

CZASOPISMO ARCHEOLOGICZNE

meNhir

Numer 12 (2017-2019)





meNhir

Recenzenci

dr Joanna Dębowska-Ludwin
 mgr Szymon Jellonek
 mgr Anna Kraszewska
 dr Agata Kubala
 dr hab. Marcin Przybyła
 prof. dr hab. Judyta Rodzińska-Nowak
 mgr Barbara Zając

Skład redakcji

Redaktor Naczelny:
 mgr Maciej Waclawik
 Zastępca redaktora naczelnego:
 mgr Karolina Zagrabińska
 Konrad Jurkowski
 Skład i łamanie:
 mgr Aleksandra Słowicka

Redaktorzy sekcji

Archeologia epoki żelaza
 oraz archeologia średniowiecza:
 Dominik Pęcherek
 Archeologia śródziemnomorska:
 Aleksandra Milczuk
 Archeologia Nowego Świata:
 mgr Anna Słupianek
 Archeologia Azji:
 mgr Konrad Abramczuk
 Korekta:
 Weronika Sikora

Drodzy czytelnicy,

trzymacie w rękach dwunasty numer Menhira. Znajdziecie w nim głównie teksty dotyczące archeologii śródziemnomorskiej, w tym bardzo ciekawe artykuły z zakresu starożytnej numizmatyki. Nie zabrało też jednak prac dotyczących archeologii średniowiecza, a także kilku o teorii archeologii. W numerze znajdziecie również wspomnienia wolontariusza biorącego udział w naszych badaniach na Cyprze, a także sprawozdanie z objazdu naukowego śladami Piotra Wielkiego – zdjęcia z niego umieściliśmy na wewnętrznej stronie okładki (autorami są K. Jurkowski i P. Okrajek). Na froncie zaś znajduje się zwycięskie zdjęcie wykonane przez Annę Michalską, nadesłane przez w ramach organizowanego przez nas konkursu Herosi wykopu.

Numer ten jest również ostatnim wydawanym przez redakcję w jej obecnym składzie. Przybywa nam lat i w prawdzie zyskujemy archeologiczną wartość, jednak odczuwamy też konieczność dostosowania się do zmieniających się czasów. Dlatego przekazujemy ster Menhira w ręce młodszych kolegów, zapewniając o dalszym wsparciu i życząc, aby do kolejnego, 13 numeru, nie przykleił się tradycyjny pech. Powodzenia!

Redakcja MENCHIRA

W numerze:

Michał Łuczyński	
<i>Światowid ze Zbrucza – czy na pewno słowiański?</i>	4
Jadwiga Olbrot	
<i>O wytwórczości warsztatu W. Wojtygi na przykładzie kafła z klasztoru dominikanów w Krakowie</i>	11
Michał Gorczyca	
<i>Kontakty grecko-scytyjskie w numizmatyce nadczarnomorskich polis</i>	14
Anna Michalska	
<i>Herkulesowi – wdzięczny Hipolit. Rzecz o ikonografii herosa w willi karynała d'Este w Tivoli</i>	17
Maciej Waclawik	
<i>Aspekty seksualności u starożytnych Egipcjan</i>	24
Barbara Zając	
<i>Mennictwo prowincjonalne Kapadocji w okresie rządów Trajana (98–117 po Chr.)</i>	32
Małgorzata Jujka, Natalia Krassowska	
<i>Archeologia a secesja. Spojrzenie na inspiracje artystów przełomu XIX i XX wieku</i>	36
Konrad Jurkowski	
<i>Śladami Piotra Wielkiego. Relacja z wyjazdu naukowego do Petersburga</i>	38
Ewelina Anna Kolebiuk	
<i>Stamtąd czekaj szczęśliwości, gdzie twych przodków leżą kości... czyli rzecz o archeologicznym podłożu tożsamości współczesnych narodów</i>	46
Barbara Zając, Jadwiga Olbrot, Maciej Waclawik	
<i>„Z Archeologią na Ty!”. Trzy lata działalności projektu edukacyjno-popularyzatorskiego</i>	48
Diana Mroczek	
<i>Dni pafijskie</i>	51

Maciej Waclawik

Aspekty seksualności u starożytnych Egipcjan

Seksualność obecna była w życiu i kulturze starożytnych Egipcjan niemalże we wszystkich jego aspektach. Stosunek seksualny był podłożem mitu kosmogenicznego, zaś relacje pomiędzy bogami oparte były na modelach znanych wśród ludzi. Model składający się z bóstwa męskiego, żeńskiego i ich potomka znajduje swoje przykłady we wszystkich regionach Obu Krajów. W ideologii władcy seksualność miała wyrażać zdolność zapewnienia krajowi dobrobytu i stabilności. Obecna była w oficjalnej sztuce, ale także w graffiti czy na ostrakonach przedstawiających sceny pornograficzne o satyrycznym wydźwięku. Odstępstwa od kanonu zachowań związanych ze sferą seksualności, takie jak związki kazirodcze czy zoofilia, nie znajdowały społecznej aprobaty i posiadały negatywny wydźwięk moralny.

Wprowadzenie

Seksualność jest nierozzerwalnym elementem ludzkiej natury. Tłumiona przez lata, wypłynęła z ogromną siłą w połowie XX wieku, zalewając niemalże każdy aspekt codzienności. Zainterесowała także badaczy przeszłości, którzy chcieli odkryć jej tajemnice skryte pod warstwami piasków czasu. Przejawia się także w wierzeniach, literaturze i wytworach działalności mieszkańców ziem nad Nilem, postrzegana nie tylko jako dyferencjacja płciowości męskiej i żeńskiej odpowiadającej jej definicji sensu stricto (Póltawska 2009, 7), ale w bardziej powszechnym jej rozumieniu jako strefy związanej z prokreacją, obejmującej różne zachowania seksualne.

Jak już zostało wspomniane, pierwsi dziewiętnastowieczni badacze kraju faraonów wśród badanych przez siebie zagadnień nie znajdują miejsca dla problematyki ludzkiej seksualności (Myśliwiec 1998, 7; D. O'Connor 2001, 22; Krzemińska 2004, 202). Zapewne może mieć to związek z pokutującym w ich świadomości, opartym o zawartą w *Dziejach* Herodota (2.4.2) informację o niezwykłej pobożności Egipcjan, która to, w zestawieniu z pruderyjnym myśleniem społeczeństwa ówczesnej Europy, utwierdzała badaczy w przeświadczeniu o aseksualnym charakterze egipskiego społeczeństwa, wypierając próby zbadania zjawiska. Nawet opublikowane na początku następnego stulecia rewelacyjne odkrycie Z. Freuda na temat wszechobecności seksualności w ludzkim życiu (Breth, Petersa 1969, 646) nie przyniosły zmian w mentalności egiptologów. Dopiero praca J.

Omlina z 1971 dotycząca Papirusu Turyńskiego padła na podatny grunt przygotowany słynnymi raportami A. Kinsleya dotyczącymi zachowań seksualnych amerykańskiego społeczeństwa (Myśliwiec 1998,10; Zimbardo, Gerrig 2006, 369). Rozpoczęło to prawdziwą eksplozję prac o seksualności Egipcjan, takich jak *Sexual Life in Ancient Egypt* L. Manniche'a (1988), czy też dostępnych polskiemu czytelnikowi *Eros nad Nilem* K. Myśliwca i *Miłość w starożytnym Egipcie* A. Krzemińskiej.

Źródła interpretacji: Geologia i klimat

Ziemie Obu Królestw wyznaczone przez naturalne bariery, zwłaszcza przez pustynie na wschodnich i zachodnich rubieżach kraju, były kolebką nie tylko swobodnego izolacjonizmu geograficzno-politycznego prowadzącego do postrzegania Egiptu za całość świata, ale także związanego z tym zjawiskiem, do pewnego stopnia odmiennego postrzegania otaczającej rzeczywistości. To właśnie potężna, sroga pustynia i jałowa ziemia uosabiały męski pierwiastek natury zazwyczaj zarezerwowany dla życiodajnej Matki Ziemi (Sourvinou-Inwood 2012, 597). I tak jej miejsce zajął bóg Geb, któremu przeciwstawiano Nut – niebo, zazwyczaj obdarzone cechami męskimi jak greckiego Uranosa (Kearns 2012). Znany jest jednak papirus z III Okresu Przejściowego, przechowywany obecnie w British Museum (nr. inw. EA10018,2), na którym przedstawiono w charakterystyczny dla bogini nieba sposób bóstwo o wyraźnie zaznaczonych męskich cechach płciowych. Wyobrażenie

to, o ile nie zawiera wyłącznie satyrycznego wydzźwięku (Lorton 1996; Myśliwiec 1998, 41), może świadczyć o wpływach z sąsiednich centrów cywilizacyjnych. Także w pozostałych aspektach seksualności zauważalne są pewne odmienności względem pozostałych ośrodków w Basenie Morza Śródziemnego.

Już w okresie poprzedzającym zjednoczenie kraju starożytni Egipcjanie przywiązywali pewną wagę do sfery seksualnej, o czym świadczyć mogą kształtujące się ówczesne wielkie systemy kosmogoniczne, zwłaszcza heliopolitański (Wacławik 2010, 49), a także odkrywane w grobach figurki tzw. konkubin o wyraźnie podkreślonych cechach płciowych (Myśliwiec 1998, 18; Ciałowicz 1999, 373; Manniche 2001c, 274). Przez trzy tysiące lat istnienia egipskiej państwowości, dopóki Egipt nie został włączony w strukturę administracji rzymskiej, strefa ta, a szczególnie śmiałość ujęcia tematu, rozwijała się wraz ze zmianami zachodzącymi w mentalności Egipcjan.

Natura seksualności

*„Trzech rzeczy pojąć nie mogę,/ A czterech nie znam:/
Drogi orła na niebie,/ Drogi węża po skale,/ Drogi okrętu
po morzu,/ Drogi mężczyzny u młodej kobiety”*

Pewna doza niepewności zawarta w słowach autora Księgi Przysłów (30, 18 – 19), dotycząca seksualności międzyludzkiej i, wbrew popularnej ostatnio w nauce opinii, spowijająca ją w całun tajemniczości, umiejscawiając w strefie tabu, wydaje się charakterystyczna dla wszystkich mieszkańców Basenu Morza Śródziemnego, w tym również Egipcjan. Oczywiście była ona postrzegana jako zupełnie naturalna sfera życia, powiązana nie tylko z prokreacją i czerpaną z niej przyjemnością, tak u bogów jak i ludzi, ale także wieloznacznie rozumianą płodnością (Manniche 2001c, 274). Niemniej jednak w kanonicznych przedstawieniach unikano wyraźnego akcentowania zagadnienia, przedstawiając je za pomocą czytelnych symboli i jednoznacznych niedomówień (Manniche 1988, 57; 2001a, 480; 2001c, 275; O'Connor 2001, 23). Brak przedstawień postaci nagich, z wyjątkiem dzieci, biedoty, obcych i kobiet utrzymujących się pracą ciałem – muzykantek i tancerek – dla których nagość stanowiła manierę artystycznego wyrazu dowodzi tabuizacji seksualności (Myśliwiec 1998, 125). Pewną rewolucję przyniósł okres amarnański, wprowadzając więcej scen o tematyce erotycznej i intymnej wiązanych z nową ide-

ologią władzy, w której faraon będący manifestacją boga słońca, powinien zawierać w sobie męskie i żeńskie cechy, aby zagwarantować dobrobyt krajowi (Manniche 2001a, 481; 2001b, 517; 2001c, 276). Owe sceny nadal jednak nie były pozbawione wycucia delikatności tematu (Manniche 1988, 54; Myśliwiec 1998, 52; Krzemińska 2004, 131). Oczywiście obok kanonicznego nurtu sztuki rozwijała się także jej ludyczna gałąź, której twórcy w dość frywolny sposób, na papirusach, ostrakonach, ścianach kamieniołomów, a także przeznaczonych do wykończenia grobowcach, dawali upust swojej fantazji twórczej i potrzebom ekspresji artystycznej, pozostawiając potomnym satyryczne wyobrażenia o erotycznym zabarwieniu (Krzemińska 2004, 153). Jakkolwiek wydaje się jednak, wbrew twierdzeniom niektórych badaczy (Picknett, Prince 2005, 167)¹, że Egipcjanie nie przywiązywali do seksualności nadzwyczajnej uwagi. Zajmowała ona ważne miejsce w ich sferze wierzeń i w życiu codziennym, stanowiących przy tym dwa główne aspekty jej przejawów (Manniche 2001c:274), jednak powściągliwość w podejmowaniu tematu nakazywała odrzucić najnowsze tendencje forsujące jej ekspansywność.

Więcej jest rzeczy w niebie...

W świecie bogów seksualność zauważalna była w kilku wymiarach. Pierwszy z nich obecny jest w micie kosmogonicznym, zwłaszcza zaś w systemie wywodzącym się z Heliopolis. Dla logicznie myślących Egipcjan przekazanie życia musiało odbyć się za pomocą aktu seksualnego, w którym uczestniczą dwa podmioty o odmiennych płciach. Ze względu na samotność heliopolitańskiego demurga w uniwersum na początku istnienia, pozornie niemożliwym wydawało się powołanie do życia następnych stworzeń. Jednakże wewnętrzna kompletność Atuma, zawierającego w sobie i żeński aspekt natury, wyobrażony jako Iusaas, z czasem utożsamioną z Heka, zaowocowała możliwością stworzenia dalszych istnień (Myśliwiec 1998, 22 i 25; Manniche 2001c, 517). W wymiarze fizycznym przyjęła ona postać dłoni boga – za pomocą której doprowadził do wytrysku następnie połkniętego nasienia – bądź też samych ust boga, który zwijając się, podobnie jak Geb na wspomnianym wyżej papirusie, bezpośrednio wprowadził do nich nasienie. Usta także stały się kanałem rodnym boskich dzieci, „wypłutych i wyrzyganych” przez swojego rodzica (Faulkner 1969, 600; Andrzejewski 1967, 9; Lipińska, Marciniak 1980, 22; Manniche 1988, 44; 2001a, 481; Lorton 1996; Shokeir, Hussein 2004, 385; Wacławik 2010, 53).

¹ O ile źródło to można traktować inaczej niż jako sensację dziennikarską. Z drugiej strony popularność i dostępność tej jak i podobnych publikacji w społeczeństwie nakazuje zwrócenie na pozycję uwagi.

Następny wymiar niebiańskiej seksualności związany jest z płodnością: zarówno ludzi, jak i ziemi. Pojęcie to jest bardzo trudno uchwytnie w wyobrażeniach samych Egipcjan – częściej mówili oni o bezpłodności i jałowości, przed którymi miały chronić odpowiednie bóstwa, a także o życiodajności mułu nilowego, niż o samej płodności (Manniche 2001c, 516). W otoczonym pustyniami kraju coroczny wylew rzeki, nanoszącej życiodajny muł, był wydarzeniem bardzo ważnym, warunkującym niemal wszystkie formy aktywności ludzkiej. Dlatego też patronowała urodzajowi spora ilość zwłaszcza męskich bóstw, na czoło których wysunęli się przedstawiani ityfalicznie, a łączeni w ziemski wymiarze z rozplodową siłą byków, Min, jego synkretyczna wersja z Amonem i Ozyrys, czuwający również nad męską seksualnością, a także dwupłciowe bóstwo Hapy (Andrzejewski 1967, 79; Lipińska, Marciniak 1980, 195; Myśliwiec 1998, 33; Manniche 2001, 275; Romanosky 2001, 414; Tobin 2001, 85; Traunecker 2001, 221). Związek między męskimi bogami urodzajności pozornie może wydać się zaskakujący, jednak przyrównanie z wypływem podczas ejakulacji nasienia, zapewniającym przekazanie życia, wyjaśnia ów patronat. Sam Hapy jako uosobienie płodności posiada zarówno męskie, jak i kobiece cechy płciowe (Myśliwiec 1998, 57), konieczne przy prokreacji. Seksualności kobiecej patronowała Hathor, bogini miłości, a także przybyły z terenów Nubii Bes, chroniący przed złymi mocami ciężarne kobiety i ich nowonarodzone potomstwo, Izyda - bogini matka i żabiogłowa Heket, sprawująca pieczę nad kobietami w połogu (Andrzejewski 1967, 68; Lipińska, Marciniak 1980, 200-204; Myśliwiec 1998, 8 i 74; Malaise 2001, 180; Manniche 2001c, 275; Vischak 2001, 82).

Trzeci wymiar dotyczy relacji interpersonalnych pomiędzy bóstwami – łączeni byli w triady tworzone na wzór rodzin ludzkich. Związki te jednak nie były „nierozzerwalne” w całym Egipcie, dostosowywano je do lokalnych wierzeń i potrzeb (Manniche 2001, 274). I tak dla przykładu wspomniany już wcześniej Min połączony został z Izydą w Abydos jako jej syn Min-Horus Zwycięzca, czasami zaś utożsamiany jako jej partner i ojciec Horsa (Myśliwiec 1998, 33 i 104; Romanosky 2001, 415). Ze względu na podobieństwo do ludzkich związków, wymiar ten zostanie dokładniej omówiony w dalszej części pracy poświęconej seksualności ludzkiej.

... i na ziemi...

Ziemski aspekt seksualności również zawiera w sobie kilka wymiarów, z których pierwszy związany jest z życiem rodzinnym. Małżeństwo jako instytucja prawna zabezpieczało losy małżonków i ich legalnego potomstwa, mającego zapewnić rodzicom bezpieczną starość i życie po

śmierci (Manniche 2001c, 518), nie musiało jednak wynikać z ich wzajemnej miłości (Myśliwiec 1998, 11). Dopuszczalne były pozamażeńskie stosunki seksualne, oczywiście głównie dla mężczyzn, zwłaszcza przebywających dłuższy czas poza domem, jednakże twórcy licznych nauk zalecali unikanie związków z przypadkowymi kobietami (Andrzejewski 1967, 36 i 41; Myśliwiec 1998, 116). Kobiety w analogicznej sytuacji usprawiedliwiała wyłącznie ponad dziesięciodniowa absencja męża (Manniche 2001c, 481), jednak wobec niewiernych małżonek, których poczynania stanowiły częstszą przyczynę rozpadu pożycia małżeńskiego, przyłapanych na zdradzie, jak i ich kochanków, etyka małżeńska była bardziej surowa: czekały ich ciężkie kary, z trwałymi okaleczeniami twarzy, jak i śmiercią włącznie, zaś w końcu potępienie (Andrzejewski 1958, 111 i 142; 1967, 36, 126 i 176; Myśliwiec 1998, 156; Manniche 2001, 481). Obecność w egipskim społeczeństwie niewiast rozwiązłych nie była niczym niezwykłym, a w czasie panowania dynastii Ptolemeuszy i okresie rzymskim najzwyczajszym rzemiosłem, zwłaszcza w dużych ośrodkach urbanistycznych, gdzie znajdowały popyt na świadczone przez siebie usługi. Istnienie domów rozpusty poświadczają nie tylko teksty o charakterze religijnym – jak wzmianka w micie ozyriackiego cyklu o schronieniu Izydy z Horusem w „domu pełnym niewiast” (Manniche 1988, 22) – relacje podróżnicze (Hdt. 2.121E.2 i 2.126.1), ale także wydzielona na nekropoli w Deir el-Medina strefa pochówków samotnych kobiet z dziećmi, które, jako niewiasty zamężne, winny spoczywać u boku swojego małżonka (Manniche 1988, 18).

Następny wymiar seksualności ma związek z życiem pozagrobowym, gdzie stanowiła konieczny element ponownych narodzin zmarłego w zaświatach (Myśliwiec 1998, 38; Manniche 2001c, 275). Tak jak na ziemi gwarantowała przekazanie życia, stanowiąc równocześnie jego naturalnie nierozzerwalną część, tak też w zaświatach umożliwiała odrodzenie, a później dalszą egzystencję z wykorzystywaniem wszystkich życiowych możliwości. Mając za przykład Horsa spłodzonego podczas pośmiertnego stosunku przybierającej postać ptaka Izydy z umarłym dawno już Ozyrysem (Andrzejewski 1967, 27), wierzyli w możliwość odrodzenia w królestwie umarłego boga i szczęśliwe w niej życie (Manniche 2001b, 518). Ściany grobowców okresów Średniego i Nowego Państwa zdobione są licznymi scenami rybołówstwa i polowań na ptactwo wodne prezentującymi nie tylko ulubione formy spędzania wolnego czasu, ale także symbolicznie potencję seksualną zmarłego, co miało pomóc w odrodzeniu (Manniche 2001c, 276). Podobnie przedmioty codziennego użytku, jak instrumenty muzyczne i przybory toaletowe mające stanowić pośmiertny ekwipunek, zdobione były przedstawieniami o erotycz-

nym wydźwięku, takimi jak wyobrażenia dłoni – nierozdzielnie związanych z aktem twórczym Atuma, głowami bogini Hathor, lub fallicznymi zakończeniami – aby przez ich użytkowanie zmarłemu wróciły wszystkie siły vitalne.

Kolejny aspekt połączony jest z erotyką obecną w egipskiej sztuce i literaturze, zwłaszcza zaś w liryce, której głównym zadaniem było „rozweselenie serca” ich odbiorców. To z tego powodu Hathor zapewne odsłoniła przed Re swój srom (Andrzejewski 1958, 164; Lipińska, Marciniak 1980, 123; Manniche 2001c, 275; Vischak 2001, 84), zaś znudzony król Snofru w *Opowiadaniu o niezwykłych zdarzeniach* znajduje ukojenie w oglądaniu wiosłujących po stawie nagich dziewcząt dworskich (Andrzejewski 1958, 112; 1967, 62). Erotyka, podobnie jak seksualność, była naturalną częścią życia Egipcjan, silnie związaną ze strefą magii i wierzeń. Poza przytoczonymi powyżej przykładami, gdzie erotyka stanowiła wolny od wulgarności środek wyrazu, egipskie relikty przynoszą ogromną liczbę kolejnych. Niekiedy, jak na przykład w wypadku rzeźby Seneba objętego ramieniem przez małżonkę, zaskakujący może być pozorny brak erotyzmu w scenach określanych jako erotyczne, jednak w całej kanonicznej sztuce egipskiej w podobny sposób prezentowane są sceny międzyludzkiego zbliżenia. Do pewnego ustępstwa w hieratycznym przedstawieniu tematu doszło za panowania Echnatona, który zerwał z panującym kanonem, oddzielającym przeciętnych Egipcjan od władcy. I chociaż sztuka amarneńska przedstawia bardziej intymne sceny z życia monarchy, nadal erotyka treści w nich zawartych jest bardzo delikatna.

Sceny bankietów, rozgrywane się w naturalnej scenarii ogrodów, przesycone są treściami o erotycznym zabarwieniu (Manniche 2001c, 276). Kobiety odziane w przylegające do ciała i podkreślające jego kształty szaty, w ciężkich perukach i z ogromną ilością biżuterii, nagie tancerki i muzykantki dostarczające strawy dla ducha, odurzające napoje i ciężkie perfumy, w końcu przedstawienia symboliczne ukryte pod postaciami kwiatów lotosu, małpek, ptactwa wodnego i pozostałych związanych z erotyką zwierząt (Myśliwiec 1998, 101; Manniche 2001a, 480-481), pozwalają zachwycić się egipską delikatnością i wyczuciem smaku, które można dostrzec również w literaturze miłosnej, tworzonej w Egipcie od co najmniej VIII wieku p.n.e. (Keel 1994, 4). Inicjując całą europejską poezję miłosną, rozpoczynają najpopularniejsze motywy literackie powtarzane przez wielu twórców późniejszych epok: poszukiwanie ukochanych, chorobę wywołaną ich brakiem, którą wyleczyć może tylko bliskość oblubieńca, a także szczęście wywołane spotkaniem (Myśliwiec 1998, 128). Ich język, przez pośrednictwo – niekiedy kwestionowane (Rostworowski 1990, 745) – najlepiej zachowanego erotyku starożytności, czyli niesłusz-

nie przypisywanej królowi Salomonowi (PnP 1,1), *de facto* o kilkaset lat młodszej, biblijnej Pieśni nad Pieśniami (Rostworowski 1990, 746; Keel 1994, 2), operuje licznymi eufemizmami, niedomówieniami, jak „poznanie” i zbliżenie, a także epitetami, oraz utartymi w sztuce symbolami, aby jednoznacznie, lecz nie wulgarnie przekazać zamierzone treści i ukształtować mowę trubadurów i minnesingerów następných epok.

Oczywiście obok „apollinijskiej” sztuki w kraju nad Nilem rozwijał się także jej „dionizyjski” odłam. Jak już zostało to powiedziane we wprowadzeniu, zachowały się do naszych czasów zabytki sztuki o wulgarnym, można by rzec nawet pornograficznym charakterze, bardziej śmiało, niekiedy wręcz prześmiewczo, ujmujące nie tylko sam stosunek seksualny, ale także przerysowujące zwłaszcza męskie narządy rozrodcze. Poza wspomnianym już papirusem z British Museum znane są m.in. fragment wapiennej skorupy z przedstawieniem spółkujących lisów, wilków lub szakali, nawiązujący do poetyckiego określenia kochanka jako wilczka (Andrzejewski 1963, 27, Keel 1994, 110). Inna scena uwieczniona została na odkrytym w wiosce Deir el-Bahari fragmencie skóry, znajdującym się obecnie w Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku: przedstawiona jest na nim naga harfistka siedząca w altance i grająca na instrumencie, a przed nią nagi mężczyzna z ponadnaturalnej wielkości fallusem skierowanym w stronę muzykantki. Część badaczy doszukuje się w tym przedstawieniu sceny orgii seksualnej (Manniche 2001a, 480), inni zaś (Krzemińska 2004, 161) widzą rytuał związany z kultem płodności, bądź też ukazaniem przez mężczyzn genitaliów na wzór Hathor rozweselającej Re. Najślynniejszym reliktem o cechach pornograficznych jest papirus 55001 datowany a XII wiek p.n.e., znajdujący się obecnie w Muzeum Egipskim w Turynie, zwany potocznie Papirusem Turyńskim lub też Erotycznym. Zaprezentowane na nim w linearnym ułożeniu sceny, wraz z towarzyszącymi im wypowiedziami postaci, ukazują wymyślne wariacje na temat życia erotycznego, podkreślone przez obecność licznych erotycznych symboli, jak kwiat lotosu, koczkodan, instrumenty muzyczne zdobione kaczą głową. Także i w tym wypadku od lat trwa w nauce dyskusja nad znaczeniem zabytku. Część badaczy dopatruje się tu tylko przedstawienia orgii seksualnej (Manniche 2001a, 480), inni (np. Picknett, Prince 2005, 167) w swojej interpretacji starają się wskazać na rytualny charakter scen, mających zapewnić nieustanne odradzanie świata i gwarantujących jego bezpieczeństwo. Zdaniem kolejnych (np. Myśliwiec 1998, 137), wskazujących na podobieństwo w rozplanowaniu papirusu, widoczne w liczbie zaprezentowanych zdarzeń, a także ósmym i ostatnim, dwunastym przedstawieniu, do Księgi Amduat i wy-

obrażeń religijnych. Uważają, że jest on satyrą – nie potrafiąc jednak w dostateczny sposób udowodnić na kogo i przez kogo spisana. Wszystkie te interpretacje budowane są w oparciu o dość wątpliwe przesłanki, dlatego najsluszniejszym rozwiązaniem wydaje się włączenie przedstawienia do „dionizyjskiego” odłamu sztuki, podobnie jak i inne „satyry” zachowane na ostrakonach pochodzących m.in. z rzemieślniczej wioski Deir el-Medina, z niewykończonych ścian grobowców i z kopalni w Wadi Hammamat (Manniche 2001a, 480). Dzieła te, obok megalofallicznych figurek powstających w ostatnich okresach starożytnego Egiptu związanych z magią płodności, poza niezliczoną ilością interpretacji badawczych, dostarczają cennych informacji na temat egipskiego pojęcia seksualnego, uwolnionego od sztywnych ram sztuki kanonicznej. Na podstawie ich analizy można wysnuć przypuszczenie, jakoby ulubioną pozycją seksualną starożytnych Egipcjan był *coitus a tergo*, zwłaszcza w formie *coitus anterior in situ posteriore*.

Szczególnym wymiarem seksualności ziemskiej jest sfera związana z osobą faraona jako bytu pośredniego pomiędzy ludźmi a bogami. Z tego względu też władcy przysługiwało więcej praw związanych ze cielesnością. I tak, o ile poligamia wśród Egipcjan nie cieszyła się szczególną popularnością, o tyle władca nie tylko mógł, lecz wręcz powinien posiadać harem z licznymi małżonkami (Andrzejewski 1958, 81; Manniche 1988, 41; 2001a, 481; 2001b, 518; Myśliwiec 1998, 112; Haslaufer 2001, 76), w celu zapewnienia nie tylko ciągłości dynastycznej i wynikającej z niej stabilności wewnętrznej Obu Krajów, ale także pomyślnych stosunków dyplomatycznych z krajami ościennymi, potwierdzanymi wymianą małżonek, jak miało to miejsce m.in. za panowania Amenhotepa III, jego następcy Echnatona, a także Ramzesa II (Myśliwiec 1998, 114; Haslaufer 2001, 78). Sam harem cieszący się licznymi przywilejami był nie tylko domem królewskich małżonek i nałożnic, ale także instytucją zajmującą się wychowaniem następcy tronu, opieką nad jego rodzeństwem, jak również odgrywającą w dziejach egipskiej państwowości niechlubną rolę przestrznię spisków, mających na celu zmodyfikowanie kolejki do tronu. Podobnie jak poligamia, związki kazirodcze niespotykające się z powszechną akceptacją, w wypadku rodziny królewskiej wzorowanej na małżeństwie Ozyrysa i Izydy, spokrewnionych ze sobą w drugim stopniu linii bocznej, były dopuszczalne w celu zachowania czystości krwi królewskiej i wykluczenia zewnętrznych pretendentów do tronu (Manniche 1988, 40; 2001a, 481; Myśliwiec 1998, 130). W źródłach małżeństwa z córkami poświadczane są w przypadku Ramzesa II, Echnatona i Mykerinosa. O ile wobec tego ostatniego może być to tylko zniekształcająca rzeczywi-

stość legenda przekazywana z pokolenia na pokolenie – w końcu uwieczniona w Dziejach Herodota (2.131.1) – zaś dla córki Echnatona tytuł Wielkiej Małżonki Króla mógł posiadać jedynie znaczenie honorowe (Myśliwiec 1998, 115), o tyle w wypadku Ramzesa II małżeństwo ze swoją córką zostało udowodnione (Manniche 1988, 40).

W obrębie królewskiej seksualności doszło też po raz pierwszy do połączenia sfery boskiej z ludzką. Za panowania V dynastii, następnie również Hatszepsut i Amenhotepa III, w celach propagandowych stworzono legendę, w której to król bogów przez zbliżenie z królową-matką, spłodził nowych dynastów (Andrzejewski 1958, 119; Myśliwiec 1998, 34, 95-101; Manniche 2001a, 481; 2001b, 275). Scena ta zaprezentowana na ścianie luksorskiej świątyni, pełna dostojności, ukazująca siedzących kochanków dotykających się jedynie kolanami, wydaje się całkowicie pozbawiona elementu erotyzmu, którego bardziej śmiałe przedstawienie odczytane mogło być za bluźnierstwo. Tylko symbol życia, *ankh*, o którym więcej poniżej, odkrywa prawdziwy wymiar sceny – powołanie do życia władcy. Tak otwarta droga do *hieros gamos* – niebiańskich zaślubin stała się udziałem także zwykłych ludzi, którzy przez stosunek z boską partnerką chcieli przeżyć wewnętrzne oświecenie. Jednakże do końca istnienia Egiptu farańskiego brakuje poświadczenia w źródłach sakralnej prostytucji, rozwijającej się w epoce hellenistycznej pod wpływem kultów azjatyckich i greckich (Manniche 1988, 16; 2001a, 480; Krzemińska 2004, 168). Wcześniejsze haremy bogów, rozumiane jako miejsca przebywania kapłanek, tancerek i muzykantek, a także tytuły Boskich Adoratorek i Dłoni Boga, pozwalające na erotyczne skojarzenia, wolne były od stosunków seksualnych pełnionych na rzecz bóstwa lub świątyni, zaś same kapłanki w niektórych przypadkach powinny do końca życia pozostać dziewicami (Myśliwiec 1998, 108; Krzemińska 2004, 168-169). Także zapewnienia zmarłego przytaczane w trakcie tak zwanej „spowiedzi negatywnej” o nieuprawianiu samogwałtu w miejscu świętym (Andrzejewski 1967, 125), wzmianka Herodota (2.64.1) o przepisach świątynnych, a także zalecany kapłanom tymczasowy celibat rytualny (Myśliwiec 1998, 148) obowiązujący również profanów w dni zbliżeń seksualnych bogów i w czasie 72 dniowej żałoby po śmierci monarchy, wskazują na nieczystość związaną ze sferą seksualną, nie dopuszczając tym samym do rozwoju sakralnej prostytucji.

To przenikanie ze światem bogów skierowane było także na człowieka. Od najdawniejszych czasów Egipcjanie pragnęli zapewnić sobie pomyślność w tej niezwykle ważnej sferze życia, dlatego bardzo wcześnie wykształciła się w obrębie wierzeń i magii gałąź zajmująca się zdobyciem obiektu pożądania, zabezpieczeniem przed chorobami wenerycznymi (Manniche 1988, 20 i 60; 2001a,

482; Myśliwiec 1998, 9 i 27), których śladowe przypadki poświadczane w badaniach patologii pośmiertnych są efektem bardziej uporządkowania moralnego, niż skuteczności tych zabiegów (Morton 1995, 185), a także chęcią zapobiegnięcia niechcianej ciąży. Zachowane do naszych czasów papirusy magiczno-medyczne, figurki megalofalliczne i amulety, świadczą nie tylko o prężnie rozwijającej się dziedzinie magii, ale także o bardzo dużej wiedzy medycznej egipskich kapłanów (Myśliwiec 1998, 149; Manniche 2001a, 482; 2001b, 518).

... niż się ich śniło waszym filozofom.

Wspomniane już wcześniej związki kazirodcze miały jeszcze jeden obecny w świecie bogów wymiar. Dwóm bóstwom heliopolitańskiej Enneady – Gebowi i Horusowi – zdarzyło się nie tylko współżyć z własnymi matkami, ale wręcz posiąć je siłą. Te dwa mityczne epizody zdają się nie aprobować podobnych zachowań potępionych w innym miejscu, jednakże przy tym przekazują głębszą treść symboliczną. W wypadku pierwszego bóstwa gwałt na Tefnut, w świecie ludzi karany kastracją (Morton 1995, 183), związany był z objęciem władzy i udowodnieniem predyspozycji do pełnienia funkcji przywódcy, opiekuna i gwaranta dobrobytu (Myśliwiec 1998, 24). Także u jego wnuka współżycie z matką miało dowieść samodzielności bóstwa, narażonego przez nadopiekuńczą kobietę na liczne szkody (Griffiths 2001, 189; Myśliwiec 1998, 35).

Występujące w egipskiej liryce sformułowania typu „pędzą, aby ujrzeć siostrę”, zachwycić pięknem jej ciała i miłować brata, nie poświadczają praktykowania bądź afirmacji zbliżeń seksualnych pomiędzy rodzeństwem, tylko raczej, podobnie jak ma to miejsce w innych dziełach starożytnych (por. Pnp 4,9-10; Tb 8,5-8), wskazują na wzajemną bliskość kochanków i głębokość relacji nawiązanej między nimi, bardziej niż na więzy krwi (Manniche 1988, 40; Kupczak 2006, 265).

Horus jest również bohaterem innej historii o erotycznym zabarwieniu. Podczas jego sporu z Setem o przejęcie schedy po zmarłym Ozyrysie został zaproszony do stryjowego łoża, a następnie wykorzystany przez niego seksualnie (Lipińska, Marciniak 1980, 135). Ten homoseksualny gwałt miał dowieść nieudolności młodego boga przed trybunałem, jednak w ostatecznym rozrachunku obrócił się na niekorzyść gwałciciela. Także w tej opowieści wydaje się, że twórcy nie afirmowali związków homoseksualnych, potępianych moralnie w spowiedzi negatywnej, pragnęli jednak wskazać po raz kolejny na męską siłę związaną z przekazywaniem życia i spełnianiem czynności seksualnych, którą powinien wykazywać się dobry władca (Manniche 1988, 30; 2001a, 481; Myśliwiec 1998, 47), czego potwierdzeniem może być brak informacji o podobnych relacjach w wy-

padku kobiet (Myśliwiec 1998, 53). W jednej z wersji Księgi Umarłych, znalezionej w kobiecym grobie, znajduje się zapisek, stanowiący zapewne kalkę językową z wersji męskiej, mogący sugerować nieprzychylność takim zachowaniom, chociaż brak konsekwencji społeczno-prawnych wiązanych z dziedziczeniem powoduje również brak przeciwskażeń do akceptacji wspomnianych praktyk.

W świadomości Egipcjan istniały także formy dewiacji seksualnych, poświadczane przez podróżującego po Obu Krajach Herodota (2.46.4). Podróżnik zanotował, że podczas jego wędrówki w mieście Mendes doszło do niezwyklego zdarzenia, którym miał być stosunek seksualny kobiety z kozłem (Manniche 2001a, 481). O niecodzienności wydarzenia świadczy reakcja całej gawiedzi, do której dotarła informacja. Wydaje się zatem, że podobne praktyki nie były codziennością. Także pejoratywne objaśnienia wszystkich snów, w których dochodzi do zbliżenia między człowiekiem a zwierzęciem, zdają się potwierdzić ową tezę. Za pewną formę odstępstwa mogą zostać odczytane obchody uroczystości związanych z Apisem – byczym wcieleniem Ptaha, podczas których kobiety odsłaniały swoje genitalia w celu zapewnienia własnej płodności, jednakże nie dochodzi w ich trakcie do zbliżenia między zwierzęcą formą bóstwa, a oczekującą łask niewiastą (Manniche 1988, 38; Myśliwiec 1998, 91). Ostatni akord przeciwko występowaniu wśród Egipcjan pociągu w stronę stosunków ze zwierzętami może stanowić stara klątwa kierowana przeciwko rodzinie oponenta, zachowana na fajansowej figurce, mająca zapewnić jego małżonce i dzieciom „wychędożenie przez osła”, łączonego z demoniczną potęgą Seta (Manniche 1988, 38; 2001a, 481).

Także nekrofilia, obecna w egipskich wierzeniach w micie o pośmiertnym splodzeniu Horusa, poświadczona została przez przemierzających ziemie Obu Krajów podróżników. Herodot (2.89.1-2) wspomina o kilkudniowym zatrzymaniu w domu zwłok niewiast pięknych lub też małżonek dostojnych mężów, aż do ujawnienia się pierwszych oznak rozkładu, w celu zabezpieczenia ich przed zbezczeszczeniem przez lubieżnych balsamujących, ze względu na odkrycie zbrodni jednego z nich, zdradzonego przez współpracownika. Także Ksenofont z Efezu (za Manniche 1988, 39) przekazuje informacje o mężczyźnie przechowującym zwłoki swojej żony w sypialni, nie wskazując jednak na cel jego działania. Ze względu na te wzmianki i towarzyszący im brak w sztuce jawnej afirmacji podobnych praktyk, można uznać, że i ta forma dewiacji seksualnej, zdarzającej się akcydentalnie, była przez Egipcjan potępiana, zwłaszcza zaś przez ogromny szacunek, którym obdarzano zmarłych.

Reasumując

W życiu starożytnych Egipcjan seksualność odgrywała bardzo ważną rolę i przejawiała się w wielu wymiarach. Cała strefa wierzeń, od mitów kosmogenicznych do eschatologicznych zawierała w sobie pierwiastek seksualności, wpływając na wszystkie obszary ludzkiego życia oraz wyznaczając jego normy obyczajowo-społeczne. Jej dwa dominujące aspekty dotyczące świata bogów i ludzi zlewały się i przenikały wzajemnie w osobie i seksualności królewskiej. Analiza wytworów cywilizacyjnych mieszkańców kraju nad Nilem dostarcza niezwykle cennych informacji w zakresie tego bardzo ulotnego wymiaru egzystencji ludzkiej. Mimo iż zupełnie naturalna, wydaje się wstydlivym i nieczystym obszarem, przez co w oficjalnym kanonie prezentowana jest, poza ukazaniem trans-

cententnego wymiaru obrzędów, w sposób niezwykle wysublimowany, skrywana pod płaszczem symboli i nie-domówień. Dopiero rozwijająca się obok oficjalnej sztuki jej wersja ludyczna, niestroniąca od lubieżnych satyr i dowcipów dostarcza wyobrażeń o niedwuznacznie erotycznym charakterze, utrwalając tym samym następne treści związane z zagadnieniem. Wydaje się, że starożytni Egipcjanie nie różnili się w podejściu do strefy seksualnej od dzisiejszych ludzi, umiejscawiając ją ponadto w rozbudowanej sferze wierzeń, ze względu na sposób myślenia charakterystyczny dla mieszkańców kraju nad Nilem. To dopiero współcześni badacze, na fali rewolucji seksualnej, przypisują tej sferze nadmierny udział w ich życiu, mentalność samych Egipcjan formułując na wzór cierpiącego na uzależnienie od doświadczeń erotycznych seksoholika.

Bibliografia

Andrzejewski T.

- 1958 *Opowiadania egipskie*, Warszawa: PWN.
1963 *Pieśni rozweselające serce*, Warszawa: PWN.
1967 *Dusze boga Re*, Warszawa: PWN.

Breth G.S., Petersa R.

- 1969 *Historia psychologii*, Warszawa: PWN.

Ciałowicz K.

- 1999 *Początki cywilizacji egipskiej*, Warszawa: PWN.

Davidson A.

- 1999 *The Oxford Companion to Food*. Oxford: Oxford University Press.

Faulkner R.O.

- 1969 *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, London: Clarendon Press.

Griffiths J.G.

- 2001 Isis [w:] Redford, D.B. (red), 188 – 191.

Haslafer E.

- 2001 Harem [w:] Redford, D.B. (red), 76 – 80.

Kearns E.

- 2012 Uranus [w:] Hornblowe S., Spawforth A., (red.) *The Oxford Classical Dictionary. Fourth Edition, 1526*, Oxford: Oxford University Press.

Keel O.

- 1994 *The song of songs: a Continental commentary*, Minneapolis: Fortress Press.

Krzemińska A.

- 2004 *Miłość w starożytnym Egipcie*, Warszawa: PIW.

Kupczak OP, J.

- 2006 *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków: Znak.

Lipińska J., Marciniak M.

- 1980 *Mitologia starożytnego Egiptu*, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.

Lorton D.

- 1996 *Autofellatio and Ontology / Isap kontol sendiri dan ontology: Ancient Egyptian Religion and the Problem of Closure* [niepublikowany tekst wykładu wygłoszonego w Virginia Commonwealth University dostęp online: 23 listopada 2016] <http://web.archive.org/web/20071013120736/www.geocities.com/Athens/Academy/1326/ontology.html>

Malaise M.

2001 Bes [w:] Redford, D.B. (red), 179 – 181.

Manniche L.

1988 *Liebe und Sexualität im alten Ägypten*, Zürich und München: Artemis & Winkler Verlag.

2001a Erotica [w:] Redford, D.B. (red), 479 – 482.

2001b Fertility [w:] Redford, D.B. (red), 516 – 519.

2001c Sexuality [w:] Redford, D.B. (red), 274 – 277.

Morton R.S.

1995 Sexual attitudes, preferences and infections in Ancient Egypt, *Genitourin Med* 71, 180 – 186.

Myśliwiec K.

1998 *Eros nad Nilem*, Warszawa: Prószyński i s-ka.

O'Connor D.

2001 Eros in Egypt, *Archaeology Odyssey* 4/05, 22 – 28.

Picknett L., Prince C.

2005 *Templariusze Tajemni strażnicy tożsamości Chrystusa*, Warszawa: Albatros.

Półtawska W.

2009 *Eros et iuventus*, Poznań: Edycja Świętego Pawła.

Redford D.B.

2001 *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Oxford: Oxford University Press.

Romanosky E.

2001 Min [w:] Redford, D.B. (red), 413 – 415.

Shokeir A.A., Hussein M.I.

2004 Sexual life in Pharaonic Egypt: towards a urological view, *International Journal of Impotence Research* 16, 385 – 388.

Sourvinou-Inwood C.

2012 Gaia [w:] Hornblowe, S., Spawforth, A., (red.) *The Oxford Classical Dictionary. Fourth Edition*, 597-598, Oxford: Oxford University Press.

Tobin V.A.

2001 Amun and Amun – Re, [w:] Redford, D.B. (red), 82 – 85.

Traunecker C.

2001 Kamutef, [w:] Redford, D.B. (red), 221 – 222.

Vischak D.

2001 Hathor [w:] Redford, D.B. (red), 82 – 85.

Wacławik M.

2010 Ab ovo – kosmogonia heliopolitańska, *Menhir* 8, 49 – 55.

Zimbardo P.G., Gerrig R.J.

2006 *Psychologia i życie*, Warszawa: PWN.

Rostworowski ECMC P.

1990 Wstęp do Pieśni nad Pieśniami [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tłum. Zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów tynieckich, wyd. trzecie poprawione. Poznań – Warszawa 1990 s. 746 – 747



Макдоналдс



