horyzoncie czasowym i z tego czerpie stabilność, odporną na teraźniejszość. Wartość mają bowiem nie tylko słowa: „sprawiedliwy żyje dzięki sile swej wierności”, lecz także to, że cierpi on z powodu swojej sprawiedliwości: „Wiele nieszczęść spada na sprawiedliwego”. Ponieważ jednak żyje on w innym horyzoncie czasowym, wie, że „ze wszystkich (nieszczęść)

¹⁶ N. Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart 1973. Na temat ukierunkowującej funkcji kultury por. też A. Schütz (*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien 1932; Frankfurt 1974), jak też A. Schütz, Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, t. 1–2, Frankfurt 1979, 1984.

¹⁷ M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950.

¹⁸ Zgadza się tu z J. Taubesem, który rozwinął swoją koncepcję „logiki mesjanistycznej” w drugim z czterech wykładów o teologii politycznej Pawła (23–27 lutego 1987 r. w Heidelbergu; niepublikowany manuskrypt wykonany na podstawie nagrania magnetofonowego). Por. też R. Needham, *Belief, Language and Experience*, Oxford 1972.

Pan go wybawia” (Ps 34,20). To jest siła oporu, którą – w emfaticznym sensie – wyrabia tylko religia.

W religiach tradycyjnych bogowie nie są przedmiotem „wiary”, gdyż uchodzą za oczywistych. W tym świecie nie ma żadnego nieoczywistego, objawionego znaczenia, które mogłoby być przedmiotem „wiary”. Wiara religii wyznaniowej kieruje się na treści, na które nie ma naturalnych dowodów. Święty Paweł postrzegał tę różnicę bardzo jasno, skoro pisze: „albowiem według wiary (*pistis*), a nie dzięki widzeniu (*opsis*) postępujemy” (2 Kor 5,7). Natomiast w języku egipskim nie ma słowa, które odpowiadałoby hebrajskiemu wyrażeniu *‘emunaḥ*. Bogowie egipscy mają w swoim kosmicznym i politycznym wymiarze dokładnie taką porywającą oczywistość i widzialność, która tak silnie została zanegowana w przypadku Boga Izraela:

I przemówił do was Pan, Bóg wasz, spośród ognia.
Dźwięk słów słyszeliście,
ale poza głosem nie dostrzegliście postaci (Pwt 4,12).

Bogowie egipscy są „obiektami widoku”. Aby podać tylko jeden przykład: arcykapłan boga słońca z Heliopolis nosi tytuł: „Ten, który ogląda Wielkiego”, przekształcony później znaczeniowo w: „Największego z oglądających”; w obu formach odnosi się on do widzialności boga.

Rzeczą oczywistą u „pogańskich” bogów jest ich przetłumaczalność. Listy boskich imion, które zestawiają bogów z co najmniej ośmiu różnych panteonów, pojawiają się już w tekstach klinowych z XV w. p.n.e.¹⁹. Takie tłumaczenia boskich imion należą do powszechnej praktyki w religiach kulturowych, aż po *interpretationes graecae* i *latinae* bogów egipskich. Herodot był, jak wiadomo, zdania, że „w ogóle niemal wszystkie imiona bogów przysły do Grecji z Egiptu”. Pisząc to, powoływał się nie na etymologię, stronę wyrazową, lecz na stronę treściową imion, pojęciową artykulację świata bogów. Ta wydawała mu się w takiej mierze podobna do greckiej, że mogła być przejęta tylko z Egiptu. Przyczyna łatwej przetłumaczalności „pogańskich panteonów” leży w imponującej naturalnej oczywistości tych bogów, która może służyć za *tertium comparationis*. Słońce i księżyc, niebo i ziemia, płodność i urodzajność, śmierć, kraina umarłych, rzemiosło i sztuka pisania, miłość, wojna i prawo – wszystko to są tak oczywiste i wyraziste elementy rzeczywistości, że ustępują wobec nich osobliwości specyficzne dla danej kultury. W zasadzie wychodzono z założenia, że obce ludy żyją w tym samym świecie i dlatego też czczą tych samych bogów pod innymi imionami. Bogowie są bowiem częścią świata. Oczywistość i istnienie w obrębie świata są nierozłączne i pozwalają na przetłumaczalność, względnie wieloimienność. Na przykład Lucius, przebywając

¹⁹ Informacje te zawdzięczam wykładowi asyriologa z Heidelbergu, K. Deller, wygłoszonemu latem 1986 r. przy okazji kolokwium o tłumaczeniach w starożytności.

w odrealnionym świecie, woła do najwyższej bogini (*summatem deam*) we wszystkich imionach, jakie przychodzą mu do głowy: Cerera, Wenus, Artemida, Prozerpina. Ona sama ukazuje mu się potem we śnie pod różnymi imionami, pod jakimi jest czczona przez narody: jako Wenus Pafijska u Cypryjczyków, Diana Diktynna u Kreteńczyków, Prozerpina Ortygia u Sycylijczyków, Cerera u Eleuzyńczyków, Junona, Bellona, Hekate i Ramnuzja u innych oraz Izyda u Etiopów i Egipcjan²⁰. W przeciwieństwie do tego Jahwe ani nie jest wzywany w jakiejś kosmicznej dostrzegalnej formie, ani „przetłumaczalny” na innych wielkich bogów, jak Aszur, Amon, Zeus itp. Nieprzetłumaczalność jawi się jako nowa forma odgraniczenia się i nietolerancji, wysoki próg, który wyraża się już za pomocą pojęć konwersji i apostazji²¹. Przetłumaczalność pogańskich bogów polega na tym, że oznaczają oni coś innego niż tylko samych siebie. Mają odniesienie do czegoś poza nimi, pewną „referencję”, przez co stają się wzajemnie porównywalni i utożsamialni. Bóg religii wyznaniowej oznacza tymczasem tylko samego siebie: „Jestem, który jestem”. Napięcia i konflikty, które w Izraelu są związane ze stopniowym rozwojem wiary w Jahwe w kierunku monoteistycznej religii objawionej i wyznaniowej²², dają się wystarczająco wyraźnie odczytać w tekstach biblijnych, a w szczególności w polemice profetycznej i deuteronomicznej skierowanej przeciwko rozumieniu religii w sensie wszechogarniającej religii kulturowej. Przeciwnie, już w egipskich tekstach, zwłaszcza z okresu Nowego Państwa, można uchwycić pierwsze oznaki tego procesu transformacji. Wszystkie one wskazują na zacieranie się klasycznej koncepcji Maat, której zanik przygotowuje już podłoże dla nowych form powiązań politycznych, społecznych i intelektualnych. Rozkwit nauki o Maat jako religii kulturowej przypada jednoznacznie na lata 3000–1500 p.n.e.

²⁰ Apulejusz z Madauros, *Metamorfozy*, Księga XI; por. J.G. Griffiths, *Apuleius of Madaurus: The Isis-Book*, Leiden 1975, s. 71–75 i 111nn. W tym tekście imię Izydy jest oczywiście postawione jako „prawdziwe imię” (*verum nomen*) ponad inne nazwy narodowe, przez to objawione w pewien sposób Lucjuszowi. Późnoantyczna religia wyznawców Izydy nosi już wyraźne oznaki religii wyznaniowej; por. A.D. Nock, *Conversion...*, s. 138.

²¹ E. Voegelin mówi w książce *Porządek i historia*, t. I: *Izrael i Objawienie* o „wczesnej tolerancji” i charakteryzuje ją jako „pluralizm w wyrażaniu prawdy, wspaniałomyślne uznanie i tolerancja rozciągnięte na odmienne symbolizacje tej samej prawdy”. Szczególnie ważna jest ta tolerancja na płaszczyźnie polityki: „Samo-interpretacja wczesnego mocarstwa jako jedyne i wyłącznie prawdziwego reprezentanta porządku kosmicznego na ziemi nie jest w najmniejszym stopniu zaburzona przez istnienie sąsiednich mocarstw, które pozwalają sobie na ten sam typ interpretacji. Przedstawienie najwyższego bóstwa pod określonym kształtem i imieniem w jednym z państw-miast Mezopotamii nie jest zaburzone odmiennym przedstawieniem w sąsiednim państwie-mieście”. Jak wiadomo, ta tolerancja zmienia się na przykład w państwie neoasyryjskim i można postawić pytanie, czy nie jest to już oznaką „osiowego przełomu”.

²² Por. M. Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, New York 1971; M. Weippert, *Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel*, [w:] *Kultur und Konflikt*, red. J. Assmann, D. Harth, Frankfurt 1990.