

Wojciech Czabanowski

Filozofia polityczna starożytnego Egiptu w *Naukach dla króla Merikare*

Słowa kluczowe: *filozofia starożytnego Egiptu*, „*Nauki dla króla Merikare*”, *filozofia polityczna*, *Merikare*, *filozofia starożytna*, *starożytny Egipt*, *sebajt*

I. *Nauki dla króla Merikare*¹

Nauki dla króla Merikare to częściowo zachowane dzieło z gatunku *sebajt*. Tekst adresowany jest do faraona X dynastii z Herakleopolis – Merikare (przybliżone daty panowania: 2075–2040 p.n.e.). Autor przedstawiony jest w tekście jako jego ojciec, faraon Cheti², jednak ze względu na to, że źródła z niestabilnych czasów Pierwszego Okresu Przejściowego (ok. 2150–2025 p.n.e.) są skąpe, nie wiadomo, o którego władcę naprawdę chodzi, być może jest to Uachare Cheti III. Nie tylko autorstwo tekstu, ale także jego datowanie nie jest pewne. Zachowana część *Nauk* dotrwała do nas w języku średnioegipskim (najstarsze manuskrypty pochodzą z czasów XVIII dynastii)³, jednak najprawdopodobniej oryginał napisany był po staroegipsku. Chociaż niektórzy badacze umieszczają datę powstania tekstu w czasach XI⁴ lub XII⁵ dynastii,

¹ Cytaty z *Nauk dla króla Merikare* (NKM) podaję we własnym tłumaczeniu, dokonanym głównie na podstawie tłumaczeń Lichtheim (2006, s. 97–109) i Tobina (2003, s. 152–165), a niekiedy także tłumaczenia Voltena (1945, s. 5–81) i tekstu oryginalnego. Miejsca w tekście oryginalnym (egipskim) podaję wg numeracji wierszy autorstwa Voltena. Za pomoc w redakcji tekstu i cenne uwagi dziękuję dr hab. Janowi Kiełbasie.

² NKM 143.

³ Lichtheim (2006), s. 97.

⁴ Burkard (1977), s. 6.

⁵ Seibert (1967), s. 88.

większość zgodna jest, że napisany został w czasach dynastii X⁶. Nie ma pewności również co do tego, czy faktycznym autorem *Nauk* był przedstawiany w tej roli w tekście faraon Cheti, mogły być one napisane także przez kogoś innego, na przykład przez wysokiego dostojnika dworskiego czasów Merikare, w celu legitymizowania jego rządów.

Sebayt to klasyczny i popularny gatunek literatury mądrościowej starożytnego Egiptu. Tłumaczone jako „maksymy”, „instrukcje” czy „nauki”, teksty te zawierały pouczenia praktyczne i moralne skierowane do określonego adresata. Adresatem mógł być władca, jak w omawianych *Naukach dla Merikare* albo *Instrukcjach króla Amenemhata*, ale także wysoki urzędnik państwowy, jak w *Maksymach wezyra Ptahhotepa*, czy urzędnik średniego szczebla, jak w *Instrukcjach Ani*⁷. Nauki wyrażone były w postaci krótkich pouczeń czy maksym, zawierających zawsze: (1) *dyspozycję* dotyczącą tego, jak należy postępować, a często także rozmaite dookreślenia, w szczególności (2) precyzujące do kogo i w jakich okolicznościach stosuje się nauka – należy podkreślić, że wskazówki egipskich mędrców niezwykle rzadko miały charakter uniwersalnie obowiązujący, zwykle były to porady skierowane do konkretnych osób w konkretnych sytuacjach – oraz (3) informujące o tym, jakie są pozytywne skutki stosowania się do danego pouczenia (lub – negatywne – niestosowania), a także (4) wskazujące na towarzyszące okoliczności czy zależności przyczynowo-skutkowe. W niniejszym tekście zamierzam dookreślenia typu (2) nazywać *hipotezami*, (3) *sankcjami*⁸, a (4) *eksplikacjami*. *Sebayt* składały się ze wstępu, w którym przedstawiał się autor tekstu, określając jednocześnie jego adresata, a także wyrażał powód, dla którego spisał dzieło, części zasadniczej, składającej się z maksym, oraz zakończenia, zawierającego zwykle zapewnienia o pożyteczności wyłożonych nauk, a często także powtarzającego pewne elementy wstępu.

Do naszych czasów zachowała się jedynie część *Nauk dla króla Merikare*. Tekst rekonstruowany jest z trzech papirusów, pochodzących z okresu późnej XVIII dynastii: *Papyrus Hermitage 1116A*, *Papyrus Moscow 4658* oraz *Papyrus Carlsberg 6*. Dysponujemy obecnie sporym fragmentem części zasadniczej oraz zakończeniem; początkowe partie tekstu zaginęły. To, co ocalało, można podzielić tematycznie na fragmenty: (1) dotyczące radzenia sobie z buntami

⁶ Williams (1981), s. 9.

⁷ Lichtheim (2006), s. 135.

⁸ Голунский, Строгович (1940), s. 251–152.

(zachowany tylko w niewielkiej części)⁹, (2) zarządzania społeczeństwem¹⁰, (3) polityki zagranicznej¹¹, (4) roli faraona¹², oraz (5) zakończenie^{13 14}.

Tekst, co zamierzam wykazać, prezentuje spójną wizję filozofii politycznej, która wsparta jest na fundamentach socjologicznych, antropologicznych i teologicznych. Filozofia społeczna autora *Nauk* przedstawiona zostaje wraz z antropologią w części drugiej, gdzie omówiony jest podział społeczeństwa na *strata*, a także zarysowana jest wizja człowieka i motywacji, jakie nim kierują. Część trzecia stanowi wstęp do omówienia roli faraona, przedstawiając warunki zarządzania Egiptem w ówczesnym kontekście geopolitycznym, wreszcie w części czwartej omówiona jest na sposób antropologiczny i teologiczny figura władcy. Całość – wraz z praktycznymi poradami pojawiającymi się we wszystkich zachowanych fragmentach – składa się na filozofię polityczną dzieła. Wymienione jej elementy zostaną omówione kolejno.

II. Opozycje społeczne i antropologiczne

Analizując część tekstu traktującą o buntach i zarządzaniu społeczeństwem, odnajdujemy szereg opozycji, które składają się na filozofię społeczną i antropologię *Nauk*. Omówię je kolejno.

1. *Posłuszni poddani i buntownicy*

Pierwszym podziałem, na jaki natrafiamy w dziele, jest podział na buntowników i posłusznych poddanych. To buntownicy są przez autora definiowani, a posłusznymi poddanymi są wszyscy ci, którzy nie posiadają cech charakteryzujących buntownika. Kim jest buntownik? To ktoś, kto skutecznie gromadzi wokół siebie stronników, ceniących go zarówno ze względu na jego inteligencję, jak i zamożność, kto rozpowiada przy tym szkodliwe plotki i doprowadza do podziału na frakcje¹⁵. Innymi słowy, buntownik to wpływowy człowiek podejmujący działalność publiczną, sprzeciwiającą się interesom władcy. Pośrednio buntownikami są także jego zwolennicy, w równym stopniu zasługujący na karę¹⁶. Buntownikiem jest zatem wróg wewnętrzny, a w zasadzie

⁹ NKM 2–34.

¹⁰ NKM 35–66.

¹¹ NKM 67–108.

¹² NKM 109–137.

¹³ NKM 138–142.

¹⁴ Podział własny.

¹⁵ NKM 20–25.

¹⁶ Tamże.

ryw – ktoś pragnący realizować własną politykę w państwie i dysponujący wystarczającymi środkami, by móc sobie na to pozwolić.

Buntownik nie jest zwykłym przestępcą, ale kimś o wiele gorszym. Nie łamie on jedynie prawa, ale sprzeciwia się całemu obowiązującemu porządkowi. Zróżnicowanie to jest szczególnie wyraźne, gdy spojrzymy na katalog kar zalecanych dla zwyczajnych przestępców i buntowników. Autor poucza króla Merikare:

Nie ruguj człowieka z posiadłości jego ojca, ani szlachty nie pozbawiaj dóbr.
Strzeż się, by nie karać niesprawiedliwie:
nie zabijaj, gdyż nie przysporzy ci to niczego dobrego,
karz chłostą i więzieniem, a w kraju panował będzie porządek,
za wyjątkiem buntownika, którego plany wyjdą na jaw¹⁷.

W przytoczonym fragmencie sformułowany jest *explicite* zakaz stosowania kary śmierci wobec przestępców, za wyjątkiem buntowników. Śmierć to jednak nie jedyna kara należna buntownikowi:

Pozbądź się (buntownika) i wymorduj jego dzieci,
wymaż jego imię i zniszcz jego stronników,
nie pozostawiając żadnego wspomnienia o nim, ani o tych, którzy poszli za nim¹⁸.

Autor nie pozostawia wątpliwości, na co konkretnie zasługują zwolennicy buntownika:

Powinieneś raczej zabić tych, którzy poszli za nim, gdy wiesz, którzy byli jego stronnikami, którzy byli jemu wierni¹⁹.

Należy dodać, że wymazanie czyjegoś imienia uważane było za szczególnie dotkliwą karę. Nie chodziło jedynie o wymiar propagandowy *damnatio memoriae* (podobny do znanej z Orwella „ewaporacji”²⁰), ale o karę o zasięgu zaświatowym. Imię bowiem (eg. *rn*) stanowiło według starożytnych Egipcjan jedną z części duszy²¹. Można przypuszczać, że wymazując imię i skazując je na zapomnienie, chciano unicestwić kogoś całkowicie.

¹⁷ NKM 47–49.

¹⁸ NKM 23–24.

¹⁹ NKM 12–13.

²⁰ „Ludzie po prostu znikali – zawsze nocą. Twoje nazwisko usuwano z ksiąg metrykalnych, wymazywano każdy ślad tego, co robiłeś w życiu, twoje krótkie istnienie zostawało zdementowane i zapomniane. Likwidowano cię, unicestwiano; mówiono o tobie, że zostałeś ewaporowany”. Orwell (2013), s. 16.

²¹ Caur (1905), s. 421.

Opozycja „buntownicy – posłuszni poddani” wyznacza fundamentalną oś podziału społecznego obecną w tekście, która będzie się przewijała także w innych kontekstach. Jest to oś podziału na swoich i obcych, tutaj w wymiarze polityki wewnętrznej. Przelamywanie monopolu władzy na polityczność jest postawieniem się samemu w roli wroga, a wróg taki atakuje świętość:

Ten, kto występuje przeciwko tobie, podnosi rękę na Niebiosą²².

2. *Możni i lud*

Drugą opozycją w tekście jest przeciwstawienie możnych i prostego ludu. Jest ono parafrazowane w kilku miejscach. Trzy z nich są najbardziej istotne, ponieważ zawierają nowe znaczenia, pomagające lepiej zrozumieć to rozróżnienie.

(A) Szanuj swych możnych i wspieraj swój lud²³.

(B) Ten, kogo dom jest bogaty, nie będzie stawał przeciwko tobie, gdyż jest zamożny i niczego mu nie brakuje. Biedak zaś nie mówi sprawiedliwie. Nie jest prawy ten, kto mówi: „Chciałbym to mieć!”, będzie skłaniał się ku temu, kto mu zapłaci²⁴.

(C) Nie przedkładaj wysoko urodzonego nad chudopachołka, ale wybieraj ludzi na podstawie umiejętności²⁵.

W pierwszym przytoczonym cytacie jako „możni” tłumaczone jest eg. *srw*, oznaczające po prostu dostojników, szlachtę czy wysokich urzędników. Możni odróżnieni są od ludu, gdyż jako pracownicy administracji państwowej stanowią żywiol czynny politycznie, są tymi, którzy zarządzają. To odróżnia ich od ludu – tych, którzy są zarządzani. Możni, jak pokazuje cytat (B), powinni być także zamożni. Dopiero dostatek umożliwia moralne postępowanie, gdyż ludzie biedni muszą w pierwszej kolejności zadbać o zaspokojenie swoich podstawowych potrzeb. Wyraża to także dobór słów, we fragmencie (A) możni zasługują na szacunek – a zatem odniesienie do nich ma charakter moralny, podczas gdy gmin potrzebuje po prostu wsparcia.

Rysuje się zatem swoista piramida potrzeb, do których zaspokajania ludzie dążą w ściśle określonej kolejności. Biedak zaspokaja swoje podstawowe potrzeby życiowe, aż do momentu, gdy posiada bogaty dom. Wtedy – już jako możny – zdolny jest do moralnego życia i pragnie żyć moralnie, a ponadto ceni, gdy inni żyją w ten sposób²⁶. Nadal jednak realizuje także swoje cele praktyczne,

²² NKM 113.

²³ NKM 38.

²⁴ NKM 42–44.

²⁵ NKM 61–62.

²⁶ NKM 45.

spełniając swoje ambicje w karierze administracyjnej i mnożąc swoje bogactwo. W innej sytuacji znajduje się faraon, co omówione zostanie dalej.

Jak widzimy z kolei na podstawie cytatu (C), droga do awansu społecznego powinna być, zdaniem faraona Cheti, otwarta dla osób niskiego pochodzenia. Klasa urzędnicza pomyślana jest na sposób merytokratyczny. Podobne poglądy są także obecne w innych egipskich dziełach traktujących o sprawach państwowych, a w szczególności o urzędnikach. W *Maksymach wezyra Ptahhotepa* znajdujemy na przykład fragment, w którym autor poucza, by nie kpić z człowieka, który pochodząc z biedy, dorobił się majątku, gdyż wydarzyło się tak z woli bogów²⁷. Możliwość merytokratycznego awansu sankcjonowana jest zatem niekiedy nawet w sposób nadprzyrodzony.

Proponuję przyjąć, że rozróżnienie na możnych i lud ma w *Naukach* charakter funkcjonalny – jedni i drudzy składają się na całość, jaką jest społeczeństwo egipskie, a przepływ osób pomiędzy tymi grupami jest możliwy, jedni jednak sprawują władzę – czy trafniej – administrują, drudzy zaś tej administracyjnej władzy podlegają. Moźni cechują się bogactwem, wyższością moralną i wiedzą, ale nie są w swej istocie czymś innym niż lud, spośród którego mogą się rekrutować.

3. Żywi i umarli

W wielu miejscach w tekście znajdujemy odwołania do śmierci i życia pozagrobowego. O ile śmierci zwykłych ludzi autor nie poświęca wiele miejsca, poza konstatacjami, że wobec śmierci wszyscy są równi²⁸, o tyle w tekście znajdujemy wiele uwag dotyczących faraona, a w szczególności porad mówiących, jak osiągnąć życie wieczne.

Pierwszy z tych fragmentów to cała strofa poświęcona śmierci, sądowi ostatecznemu oraz życiu pozagrobowemu²⁹. Znajdujemy tam obietnicę życia wiecznego, a jednocześnie związaną z tym przestrozę:

Człowiek przeżyje śmierć,
a skarbem jego będą jego czyny.
Istnieniu tam nie ma końca,
a ten, który nie czynił w życiu zła,
będzie tam żył jak bóg³⁰.

Niewiele później znajdujemy pierwsze konkretne wskazówki, dotyczące tego, jakie czyny przyczyniają się do wiecznej nagrody:

²⁷ Tobin (2003), s. 135.

²⁸ NKM 41–42.

²⁹ NKM 53–57.

³⁰ NKM 56.

Zakładaj białe sandały do comiesięcznego nabożeństwa,
wzbogacaj świątynie, uczestnicz w misteriach,
wchodź do świętego miejsca i spożywaj chleb w domu bożym,
składaj co dzień dary i zwielokrotniaj ofiary,
zwiększaj co dzień dary, gdyż to jest zbawienne dla tego, kto tak czyni.
Nawet jeden dzień może przyczynić się do wiecznej nagrody,
godzina pozwala zapewnić lepszą przyszłość,
a bóg rozpozna, kto dla niego pracuje³¹.

I dalej:

Wzbogać swój dom na Zachodzie³²
uczyn sobie solidny grobowiec
za pomocą własnej prawości i sprawiedliwości^{33 34}.

Opozycja życia i śmierci jest zatem istotna przede wszystkim w odniesieniu do postaci władcy. Faraon, stojący na czele społeczeństwa egipskiego, jest nie tylko w innym położeniu od starającego się zaspokoić swoje codzienne potrzeby gminu, ale także od zamożnych i robiących karierę w administracji dostojników. Ponieważ jego wszelkie potrzeby ziemskie są zaspokojone, stoi on na trzecim szczeblu egipskiej piramidy potrzeb – jego cele ulokowane są w zaświatach. Faraon, w swojej doczesnej kondycji król Państwa nad Nilem, ma za zadanie zapewnić sobie życie wieczne, co może uczynić sprawiedliwie zarządzając państwem i będąc hojnym dla świątyń. Władca wpleciony jest zatem w eschatologiczny mechanizm, mający zapewnić mu motywację do łaskawości i mądrego panowania, gdy motywacji takiej próżno szukać na ziemi.

4. *Znajomi i obcy*

Jeszcze jednym ważnym rozróżnieniem jest prozaiczny podział na znajomych i obcych, któremu jednakowoż poświęcono nieco uwagi. Czytamy:

Nie zabijaj człowieka, którego cnoty są ci znane,
takiego, z którym kiedyś wspólnie się uczyłeś³⁵,
(...)
który swobodnie przechadzał się po sekretnym miejscu^{36 37}.

³¹ NKM 64–67.

³² Metaforyczne określenie życia pośmiertnego.

³³ W oryginale *m³t*.

³⁴ NKM 127–128.

³⁵ Dosłownie: „...z którym wspólnie śpiewałeś (recytowałeś) pisma”.

³⁶ To znaczy: miał wstęp do królewskiego pałacu.

³⁷ NKM 50–51.

Podział ten, wraz z poprzednimi, układa się we wzajemnie zawarte w sobie zbiory. Przeciwstawienie buntowników i posłusznych poddanych funduje najogólniejszą grupę – tych, którzy tworzą państwo egipskie. Ta grupa dzieli się na tych, którzy tworzą to państwo czynnie, i tych, którzy podlegają władzy w sposób bierny, fundując kolejną, bardziej elitarną grupę urzędników. Ci znowu dzielą się na jeszcze bardziej ekskluzywną podgrupę znajomych faraona oraz obcych. Można przyjąć dwie interpretacje: jeżeli zakładamy, że sam władca jest elementem zarówno grupy składającej się na państwo, sprawującej zarząd, jak i tej składającej się z najbliższego otoczenia władcy, to sam stanowi wewnątrz tej podgrupy jednoosobowy zbiór jako władca przebóstwiony swoim uprzywilejowanym stosunkiem do nieśmiertelności. Z drugiej strony można by przyjąć, że faraon nie jest elementem żadnego z tych zbiorów, stojąc poza hierarchią, będąc bardziej podobnym do bogów, z którymi złączy się po śmierci. Problem ten rozstrzygnięty zostanie w dalszej części tekstu.

5. Urzędnicy i żołnierze

Ostatnim wartym omówienia podziałem jest rozróżnienie na urzędników i żołnierzy. Obydwie grupy stanowią zaplecze władcy, składając się na kompletny aparat sprawowania władzy. Żołnierze omówieni są w *Naukach* osobno, poświęcony im jest spory fragment tekstu. Widać, że autor zaleca faraonowi traktowanie ich w sposób podobny do urzędników. Można wskazać paralelne zalecenia dotyczące obydwu grup, wymieniane jednym tchem, np.:

Wywyższaj swoich urzędników, awansuj swych wojowników,
obdarzaj bogactwem młodych ludzi, którzy idą za tobą,
ofiarowuj im dobra, nadawaj im ziemie,
nagradzaj ich stadami bydła³⁸.

Ten podział pozwala wskazać dwie, imiennie wyróżnione grupy, składające się na aparat państwa egipskiego. Urzędnicy mają za zadanie zapewniać ład wewnątrz państwa, a żołnierze – bezpieczeństwo granic. Na podstawie tekstu należy jednak przyjąć, że autor wyżej ceni urzędników, gdyż to głównie o ich uznanie zabiegać ma władca, podczas gdy wojownicy traktowani są bardziej instrumentalnie.

³⁸ NKM 60–61.

III. Opozycje geopolityczne

W podobny sposób warto przyjrzeć się kilku opozycjom, które znajdujemy w części dotyczącej stosunków międzynarodowych, a które pozwolą zrekonstruować myśl polityczną *Nauk*.

1. Egipt i inne kraje

Pierwsze i najbardziej oczywiste rozróżnienie pada na samym początku omawianej części. Podziałowi towarzyszy dyspozycja³⁹ dotycząca postępowania z obcymi krajami.

Wysyłaj swoje wizerunki do dalekich krajów,
nawet do takich, które ich nie rozpoznają,
gdyż ten, kto nie ma wiedzy o sprawach wroga, ucierpi⁴⁰.

W tekście oryginalnym fragment ten nie jest całkiem jasny, przychyliam się jednak do zdania V.A. Tobina, który twierdzi, że porada zachęca faraona do nawiązywania kontaktów z obcymi krajami⁴¹. Pośrednio może chodzić także o prowadzenie wywiadu.

2. Dolny i Górny Egipt

Autor tekstu, przedstawiany jako faraon Cheti, poświęca spory fragment tekstu opisowi swoich działań wojennych, które doprowadziły do zjednoczenia Dolnego Egiptu⁴². Jak twierdzi, pozostawił swojemu następcy kraj odbudowany i cieszący się względnym dobrobytem. Do stabilizacji w tamtym okresie przyczyniły się niewątpliwie regularne wylewy Nilu, o których zapewnia autor⁴³. Musiało to mieć wielkie, również symboliczne znaczenie po około pięćdziesięcioletnim okresie ciężkich susz⁴⁴, które przyczyniły się do upadku Starego Państwa i podziału dzielnicowego kraju.

Egipt Górny, określaną jako *rsy* – Południe – jest, na podstawie tekstu, jedynym quasi-niepodległym państwem, które pozostało w Egipcie oprócz terytoriów zarządzanych przez faraona Cheti. Nie jest jednak traktowany jak państwo obce, ale raczej jako wasal, część państwa. Autor wypowiada się o Południu z wyższością, ale także sympatią i zrozumieniem:

³⁹ W sensie wskazanym wyżej w rozdz. I.

⁴⁰ Tłumaczenie za Tobinem.

⁴¹ Przyp. 6.

⁴² NKM 80–89.

⁴³ NKM 87.

⁴⁴ Stanley (2003), s. 395–402.

Jesteś w dobrych relacjach z Południem,
przybywają do ciebie płacąc trybut,
tak samo jak do mnie przybywali ich przodkowie.
Ale jeżeli ktoś nie ma zboża, jakże może je ofiarować?
Bądź wyrozumiały dla tych, którzy są wobec ciebie pokorni
i zadowalają się własnym chlebem i piwem,
a granit dociera do ciebie bez przeszkód.
(...)
Nie ma wroga w twych granicach^{45 46}.

Na podstawie fragmentów opisujących Południe należy uznać, że nie było ono traktowane jako przedmiot polityki zagranicznej we właściwym sensie, a raczej jako autonomiczny podmiot wewnątrz granic państwa.

3. *Egipt i Azja*

Na szczególną uwagę zasługuje jedyny nieegipski lud wymieniony z nazwy. Są to Azjaci. Określenie „lud” nie jest tu może najwłaściwsze, gdyż zapewne była to zbiorcza nazwa przeznaczona dla koczowniczych plemion zamieszkujących terytoria na wschód od Egiptu. Wyróżnienie ich jako całości jest jednak zasadne nie tylko na podstawie geograficznej, ale także politycznej. Czytamy:

Co do obcokrajowców⁴⁷, niech to będzie powiedziane:
podli Azjaci⁴⁸ są nędzni ze względu na miejsce, w którym żyją:
nie ma tam wody, nie ma drzew,
a ścieżki trudne z powodu gór.
Nie osiadają w jednym miejscu,
lecz nękani głodem włączają się,
walcząc od czasów Horusa.
Ani niczego nie zdobędą, ani nie mogą być podbici...⁴⁹

Będąc koczownikami i zamieszkując nieurodzajne, ubogie i niegościnnie tereny, Azjaci mają jako przedmiot polityki zagranicznej charakter szczególny. Są nieokielznanymi i dzikimi barbarzyńcami, których Egipt znosi od niepamiętnych czasów jako niedogodność. Jednocześnie nie da się w żaden skuteczny sposób

⁴⁵ NKM 75–81.

⁴⁶ Jak się okazało, postawa taka nie przyniosła pożądanych skutków. Kilka miesięcy po śmierci Merikare, tebański władca Mentuhotep II podbił Dolny Egipt, kończąc rządy dynastii z Herakleopolis, a tym samym Pierwszy Okres Przejściowy, i ponownie zjednoczył Egipt, które to wydarzenie traktuje się jako początek Średniego Państwa.

⁴⁷ Eg. *pḏty*, tłumaczone jako łucznicy, obcokrajowcy, barbarzyńcy. Określenie pejoratywne.

⁴⁸ *ʿ3mw*.

⁴⁹ NKM 91–93.

ich spacyfikować, gdyż ziemie, które zajmują, nie nadają się do ujarznienia i zaprowadzenia administracji.

Na podstawie omówionych podziałów rysuje się następujący obraz geopolityki państwa monarchii Herakleopolitańskiej: w centrum świata pozostaje Egipt, a konkretnie Egipt Dolny, trwający w stanie pokoju z Egiptem Górnym i pobierający od niego trybut. Władca Egiptu pozbawiony jest możliwości prowadzenia polityki ekspansywnej, ponieważ poza Egiptem jego kraj otaczają ludy dzikie, nienadające się do opanowania, a przez to niestanowiące celu ewentualnej kampanii zdobywczej. Inne, dalekie kraje wymienione są jedynie jako potencjalni, ale nieznanymi partnerzy dyplomatyczni. Władca Egiptu jest zatem niejako skazany na skupienie się na polityce wewnętrznej, a ponieważ w jej ramach osiągnięte zostało – przynajmniej zdaniem autora – już z grubszą wszystko, nie dziwią odesłania faraona do celów zaświatowych. Należy zauważyć, że taki obraz świata epoki Pierwszego Okresu Przejściowego wydaje się trafny. W tym samym czasie, który może być uznany za pierwsze Ciemne Wieki w historii świata, upadło Imperium Akkadyjskie, spalone zostało Byblos i wiele innych miast w Syrii i Palestynie. Podobny los spotkał Troję II, liczne miasta Argolidy, Anatolii, a także najprawdopodobniej ośrodki kultury Indusu⁵⁰.

IV. Rekonstrukcja antropologii

Omówiwszy podstawowe opozycje, jakie znajdujemy w tekście, można przystąpić do rekonstrukcji filozofii człowieka. Antropologia *Nauk* opiera się, jak sądzę, na trzech twierdzeniach:

- (1) Ludzie dążą do realizacji swoich celów.
- (2) Ludzie chcą działać w sprawiedliwym środowisku społeczno-politycznym.
- (3) Ludzkie cele są zorganizowane hierarchicznie, a wyraża je piramida potrzeb.

Twierdzenie pierwsze daje się zrekonstruować na podstawie licznych wypowiedzi dotyczących ludzkich motywacji. Najistotniejszą z nich jest cytowany już fragment⁵¹, mówiący o tym, dlaczego ludzie zamożni są lojalni, a biedni nieprawi i niesprawiedliwi. Pośrednio możemy twierdzenie to wyabstrahować także z tych miejsc, w których znajdujemy porady dotyczące tego, w jaki sposób należy traktować poddanych urzędników i żołnierzy. Słusznie jest założyć, że skoro należy ich nagradzać bogactwem, awansami i nadaniami ziemskimi, to właśnie te wartości stanowią cele, do których poddani z tej warstwy

⁵⁰ Bell (1971), s. 1.

⁵¹ NKM 61–62.

zmierzają. Podobnie z gminem – jeżeli autor poucza, że należy go wspierać w walce o byt, widocznie zakłada, że zapewnienie sobie bytu jest celem prostych ludzi. Uogólniając – wszyscy ludzie mają jakieś cele, do których dążą. Nie wymyka się tej prawidłowości także i faraon, którego cele jednakowoż dotyczą, jak pokazałem, perspektywy eschatologicznej.

Twierdzenie drugie wynika z fragmentów, w których autor zdradza, jakim postępowaniem władca może pozyskać sobie życzliwość poddanych. Czytamy o karaniu: „Okaz się sprawiedliwym przed bogiem, a ludzie będą mówili, nawet gdy nie będziesz obecny, że wymierzasz karę we właściwej mierze”⁵², o poszanowaniu własności: „Sprawiaj, by ludzie byli ci lojalni z powodu twojej dobrej natury. Nędznikiem jest, kto przemocą odbiera ziemię bliźniego, głupcem jest, kto pożąda jego dóbr”⁵³, czy o sprawiedliwej mowie: „Przemawiaj sprawiedliwie⁵⁴ w pałacu, by dostojnicy zarządzający państwem szanowali cię”⁵⁵. Sprawiedliwość, oddawana pojęciem *ma’at*⁵⁶, pojmowana jest w tekście nie tylko jako sprawiedliwość w wymiarze społecznym i prawnym, ale także prawdomówność. Pojęcie *ma’at* jako porządku społecznego najlepiej oddaje jedna z porad autora:

Przestrzegaj *ma’at*, a długo przetrwasz na ziemi.
 Pociaszaj tego, który płacze, nie prześladuj wdowy,
 nie wydalaj człowieka z posiadłości jego ojca
 i nie degraduj urzędników ze stanowisk, jakie zajmują⁵⁷.

Ponieważ takie postępowanie zapewnia wdzięczność ludu, należy uznać, że ludzie pragną żyć w społeczeństwie gwarantującym sprawiedliwość, a także cenią jasne reguły współżycia społecznego i awansu; stąd twierdzenie (2).

Jeżeli chodzi o hierarchię celów, zagadnienie to zostało wspomniane już wcześniej. Piramida potrzeb, według autora tekstu, przedstawia się następująco:

- (1) przeżycie,
- (2) godne życie (tzn. życie dostatnie, moralne i prestiżowe),
- (3) życie wieczne.

Piramidę fundują zatem trzy wartości witalne. Na poziomie pierwszym człowiek zapewnia sobie życie w ogóle, następnie może zadbać o jakość tego życia, a na najwyższym etapie o jego nieskończone trwanie.

⁵² NKM 29–31.

⁵³ NKM 39–40.

⁵⁴ Dosłownie: „Mów *m3’it*”.

⁵⁵ NKM 45–46.

⁵⁶ *M3’it*.

⁵⁷ NKM 46–48.

V. Rekonstrukcja filozofii społecznej

Trzem wartościom witalnym, omówionym w poprzednim rozdziale, odpowiada ją trzy warstwy (*strata*) społeczne, skupione na dążeniu do ich realizacji. Są to:

<i>Stratum</i>	Wartość witalna
Faraon	Życie wieczne
Pracownicy aparatu państwowego (urzędnicy i żołnierze)	Godne życie
Gmin	Przeżycie

Antropologiczna piramida potrzeb stanowi pierwowzór piramidy społecznej.

Istnieje również grupa ludzi, którzy znajdują się niejako poza piramidą, a zatem związani są ze śmiercią i zniszczeniem oraz na śmierć zasługują. Są to wszelkie czynniki antypaństwowe, czyli buntownicy i koczownicy. Przedstawiciele każdego *stratum* mogą przejść na stronę śmierci. Faraon sprzeniewierza swoje życie wieczne, kiedy postępuje niesprawiedliwie – wbrew *ma'at*. Moźni mogą występować w roli przywódców buntu⁵⁸, a pospólstwo w roli ich zwolenników. Tych pierwszych czeka „ewaporacja”⁵⁹, a drugich śmierć. Kompletny model filozofii społecznej *Nauk* przedstawia się zatem następująco:

<i>Stratum</i>	Wartość witalna	Zły odpowiednik	Kara: różne postacie śmierci
Faraon	Życie wieczne	Niesprawiedliwy władca	Potępienie
Pracownicy aparatu państwowego	Godne życie	Przywódcy buntu	„Ewaporacja”
Gmin	Przeżycie	Uczestnicy buntu	Śmierć doczesna

Warto przy okazji zauważyć, że przedstawiony w tabelce podział wyraża nie tylko opozycję życia i śmierci, ale także opozycję statycznego porządku i transgresji, czego autor nie mówi wprost. Niesprawiedliwy władca to w końcu taki, który wychodzi poza schemat i nie godzi się na rolę rozdawcy urzędów, mającego poszanowanie dla własności możnowładców. Z całą pewnością za niesprawiedliwego władcę byłby uznany monarcha dążący do umniejszenia

⁵⁸ Przywódcą buntu, jak czytamy we fragmencie NKM 21–22, może być człowiek zamożny i inteligentny.

⁵⁹ Patrz wyżej rozdz. II.1.

roli urzędników i większej centralizacji władzy w rękach monarchy. Podobnie przywódca buntu to ktoś, kto samowolnie opuszcza swoje ogólnie ustalone miejsce w hierarchii społecznej i wybija się na suwerenność, a ludzie idący za nim to tacy, którzy poszukują lepszego losu poza porządkiem, wybierając inny wzorzec stosunków społecznych. Alternatywa wydaje się więc taka: można wieść wartościowe życie w ramach obowiązującego porządku lub wybrać samowolne życie poza porządkiem, które nieuchronnie związane jest ze śmiercią w wymiarze biologicznym, społecznym lub eschatologicznym. W końcu „przeklęty Azjata” też jest wolny i przemieszcza się, gdzie chce, ale właśnie samo to stanowi wyraz jęgo niegodnej i przez to niepożądaney sytuacji⁶⁰.

VI. Rekonstrukcja filozofii politycznej

Na omówionej antropologii i filozofii społecznej *Nauk* zbudowana jest także filozofia polityczna. Składa się ona z trzech powiązanych ze sobą działów. Są to: (1) teoria państwa, (2) teoria faraona i (3) teoria sprawowania władzy.

1. *Teoria państwa*

Na teorię państwa egipskiego, wypowiedzianą przez autora *Nauk*, składa się kilka twierdzeń:

(1) *Tereny wokół Egiptu nie nadają się do życia.*

Potwierdzenie tej tezy znajdujemy w części odnoszącej się do polityki zagranicznej. Autor widzi poza granicami swojego państwa jedynie nieprzyjazne, górzyste tereny, zamieszkałe przez dzikich i okrutnych koczowników, którzy jednakowoż sami nie mają łatwego życia. Jest to zresztą nieuniknione, ponieważ na takich terenach życie nie może być łatwe, a życie osiadłe – traktowane jako bardziej wartościowe – jest w ogóle niemożliwe⁶¹. W zasadzie nawet Górny Egipt przedstawiany jest jako kraina nieurodzajna, niedająca zboża, ważna jedynie ze względu na granit, którego dostarcza⁶². Wynika z tego, że:

(2) *Egipt jest jedynym miejscem, gdzie można wieść wartościowe życie.*

(3) *W Egipcie zaprowadzony został porządek i panuje dobrobyt.*

⁶⁰ Za udzielone w prywatnej korespondencji uwagi do tej części artykułu dziękuję dr hab. Janowi Kielbasie i kol. Michałowi Bizoniowi.

⁶¹ NKM 91–93.

⁶² NKM 75–81.

W sporym fragmencie historycznym, w którym autor, przedstawiany jako faraon Cheti, chwali się swoimi dokonaniem, opisane są dzieje unifikacji Dolnego Egiptu oraz wynikłej stąd odbudowy gospodarczej. Kraj, który we władanie obejmuje adresat *Nauk* – faraon Merikare – cieszy się bogactwem, spokojem i pomyślnością⁶³.

(4) *Nie ma innych zadań politycznych dla Egiptu niż podtrzymywanie istniejącego stanu rzeczy – rządy zgodne z ma'at oraz obrona granic.*

Na podstawie twierdzenia (2) wykluczone zostały jakiegokolwiek cele dotyczące polityki zaborczej, a na podstawie (3) konieczność przeprowadzania reform. Filozofia państwa jest zatem skrajnie konserwatywna. Jedyne dwa zadania, jakie pozostają do wykonania władcy, stanowią odzwierciedlenie potrzeb dwóch grup zawodowych w ramach aparatu państwowego: urzędników oraz żołnierzy. Na *ma'at*, jak pokazałem wcześniej, składa się także awansowanie jednych i drugich. Nie sposób nie odnieść wrażenia, że państwo służy interesom właśnie tych dwóch grup.

2. Teoria faraona

W podobny sposób można zrekonstruować na podstawie tekstu funkcję samego władcy. Zdecydowałem się omówić ją osobno, gdyż stanowi ona istotny element całości, a wnioski z niej płynące są wyjątkowo ciekawe. Na teorię faraona składają się następujące twierdzenia:

(1) *Faraon nie ma osobistych celów doczesnych.*

Twierdzenie to wynika z piramidy potrzeb. Faraon nie musi zabiegać o urzędy, bogactwo, ani zapewniać sobie przeżycia. Wszystko to już ma w stopniu najwyższym.

(2) *Faraon ma cele zaświatowe.*

Jak pokazałem wcześniej⁶⁴, sens życia faraona nadaje cel ostateczny, jakim jest życie wieczne.

(3) *Drogą do urzeczywistnienia zaświatowych celów faraona jest sprawiedliwe i dobre życie i rządy zgodne z ma'at.*

⁶³ NKM 80–109.

⁶⁴ Zob. wyżej rozdz. II.3 oraz rozdz. IV.

(4) *Faraon nie ma celów politycznych innych niż podtrzymywanie istniejącego stanu rzeczy.*

Twierdzenie przyjmuję na podstawie omówionej w poprzednim punkcie teorii państwa. I znów należy powtórzyć:

(5) *Drogą do podtrzymywania istniejącego stanu rzeczy jest sprawiedliwe rządzenie zgodne z ma'at.*

Teoria faraona opiera się zatem na dwóch fundamentach: są nimi władca rozpatrywany jako osoba oraz funkcja, jaką sprawuje. To kojarzone z nowożytnością rozróżnienie nie jest obce myśli politycznej i prawnej starożytnego Egiptu. Znajdujemy je chociażby we wcześniejszych o parę wieków *Maksymach wezyra Ptahhotepa*. Wiele przemawia za tym, by kontrowersyjny fragment maksymy piątej z tego tekstu⁶⁵ interpretować jako pouczenie, że dobrze postępuje ten, kto jako urzędnik gromadzi dobra dla swego urzędu, a nie dla siebie.

Faraon jest w *Naukach* pozbawiony możliwości samodzielnego działania na gruncie politycznym zarówno jako człowiek, jak i jako władca. Autor *Nauk* pokazuje, że jako człowiek, faraon nie ma na ziemi w zasadzie czego szukać i powinien troszczyć się o to, co nadejdzie później. Jako władca, faraon przekonywany jest, że choćby nawet chciał coś przedsięwziąć, to nie ma takiej potrzeby, a w zasadzie jest to również niemożliwe. Powinien awansować urzędników i żołnierzy oraz przekazywać dary świątyniom, a przy tym mieć poszanowanie dla własności, dbać o sprawiedliwe sądownictwo i bezpieczeństwo granic. Wydaje się, że faraon o tak zakreślonych obowiązkach nie jest w ogóle samodzielną figurą na scenie politycznej. W zasadzie ubezwłasnowolniony, służy interesom pracowników aparatu państwowego, a w szczególności wysokim dostojnikom. Aby zrozumieć to lepiej, przyjrzyjmy się dokładniej temu, co zostało do tej pory powiedziane o sprawiedliwości.

Ma'at wyraża się w sprawiedliwym traktowaniu ludzi i dobrym funkcjonowaniu aparatu państwowego. Jak pokazałem wyżej w rozdz. II, społeczeństwo według autora *Nauk* dzieli się na zawierające się w sobie zbiory. Sprawiedliwość wymaga, by elementy różnych zbiorów traktowane były w różny sposób. Wrogowie i buntownicy zasługują jedynie na śmierć z ręki władcy. Wszyscy poddani zasługują na sprawiedliwość, ale dla pospólstwa chodzi w szczególności o pomoc w doczesnych trudach⁶⁶, dla możnych o awanse i poszanowanie własności⁶⁷,

⁶⁵ Tobin (2003), s. 132.

⁶⁶ NKM 113.

⁶⁷ NKM 47, 60–61.

a dla znajomych o dodatkowe względy i miłosierdzie⁶⁸. Można powiedzieć, że faraon, jako źródło i rękojmia *ma'at*, jest jak słońce, od którego rozchodzi się światło i ciepło, a wydaje się tym jaśniej i cieplej, im ktoś znajduje się bliżej niego. Najlepiej rysuje się sytuacja tych, których władca zna od dziecka, jeszcze z czasów nauki⁶⁹. Nie wolno ich zabijać, a chyba także w ogóle surowo karać. Sankcja⁷⁰ dla tego pouczenia ma charakter wyłącznie nadprzyrodzony. Osoby znane przez władcę od dziecka to zapewne przedstawiciele najwyższej arystokracji, które w wieku dorosłym czeka kariera na najbardziej prestiżowych stanowiskach państwowych. To właśnie ta grupa jest najbardziej uprzywilejowana w filozofii politycznej *Nauk*. Jej szczególna rola podkreślona jest poprzez powtórzenie tego zakazu jeszcze raz pod koniec tekstu, jako ostatnia rzecz do zapamiętania⁷¹. Na tej podstawie można też, jak sądzę, rozstrzygnąć postawiony wyżej problem (rozdz. II.3), dotyczący pozycji faraona. Sądzę mianowicie, że władcę należy traktować jako podmiot znajdujący się poza społeczeństwem, gdyż jest on wyłącznie źródłem łask, bogactw i zaszczytów, podczas gdy poddani są beneficjentami lub – w przypadku wysokich urzędników – mogą występować w podwójnej roli. Posługując się w dalszym ciągu metaforą słońca, można powiedzieć, że faraon jest tym, co oświeca, a lud tym, co jest oświecane. Porządek ten ma wymiar etyczny – faraon powinien łaskawie i sprawiedliwie rządzić, gdyż w ten sposób osiągnie życie wieczne, a także ontyczny – faraon jest kimś, kto może jedynie darzyć, a gmin to osoby, które mogą jedynie otrzymywać; sytuacja dostojników była zapewne dwojaka. Porządek taki ma ponadto dwa kierunki, oprócz kierunku darzenia czy zstępowania *ma'at*, wyrażającego się w sprawiedliwych i łaskawych rządach władcy, istnieje także porządek wstępowania, który wyraża się w pochwaleniu merytokratycznego awansu. Innymi słowy, w ramach porządku wstępowania obowiązkiem ludzi jest awansować, upodabniając się do dostojniejszych od siebie, zaś w porządku zstępowania obowiązkiem stojących wyżej jest umożliwiać mniej dostojnym wspięcie się na wyższy poziom. Faraon może upodobnić się już jedynie do bogów. Ujęcie takie przywodzi na myśl późniejszy o ponad dwa tysiąclecia, a powstały również w Egipcie, w zhelle-

⁶⁸ NKM 50–51.

⁶⁹ NKM 50.

⁷⁰ NKM 50–51.

⁷¹ „Nie zabijaj ani jednego spośród tych, którzy są blisko ciebie, tego, którego wyróżniałeś. Bogowie go znają. On jest jednym z błogosławionych na ziemi. Jak bogowie są ci, którzy towarzyszą królowi” (NKM 139–141). W tłumaczeniu Voltena pojawia się nawet „są bogami”: „Denn die, welche den König begleiten, sind Götter” (NKM 140–141).

nizowanym środowisku aleksandryjskim, emanacjonistyczny i gradualistyczny system filozofii Plotyna⁷² 73.

Sądzę, że w tak pomyślanym systemie faraon pełni funkcję „idei regulatywnej” systemu, gwarantującej, również w sensie symbolicznym, porządek w myśl *ma'at*, który służy poddanym, a w stopniu najwyższym urzędnikom. Jako człowiek, władca jest deifikowany, ale przez to również dehumanizowany, gdyż pozbawia się go możliwości celowego działania w obrębie świata doczesnego. Odesłanie w zaświaty pozostawia realne cele polityczne w cudzych – urzędniczych rękach. Można powiedzieć, trawstując sławną frazę Marksa, że religia jest tu „opium faraona”.

3. Teoria sprawowania władzy

Ostatnim elementem filozofii politycznej *Nauk* jest teoria sprawowania władzy. Zamierzam zrekonstruować jej twierdzenia w podobny sposób jak w poprzednich przypadkach. Chociaż wszystkie twierdzenia tej sekcji również odnoszą się do władcy, zdecydowałem się je odróżnić. O ile bowiem teoria omawiana w poprzednim punkcie dotyczyła samej osoby faraona, o tyle twierdzenia poniższe odnoszą się do jego roli ustrojowej.

(1) *Faraon nie rządzi dla siebie.*

⁷² Oto kilka elementów doktryny Plotyna zaczerpniętych z jego *Ennead*, a wykazujących podobieństwo do wyżej przedstawionych staroegipskich nauk.

Trzystopniowa metafora światła: „I tak można przyrównać Tamto Pierwsze do światła, drugie do słońca, a trzecie z kolei do księżyca, otrzymującego światło od słońca. Jakoż dusza ma umysł nabyty, który błyszczy na niej jako na «umysłowej», sam umysł ma go znowu w sobie na własność i jest nie «światłem» tylko, lecz tym, czym właśnie jest, naświetlonym w swojej substancji, a tamto wreszcie, które mu dostarcza światła, ponieważ nie jest niczym jeszcze innym, więc jest światłem pojedynczym, dostarczającym umysłowi mocy, by był tym, czym jest. Więc jakże miałoby Ono czegoś potrzebować? Przecież nie jest tożsame z tym, co jest w «innym»! Przecież to co jest w «innym», jest inne niż to, co jest samo przez się”. Plotyn (2001), s. 564.

O darzącej Jedni i porządku zstępowania (gr. *proodos*, łac. *descensus*): „Więc musi być nie owo Jedno tylko, albowiem wszystkie rzeczy byłyby utajone, nie mając w nim kształtu, i nie byłyby ani żadnego z bytów, gdyby ono w sobie «stanęło» (...), gdyby nie wystąpiły jestestwa po nim następujące, które uzyskały stanowisko dusz – i dlatego w ten sam sposób nie mogły istnieć same tylko dusze bez ukazania się rzeczy z nich powstałych, bo w każdej duszy tkwi z natury tworzenie rzeczy następnej...” Tamże, s. 498.

O porządku wstępowania, powrocie (gr. *epistrophe*, łac. *ascensus*): „Tak tedy dusza, mimo że jest boskim jestestwem i ma w górze ojczyznę, wstępuje w ciało (...). I jeśli uleci czym prędzej z powrotem, to nie ponosi żadnej szkody”. Tamże, s. 497–498.

⁷³ Za udzielone w prywatnej korespondencji uwagi do tej części artykułu dziękuję dr hab. Janowi Kielbasie.

Faraon rządzi dla swoich poddanych, zapewniając im sprawiedliwe państwo. Jego interes jest zaświatowy. Jeżeli w jakimś sensie rządzi dla siebie, to jedynie pośrednio – po to rządzi dobrze, aby uzyskać życie wieczne.

(2) *Faraon sprawuje władzę pośrednio, poprzez aparat urzędniczy.*

To urzędnicy realizują politykę w imieniu faraona, wypełniając jego dekrety⁷⁴, ich rola jest zresztą podkreślana w tekście na każdym kroku. Najbardziej znamienne jest zdanie, które w dosłownym tłumaczeniu oddać można jako: „Wielki jest wielki człowiek, którego wielcy ludzie są wielcy”⁷⁵.

(3) *Faraon jest uosobieniem i rękojmią porządku społeczno-politycznego Egiptu.*

Twierdzenie przyjęte na podstawie rozumowania z punktu VI.2.

(4) *Faraon powinien pokazywać, że legitymizują go niebiosy.*

Autor tekstu zaleca Merikare, by praktykował pobożność. Poza wieloma miejscami, w których uzasadnia to sankcjami zaświatowymi, znajdujemy fragment bardziej pragmatyczny:

Składaj ofiary, czcisz bogów.

Nie mów, że to kłopot, ani nie zmniejszaj wysiłków.

Ten, kto sprzeciwi się tobie, wystąpi przeciwko niebiosom⁷⁶.

Taki zabieg propagandowy sprawia, że porządek reprezentowany przez faraona ma w oczach poddanych również wymiar teologiczny.

VII. Podsumowanie

Zrekonstruowana powyżej antropologia, filozofia społeczna i polityczna *Nauk dla króla Merikare* pokazuje w ciekawy sposób, jak autor wyobraża sobie społeczeństwo i ustrój egipski, a w szczególności rolę władcy kraju. Nie sposób nie odnieść wrażenia, że w państwie zorganizowanym według takiego pomysłu to nie władca stanowi ośrodek władzy politycznej. Wydaje się on pełnić głównie funkcje symboliczne i regulatywne. Spora część tekstu poświęcona

⁷⁴ NKM 42–43.

⁷⁵ NKM 44.

⁷⁶ NKM 112–113.

jest temu, w jaki sposób należy traktować pracowników administracji państwowej: urzędników i żołnierzy. Rola faraona jest w zasadzie sprowadzona do ułatwiania im kariery i obdarzania ich zaszczytami. Szczególnie uprzywilejowanym statusem cieszą się znajomi faraona, o których słusznie jest przypuszczać, że wywodzili się z najwyższej arystokracji. Znamienne jest, że w *Naukach* znajdujemy pouczenia obarczone zarówno sankcjami o charakterze doczesnym i pragmatycznym, jak również nadprzyrodzonymi. Uwagę zwraca, że nadzwyczaj często sankcjami o charakterze nadprzyrodzonym obwarowane są dyspozycje dotyczące właściwego traktowania urzędników, żołnierzy i świątyn. W kwestiach polityki zagranicznej czy dowodzenia armią spotykamy w zasadzie jedynie sankcje doczesne. Porównując tekst z wcześniejszymi o kilka wieków *Maksymami wezyra Ptahhotepa*, spisany przez ustępującego wezyra dla swego syna, który miał niebawem zająć jego stanowisko, można zauważyć, że *Nauki* są o wiele bogatsze w wyjaśnienia i sankcje o charakterze nadprzyrodzonym. Ptahhotep jest wręcz do bólu pragmatyczny i bezpośredni. Różnica taka może być oczywiście spowodowana faktem, że tekst napisany w stabilnych czasach V dynastii nie potrzebował zbyt wielu odniesień do zjawisk nadnaturalnych, podczas gdy niespokojne i nieprzewidywalne czasy Pierwszego Okresu Przejściowego z samej swej natury zachęcały do podobnych spekulacji. Sądzę jednak, że wytłumaczenie jest inne. Pragmatyczny dostojnik Ptahhotep adresuje swoje słowa do syna, również będącego wysoko postawionym urzędnikiem. *Nauki dla króla Merikare* adresowane są natomiast do władcy. Sądzę, że pragmatyzm i doczesny punkt widzenia jest wyrazem samoświadomości grupy sprawującej właściwą władzę, a nadprzyrodzona argumentacja jest obliczona na manipulację grupami instrumentalizowanymi. Myślę, że pozostaje to również nie bez wpływu na kwestię autorstwa *Nauk*. Jest wysoce prawdopodobne, że to niezwykle łaskawe dla urzędników dzieło napisane zostało raczej przez kogoś reprezentującego tę właśnie grupę, być może zaufanego dostojnika ojca faraona Merikare, piszącego w jego imieniu. Nie sądzą, by sam władca zachęcał do postępowania według koncepcji do tego stopnia instrumentalizującej funkcję faraona, a także w tak wielkim – niekiedy przesadnym – stopniu życzliwej dla jednej grupy społecznej. Jeżeli jednak Cheti byłby prawdziwym autorem tekstu, świadczyłoby to, że musiał być człowiekiem pozostającym pod przemożnym wpływem dostojników i ideologicznie przez nich kontrolowanym.

Bibliografia

- Bell B. (1971), *The Dark Ages in Ancient History*. I. *The First Dark Age in Egypt*, „American Journal of Archaeology”, Vol. 75, No. 1, s. 1–26.
- Burkard G. (1977), *Textkritische Untersuchungen zu ägyptischen Weisheitslehren des Alten und Mittleren Reiches*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- Caurs P. (1905), *The Conception of the Soul and the Belief in Resurrection among the Egyptians*, „The Monist”, Vol. 15, No. 3, s. 409–428.
- Голунский С.А., Строгович М.С. (1940), *Теория государства и права*, Юридическое издательство, Moskwa.
- Grimal N. (1992), *A History of Ancient Egypt*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Hertzler J.O. (1993), *The Social Wisdom in the Ancient Egyptian Precepts*, „Social Forces”, Vol. 12, No. 2, s. 174–186.
- Lichtheim M. (2006), *Ancient Egyptian Literature. Vol. I: The Old and Middle Kingdoms*, University of California Press, Londyn 2006.
- Orwell G. (2013), *Rok 1984*, Muza S.A., Warszawa.
- Plotyn (2001), *Enneady IV–V. O świecie umysłowym*, w: tenże, *Enneady*, Akme, Warszawa.
- Seibert P. (1967), *Die Charakteristik: Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen*, w: *Folklore und Literatur*, Vol. I: *Philologische Bearbeitung der Bezeugungen*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- Stanley J.D. i in., (2003), *Nile flow failure at the end of the Old Kingdom, Egypt: Strontium isotopic and petrologic evidence*, „Geoarchaeology” 18 (3), s. 395–402.
- Tobin V.A. (2003), *The Maxims of Ptahhotep*, w: W.K. Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, Yale University Press, New Haven i Londyn.
- Volten A. (1945), *Zwei altägyptische politische Schriften: Die Lehre für König Merikare (Pap. Carlsberg 6) und Die Lehre des Königs Amenemhet*, E. Munkegaard, Kopenhaga.
- Wallis Budge E.A. (1920), *Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, Dover Publications, Londyn.
- Williams R.J. (1981), *The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship*, „Journal of the American Oriental Society”, Vol. 101, No. 1, Oriental Wisdom, s. 1–19.

Streszczenie

Celem pracy jest rekonstrukcja antropologii oraz filozofii społecznej i politycznej, stojących za staroegipskim dziełem pt. *Nauki dla króla Merikare*, a także zajęcie stanowiska w kwestii autorstwa dzieła na podstawie tych rekonstrukcji. *Nauki dla króla Merikare* to nieznanego autorstwa dzieło, zaliczające się do gatunku *sebajt*, zawierające instrukcje dla młodego monarchy (przybliżone daty panowania: 2075–2040 p.n.e.), pouczające go, w jaki sposób należy rządzić państwem. W swoim artykule staram się pokazać, że filozofia w *Naukach* oparta jest na opozycji pomiędzy życiem a śmiercią oraz hierarchicznym pojmowaniu społeczeństwa. Całość regulowana jest przez egipskie pojęcie sprawiedliwości *ma'at*, które stanowi fundament i rękojmię panującego porządku.