

P O L S K A A K A D E M I A N A U K
I N S T Y T U T B A D A Ń L I T E R A C K I C H

P A M I Ę T N I K
L I T E R A C K I

CZASOPISMO KWARTALNE POŚWIĘCONE HISTORII
I KRYTYCE LITERATURY POLSKIEJ

ROCZNIK CII, ZESZYT 3

IB INSTYTUT BADAŃ
LITERACKICH PAN
WYDAWNICTWO
WARSZAWA 2011

Fundacja
AII
Akademia Humanistyczna

Z A Ł O Ż O N Y W R O K U 1 9 0 2
P R Z E Z T O W A R Z Y S T W O L I T E R A C K I E
I M I E N I A A D A M A M I C K I E W I C Z A

Komitet redakcyjny: GRAŻYNA BORKOWSKA (redaktor naczelny), MICHAŁ GŁOWIŃSKI (zastępca redaktora naczelnego), TERESA KOSTKIEWICZOWA (zastępca redaktora naczelnego), ADAM DZIADEK, WOJCIECH GŁOWAŁA, LUIGI MARINELLI, ANDRZEJ SKRENDO, LUDWIKA ŚLĘKOWA, KRZYSZTOF TRYBUŚ

Sekretarz redakcji: ZOFIA SMOLSKA

Projekt okładki: JOANNA MUCHO

Opracowanie redakcyjne i korekta: ELŻBIETA ACHRE-
MOWICZ, AGNIESZKA KOŚNIKOWSKA, AGNIESZKA
MAGREL, IZABELA POPRAWA, ZOFIA SMOLSKA,
DOROTA STĘPIEŃ

Tłumaczenie streszczeń: TOMASZ P. GÓRSKI

Opracowanie typograficzne i łamanie: **erte**

Wydanie publikacji dofinansowane przez
Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Zrealizowano w ramach
Programu Operacyjnego „Wydarzenia Artystyczne”
ogłoszonego przez
Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego

© Copyright by Fundacja Akademia Humanistyczna and
Instytut Badań Literackich PAN, Wrocław–Warszawa 2011

Objętość: ark. wyd. 20,75; ark. druk. 17
Nakład: 600 egz.

TREŚĆ ZESZYTU

	Str.
I. ROZPRAWY I ARTYKUŁY	
1. Cezary Zalewski, Ozyrys i Set. Mitologiczna matryca w „Faraonie” Bolesława Prusa	5
2. Małgorzata Szumna, „Krzyk Majakowskiego”. Socrealizm a awangarda	33
3. Andrzej Hejmej, Estetyka intermedialności Stefana Themersona („St. Francis & The Wolf of Gubbio or Brother Francis’ Lamb Chops”)	55
4. Beata Śniecikowska, Haiku? Senryū? Mironū? Poezja Mirona Białoszewskiego wobec gatunków orientalnych	77
5. Aleksandra Reimann, „Z okna na którymś piętrze ta aria Mozarta” – wiersz z muzycznym akcentem	113
Zagadnienia języka artystycznego	
6. Dobrawa Lisak-Gębala, „Energia” metafor w ekfrazach eseistycznych	137
7. Katarzyna Szymańska, „The Less Deceived”? Mniej oszukani, czyli o dwóch przekładach Philipa Larkina	157
8. Lee Jong-Oh, Kim Yong-Deog, Ironia – przypadek „Oblubienicy Pana” Alberta Cohena	171
II. MATERIAŁY I NOTATKI	
1. „We mnie trzeba być”. Listy Teodora Parnickiego ze zbiorów Biblioteki Raczyńskich w Poznaniu. Opracował i do druku podał Tomasz Markiewka	183
2. Anna Śliwa, Białoszewski w muzeum	217
III. RECENZJE I PRZEGLĄDY	
1. Mateusz Bourkane, Dziejowe fabuły i dyskursy. Rec.: Maciej Nowak, Koncepcja dziejów w powieściach historycznych. Teodor Jeske-Choiński, Zofia Kossak, Hanna Malewska. Lublin 2009	235
2. Karolina Felberg, Wizja Marty Cywińskiej, czyli „surrealizm à la polonaise”. Rec.: Marta Cywińska, Manufaktura snów. Rozważania o polskiej poezji nadrealistycznej. Warszawa 2007	238
3. Karol Alichnowicz, Panorama polskiej fantastyki naukowej. Rec.: Adam Mazurkiewicz, O polskiej literaturze fantastycznonaukowej lat 1990–2004. Łódź 2007. „Folia Litteraria Polonica”	242
4. Anna Opacka, Zrozumieć oralność, by rozumieć współczesność. Rec.: Walter Jackson Ong, Osoba – świadomość – komunikacja. Antologia. Wybór, wstęp, przekład i opracowanie Józef Japola. (Warszawa 2009). „Communicare. Historia i Kultura”	249
5. Elżbieta Łojczyk, To samo i inne. Historia literatury jako różnica i powtórzenie. Rec.: Linda Hutcheon, Teoria parodii. Lekcja sztuki XX wieku. Przekład Agnieszka Wojtanowska, Witold Wojtowicz. Wstęp Witold Wojtowicz. Wrocław 2007	257
IV. DYSKUSJE – KORESPONDENCJA	
1. Jan Okoń, Doktorowi Pireckiemu w odpowiedzi	267

CONTENTS OF THE FASCICLE

Page

I. TREATISES AND ARTICLES

- | | |
|--|-----|
| 1. Cezary Zalewski, Osiris and Set. A Mythological Matrix in Bolesław Prus' "Pharaoh" | 5 |
| 2. Małgorzata Szumna, "Mayakovsky's Cry." Socialist Realism and Avant-Garde | 33 |
| 3. Andrzej Hejmej, Stefan Themerson's Aesthetics of Intermediality („St. Francis & The Wolf of Gubbio or Brother Francis' Lamb Chops") | 55 |
| 4. Beata Śniecikowska, Haiku? Senryū? Mironū? Miron Białoszewski's Poetry and Oriental Genres. | 77 |
| 5. Aleksandra Reimann, "From The Window on Some Floor This Mozart's Aria" – a Poem with a Music Accent | 113 |

Problems of Artistic Language

- | | |
|--|-----|
| 6. Dobrawa Lisak-Gębala, "Energy" of Metaphors in Essayistic Ekphraseis ... | 137 |
| 7. Katarzyna Szymañska, "The Less Deceived?" Or on Two Translations of a Poem by Philip Larkin | 157 |
| 8. Lee Jong-Oh, Kim Yong-Deog, Ironic Processes in Albert Cohen's "Belle du Seigneur" | 171 |

II. MATERIALS AND NOTES

- | | |
|--|-----|
| 1. "Being Inside Me." Teodor Parnicki's Letters from the Raczyński Library in Poznań. Prepared and submitted for publication by Tomasz Markiewka | 183 |
| 2. Anna Śliwa, Białoszewski at the Museum | 217 |

III. REVIEWS AND SURVEYS . – IV. DISCUSSION – CORRESPONDENCE

CEZARY ZALEWSKI
(Uniwersytet Jagielloński)

OZYRYS I SET

MITOLOGICZNA MATRYCA W „FARAONIE” BOLESŁAWA PRUSA

Interpretacje *Faraona* Bolesława Prusa nieodmiennie – i zasadnie – oparte są na założeniu dotyczącym uniwersalnego, cywilizacyjnego aspektu tej powieści. Pod tym bowiem względem zawartość *Faraona* wydaje się nieprzebrana, wręcz encyklopedyczna: starożytny Egipt został pokazany w wymiarach religijnym, artystycznym, naukowym, militarnym, a przede wszystkim – politycznym i państwowym. Jednakże ta różnorodność okazuje się sprowadzalna do dwóch zasadniczych kwestii. Jak trafnie zauważyła Ewa Warzenica-Zalewska:

Cechą *Faraona* jest wysoki stopień sfunkcjonalizowania informacji historycznokulturowych. Działają one w dwu płaszczyznach: mitu (w którym przejawiają się elementy świadomości starożytnych Egipcjan) oraz historycznej refleksji narratora¹.

Ta opozycja ma charakter radykalny, ale znakomicie unaocznia, iż niemal wszystkie interpretacje *Faraona* wyraźnie preferują jej drugi człon. Wybór ten nie jest pozbawiony podstaw: stoją za nim przesłanki tekstowe (wszak historia i losy państwa są uprzywilejowanym tematem utworu), historycznoliterackie bądź kontekstowe (związane z historiozofią i historiografią europejskiego pozytywizmu czy ideologią krakowskich historyków), a także autorskie (pozycja i refleksje narratora wydają się tożsame ze stanowiskiem pisarza).

Jednakże nawet pierwsze – najsilniejsze – założenie zawiera pewien mankament. Oto bowiem zwolennicy politycznej egzegezy *Faraona* zgodnie przyznają, że Prus kryzys organizacji państwa tłumaczy konfliktami dotyczącymi władzy. Wszelako nigdy nie są one prezentowane autonomicznie, samoistnie. Warzenica-Zalewska słusznie zatem podkreśla:

W badaniach nad *Faraonem* nie zwraca się na ogół uwagi, że walka polityczna, przedstawiona w powieści, toczyła się w orbicie pojęć religijnych i była starciem dwóch sposobów ich interpretacji².

Przyczyna powodująca redukcję kategorii sakralnych jest – pozornie – znakomicie uzasadniona: *Faraon* przedstawia przecież rozkład religii (a przynajmniej

¹ E. Warzenica-Zalewska, *Dwa zakończenia „Faraona” a sens ideowy powieści*. „Pamiętnik Literacki” 1985, z. 2, s. 24.

² *Ibidem*.

jego początki), w którego wyniku oddziaływanie tradycyjnych wierzeń i form kultu okazuje się albo nieskuteczne, albo – skompromitowane.

Przekonanie takie jest wszakże przedwczesne³. Największą bodaj tajemnicę *Faraona* stanowi paradoks, zgodnie z którym religia egipska staje się tym silniejsza, im wydaje się słabsza. Taka jest hipoteza wstępna, którą postaram się udowodnić: rekonstruując, po pierwsze, mitologiczny intertekst zawarty w powieści oraz, po drugie, pokazując jego różnorakie oddziaływanie zarówno na poziomie jednostkowym (a raczej – interpersonalnym), jak też socjologicznym.

Elementy mitu

Podstawowym mitem, z którego korzysta Prus w *Faraonie*, jest tzw. mit władzy królewskiej, ukazujący dzieje Ozyrysa, Izydy, Seta i Horusa. Nie oznacza to, że inni bogowie egipskiego panteonu są w powieści nieobecni; oznacza to natomiast, że ich związek z planem fabularnym jest nikły, dlatego ich pojawienie się służy wyłącznie pełnej prezentacji egipskiej religii⁴.

Przyczyna tej decyzji tkwi w zasadniczym problemie utworu, który dotyczy dynastycznej sukcesji⁵. Żeby jednak ścisła integracja tego tematu i mitu była możliwa, pisarz – paradoksalnie – nie wprowadza bezpośrednio narracji mitycznej, lecz powołuje się na jej wtórne, już zapośredniczone ekspresje. Wywodzą się one z funkcjonującego w Egipcie kultu (i związanego z nim rytuału) Ozyrysa, który był nie tylko szeroko rozpowszechniony, ale także – różnorodny.

Andrzej Niwiński, podsumowując dyskusje XIX-wiecznej egiptologii, wyróż-

³ Intuicję taką potwierdza późniejsza recenzja pisarza dotycząca książki J. A. Święcickiego pt. *Literatura babilońsko-asyryjska i egipska* (1901). B. Prus (*Kroniki*. T. 17. Oprac. Z. Szwejkowski. Warszawa 1967, s. 131. Podkreśl. C. Z.) w znaczącej kolejności wymienia kwestie, jakie nasunęły mu się pod wpływem tej lektury, umieszczając problemy historyczne dopiero na końcu: „Otóż samo pomyślenie o państwach i narodach tak bardzo odległych od nas nasuwa cały szereg pytań. Co robili, co czuli, myśleli i w co wierzyli ci ludzie sprzed czterdziestu wieków? Jakie były ich wzajemne stosunki, czy posiadali prawa i urzędy społeczne? O ile ich cywilizacja była podobną do naszej i czy z jej skarbów doszły do nas choćby okruchy? Nareszcie – dlaczego upadły te państwa, które w stosunku do swego ówczesnego otoczenia z pewnością były potężniejszymi od dzisiejszych Niemiec, a drapieżniejszymi od Prus?”

⁴ Dotyczy to przede wszystkim Amona, który albo nie ingeruje w bieg wydarzeń (dlatego nawet Herhor, jego arcykapłan, podczas zaćmienia powołuje się właśnie na Ozyrysa), albo jego działania niewiele różnią się od interwencji innych bóstw (potwierdza to książkę, tłumacząc Sarze sens modlitwy do Amona, którą w trakcie bitwy odmówił Ramzes Wielki). Wydaje się zatem, iż Prus – zwłaszcza w refleksjach Ramzesa XII – wiernie odtwarza egipską teologię, zgodnie z którą „Amon: góruje nad innymi bóstwami, będąc »poza niebem i głębiej niż zaświaty«. [...] Jego tajemniczość zawiera się już w imieniu – ponieważ jego istota nie jest poznawalna, nie można go nazwać żadnym terminem, który odnosi się do jego wewnętrznej natury, tak więc imię Amona ma podstawowe znaczenie »bycia schowanym« i chyba najlepiej można je przetłumaczyć: »ten, który siebie ukrywa«” (G. Hart, *Mity egipskie*. Przeł. J. Karkowski. Warszawa 1999, s. 27).

⁵ Jak bowiem zauważa znawca tej mitologii: „Legalne wstąpienie faraona na tron Egiptu było, z jednej strony, całkiem praktyczną sprawą, być może polegało to na stabilnym okresie koregencji z poprzednim władcą. Z drugiej strony, było to wydarzenie uświęcone przez mitologiczny precedens. Podstawowy dogmat kultu władcy głosił, iż faraon był ziemskim wcieleniem Horusa, boga nieba. Tak więc mit o przejściu, dzięki zabiegom Izydy, władzy królewskiej od Ozyrysa do jej syna Horusa ma podstawowe znaczenie dla zrozumienia pozycji i potęgi władcy starożytnego Egiptu [...]” (*ibidem*, s. 35).

nił następujące aspekty kultu Ozyrysa: był on czczony jako bóg, który niepodzielnie i nieprzerwanie włada całym państwem; był zarazem typowym bóstwem wegetacyjnym, zapewniającym nieustanne odradzanie się sił przyrody; był także bogiem krainy zmarłych, do której trafiają dusze po śmierci; był wreszcie bóstwem kosmicznym, rządzącym niebem, dlatego niekiedy utożsamiano go z bogiem-słońcem Re⁶.

Prus przedstawia w *Faraonie* każdy z tych przejawów kultu. Podczas rozmowy z nomarchą Otoesem książę dowiaduje się:

Ozyrys umiłował ten pasek ziemi wśród pustyń, zasypał go roślinnością i zwierzętami, aby mieć z nich pożytek. Potem dobry bóg wziął na siebie ludzką postać i był pierwszym faraonem. A gdy poczuł, że mu ciało więdnie, opuścił je i wstąpił w swego syna, a następnie w jego syna.

Tym sposobem Ozyrys żyje między nami od wieków, jako faraon, i ciągnie korzyści z Egiptu i jego bogactw, które sam stworzył. [1, 211–212]⁷

Nomarcha uzasadnia więc powstanie hierarchii w społeczeństwie egipskim działaniami oraz nieprzerwaną obecnością mitycznego boga. Książę uzupełnia nawet ten wywód, stwierdzając, iż sukcesja po Ozyrysie nie następuje wyłącznie w obrębie rodziny królewskiej. Dlatego: „niekiedy słoneczny bóg wciela się w nomarchę i daje początek nowej dynastii” (1, 212).

Otoes dyplomatycznie przemilcza sugestię dotyczącą radykalnych zmian związanych z dziedziczeniem tronu. Poprzednio zresztą kwestię zgonu Ozyrysa także ujął nader eufemistycznie i dopiero kiedy następca wyraźnie zażądał odpowiedzi na pytanie o zmniejszające się dochody skarbu faraona, Otoes zmuszony został do poruszenia drastycznych zagadnień:

Chciej przypomnieć sobie, wasza dostojność [...], że bóg Set, choć jest rodzonym bratem słonecznego Ozyrysa, nienawidzi go, walczy z nim i psuje wszelkie jego dzieła. On zsyła śmiertelne choroby na ludzi i bydło, on sprawia, że przybór Nilu jest za mały, lub zanadto gwałtowny, on na Egipt w porze gorącej rzuca tumany piasków. [1, 213]

Nomarcha przeprowadza tę rozmowę poza pałacem: w miejscu, z którego rozciąga się panorama okolicznej przyrody. Mít królewski zostaje zatem zastosowany przede wszystkim do wyjaśnienia jej zjawisk, dlatego Ozyrys jest królem i właścicielem dóbr cyklicznie dostarczanych przez naturę, jak również ukazuje się dzięki niej – w postaci solarnej (stąd określenie „słoneczny bóg”). Ten drugi aspekt pisarz powtórzy w kluczowej scenie zaćmienia, które Herhor zinterpretuje jako zniknięcie, a następnie jako dobroczynny powrót Ozyrysa (3, 227–228).

Oba przykłady prezentują problematyczny status takich wykładni, które sprowadzają się do manipulacji przesłaniem mitycznym, jakiej dokonują i Otoes, i Herhor. Jeśli zatem Prus sięga po dalsze egzemplifikacje kultu Ozyrysa, to pokazuje, że mít królewski ma silniejszy związek z porządkiem nie tyle natury, ile – kultury. Dokładnie przedstawiony rytualny pogrzeb Ramzesa XII służy zatem, po pierwsze, uzupełnieniu eschatologicznej funkcji boga, który jest królem nie tylko

⁶ A. Niwiński, *Mity i symbole starożytnego Egiptu*. Warszawa 2001, s. 199–202. Zob. też C. Traunecker, *Bogowie Egiptu*. Przeł. M. Kropiwnicka. Warszawa 1992, s. 82.

⁷ W ten sposób odsyłam do: B. Prus (A. Głowacki), *Faraon*. T. 1–3. Warszawa 1935. *Pisma Bolesława Prusa*. Red. I. Chrzanowski, Z. Szweykowski. T. 18–20. Pierwsza liczba oznacza tom, następne – stronicę.

państwa ziemskiego, ale też podziemnego. Zarazem jednak, po drugie, opis rozbudowanego obrzędu pozwala precyzyjniej zaprezentować sam mit, który dotąd pozbawiony był istotnych elementów.

Konflikt między boskimi braćmi był wprawdzie wspomniany, lecz jego przebieg i konsekwencje nie zostały ujawnione. Rytualizacja (i poniekąd teatralizacja) postępowania z ciałem zmarłego władcy potrzebna jest więc do alegorycznej prezentacji kluczowego zdarzenia. Jak bowiem komentuje narrator:

Cała ta uroczyść, odtwarzająca legendę o zabiciu Ozyrysa (słońce) przez Tyfona (bożek nocy i występku), służyła do tego, ażeby rozciąć i oczyścić zwłoki faraona i tym sposobem przygotować je do właściwego balsamowania.

Przez 70 dni leżał nieboszczyk w wodzie, nasyconej sodą, zdaje się na pamiątkę, że zły Tyfon utopił ciało brata w Sodowych Jeziorach. [3, 44–45]

Operacje związane z mumifikacją przypominają zatem postępowanie Seta, który zdradziecko napadł na Ozyrysa, a następnie umieścił jego zwłoki w wodzie. Balsamista grający tę rolę deklamuje dobitnie:

Piękna Izydo, która pospołu z gwiazdami rozweselasz noc, nie ma już twego małżonka!... Już nigdy promieniejący Ozyrys nie usiądzie na złocistej łodzi, już nigdy słońce nie ukaże się na firmamencie... Ja to uczyniłem, ja, Set, i ukryłem go tak głęboko, że go żaden z bogów ani wszyscy razem nie odnajdą!... [3, 43]

Oświadczenie takie wywołuje znamienne reakcję – zgromadzeni wokół zwłok kapłani i kapłanki potępiają postępowanie boga, a nawet wymierzają mu karę:

Przeklęty duchu ciemności!... Który podniecasz wichry pustynne, burzysz morze, zaćmie-
wasz światło dzienne!... Obyś zapadł w otchłań, z której sam ojciec bogów nie potrafiłby cię
uwolnić... Przeklęty!... przeklęty Set!... Nich imię twoje będzie postrachem i obrzydliwością!...

Tak przeklinając, wszyscy rzucili się na Tyfona z pięściami i kijami, a rudowłosy bożek
począł uciekać i w końcu wybiegł z Sali. [3, 44]

Dalszy przebieg rytualnego pogrzebu nawiązuje do mitu w ograniczonym zakresie, wprowadzony przy tym zostaje kolejny bóg – Horus, syn Ozyrysa. Potomek boga (nie zaś rozpaczająca Izyda) najpierw odnajduje jego „ukryte” ciało (3, 45), a następnie ożywia je, zapowiadając zarazem zemstę nad Setem (3, 136).

Niewątpliwie, Prus w *Faraonie* przedstawił zaledwie zarys mitu królewskiego. Jednakże pod tym względem sytuacja w samej religii przedstawiała się analogicznie. Współczesna egiptologia podkreśla bowiem:

Ściśle mówiąc, nie istnieje mit o Ozyrysie, spisany i uporządkowany według pewnych zasad. Zależnie od potrzeb teksty korzystają z połączonych tematycznie sekwencji: władza królewska Ozyrysa, jego gwałtowna śmierć, żałoba, opieka nad ciałem, dziedzic-pogrobowiec, zmartwychwstanie, proces, zemsta itp. Szczegóły epizodów bywają różne: śmierć jako skutek przemocy, choroby, utopienia; oznaki żałoby to lament Izydy i Neftydy, opadanie liści, niski stan wód; w opisach zmartwychwstania występuje magia Izydy, kielkowanie i in.⁸

Spośród tych mitemów, jak powiedziałby Claude Lévi-Strauss, pisarz wybrał jedynie podstawowy zestaw, natomiast owe detale pozostawił niedopowiedziane. Kwestia jest szczególnie intrygująca w przypadku boga Seta, ponieważ jego osoba wprowadza ewidentne napięcie między wersją schematyczną a jej możliwymi uzupełnieniami.

⁸ Traunecker, *op. cit.*, s. 81–82.

W tej interakcji trzy problemy wydają się istotne. Jakie są przyczyny nienawiści Seta? Zwłaszcza zaś: czy wynikają one z samej jego natury? Wreszcie: jakimi metodami posłużył się bóg, zabijając brata? Zaprezentowana przez Prusa sekwencja mitemów niewiele w tym zakresie wyjaśnia. Z wypowiedzi Otoesa wynika, iż niszczycielskie działania Seta przeciwko Ozyrysowi nie zostają w żaden sposób umotywowane. I najprawdopodobniej nie muszą, ponieważ – jak *explicite* stwierdzają uczestnicy przedstawienia pogrzebowego – wszystkie czyny Seta są destrukcyjne. To bowiem „zły bóg” (2, 296), dlatego jego postępowanie zawsze okazuje się skrajnie negatywne. Zarazem jednak te przedsięwzięcia są tajemnicze: gdyż nie wiadomo, jak zabił on Ozyrysa; wiadomo tylko, iż kiedy ciało zmarłego odnalazła Izyda, Set ponownie je zniszczył, odcinając jego poszczególne części (2, 291).

Kiedy jednak ten podstawowy schemat zostanie uzupełniony chociażby o wersję, jaką podaje Plutarch w traktacie *O Izydzie i Ozyrysie*, wówczas owe trzy zagadnienia zostaną precyzyjnie – i odmiennie – dookreślone. Okaze się zatem, po pierwsze: że Set zazdrości Ozyrysowi wszystkiego, co ten posiada⁹; po drugie: że Set był bogiem tyleż złym, ile dobrym, a więc nie tak radykalnie różnym od brata¹⁰; i wreszcie, po trzecie: że zamordowanie Ozyrysa nie tylko dokonane zostało w nader pomysłowy sposób, ale przede wszystkim było wynikiem udanego spisku, w którym wzięło udział aż 72 bogów-zamachowców¹¹.

Niezależnie od tego, czy Prus posiadał te informacje, czy nie, bezsporny jest fakt, iż do *Faraona* ich nie wprowadził. Jeśli zaś takie postępowanie było zamierzone, to można by przypuszczać, że motywacja pisarza polegała na wiernym odtworzeniu podejścia do mitu, które wykazywała starożytna religia (a nawet egiptologia¹² z tamtej epoki). Współcześni badacze wyraźnie zauważają, iż kwestia

⁹ Wedle współczesnej redakcji mitu: „Przeciwko królowi wystąpił jego własny brat, zuchwały i dumny Set. Skończenie piękny, obdarzony miłością swej boskiej siostry, Izydy, której Set zazdrośnie pożądał, szanowany przez ludy licznych krain, poważany przez wszystkich bogów, Ozyrys miał wszystko, czego nadaremnie pragnął jego młodszy brat” (A. Wach-Brzezińska, *Mity starożytnych Egipcjan*. Wrocław 2006, s. 87).

¹⁰ Obecna egiptologia w następujący sposób przedstawia ten teologiczny paradoks: „Bogowie Egiptu mogą być straszni, niebezpieczni i nieobliczalni, ale nie są źli. Początkowo ta prawda dotyczyła nawet Seta, mordercy Ozyrysa. Walka, ciągły konflikt, nawet zamęt i podważanie ustanowionego porządku, jakie wprowadza Set, należą do warunków koniecznych dla bytu, należą do ograniczonego nieporządku, który jest niezbędny dla żywego porządku” (E. Hornung, *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*. Przeł. A. Niwiński. Warszawa 1991, s. 188–189. Zob. też Traunecker, *op. cit.*, s. 80–81). Pominąwszy te spekulacje, już odpowiednio rozbudowana wersja mitu – zwłaszcza w jego partiach końcowych – prowadzi do następującego wniosku: „Egipcjanie z czasów V i VI dynastii wierzyli, że ciało pierwszego zmartwychwstałego człowieka, który później stał się bogiem wszystkich zmarłych, zostało pocięte na kawałki, głowa odcięta od ciała, a kości rozrzucone. Rozczłonkowanie było dziełem Seta, który, co wydaje się dość dziwne, raz jest przyjacielem zmarłego, a kiedy indziej jego najbardziej zawziętym wrogiem” (E. A. Wallis Budge, *Ozyrys. Symbolika przejścia na drugą stronę*. Przeł. M. Kuźniak. Poznań 1994, s. 106). Zob. też Niwiński, *op. cit.*, s. 300–310.

¹¹ Zob. Hart, *op. cit.*, s. 47–48. – Wach-Brzezińska, *op. cit.*, s. 95–97.

¹² Źródła, z których pisarz czerpał wiedzę o Egipcie, były zapewne rozmaite. Jednakże w zakresie religii niewątpliwy jest wpływ – jak trafnie zakłada J. Kulczycka-Saloni (*O „Faraonie”*. Szkice. Warszawa 1955, s. 47) – dzieła francuskiego egiptologa G. Maspera pt. *Histoire ancienne des peuples de l’Orient* (Paris 1876). Autor podaje bowiem ogólny zarys mitu, poprzedzając go znamienym wstępem: „Ozyrys był najbardziej popularnym bogiem-królem. Nie podejmę się

popęchnienia zbrodni na Ozyrysie (jej przyczyn, a przede wszystkim przebiegu) jest ewidentnie minimalizowana. Genezę tego procesu Erik Hornung wyjaśnia następująco:

w kulturowej imitacji mitu o Ozyrysie [...] ów detal mitu, jakim jest gwałtowna śmierć boga, pozostaje niejasny. Ow[a] wstrzeźliwość wobec bezpośredniego omawiania śmierci boga [...] jest [...] zrozumiała, słowo bowiem, a tym bardziej wizerunek utrwałaby, ba, nawet uwieczniałby samo wydarzenie. Dla Egipcjan byłoby nie do pomyślenia, by zamordowanie czy rozczłonkowanie Ozyrysa przez Seta przedstawić w formie ilustracji, a tym samym zapewnić samemu wydarzeniu nową, rozmnożoną rzeczywistość¹³.

Niewątpliwie, to, co podlega (werbalnej, ikonicznej itd.) reprezentacji, jest tym samym – zarówno w sensie religijnym, jak i historycznym – unieśmiertelniane. Jednak dzięki temu staje się przede wszystkim poznawalne: gdyż to, co jest doświadczane, zostaje wyjaśnione; i odwrotnie: brak przedstawienia implikuje brak zrozumienia.

O tym, iż problem ów odgrywa w *Faraonie* kluczową rolę, przekonuje *Epilog*. Czy zatem Prus ograniczając tak radykalnie – i tak tradycyjnie – prezentowaną zawartość mitu, zrezygnował z jego analizy? Sądzę, że nie. Wszelako postanowił przeprowadzić ją w niestandardowy sposób: jeśli bowiem tym, co najbardziej tajemnicze w micie, okazuje się przemoc, to należy dokładnie przedstawić jej humanistyczny wymiar¹⁴. Nieprzypadkowo zatem losy bohaterów *Faraona* stale łączą się z podejmowaniem podobnych problemów dotyczących motywacji konfliktu czy też go unifikujących – „braterskich” – właściwości.

Związek między wymiarem mitycznym i historycznym jest więc w *Faraonie* zasadniczy. Przybiera on postać reakcji zwrotnej, w której – z jednej strony – mitologiczne fragmenty funkcjonują względem narracji na zasadzie prefiguracji¹⁵, a zarazem, z drugiej strony, powieść rozpoznaje i dookreśla to, co w mitycznym przesłaniu pozostaje zbyt lakoniczne lub niejasne.

Cienie i sobowtóry

O tym, iż Prus przywiązuje szczególną wagę do zaniku indywidualnych różnic między antagonistami, przekonuje szczególnie eksponowany wątek sobowtóra. Wśród interpretatorów *Faraona* ma on złą sławę – ze względu na rzekomo zapo-

przedstawienia jego legendy; większość dokumentów potrzebnych do podobnego zadania jest wciąż niekompletna, a te, które mamy, są zbyt dla nas niejasne, aby rozwikłać to, co przynależało do poszczególnych szkół teologii, jakie następowały po sobie w Egipcie. Jego mit nie jest niczym innym jak jedną z kolejnych form, w której wyraziło się upodobanie do przedstawiania walki dobra i zła; boga utrzymującego ład przeciwko nieporządkowi chaosu” (M a s p e r o, *op. cit.*, s. 38).

¹³ H o r n u n g, *op. cit.*, s. 133–134. Inny z badaczy, H a r t (*op. cit.*, s. 37), podaje mniej spekulatywny argument: „Ta oszczędność szczegółów odzwierciedla zgrozę, jaką przejmowało Egipcjan morderstwo dokonane na władcy i gwałtowne przejście władzy – nie należało rozwijać tego tematu [...]”.

¹⁴ Nie jest wykluczone, że taką intuicję odnalazł Prus u M a s p e r a (*op. cit.*, s. 39), który przedstawiwszy – modną w drugiej połowie w. XIX – solarną eksplikację owego mitu, przypuszcza również, iż: „Ta walka [tj. między Ozyrysem a Setem], która zaczyna każdy dzień symbolizując życie boskie, służyłaby także za symbol życia ludzkiego”.

¹⁵ Zagadnienie to starałem się przybliżyć w rozprawie *Mit a powieść. Prezentacja stanowisk teoretycznych* („Pamiętnik Literacki” 2006, z. 3, s. 66).

życzoney albo wręcz niefunkcjonalny charakter. Tymczasem pisarz potrafił zarówno doskonale umieścić to zagadnienie w obrębie egipskiej religii, jak również rozwinąć je, włączając do własnej analizy mitologii.

Jednym z podstawowych założeń antropologii religijnej starożytnego Egiptu było przekonanie o przyporządkowaniu każdemu jego drugiej istoty, tzw. *Ka*. Współczesna egiptologia utrzymuje:

Ka było zawsze przedstawione jako sobowtór człowieka, a raczej jako jego idealny, pozbawiony wad wzorzec, w którym skupia się zespół samych dobrych cech i energii witalnej podtrzymujących życie¹⁶.

Koncepcja ta powstała w celu uzasadnienia wizji eschatologicznych oraz związanych z nią praktyk dotyczących mumifikacji. Po śmierci *Ka* wciąż potrzebowało pomocy, a także środków materialnych, dlatego należało w odpowiedni sposób zaopatrzyć grób i przygotować ciało zmarłego.

Wyjaśnienie tych kwestii jest podstawowym celem, dla którego kapłan Mentezufis wprowadza księcia w tajniki tradycyjnej antropologii, określając przy tym *Ka* mianem „cienia”. Mędrzec najpierw stwierdza konieczność istnienia owego bytu, którego zadanie polega na odpokutowaniu win, jakich za życia dopuścił się zmarły. Dopiero po takim założeniu przedstawione zostają dalsze szczegóły:

Otóż [...] ów cień, *Ka*, jest zupełnie podobny do człowieka, tylko wygląda, jakby był utkany z bardzo delikatnej mgły. Cień ma głowę, ręce i tułów, może chodzić, mówić, rzucać lub podnosić przedmioty, ubiera się jak człowiek, a nawet, osobliwie przez kilkaset pierwszych lat po śmierci, musi od czasu do czasu nieco się posilać. Później bowiem wystarczają mu wizjerki pokarmów... [2, 283]

Ontologia sobowtóra opiera jest więc na zasadzie lustrzanego odbicia, które sprawia, iż „ten drugi” jest doskonałym podobieństwem pierwowzoru. *Ka* przejawia zatem analogiczne zachowania, potrzeby czy upodobnia. Jedyna różnica dotyczy wymiaru somatycznego: *Ka* nie ma ciała w sensie fizycznym, zadowolając się jego „kopią” wykonaną z innej – bliżej zresztą nie określonej – materii.

Koncepcja ta stanowi pochodną rytuału pogrzebowego, służąc jego uzasadnieniu. Jednak książę już nie jest zainteresowany kwestiami mumifikacji czy wyposażenia grobu; wyraźnie bowiem intryguje go sam problem sobowtóra. Żąda zatem od Mentezufisa empirycznych dowodów potwierdzających istnienie „cienia”. Żeby sprostać temu wyzwaniu, kapłan dokonuje znamiennej przesunięcia: zamiast nadal wskazywać na zwyczaje funeralne w sposób pośredni implikujące taką klasę istot, podaje argumenty oparte na bezpośredniej obserwacji zaczerpniętej z doświadczenia tych, którzy aktywnie działają „po tej stronie” rzeczywistości. Ta zmiana metody dowodzenia została wymuszona perswazyjną koniecznością, która wymaga od kolejnych przykładów zwiększenia siły przekonywania; zarazem jednak oznacza, iż śmierć nie jest niezbędnym warunkiem umożliwiającym pojawienie się sobowtóra.

Mentezufis doskonale wie, że takie przesunięcie jest niebezpieczne, dlatego dokonuje go stopniowo. Zastrzega się zatem, iż tylko nielicznym – „posiadającym niezwykle dar”, „prorokom”, „złym czarownikom” (2, 285) – dostępne są takie doznania. Ponadto występują one zasadniczo w trakcie snu, który, jak podkreśla

¹⁶ Niwiński, *op. cit.*, s. 220. Zob. też Traunecker, *op. cit.*, s. 24–25. – Wallis Budge, *op. cit.*, s. 68–69.

kapłan, nie tak bardzo różni się od śmierci. Mędrzec cytując te dowody z tradycyjnych przekazów zakłada, zgodnie z wizją eschatologiczną, rozłączną, alternatywną naturę „cienia”: jeśli on działa, to człowiek – nie; i odwrotnie. Dopiero w konkluzji ostrożnie (brak bowiem świadectw pisemnych) i lakonicznie (bez rozbudowanych przykładów) stwierdza: „Niejednokrotnie też cień żyjącego człowieka ukazywał się razem z nim, o kilka kroków od niego...” (2, 286).

Podmiot i jego sobowtór mogą zatem występować symultanicznie: w jednym czasie, w jednym miejscu, w identycznym obszarze rzeczywistości. Ten wniosek natychmiast zresztą zostaje przez kapłana zatuszowany i zminimalizowany, ponieważ opatruje on swój dyskurs klamrą, w której powraca do kwestii związanych z rytuałem pogrzebowym.

Podając egzemplifikacje funkcjonowania sobowtóra, Mentezufis powołuje się na szpiegowanie nieprzyjaciół, a nawet na walkę z nimi. Ten drugi przykład musiał zastanowić księcia, gdyż podważa wcześniejsze założenie o niematerialnym ciełe „cienia”, który teraz, jak się okazuje, może być autentycznie zraniony. Jeśli do tej obserwacji dołączy się tezę dotyczącą symultanizmu, którą Ramzes szczególnie się zainteresował, to wniosek jest natychmiastowy: „cień” to identyczna (wygląda tak samo), złowroga (szpieguje i stosuje przemoc), realnie istniejąca (ma ludzkie ciało) oraz pojawiająca się równocześnie osoba. Ergo: „cień” to Grek Lykon.

Narrator zauważa, iż Mentezufis nie był zbudowany konkluzją, do jakiej jego wykład został doprowadzony przez Ramzesa (2, 287). Połączył on bowiem to, co religia egipska starannie oddzielała, umieszczając „cień” w sferze metafizycznej. Jednakże kapłan nie mógł uznać przekonań następcy za bluźnierstwo, gdyż ten jedynie wykorzystał ambiwalencję dyskursu religijnego: nie jest on pozbawiony trafnych intuicji, ale zarazem interpretuje je zbyt idealistycznie, zbyt – eschatologicznie. Książę redukuje (może nawet wskazując na genezę¹⁷) metafizykę sobowtóra do „fizyki”, która zakłada nieusuwalną więź: „ja”–„ty”¹⁸.

L y k o n

Ponieważ relacja między Ramzesem a Lykonem w *Faraonie* pełni rolę wzorcową, pisarz starannie rekonstruuje jej powstanie, pokazując, iż mechanizmy psycho-

¹⁷ Zabieg taki byłby zgodny z pewnymi fragmentami pracy, którą Prus wprowadził do przypisów *Faraona* (2, 287). Powołał się na książkę A. D’Assier, *Essai sur l’humanité posthume et le spiritisme, par un positiviste*. Rok po opublikowaniu powieści ukazał się polski przekład tej rozprawy, której podstawowy postulat metodologiczny jest następujący: „Przechodzimy do pośmiertnego człowieka. Ponieważ jest on dalszym pozagrobowym ciągiem wewnętrznej osobowości, ujawniającej się [...] przez proces rozdawania się, przeto łatwiej nam będzie badać widmo żyjącego człowieka [tj. sobowtóra] i widmo umarłego, gdyż posiadają w rzeczywistości, jak to tłumaczy wspólne ich pochodzenie, liczne punkta podobieństwa, tak że badania prowadzone nad jednym dopełnią będą badanie drugiego” (A. D’Assier, *Ludzkość pośmiertna. Studium nad widmami i marami*. Przeł. J. Dzwiecki. Warszawa 1896, s. 83).

¹⁸ W ten sposób można wyjaśnić związek między obiema kwestiami, które dotąd przedstawiane były jako – co najwyżej – paralelne. Ujęcia te trafnie podsumował Z. Majchrowski (*Sobowtór*. Hasło w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*. Red. J. Bachórz, A. Kowalczykowa. Wyd. 2. Wrocław 1997, s. 886), pisząc, iż w *Faraonie* Prus: „z jednej strony, nawiązuje do pradawnego egipskiego wyobrażenia *Ka* (ludzkiego »cienia« w kulcie zmarłych), z drugiej zaś, spożytkowuje motyw sobowtóra w sensacyjnej intrydze politycznej (Grek Lyon jako romansowy rywal i morderczy »cień« Ramzesa XIII)”.

logiczne są pierwotne, a podobieństwo wizualne – wtórne. Wyraźny nacisk zostaje bowiem położony na fakt, iż Ramzes najpierw podsłuchuje miłosną pieśń Greka, a następnie go widzi; później zaś rozmawiając o nim z Kama, księżę nie poprzestaje na stwierdzeniu zagadkowej zbieżności dotyczącej wyglądu, ale identyfikuje sobowtóra właśnie jako tego, który kiedyś dał się poznać jako namiętny amant.

Ów podstawowy proces wewnętrzny polega na gwałtownym pobudzeniu pragnienia pod wpływem różnych „przeszkód”. Narrator skrupulatnie zauważa, że fenicka kapłanka w innych okolicznościach nie okazała się warta zainteresowania:

Wówczas, gdy ją przysłał Dagon, ażeby odwrócić gniew księcia, Kama wydała się Ramzesowi młodą dziewczyną, dosyć powabną, dla której jednak można nie tracić głowy. Lecz gdy pierwszy raz w życiu, on, wódz i namiestnik, musiał siedzieć pod domem kobiety, gdy go rozmarzyła noc, gdy usłyszał gorące oświadczenia innego mężczyzny, wtedy, także pierwszy raz w życiu, zrodziło się w nim szczególne uczucie: mieszanina pożądania, tęsknoty i zazdrości. [2, 83]

Pośród okoliczności, które sprawiają, że Kama jest dla Ramzesa nieosiągalna, najważniejszą – gdyż najtrudniejszą do usunięcia – okazuje się osoba konkurenta. Prus zaprezentował jego wpływ już w trakcie pierwszego spotkania, kiedy podsłuchana pieśń najpierw wprowadziła księcia w stan miłosnego upojenia, a następnie przyprawiła o atak klaustrofobii. Działanie rywala zawsze jest ambiwalentne: tyleż pociągające, ile odpychające, groźne.

Jednakże kulminacja zazdrości dokona się u Lykona, ponieważ to on, a nie Ramzes, straci kochankę¹⁹. Znamienny jest fakt, że dopóki Kama mieszka u siebie, niezawodnie rozróżnia sobowtóra, natomiast przeniósłszy się do książecego pałacu, nieustannie je myli (2, 168, 200). Oznacza to, że jeśli Lykon podejmie rywalizację z Ramzesem, stanie się do niego „idealnie” podobny: będzie ubierał się jak książe, będzie pojawiał się u Kamy tuż po jego wizytach i wreszcie będzie go udawał wobec Sary.

Celem tych działań jest nie tylko odebranie kochanki, ale też zemsta. Zazdrość przemienia się u Lykona w obsesyjną nienawiść, która silniej unifikuje obu antagonistów niż ich naturalne podobieństwo. Prus wskazuje na ten proces zarówno pośrednio, jak bezpośrednio. Nie przedstawia bowiem (do momentu uwięzienia) żadnych innych przedsięwzięć Lykona poza prowadzącymi go do krwawego odwetu. Natomiast później ostateczne wykonanie zemsty, którą zaaranżował i umożliwił Mefres, zaprezentowane zostaje za pomocą doskonałej symetrii: gdyż obaj wrogowie zamordują się równocześnie.

M e f r e s

Komentując postępowanie Mefresa, który odpowiednio wykorzystuje Lykona, Leszek Szaruga zauważa:

Mefres mści zniewagę osobistą za pomocą pokonanego w zalotach do Kamy rywala Ramzesa – cała gra przeniesiona zostaje na płaszczyznę porachunków prywatnych, a jednocześ-

¹⁹ O tym jednak, że Ramzes okazuje się równie skłonny do zazdrości i do nienawistnego odwetu, przekonują jego reakcje wobec rywala znacznie bardziej niebezpiecznego, jakim jest asyryjski poseł – Sargon. Jego zaloty do Kamy książe najpierw podgląda ukradkiem (2, 85–86), a następnie obserwuje w teatrze (2, 95–99), doświadczając upokorzenia, które odwzajemnia w trakcie pierwszego oficjalnego spotkania (2, 122–127).

nie, dzięki godności Mefresa, jest ściśle powiązana z mającym charakter publiczny konfliktem głównym [...] ²⁰.

Jeśli – jak jest istotnie – Mefres dokonuje zemsty, oznacza to, że kieruje nim nienawiść, która wszakże nie rozróżnia sfery publicznej i prywatnej. Dlatego aby uzyskać pełną genezę tego antagonizmu, nie można poprzestać na osobistej obrazie uczynionej przez Ramzesa, ale należy uwzględnić jego pozostałe przewinienia. Ich katalog jest niemały, a Mefres niemal przy każdej okazji zapamiętałe go powtarza.

Jego dwuznaczne, a niekiedy zagadkowe zachowania zaczynają być zrozumiałe, jak sądzę, dopiero przy założeniu, iż tym, czego pragnie on najbardziej, jest – nieograniczona władza. Urzeczenie jej potęgą stało się udziałem tego kapłana w trakcie narady z Beroesem, który potrafił złamać opór samego Herhora, zmuszając go do zaakceptowania traktatu z Asyrią. Jak wskazuje późniejsza rozmowa z księciem (2, 186), Mefres naocznie się przekonał, że najlepszą legitymizacją takiej władzy są czynione cuda (z lewitacją włącznie). Dlatego potajemnie stara się on naśladować praktyki Beroesa, licząc, iż kiedy osiągnie analogiczne zdolności, stanie się – przynajmniej w tajnej radzie – najważniejszą osobą. Z tego więc zamiaru wynika jego dewocja, z którą tak często się obnosi; tym również można wyjaśnić jego – zupełnie nietypowy – entuzjazm dla pobytu Ramzesa w świątyni Hator, po którym spodziewa się wzmocnienia kapłańskich wpływów.

Fiasko tych nadziei dokonało się tuż po przejściu rządów przez Ramzesa XIII. Upokorzenie, jakiego doznał Mefres w obliczu niemal pewnego zwycięstwa, było nader dotkliwe. Wszystko bowiem wskazywało na to, iż nowy faraon właśnie jego wybierze na swojego zastępcę w zakresie czynności kultowych.

Od tego momentu Mefres rezygnuje z „pobożnej” strategii i koncentruje się na przejściu kontroli nad świątynnymi finansami. Gdyż widząc kłopoty faraona, zdaje sobie sprawę, iż bez odpowiednich środków każda władza jest nieskuteczna ²¹. Dlatego arcykapłan domaga się zwrotu królewskich długów oraz z powodzeniem – jak stwierdza Samentu (3, 214) – szuka planów Labiryntu, którego zamierza zostać dozorcą (i dlatego zawzięcie nie zgadza się ani na naruszenie skarbcza, ani na ulgi podatkowe dla chłopów). Kiedy Herhor obiecuje Mefresowi to stanowisko, jest przekonany, że sukces – znowu – znajduje się tak blisko, jak to możliwe. Usunięcie ostatnich utrudnień wyzwala w nim jednak tak silną nienawiść, iż paraliżuje ona jego umysł. Nawet rozmowa z Samentu w podziemiach nie skłania arcykapłana do refleksji nad konsekwencjami własnego postępowania. Mefres ginie, gdyż zapomina, że każdego, kto naruszył świątynne tajemnice, spotyka identyczna kara.

O ile Beroes zasugerował Mefresowi cel, o tyle Ramzes stanowi stałą przeszkodę uniemożliwiającą realizację ambitnych planów. Znamienne są słowa Nita-gera poprzedzające koronację Herhora:

Nigdy chyba nie zabraknie ludzi chętnych do tytułu faraona. Może nawet mielibyśmy ich nad potrzebę. Szczęściem sami bogowie, usuwając niebezpiecznych współzawodników, wskazali nam człowieka najgodniejszego władzy. [3, 259]

Gdy generał – jak sugerują eufemizmy dotyczące zgonu – mówi tu o Mefresie,

²⁰ L. Szaruga, „Faraon” jako powieść o państwie. „Teksty” 1975, nr 5, s. 101.

²¹ Trudno jest zatem zgodzić się z Z. Szwejkowskim (*Twórczość Bolesława Prusa*. Warszawa 1972, s. 312), który chciałby obie kwestie oddzielić, stwierdzając: „Chciwość arcykapłana znowu nie tyle jest żądzą władzy, lecz głównie żądzą złota”.

wówczas odkrywa fakt jego rywalizacji z Ramzesem o najwyższą władzę. Proces ten jest stopniowy, ponieważ początkowo ambicje arcykapłana koncentrują się wokół pozycji „szarej eminencji” czy też „pierwszego po” faraonie. Jednakże Ramzes najpierw bezlitośnie ośmiesza metodę, kpiąc z dewocyjnych praktyk Mefresa, a następnie otwarcie odmawia mu tego stanowiska. Od tego momentu arcykapłan opanowany resentymentem czyni wszystko, aby zająć pozycję samego faraona. Oczywiście, pozory nienaruszalnego porządku muszą zostać zachowane, dlatego, jak doskonale odgadł Herhor (3, 206), Mefres zamierza zamordować Ramzesa, a na tronie umieścić jego sobowtóra, będącego wygodną (i wiarygodną) marionetką.

Początkowo arcykapłanowi udaje się nawet oszukać Herhora, którym sprytnie manipuluje. Wbrew niemu Mefres najpierw nie dopuszcza do zgody, kiedy Ramzes tymczasowo zrywa z Fenicjanami; następnie zaś wymusza na wszechwładnym ministrze zgodę na zamordowanie faraona, jeśli ten wkroczyłby zbrojnie do świątyń (3, 70–71). Kiedy ów warunek zostaje spełniony, arcykapłan ze zdziwieniem dowiaduje się, że Herhor jednak zamierza ocalić Ramzesa. Gdy więc Mefres ginie z rąk strażników Labiryntu, jest przekonany, że wyrok wydał Herhor, wybierając między arcykapłanem a faraonem.

Przedsięwzięcia Mefresa dążące do obalenia władcy są liczne i wielostronne, natomiast reakcje faraona sporadyczne. Ale zestawienie najważniejszych działań doskonale uwypukla ich symetrię. Kiedy Ramzes ośmiesza kapłańską godność Mefresa, ten ośmiesza godność monarchy, każąc Lykonowi pokazywać się nago w pałacowych ogrodach; na zebraniu zaś tajnej rady Mefres bezpardonowo określa młodego faraona mianem „wariata”. Kiedy Ramzes upokarza arcykapłana, odmawiając mu stanowiska zastępcy religijnego, ten również upokarza władcę, kategorycznie zabraniając mu dostępu do skarbów. Kiedy Ramzes grozi – nie tylko zresztą Mefresowi – utratą przywilejów stanowych, arcykapłan przekonuje, że następca formalnie nie jest jeszcze faraonem. Kiedy Ramzes wysyła Samentu do Labiryntu, Mefres podejmuje analogiczną wyprawę z Lykonem. I wreszcie: kiedy Ramzes wysyła – także i po Mefresa – Tutmozisa do świątyni, arcykapłan wysyła do pałacu więźnia z podobną misją.

Nie przypadkiem więc zatrzymaniem i wykorzystywaniem Lykona kieruje Mefres. Te dwie postacie zostają zbliżone oraz zestawione, gdyż antagonizm sprawia, iż arcykapłan okazuje się kolejnym zawistnym sobowtorem Ramzesa. Natomiast demistyfikacja nadnaturalnych zdolności Lykona, jakiej dokonują i Herhor, i Samentu, wskazuje na ważną różnicę, która zapewnia jednemu „bliźniakowi” przewagę nad drugim. To Mefres, paradoksalnie, posiada ów „dar” podwójnego widzenia: dzięki niezliczonym szpiegom patrzy on bowiem zarówno na to, co jawne, jak i na to, co ukryte.

Rytuały

Siegfried Morenz do jednych z trzech podstawowych charakterystyk religii egipskiej zalicza fakt, iż jest ona: „religią kultową nakładającą na człowieka obowiązek czynu, działania i umożliwiającą mu to działanie [...]”²².

²² S. Morenz, *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*. Przeł. M. Szczudłowski. Warszawa 1972, s. 85.

Wykonywanie owych czynności sakralnych polega na uczestnictwie (biernym lub czynnym) w rozmaitych ceremoniach, których liczba w Egipcie była nadzwyczaj duża. Pomimo tej różnorodności podkreśla się, że zasadniczą i wspólną cechą wszystkich obrzędów jest ich ścisły związek z przekazami mitycznymi. Niwiński, definiując to zagadnienie, stwierdza bowiem:

Święto egipskie było rytualną aktualizacją koncepcji mitologicznych, czyli, mówiąc inaczej, przenosiło do rzeczywistego świata ludzi fragment mitycznego świata bogów za pośrednictwem religijnych ceremonii, czyli rytuałów²³.

Badacz twierdzi nawet, iż późna religia egipska odznacza się tzw. mitologizacją rytuału:

polegała [ona, tj. mitologizacja rytuału] na wyjaśnieniu, że wykonywane teraz czynności rytualne są powtórzeniem jakiegoś mitycznego działania bogów niegdyś (*in illo tempore*), przez co również obecnie nabierają magicznej mocy. Szczególnie chętnie nawiązywano przy tym do mitu o Ozyrysie, jego śmierci i odrodzeniu oraz triumfu nad wrogiem poprzez umieszczenie syna Horusa na królewskim tronie, po uprzednim pokonaniu wroga, Seta²⁴.

Wydaje się, że taki właśnie proces występuje w przypadku dwóch zaprezentowanych przez Prusa obrzędów, z których pierwszy przedstawia kapłańskie obowiązki Ramzesa XII (tzw. Boski Rytuał Codzienny), a drugi – jego własny pogrzeb. Założenie takie pozwala wyjaśnić istnienie pewnych podobieństw między tymi ceremoniami. Pomimo iż różnią się one formą, przebiegiem czy zakresem temporalnym, to jednak zachodzi tu wyraźny izomorfizm strukturalny, polegający na występowaniu analogicznych trzech faz.

Pierwszą można określić mianem przygotowania. Niezależnie od tego, czy proces ten dotyczy ofiarnika (codzienny kult), czy ofiary (pogrzeb), charakteryzuje się on wprowadzeniem sakralnej cezury: faraon zostaje oczyszczony, a przede wszystkim odpowiednio ubrany, dzięki czemu zupełnie oddziela się od tego, co laickie.

Druga faza to akt ofiarniczy. Jego istota niezmiennie koncentruje się na przywracaniu do życia. Modlitwa faraona powoduje bowiem ponowne zespolenie rozciętego „ciała” Ozyrysa, dokładnie tak, jak skomplikowany zabieg mumifikacji przywraca zmarłemu utracone istnienie. Należy zatem zauważyć, iż akcent zostaje położony na moment zmartwychwstania i usuwa tym samym kwestię powodów, które uprzednio musiały doprowadzić do śmierci (statuetka „samoczynnie” rozpada się, tak jak faraon umiera „z własnej woli”).

Trzeci etap polega na pielęgnowaniu oraz apoteozie zmartwychwstałego bóstwa. Ubranie posągu boga czy ostateczne sporządzenie (i wyposażenie) mumii prowadzi bowiem do ulokowania obu tych „obiektów” na takim miejscu (tron, grób), na którym będą kontemplowane, adorowane. Obrzęd kończy się spożyciem posiłku (śniadanie, stypa), który także jest – tym razem materialną – formą kontaktu z istotą nadprzyrodzoną.

Egiptolodzy współcześni podkreślają dwuwymiarową funkcję rytu, który, po pierwsze, umożliwia bezpośrednie obcowanie z tym, co boskie. Po drugie jednak

²³ A. Niwiński, *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*. Warszawa 1993, s. 197.

²⁴ *Ibidem*, s. 199.

– obrzęd egipski jest wyraźnie ukierunkowany zewnętrznie. Jak bowiem konkluduje Morenz:

W Egipcie poprzez połączenie rytuału z mitem dążono i starano się osiągnąć ni mniej, ni więcej, tylko gwarancję biegu dziejów. Przyjmijmy dla przykładu, że jądrem działania była ofiara. Potem ofiarę przez interpretację jej istoty podniesiono w sferę mityczną. Podniesiona w ten sposób do wyższej rangi działalność (rytualna) wpływała w sposób hamujący lub przyspieszający na bieg rzeczy w przyrodzie lub społeczeństwie. Tak więc ofiara z antylopy Oryx, która symbolizowała skazanego na śmierć boga Seta, zaczęła być rozumiana jako zabijanie nieprzyjaciela, a przez to również, między innymi, jako warunek niezakłóconego biegu słońca i księżyca, którym przecież mógł zagrażać jakiś sięgający w kosmos nieprzyjaciel²⁵.

Przedstawiając oba rytuały, Prus wyraźnie wskazuje na taką właśnie funkcjonalizację. Ten, kto sprawuje obrzędy, zaraz po ich zakończeniu przystępuje do działań, które mają zapewnić Egiptowi nieprzerwane trwanie. Narrator drobiazgowo wylicza zatem zakres państwowych obowiązków, jakie wypełnia Ramzes XII tuż po opuszczeniu kaplicy Ozyrysa. Analogiczny proces pojawia się podczas długiego pogrzebu, w którym mumii zmarłego faraona towarzyszy jego następca, Ramzes XIII. On także – już w trakcie trwania podróży do grobu – przejmuje uprawnienia władcy, z jakich stara się aktywnie korzystać.

Znamienny jest jednak fakt, iż w obu sytuacjach podkreślony zostaje albo niewystarczający, albo wręcz nieskuteczny charakter poczynań władców. Spośród wielu powodów tego stanu nie można wykluczyć także i tej przyczyny, która odnosi się bezpośrednio do przebiegu samego obrzędu.

W swym wywodzie Morenz – egzemplarycznie wprawdzie – założył, iż funkcjonalny rytuał wymaga unicestwienia ofiary. Sugestia Prusa wydaje się podobna: nie tylko bowiem przedstawia on (na zasadzie argumentu *a contrario*) nieskuteczny obrzęd, w którym brak zabijania; prezentuje także jeden jedyny rytuał wymagający tak radykalnego działania, który zarazem okazuje się efektywny. Różnica między codziennym kultem a pogrzebem faraona polega m.in. na tym, że podczas tej ostatniej ceremonii owa druga faza – akt przynoszący zmartwychwstanie – składa się aż z dwóch etapów. Pierwszym jest balsamowanie i mumifikacja, a drugim tzw. Rytuał Otwarcia Ust. Wiąże się on z „ożywieniem” mumii, która dzięki temu może przyjmować pokarmy, konieczne przed udaniem się faraona-Ozyrysa do krainy zmarłych²⁶. Był to najważniejszy moment pogrzebu, dlatego Prus odzwierciedla go nader dokładnie (3, 135–137). Wydaje się nawet, iż uzupełnia go, ponieważ na zakończenie nakazuje kapłanowi Mefresowi wypowiedzieć specjalne zaklęcie, które ma chronić mumię i grób przed wszelką profanacją. Narrator z niemalym zdziwieniem podkreśla, że od 29 wieków nikomu nie udało się naruszyć bezpieczeństwa zmarłego.

Pomijając zatem metafizyczny wymiar podróży faraona w zaświaty, już na poziomie wyłącznie fizycznym obrzęd ten okazał się skuteczny. W jego trakcie, tuż przed kulminacyjnym momentem: „zabijano rytualnie wołu i ćwiartowano go, prezentując serce i udziec zmarłemu jako ofiarę z Seta”²⁷.

²⁵ Morenz, *op. cit.*, s. 85.

²⁶ Zob. Niwiński, *Mity i symbole starożytnego Egiptu*, s. 268–272.

²⁷ *Ibidem*, s. 270.

Drugie zwierzę to antylopa Oryx, która: „była traktowana często jak zwierzę ofiarne, a ofiara przypominała zabijanie byka jako wcielenie Seta”²⁸.

W *Faraonie* pojawiają się i wół, i antylopa (3, 136), ale ich zabicia nie dokonuje Ramzes XIII, lecz jego „pełnomocnik”, kapłan Sem. Jeśli zatem – zgodnie z intuicją Morenza – obrzęd egipski wiązał się z podwójną identyfikacją ofiary (tyleż z mitycznym Setem, ile z realnym nieprzyjacielem)²⁹, to jego wykonanie przez władcę zapewniało efektywność wszelkim jego poczynaniom (zwłaszcza tym, które dotyczą walki z wrogami). Przedstawiając Ramzesa XIII, który uchyla się od rytualnego obowiązku złożenia krwawej ofiary, Prus sugeruje, że lekceważy on nie tyle religię, ile zawartą w niej intuicję dotyczącą zasad stosowania radykalnej przemocy.

Wykład Pentuera

Kwestia dystrybucji siły – od strony teoretycznej – była już podjęta podczas wtajemniczenia, do jakiego książe został dopuszczony w świątyni Hator. To właśnie wtedy został mu zaprezentowany jedyny skuteczny sposób postępowania z nieprzyjaciółmi; sposób, który wiele zawdzięcza praktykom rytualnym i dlatego znają go właśnie kapłani.

Wśród egzegetów *Faraona* świątynny wykład wzbudza zazwyczaj skrajne reakcje, które oscylują między uznaniem go za nieistotny a przekonaniem o jego programowym, sygnowanym przez samego autora, znaczeniu. O wiele ciekawsza wydaje się jednak hipoteza, zgodnie z którą przedstawiony jest tu określony punkt widzenia, uwarunkowany nie tyle pochodzeniem Pentuera, ile jego aktualnie zajmowaną pozycją. Z tego powodu diagnoza państwa egipskiego pozostaje niepełna, gdyż nie uwzględnia roli stanu kapłańskiego³⁰. Jeśli tak, to mankamenty, których przyczyna jest analogiczna, znajdują się zapewne także w „zaradczych” elementach tego przekazu.

Prus zresztą zwraca uwagę na zależność między rozpoznaniem przyczyn a propozycjami środków zaradczych – już w samej kompozycji wykładu. Zbudowany jest on z wyraźnie wyodrębnionych czterech jednostek, z których każda ma charakter dwudzielny. Pierwsza faza zawsze jest neutralna, realistyczna: przedstawia zmniejszające się dochody państwa, malejącą ilość ziemi uprawnej czy – dla kontrastu – zwiększające się znaczenie urzędników lub wzrastającą liczbę importowanych towarów. Nikt nie zaprzeczy, że te obserwacje są trafne i rzetelne. Dlatego na ich podstawie Pentuer nadbudowuje drugą fazę dyskursu, która niepostrzeżenie traci naturę opisową, stając się określoną interpretacją.

²⁸ Niwiński, *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, s. 134.

²⁹ O tym, iż taka identyfikacja występowała, przekonują współcześni egiptolodzy. Pojawiała się ona zwłaszcza w okresach dla Egiptu niepomyślnych, kiedy wzrastało zagrożenie zewnętrzne. Kapłani wystawiali wtedy „rodzaj mitologicznego misterium *Powrót Setha*, w którym Seth wygnany z Egiptu i skazany na pobyt na ziemi Azjatów ujawnia swój podły charakter i w postaci asyryjskiego najeźdźcy [...] wraca, by rabować. Ostatnią deską ratunku dla pokonanego i upokorzonego Egiptu faraonów stają się rytualne egzorcyzmy pozwalające na magiczne unicestwienie ogniem figurki-subytutu Setha, który uosabia wszelkie zło i zamęt [...]” (E. Bresciani, *Cudzoziemiec*. Przeł. M. Witkowski. W zb.: *Człowiek Egiptu*. Red. S. Donadoni. Warszawa 2000, s. 304).

³⁰ Zob. F. Ziejka, *Tajemnice „Faraona”*. „Ruch Literacki” 1974, z. 1, s. 27. – Warzenia-Zalewska, *op. cit.*, s. 30–31.

Po pierwsze zatem: minimalizacji wpływów do skarbu państwa towarzyszy zmniejszenie liczby wojska. W istniejącej jeszcze armii zbyt ważną rolę odgrywają cudzoziemskie oddziały. Minimalizacji obszarów nadających się do uprawy towarzyszy, po drugie, zmniejszanie się liczby mieszkańców. Wśród tych, którzy zostali, coraz więcej jest cudzoziemców. Maksymalizacji dochodów klasy urzędniczej, po trzecie, towarzyszy wzrost ingerencji finansowej ludności napływowej, czyli Fenicjan. I wreszcie: maksymalizacji importu wyrobów rzemieślniczych z Fenicji towarzyszy fenicki handel złotem, który rujnuje chłopów, urzędników i faraona.

Cztery razy Pentuer powtarza więc identyczną sugestię, zgodnie z którą obiektywne obserwacje tylko potwierdzają fakt, iż obecność ludności napływowej jest zasadniczą przyczyną problemów Egiptu. Jego słuchacze – z wyjątkiem księcia – natychmiast orientują się w tej „diagnozie”, wyciągając z niej odpowiedni „wniosek”. Usłyszawszy o obcych wojskach, kapłani jednogłośnie stwierdzają: „Precz z najemnikami!... Rozpędzić buntowniczych pogan!... [...]” (2, 22).

Przy konkluzji dotyczącej cudzoziemców reakcja jest podobna (2, 25–26). Natomiast kiedy różnorodni „obcy” staną się konkretnymi Fenicjanami, wówczas audytorium Pentuera reaguje znacznie silniej: „Tak!... To szakale!... Przekleństwo im!... Wygnać nędzników!... [...]. – Oni to najwięcej szkody wyrządzają państwu...” (2, 31).

I, po raz czwarty, na zakończenie prezentacji: „Przecz z nimi!... – zawołał obecni. – Przekreślić wszystkie długi!... Nie dopuszczać ich kupców i okrętów...” (2, 35).

Wizja polityki, jaka kryje się w tym wykładzie, jest wyłącznie negatywna: opiera się bowiem nie na propozycjach konstruktywnego działania, ale na usuwaniu tych, którzy uznani zostali za niebezpiecznych. Tylko tak da się ponownie scalić rozbity i rozwarstwiony naród, stwarzając w ten sposób sytuację umożliwiającą powszechny dobrobyt. Jedyńm, ale niezbędnym warunkiem tego przedsięwzięcia jest przekonanie wszystkich o jego konieczności, dlatego kapłan nie tylko manipuluje danymi, lecz i odpowiednio ilustruje ten proceder.

Ta perswazja okazuje się potrzebna, ponieważ uzasadnienie projektowanej ekspulsji nie jest oczywiste. Prus podkreśla, iż audytorium Pentuera – zarówno kapłani, jak i książę – doskonale wie, że ponosi współodpowiedzialność za katastrofalny stan państwa. Obiektywnie rzecz biorąc, owi „cudzoziemcy” nie są tu ani mniej, ani bardziej winni niż Egipcjanie. Pentuer już po manewrach zrozumiał, iż w Egipcie istnieją tylko dwie grupy – chłopci i obcokrajowcy – w stosunku do których można zastosować nieograniczoną opresję; teraz zaś wie, iż chroniąc pierwszych, trzeba poświęcić drugich.

Jeśli zatem mniejszość fenicka okazuje się jedynym sprawcą nieszczęść, oznacza to, że oskarżenie jest arbitralne i reprezentuje stałą tendencję do przenoszenia zła poza obręb etnicznie zdefiniowanej wspólnoty³¹. O tym, iż Pentuer zna istotę

³¹ Jak zauważają współcześni egiptolodzy, pomimo dużego stopnia asymilacji ludności cudzoziemskiej u Egipcjan „obawa przed »obcym/nieznany« pozostaje wciąż żywa. Wyraża się to w szerokiej proliferacji tzw. amuletów ochronnych, mających bronić tych, którzy je nosili, od wszelkiego zła: od magii Syryjczyków Charu, od magii Etiopów, od magii Ażjatów Szasu, od magii Libijczyków Patii, od magii ludności (samego)

tego proceduru, przekonuje jego interwencja przed domem Sary (1, 88–89). Kapłan nie dopuścił do linczu Żydówki oskarżonej przez chłopów o zatrzymanie wylewu Nilu, ponieważ potrafił wykazać, jak bezpodstawne są te posądzenia. Jeżeli więc podczas wykładu aprobatywnie posługuje się podobnymi argumentami, nie wynika to z hipokryzji, ale ze znajomości aktualnego rozkładu napięć społecznych. Różnica między Żydami a Fenicjanami polega tylko na tym, która z tych mniejszości skuteczniej zjednoczy przeciwko sobie cały naród bez ryzyka wewnętrznego podziału.

Paradoks polega na tym, że ksiądz dobrze i źle zarazem zrozumiał wykład Pentuera. Dobrze, gdyż przejął od niego metodę postępowania, która zamiast realnych reform też proponuje „lekarstwo” w postaci wspólnego wroga; źle natomiast, ponieważ niewłaściwie go wybrał, licząc, iż wojna z Asyrią przyniesie analogiczne – a nawet lepsze – skutki. Nie bez powodu więc to kapłan proponuje rozwiązanie, jakie okazałoby się efektywniejsze: jest on bowiem profesjonalistą, który wie, kiedy i jaką ofiarę należy złożyć.

Wystąpienie Pentuera zawiera zatem projekt polityki opartej na zasadach rytualnych, gdyż tylko one gwarantują powodzenie. Zaprezentowane w *Faraonie* ceremonie religii egipskiej są niejednorodne, ponieważ większość z nich – poza jednym – nie wymaga złożenia krwawej ofiary. Jeśli więc przyjąć, iż to właśnie ów skuteczny, choć drastyczny obrzęd stał się dla Pentuera modelem, nasuwa się pytanie o warunki jego realizacji. Innymi słowy: jakie okoliczności muszą się pojawić, aby przejście od działań ściśle rytualnych do *quasi*-rytualnych (takich jak polityka) pociągało za sobą konieczność radykalnej ekspulsji? Jakie procesy są niezbędne, aby mitologiczna ofiara została zidentyfikowana z politycznym przeciwnikiem?

Wykład Pentuera nie proponuje w tej kwestii satysfakcjonujących intuicji. Jednakże relacja narratora dotycząca sytuacji w Egipcie dostarcza pewnych sugestii. Ich wydobyć oraz interpretacja staną się możliwe dzięki pojęciu kryzysu ofiarniczego, które określił francuski antropolog – René Girard.

Kryzys ofiarniczy

U Girarda definicja tego zjawiska jest następująca:

Kryzys ofiarniczy, czyli utrata wartości ofiary, jest zatarciem się różnicy między przemocą nieczystą i oczyszczającą. Kiedy różnica ta zanika, żadne oczyszczenie nie jest możliwe, a nieczysta przemoc, zaraźliwa i odwzajemniana, zaczyna się panoszyć we wspólnocie³².

Obrzęd jest niefunkcjonalny wtedy, gdy nie może wchłaniać „nieczystej” przemocy, zamieniając ją w „czystą”, potrzebną do złożenia ofiary. Konflikty wewnątrz społeczności są bowiem nieuchronne, dlatego rytuał stanowi jedyne zabezpieczenie przed ich nadmierną eskalacją. Kiedy natomiast nie spełnia już tego zadania – Girard mówi o zużywaniu się rytuału, którego oczyszczająca moc pod-

Egiptu” (Bresciani, *op. cit.*, s. 300). Ponadto w *Faraonie* fobię wobec obcokrajowców potwierdza – doświadczający jej – adiutant Herhora (1, 45; 2, 42).

³² R. Girard, *Sacrum i przemoc*. Przeł. M., J. Plecińscy. Poznań 1993, s. 68. *Dzieje gnozy*. T. 5.

lega temporalnemu osłabieniu – wówczas nic nie potrafi powstrzymać rozprzestrzeniających się antagonizmów.

Proces ten prowadzi zresztą nie tylko do wzrostu niekontrolowanej i odwzajemnianej agresji. Girard zauważa bowiem:

Różnica ofiarnicza, różnica między czystym i nieczystym, nie może zanikać bez pociągania za sobą innych różnic. [...] Kryzys ofiarniczy można określić jako kryzys różnic, czyli kryzys porządku kulturowego jako całości. Ten porządek kulturowy to przecież nie innego, jak zorganizowany system różnic; to cechy różniące ludzi między sobą, stanowiące o ich „tożsamości”, która pozawala im pozostawać w określonych związkach między sobą³³.

Jeśli zatem rytuał jest nieskuteczny, to ustanowiony przez niego porządek również ulega osłabieniu. Kulturowa hierarchizacja między jednostkami zanika, a zamiast niej pojawia się homogenizacja, prowadząca do takich konfliktów, które zmieniają ich uczestników w walczące ze sobą „bliźniaki”, sobowtóry.

W *Faraonie* Prus z matematyczną wręcz precyzją pokazał związek między postępującym kryzysem ofiarniczym a zanikiem społecznych dystynkcji, który wyzwala i wzmacnia ową złą, „nieczystą” przemoc. Ponieważ zależność ta ma charakter procesualny, fazowy, dlatego jej analiza musi zostać poprzedzona uwagami dotyczącymi zasad delimitacji. Okazuje się jednak, że są one ściśle, organicznie powiązane z kompozycją fabuły, która zresztą bez ich uwzględnienia pozostaje niespójna.

Fabuła powieści jest bowiem wyraźnie podzielona na trzy partie. Dystynkcja ta dokonana została na podstawie postępowania głównego bohatera, Ramzesa, który trzykrotnie wyrusza w podróż (do Pi-Bailos, do Pi-Bast, do Teb) – i trzykrotnie z niej wraca. Między tymi segmentami funkcjonuje – użyjmy tu terminu Henryka Markiewicza – „więź paradygmaticzna”³⁴: czynności i procesy wchodzące w skład pierwszego są powtarzane w dwóch kolejnych na zasadzie stopniowania, a nawet intensyfikacji.

Oczywiście, między tymi wyprawami istnieją ważne różnice związane przede wszystkim ze statusem podróżującego. W pierwszą Ramzes udaje się jako *erpatre*, następca tronu, który musi udowodnić swoje umiejętności wojskowe; w trakcie drugiej jest już namiestnikiem Ramzesa XII w Dolnym Egipcie, dlatego jego zadaniem będzie zaznajomienie się z arkanami polityki wewnętrznej i zewnętrznej, a następnie obrona zachodnich granic. Trzecią podróż protagonista odbywa jako faraon, który podąża za konduktem pogrzebowym swojego ojca.

Niemniej w obrębie tych trzech etapów fabuły istnieje wyraźne podobieństwo kompozycyjne, dotyczące izomorfizmu niektórych elementów. Pierwszy z nich polega na centralnym umieszczeniu w każdej podróży „odcinków” o charakterze ściśle religijnym. Ich rozpiętość jest proporcjonalna do okresu trwania wyprawy: im jest ona dłuższa, tym częściej miejscem zdarzeń okazuje się świątynia. Dlatego w trakcie pierwszej eskapady pojawia się jedynie krótki epizod dotyczący pokłonu świętym skarabeuszom, jaki na pustyni złożył Eunana. W drugiej podróży Ramzes czci bogów niemal każdego nomesu, a jej kulminacyjnym momentem jest pobyt w świątyni Hator. W trakcie zaś trzeciej zatrzymuje się w wielu ważnych sank-

³³ *Ibidem*.

³⁴ H. Markiewicz, *Zawartość narracyjna i schemat fabularny*. W: *Wymiary dzieła literackiego*. Kraków 1984, s. 108.

tuariach, łącznie z Tebami, gdzie w świątyni Amona odbywa się ceremonia pogrzebu.

Znamienny jest jednak fakt, że zapał religijny Ramzesa i jego otoczenia (nie licząc, oczywiście, kapłanów) okazuje się odwrotnie proporcjonalny do częstotliwości odbywanych (lub obserwowanych) praktyk. W trakcie manewrów następcą próbuje kwestionować konsekwencje „objawienia”, ale ostatecznie nie podważa zasad religijnych. Druga podróż przynosi skrajne wahania Ramzesa, który oscyluje między naiwną gorliwością a cynicznym zwątpieniem w uczciwość kapłanów. Praktyki rytualne młodego faraona podczas trzeciej wyprawy mają już charakter wyłącznie pokazowy, zewnętrzny.

Otóż dokładnie taką samą ewolucję przechodzą laickie grupy społeczeństwa. W pierwszym segmencie religia egipska – pod postacią boga Chonsu – jest uznawana nawet za granicami państwa, a w jego obrębie wszyscy (od Ramzesa XII do chłopów czekających na wylew Nilu) oddają cześć bogom. W drugim zaś segmencie pojawia się analogiczna polaryzacja, którą najtrafniej określa Tutmozis:

Tylko chłop po dawnemu bije czołem przed posągami. Ale już robotnicy wątpią o wszechmocności Ozyrysa, Horusa i Seta, pisarze oszukują bogów w rachunkach, a kapłani posługują się nimi jak łańcuchem i zamkiem do zabezpieczania swoich skarbów. [2, 146]

Poza rolnikami każdy dostrzega instrumentalizację obrzędów religijnych, które są dla kapłanów nie tyle źródłem dochodów, ile – jak pokazuje działalność arcykapłana Sema w świątyni Ptah (2, 191–193) – dostarczają ważnych informacji o nastrojach i napięciach, jakie pojawiają się we wszystkich klasach społecznych.

Taka dysproporcja znika w trzecim segmencie, ponieważ za panowania Ramzesa XIII nawet lud odchodzi od religii. Prus kładzie nacisk na ten proces, dwukrotnie – i z różnych pozycji – sygnalizując jego faktyczny, bezprecedensowy charakter. Nowy faraon w swojej wypowiedzi skierowanej do matki zauważa brak tradycyjnej pobożności u chłopów, arystokracji oraz żołnierzy (3, 33). Dokładnie to samo potwierdza w mowie pogrzebowej Mefres, podkreślając: „Szlachta i dostojnicy przy kubkach wina drwią z bogów i wiecznego życia, a lud obrzuca błotem święte posągi i nie składa ofiar świątyniom” (3, 130; zob. też 3, 188).

Faraon przedstawia zatem stopniowy – trójstopniowy – rozwój kryzysu ofiarniczego, w którego trakcie ryt religijny zwiększa swoją dysfunkcyjność. Skutki tego zjawiska zostały przez pisarza pokazane za pomocą analogicznej techniki, ale poszerzeniu ulega teraz zakres obserwacji. W skład każdego z trzech fabularnych segmentów wchodzi bowiem nie tylko owa „podróż”, ale również „przygotowanie” i – najciekawszy pod tym względem – „powrót”.

Stabilizacji obrzędowej pierwszego segmentu towarzyszy minimalizacja napięć wewnętrznych w państwie. Jeśli się pojawiają, to mają charakter sztuczny, ewidentnie symulowany: manewry są tylko grą w wojnę, natomiast późniejsze konflikty Ramzesa wynikają z nierozpoznania jego natury. Ci bowiem, którzy go znają (Herhor, Niktoris, Ramzes XII), sądzą, iż jest on jeszcze dzieckiem, więc jego zachowania są tyleż niesforne, ile niegroźne. Natomiast ci, którzy stykają się z nim po raz pierwszy (Sara, rybak, poborca podatkowy, żydowskie dzieci), myślą go – na zasadzie *qui pro quo* – z kimś innym i dlatego również nie dochodzi do eskalacji napięć. Zresztą, ich pozorowany typ ogranicza się (nie licząc zastawionych folwarków) do rodziny królewskiej, zatem szybko – i to z obu stron – zostaje za-

żegnany. Kiedy Ramzes uzyskuje tytuł namiestnika, sytuacja powraca do pierwotnego porządku.

Żeby odpowiednio umotywić radykalną zmianę tego stanu, jaka następuje w drugim segmencie, Prus wprowadza zewnętrzne źródło konfliktu. Polityka asyryjska prowadzi bowiem do bezpośredniej konfrontacji kapłanów i Fenicjan na terenie Egiptu. Obie organizacje doskonale wiedzą, iż zwycięstwo lub klęska zależy od pozyskania Ramzesa. Jego nieustanne wahania są wynikiem naprzemiennych ataków i kontrataków, jakie pojawiają się między tymi antagonistami. Ponieważ kapłani – czyli Herhor – są ostrożniejsi, więc ich reakcja (np. sprowokowanie wojny z Libią) zawsze jest odpowiedzią na podobne posunięcia Fenicjan, czyli Hirama (np. nieudane prowokowanie do wojny z Asyrią przy pomocy Kamy czy Lykona)³⁵.

Walka Hirama i Herhora – podobieństwo tych imion nie jest przypadkowe – okazuje się tak intensywna, wszechstronna i nieprzewidywalna, że ani pierwszy do końca nie ma pewności, czy książę stoi po jego stronie, ani drugi nigdy nie wierzy w definitywną zdradę kapłańskiego wychowanka. O jego przystąpieniu do obozu Fenicjan zdecydował Mefres, który kategorycznie odrzucił propozycję pojednania.

Prężna agitacja Hirama najszybciej osiąga sukcesy wśród osób najbliższych Ramzesowi. Najsprawniej funkcjonującą marionetką jest oczywiście Tutmozis, ale pod tajnym wpływem księcia fenickiego pozostaje też wojsko, znaczna część arystokracji, urzędników, a nawet niektórych kapłanów (np. ambitny Samentu zamierzający zostać przy nowym faraonie drugim Herhorem³⁶). Tylko chłopci mimo usilnych starań Fenicjan są pod stałą kontrolą rady, wykonując z nakazu Herhora (3, 151, 155) standardowe obowiązki.

Dlatego też akces najniższych grup społecznych do konfliktu wyznacza jego trzecią, decydującą fazę. Już Pentuer, podróżujący w celu znalezienia delegatów, dostrzega rozłam wśród ludu, który dzieli się na partię antykapłańską i antyfenicką (3, 155). Pierwsza z nich, mając przewagę w Dolnym Egipcie, występuje zresztą przeciwko każdej formie ucisku, dlatego wkrótce do pałacu Ramzesa w Memfis przybywają wysocy urzędnicy państwa z prośbą o ratunek (3, 188, 217).

W samej zaś stolicy powstaje kolejny antagonizm między „pobożnymi” a „bezbożnymi” (3, 217), który również jest – tym razem stołeczną – odmianą podziału nękającego cały Egipt. Nie jest zresztą wykluczone, iż za „wyższymi sferami” (3, 218), które kierują postępowaniem dwóch grup, kryje się, z jednej strony, królowa Niktoris, a z drugiej – Tutmozis. Prus podkreśla, że u obu tych grup religijność (lub jej brak) ma charakter pokazowy, wręcz teatralny.

Radykalne rozprzestrzenianie się przeciwstawnych odłamów w *Faraonie* zostało dostrzeżone bodaj tylko przez Eugeniusza Czapplejewicza, który zauważył:

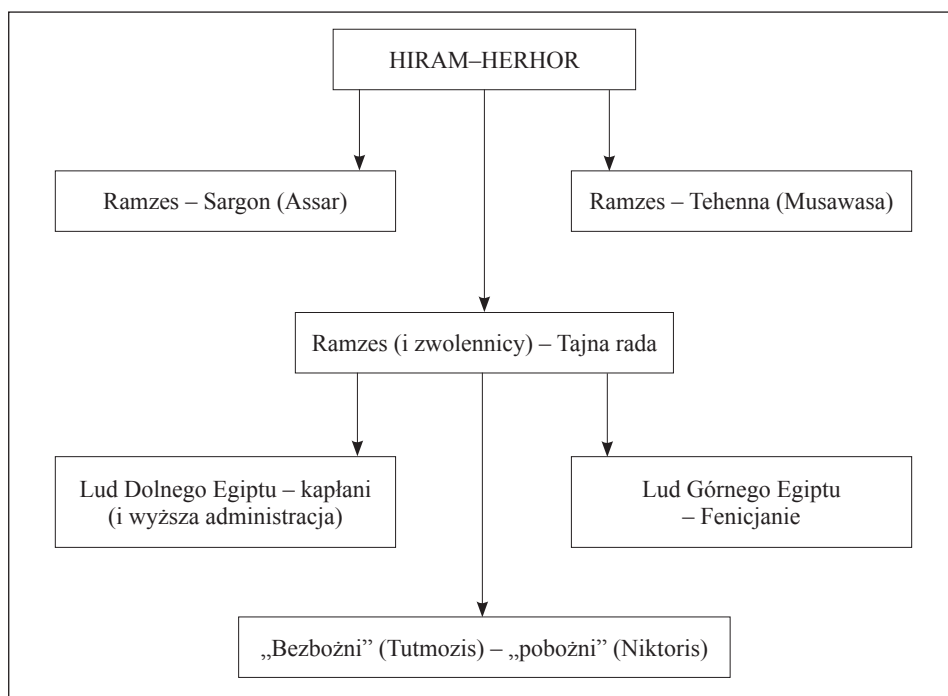
konflikt między faraonem i kapłanami rodzi natychmiast dwa konflikty dalsze; niejako symetryczne: „Państwo i kapłaństwo” [...] oraz państwo i faraonowie. Od nich odgałęziają się na-

³⁵ Szczegółowy katalog tych symetrycznych „wymian” podaje Szwejkowski (*op. cit.*, s. 332–333).

³⁶ Postać Samentu jest interesująca, ponieważ jego nienawiść – równie silna jak u Mefresa – prowadzi do internalizacji doświadczenia sobowtóra. Samentu zagrożony przez pościg w Labiryńcu „rozdwaja się” wewnętrznie, stając się zarazem nieopanowanym spiskowcem, jak i rozważnym strategiem na wzór Herhora (3, 210–211).

stępne: państwo i Fenicjanie, a nawet państwo i lud (jak np. lud Dolnego Egiptu). Dysharmonia zatacza coraz szersze kręgi, staje się powszechna. Cały organizm zostaje sparaliżowany³⁷.

Określanie kolejnych opozycji jest tu, jak sądzę, i nieprecyzyjne, i niepełne, ale sam mechanizm został ujęty trafnie: oto jeden podstawowy antagonizm wywołuje reakcję łańcuchową, która z elit społecznych dociera do wszystkich warstw. Symetryczny, a więc uwzględniający kwestię ukrytych inspiracji, wykres antagonistycznych układów prezentuje się zatem następująco:



Chaos, jaki zapanował w Egipcie, polega więc na gwałtownej proliferacji symetrycznych układów, których istotę stanowi antagonizm wynikający ze sprzecznych pragnień. Dotyczy to całej społeczności: każdy jest w jakiejś partii, każdy ma jakiegoś wroga. Kwestię tę znakomicie zapowiada ukazujące modlących się Egipcjan widzenie, którego doznaje Ramzes XII (2, 300–303). Przynależy ono jeszcze do drugiego segmentu, zatem uwzględnia autentyczne praktyki religijne, które wszakże okazują się nieskuteczne. Istota niezgodnych modlitw sprowadza się bowiem do stanu, w którym: „Każdy chciał tego, co lękiem napełniało innych; każdy prosił o własne dobro, nie pytając, czy nie robi szkody bliźniemu” (2, 302).

W trzecim segmencie te sprzeczne zamierzenia staną się źródłem przemocy, która pod różnymi formami (napady, pobicia itp.) wkracza w te bliźniacze relacje.

³⁷ E. Czaplajewicz, *Grecy „Faraon”*. „Miesięcznik Literacki” 1988, nr 1, s. 59.

Królewska ofiara

Standardowy pogląd, zgodnie z którym w *Faraonie* przedstawiony został kryzys państwa, jest nieścisły. Należałoby raczej stwierdzić, iż powieść prezentuje monarchię egipską w stanie ofiarniczego kryzysu. Z perspektywy antropologii kulturowej Girarda stwierdzenie takie implikuje dwie konsekwencje. Wedle pierwszej istnieje jeden – i tylko jeden – sposób, który pozwala na powstrzymanie rozwoju niekontrolowanej przemocy. Jest nim kolektywne złożenie ofiary, które ponownie zjednoczy społeczność, przywracając jej pokój. Wedle zaś drugiej – mniej już oczywistej – najlepszym kandydatem do tej roli okazuje się właśnie osoba władcy.

Argumentacja Girarda jest w tej ostatniej kwestii dwojaka. Pierwsza racja wynika z ogólnych założeń dotyczących kryteriów, jakie powinna spełniać potencjalna ofiara. Jedno z nich bowiem wskazuje na grupy w danej wspólnotcie marginalne. Należą do nich zarówno ci, którzy w hierarchii znajdują się zbyt nisko (np. pariasi), jak i ci, którzy są zbyt wysoko (np. król), gdyż w obu przypadkach następuje silna separacja w stosunku do reszty społeczeństwa. Girard konkluduje zatem:

Monarcha i jego dwór przywodzą na myśl niekiedy oko cyklonu. [...] W okresie spokoju moi i bogaci korzystają w sposób oczywisty z protekcji oraz przywilejów niedostępnych dla wydziedziczonych. Jednakże nas nie interesują warunki normalne, ale czasy kryzysów. Wystarczy jeden rzut oka na historię powszechną, aby sobie uświadomić, że ryzyko gwałtownej śmierci z rąk rozwścieczonego tłumu jest statystycznie większe w przypadku uprzywilejowanych niż wszystkich pozostałych klas³⁸.

Natomiast drugi argument wynika z analizy rytuałów afrykańskich, które występowały w państwach określanych jako tzw. święte monarchie. Zarówno obrzędy koronacyjne nowego władcy, jak też „odnowienie”, któremu okresowo podlegał panujący król, wymagają podobnych zabiegów. W trakcie tych ceremonii monarcha wielokrotnie popełniał najcięższe wykroczenia (z kazirodztwem włącznie). Girard stwierdza:

Nie tylko jakiś szczególny zakaz, ale wszystkie możliwe zakazy, jakie można sobie wyobrazić, król musi przekraczać. Prawie że encyklopedyczny charakter występów, jak również eklektyczna natura kazirodztwa wyraźnie pokazują, jaki rodzaj człowieka ma uosabiać król; jest to stuprocentowy przestępca, istota, która niczego nie respektuje, która przywłaszcza sobie wszelkie, nawet najpotworniejsze formy *hybris*³⁹.

Popełnianie tych wykroczeń jest niezbędne, aby król mógł zostać oskarżony przez tłum, a następnie – symbolicznie lub rzeczywiście – zamordowany, co ponownie wprowadziłoby stabilizację. Niekiedy zamiast niego ginie jeden z uczestniczących w ceremonii żołnierzy, który jest sobowtórem władcy⁴⁰.

Dla Girarda te obrzędy są dowodem potwierdzającym rytualną genezę monarchii. Instytucja ta zakładając boskość władcy, zaciera jego status ofiarniczy; status, który okresowo jest jednak ewidentny. Jeśli zatem faraon, jak potwierdzają egip-

³⁸ R. Girard, *Kozioł ofiarny*. Przeł. M. Goszczyńska. Łódź 1987, s. 30. Zob. też Girard, *Sacrum i przemoc*, s. 16–17.

³⁹ Girard, *Sacrum i przemoc*, s. 144.

⁴⁰ Zob. *ibidem*, s. 151.

tolodzy⁴¹, również zajmował pozycję świętego króla (będąc inkarnacją bóstwa), a nawet odbywał analogiczne ceremonie odnowienia swego urzędu⁴², to powstaje zasadne przypuszczenie, iż mógł stać się obiektem działań nie tylko rytualnych, ale i – w warunkach kryzysu – pararytualnych.

O tym, że powieść Prusa zawiera taką sugestię, przekonuje podobieństwo między strukturą obrzędów a kolejnymi elementami biografii Ramzesa XIII. Da się w niej bowiem wyodrębnić trzy etapy, które odpowiadają ceremonialnemu przygotowaniu, krwawemu aktowi ofiarniczemu i pośmiertnej apoteozie.

Przygotowanie

W tej fazie istnieje zbieżność między ofiarniczą separacją a zbliżaniem się Ramzesa do uzyskania tytułu faraona. Służą temu wszystkie trzy podróże, które książę odbywa – kolejno – jako *erpatre*, namiestnik i nieformalny władca; podróże, które mają potwierdzić umiejętności wojskowe, administracyjne oraz kultowe przyszłego króla.

Jedyna – ale zasadnicza – różnica polega na tym, iż dokonywane trójstopniowo przygotowanie prowadzi nie tylko do uświęcenia, ale również do profanacji. Ramzes na każdym etapie popełnia błędy, a niektóre z nich stają się podstawą zarzutów, jakie wysuwają przeciwko niemu kapłani.

Głównym oskarżycielem Ramzesa jest Mefres, który formułuje klasyczne zarzuty, jakie prześladowcy stawiają swoim ofiarom⁴³. Najważniejsze dla niego są kwestie religijne, dlatego nieustannie kładzie on nacisk na brak autentycznej wiary u Ramzesa, który próbuje stawiać wymagania samemu Ozyrsowi (2, 23). Kiedy zaś kapłan przystępuje do zdecydowanego ataku, pojawi się pomówienie o bluźnierstwo, o wyparcie się religii (2, 188, 194), a nawet o innowierczą konwersję (2, 194).

Drugie ważne pomówienie dotyczy stosowania przemocy nad osobami najsłabszymi. Nawet jeśli Prus popełnia tu anachronizm, każąc i Ramzesowi XII, i Hiramowi wyrzec się ofiar z dzieci, czyni to, aby móc pokazać kolejny atak na księcia. Mefres kilkakrotnie oskarża go bowiem o zamordowanie synka i wytrwale szuka dowodów mających potwierdzić jego zbrodnię (2, 226–227). Kiedy zaś okazuje się to niewykonalne, i tak – na zgromadzeniu tajnej rady – będzie twierdził, że usunięcie Sary i Setiego z pałacu było przyczyną ich śmierci (3, 172).

Trzeci typ zarzutów koncentruje się wokół przestępstw na tle seksualnym. Wprawdzie Ramzes nigdy nie zostanie pomówiony o kazirodztwo, ale jego kolejne partnerki nie znajdą akceptacji. Wyjątkiem jest Sara, której pochodzenie wywoła wprawdzie kontrowersje, wszelako zostaną one przez Herhora usunięte. Mefres natomiast nie omieszką wspomnieć, że zabranie Kamy przez Ramzesa jest świętokradztwem (3, 69), a niektórzy członkowie rady stwierdzają, iż romans z żoną Tutmozisa stawia faraona w sytuacji co najmniej kłopotliwej (3, 171–172).

O ile zatem Mefres postępuje zgodnie z prześladowczym schematem, o tyle

⁴¹ Zob. Morenz, *op. cit.*, s. 41–45. – Hornung, *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*, s. 122–124.

⁴² Zob. E. Hornung, *Faraon*. Przeł. B. Ostrowska. W zb.: *Człowiek Egiptu*, s. 370–372.

⁴³ Zob. Girard, *Kozioł ofiarny*, s. 24–25.

Herhor wysuwa zastrzeżenia dotyczące wyłącznie zdrady stanu (3, 173). Ta różnica sugeruje, iż pierwszy z nich domaga się rozwiązań tradycyjnych (tj. zgodnych z zasadą mitycznej identyfikacji przeciwnika), natomiast drugiemu wystarczyłoby odsunięcie Ramzesa od tronu.

Akt ofiarniczy

Herhor w rozmowie z Pentuerem precyzyjnie określa swój stosunek do Ramzesa. Brak osobistej nienawiści minister wyjaśnia zarówno własnym położeniem, jak i sytuacją młodego faraona, którą znakomicie zna i nieustannie kontroluje. Rywalizacja o władzę jest wykluczona, ponieważ Herhor, nawet usunięty z dworu, rządzi państwem niemal niepodzielnie. Natomiast jego wiedza i doświadczenie pozwalają mu na obiektywny ogląd sytuacji: Ramzes wciąż jest dla niego tylko niedojrzałym dzieckiem, które zbyt szybko zmienia stanowisko w zależności od tego, czyja perswazja jest skuteczniejsza. Dlatego Herhor ciągle oczekuje odpowiedniej modyfikacji w postępowaniu faraona, a zarazem jest skłonny go usunąć, gdyby wpływy fenickie okazały się zwycięskie.

Na posiedzeniu tajnej rady minister powtórzy te zarzuty dotyczące zagrożeń wynikających ze zgubnej polityki Ramzesa. Ale Pentuerowi powie znacznie więcej: zdrada polega przede wszystkim na tym, iż faraon zamierza uczynić Egipt państwem laickim, w którym kapłani nie będą mieli żadnego wpływu na władzę. Pierwszy i najważniejszy argument Herhora przeciwko takiej koncepcji jest ściśle genetyczny: „Nie faraonowie – o czym dobrze wiesz – stworzyli Egipt, lecz bogowie i kapłani” (3, 154).

Państwo zatem to organizm wtórny względem systemu religijnego, i jako takie stale powinno mu być podporządkowane. Gdyby bowiem nie ofiary oraz ci, którzy je sprawują, nie powstałyby żadne instytucje – Herhor wymienia: rolnictwo, system melioracyjny, medycynę, armię, dyplomację – niezbędne do funkcjonowania monarchii. Niedoświadczony oraz gardzący wiedzą Ramzes ulega złudzeniu każącemu traktować porządek ofiarniczy jako dodatek do aparatu państwowego; dodatek, który nigdy nie był niezbędny, dlatego zawsze, a zwłaszcza teraz, można go usunąć.

Paradoks polega na tym, iż sam Ramzes postępuje wedle logiki rytualnej: najpierw akceptuje ją teoretycznie (wtajemniczenie w świątyni Hator), a następnie zamierza posłużyć się nią w praktyce politycznej. Jego strategia jest ściśle rytualna, gdyż wiąże się ze zredukowaniem wielu rozdzierających kraj antagonizmów do jednego, który rozkładałby napięcia społeczne, kierując się zasadą: „wszyscy przeciw nielicznym (tj. kapłanom)”. Dlatego kluczowym elementem planu Ramzesa jest pozyskanie ludności rolniczej, którą władca kusi bądź ulgami, bądź rozdawanym na ulicach pożywieniem.

Herhor już w momencie głosowania nad dostępem do świątynnego skarbcza zdał sobie sprawę, iż pętla nad stanem kapłańskim zaciska się coraz szybciej. Działania ministra są więc kontratakiem, który kopiuje posunięcie przeciwnika. Dzięki umiejętnej manipulacji zjawiskami astronomicznymi „odbija” on faraonowi lud oraz znaczą część wojska. Drugie, o wiele bardziej mistrzowskie posunięcie polega na prowokacji zmuszającej Ramzesa do wykonania kolejnego ruchu: przekupiony kapłan przynosi na dwór odpowiednie informacje, które wystarczają, aby wysłać do świątyni zbrojną delegację.

Z zachowania Herhora można wnosić, iż nie tylko doskonale wie on, że to właśnie Tutmozis przybędzie z nakazem aresztowania; minister wie także, w jakiej roli – namiestnika samego Ramzesa – pojawi się dowódca gwardii u bram świątyni. Wniosek, jaki Herhor wyciąga dokładnie obserwując Ramzesa na manewrach pod Pi-Bailos, polega na stwierdzeniu prostej zależności, zgodnie z którą jego miłości znacznie obniżają zaangażowanie polityczne i wojskowe⁴⁴. Dlatego wiedząc o jego aktualnym romansie z Hebron, nie tylko go nie przerywa, ale dba o namiętną kontynuację. Trafność tego założenia okazała się idealna, ponieważ w decydującym momencie Ramzes najpierw nie dostrzega grożącego mu niebezpieczeństwa, a następnie kluczową misję powierza Tutmozisowi, mianując go swoim zastępcą.

Herhor nie zamierza zabić Ramzesa, ale wie, że bez poświęcenia Tutmozisa konflikt nie zostanie rozwiązany. W ten sposób minister usuwa tego, kto zawsze był dla niego marionetką Hirama, a także – zgodnie z obrzędowym schematem – symbolicznie uśmierca faraona pod postacią jego ulubieńca i najbliższego współpracownika. Substytucyjny charakter tego aktu został zresztą podkreślony przez fakt, iż wykonawcą owego usunięcia nie jest Herhor, ale jego podwładny – Eunana. Zamiast ofiarnika pojawia się jego zastępca dokładnie tak, jak zamiast ofiary – jej sobowtór. Rytualny efekt jest natychmiast czytelny dla wszystkich uczestników tego wydarzenia, którzy już nad trupem Tutmozisa wznoszą okrzyki na cześć nowego władcy.

Herhor nie zamierza zabić Ramzesa również z powodu obietnicy, jaką złożył jego matce Niktoris (3, 247). Nie przewidział jednak, jak silna jest nienawiść Mefresa, dlatego zlekceważył jego deklarację. Finał przynosi zatem podwójną walkę sobowtórów⁴⁵ (Herhor–Tutmozis i Mefres–Ramzes), którą wygrywają kapłani właśnie z tego powodu, iż mają po swojej stronie większą liczbę – jawnych, a tym bardziej ukrytych – sprzymierzeńców, sprawnie wykonujących każde ich polecenie.

Niepowodzenie Herhora jest tu jednak znaczące: w jego kalkulacjach, które zawsze się sprawdzały, uśmiercenie Ramzesa było wykluczone. Arcykapłan Amona zamierzał poświęcić wyłącznie Tutmozisa, dzięki czemu skończyłyby się pozostałe antagonizmy, a faraon, uzyskawszy tak pogładową „lekcję” praktyk ofiarniczych, albo sam, pozbawiony sprzymierzeńców, zrzekłby się tronu, albo (niczym jego ojciec) stałby się posłusznym kapłanem (3, 153). Działanie Mefresa pokazuje, iż w warunkach kryzysu podział na przemoc kontrolowaną, rytualnie zaaranżowaną oraz przemoc nieobliczalną i destrukcyjną już nie obowiązuje. Herhor chce być tylko ofiarnikiem, Mefres jest zwykłym mordercą – i to ten drugi doprowadza do ostatecznych rozstrzygnięć.

⁴⁴ Na kłamrową analogię między manewrami a decydującym starciem z Herhorem trafnie wskazał Szaruga (*op. cit.*, s. 90, 102), podkreślając podobną – a zarazem „zintensyfikowaną” – rolę oficera/szpiega Eunany.

⁴⁵ Walka ta – a zwłaszcza jej konsekwencje – ma zresztą liczne prefiguracje w poprzednich segmentach *Faraona*. Mordercza lub samobójcza przemoc pojawia się niemal zawsze, kiedy dochodzi do konfrontacji między zbyt podobnymi antagonistami. Tam, gdzie występuje dwóch skłóconych wodzów (Herhor i Ramzes na manewrach, Mentezufis i Ramzes pod Słonymi Jeziorami), spiskowców (Samentu i Mefres), kochanków (Ramzes i Lykon) czy metres (Sara i Kama), tam giną albo osoby trzecie (powieszony chłop, mały Seti, Patrokles), albo jeden z nieprzyjaciół (Samentu, Sara). Ten krąg przemocy powoli, ale systematycznie zbliża się do głównego celu; rozpoczyna bieg od osób zupełnie obcych, przechodzi przez najbliższych, aż wreszcie osiąga samego Ramzesa.

Apoteoza

Ostatni rozdział *Faraona* pokazuje, iż przejście władzy w Egipcie dokonuje się w oparciu o konsekwentną postawę niemal wszystkich postaci. Kluczową rolę odgrywa Herhor, który precyzyjnie zaplanował akt swojej koronacji. Bohater ten, jak zawsze, nie ujawnia nikomu swoich zamiarów: jego pragnienia pozostają ukryte, gdyż wie on, że ich odsłonięcie stwarza przynajmniej potencjalne zagrożenie ze strony konkurencji. Zmyleniu ewentualnych rywali służą natomiast działania pozorowane lub prowokacyjne, dzięki którym Herhor odgaduje cudze intencje. Ramzes próbował postępować identycznie, wyrabiając w sobie ów „instykt obłudy” (2, 63) oraz przybierając maskę hedonisty, który pozostaje zainteresowany wyłącznie rozrywkami. Jego doświadczenie, a także temperament, okazały się w tym zakresie niewystarczające, dlatego koronacja ceremonialna stanie się udziałem Herhora. I nawet w jej trakcie postąpi on dokładnie wedle sprawdzonego scenariusza: nikomu nie pozwoli się zorientować, że zależy mu na zapoczątkowaniu nowej dynastii, dlatego zagra *va banque*, wysuwając kandydaturę Nitagera.

Finalne podobieństwo między Herhorem a Ramzesem jest dodatkowo podkreślane za pomocą programu działania, jaki realizuje nowy władca. Fakt, iż postępuje on zgodnie z zamiarami Ramzesa, nie jest żadną „ironią historii lub losu”⁴⁶, ale kolejnym dowodem, że przedmiotem walki była kwestia religijnego lub laickiego porządku w państwie, a nie problem konkretnych rozwiązań administracyjnych. Wyjątkiem potwierdzającym tę regułę jest zagadnienie traktatu z Asyrią i losy Fenicji: Herhor wprawdzie postępuje inaczej, niż zamierzał Ramzes XIII, ale też nie tak, jak obiecywał Beroesowi. Nowy namiestnik działa bowiem wedle podobnego kompromisu, jaki zatwierdził jeszcze Ramzes XII – i nie jest wykluczone, że to przebiegły minister był wówczas autorem tego projektu.

Pomimo tych analogii ostatni rozdział *Faraona* wyraźnie zmierza do ustanowienia wartościującej różnicy między Ramzesem a Herhorem. Lakoniczna informacja o pogrzebie skrzętnie pomija ocenę czynów zmarłego, która zwyczajowo kończyła się jego apoteozą. Co więcej: uśmierzenie konfliktów jest przypisywane tyleż organizacyjnym zdolnościom Herhora, ile usunięciu Ramzesa, który zyskuje miano sprawcy wszystkich nieszczęść Egiptu. Wyraźnie negatywny osąd postaci Ramzesa XIII formułowany jest bowiem z perspektywy tych, którzy jeszcze niedawno byli uwikłani w mordercze konflikty.

Warzenica-Zalewska trafnie dostrzegła niespójność między zasadniczą partią fabuły a *Epilogiem*, którego sam Prus nie dołączył do pierwszego wydania powieści⁴⁷. Problem polega jednak na tym, iż brak koherencji nie jest związany ani z analizą przyczyn upadku Ramzesa, ani z eudajmonistycznym przesłaniem *Epilogu*. Kluczowa pozostaje bowiem kwestia implikowanej kwalifikacji osoby Ramzesa XIII.

Istotnie, w *Epilogu* interpretacja pałacowego przewrotu powierzona została

⁴⁶ A. Martuszevska, *Stracone złudzenia młodego faraona*. W zb.: *Prus i inni. Prace ofiarowane Stanisławowi Ficie*. Red. J. A. Malik, E. Paczoska. Lublin 2003, s. 69. Zob. też M. Rumieńska, *Polityka i historia jako gra w „Faraonie” Bolesława Prusa (w kontekście Bachtinowskiej teorii karnawalizacji)*. „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Litteraria Polonica” t. 8 (2006), s. 156.

⁴⁷ Warzenica-Zalewska, *op. cit.*, s. 32–34.

Menesowi, który formułuje ją z pozycji nie elit, ale mas. Uczony skonfrontowany zostaje z wyrzutami sumienia dręczącymi Pentuera, który doskonale wie, iż swoim postępowaniem – przynajmniej biernie – stanął po stronie prześladowców młodego władcy (3, 263). Wyjaśnienia Menesa zmierzają wyłącznie w kierunku dostarczenia kolejnych dowodów, że śmierć Ramzesa była konieczna i nieunikniona. Przyrównując ją do procesów naturalnych, sankcjonuje więc Menes działanie za pomocą radykalnej przemocy, które zawsze pojawia się w okresie – cyklicznych – kryzysów. Będąc kapłanem i znawcą zachowań ludu, Menes nie może powiedzieć nic innego.

Jednakże mówi on już z perspektywy odzyskanego pokoju, dlatego w jego dyskursie wyraźny nacisk pada na ów rewitalizujący moment. Jeśli zatem ta niezbędna „operacja” zapewniła wszystkim – wedle cytowanej pieśni innego kapłana – rozkwit, płodność i obfitość darów natury, to sprawca tych wydarzeń nie zasługuje więcej na tak surową ocenę. Sugestię taką potwierdza paralelizm dwóch pieśni, które pojawiają się po pogrzebie zarówno Ramzesa XII (3, 138), jak i Ramzesa XIII (3, 268–269). Jeżeli obaj zmarli nie potrzebują żałoby żywych, to dlatego, iż dostąpili nieśmiertelności. Na tym polega dyskretna apoteoza ostatniego przedstawiciela XX dynastii, który „teraz” również okazał się równy bogom.

Wnioski

Mit o Ozyrysie różni się, oczywiście, od *Faraona* niezliczonymi szczegółami intrygi, chociaż wspólne pozostaje rozwiązanie fabularne dotyczące kilku podróży oraz umieszczenia momentu kulminacyjnego tuż po powrocie z ostatniej wyprawy. Najważniejsza analogia polega jednak na prezentacji konfliktów między protagonistami. Mit potrzebuje radykalnej opozycji, stąd zestawienie „zazdrosnego” Seta ze „wspaniałomyślnym” Ozyrysem. W kontekście *Faraona* ta różnica okazuje się jednak iluzoryczna, ponieważ obaj antagoniści dają się poznać jako równie zawistni i nieprzejednani.

Prus tę „poprawkę” w stosunku do mitu sygnalizuje kilkakrotnie, każąc protagonistom powoływać się na każdego z tych bogów. Klasycznym przykładem jest konwersja Samentu, który najpierw gorliwie służy Ozyryrowi, a następnie Setowi – przekonawszy się, iż ten ostatni dysponuje większą siłą (3, 118). Ramzes biorąc udział w świątynnych misteriach identyfikuje się z Ozyrysem (1, 213), ale kiedy wpada w gniew, natychmiast przechodzi na stronę Seta (2, 85). Ta oscylacja okazuje się jeszcze bardziej widoczna na poziomie zbiorowym: początkowo to pałac faraonów jest świątynią Ozyrysa, a tajne sprzysiężenie kapłanów nie bez powodu odbywa się w podziemiach świątyni Seta. W finale zaś mamy do czynienia z sytuacją odwrotną: to zamknięci w sanktuarium kapłani przyzywają Ozyrysa, a w krytycznym momencie Ramzesem i jego radą manipuluje inny kapłan Seta⁴⁸.

Jeżeli więc każdy może powoływać się i na Seta, i na Ozyrysa, oznacza to, iż obaj bogowie są doskonale symetryczni, wymienni. Ta unifikacja powstaje w trak-

⁴⁸ Rola tego szpiega jest zresztą zbliżona do tej, którą w micie pełni wysłannik Seta, zapraszający Ozyrysa do pałacu, gdzie zostanie on zdradziecko zamordowany. Zob. Wach-Brzzińska, *Mity starożytnych Egipcjan*, s. 88.

cie konfliktu, a po jego rozwiązaniu następuje powrót hierarchicznej różnicy⁴⁹. Według mitu to Set organizuje zbiorowe morderstwo na Ozyrysie, i tak właśnie postępują kapłani z Tutmozisem oraz Ramzesem. Schemat mitu jednoznacznie sugeruje, iż jeśli każdy faraon jest żyjącym bogiem, to jest także martwą ofiarą kolektywnej przemocy.

Mitologia ozyriańska należy do tzw. mitów królewskich opowiadających o władcach Egiptu. Skoro zaś pierwszym z nich był Ozyrys, to jego historia ma charakter fundacyjny, założycielski. Dlatego jeśli Prus w *Faraonie* sugeruje, że losy XX dynastii nadal przebiegają wedle pradawnego scenariusza, oznacza to, iż pisarz proponuje namysł nad instytucją państwa z perspektywy jej korzeni religijnych. Istnienie tego kontekstu sprawia, że zestawianie koncepcji powieści Prusa z *Państwem* Platona jest – jak zauważył Szweykowski⁵⁰ – zupełnie bezzasadne.

Gdyby jednak szukać analogii w dziedzinie refleksji teoretycznej, można by odnaleźć pewne pokrewieństwa z traktatem pt. *O państwie Bożym* św. Augustyna. Wprawdzie dla autora podstawowym przykładem ziemskich organizacji jest Cesarstwo Rzymskie, ale – jak sam stwierdza (XIX 24, 435)⁵¹ – jego rozważania mają zastosowanie do wszystkich starożytnych imperiów.

Kiedy św. Augustyn podejmuje kwestię ich początków, natychmiast przywołuje spór Kaina z Ablem:

Tak tedy pierwszy założyciel państwa ziemskiego był bratobójcą, gdyż, opanowany przez zawiść, zamordował brata swego [...]. Nie należy się zatem dziwić, że znacznie później, przy zakładaniu tego miasta, które miało stać się głową omawianej przez nas obecnie państwowości ziemskiej i władać tylu narodami, odtworzył się pewnego rodzaju obraz tamtego modelu, owego ἀρχέτυπος, czyli pierwowzoru, jak mówią Grecy. Bo i wtedy, na skutek zbrodni wspomnianej przez któregoś z pogańskich poetów:

Krwia braterską spłynęły pierwsze grodu ściany.

Rzym został więc założony wtedy, gdy – jak poświadcza historia rzymska – Romulus zabił swojego brata Remusa. [XV 5, 169]

Nieco dalej (XV 5, 170) św. Augustyn dopowiada, iż konflikt rzymskich braci pokazuje, w jaki sposób organizacje ziemskie dzielą się i występują przeciwko sobie nawzajem. Jeśli zatem warunkiem jedności jest podział, to paradoks ten oznacza, że potęga imperium wymaga zbrodni: tylko dzięki niej władza królewska jest silna i niepodzielna.

Św. Augustyn wie, że ten akt nie miałby charakteru fundacyjnego, gdyby był tylko przypadkowy. Dlatego śledząc historię Cesarstwa skrupulatnie wydobywa

⁴⁹ Niestety, dyskurs interpretacyjny dotyczący *Faraona* faworyzuje właśnie ów moment finalny, z jego perspektywy wprowadzając rozróżnienie na „złych” kapłanów i „dobrego” faraona (lub odwrotnie). Mechanizm ujednolicenia zawarty w fabule dostrzegł bodaj tylko W. Borow y (*O „Faraonie” Prusa*. „Tygodnik Powszechny” 1952, nr 42, s. 3), stwierdzając: „Sam antagonizm pomiędzy Ramzesem a kapłanami bynajmniej nie jest antagonizmem pomiędzy szlachetnym sercem a egoistycznym rozsądkiem: przecież Mentezufis mówi »do siebie« o Ramzesie, że to »potężny charakter«, z którym można wiązać najlepsze nadzieje, m.in. skruszenia Asyrii, a i z niejednej enuncjacji Herhora takie oczekiwania przebijają”.

⁵⁰ Szweykowski, *op. cit.*, s. 307.

⁵¹ W ten sposób odsyłam do: Św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*. Przeł., oprac. W. Kornatowski. T. 1–2. Warszawa 1977. Liczba rzymska oznacza księgę, cyfry arabskie kolejno: rozdział i stronicę.

kolejne bratobójcze konflikty, jakie nie tylko się powtarzają, ale i są sankcjonowane przez legendarną tradycję. Szczególna uwaga zostaje zwrócona właśnie na propagowanie antagonizmu, który istnieje w obrębie całej kultury – od religii poczynając. Same bóstwa, jak stwierdza autor:

Chciały, ażeby uczucia obywatelskie nie wstrzymywały przed naśladowaniem takich walk, owszem, ażeby zbrodnia ludzka była usprawiedliwiona przykładem bogów. [II 25, 168; zob. też II 20, 157–158]

Religia starożytna wedle św. Augustyna przenika nie tylko do „uczuć obywatelskich” (a więc do zasad rządzenia państwem), występuje bowiem także w literaturze czy teatrze (II 25, 168), wywierając ogromny wpływ na odbiorców. W ten sposób transcendentalna, boska przemoc staje się niezbywalnym składnikiem tego, co pojawia się niemal w każdym doświadczeniu kulturowym.

Prus, jak sądzę, wyciąga ostateczne konsekwencje z takiego założenia. Jeśli pierwotnym wzorcem postępowania z innym – czyli: z bratem – jest zbrodnia, to jej efekty muszą przenikać całą cywilizację. Począwszy od religii, przez etykę (w formie zacytowanych fragmentów z *Księgi Umarłych*), magię (prezentacja zdolności Beroesa) czy sztukę (dramat, poezja, architektura) – wszędzie w *Faraonie* pojawiają się elementy mitycznego archetypu przybierającego kolejne, niekiedy zawoalowane postaci. Wyjątkowym zainteresowaniem pisarz obdarzył, oczywiście, naukę, którą pokazał w ścisłej zależności od sfery religijnej⁵². Ludzki bowiem rozum, nawet w swych najbardziej „obiektywnych” i „neutralnych” funkcjach dążących do odkrywania praw przyrody, nieustannie pozostaje dzieckiem – i spadkobiercą – porządku rytualnego. W tym sensie *Faraon* jest najbardziej antypozytywistyczną powieścią Bolesława Prusa.

Abstract

CEZARY ZALEWSKI
(Jagiellonian University of Cracow)

OSIRIS AND SET. A MYTHOLOGICAL MATRIX IN BOLESŁAW PRUS' "PHARAOH"

The article aims at reinterpreting Bolesław Prus' novel *Pharaoh* made with the use of religious and anthropological contexts. The basic events of the plot were presented as mythological categories: as a fight between twin deities (Osiris and Set), making an offering, miraculous resurrection, and restoration of order. In this manner Prus presents a genetic and functional dependence of old cultural institution (such as politics, monarchy, army, arts, science, economy) on ritual-religious system.

⁵² Zob. Szwejkowski, *op. cit.*, s. 330.