

## Staroegipski „monoteizm” jako antycypacja chrześcijaństwa

Chryścianizacja starożytnego Egiptu – mimo napotykaných, pewnych trudności – miała charakter niemal błyskawiczny. Pod koniec IV w. po Chr. chrześcijanie mogli stanowić nawet 70–90 proc. populacji zamieszkującej terytorium tego państwa<sup>1</sup>. Tymczasem ekskluzywizm kultury staroegipskiej, którym szczycili się jej przedstawiciele, pozornie powinien ten proces hamować, ograniczać czy nawet uniemożliwić w długim odstępnie czasu. Sprzeczny z owymi przewidywaniami stan rzeczy sprzyja konstruowaniu pewnych paradygmatów z pogranicza religioznawstwa, teologii, historiozofii czy historiologii. Myśl intelektualna, a co za tym idzie – religijna, podlegała w starożytnym Egipcie pewnym historycznym przeobrażeniom, także pod wpływem ludności napływającej tam z innych regionów kulturowych. Czymś dla niej charakterystycznym było swoiste balansowanie na granicy politeizmu i monoteizmu. Dało to asumpt niektórym badaczom do wnioskowania, jakoby religia staroegipska stanowiła prototyp religii monoteistycznych, których inicjatorzy się z nią zetknęli: judaizmu (mozaizmu), a następnie chrześcijaństwa. Analogicznie bowiem jak chrześcijaństwo wyewoluowało z judaizmu, zachowując wiele jego elementów, przede wszystkim zaś ideę przymierza Boga z ludźmi<sup>2</sup>, tak też w pierw judaizm, formując swoją doktrynę, mógł czerpać garściami, pośrednio lub bezpośrednio, z dawnych wierzeń egipskich. A zatem religia staroegipska mogła stanowić antycypację rozwoju jednej i drugiej religii monoteistycznej, przesądzając o dominacji chrześcijaństwa nad Nilem w epoce późnego antyku.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie zbieżności religii staroegipskiej i chrześcijaństwa, które przyspieszyły zapewne proces chryścianizacyjny. Przedsta-

---

<sup>1</sup> D. Frankfurter, *Onomastic Statistics and the Christianization of Egypt: A Response to Depauw and Clarysse*, „*Vigiliae Christianae*” 68 (2014), iss. 3, s. 287.

<sup>2</sup> Zob. W. Herberg, *Judaism and Christianity: Their Unity and Difference. The Double Covenant in the Divine Economy of Salvation*, „*Journal of Bible and Religion*” 21 (1953), no. 2, s. 67–78.

wiono bliżej kwestię swoiście pojmowanego „monoteizmu” w staroegipskich wierzeniach, który mógł symplifikować późniejszą adaptację dogmatu o jednym Bogu w trzech Osobach. Zasygnalizowano także inne religijne determinanty postępów chrystianizacji w tym regionie, w odniesieniu także do konotacji teologicznych i filozoficznych, wraz z ich transformacją dokonującą się pod wpływem uwarunkowań historyczno-kulturowych oraz przemian geopolitycznych.

Zawarty w tytule rzeczownik „antycypacja” nie jest równoznaczny ze stwierdzeniem, że „monoteizm” egipski stanowił preludium do ukształtowania się religii chrześcijańskiej. Obydwa nurty religijne rozwijały się niezależnie od siebie, choć zachodzące między nimi paralele mogły mieć podłoże związane z ewolucją religii egipskiej, wywierającej wpływ na mentalność, naukę i światopogląd ludów ościennych, a także oddziaływać w jakimś stopniu na rozwój doktryny najpierw jahwistycznej, potem zaś chrześcijańskiej. Jakkolwiek kolejno judaizm (mozaizm), chrześcijaństwo oraz islam uznaje się za pierwsze religie monoteistyczne, to swoistych antycypacji jedynobóstwa można się doszukać także w staroegipskich wierzeniach, z którymi po wielokroć mieli styczność Żydzi, wyznający – po ostatecznym odrzuceniu politeistycznych naleciałości – własną religię monoteistyczną, na gruncie której, zgodnie z teologią objawienia, ukształtowała się wiara w Chrystusa. Objawienie Boga w Chrystusie ma w chrześcijaństwie charakter ściśle teologalny, w odróżnieniu od innych religii i wierzeń, które choć mogą być owocem ludzkiej mądrości i zawierać odniesienia do Absolutu, są raczej, zgodnie z katolicką doktryną, przejawem poszukiwania prawdy, nie stanowiąc jej depozytu<sup>3</sup>. Jednakże historia zbawienia pozostawała ściśle skorelowana z historią świecką, a zachodzące w przeszłości religijne oddziaływania torowały drogę do ostatecznego przyjęcia prawdy objawionej.

### Między politeizmem a monoteizmem

Symptomatyczny jest fakt, że chrześcijaństwo w kraju nad Nilem w pierwszej kolejności dotarło do Aleksandrii, która stanowiła *de facto* odrębny byt polityczny. Owo miasto było silnym ośrodkiem życia intelektualnego, który promieniował na cały Egipt, jak również na inne regiony poddane procesom hellenizacji, później zaś romanizacji. Sławą cieszyły się tamtejsze szkoły: filozoficzna – istniejąca od czasów greckich, oraz egzegetyczna – funkcjonująca w I–V w., której wybitnymi przedstawicielami byli: Klemens, Orygenes, Dionizy Wielki i Dydim Ślepy<sup>4</sup>. Helleńska szkoła aleksandryjska uczyła zarówno humanistyki, jak i matematyki, a jej założenie zbiegło się z pierwszymi rzymskimi atakami na chrześcijan<sup>5</sup>. W Aleksandrii dochodziło do styku myśli Zachodu i Wschodu, przy

<sup>3</sup> Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Watykan 2000, nr 7.

<sup>4</sup> T. Pikus, *Z Egiptu wezwalem Syna mego. Studium religioznawcze*, Warszawa 2008, s. 38.

<sup>5</sup> D.J. Chitty, *A pustynia stała się miastem... Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, Kraków 2008, s. 35.

dużym udziale filozofii greckiej. Egipcjanie, Grecy i Żydzi prezentowali tam efekty swojej pracy intelektualnej na podobnych warunkach, co przyczyniło się do wypracowania oryginalnego systemu teologicznego, w którym można dostrzec zarówno wpływy staroegipskie, jak i hellenistyczne czy judaistyczne<sup>6</sup>.

W tym kontekście nie dziwi fakt, że choć Aleksandria była greckim miastem-państwem, jej mieszkańcy nigdy nie wyznawali religii czysto helleńskiej, lecz kultury greckie i egipskie nakładały się na siebie, utożsamiano też ze sobą konkretne bóstwa. Podobna koincydencja nie występowała jednak w przypadku Żydów, opornych na przyjęcie religii pogańskiej, przy czym ich wierzeń nie przyjmowała także ludność helleńska ani rdzennie egipska<sup>7</sup>. Duża kolonia Żydów zamieszkiwała dzielnicę we wschodniej części miasta i zdaniem Andrzeja Niwińskiego tam właśnie chrześcijaństwo rozwinęło się pierwotnie – w środowisku żydowskim<sup>8</sup>. Religie monoteistyczne, takie jak judaizm (mozaizm) czy chrześcijaństwo, opierały się zatem tendencjom synkretycznym, typowym dla religii czasów antycznych. Religia żydowska nie była jednak na tyle silna, by doprowadzić do procesu powszechnej konwersji wyznaniowej: „Chociaż religia rdzennie egipska [...] bez większego oporu ustąpiła swe miejsce chrześcijaństwu, to religia zhellenizowana i w swym zewnętrznym wyglądzie, i w swym duchu przez Eumolpidę Tymoteusza<sup>9</sup>, religia jego Izydy i jego Serapisa stała się najżywotniejszą ze wszystkich religii świata antycznego i mogła być zniszczona tylko najbrutalniejszą siłą”<sup>10</sup>. W sukurs przychodziła tutaj szkoła katechetyczna w Aleksandrii, jedna z najświetniejszych w czasach antyku<sup>11</sup>. Jej rolę w tworzeniu i utrwalaniu doktryny chrześcijańskiej doceniali nawet pierwsi ojcowie soborowi. Biskupi na I Soborze w Nicei (325 r.), odnosząc się do herezji Melecjusza negującej odwieczne istnienie Chrystusa, w liście do chrześcijan z Egiptu zauważali, że „łaska Boża Egipt uczyniła wolnym od tej błędnej i bluźnierczej doktryny”<sup>12</sup>.

To właśnie tamtejsze środowisko teologiczne wywarło zasadniczy wpływ na rozwinięcie i ostateczne uściślenie dogmatu o jednym Bogu w Trzech Osobach. Znamienne jest to, że został on sprecyzowany właśnie w miejscu, w którym dochodziło do ścierania się poglądów monoteistycznych i politeistycznych, a które wcześniej, na bazie wierzeń staroegipskich, cechowało się swoistą interferencją monoteizmu i politeizmu. Aby w pełni zrozumieć proces szybkiej adaptacji religii chrześcijań-

<sup>6</sup> A.H. Sayce, *The Religions of Ancient Egypt and Babylonia: The Gifford Lectures on the Ancient Egyptian and Babylonian Conception of the Divine Delivered in Aberdeen*, Edinburgh 1903, s. 211.

<sup>7</sup> P.D. Scott-Moncrieff, *Paganism and Christianity in Egypt*, Cambridge 1913, s. 16–17.

<sup>8</sup> A. Niwiński, *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa 1993, s. 48.

<sup>9</sup> Chodzi tutaj zapewne o Tymoteusza z Eleusis, pochodzącego z kapłańskiego rodu Eumolpidów, który wprowadził misteria eleuzyńskie ku czci Demeter.

<sup>10</sup> T. Zieliński, *Chrześcijaństwo antyczne*, Toruń 2010, s. 56.

<sup>11</sup> T. Zieliński, *Chrześcijaństwo antyczne*, dz. cyt., s. 56.

<sup>12</sup> *Sobór Nicejski I (325). List synodu w Nicei do Egipcjan*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2001, s. 49.

skiej w Egipcie, należy dokonać analizy specyfiki wyznawanych tam kultów, bez której nie można odczytać w pełni triumfu chrześcijaństwa „ex post”. Wspomniany sukces misji chryścianizacyjnej miałby prawdopodobnie mniejsze szanse powodzenia, gdyby nie charakter wcześniejszych wierzeń z ich monoteistycznymi inklinacjami oraz „analogiami” między jedną religią a drugą.

Przed odniesieniem się do pewnych cech wspólnych religii staroegipskiej i chrześcijaństwa warto jednak zwrócić uwagę na swoiste paralele między religią staroegipską i wiarą starożytnych Izraelitów – jako jedynym monoteistycznym systemem wierzeń przed nastaniem ery chrześcijaństwa. Siegfried Morenz posługuje się znanym religioznawcom i historykom Bliskiego Wschodu terminem „ludzie Księgi” na oznaczenie tych ludów, które posiadają świętą Księgę, pisemną formę objawienia, będącą podstawą wiary oraz osobistych lub publicznych praktyk religijnych. Literatura religijna w Egipcie nie miała jednak charakteru Pisma Świętego tak jak Biblia w chrześcijaństwie<sup>13</sup>. Była to raczej „religia kultowa”, a nie „religia Księgi”. W tego typu religii pisma religijne, jak egipska Księga Umarłych, istniały dla samych siebie, a nie jak w przypadku chrześcijaństwa – do ujęcia wszystkiego, co pochodzi z ust Boga<sup>14</sup>. Czynności sakralne miały za zadanie spowodować obecność bóstwa lub oddanie mu czci, słowa zaś same w sobie odgrywały w nich rolę tylko pomocniczą<sup>15</sup>.

Egipska tzw. literatura nauk<sup>16</sup>, która została spisana, nie oznaczała zmierzania religii egipskiej w kierunku „religii ksiąg”. Przekazuje ona ludzkie doświadczenia, a nie słowo Boże. Nawet staroegipskie hymny religijne miały za zadanie rozpowszechniać wieści wśród społeczności wyznającej ten sam kult, nie były to jednak „słowa bóstwa”, lecz „słowa o bóstwie”. Teksty rytualne, związane zwłaszcza z pochówkiem zmarłych, trzymano w tajemnicy. Miało to swoje znaczenie sakralne, co jeszcze bardziej przekonuje o kultowym charakterze religii egipskiej, wykształconej w procesie historycznym, a nie wskutek określonego bodźca natury transcendentalnej, imperatywu w postaci objawienia. Typowe dla tej religii było natomiast ukazywanie się bóstw, czyli tzw. teofanie<sup>17</sup>. Nawet jeśli w pewnych sta-

<sup>13</sup> S. Morenz, *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, Warszawa 1972, s. 21, 23.

<sup>14</sup> S. Morenz, *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, dz. cyt., s. 25.

<sup>15</sup> S. Morenz, *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, dz. cyt., s. 21. Charakter i przeznaczenie Księgi Umarłych po dziś dzień budzi wśród badaczy kontrowersje. Podczas gdy jedni uznają ją za swoisty paszport dający umarłemu wstęp do krainy umarłych, inni wiążą ją jedynie z rytuałami pogrzebowymi. Sami Egipcjanie nazywali kompozycję tych tekstów „Księgą wychodzenia za dnia”, co wskazuje na to, że zaklęcia w niej zawarte miały umożliwić wyjście z grobowca na światło dzienne. Księga Umarłych zawiera więc bezpośrednie zwroty do bóstwa, a nie przekaz bóstwa do człowieka. Zob. M. Barwik, *Księga wychodzenia za dnia. Tajemnice egipskiej Księgi Umarłych*, Warszawa 2009, s. 26–27.

<sup>16</sup> Tzw. literatura mądrościowa, księgi mądrościowe.

<sup>17</sup> S. Morenz, *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, Warszawa 1972, s. 26–27, 29.

roegipskich tekstach spirytualnych, również tych o najstarszej metryce, można się doszukać elementów „objawienia”<sup>18</sup>, pisma tego typu nie odgrywają tak konstytutywnej roli, jaką pełnią księgi w religiach objawionych – judaizmie, chrześcijaństwie czy w islamie”. Pewnych zbieżności można się natomiast doszukać w komentowaniu tekstów sakralnych. Fragmenty komentatorskie w staroegipskich pismach dotyczących kultu semantycznie dotyczą sensu „widocznego” i „ukrytego”, gdzie znaczenie doczesne może odbiegać od znaczenia boskiego<sup>19</sup>. Chrześcijańska egzegeza biblijna ma bardzo zbliżone zadanie, wszak „treści biblijne wielokrotnie należy rozumieć przenośnie, co wynika z samej istoty Pisma Świętego jako tekstu natchnionego przez Boga”<sup>20</sup>, a „nawet Jezus Chrystus, mówiąc o słowie Bożym, posługuje się metaforą”<sup>21</sup>.

Pierre Montet zaznacza, że Izraelici, uciekając przed naporem asyryjskim lub babilońskim, osiedlili się w miastach Deltę Wschodniej, w On, w Memfis i w Górnym Egipcie<sup>22</sup>. Mojżesz, jako (zgodnie ze starotestamentowym przekazem<sup>23</sup>) wychowanek egipskiej księżniczki, mógł znać i rozpowszechniać sentencje wyniesione z Egiptu. Wedle biblijnych pouczeń bezbożność staje się przyczyną klęsk i głodu – analogiczne przeświadczenie występowało w Egipcie<sup>24</sup>. Istnieją także ewidentne paralele między tekstami mądrościami Egipcjan i Żydów. Tłumacze Mądrości Amenemope wskazują na podobieństwa maksym egipskich i zawartych w Księdze Przysłów do tego stopnia, że czasem ma się wrażenie, że tekst biblijny to nic innego jak tłumaczenie egipskiego<sup>25</sup>.

Tradycja historyczna związana z przekazem o wygnaniu Hebrajczyków z ziemi egipskiej, wraz z pojawiającą się w niej centralną pozycją postaci Mojżesza, utrwalała się nie tylko w pamięci zbiorowej Izraelitów, co może wskazywać na jej pochodzenie z autentycznych, choć z historycznego punktu widzenia niejasnych wydarzeń. Diodor Sycylijski w księdze XL *Biblioteki*, opierając się (jak sam przyznawał) na zaginionej obecnie *Historii Egiptu* autorstwa Hekatajosa z Abdery (ok. 300 r. p.n.e.), zawarł najstarszy grecki przekaz dotyczący dziejów Izraelitów.

<sup>18</sup> To kwestia interpretacji, a zdania badaczy są rozbieżne. Zob. np. J. Popielska-Grzybowska, „Teksty piramid” – najstarsza „księga” Egipcjan wykuta w kamieniu, Warszawa 2020, s. 97–130.

<sup>19</sup> J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008, s. 190.

<sup>20</sup> K. Lewicka, „Droga” jako przykład biblijnych wyrazów-kluczy, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Linguistica” 43 (2005), s. 47.

<sup>21</sup> D. Ledwoń, *Chleb i woda jako metafory słowa Bożego w czterech Ewangeliach*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 70 (2017), nr 2, s. 109.

<sup>22</sup> P. Montet, *Egipt i Biblia*, Warszawa 1968, s. 97.

<sup>23</sup> Wzmianki na temat egipskiego wykształcenia Mojżesza można znaleźć także w Nowym Testamencie: „Mojżesza wprowadzono w całą mądrość egipską, i potężny był w słowie i czynie” (Dz 7,22).

<sup>24</sup> P. Montet, *Egipt i Biblia*, dz. cyt., s. 80–82.

<sup>25</sup> P. Montet, *Egipt i Biblia*, dz. cyt., s. 84–85.

Winą za pojawienie się zarazy, która spadła na mieszkańców kraju nad Nilem, obarczono lud obcego pochodzenia, za sprawą którego „część bogów ojczystych” poszła w zapomnienie, za co spotkała go kara. Z tego powodu wygnano ludność grecką i żydowską. Izraelici założyli kolonię na terenie późniejszej Judei, której przywódcą był Mojżesz. Podobny motyw choroby jako przyczyny wygnania Hebrajczyków z Egiptu pojawia się u innych greckich i rzymskich historyków i autorów, jak Maneton, Chajremon, Gramatyk Apion, Hekatajos, Lysimach, Pompejusz Trogus czy Tacyt<sup>26</sup>.

Izraelici wzbudzali wśród Egipcjan niechęć, gdyż składali w ofierze zwierzęta będące przedmiotem kultu w religii wyznawanej nad Nilem. Rzymski historyk Tacyt w swoich *Dziejach* wspomina, że składają oni ofiarę z barana i byka, by wyrazić pogardę do kultów Hammona i Apisa<sup>27</sup>. Dwa wieki przed naszą erą dokonano przekładu Biblii na grekę, zwanego Septuagintą. Na jaw wyszły wówczas antyegipskie poglądy Mojżesza, co wzbudziło jeszcze większą niechęć ze strony Egipcjan w stosunku do Izraelitów<sup>28</sup>. Owe animozje na tle religijnym przeniosły się potem na wyznawców Chrystusa. Po upadku powstania Bar Kochby w roku 135 cesarz Hadrian wygnał Żydów, którzy pojawili się w różnych obszarach cesarstwa i poczęli toczyć ostre spory z chrześcijanami na temat natury Boga w kontekście prozelityzmu ukierunkowanego na pogan, wówczas często otwartych na koncepcję Boga Jedyne<sup>29</sup>. Osia tych sporów była jednak już wówczas postać Chrystusa, nie zaś Mojżesza, choć sam Chrystus, zwracając się do Żydów na kartach Ewangelii, stwierdza: „Waszym oskarżycielem jest Mojżesz, w którym wy pokładacie nadzieję” (J 5,45). Nowy Testament nie przekreśla zatem znaczenia teologii Mojżeszowej, zgodnie z przyjętą w „najbardziejziej żydowskiej z Ewangelii” koncepcją nie tyle zniesienia, co odnowienia Starego Przymierza (zob. Mt 5,17–20; 13,52). Czym jednak jest przesłanie możeszowe i w jakim stopniu wywodzi się ono bezpośrednio od samego Mojżesza, podlegając stopniowemu rozwojowi w tradycji?

Powszechny pogląd o tym, że Mojżesz jest autorem Pięcioksięgu, utrzymywał się do końca XVI w. Jednakże już w czasach starożytnych wskazywano na pojawiające się w tekście powtórzenia i sprzeczności oraz fakty, których Mojżesz nie mógł znać, gdyż dotyczyły epok późniejszych<sup>30</sup>. Sama zresztą postać Mojżesza oraz patriarchów to z pewnością pole badawcze, w którym historiografia, czy raczej historyzm wchodzi w kolizję z faktografią opartą na źródłach, lub też innymi słowy: jego wadę w kryteriach naukowości stanowi brak źródeł. Zdaniem niemieckiego

<sup>26</sup> Zob. K. Stebnicka, Żydzi – choroby i zarazy. Antyżydowski stereotyp antycznych autorów, „Przegląd Historyczny” 112 (2021), z. 4, s. 798–802.

<sup>27</sup> Tacyt, *Dzieje*, ks. V, w: Tacyt, *Dzieła*, tłum. S. Hammer, Warszawa 1957, s. 18.

<sup>28</sup> E. Morin, Świat nowożytny a kwestia żydowska, Warszawa 2010, s. 18.

<sup>29</sup> B.J. Huculak, *Początek i zarys dogmatu o Trójcy*, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016), z. 2, s. 192.

<sup>30</sup> M. Karczewski, *Wspomnienia Mojżesza. Początki naukowej debaty nad konstrukcją literacką Pięcioksięgu (XVII–XVIII wiek)*, w: *Laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego (XVI–XVIII w.)*, red. J. Wiśniewski, Olsztyn 2008, s. 194.

egiptologa Jana Assmanna historyczność Mojżesza rozmywa się przy założeniu, że historia *exodusu* stanowi wytwór z VII i VI w. p.n.e., zbudowany na starych, wywodzących się od Hyksosów tradycjach ich pobytu w Egipcie i wygnania oraz egipskiej okupacji Kanaanu i związanym z nią oporem Hebrajczyków<sup>31</sup>. Według Waldemara Chrostowskiego w ostatnich dekadach XX w. mnożą się głosy podające w wątpliwość historyczność patriarchów i w coraz większym stopniu przybierają one na sile. Jego zdaniem to, czy są oni postaciami historycznymi, zależy od wyboru punktu odniesienia: Biblii czy też źródeł archeologicznych. Jak dotąd badania naukowe nie dostarczyły dowodów na istnienie patriarchów<sup>32</sup>. Podobnie w przypadku Mojżesza dociekliwi skazani są jedynie na opisy biblijne i nie ma innej możliwości, by zweryfikować opowieści na jego temat. Jak zaznacza Roman Krawczyk, nie ma też jednak powodów, by je odrzucić<sup>33</sup>. Akademyści badający Biblię, stosując metodę historyczną, rozpowszechniają nagminnie tezy typu „Abraham nie istniał”, „Mojżesz nie istniał”, „Ewangelie są tworem wspólnoty”, które Cezary Korzec nazywa sensacyjnie fragmentarycznymi i nierzetelnymi, dopatrując się w nich przejawu „sekularyzacji wewnętrznej”. Niepewność historyczna opisów biblijnych styka się bowiem z nieuchwytnością Boga i Jego słowa, które jest zrodzone z wiary i zarazem rodzi wiarę<sup>34</sup>. Biblijny Mojżesz jest wytworem bardziej teologii aniżeli historii, można więc mówić o jego biografii duchowej, religijnej, nie zaś historycznej<sup>35</sup>. Uwagę badaczy przykuwa natomiast egipskie imię Mojżesza<sup>36</sup>. Jego etymologia jest bez wątpienia egipska, a oznacza ono tyle, co „zrodzony z”. Kontekst teoforyczny został jednak przez Hebrajczyków odrzucony. Mało tego, tekst hebrajski nie jest tego świadomy i przedstawia ludową etymologię tego imienia, która w istocie odnosi się do słowa „wyciągający”, nie zaś „wyciągnięty”. Hebrajski przekaz jest zatem niejednoznaczny i zdaniem Assmanna „przysłania on ukrytą prawdę”<sup>37</sup>.

System religijny Mojżesza, ukierunkowany na jednego Boga – jak przyznaje Antonio Fanuli – mógł zacząć się krystalizować bezpośrednio po ucieczce z Egiptu: „Właśnie w tych latach, spędzonych w ziemi Madian, kształtuje się duchowość największego wodza Izraela. Pustynia i stepy są miejscami wielkiego milczenia. Mojżesz ma tu czas na rozważanie. Idąc za stadem, w bezgranicznej i czystej przestrzeni,

<sup>31</sup> J. Assmann, *Od Achenatona do Mojżesza. Starożytny Egipt a przemiany religijne*, tłum. F. Taterka, Warszawa 2021, s. 129.

<sup>32</sup> W. Chrostowski, *Patriarchowie Izraela – postacie historyczne, legendarne czy eponimy?*, „Collectanea Theologica” 88 (2018), nr 4, s. 7, 31.

<sup>33</sup> R. Krawczyk, *Mojżesz w historii zbawienia*, „Studia Elbląskie” 15 (2014), s. 111.

<sup>34</sup> C. Korzec, *Kościół w doświadczeniu wewnętrznej sekularyzacji. Przypadek: Pismo Święte*, w: *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, red. C. Korzec, R. Misiak, Szczecin 2010, s. 49–51.

<sup>35</sup> R. Krawczyk, *Mojżesz w historii zbawienia*, art. cyt., s. 110.

<sup>36</sup> J. Lemański, *Mojżesz, jakiego nie znamy? Kilka uwag na temat poszukiwań historycznego Mojżesza*, „Studia Paradayskie” 32 (2022), s. 94.

<sup>37</sup> J. Assmann, *Od Achenatona do Mojżesza...*, dz. cyt., s. 123.

odczuwa obecność JHWH. To obecność, która ogarnia go zewsząd<sup>38</sup>. Fanuli dodaje przy tym: „Co jednak znaczy, że «Bóg jest»? Semantyczne znaczenie słowa «być» nie jest takie samo w kulturze hebrajskiej i naszej. Dla nas *być* jest równoznaczne z *istnieć*, niezależnie od tego, jak i odkąd. [...] Wobec wahań i zastrzeżeń Mojżesza, który nie czuje się zdolnym do spełnienia takiego zadania, Bóg odpowiada: *Ja będę z tobą*. [...] JHWH, który określa samego siebie jako «Tego, który jest», precyzuje następnie znaczenie swego «bycia» jako dynamiczną obecność przy boku Mojżesza. JHWH jest więc Bogiem z Mojżeszem w tym celu, aby wyzwolić Izrael<sup>39</sup>.

Pojawia się tutaj jeden z najistotniejszych kontrapunktów, jeśli chodzi o wzajemne przenikanie się religii staroegipskiej i chrześcijaństwa: „Celem, dla którego zmierzała religia egipska w swym historycznym rozwoju, było bezpośrednie zbliżenie Boga do poszczególnej jednostki<sup>40</sup>. W chrześcijaństwie Bóg zbliża się do człowieka tak mocno, jak tylko jest to możliwe: stając się nim. Jest to kolejny teologiczny asumpt do łatwiejszej adaptacji chrześcijaństwa przez religijnych Egipcjan, osadzony na podwalinach nie do zaakceptowania dla religii takich jak judaizm czy islam. W religii staroegipskiej bóstwo egzystowało w rzeczywistości namacalnej, na ziemi (faraon – syn boga), przenikało też całą sferę ziemską i życie w jej obrębie.

Spory o to, czy Egipcjanie na samym początku rozwoju swej cywilizacji mogli wyznawać czysty monoteizm, toczyły się już w XIX w.<sup>41</sup> Tego typu koncepcje wysuwali także dziewiętnastowieczni badacze polscy, np. Wiktor Dłużniewski. Według niego kapłani egipscy rozwijali monoteizm, natomiast rozliczne bóstwa stworzono dla prostego ludu, który nie był w stanie pojąć jego zasad. Podobne założenia w późniejszym czasie stały się anachroniczne, choć sporadycznie powracają po dzień dzisiejszy. Wynikają one po części z teologicznego założenia, że człowiek początkowo czcił jednego Boga, dochodząc stopniowo do politeizmu<sup>42</sup>. W egipski politeizm wkomponowano jednak niemal od samego początku „monoteizm kosmogoniczny”.

<sup>38</sup> A. Fanuli, *Duchowość Starego Testamentu – tradycje historyczne*, w: A. Fanuli i in., *Duchowość Starego Testamentu*, tłum. M. Pierzchała, Historia Duchowości 1, Kraków 2002, s. 53. Tetragram JHWH w tekstach egipskich występuje jako toponim. Zob. M. Görg, *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels. Dokumente — Materialien — Notizen*, Wiesbaden 1989.

<sup>39</sup> A. Fanuli, *Duchowość Starego Testamentu...*, art. cyt., s. 58.

<sup>40</sup> S. Morenz, *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, dz. cyt., s. 111. Zob. także J. Assmann, *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart–Berlin–Köln 1991; K. Koch, *Geschichte der ägyptischen Religion von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis*, Stuttgart–Berlin–Köln 1993. Zdaniem Anny Świderkówny starożytni Grecy właśnie pod wpływem egipskich kapłanów-uczonych przyjęli mityczną ideę o „uczłowieczeniu” bogów i o tym, że byli oni kiedyś ludźmi. Zob. A. Świderkówna, *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 2008, s. 104.

<sup>41</sup> E. Hornung, *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*, Warszawa 1991, s. 17.

<sup>42</sup> H. Kaczmarek, *Polskie badania nad starożytnym Egipcem do końca XIX wieku*, Szczecin 2016, s. 195–196. Zob. także K. Koch, *Das Wesen altägyptischer Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung*, Hamburg 1989.



Zgodnie z jego koncepcją, wszystko co istnieje, łącznie z bogami, czerpie swoje źródło z boga-słońca jako jedynego bytu niestworzonego. Świat widzialny jest zarazem stworzeniem oraz emanacją boga. Ta monoteistyczna perspektywa intensyfikuje się w okresie Nowego Państwa, gdy w pokoleniach poprzedzających Achenatona pojawiają się hymny na cześć jednego boga-słońca, któremu towarzyszą jednak inni bogowie. Achenatonowi nie byli oni już jednak potrzebni, aby wyjaśniać rzeczywistość zasadzającą się na bogu-słońcu, który swym ruchem kreuje czas. Jego reforma religijna stanowiła jedynie radykalizację tendencji coraz jaskrawiej zauważanych w czasach XVIII dynastii<sup>43</sup>.

Wspomniany faraon Amenhotep IV – Echnaton (Achenaton, dosł. „Aton jest użyteczny”<sup>44</sup>), scentralizował życie sakralne wokół jednego bóstwa solarne – Atona. Reifikacja bóstwa w Egipcie była czymś dobrze znanym chrześcijańskim pisarzom okresu starożytności. Tertulian w swoim dziele *Do pogan powstałym ok. 197 r.* zwracał uwagę, że dla większości Egipcjan bogowie to „elementy świata”, takie jak słońce, księżyc, niebo i ziemia. Dla większości Egipcjan to bogowie<sup>45</sup>. Bóg Achenatona zostaje pozbawiony wszelkich cech antropomorficznych, których jedyną manifestacją są promienie zakończone dłońmi. Samo bóstwo jest przedstawiane jako dysk czy kula słoneczna, jest tylko słońcem, a religia „rewolucji amarneńskiej”<sup>46</sup> jest bardziej kosmologią niż teologią: heliomorfizm zajął w niej miejsce antropomorfizmu. Dla Achenatona rzeczywistość wyłania się ze światła i czasu wytwarzanego przez słońce, pozostali zaś bogowie są zbyteczną fikcją, których kultu należy zaprzestać<sup>47</sup>.

Wzmiankowany wyżej antropomorfizm bóstwa, choć przejawia się w chrześcijaństwie *ad extra*, nie utożsamia samej cielesności z boskością. Wedle doktryny chrześcijańskiej, emanacją bóstwa w Chrystusie-człowieku nie jest także Jego ciało. Zgodnie z nauczaniem Soboru Efeskiego (431 r.) bóstwo Chrystusa nie zamieniło się w ciało, „lecz zamieszkało tak, jak dusza człowieka mieszka w jego własnym ciele”<sup>48</sup>. Jeszcze bardziej rygorystyczny pod tym względem był i jest ju-

<sup>43</sup> J. Assmann, *Od Achenatona do Mojżesza...*, dz. cyt., s. 131. Zob. też G. Manfred, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments*, Bd. 3, *Ägyptische Religion: Wurzeln – Wege – Wirkungen*, Stuttgart 2007.

<sup>44</sup> Znaczenie imienia za: E. Hornung, *Jeden czy wielu...*, dz. cyt., s. 223. Badacze jednak rozmaicie interpretują imię tego faraona. Opracowania obcojęzyczne podają czasem takie określenia, jak „użyteczny dla Atona”, „Aton służy”, natomiast Thomas Schneider tłumaczy je jako „promień/emanacja Atona”. Zob. T. Schneider, *Leksykon faraonów*, tłum. R. Darda, E. Jeleń, Z. Pisz, Warszawa–Kraków 2001, s. 69.

<sup>45</sup> Tertulian, *Obrona chrześcijan*, w: *Tertulian*, oprac. i wybór W. Turek, Kraków 1999, s. 99.

<sup>46</sup> Określenie reform religijnych Echnatona, od nazwy stanowiska archeologicznego – Tell el-Amarna.

<sup>47</sup> J. Assmann, *Od Achenatona do Mojżesza...*, dz. cyt., s. 111.

<sup>48</sup> *Sobór efeski (431). Trzeci list Cyryla do Nestoriusza*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, dz. cyt., s. 137.

daizm, kontestujący możliwość uchwycenia Boga w obrazie i zakazujący sporządzania Jego wizerunków. Starożytny teolog żydowski, Filon z Aleksandrii pisał, że podobieństwo człowieka do Boga nie przejawia się w kształtach ciała, które nie jest podobne do postaci Stwórcy. Podobieństwo to dotyczy jedynie ludzkiego umysłu, który jest „bogiem dla ciała” i nośnikiem boskiego obrazu w człowieku, pełniąc w nim tę samą funkcję, jaką w świecie spełnia Bóg<sup>49</sup>. Heliocentryzm i deifikacja tarczy słonecznej wydaje się pod tym względem bardziej powiązana z późniejszymi kultami solarnymi w obszarze basenu Morza Śródziemnego, także w okresie późnej starożytności, takimi jak „Sol Invictus”. Kult słońca był typowy dla starożytnych religii bliskowschodnich, ale nigdy dla religii monoteistycznych: judaizmu i chrześcijaństwa, co może stanowić argument podważający postrzeganie reformy amarneńskiej jako prototypowej prefiguracji tychże religii. Elementy boskości słońca mogą ewentualnie wskazywać jedynie na potęgą Boga – stwórcy porządku świata. Filon Aleksandryjski słońce nazywał „wielkim władcą dnia” i przytaczał jako dowód na to, że liczba siedem posiada swoją „boską godność”. Równonoc jesienna wypada bowiem w znaku Wagi, przypadając na siódmy miesiąc w kalendarzu żydowskim, gdy obchodzi się największe święta i dojrzewają wszystkie owoce ziemi<sup>50</sup>.

Stanowiska uczonych dotyczące postaci Echnatona i charakteru zainicjowanych przezeń przeobrażeń religijno-kultowych bywają skrajnie spolaryzowane: jedni widzą w nim wybitnego reformatora religijnego, podczas gdy przez innych jest postrzegany jako ekscentryczny materialista. Podobnie skrajne opinie co do jego osoby pojawiały się już niedługo po śmierci wspomnianego władcy kraju nad Nilem. Znamienne, że Amenhotep IV jako jedyny spośród faraonów owiany był w późniejszych czasach w Egipcie złą sławą, nazywano go nawet „Wielkim Zbrodniarzem”<sup>51</sup>.

Nie brakuje jednak opinii, które tezę o monoteizmie Amenhotepa IV przyjmują z pełnym przekonaniem. Dla przykładu, Wiesław Bator stwierdza: „Na czas pobytu żydów w Czarnym Kraju przypadła skrajnie monoteistyczna herezja króla Echnatona (1370–1352 p.n.e.), co mogło mieć wpływ na kształtowanie się monoteizmu hebrajskiego”<sup>52</sup>. Odnosząc się do tych słów, należy zaznaczyć, że po pierwsze, reforma religijna Echnatona nie miała charakteru „skrajnie monoteistycznego”, a w najlepszym przypadku, jeśli chodzi o inklinacje monoteistyczne, była prawdopodobnie bardziej zintensyfikowaną emanacją pojawiających się od dawna tendencji henoteistycznych<sup>53</sup>; ponadto amarneński kult Atona należy postrzegać przez pryzmat specyfiki religii egipskiej, wyrażającej się już wtedy po-

<sup>49</sup> Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu świata*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, tłum., wstęp i komentarz L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 51.

<sup>50</sup> Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu świata*, art. cyt., s. 65.

<sup>51</sup> J.M. Plumley, *Religia starożytnego Egiptu*, w: *Cywilizacje starożytne*, red. A. Cotterell, Łódź 1990, s. 74.

<sup>52</sup> W. Bator, *Mysł starożytnego Egiptu*, Kraków 1993, s. 159.

<sup>53</sup> C. Aldred, *Akhenaten, King of Egypt*, New York 1988, s. 243.

przez deifikację faraona, stąd mógł on stanowić przejaw tendencji zmierzających do ubóstwienia samego Echnatona lub jego ojca, Amenhotepa III<sup>54</sup>. Po drugie, żydowski monoteizm począł się kształtować na długo przed pobytom Hebrajczyków w Egipcie, przejawiając się już w wypaczonej formie religii z obszaru Kanaanu, a także Mezopotamii<sup>55</sup>. Dość wspomnieć, że najwyższe bóstwo kanaańskiego miast Ugarit – El, jest znanym ze Starego Testamentu określeniem Boga, a w prawie wszystkich językach semickich jest ono równoznaczne z rzeczownikiem „bóg”, co wskazuje na pradawną metrykę kultu tegoż bóstwa na terenach Syrii i Palestyny<sup>56</sup>. Witold Tyloch zaznacza, że w mitologii ugaryckiej bóg El występuje jako „władca i król” pozostałych bogów, którzy są jego poddaniymi<sup>57</sup>. Teologiczno-religioznawczy kontekst tego stanu rzeczy może przywołać na myśl perykopę z Księgi Wyjścia, gdzie Jahwe kieruje do Mojżesza słowa: „odbędę sąd nad wszystkimi bogami Egiptu” (Wj 12,12). Ewolucja judaistycznego jedynobóstwa przechodziła podobne historyczne przeobrażenia jak ewolucja religii staroegipskiej. Trudno jednoznacznie wykluczyć to, czy monolatria z okresu patriarchów wykluczała istnienie innych bóstw, przyjmowała ona bowiem formę przypominającą odniesienia henoteistyczne. Absolutny monoteizm żydowski rodził się definitywnie prawdopodobnie dopiero w czasie niewoli babilońskiej<sup>58</sup>.

Tymczasem komentatorzy epoki amarneńskiej, także profesjonaliści, często za pewnik przyjmują koncepcję, że Amenhotep IV był twórcą religii monoteistycznej, która stanowiła „prefigurację objawienia Mojżesza”<sup>59</sup>. Assmann zaznacza jednak, że zasadniczy trzon religii amarneńskiej stanowi kosmologia słońca, które podtrzymuje wszystko, co żyje. W religii Mojżesza czynnikiem zasadniczym jest idea przymierza między Bogiem a Izraelem, zawartego po *exodusie*, wzorowana na asyryjskich traktatach z wasalami. Dlatego też, jak stwierdza Assmann: „Odrzucenie innych bogów jest jedynym wspólnym elementem obu monoteizmów, Achenatona i Mojżesza. We wszystkich pozostałych aspektach dzieli je wszechświat”<sup>60</sup>. W religii mojżeszowej jest mnóstwo rytuałów, czego nie ma u Echnatona. Uderzająca jest nieobecność etyki w religii faraona, podczas gdy Mojżesz kładzie na nią duży nacisk. Bóg Mojżesza

<sup>54</sup> J.K. Hoffmeier, *Akhenaten and the Origins of Monotheism*, Oxford 2015, s. 90. Szerzej na temat ubóstwienia faraona jako władcy i personifikacji Horusa: zob. R. Gundlach, *Der Pharao und sein Staat. Die Grundlegung der ägyptischen Königsideologie im 3. und 4. Jahrtausend*, Darmstadt 1998.

<sup>55</sup> Zob. M.S. Smith, *The Origin of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001, s. 54–66. Zob. także W. Tyloch, *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej*, Warszawa 1994.

<sup>56</sup> W. Tyloch, *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1980, s. 78–79.

<sup>57</sup> W. Tyloch, *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*, dz. cyt., s. 78.

<sup>58</sup> L. Stachowiak, *Starotestamentalna koncepcja Boga*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19 (1972), z. 1, s. 62–63.

<sup>59</sup> Ch. Jacq, *Echnaton i Nefertiti*, Warszawa 2007, s. 100.

<sup>60</sup> J. Assmann, *Od Achenatona do Mojżesza...*, dz. cyt., s. 132.

to wyzwoliciel z niewoli, czynnik sprawczy historii, podczas gdy Bóg Achenatona jest tylko słońcem<sup>61</sup>.

Nie oznacza to jednak, że cywilizacja staroegipska nie mogły wywrzeć bezpośredniego wpływu na religię żydowską, także na zasadnicze kwestie rytualno-kultowe, czerpiące swe źródło z Księgi Kapłańskiej, wedle tradycji spisanej przez samego Mojżesza. Jak wzmiankuje polski historyk Feliks Koneczny, w Biblii pojawiają się liczne wzmianki o czci bogów egipskich, i to od Jozuego aż po Ezechiela. Urządzenie społeczne i kult religijny Izraelitów także czerpał garściami z religijno-cywilizacyjnego dorobku starożytnego Egiptu. Nawet Arka Przymierza w swym wyglądzie opisanym w Biblii podobna była do skrzyń (*naos*), w których przenoszono egipskie bóstwa, także sposób jej noszenia opisany w Prawie Mojżeszowym jest zbliżony do tego, jak uwidacznia się to na staroegipskich malowidłach. Podobieństwa występują również w budowie świątyni jerozolimskiej, wyglądzie stroju kapłańskiego czy przepisach dla kapłanów, takich jak golenie się oraz powstrzymywanie od konsumpcji wina. Ponadto podobne są obrzędy religijne w postaci ofiary kadzidła, ofiary gołębi; z Egiptu przejęto także prawo agrarne, według którego ziemia nie stanowi własności prywatnej. Pejsy również mają swój rodowód nad Nilem, gdyż nosili je egipscy kapłani i osoby urodzone w domu królewskim. Tymczasem Żydzi – pogardzani przez Egipcjan prości pasterze bydła – poprzez swój wygląd przypisywali sobie miano „ludu kapłańskiego”, czy też „ludu świętego”. Zdaniem Konecznego mógł to być wystarczający powód do ich wypędzenia z Egiptu<sup>62</sup>.

Sigmund Freud, twórca psychoanalizy, w ostatnim dziele swojego życia pt. *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna* przyznawał wprost, że Mojżesz był Egipcjaninem, wywodzącym się prawdopodobnie z wysokiego rodu, którego Żydzi, na bazie stworzonej przez siebie legendy, uczynili przedstawicielem swej narodowości, wielki mąż narodu nie mógł być bowiem obcokrajowcem. Nadał on też Izraelitom wyznawaną przez siebie religię, a była nią ta stworzona przez Echnatona<sup>63</sup>. Mojżesz przywódczą rolę w narodzie żydowskim mógł przyjąć dlatego, że pełnił funkcję wysokiego urzędnika egipskiego. Mógł też być kapłanem, dzięki czemu łatwo przyjął rolę założyciela nowej religii. W tym sensie niejako kontynuowałby swoją dotychczasową profesję, tyle że na rzecz narodu żydowskiego. W Egipcie bez trudu mógł przyjąć jedną i drugą funkcję (przywódczą i kapłańską), jako że był księciem pochodzącym z królewskiego domu. Józef Flawiusz w swoim dziele *Dawne dzieje Izraela* przedstawił Mojżesza jako egipskiego wodza prowadzącego zwycięską kampanię w Etiopii<sup>64</sup>. Z opisu biblijnego wynika jednak, że Mojżesz czuł się outsiderem zarówno w Egipcie, jak i wśród Izraelitów (mimo wszystko uznających go za Egipcjanina – być może wskutek obecnego już wówczas, a usankcjonowane-

<sup>61</sup> J. Assmann, *Od Achenatona do Mojżesza...*, dz. cyt., s. 125.

<sup>62</sup> F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, Komorów 1997, s. 22–23.

<sup>63</sup> S. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, tłum. A. Ochocki, J. Prokopiuk, wstęp A. Ochocki, red. R. Reszke, Warszawa 1994, s. 23–24, 36.

<sup>64</sup> S. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz...*, dz. cyt., s. 40–41, przyp. 24.

go później w Talmudzie przeświadczenia, że żydowskość dziedziczy się po matce), a nawet – już po wygnaniu z Egiptu, mimo pozornej integracji, włącznie z założeniem rodziny – w kraju Madian. Jego pozycja na dworze królewskim także musiała być niepewna, skoro został skazany na śmierć i zmuszony udać się na wygnanie<sup>65</sup>. Skąpe, biblijne wzmianki dotyczące jego ojca wraz z założeniem, że opisana w Księdze Wyjścia historia jego hebrajskiego pochodzenia to legenda, może natomiast prowadzić do przypuszczenia, że nie był on Egipcjaninem – niezależnie od tego, czy Mojżesz był rodzonym, czy też przybranym synem córki faraona, bądź też innej kobiety wysoko postawionej w państwie. Wówczas też da się wytłumaczyć zachwianie pozycji na królewskim dworze oraz słabość w relacjach z Egipcjanami. Z niepewności tejże pozycji zdawali sobie sprawę Izraelici, skłonni denuncjować jego występki, co otwarcie mu oświadczyli. Mojżesz, żyjący w poczuciu osamotnienia i alienacji, poszukiwał swej tożsamości nie tylko narodowościowej, ale też religijnej<sup>66</sup> i choć Biblia o tym milczy, element wiary mógł być jednym z czynników prowadzących do jego wyemancypowania i w ostateczności – wypędzenia z Egiptu. Awersja Egipcjan do monoteizmu przejawiała się także w stosunku do reformy amarneńskiej przeprowadzonej przez Amenhotepa IV. Po jego śmierci niszczone świątynie Atona oraz wizerunki faraona – reformatora religijnego, nastąpił też powrót do dawnych wierzeń. Czy jednak religia stworzona przez Echnatona była *stricte* monoteistyczna?

Jak zauważa Bator, myśl o świecie jako organizmie kierowanym przez jednego tylko ducha, opiekuna i żywiciela wszystkich stworzeń, była znana Egipcjanom na długo przed rządami Amenhotepa IV, gdyż już w okresie Starego Państwa<sup>67</sup>. Pierwszym egiptologiem, który Echnatona określił mianem monoteisty, był Amerykanin James Henry Breasted. Dziś wielu badaczy powiela jego pogląd, choć niektórzy koncepcyjnie zbliżają się do tezy, że religia Amenhotepa IV była w istocie formą monolatrii lub henoteizmu<sup>68</sup>. Do tej drugiej koncepcji przychyła się francuski egiptolog Christian Jacq, który podkreśla, że kult Atona za rządów wspomnianego faraona miał raczej charakter henoteistyczny<sup>69</sup>. Aby zrozumieć ów stan rzeczy, należy się odnieść do samej specyfiki wierzeń staroegipskich, których nie można postrzegać przez pryzmat odniesień religijnych wyniesionych z tradycji judeochrześcijańskiej.

<sup>65</sup> Zob. B. Adamczewski, „Kim ja jestem?” (*Wj 3,11*) – *Mojżesza droga do patriotyzmu*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 4 (2004–2008), s. 19–36.

<sup>66</sup> Religia, kultura i narodowość to w czasach antycznych pojęcia tożsame.

<sup>67</sup> W. Bator, *Nie stworzony, wszechzawierający, wszechwiedzący i wszechwładny Absolut w tekstach starożytnych Egipcjan*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznika” (2000), z. 33, s. 52. Szerzej na temat reformy amarneńskiej: zob. E. Hornung, *Akhenaten and the Religion of Light*, Ithaca–London 1999; N. Reeves, *Akhenaten: Egypt's False Prophet*, London 2001.

<sup>68</sup> J.J. Waszkowiak, *Analogie i korelacje między religią Echnatona a jahwizmem*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 15 (2022), nr 3, s. 29–30.

<sup>69</sup> Henoteizm to odmiana religii politeistycznej, w której uznaje się nadrzędne miejsce jednego bóstwa.

Egipcjanie bowiem – jak zaznacza francuski uczyony – nie tyle wierzyli w Boga czy w bogów, co raczej „poznawali” i „wiedzieli”. To wiedza, a nie wiara miała ich prowadzić do nieśmiertelności. Dlatego jedynym możliwym wprowadzeniem w wymiar boskości były dla nich teksty i rytuały, z których można wysnuć wniosek, że w religii starożytnych Egipcjan „każde bóstwo jest wyrazem Jednego, ale ten Jeden wcale nie eliminuje tej wielości. Bóg monoteistyczny, pozbawiony towarzystwa innych bogów, nie jest dla Egipcjanina w żadnym razie wyrazem postępu, lecz tylko formą okaleczoną, niezdolną wyrazić pełni sacrum. W każdej egipskiej świątyni można było znaleźć i tego Jednego, i jego rozmaite przejawy. [...] Echnaton zatem nigdy nie zamierzał ani stwarzać monoteizmu, ani walczyć z politeizmem! Taki sposób ujęcia problemu jest całkowicie obcy mentalności Egipcjan”<sup>70</sup>. Wspomniane wyżej „poznawanie” i „widzenie” kłóci się pozornie z chrześcijańską koncepcją wiary, która zgodnie z nauczaniem Pawła Apostoła kontestuje możliwość „widzenia” jako pełnego poznania (2 Kor 5,7), choć podnosi jego częściową skuteczność (1 Kor 13,12). Jednak wiara apostołów opierała się na widzeniu czegoś, czemu sami początkowo nie dawali wiary; wiara ta ma zatem charakter wtórny wobec naocznych działań. Trzeba jednak nadmienić, że były to działania nadprzyrodzone, czyli coś, na czym – wyłączając elementy okultystyczno-magiczne – egipska religia nie opierała swoich założeń.

Sławomir Jędraszek również skłania się ku tezie o henoteizmie Amenhotepa IV, a sam atonizm (kult Atona w czasie jego rządów) jego zdaniem trudno obecnie zakwalifikować jako monoteizm, premonoteizm czy monoteizm solarny, choćby ze względu na to, że religia staroegipska nie była ujęta w formy dogmatyczne. Jest też trudny do zdefiniowania w obliczu różnorodności danych i źródeł archeologicznych<sup>71</sup>. Jednak dogmatyzm nie musi stanowić warunku *sine qua non* unormowania jakiegokolwiek formy teizmu, w tym monoteizmu. Definiowalność, zwłaszcza w wymiarze absolutnym, jest w tym przypadku o tyle nieosiągalna, że sama w sobie stoi w opozycji wobec elementów synkretycznego sceptycyzmu, typowych dla wierzeń z czasów antycznych, nie tylko tych ukształtowanych nad Nilem. Charakter religii Echnatona w jakimś stopniu najprawdopodobniej pozostanie na zawsze naznaczony znamieniem interpretacyjności, subiektywnej transformacji z punktu odniesienia do punktu widzenia, a zatem właściwym bardziej dla historiografii aniżeli teologii czy religioznawstwa, mimo konieczności przenikania się wszystkich tych dziedzin wobec podjęcia karkołomnych prób dostatecznej wykładni reformy amarneńskiej.

Henoteizm Echnatona miał prawdopodobnie charakter progresywny, radykalizujący, by w końcu przejść w czysty monoteizm. Powszechnie bowiem wiadomo, że z czasem wyrugował on z sakralnej ikonografii obecność innych bóstw obok Atona. Oprócz likwidacji ich imion i wizerunków faraon nakazał również usuwać z in-

<sup>70</sup> Ch. Jacq, *Echnaton i Nefertiti*, dz. cyt., s. 107.

<sup>71</sup> S. Jędraszek, *Ekskluzywizm w religii Achenatona?*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (278) (2020), s. 24.

skrypcji swoje wcześniejsze imię Amenhotep<sup>72</sup>. Proces ten był widoczny zwłaszcza w inskrypcjach odnoszących się do Atona, gdzie określenie „Żaden inny taki jak on” z czasem przeszło w formułę: „Nikt inny tylko on”<sup>73</sup>. Judaistyczny (mozaistyczny) monoteizm miałby więc charakter wtórny w stosunku do atonizmu. Niektórzy badacze skłonni są nawet utożsamiać Atona z Mojżeszem. Wskazują oni, że starotestamentowe określenie Jahwe – „Adonai”, może się wywodzić z egipskiego „Aton” – i w ten sposób Aton stał się Adonem<sup>74</sup>. Argumenty na temat oddziaływania amarneńskiego monoteizmu na religię Żydów przytacza Jacek Waszkowiak, wskazując, że w Bóg Jahwe jest stwórcą i opiekunem świata, podobnie jak Aton – bóstwo uniwersalne, które ukształtowało, a następnie otoczyło swą troską rzeczywistość. Jednakże sam zaznacza, że mimo obszernej już literatury zdania na temat domniemanego monoteizmu Echnatona są wciąż podzielone, a niektórzy badacze stoją wręcz na stanowisku, że wspomniany spór jest w istocie nie do rozstrzygnięcia<sup>75</sup>. Żyjąca na przełomie XIX i XX w. brytyjska egiptolog i archeolog, Margaret Alice Murray, stwierdziła wręcz, że „o okresie Tell el-Amarna napisano więcej bezsensów aniżeli o jakimkolwiek innym wycinku dziejów Egiptu [...]. W przypadku Echnatona fakty nie są w stanie udźwignąć ciężaru konstrukcji, którą na nich wzniesiono”<sup>76</sup>.

Inklinacje monoteistyczne nie były jednak bynajmniej tutaj żadnym „novum”. Koncepcje kapłanów egipskich sprowadzały się w pewnym stopniu – o czym mowa niżej – do monoteizmu, co wynikało m.in. z praktyki nadawania niektórym bóstwom charakteru kosmicznego. Multiplikacja i jednoczesna koincydencja, spoistość wielobóstwa w starożytnym Egipcie jest czymś trudnym do zrozumienia z perspektywy współczesnego człowieka, kłopotliwa jest także możliwość zrozumienia w pełni jej charakteru.

### Centralizacja a multiplikacja obiektu kultu

Od początku XV w. p.n.e. najważniejsze grupy egipskich kapłanów rozwinęły dyskurs teologiczny w formie pisemnej, który zaczął się toczyć wokół takich problemów, jak kwestia pogodzenia istnienia cierpienia i zniszczenia na świecie z życiowością bóstwa bądź sprawa relacji pomiędzy jednym a wieloma bóstwami lub między Bogiem a światem<sup>77</sup>. Już „heliopolitańska dziewiątka”<sup>78</sup> była przez egip-

<sup>72</sup> S. Wade, *Atenism and Pharaoh Akhenaten's Attempt to Deify Himself*, „Armstrong Undergraduate Journal of History” 11 (2021), iss. 2, s. 2–3.

<sup>73</sup> E. Sobat, *The Pharaoh's Sun-Disc: The Religious Reforms of Akhenaten and the Cult of the Aten*, „Hirundo: McGill Journal of Classical Studies” 12 (2014), s. 73.

<sup>74</sup> J. Bocian, *Apostata, heretyk, prorok czy mędrzec?*, „Nurt SVD” 53 (2019), z. 1, s. 229.

<sup>75</sup> J.J. Waszkowiak, *Analogie i korelacje...*, art. cyt.

<sup>76</sup> Za: J. Bocian, *Apostata, heretyk, prorok czy mędrzec?*, art. cyt., s. 221.

<sup>77</sup> J. Assmann, *Od Achenatona do Mojżesza...*, dz. cyt., s. 115.

<sup>78</sup> Tzw. Eneada – pojawiający się w kultach staroegipskich naczelnym panteon dziewięciu bóstw. W środowisku Heliopolis odnosiła się do Atuma, Seta, Ozyrysa, Izidy, Neftydy,

skich kapłanów uważana za jednego boga w dziewięciu osobach. Odslona tego typu boskiej triady (Amon – Re – Ptah) zrodziła się, gdy z przyczyn politycznych pierwsze miejsce w panteonie zajął Amon. Doszło wówczas do zjednoczenia trzech wielkich ośrodków egipskiego kultu: Heliopolis, Memfis i Teb<sup>79</sup>. W mitologii memfickiej prabogiem i stwórcą był Ptah, który wykreował świat i bogów mocą swojego słowa, a zatem teogonia i kosmogonia czerpią tutaj swoje źródło z mocy stwórczej jednego boga<sup>80</sup>. Bóg-słońce Re nie został stworzony, lecz zaczął istnieć własną mocą, stworzył sam siebie, wyłaniając się z chaosu zwanego Nunu, który także był bóstwem<sup>81</sup>. W przedziwny zatem sposób zwielokrotnienie boskości współgra tutaj z jej jednością: „Uzyskując istnienie, Boskość traci absolutną i wyłączną cechę jedności początków. Jednakże wszędzie tam, gdzie człowiek zwraca się ku Niej z czcią, gdzie ją wzywa i roztacza nad nią kultową opiekę, owa Boskość występuje jako *jedna* ściśle określona postać, która może w danej chwili łączyć w sobie *wszystko*, co boskie i czego nie dzieli z żadnym innym bóstwem. [...] A jednak ta boska, jak i ludzka jedność pozostaje wartością względną, nie wyklucza bowiem ona owej zasadniczej wielości, która dopuszcza wszelkie inne sposoby podejścia do istoty Boga”<sup>82</sup>.

Brytyjski filolog klasyczny Terrot R. Glover uważa, że gdy Biblia definitywnie się ukształtowała, tj. ok. II w. n.e., trójca trzech popularnych dotychczas egipskich kultów, tj. Ozyrysa, Izdy i Horusa, została przekonwertowana przez chrześcijaństwo w Trójcę Świętą w takiej wersji, jaka jest znana od czasów wczesnego chrześcijaństwa. Ku takiemu pogładowi skłaniał się nawet znany ówczesny pisarz chrześcijański Tertulian<sup>83</sup>. Starożytni teologowie z Memfis, Heliopolis i Teb swoim głównym bóstwom (jakimi byli Amon, Re i Ptah) nadawali cechy Absolutu. Możliwe nawet, że uważali wszystkie trzy za jedną i tę samą istotę, na co wskazywałby tekst pochodzący z Papirusu lejdejskiego nr 300: „Trzech jest wszystkich bogów: Amon, Re i Ptah. Nie mają równych sobie! Amon – to jego imię, bo jest on ukryty, on jest Re ze względu na swoją twarz, a ciało jego to Ptah [...]. Oto jeden jedyny Amon złączony w Trójcę z Re i Ptahem”<sup>84</sup>. Zdaniem Batora powyższy tekst słusznie nasuwa skojarzenia z późniejszą koncepcją Trójcy Świętej<sup>85</sup>. Jest to idea ukształtowana wyłącznie w ramach rozwoju doktryny chrześcijańskiej, choć nie-

---

Szu, Tefnut, Geba i Nut. Potrojona trójka miała symboliczne znaczenie w magii numerologicznej.

<sup>79</sup> T. Pikus, *Z Egiptu wezwalem...*, dz. cyt., s. 67.

<sup>80</sup> T. Pikus, *Z Egiptu wezwalem...*, dz. cyt., s. 68.

<sup>81</sup> T. Andrzejewski, *Dusze boga Re. Wśród egipskich świętych ksiąg*, Warszawa 1967, s. 15.

<sup>82</sup> E. Hornung, *Jeden czy wielu...*, dz. cyt., s. 221.

<sup>83</sup> T.R. Glover, *The Conflict of Religion in the Early Roman Empire*, New York 1975, s. 23.

<sup>84</sup> W. Bator, *Nie stworzony, wszechzawierający, wszechwiedzący...*, art. cyt., s. 47.

<sup>85</sup> W. Bator, *Nie stworzony, wszechzawierający, wszechwiedzący...*, art. cyt., s. 47. Zob. także M. Görg, *Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten*, Düsseldorf 1992.



koniecznie bez wpływów czynników zewnętrznych. Karl-Heinz Ohlig, niemiecki religioznawca i historyk, określił dogmat trynitarne mianem „greckiej komplikacji żydowskiego monoteizmu”<sup>86</sup>.

Początkowe spory trynitarne w łonie chrześcijaństwa, jeszcze przed II soborem powszechnym, koncentrowały się na zawiłościach związanych z relacjami zachodzącymi pomiędzy Ojcem i Synem. Nauka o Duchu Świętym nie została sprecyzowana aż do soboru konstantynopolińskiego w 381 r., a jej intelektualnym protoplastą był Orygenes. Przyjęta wówczas nauka dogmatyczna zadała kłam koncepcjom sekt chrześcijańskich, takich jak typowy dla arian subordynacjonizm, wedle którego Trójca Święta ma strukturę hierarchiczną<sup>87</sup>. Pogląd – któremu hołdował m.in. Orygenes, według którego Chrystus jako Syn jest drugim Bogiem (*deuteros Theos*) – wywarł wielki wpływ na późniejszą teologię grecką, choć co ciekawe, stawiało mu opór środowisko egipskie i cypryjskie<sup>88</sup>. Dogmat o Trójcy Świętej, oficjalnie przyjęty przez Kościół w epoce późnego antyku, w samym Egipcie zapewne natrafiał na podatny grunt mimo setek lat wpływów hellenistycznych, modyfikujących dawne wierzenia i sprawowanie kultu, które nie były w stanie wyprzeć tradycyjnego, henoteistycznego kultu Amona czy Ptaha. Żadna inna religia, nawet spośród czczących bóstwo nadrzędne, nie przyjmowała koincydencji triady najważniejszych bóstw, składających się na swoiście rozumiany, jeden Absolut kierujący światem. Choć na pozór wydaje się to absurdalne, to religia staroegipska, także w okresie hellenistycznym (ptolemejskim), zdaje się być bliższa idei Trójcy Świętej, aniżeli monoteistyczna religia Żydów, a w każdym razie można założyć, że była ona o wiele bardziej podatna na przyjęcie trynitarnej koncepcji Boga. W tym kontekście nie dziwi fakt, że poganie, wyznawcy politeizmu, łatwiej przyjmowali (możliwe, że początkowo w wypaczonej, nie do końca dla nich zrozumiałej formie) wierzenia w jednego Boga, ale w trynitarnej postaci, aniżeli monoteistyczni Żydzi, których Pismo, a zwłaszcza księgi prorockie (uznawane, rzecz jasna, także przez chrześcijan) pełne były sankcji karnych za oddawanie czci jakimkolwiek innym bogom poza Bogiem Jedynym.

W religii staroegipskiej i chrześcijańskiej w pewnym stopniu zbieżne są także takie idee, jak dychotomia ducha i ciała oraz wiara w odnowienie ziemskiego ciała w zaświatach, które ma być „uwielbioną” formą ciała ziemskiego, natomiast chrześcijańscy teologowie w opisie doktryny Trójcy Świętej mają stosować terminy spotykane już w inskrypcjach i papirusach staroegipskich. Jednakże za słabością tych opinii może przemawiać fakt, że podobny podział bóstw na pierwotne triady

<sup>86</sup> Zob. K. Ohlig, *Ein Gott in drei Personen. Die griechische Komplizierung des jüdischen Monotheismus*, w: *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Hrsg. R. Laufen, Paderborn 1997.

<sup>87</sup> S. Kalinkowski, *Pneumatologia Orygeneses*, „Collectanea Theologica” 53 (1983), nr 1, s. 43–44.

<sup>88</sup> B.J. Huculak, *Początek i zarys dogmatu o Trójcy*, art. cyt., s. 193, przyp. 20.

występuje także np. w mitologii babilońskiej<sup>89</sup>, choć w przeciwieństwie do wierzeń staroegipskich trudno przypisać im rangę jednego Absolutu.

Pewne analogie między religią egipską a późniejszym chrześcijaństwem pojawiają się nie tylko w odniesieniu do inklinacji monoteistycznych. Egipski tekst o stworzeniu świata wedle koncepcji heliopolitańskiej można odczytać na Papiirusie Bremmera-Rhinda z 312 lub 311 r. p.n.e. W jednym z jego fragmentów zamieszczono następujący opis: „Jam jest ten, który stał się jako bóg Chepre. Stałem się i stało się to, co się stało. Wszystko, co się stało – stało się po tym, gdy ja się stałem, i to, co się stało w wielkiej ilości, wyszło z ust moich. Nie stało się jeszcze niebo, nie stał się jeszcze świat, nie została stworzona ziemia ani węże w tym miejscu. Powołałem je do istnienia z Nunu, z niebytu”<sup>90</sup>. Tadeusz Andrzejewski, za którym przytoczono te słowa, odniósł się do nich następująco: „Powstrzymując się od wszelkich komentarzy, nie sposób jednak nie zwrócić uwagi na zbieżności koncepcji memfickiej, w której rola główna w akcie stworzenia przypada sercu i językowi, z chrześcijańską koncepcją Logosu w Ewangelii św. Jana w pierwszym wersecie pierwszego rozdziału”<sup>91</sup>. Zdaniem Niwińskiego wynika to stąd, że koncepcja *logosu* – terminu, który w języku greckim oznacza zarówno słowo, jak i rozum – pojawiająca się w staroegipskich tekstach religijnych już w III tysiącleciu p.n.e., stała się myślą przewodnią Plotyna ok. 2300 lat później, z kolei filozofia neoplatońska, czerpiąca z myśli Wschodu, wywierała wielki wpływ na wczesnochrześcijańskich myślicieli<sup>92</sup>. Znalazło to wyraz m.in. w teologii św. Klemensa Aleksandryjskiego, dla którego Słowo, będące zarówno Bogiem, jak i człowiekiem, ukazało się ludziom jako przyczyna wszystkich dóbr, a pouczając ich, jak mają żyć, przenosi ich do życia wiecznego<sup>93</sup>. Transcendentność Słowa nie odnosi się jednak do życia w czasie przyszłym, lecz działa już teraz, w królestwie Bożym, które panuje wśród ludzi w czasie teraźniejszym (Łk 17,21). Taka perspektywa koresponduje poniekąd ze staroegipskim rozumieniem czasu, który nie był postrzegany w sposób linearny<sup>94</sup>, a także ze znaczeniem *maat* dla starożytnych Egipcjan, czyli porządku i ładu panującego na świecie, również w sferze etyki. Dlatego w kontekście czasowym Assmann odnosi się do *maat*, pisząc o „genealogii religii” i „genealogii moralności”, gdzie aksjologia

<sup>89</sup> A.H. Sayce, *The Religions of Ancient Egypt and Babylonia...*, dz. cyt., s. 212.

<sup>90</sup> T. Andrzejewski, *Dusze boga Re...*, dz. cyt., s. 16.

<sup>91</sup> T. Andrzejewski, *Dusze boga Re...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>92</sup> A. Niwiński, *Mity i symbole starożytnego Egiptu*, Warszawa 1992, s. 64. Szerzej na temat wpływu mitów egipskich na biblijny opis stworzenia świata: zob. W. Boochs, *Ägypten und die Bibel*, Langwaden 1999.

<sup>93</sup> Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, w: *Apologie*, tłum. M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sołowianiuk, wstęp i oprac. M. Szarmach, J. Sołowianiuk, red. E. Stanuła, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 44*, Warszawa 1988, s. 121.

<sup>94</sup> P. Johnson, *Cywilizacja starożytnego Egiptu*, Warszawa 1997, s. 200.

tego, co miało wartość w przeszłości, interferuje z tym, co ma ją w teraźniejszości i będzie mieć w przyszłości<sup>95</sup>.

Andrzejewski wskazuje także na analogię *Dziesięciorga przykazań* do spowiedzi w rozdziale 125 Księgi Umarłych, do innych zaś porównań czy hipotez prowadzi podobieństwo Przypowieści Salomona z naukami Amen-em-Opeta; Księga Kaznodziei Salomona miała być z kolei kalką z *Pieśni harfiarza*. Andrzejewski przytacza również inne analogie, jak np. zachodzące między egipską ideą synkretyzmu a chrześcijańskim dogmatem o Trójcy Świętej, jak też między występującym w chrystianizmie strąceniem potępionego do piekła w wyniku zerwania więzi z Bogiem i egipską śmiercią w zaświatach wskutek zerwania kontaktu z kapłanami. Mało tego, jego zdaniem do magii egipskiej poczęły przenikać także elementy chrześcijańskie: imiona Chrystusa i świętych pojawiają się w jej różnych zaklęciach<sup>96</sup>. Teksty magicznych zaklęć znajdujących na papirusach świadczą o tym, że w regionach wiejskich pogańska obrzędowość mieszała się z nauką chrześcijańską. Chrześcijańską wiarę, nawet dotyczącą celebracji Mszy Świętej, świadomie łączono też ze staroegipskimi rytuałami, by ułatwić pozyskanie wiernych wyznających dotąd inną religię<sup>97</sup>. Imię Jezusa – co z dzisiejszego punktu widzenia wydaje się wręcz kuriozalne – przyzywano również w popularnej w czasach antycznych magii miłosnej<sup>98</sup>.

Wizerunek Chrystusa jako postaci pozornie posługującej się magią – co było też przedmiotem krytyki Syna Bożego ze strony adwersarzy – rysuje się także na kartach Ewangelii (zob. Mk 7,33; J 9,6)<sup>99</sup>. Co ciekawe, wielowiekowa tradycja judaizmu rabinicznego, wyłożona chociażby w oszczerczym dla chrześcijan dziele pt. *Toledot Jeszu*, zarzucała Chrystusowi, że w trakcie swego pobytu w Egipcie (Mt 2,13–21) poznał zasady magii, które stosował po powrocie do ojczyzny<sup>100</sup>. Andrzej Wypustek nie wiedząc czemu wyraża zdziwienie, że wiarę w magię wykazywali pierwsi chrześcijanie, w tym Apostoł Paweł<sup>101</sup>. Ówczesna mentalność i przekonania w o wiele większym stopniu dopuszczały istnienie tego typu zjawisk jako czegoś oczywistego niż współcześnie, gdy temat magii oficjalnie poruszany jest w *Katechizmie Kościoła katolickiego* i częstokroć w wypowiedziach księży egzorcystów.

<sup>95</sup> Zob. J. Assmann, *Maat. Sprawiedliwość i nieśmiertelność w starożytnym Egipcie*, tłum. i red. A. Niwiński, Warszawa 2019, s. 283–298.

<sup>96</sup> T. Andrzejewski, *Dusze boga Re...*, dz. cyt., s. 199–200.

<sup>97</sup> A. Niwiński, *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, dz. cyt., s. 52.

<sup>98</sup> Zob. A. Krzemińska, *Miłość w starożytnym Egipcie*, Warszawa 2004, s. 184. Szerzej na temat magii egipskiej: zob. L. Kákosy, *Zauberei im Alten Ägypten*, Leipzig 1989.

<sup>99</sup> Szerzej na temat wizerunku Chrystusa „magika”: zob. M. Smith, *Jesus the Magician*, San Francisco 1981.

<sup>100</sup> J. Iluk, „*Toledot Jeszu*” – przekaz talmudyczny o Jezusie i chrześcijanach w żydowskiej recepcji, „*Estetyka i Krytyka*” (2012), nr 3 (27), s. 184.

<sup>101</sup> A. Wypustek, *Magia antyczna*, Wrocław 2001, s. 360.

Hans-Peter Hasenfratz zauważa, że w czasach antycznych religia miała na ogół bliski związek z magią i czarami, toteż nie dziwi fakt, że młode wspólnoty chrześcijańskie (*ekklesiai*) przejmowały ze swojego pogańskiego otoczenia elementy magii i czarów oraz je rozwinęły, posługując się znanym w basenie Morza Śródziemnego językiem czarów – *koine*<sup>102</sup>. Ewentualny wpływ religii egipskiej na chrześcijańską rodzi wiele pytań, na które nie da się udzielić jednoznacznych odpowiedzi. Zdaniem Andrzejewskiego najbardziej zasadnicze spośród nich brzmi: Czy było to coś w rodzaju konwergencji, czy też bezpośredniego wpływu?<sup>103</sup>

Wspomniane wyżej pytanie wciąż pozostaje otwarte. Wobec niemożności definitywnego rozstrzygnięcia tego problemu dostrzegalne paralele łączące jedną i drugą religię są nie do zakwestionowania, co mogło się przekładać także na treść Biblii. Dla przykładu, to sam faraon Echnaton jest prawdopodobnie autorem *Hymnu do Atona* (*Hymnu do Słońca*), który prezentuje się czasem jako prototyp biblijnego Psalmu 104<sup>104</sup>. Można jednak w tym miejscu wysnuć pewną konkluzję z pogranicza religioznawstwa i religiologii: wspomniane paralele mogły być formalnie przypadkowe, a pytanie o szeroko pojętą oryginalność danej religii, także objawionej, z teologicznego punktu widzenia schodzi na dalszy plan w odniesieniu do jej prawdziwości, która to w tym przypadku ma zasadnicze znaczenie. Pytanie o oryginalność danej religii dla samej wiary zostaje zdeprecjonowane w wyniku przyjęcia, że jest ona prawdziwa. Elementy odpowiednio pojmowanego „synkretyzmu” w ewolucji religii, historii i ekonomii zbawienia pojawiają się nawet w Kerygmacie i Objawieniu Chrystusa, którego On sam nie precyzował jako *novum*, ale „wypełnienie” dotychczasowego Prawa<sup>105</sup>. Prawda Objawiona nie stanowi zjawiska, które pojawiło się w sposób absolutnie raptowny, ale została osadzona na wyrosłym w toku historii zbawienia, odpowiednim gruncie, który sam w sobie posiadał pewne naleciałości, czerpiące swoja źródła z innych wierzeń.

Pytania o przypadkowość mogą zresztą dotyczyć innych elementów, leżących mniej lub bardziej pozornie na styku religii staroegipskiej i chrześcijańskiej. Pochodzące z okresu reformy amarneńskiej wizerunki rodziny faraona na tle tarczy słonecznej Atona, ujmujące niespotykane dotąd intymne scenerie – co niektórzy badacze interpretują jako jawną sakralizację rodziny królewskiej<sup>106</sup> – mogą przywołać na myśl chrześcijańskie wizerunki Świętej Rodziny, wraz z aureolą widniejącą nad głową każdej z postaci. Podobnie wspomniane już ikonograficzne ujęcia Bogurodzicy z Dzieciątkiem niektórzy uczeni wiążą z poprzedzającym je kultem Izdy w kra-

<sup>102</sup> H.P. Hasenfratz, *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo. Ludzie, moce, bogowie w Cesarstwie Rzymskim*, Kraków 2006, s. 101.

<sup>103</sup> T. Andrzejewski, *Dusze boga Re...*, dz. cyt., s. 201.

<sup>104</sup> Zob. np. J. Day, *Psalm 104 and Akhenaten's Hymn to the Sun*, w: *Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence*, ed. S. Gillingham, Oxford 2013, s. 211–224.

<sup>105</sup> Zob. Mt 5,17–18.

<sup>106</sup> S. Jędraszek, *Ekskluzywizm w religii Achenatona?*, art. cyt., s. 18.

jach śródziemnomorskich, w których motyw ten również był obecny. W obliczu takich enuncjacji tradycja judeochrześcijańska staje się konceptualnie pojęciem-wytrychem, w którym mozaizm czy jahwizm zostaje w pewnym sensie zdeprecjonowany przez domniemane wpływy kultów staroegipskich, co na płaszczyźnie *stricte* dogmatycznej odegra swoją rolę w kategoriach geograficznych: wszak Egipt i jego środowisko teologiczne będzie stanowić źródło formowania wczesnochrześcijańskiej teologii trynitarniej, o czym wspomniano już wyżej.

Romano Guardini uważa, że jedność i wielość w świecie stworzonym przenikają się tak bardzo, że ani jedna, ani druga nie może być czysta, absolutna. Z kolei Czesław Bartnik odnosi to do koncepcji Boga w chrześcijańskim objawieniu, zgodnie z którą jedność bytu jest skorelowana z jego wielością, troistością Osób Boskich<sup>107</sup>. Wedle chrześcijańskiej doktryny paradoksalnie jedność czy jedyność Boga osiąga swoją pełnię w Trójcy. Św. Hipolit pisze, że tylko wierząc w Ojca, Syna i Ducha Świętego, można pojąć jednego Boga: Żydzi Go wielbili, ale Mu nie dziękowali, dlatego nie poznali Syna; uczniowie zaparli się Syna, ponieważ poznali Go, co prawda, ale nie w Duchu Świętym<sup>108</sup>. Osoby Trójcy Świętej niejako uzupełniają się zatem swoimi funkcjami, z tym że nie ze względu na siebie, lecz ze względu na człowieka i możliwości jego poznania. Św. Atanazy Wielki idzie jeszcze dalej, stwierdzając, że Trójca jest niepodzielna i jednolita w swej świętości, wieczności i niezmiennej naturze, a ten, kto rozdziela Osoby Boskie, „jest bezbożny, a nawet gorszy od niewierzącego”<sup>109</sup>. Funkcje, jakie pełnią osoby Trójcy Świętej, wraz z ich antropocentrycznym ukierunkowaniem, nie wynikają z natury trzech osobnych bóstw i nie kontestują ich jednej natury. Chrześcijaństwo nie uznaje żadnego praboga ani też boga stworzyciela wszystkich bóstw, lecz osoby Trójcy pochodzą od siebie, istniejąc od zawsze, i żadna z nich nie jest stworzeniem. Nie istnieje także żadna praprzyczyna bóstwa w postaci chaosu znanego z mitologii greckiej, a będącego odpowiednikiem egipskiego praoceanu Nun, z którego miał się wyłonić porządek i bóstwa osobowe. Bóstwo osobowe istnieje od zawsze, stąd odwieczna obecność inklinacji personalistycznych w doktrynie chrześcijańskiej, w mitologii egipskiej zaś – reifikacji o charakterze sakralnym.

Tertulian w traktacie *Preskrypcja przeciw heretykom* stwierdza dosadnie, że zgodnie z prawdą chrześcijańską „Bóg, jeśli nie jest jeden, nie istnieje”<sup>110</sup>. Dwie najwyższe wielkości nie mogą jego zdaniem istnieć, ponieważ w tym się przejawia najwyższa wielkość, że nie ma równej sobie, musi zatem być właściwością tego Jedyne. Czym innym jednak jest dla niego Bóg, a czym innym „rzeczy boskie” –

<sup>107</sup> C.S. Bartnik, *Partykularyzm i uniwersalizm chrześcijaństwa*, „Roczniki Teologiczne” 48 (2001), z. 2, s. 90.

<sup>108</sup> Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, w: *Trójca Święta*, tłum. S. Kalinkowski, wstęp i oprac. H. Pietras, Źródła Myśli Teologicznej 4, Kraków 1997, s. 98.

<sup>109</sup> Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, tłum. i przypisami opatrzył S. Kalinowski, wstęp H. Pietras, Źródła Myśli Teologicznej 2, Kraków 1996, s. 103.

<sup>110</sup> Tertulian, *Doktryna chrześcijan*, w: *Tertulian*, dz. cyt., s. 168.

jako że do Boga nie można niczego przyrównać, tak jak do „rzeczy boskich” można przyrównać „rzeczy ludzkie”<sup>111</sup>. Na tych stwierdzeniach opiera się jedna z zasadniczych różnic między staropogańskim politeizmem a chrześcijańskim monoteizmem. Starożytni bogowie są często zantagonizowani względem siebie, rywalizują, spiskują i walczą między sobą. Bóg chrześcijan ma jedną naturę, odnosi się to zaś do całej Trójcy: trzy Osoby Boskie mają bowiem nie tyle trzy takie same natury, ile jedną naturę, dlatego nie można ich przeciwstawiać ani nawet porównywać ze sobą. Heno-teistyczne prefiguracje tego dogmatu można dostrzec w „rewolucji amarneńskiej”, jednak bóstwo Atona w jakimś stopniu jest deprecjonowane przez obecność innych bóstw, które są porównywane zarówno ze sobą, jak i z Atonem.

Choć „rewolucja amarneńska” była jedynie krótkim epizodem w historii Egiptu, skoro po śmierci króla przywrócono stare kultury, a ślady nowej wymazano, to jednak ewolucja tej idei nie uległa wygaszeniu, lecz wciąż postępowała. Kapłani z Teb rozwinięli po jego śmierci koncepcję *ba*, niematerialnej siły życiowej, ożywiającej ciało i oddzielającej się od niego po śmierci. Poczęła się przez to tworzyć idea, wedle której Bóg jest nie tylko stwórcą świata istniejącym przed nim, ale też transcendentną siłą przenikającą go od wewnątrz<sup>112</sup>. Echnaton miał rzekomo zyskać naśladowców, reformatorów i prekursorów religijnych w późniejszym czasie, gdy „kult Jednego” przekształcił się stopniowo w „kult Jedynego”. Niemiecki egiptolog zamieszkały w Szwajcarii, Erik Hornung, uważa, że był to efekt odpowiedniej fazy w rozwoju ludzkiej świadomości, kiedy to poszukuje się Absolutu przy dwuwartościowej logice i odpowiedź na każde pytanie brzmi: „tak” lub „nie”. Stwierdza też, że jak świat wielu bogów przeminął i nikt nie będzie już składał ofiar Amonowi ani Zeusowi, tak równie dobrze może przeminąć „świat Jedynego”, a ludzkość ma szansę doświadczyć kolejnego objawienia, które będzie całkiem inne niż oba wyżej wspomniane<sup>113</sup>.

C.S. Lewis pisze, że monoteizm nie jest żadnym rywalem politeizmu, lecz raczej czymś w rodzaju jego dojrzałej formy. Tam gdzie politeizm licuje z siłą rozumowania połączoną z rodzącymi się spekulacjami, monoteizm pojawia się jako naturalna kolej rzeczy. Tę ewolucję dobrze odzwierciedla jego zdaniem rozwój religii hinduskiej, w której bóstwa, podobnie jak ludzie, okazują się tylko snem Jedynego, bogowie to jedynie emanacje pojedynczej siły<sup>114</sup>. Znaczenie monoteizmu dla rozwoju chrześcijaństwa podważa także francuski historyk Paul Veyne: „Nowa religia zatriumfowała dzięki tej właśnie miłości, dzięki sile oddziaływania swego Pana oraz dzięki wzniosłości swej koncepcji świata i człowieka, nie zaś, jak sądzę, w następstwie swego wątpliwego monoteizmu, będącego oczkiem w głowie teologów, którzy wypracowali go w mozole. Monoteizm jako taki nie ma w sobie nic szczególnie ekscytującego. To zresztą termin zwodniczy, obejmujący formy bardzo różne, i zbyt

<sup>111</sup> Tertulian, *Doktryna chrześcijan*, art. cyt., s. 169–170.

<sup>112</sup> J. Assmann, *Od Achenatona do Mojżesza...*, dz. cyt., s. 113.

<sup>113</sup> E. Hornung, *Jeden czy wielu...*, dz. cyt., s. 223.

<sup>114</sup> J. Assmann, *Od Achenatona do Mojżesza...*, dz. cyt., s. 113.

niejasny, żeby stać się jednym z kluczy do dziejów religii”<sup>115</sup>. Religioznawczy dyskurs odwołujący się do psychologii duchowości przesłania jednak teologiczne znaczenie objawienia i historii zbawienia. Niekoniecznie muszą one jednak kolidować z religioznawczą metodologią, w której pojawiają się porównawcze odniesienia bazujące na psychologii i antropologii kulturowej, stroniące zarazem od podejścia teologicznego<sup>116</sup>. Jak stwierdza Jan Grosfeld: „Przetrwanie monoteizmu Żydów przez tysiąclecia prześladowań, które miały ich ukarać bądź skłonić do odstępstwa od wiary, jest cudem pośród zalewu mentalności pogańskiej w świecie”<sup>117</sup>. Nie inaczej jest w przypadku chrześcijaństwa.

### Soteriologia egipska i chrześcijańska

Analogie między religią chrześcijańską i staroegipską nie mogą również deza-wuować zachodzących między nimi, niekiedy zasadniczych różnic. Dla starożytnych Egipcjan wszystkie elementy rzeczywistości były równowartościowe: ciało fizyczne nie stanowiło dla nich więzienia duszy jako niezbędnego elementu ludzkiej osobowości<sup>118</sup>. Idąc tym tropem, nie dostrzegali także ścisłej dychotomii zachodzącej pomiędzy medycyną i religią. Zdrowie i choroba stanowiły dla nich wyraz relacji człowieka z otaczającym go wszechświatem, który obejmował nie tylko ludzi i zwierzęta, ale też bóstwa i całą sferę duchową. Między cielesnym i duchowym aspektem życia zachodziła ścisła współzależność<sup>119</sup>. Wedle staroegipskiej koncepcji osobowości człowiek jest uczestnikiem bytu dwojako: z jednej strony należy do poszczególnych jego sfer, z drugiej zaś jego funkcjonowanie odzwierciedla funkcjonowanie bytu. Stanowi zatem swoisty mikrokosmos, analogicznie do panteizmu świata, który go otacza<sup>120</sup>. Dla Egipcjan między tym, co rzeczywiste, a tym, co ukryte, w zasadzie nie było różnicy. Śmierć jako taka dla nich nie istniała: zmarły przechodził jedynie do nowego życia w innym wymiarze na bazie stałego i naturalnego ciągu przemian, wiecznej metamorfozy<sup>121</sup>. Skoro dla Egipcjan bogowie byli doświadczanym przez człowieka elementem rzeczywistości, której trudno jednoznacznie przypisać charakter monoteistyczny lub politeistyczny, Hornung konkluduje: „Apologetyczna próba dostrzeżenia w egip-

<sup>115</sup> P. Veyne, *Początki chrześcijańskiego świata (312–394)*, Warszawa 2009, s. 27.

<sup>116</sup> Klasyczne opracowanie podejmujące wspomnianą tematykę z tej samej perspektywy: zob. G.J. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, tłum. H. Krzeczkowski, Kraków 2012.

<sup>117</sup> J. Grosfeld, *Stosunek do Żydów i judaizmu jako warunek drogi jedności chrześcijan, w: O co chodzi w ekumenizmie? Czym jest dialog? Podstawowe idee Vaticanum II pół wieku później*, red. M. Kita, Kraków 2015, s. 144.

<sup>118</sup> W. Bator, *Myśl starożytnego Egiptu*, dz. cyt., s. 166. Szerzej na ten temat: zob. J. Janák, *Staroegyptské náboženství. I, Bohové na zemi a v nebesích*, Praha 2009.

<sup>119</sup> L.M. Zucconi, *Medicine and Religion in Ancient Egypt*, „Religion Compass” 1 (2007), no. 1, s. 27.

<sup>120</sup> W. Bator, *Myśl starożytnego Egiptu*, dz. cyt., s. 179.

<sup>121</sup> Ch. Jacq, *Echnaton i Nefertiti*, dz. cyt., s. 103.

skiej koncepcji Boga wiary monoteistycznej omija tę rzeczywistość i wydaje się, że za pomocą zbyt wąsko pojętej alternatywy: monoteizm/politeizm w ogóle nie można jej ująć<sup>122</sup>. W konsekwencji pytanie „Jeden czy wielu?” mogłoby dobrze odzwierciedlać staroegipski sposób myślenia, i najpewniej musi mieć odpowiedź: Jeden i wielu<sup>123</sup>.

Wiesław Bator, odnosząc się do współzależności między obydwoma religiami, zauważa w pierwszej kolejności występujący w nich odmienny stosunek stworzenia do stwórcy. W myśli chrześcijańskiej jest On bowiem Panem stworzenia, niezależnym od niego. W myśli egipskiej stworzenie stanowi z kolei integralną część stwórcy, a jego los jest powiązany z losami stworzenia. Grzesznik w wierze chrześcijańskiej nie może zaszkodzić Bogu, u Egipcjan zaś stanowi zagrożenie dla porządku świata (*maat*), szkodząc i samemu sobie, i całemu egzystencjalnemu bytowi. W rozpatrywanych systemach religijnych istnieje także inna koncepcja zmartwychwstania: dla chrześcijanina Chrystus to obietnica nowej, lepszej egzystencji, dla Egipcjanina Ozyrys to jedynie zapowiedź braku całkowitego unicestwienia człowieka, który już nigdy nie powróci do ziemskiego życia<sup>124</sup>. Odmienny charakter ma również egipska eschatologia, spodziewająca się rozregulowania obecnej rzeczywistości i powrotu do chaosu. W egipskiej mitologii brakuje koncepcji grzechu pierwotnego, przewiduje ona także powtarzalność cyklu czasowego, innego niż chrześcijański bieg dziejów, który wydaje się zamknięty. Współczesna epoka faraonów była też zdaniem Egipcjan doskonalsza od czasów mitycznych<sup>125</sup>, w odróżnieniu od futurystyczno-eschatologicznych wyobrażeń przyszłego raju, jaki ma nastać wedle chrześcijańskich wierzeń po paruzji, czyli ponownym przyjsciu Chrystusa na świat i Sądzie Ostatecznym. Jak zauważa Samuel Brandon, nigdy nie udało się dowieść powiązań między mitem o Ozyrysie (umarłym i powracającym do życia) a młodszym o ponad 3000 lat chrześcijańskim kontekstem zmartwychwstania Chrystusa. Jego zdaniem soteriologia staroegipska i chrześcijańska istotnie się różnią i są ukierunkowane na inne aspekty teologiczne<sup>126</sup>.

Prefiguracje egipskiej soteriologii znajdują swoje odzwierciedlenie w ewolucji tamtejszej religii. Egipcjanie mieli świadomość tego, że historia o zmartwychwstaniu Ozyrysa jest mitem<sup>127</sup>, i pierwotnie odnosili ją metaforycznie do wysychania życiodajnego Nilu jesienną porą oraz jego powtórnych wylewów każdej wiosny.

<sup>122</sup> E. Hornung, *Jeden czy wielu...*, dz. cyt., s. 220.

<sup>123</sup> E. Hornung, *Jeden czy wielu...*, dz. cyt., s. 220.

<sup>124</sup> Szerzej na ten temat: zob. M. Görg, *Ein Haus im Totenreich. Jenseitsvorstellungen in Israel und Ägypten*, Düsseldorf 1998.

<sup>125</sup> W. Bator, *Myśl starożytnego Egiptu*, dz. cyt., s. 334–336.

<sup>126</sup> S.G.F. Brandon, *Redemption in Ancient Egypt and Early Christianity*, w: *Types of Redemption. Contributions to the Theme of the Study-Conference Held at Jerusalem 14th to 19th July 1968*, eds. R.J. Werblowsky, C.J. Bleeker, Leiden 1970, s. 36–37.

<sup>127</sup> Szerzej na ten temat: zob. J.G. Griffiths, *The Origins of Osiris*, Münchner Ägyptologische Studien 9, Berlin 1966.



Na powstanie mitu ozyriańskiego wywarły wpływ kultury ludowe, miał on także znaczenie polityczno-propagandowe, legitymizując władzę faraona utożsamiającego się z Horusem, synem Ozyrysa, który pomścił ojca i przejął po nim tron w Egipcie<sup>128</sup>. Zmartwychwstanie w mitologii egipskiej miało też inne znaczenie alegoryczne, gdzie zmarły wchodził w obecność boga-słońca, który nocą podróżował w podziemiach ze swoim boskim orszakiem. Podziemie symbolizowało śmierć, poranek zaś zmartwychwstanie bóstwa solarne<sup>129</sup>.

Idea odkupienia jest typowa nie tylko dla chrześcijaństwa i religii staroegipskiej, lecz cechowała również pewne helleńskie kultury misteryjne oraz niektóre nurty wczesnego judaizmu, a później także islamu. Zdaniem Assmanna to Egipt antyczny może stanowić pierwotne źródło tych idei. W mitologii egipskiej bogowie są jednak podatni na śmierć i przechodzą przez świat umarłych<sup>130</sup>, co stoi w opozycji wobec chrześcijańskiej wizji dwóch natur (boskiej i ludzkiej) Chrystusa-człowieka, z których tylko jedna, niemająca charakteru pierwotnego, przyjmuje – co istotne, z woli samego Boga – możliwość śmierci.

Religioznawcze doszukiwanie się związków między soteriologią egipską i chrześcijańską może być o tyle pozbawione sensu, że pozornie nakładające się na siebie elementy jednej i drugiej religii mogą być – jak już wspomniano – czysto przypadkowe. Ponadto ewolucja i wykrywanie się doktryny chrześcijańskiej z wcześniejszych systemów wierzeń w teologii Kościoła można włączyć w zakres tzw. ekonomii (historii) zbawienia, skorelowanej z historią świecką, w której następuje stopniowe, także za pośrednictwem elementów wcześniejszych wierzeń, zbliżenie Boga do człowieka – podobnie jak aktualnie uzasadnia się zgodność teorii ewolucji z biblijnym opisem stworzenia człowieka<sup>131</sup>.

W samej doktrynie chrześcijańskiej o wyjątkowości chrześcijaństwa na tle innych religii przesądza osoba Jezusa Chrystusa wraz z Jego autoapologią<sup>132</sup>, choć istnieje niebezpieczeństwo, że nadmierny chrystocentryzm przerodzi się w chrysto-

<sup>128</sup> E.E. Okon, *Religion and Politics in Ancient Egypt*, „American Journal of Social and Management Sciences” 3 (2012), no. 3, s. 93–94.

<sup>129</sup> J. Assmann, *Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt*, w: *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, ed. W.K. Simpson, Yale Egyptological Studies 3, New Haven 1989, s. 154.

<sup>130</sup> J. Assmann, *Resurrection in Ancient Egypt*, w: *Resurrection: Theological and Scientific Assessments*, eds. T. Peters, R.J. Russell, M. Welker, Grand Rapids 2002, s. 124–135.

<sup>131</sup> Zdania na ten temat w środowiskach katolickich po dziś dzień są podzielone. Choć często przytacza się postawę Jana Pawła II, który stwierdził, że między teorią darwinowską a biblijnym opisem stworzenia człowieka nie zachodzi sprzeczność, jeszcze w XIX w. istniała grupa katolickich duchownych i uczonych nastawionych przychylnie do ewolucjonizmu, co znajdowało wyraz m.in. na organizowanych wówczas katolickich kongresach naukowych. Zob. G. Minois, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego nieporozumienia. Od Galileusza do Jana Pawła II*, Warszawa 1996, s. 211–213.

<sup>132</sup> Zob. M. Rusecki, *Wyjątkowość chrześcijaństwa pośród religii świata*, „Studia Salvatoriana Polonica” 2 (2008), s. 134.

logię, teologia zaś, skupiając się na nim, odsunie Tróję Świętą na dalszy plan<sup>133</sup>. Chrześcijaństwo, judaizm i islam to tzw. religie objawione, opierające się u swych źródeł na „rozpoznanie i akceptacji historycznego objawienia się Boga”, podczas gdy to samo objawienie Absolutu w innych religiach realizowane jest w stworzeniu lub przez stworzenie, ponadto udział oraz intensywność objawienia w chrześcijaństwie i dwóch pozostałych wyżej wymienionych systemach religijnych są rozbieżne. Podobieństwa między religiami, sprowadzające się do idei objawienia, cudu, świata duchowego, życia wiecznego czy winy i zadośćuczynienia, wynikają z samej natury religii, egzaltującej siłą rzeczy bóstwo i jego nadprzyrodzony charakter<sup>134</sup>. Ponadto w religiach tradycyjnych, takich jak staroegipska, bogowie nie stanowią przedmiotu wiary, ponieważ są niejako obiektami „widzenia”, czymś oczywistym. Nie istnieje tutaj żadne nieoczywiste, objawione znaczenie mogące się stać przedmiotem wiary. Chrześcijaństwo, jako religia objawiona, ukierunkowane jest na treści, na które nie ma naturalnych dowodów, tymczasem w języku egipskim w ogóle nie ma odpowiednika hebrajskiego terminu *'emunah* (wiara)<sup>135</sup>.

### Intelektualne przeobrażenia a religijne interferencje

Geograficzna izolacja Egipcjan<sup>136</sup> stanowiła jeden z powodów wyłonienia się poglądu, że ludźmi *par excellence* są tylko oni. Określali się słowem *remet*, którego nie używali na określenie żadnej innej nacji, co w późniejszym okresie rodziło także niebezpieczne nastroje szowinistyczne. Egipcjanie wierząc, że zajmują szczególne miejsce w świecie, domagali się dla siebie specjalnych przywilejów tak ze strony ludzi, jak i bogów<sup>137</sup>. W czasach hellenistycznych mieli poczucie wyższości kulturowej nad innymi ludami, niekiedy nacechowane także akcentami antygreczki, uznawali supremację swojej kultury nad wszystkimi, którzy nie posługiwali się ich językiem<sup>138</sup>. Grecy utrzymywali kontakty z Egiptem jeszcze w okresie mykeńskim, egipcjy kapłani inspirowali i nauczali wielu wybitnych i uczonych Greków, takich jak Herodot, Homer czy Pitagoras. Ten ostatni miał zaczerpnąć od egipskich kapłanów zwłaszcza wiedzę matematyczną. Dla Greków Egipt był krajem niezwykłym, godnym podziwu, z którego można czerpać wszelkie nauki i wiedzę, chociaż sami również uważali się za wyjątkowych, obce ludy uznając

<sup>133</sup> C.S. Bartnik, *Partykularyzm i uniwersalizm chrześcijaństwa*, art. cyt., s. 94.

<sup>134</sup> G. Dziewulski, *Objawienie jako kryterium określenia relacji chrześcijaństwa do religii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” (2006), nr 15, s. 55–56.

<sup>135</sup> J. Assmann, *Maat. Sprawiedliwość i nieśmiertelność...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>136</sup> W poszczególnych okresach separacja Egiptu mogła mieć różny stopień i zależała nie tylko od czynników geograficznych. Zdaniem Mirosława Barwika determinowany geopolitycznie stan izolacji tak jak za panowania XVII dynastii (walka z Hyksosami) wywierał istotny wpływ na całokształt cywilizacji egipskiej. Zob. M. Barwik, *Księga wychodzenia za dnia...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>137</sup> J.M. Plumley, *Religia starożytnego Egiptu*, art. cyt., s. 62.

<sup>138</sup> D.J. Chitty, *A pustynia stała się miastem...*, dz. cyt., s. 25.

za barbarzyńców. Niewykluczone nawet, że samą ideę barbarzyństwa przejęli od Egipcjan<sup>139</sup>. Grecy udawali się do świątyń w Memfis, Tebach, Heliopolis i Sais w celu pobierania nauki. Świątynia w Egipcie była bowiem nie tylko ośrodkiem religijnym, ale i naukowym. Egipcjy kapłani prowadzili obserwacje astronomiczne, badania matematyczne, medyczne, byli dobrymi inżynierami nadzorującymi budowę kanałów odprowadzających wodę z Nilu w czasie wylewów oraz budowniczymi, im też zawdzięcza się wzniesienie świątyń<sup>140</sup>. Stosunek Greków do Egipcjan uległ zmianie w okresie ptolemejskim. Egipcjan zaczęto traktować jako obywateli drugiej kategorii, nie przyznawano im wówczas nawet zgody na służbę w wojsku<sup>141</sup>, wyjątek zaś stanowiły tylko sytuacje wielkiego zagrożenia z zewnątrz. Choć Egipt w czasach Ptolemeusza stał się potęgą ekonomiczną i wielkim ośrodkiem handlowym, tylko Grecy i ich sprzymierzeńcy czerpali profity z zasobów gospodarczych kraju. Ostatnie 100 lat rządów Ptolemeusza to jednak okres całkowitego upadku<sup>142</sup>.

Nasilenie kontaktów grecko-egipskich nastąpiło w VII w. p.n.e. Grekom imponowały egipskie formy kultu i pobożność, zwłaszcza tajemniczość świątyń i egzotyka kultu zwierząt. Jakkolwiek daleko im było od wyśmiewania tamtejszej religii, w przyszłości stanie się to udziałem rzymskich intelektualistów<sup>143</sup>. Egipska myśl filozoficzna i religijna przenikała do filozofii greckiej, poruszającej czasem także wątki religijne, w których można dostrzec pewne elementy typowe dla religii monoteistycznych, mogących czerpać swoje źródło z egipskiej myśli dotyczącej sfery *sacrum*. Platon w swojej twórczości intelektualnej, eksponującej pojęcie bytu doskonałego, który istnieje sam z siebie, nie ma przyczyny i stanowi podstawę rzeczywistości, miał wskazywać na Egipt i faraonów jako źródło inspiracji tej myśli<sup>144</sup>. Platońskie postrzeganie czasu zdaje się korespondować z tradycją staroegipską, negującą jego linearny charakter i akcentującą znaczenie wszechogarniającego *maat*. Odnosił je do ingerencji siły wyższej, sprowadzonej pośrednio do jednego bóstwa jako twórcy czasu i rzeczywistości. Dla Platona takie pojęcia, jak byt, niebyt, czas

<sup>139</sup> Zob. K. Banek, *Starożytne kontakty grecko-egipskie. Historia pewnej fascynacji*, „Przełęcz Religioznawczy” (2013), nr 1 (247), s. 13. Egipskie biblioteki przylegające do świątyń, zwane Domami Życia, można przyrównać do współczesnych uniwersytetów. Biblioteka aleksandryjska była niczym innym jak ich swoistą kontynuacją. Specjalizowały się one w określonych dziedzinach nauki, niektórzy zaś filozofowie greccy, tacy jak Pitagoras, to w nich właśnie zdobywali wiedzę. Zob. H. Kaczmarek, *Biblioteki w starożytnym Egipcie*, „Biblioteka” (2004), nr 8 (17), s. 19–20.

<sup>140</sup> H. Kaczmarek, *Biblioteki w starożytnym Egipcie*, art. cyt., s. 18–19.

<sup>141</sup> O wojnach toczonych przez Ptolemeusza: zob. J.K. Winnicki, *Operacje wojskowe Ptolemeuszów w Syrii*, Warszawa 1989; F. Uebel, *Die Kleruchen Ägyptens unter den ersten sechs Ptolemäern*, Berlin 1968.

<sup>142</sup> P. Johnson, *Cywilizacja starożytnego Egiptu*, dz. cyt., s. 215.

<sup>143</sup> A. Niwiński, *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, dz. cyt., s. 24.

<sup>144</sup> W. Bator, *Nie stworzony, wszechzawierający, wszechwiedzący...*, art. cyt., s. 41.

przeszły, terażniejszy i przyszedł, nie były pojęciami ścisłymi. Czas powstał na wzór wieczności, by być do niej jak najbardziej podobnym, choć jego pierwowzór jest wdług niego wieczny<sup>145</sup>. Platon nie miał jednak rozbudowanego poglądu co do natury Boga. Zdaniem Adama Drozdka mogło to wynikać z obawy przed zarzutami i związanym z nimi procesem o bezbożność, który nie był czymś błahym, zważywszy na los, jaki spotkał jego mistrza, Sokratesa. Platoński monoteizm był bowiem czymś nowym, godzącym w ateńskie tradycje religijne<sup>146</sup>. Nie stanowił on jednak żadnego wyłomu w filozofii greckiej, często otwartej na nowinki o charakterze teistycznym. Tertulian zaznaczał, że wielu filozofów, jak Diogenes, Tales z Miletu czy Sokrates, powątpiewało w istnienie bóstw<sup>147</sup>.

Helleńscy myśliciele nie pojmowali jednak jedynego Boga w takich kategoriach jak chrześcijanie. Działający w okresie międzywojnia arcybiskup ormiański Józef Teodorowicz doszedł do przekonania, że greccy filozofowie nie tyle wierzyli w jedynego Boga, ile się go domyślali. Ich teodycea pojmowała Absolut jako byt niejasny, zatarty i nieokreślony, który jest bardziej ideą niż rzeczywistością. Szkoły filozoficzne Platona i Arystotelesa nie podtrzymały po ich śmierci nauki o Bogu<sup>148</sup>. Abp Teodorowicz dostrzegał, że sceptycyzm i dystans do ewentualnego istnienia bóstw zachowywali zarówno stoicy, jak i epikurejczycy. Spekulacji filozoficznych nie można jednak zestawiać ani tym bardziej stawiać na równi z wiarą: „Jakże więc słabą jest spekulacja filozoficzna, choćby najgłębsza i najwznioślejsza, wobec tej siły, jaką rozporządza akt wiary w Boga jedynego, stwórcy nieba i ziemi, który wiąże sumienia [...] i zniewala całą duszę do służby Bogu”<sup>149</sup>. Chrześcijańska religia monoteistyczna ma zatem charakter wszechogarniający, przenikający całokształt życia człowieka, sięgając do jego najgłębszych elementów, takich jak moralność i sumienie. Czy byłaby zatem w stanie wywierać wpływ na grecką myśl religijną tak diametralnie odmienną w swej filozofii?

Wśród niektórych badaczy istnieje pogląd głoszący, że elementy zbieżności filozofii greckiej i chrystianizmu wynikają z zapożyczenia. Wspomniany Platon miałby zapożyczyć nauczanie o jedynym Bogu czy nieśmiertelnej duszy z pism Mojżesza i proroków. Pogląd taki aprobował Tacjan i Justyn, a także niektórzy późniejsi myśliciele chrześcijańscy<sup>150</sup>. Nie rozstrzygając tego, co było w tym przypadku inspiracją dla klasycznej myśli greckiej, trzeba zaznaczyć pewną synergię tradycji judaistycznej i egipskiej z ich inklinacjami monoteistycznymi. Wpływy hellenistyczne dostrzegalne są także w rozwoju kultu chrystologicznego

<sup>145</sup> Platona *Timaios i Kritias*, tłum, wstęp, obj., il. W. Witwicki, Warszawa 1960, s. 48–49.

<sup>146</sup> A. Drozdek, *Bóg Platona*, „Studia Philosophiae Christianae” 34 (1998), nr 2, s. 88.

<sup>147</sup> Tertulian, *Obrona chrześcijan*, art. cyt., s. 98.

<sup>148</sup> J. Teodorowicz, *Od Jahwy do Mesjasza*, Poznań 1936, s. 6–7.

<sup>149</sup> J. Teodorowicz, *Od Jahwy do Mesjasza*, dz. cyt., s. 7.

<sup>150</sup> J. Domański, *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego. Próba opisu i klasyfikacji*, w: *Człowiek – nauka – wiara. Materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa*, red. J. Jadacki, K. Wójtowicz, Warszawa 1999, s. 117.

go, choć wielu taki pogląd kontestuje, wskazując w tym przypadku na wyłączne prototypy judaistyczne<sup>151</sup>.

W przeciwieństwie natomiast do epoki hellenistycznej, w okresie późnego antyku mieszkańcy obszaru śródziemnomorskiego większą wagę przywiązywali do religii i sfery *sacrum*. Politeizm wprawdzie funkcjonował nadal, lecz stawał się coraz to bardziej archaiczny: „w środowiskach pogańskich przetrwał dawny politeizm, choć właśnie za sprawą swej archaiczności jest on teraz bardzo chwiejny. Monoteizm zaś zdołał łatwo przystosować do współistnienia wielości kultów dzięki podwójnemu wysiłkowi interpretacji; stosuje się asymilację, utożsamienie przez odpowiedzialność, pod różnymi imionami istnieje wszędzie ten sam Bóg”<sup>152</sup>.

Zdaniem Colina Waltersa okres późnorzymski i bizantyński to swoista epoka przejściowa, „w której połączenie elementów nowych i tradycyjnych dało fascynującą mieszaninę”. Przez długi czas pogaństwo jeszcze się utrzymywało, choć już w stanie uwiądu. Formalnie kult pogańskich bogów funkcjonował aż do zamknięcia świątyni bogini Izdy na wyspie File w VI w. Hieroglify ryto jeszcze pod koniec IV w., pismo demotyczne stosowano zaś powszechnie aż do połowy V w. Pogaństwo jednak najdłużej funkcjonowało wśród nieegipskich grup ludności, co poświadczają źródła. W tym samym czasie, gdy Euzebiusz (ok. 264 – ok. 340 r. n.e.) określił Egipt mianem kraju chrześcijańskiego, w miejscowości Terenouthis, w zachodniej Deltcie, zmarłych grzebano wedle starodawnych rytuałów, z wyrytymi na nagrobkach postaciami Anubisa i Horusa. Ostatni mistrzowie sztuki pogańskiej wykonujący rzeźby figuralne działali w Oksyrynchos i Ahnas w środkowym Egipcie. Funkcjonowali oni w atmosferze, w której wszechobecna była już chrześcijańska sztuka i architektura<sup>153</sup>.

Anna Lebet-Minakowska podkreśla, że w epoce późnego antyku w Egipcie dochodziło do istotnej koincydencji myśli chrześcijańskiej z myślą staroegipską. Z Egiptu wywodził się inicjator i późniejszy obrońca dogmatu o Trójcy Świętej, św. Atanazy. Wedle wspomnianej uczoney: „Koncepcja Atanazego jest syntezą myśli egipskiej i chrześcijańskiej. Zgodnie z wierzeniami egipskimi dla Boga nie ma nic niemożliwego, Bóg może być w jednej lub kilku osobach i w każdej z osób może być tak samo obecny. Stąd Syn może być współistotny Ojcu, a Ojciec tożsamy z Duchem. Myśl ta stoi w wyraźnej opozycji wobec sposobu myślenia greckiego, gdzie w patriarchalnym systemie rodzinnym ojciec zawsze musiał być ważniejszy”<sup>154</sup>. Uznanie dogmatu o Maryi jako Matce Boga to jej zdaniem konsekwencja uchwalonego wcześniej dogmatu o Trójcy Świętej<sup>155</sup>. Nawet i tutaj

<sup>151</sup> Zob. W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Philadelphia 1988, s. 3–7.

<sup>152</sup> H.I. Marrou, *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność? III–VI wiek*, Warszawa 1997, s. 39.

<sup>153</sup> C. Walters, *Egipt w okresie późnorzymskim i bizantyńskim*, w: *Cywilizacje starożytne*, dz. cyt., s. 58.

<sup>154</sup> A. Lebet-Minakowska, *Symbolika religijna starożytnego Egiptu na tkaninach koptyjskich*, „Nomos” (1999), nr 26/27, s. 100.

<sup>155</sup> A. Lebet-Minakowska, *Symbolika religijna starożytnego Egiptu...*, art. cyt., s. 100.

badacze doszukują się wpływów religii egipskiej: kult Izydy z Horusem miał być zapowiedzią kultu Matki Boskiej z Dzieciątkiem, której to ikonografia (a częściowo także podłoże teologii) zdaniem Toby'ego Wilkinsona „pozostała praktycznie identyczna”<sup>156</sup>, stanowiąc podatny grunt dla rozwoju mariologii oraz kultu maryjnego. Matka Chrystusa, czczona od soboru w Efezie (431 r.) jako Theotokos (gr. Θεοτοκος) – „Ta, która porodziła Boga”, niektóre z cech w swoim kulcie zapożyczyła od matek bogów ze świata pogańskiego: Izydy i Kybele<sup>157</sup>. Sam termin *Theotokos* miał prawdopodobnie pochodzenie przedchrześcijańskie i odnosił się wcześniej do Izydy, matki Horusa<sup>158</sup>, przy czym zbieżność obu kultów wyrażała się zwłaszcza w ikonografii<sup>159</sup>. Z kolei teologia (teogamia) egipskiej królowej Hatszepsut, jej mityczne obrzędy „być może stanowiły inspirację konstrukcji teologicznych opracowywanych na Wschodzie, a potem również na Zachodzie w początkach chrześcijaństwa”<sup>160</sup>.

Modlitwy odmawiane przez Egipcjan w pierwszych wiekach chrześcijaństwa czasem zatracaly swój charakter i do złudzenia przypominały oracje kierowane onegdaj do Zeusa czy Serapisa, zmienił się tylko adresat, którym był Chrystus, Bóg Ojciec czy Duch Święty. Mimo obecności owych imion i cytatów chrześcijańskich w egipskich modłach wciąż obecna była magia i czary, w których partycypują stare bóstwa. Jak stwierdza Anna Świderkówna: „w tej mrocznej, niesamowitej atmosferze wszystko jest możliwe, nie zadziwiają nawet najbardziej nieoczekiwane skojarzenia”<sup>161</sup>. Egipska „wiedza tajemna” odwołująca się do sfery *sacrum* przetrwała wieki, służąc Grekom, Arabom, Żydom, a później alchemikom i czarownikom europejskim doby średniowiecza i renesansu, czasem odwołując się do niej także nawet współcześni spirytyści, astrologowie i wróżbici<sup>162</sup>.

<sup>156</sup> T. Wilkinson, *Powstanie i upadek starożytnego Egiptu. Dzieje cywilizacji od 3000 p.n.e. do czasów Kleopatry*, Poznań 2011, s. 559.

<sup>157</sup> D. Musiał, *Antyczne korzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, s. 9.

<sup>158</sup> J. Królikowski, *Ogłoszenie „Theotokos” na soborze efeskim*, „Vox Patrum” 30 (2010), nr 55, s. 388.

<sup>159</sup> S. Higgins, *Divine Mothers: The Influence of Isis on the Virgin Mary in Egyptian Lactans-Iconography*, „Journal of the Canadian Society for Coptic Studies” (2012), no. 3–4, s. 71–90.

<sup>160</sup> Ch. Desroches-Noblecourt, *Hatszepsut. Tajemnicza królowa Egiptu*, Warszawa 2007, s. 187.

<sup>161</sup> A. Świderkówna, *Kiedy piaski egipskie przemówiły po grecku*, Warszawa 2009, s. 177–178.

<sup>162</sup> T. Andrzejewski, *Dusze boga Re...*, dz. cyt., s. 10. Erik Hornung wspomina o wpływach wspomnianego ezoteryzmu na myśl dziewiętnastowiecznego wolnomularstwa, literatury romantycznej (twórczość J.W. Goethego), teozofię i antropozofię. Przykładem może być powstałe w 1875 r. w Nowym Jorku Towarzystwo Teozoficzne o inklinacjach spirytystycznych, które przyjęło za swoje godło i pieczęć symbole wywodzące się z mitologii staroegipskiej. Wewnątrz organizacji pojawiały się pomysły, by nadać mu nazwę Towarzystwa Egipologicznego. Zob. E. Hornung, *Egipt ezoteryczny. Tajemna wiedza Egipcjan i jej wpływ na kulturę Zachodu*, tłum. i red. A. Niwiński, Warszawa 2023, s. 190–192.

Metamorfozy zachodzące w mentalności i koncepcjach intelektualnych przenosiły się na sytuację społeczno-religijną w Egipcie. Jak stwierdza Bator: „Upadek tradycyjnego sposobu myślenia oznaczał zniszczenie więzi etnicznej, zaś rozluźnienie tej więzi czyniło tradycyjny sposób myślenia zbędnym. W II i III wieku n.e. masy ludowe coraz żywiej garnęły się do nowej religii – chrześcijaństwa, w którym widziały wiele cech zbieżnych z ich własnym sposobem myślenia i własnymi wierzeniami”<sup>163</sup>. Niemniej jednak kultura religijna Koptów zawiera w sobie z całą pewnością elementy zaczerpnięte z kultury staroegipskiej. Aż po dziś dzień uważają się oni za potomków starożytnych Egipcjan. Staroegipskie elementy zdaniem ks. Wincentego Myszora przetrwały jednak raczej w formie „wyobrażeń, mentalności, nastawienia do życia, w sferze religijnej na tyle, na ile pozwalało na to przyjęte chrześcijaństwo. Chrześcijanie Egiptu, zwłaszcza duchowieństwo i mnisi, byli nastawieni wrogo wobec pogaństwa, tak greckiego, jak i egipskiego pochodzenia”<sup>164</sup>.

Trzeba też w tym miejscu zaznaczyć, że teistyczny intelektualizm chrześcijaństwa w okresie patrystycznym miał inny charakter niż nauka uczonych-kapłanów egipskich w dobie starożytnej. Ci ostatni rozwijali, co prawda, własną myśl religijną, jednak ośrodki teologiczne w Memfis, Heliopolis i Hermopolis były w istocie szkołami umysłowymi, które miały swoją metodologię tłumaczącą w sposób komplementarny prawa rządzące światem i własne drogi dochodzenia do nich. Ponadto, niezależnie od preferencji badawczych, powszechnie przyjmowały one pogląd o panteistycznym obrazie rzeczywistości, zgodnie z którym cały świat jest wielkim organizmem, kierowanym przez byt duchowy, niemożliwy do okiełznania przez możliwości poznawcze człowieka. Cechą charakterystyczną tego Absolutu jest jego ogarniająca wszystko wszechobecność: „Wszelkie indywidualne byty są tylko przejawami różnych aspektów jego umysłu i woli, a cała widzialna rzeczywistość jest jego ciałem wypełniającym zadania określone przez umysł”<sup>165</sup>. Zachodziła tam zatem swoista zbieżność świata widzialnego, materialnego ze światem duchowym, inaczej pojmowanym niż chrześcijańska koncepcja synergii duszy i ciała. Dla Egipcjan bóstwo było w świecie, świat był jego emanacją i w pewnym sensie był on bogiem<sup>166</sup>. Znajdowało to wyraz m.in. w zoolatrii bardzo eksponowanej w rytuałach sakralnych. Chrześcijańska transcendencja odseparowuje natomiast Absolut od świata zarówno w sensie dosłownym, jak i przenośnym, zatem życie chrześcijanina ma być obrazem jak gdyby „nie z tego świata”, a świat sam w sobie, skażony grzechem i wpływami

<sup>163</sup> W. Bator, *Myśl starożytnego Egiptu*, dz. cyt., s. 167.

<sup>164</sup> W. Myszor, *Chrześcijaństwo koptyjskie przed inwazją islamu*, w: *Kościół Wschodnie*, red. J. Drabina, Kraków 1999, s. 12.

<sup>165</sup> W. Bator, *Nie stworzony, wszechzawierający, wszechwiedzący...*, art. cyt., s. 42.

<sup>166</sup> Przejawiało się to m.in. w postrzeganiu całego świata jako istoty żyjącej, bez wyłączenia neutralności jakiegokolwiek jego części, w której koegzystują zwierzęta, ludzie i bogowie. Zob. J.M. Plumley, *Religia starożytnego Egiptu*, art. cyt., s. 63.

Złego, zwłaszcza w Ewangelii według św. Jana, utożsamiany jest z siłami stojącymi w opozycji do Boga, mimo że stworzył On świat i bezustannie działa w świecie, także pośrednio, poprzez misję Kościoła.

### Podsumowanie

Czy można zatem uznać, że chrześcijaństwo jest religią, która stopniowo wniknęła w dawne wierzenia egipskie? Odpowiedź na to pytanie, przynajmniej w dużym stopniu, wydaje się negatywna. Dawne rytuały zanikały powoli, lecz sukcesywnie. Synkretyzm religijny (a raczej jego elementy) także zanikał z czasem, ściśle podporządkowując się chrześcijańskim dogmatom. Naleciałości dawnej religii i ich wprzęgnięcie w obecny kult było typowe nie tylko dla Egiptu czy też ogólnie czasów antycznych, lecz dla całej misji chrystianizacyjnej na przestrzeni dziejów. Były one obecne w chrześcijaństwie średniowiecznym, jako że misjonarze pozwalali czasem zachować elementy kultury ludowej odwołujące się do dotychczasowej religii, co miało ułatwić proces konwersji religijnej, a niektóre elementy starych i nowych wierzeń, wraz z ich obrzędami i tradycjami, szczególnie dla misji chrześcijańskich nakładały się na siebie lub można je było łątwo zastąpić. Podobnie rzecz miała się w przypadku kultur prekolumbijskich, gdy misjonarze franciszkańscy starali się tłumaczyć pierwotnym ludom Ameryki zgodność chrześcijańskich dogmatów z elementami ich dotychczasowych wierzeń. Nie oznacza to jednak, że egipskie wpływy religijne nie sublimowały procesu chrystianizacyjnego. Przykładowo, nawet jeśli kult Izydy, najpierw w Egipcie, a potem w całym basenie Morza Śródziemnego, nie uutorował drogi rozwoju mariologii, to na pewno wpłynął modelująco na jego kształt, kładąc grunt pod dalszy rozwój, a przede wszystkim zwiększył szansę, a być może nawet umożliwił jego adaptację.

Adaptacja i transfiguracja wcześniej wyznawanej religii, jej częściowe przystosowanie do przyjętych nowych wierzeń, nakładanie się na siebie starych i nowych tradycji religijnych było czymś charakterystycznym nie tylko dla rozwoju chrześcijaństwa, a w przypadku samego procesu chrystianizacyjnego – nie tylko dla epoki starożytnej. Chrześcijańska teologia w swojej egzegezie ekonomii zbawienia jest zapewne w stanie zaadaptować możliwy wpływ staroegipskich wierzeń na rozwój dogmatów w religii Chrystusowej. To, czy rzeczywiście tak się działo, jest trudniejsze do ustalenia niż sam fakt, że specyficzne inklinacje monoteistyczne w egipskiej religii stanowiły podatny grunt dla rozwoju nowego wyznania, zwłaszcza pod kątem światopoglądowo-mentalnościowym, odgrywającym niekiedy kluczową rolę w misji chrystianizacyjnej.



## Bibliografia

### Źródła:

- Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu świata*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, tłum., wstęp i komentarz L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 31–82.
- Freud S., *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, tłum. A. Ochocki, J. Prokopiuk, wstęp A. Ochocki, red. R. Reszke, Warszawa 1994.
- Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, w: *Trójca Święta*, tłum. S. Kalinkowski, wstęp i oprac. H. Pietras, *Źródła Myśli Teologicznej* 4, Kraków 1997, s. 87–101.
- Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, w: *Apologie*, tłum. M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sołowianiuk, wstęp i oprac. M. Szarmach, J. Sołowianiuk, red. E. Stanuła, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 44, Warszawa 1988, s. 116–201.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Watykan 2000.
- Platona *Timaios i Kritias*, tłum, wstęp, obj., il. W. Witwicki, Warszawa 1960.
- Sobór efeski (431). Trzeci list Cyryla do Nestoriusza*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2001, s. 133–153.
- Sobór Nicejski I (325). List synodu w Nicei do Egipcjan*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2001, s. 47–54.
- Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, tłum. i przypisami opatrzyl S. Kalinowski, wstęp H. Pietras, *Źródła Myśli Teologicznej* 2, Kraków 1996.
- Tacyt, *Dzieje*, ks. V, w: Tacyt, *Dzieła*, tłum. S. Hammer, Warszawa 1957.
- Teodorowicz J., *Od Jahwy do Mesjasza*, Poznań 1936.
- Tertulian, *Doktryna chrześcijan*, w: *Tertulian*, oprac. i wybór W. Turek, Kraków 1999.
- Tertulian, *Obrona chrześcijan*, w: *Tertulian*, oprac. i wybór W. Turek, Kraków 1999.

### Opracowania:

- Adamczewski B., „Kim ja jestem?” (*Wj 3,11*) – Mojżesza droga do patriotyzmu, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 4 (2004–2008), s. 19–36.
- Aldred C., *Akhenaten, King of Egypt*, New York 1988.
- Andrzejewski T., *Dusze boga Re. Wśród egipskich świętych ksiąg*, Warszawa 1967.
- Assmann J., *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart–Berlin–Köln 1991.
- Assmann J., *Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt*, w: *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, ed. W.K. Simpson, Yale Egyptological Studies 3, New Haven 1989, s. 135–159.
- Assmann J., *Maat. Sprawiedliwość i nieśmiertelność w starożytnym Egipcie*, tłum. i red. A. Niwiński, Warszawa 2019.

- Assmann J., *Od Achenatona do Mojżesza. Starożytny Egipt a przemiany religijne*, Warszawa 2021.
- Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008.
- Assmann J., *Resurrection in Ancient Egypt*, w: *Resurrection: Theological and Scientific Assessments*, eds. T. Peters, R.J. Russel, M. Welker, Grand Rapids 2002, s. 124–135.
- Banek K., *Starożytne kontakty grecko-egipskie. Historia pewnej fascynacji*, „Przełęcz Religioznawczy” (2013), nr 1 (247), s. 3–19.
- Bartnik C.S., *Partykularyzm i uniwersalizm chrześcijaństwa*, „Roczniki Teologiczne” 48 (2001), z. 2, s. 89–98.
- Barwik M., *Księga wychodzenia za dnia. Tajemnice egipskiej Księgi Umarłych*, Warszawa 2009.
- Bator W., *Myśl starożytnego Egiptu*, Kraków 1993.
- Bator W., *Nie stworzony, wszechzawierający, wszechwiedzący i wszechwładny Absolut w tekstach starożytnych Egipcjan*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica” (2000), z. 33, s. 41–55.
- Bocian J., *Apostata, heretyk, prorok czy mędrzec?*, „Nurt SVD” 53 (2019), z. 1, s. 221–235.
- Boochs W., *Ägypten und die Bibel*, Langwaden 1999.
- Brandon S.G.F., *Redemption in Ancient Egypt and Early Christianity*, w: *Types of Redemption. Contributions to the Theme of the Study-Conference Held at Jerusalem 14th to 19th July 1968*, eds. R.J. Werblowsky, C.J. Bleeker, Leiden 1970, s. 36–45.
- Chitty D.J., *A pustynia stała się miastem... Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, Kraków 2008.
- Chrostowski W., *Patriarchowie Izraela – postacie historyczne, legendarne czy eponimy?*, „Collectanea Theologica” 88 (2018), nr 4, s. 5–33.
- Day J., *Psalms 104 and Akhenaten's Hymn to the Sun*, w: *Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence*, ed. S. Gillingham, Oxford 2013, s. 211–228.
- Desroches-Noblecourt Ch., *Hatszepsut. Tajemnicza królowa Egiptu*, Warszawa 2007.
- Domański J., *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego. Próba opisu i klasyfikacji*, w: *Człowiek – nauka – wiara. Materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa*, red. J. Jadacki, K. Wójtowicz, Warszawa 1999, s. 117–130.
- Drozdek A., *Bóg Platona*, „Studia Philosophiae Christianae” 34 (1998), nr 2, s. 87–102.

- Dziewulski G., *Objawienie jako kryterium określenia relacji chrześcijaństwa do religii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” (2006), nr 15, s. 41–57.
- Fanuli A., *Duchowość Starego Testamentu – tradycje historyczne*, w: A. Fanuli i in., *Duchowość Starego Testamentu*, tłum. M. Pierzchała, Historia Duchowości 1, Kraków 2002, s. 19–297.
- Frankfurter D., *Onomastic Statistics and the Christianization of Egypt: A Response to Depauw and Clarysse*, „Vigiliae Christianae” 68 (2014), iss. 3, s. 284–289.
- Frazer G.J., *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, tłum. H. Krzeczkowski, Kraków 2012.
- Glover T.R., *The Conflict of Religion in the Early Roman Empire*, New York 1975.
- Görg M., *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels. Dokumente – Materialien – Notizen*, Wiesbaden 1989.
- Görg M., *Ein Haus im Totenreich. Jenseitsvorstellungen in Israel und Ägypten*, Düsseldorf 1998.
- Görg M., *Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten*, Düsseldorf 1992.
- Griffiths J.G., *The Origins of Osiris*, Münchner Ägyptologische Studien 9, Berlin 1966.
- Grosfeld J., *Stosunek do Żydów i judaizmu jako warunek drogi jedności chrześcijan*, w: *O co chodzi w ekumenizmie? Czym jest dialog? Podstawowe idee Vaticanum II pół wieku później*, red. M. Kita, Kraków 2015, s. 131–155.
- Gundlach R., *Der Pharao und sein Staat. Die Grundlegung der ägyptischen Königs-ideologie im 3. und 4. Jahrtausend*, Darmstadt 1998.
- Hasenfratz H.P., *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo. Ludzie, moce, bogowie w Cesarstwie Rzymskim*, Kraków 2006.
- Herberg W., *Judaism and Christianity: Their Unity and Difference. The Double Covenant in the Divine Economy of Salvation*, „Journal of Bible and Religion” 21 (1953), no. 2, s. 67–78.
- Higgins S., *Divine Mothers: The Influence of Isis on the Virgin Mary in Egyptian Lactans-Iconography*, „Journal of the Canadian Society for Coptic Studies” (2012), no. 3–4, s. 71–90.
- Hoffmeier J.K., *Akhenaten and the Origins of Monotheism*, Oxford 2015.
- Hornung E., *Akhenaten and the Religion of Light*, Ithaca–London 1999.
- Hornung E., *Egipt ezoteryczny. Tajemna wiedza Egipcjan i jej wpływ na kulturę Zachodu*, tłum. i red. A. Niwiński, Warszawa 2023.
- Hornung E., *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*, Warszawa 1991.
- Huculak B.J., *Początek i zarys dogmatu o Trójcy*, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016), z. 2, s. 187–216.

- Hurtado W., *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Philadelphia 1988.
- Iluk J., „Toledot Jeszu” – przekaz talmudyczny o Jezusie i chrześcijanach w żydowskiej recepcji, „Estetyka i Krytyka” (2012), nr 3 (27), s. 181–217.
- Jacq Ch., *Echnaton i Nefertiti*, Warszawa 2007.
- Janák J., *Staroegyptské náboženství. I, Bohové na zemi a v nebesích*, Praha 2009.
- Jędraszek S., *Ekskluzywizm w religii Achenatona?*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (278) (2020), s. 14–28.
- Johnson P., *Cywilizacja starożytnego Egiptu*, Warszawa 1997.
- Kaczmarek H., *Biblioteki w starożytnym Egipcie*, „Biblioteka” (2004), nr 8 (17), s. 9–23.
- Kaczmarek H., *Polskie badania nad starożytnym Egiptem do końca XIX wieku*, Szczecin 2016.
- Kákosy L., *Zauberei im Alten Ägypten*, Leipzig 1989.
- Kalinkowski S., *Pneumatologia Orygeneses*, „Collectanea Theologica” 53 (1983), nr 1, s. 43–56.
- Karczewski M., *Wspomnienia Mojżesza. Początki naukowej debaty nad konstrukcją literacką Pięcioksięgu (XVII–XVIII wiek)*, w: *Laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego (XVI–XVIII w.)*, red. J. Wiśniewski, Olsztyn 2008, s. 193–207.
- Koch K., *Das Wesen altägyptischer Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung*, Hamburg 1989.
- Koch K., *Geschichte der ägyptischen Religion von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis*, Stuttgart–Berlin–Köln 1993.
- Koneczny F., *Cywilizacja żydowska*, Komorów 1997.
- Korzec C., *Kościół w doświadczeniu wewnętrznej sekularyzacji. Przypadek: Pismo Święte*, w: *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, red. C. Korzec, R. Misiak, Szczecin 2010, s. 41–58.
- Krawczyk R., *Mojżesz w historii zbawienia*, „Studia Elbląskie” 15 (2014), s. 105–116.
- Królikowski J., *Ogłoszenie „Theotokos” na soborze efeskim*, „Vox Patrum” 30 (2010), nr 55, s. 385–393.
- Krzemińska A., *Miłość w starożytnym Egipcie*, Warszawa 2004.
- Lebet-Minakowska A., *Symbolika religijna starożytnego Egiptu na tkaninach koptyjskich*, „Nomos” (1999), nr 26/27, s. 99–113.
- Ledwoń D., *Chleb i woda jako metafory słowa Bożego w czterech Ewangeliach*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 70 (2017), nr 2, s. 109–135.
- Lemański J., *Mojżesz, jakiego nie znamy? Kilka uwag na temat poszukiwań historycznego Mojżesza*, „Studia Paradyskie” 32 (2022), s. 87–119.

- Lewicka K., „Droga” jako przykład biblijnych wyrazów-kluczy, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Linguistica” 43 (2005), s. 47–57.
- Manfred G., *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments*, Bd. 3, *Ägyptische Religion: Wurzeln – Wege – Wirkungen*, Stuttgart 2007.
- Marrou H.I., *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność? III–VI wiek*, Warszawa 1997.
- Minois G., *Kościół i nauka. Dzieje pewnego nieporozumienia. Od Galileusza do Jana Pawła II*, Warszawa 1996.
- Montet P., *Egipt i Biblia*, Warszawa 1968.
- Morenz S., *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, Warszawa 1972.
- Morin E., *Świat nowożytny a kwestia żydowska*, Warszawa 2010.
- Musiał D., *Antyczne korzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 2001.
- Myszor W., *Chrześcijaństwo koptyjskie przed inwazją islamu*, w: *Kościół Wschodnie*, red. J. Drabina, Kraków 1999, s. 11–32.
- Niwiński A., *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa 1993.
- Niwiński A., *Mity i symbole starożytnego Egiptu*, Warszawa 1992.
- Ohlig K., *Ein Gott in drei Personen. Die griechische Komplizierung des jüdischen Monotheismus*, w: *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Hrsg. R. Laufen, Paderborn 1997, s. 199–226.
- Okon E.E., *Religion and Politics in Ancient Egypt*, „American Journal of Social and Management Sciences” 3 (2012), no. 3, s. 93–98.
- Pikus T., *Z Egiptu wezwalem Syna mego. Studium religioznawcze*, Warszawa 2008.
- Plumley J.M., *Religia starożytnego Egiptu*, w: *Cywilizacje starożytne*, red. A. Cotterell, Łódź 1990.
- Popielska-Grzybowska J., „Teksty piramid” – najstarsza „księga” Egipcjan wykuta w kamieniu, Warszawa 2020.
- Reeves N., *Akhenaten: Egypt’s False Prophet*, London 2001.
- Rusecki M., *Wyjątkowość chrześcijaństwa pośród religii świata*, „Studia Salvatoriana Polonica” 2 (2008), s. 133–142.
- Sayce A.H., *The Religions of Ancient Egypt and Babylonia: The Gifford Lectures on the Ancient Egyptian and Babylonian Conception of the Divine Delivered in Aberdeen*, Edinburgh 1903.
- Schneider T., *Leksykon faraonów*, tłum. R. Darda, E. Jeleń, Z. Pisz, Warszawa–Kraków 2001.
- Scott-Moncrieff P.D., *Paganism and Christianity in Egypt*, Cambridge 1913.
- Smith M., *Jesus the Magician*, San Francisco 1981.
- Smith M.S., *The Origin of Biblical Monotheism: Israel’s Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001.

- Sobat E., *The Pharaoh's Sun-Disc: The Religious Reforms of Akhenaten and the Cult of the Aten*, „Hirundo: McGill Journal of Classical Studies” 12 (2013), s. 70–75.
- Stachowiak L., *Starotestamentalna koncepcja Boga*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19 (1972), z. 1, s. 63–72.
- Stebnicka K., Żydzi – choroby i zarazy. Antyżydowski stereotyp antycznych autorów, „Przegląd Historyczny” 112 (2021), z. 4, s. 797–811.
- Świderkówna A., *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 2008.
- Świderkówna A., *Kiedy piaski egipskie przemówiły po grecku*, Warszawa 2009.
- Tyloch W., *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej*, Warszawa 1994.
- Tyloch W., *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1980.
- Uebel F., *Die Kleruchen Ägyptens unter den ersten sechs Ptolemäern*, Berlin 1968.
- Veyne P., *Początki chrześcijańskiego świata (312–394)*, Warszawa 2009.
- Wade S., *Atenism and Pharaoh Akhenaten's Attempt to Deify Himself*, „Armstrong Undergraduate Journal of History” 11 (2021), iss. 2, s. 1–15.
- Walters C., *Egipt w okresie późnorzymskim i bizantyńskim*, w: *Cywilizacje starożytne*, red. A. Cotterell, Łódź 1990, s. 55–60.
- Waszkowiak J.J., *Analogie i korelacje między religią Echnatona a jahwizmem*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 15 (2022), nr 3, s. 25–49.
- Wilkinson T., *Powstanie i upadek starożytnego Egiptu. Dzieje cywilizacji od 3000 p.n.e. do czasów Kleopatry*, Poznań 2011.
- Winnicki J.K., *Operacje wojskowe Ptolemeuszów w Syrii*, Warszawa 1989.
- Wypustek A., *Magia antyczna*, Wrocław 2001.
- Zieliński T., *Chrześcijaństwo antyczne*, Toruń 2010.
- Zucconi L.M., *Medicine and Religion in Ancient Egypt*, „Religion Compass” 1 (2007), no. 1, s. 26–37.

## Staroegipski „monoteizm” jako antycypacja chrześcijaństwa

### Abstrakt

W religioznawczym, historycznym i teologicznym dyskursie naukowym prezentuje się czasem charakterystyczne dla religii starożytnego Egiptu tendencje monoteistyczne. W artykule wyeksponowano te i inne elementy staroegipskich wierzeń, które mogły stanowić niejako antycypację i matrycę późniejszego rozwoju chrześcijaństwa w tym regionie. Miał on błyskawiczny przebieg, co zdaniem autora niniejszego artykułu w pewnym stopniu było następstwem specyfiki religii staroegipskiej, kształtującej na swój sposób mentalność i postrzeganie Absolutu jako jedynobóstwa.

Balansowanie na pograniczu monoteizmu i politeizmu oraz elementy zbieżne staroegipskiej i chrześcijańskiej soteriologii wraz z czynnikami zewnętrznymi stanowiły podatny – choć niekoniecznie w pełni uchwytny dla ówczesnych mieszkańców Egiptu – grunt dla rozwoju nowej religii, która była oparta na monoteistycznych, a zarazem trynitarnych dogmatach.

**Słowa kluczowe:** starożytny Egipt, religia, monoteizm, politeizm, chrześcijaństwo

## **Ancient Egyptian "Monotheism" as an Anticipation of Christianity**

### **Abstract**

In religious, historical and theological scientific discourse, monotheistic tendencies characteristic of ancient Egyptian religion are sometimes presented. This article exposes these and other elements of ancient Egyptian beliefs, which may have been, in a sense, an anticipation and matrix for the later development of Christianity in the region. It took place very quickly, which, according to the author of this article, was to some extent a consequence of the specific nature of ancient Egyptian religion, which shaped in its own way the mentality and perception of the Absolute as a monotheism. The balancing act between monotheism and polytheism, as well as the convergent elements of ancient Egyptian and Christian soteriology, together with external factors, provided fertile - although not necessarily fully perceptible to the inhabitants of Egypt at the time – ground for the development of a new religion, which was based on monotheistic and at the same time Trinitarian dogmas.

**Keywords:** Ancient Egypt, religion, monotheism, polytheism, Christianity