



Horyzonty Polityki
2019, Vol. 10, N° 32



DARIUSZ RYMARZ

<http://orcid.org/0000-0002-8521-4790>
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Nauk Humanistycznych
Instytut Filozofii
dariuszrymar@gmail.com
DOI: 10.35765/HP.2019.1032.03

Kulturowe przyczyny rozwoju i upadku Sumeru oraz Starego Państwa egipskiego

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Głównym celem artykułu jest poszerzenie optyki hermeneutycznej poprzez uwzględnienie procesów zachodzących w kulturach wczesnopiśmiennych. Realizacja tego zamierzenia umożliwia uzyskanie pełniejszej – niż dotąd – odpowiedzi na pytanie: które cechy kultury sprzyjają integracji społecznej, a które są kryzysogenne? Analizy przedstawione w artykule służą wyznaczeniu zakresu badań określających cechy uprawnionych interpretacji procesów społecznych; ponadto zarysowują perspektywę dalszych analiz krytycznych, dotyczących kulturotwórczego potencjału wczesnych narracji.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: W artykule poruszany jest problem zasadności opisów kultur wczesnohistorycznych, których kontekst społeczny jest fragmentaryczny, a opisy pochodzące z epoki są silnie zabarwione mitologią. Wykorzystano podstawowe metody filozoficzne: analizę porównawczą i meta-filozoficzną, połączoną z hermeneutyką i elementami dialektyki filozoficznej.

PROCES WYWODU: Artykuł rozpoczyna się szkicem przedstawiającym etapy poprzedzające powstanie pierwszych kultur historycznych; szeroka perspektywa opisu ukazuje pełniejszy sens pierwszych znanych narracji, w których istotnym motywem jest odpowiedź na pytania o źródła człowieczego świata. Analizowane są wybrane treści literatury Egiptu i Sumeru; wskazane zostały istotne podobieństwa i różnice obydwu kultur, omówiona została rola realizacji wielkich zespołów architektonicznych dla procesów społecznych. Analiza struktur instytucjonalnych Egiptu i Sumeru pozwoliła przejść do uogólnionych konkluzji odnośnie do przyczyn poważnych kryzysów i sposobów ich przezwyciężenia.

Sugerowane cytowanie: Rymarz, D. (2019). Kulturowe przyczyny rozwoju i upadku Sumeru oraz Starego Państwa egipskiego. *Horyzonty Polityki*, 10(32), 47-69. DOI: 10.35765/HP.2019.1032.03.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Analiza porównawcza Starego Państwa w Egipcie oraz Sumeru umożliwiła uchwycenie procesów kulturotwórczych w społeczeństwach o niskim poziomie czytelnictwa. Charakterystyka cech przekazu religijnego o wysokim stopniu metamorficznego myślenia pozwoliła ukazać najważniejsze błędy interpretacji opierających się na kryteriach współczesnego pragmatyzmu. Analiza zarazem wskazała ograniczone możliwości zrozumienia społeczeństw przedfilozoficznych ukształtowanych w innych – niż współcześnie występujące – kontekstach.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Analiza porównawcza pozwoliła wskazać celowość dalszych prac badawczych, ujawniając braki w dotychczasowych opracowaniach perspektyw z zakresu filozofii religii, psychologii społecznej czy teorii twórczości; wstępnie dookreśliła postulat Piotra Steinkellera badania kultur „na ich własnych warunkach”; na poziomie ogólnym pomogła zarysować obszar badawczy, który może dostarczyć nowych argumentów wyjaśniających przyczyny wyhamowania tempa rozwoju kultur wczesnopiśmiennych, a także wskazać ogólne hipotezy dotyczące tych cech społeczno-kulturowych, które stymulują przyspieszenie tempa rozwoju, oraz tych, które go utrudniają, generując sytuacje kryzysowe. Analizy przedstawione w artykule można interpolować na badania współczesnych procesów społecznych, osłabiając dogmatyczne tendencje oparte na schematach interpretacyjnych.

SŁOWA KLUCZOWE:

mit, pamięć społeczna, propaganda, kryzys, rozwój

THE CULTURAL CAUSES OF THE RISE AND FALL
OF SUMER AND THE EGYPTIAN OLD KINGDOM

Abstract

RESEARCH OBJECTIVE: The main goal of this article is to broaden the hermeneutic viewpoint by examining processes that occurred in early writing cultures. The purpose of this is to provide a more complete answer to the question: “What features of culture promote social integration, and which are crisis-inducing?” The analyses presented in the article serve to delineate a field of research that could determine the features of legitimate interpretations of social processes. Additionally, these analyses outline the perspectives for further critical research on the culture-forming potential of early narratives.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The article examines the problem of the validity of descriptions of early historic cultures, in which the social context is fragmentary and descriptions from the time are strongly tainted with mythology. Basic philosophical methods are applied: comparative and meta-philosophical analysis combined with hermeneutics and elements of philosophical dialectic.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: The article begins with an outline illustrating the stages preceding the emergence of the first historic cultures. The broad perspective used in the description serves to reveal a fuller sense of the first known narratives, where the answer to questions about the sources of the human world is an important theme. Selected contents of Egyptian and Sumerian literature are analyzed; significant similarities and differences of both cultures are indicated, and the role of large architectural undertakings for social processes is discussed. An analysis of Egyptian and Sumerian institutional structures allowed for the formulation of generalized conclusions concerning the causes of major crises and ways to overcome them.

RESEARCH RESULTS: The comparative analysis of Sumer and of the Old Kingdom of Egypt enabled us to grasp how culture-forming processes proceed in societies with low literacy levels. Characteristics of religious message with a high degree of metamorphic thinking helped shed light on the most significant interpretive errors made based on the criteria of modern pragmatism. The analysis also demonstrated the limited possibilities of understanding pre-philosophical societies shaped in contexts that vary significantly from contemporary ones.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS: The comparative analysis conducted here allowed us to demonstrate the need for further research, revealing deficiencies in existing studies in the fields of philosophy of religion, social psychology, and art theory; as well as to tentatively expand on Piotr Steinkeller's postulate to study cultures "on their own terms." At the same time, at a general level, it helped to outline a field of research that could provide new arguments explaining the reasons for the slowdown in the development of early writing cultures, and expand on general hypotheses concerning which socio-cultural characteristics accelerate the rate of development and which characteristics impede it, generating crises. The analyses presented in the article can be interpolated into research on contemporary social processes, weakening dogmatic tendencies based on interpretive schemes.

KEYWORDS:

myth, social memory, propaganda, crisis, development

Spółeczeństwa Egiptu i Mezopotamii rozwijały się niezależnie od siebie, mimo to równolegle osiągnęły zbliżony poziom cywilizacyjnego rozwoju. Obydwie kultury wyrastały na terenach zalewowych wielkich rzek; w podobnym czasie stworzyły własne, całkowicie odrębne systemy pisma; inspirowały myślicieli i artystów antyku grecko-rzymskiego. Odczytanie zapomnianych systemów pisma, najpierw egipskiego, a kilkadziesiąt lat później asyryjskiego i kolejnych języków Mezopotamii zmieniło zasadniczo dziejowy obraz

świata. Tytuł słynnej książki Samuela Noaha Kramera *Historia zaczęła się w Sumerze* jest sugestywny, jednakże sugeruje jednostronną interpretację. Historia zaczęła się równolegle na dwóch odległych od siebie terenach aluwialnych, sprzyjających tworzeniu większych organizmów społecznych niż osady kultury natufijskiej. Rozbudzony odkryciami pierwszych egiptologów, a następnie asyriologów „głód poznawczy” motywował badaczy do dalszych wysiłków poszukiwania źródeł – w myśl zasady wyrażonej w *Metafizyce* Arystotelesa, że mądrość jest uwarunkowana znajomością przyczyn. Niespełna 60 lat po odczytaniu podstawowych znaków pisma egipskiego i kilkanaście lat po „zdeszyfrowaniu” pierwszego w porządku ujawnienia, a jak się niedługo po tym okazało – późnego systemu pisma klinowego, naukowy świat musiał kolejny raz zweryfikować opis dziejów człowieka pod wpływem odkrycia Altamiry, a następnie wcześniejszych faz „epoki kamienia łupanego”. Odtąd wysiłki badaczy zmierzają nie tylko do rozszerzenia przestrzeni dziejowego opisu, ale i uzyskania ciągłego obrazu przemian, począwszy od wczesnych faz paleolitu. Pomimo że, w stosunku do tego, co wiedziano na początku XX w., nasz obraz ewolucji kultur, od schyłku epoki myśliwych po narodziny pierwszych cywilizacji, niezwykle się zagęścił, nadal ma charakter fragmentaryczny. Hipotetyczne opisy i typologie stwarzają w wielu miejscach pozory rozwiązań „zagadek” dziejowych. Przykładowo zaliczenie danego języka do grupy „izolatów” maskuje braki danych. W istocie samo to określenie oznacza, że nie znamy przyczyn ich wyjątkowości na tle grup językowych, których związki fonetyczne czy składniowe pozwalają wykryć pokrewieństwa. Skokowy obraz rozwoju kultury wypełniany jest żywym ruchem naszej wyobraźni, będącej formą adaptacji myślenia mitycznego i koniecznym aspektem wszelkiej twórczości. Tym, co odróżnia nasze myślenie od ludzi kultur przedfilozoficznych, jest krytyczna weryfikacja „eksperymentów myślowych” na podstawie danych empirycznych. Sugestywne wydają się niektóre próby wyjaśnienia związków fonetycznych Sumerów, Egipcjan, Gauczów (ludu kanaryjskiego, eksterminowanego przez konkwistadorów) czy Basków („izolatu” o cechach archaicznych) z innymi językami aglutynacyjnymi (Arnaiz-Villena, 2000, s. 205-246). Założenie, że języki te utworzone zostały przez kultury wywodzące się z żyznej niegdyś Sahary, jest na pierwszy rzut oka atrakcyjne, jednakże nie zostało dostatecznie udokumentowane. Stąd

póki co musimy się zadowolić skromniejszymi wynikami, koncentrując się na danych, które budują mniej problematyczny obraz przemian. Wprawdzie nie jest możliwe – przy obecnym stanie badań – uchwycenie formowania się języków Egiptu czy Sumeru, jednakże możemy opisywać istotne procesy na poziomie kultury materialnej. Petr Charvát zwrócił uwagę, że na terenach przyszłego Egiptu neolit rozpoczął się stosunkowo późno, bo około 5500 lat p.n.e. (Charvát, 2013, s. 19). Tymczasem – jak zauważa Stephan Seidlmayer (Schulz i Seidel, 2001, s. 10) – na obszarze Lewantu już ponad dwa tysiące lat wcześniej powstały osady zapowiadające większe organizmy miejskie, zaczęto uprawiać zboża, udomowiono kozę i owcę, budowano umocnione osady. Można dodać, że w środkowej Anatolii najbardziej spektakularnym przykładem kultury protomiejskiej jest lokalna społeczność Çatalhöyük, która oprócz budownictwa, hodowli zwierząt i uprawy zbóż odkryła i intensywnie rozwijała ceramikę oraz tworzyła malowidła ściennie i rzeźby (Filipowicz, Harabasz i Marciniak, 2018).

Równolegle – jak zauważa Seidlmayer – w północno-wschodniej Afryce, w tym również na terenie Egiptu: „niezwykle bogactwo przestrzeni życiowej pozwalało ludziom egzystować bez zmiany swoich prymitywnych form życia” (Schulz i Seidel, 2001, s. 10). Charvát dodaje, że w okresie poprzedzającym narodziny Egiptu „Sahara była o wiele bardziej gościnna niż obecnie”. Regularne opady zasilają wiele źródeł, a rozległe tereny obfitować we florę i faunę (Charvát, 2013, s. 19).

Badacze sugerują, że zmiany klimatyczne na znacznych obszarach północno-wschodniej Afryki i Azji Mniejszej wymusiły intensywną migrację ludności w rejony obfitujące w wodę, w tym również w pobliże wielkich rzek, m.in. Nilu oraz Eufratu i Tygrysu. Koncentracja ludności na stosunkowo niewielkich obszarach działała prawdopodobnie stymulująco na różne formy wynalazczości. W kulturze Halaf, obejmującej Mezopotamię aż po jej północne kresy, zainicjowano budowę miast, a także kanałów nawadniających uprawy. Na dużą skalę rozwinięto irygację pod koniec okresu Ubajd, bezpośrednio poprzedzającego powstanie jednej z dwóch pierwszych kultur piśmiennych. Analogiczne procesy, w tym samym czasie, zachodziły w rejonach północnego i środkowego biegu Nilu. Jednakże już na wczesnym etapie historii można dostrzec istotne różnice.

W Egipcie pod koniec IV tysiąclecia p.n.e., wraz z pojawieniem się kultury piśmiennej, dominowały procesy zjednoczeniowe, natomiast na terenach zajmowanych przez Sumerów próby „homogenizacji” politycznej były cyklicznie destruowane przez lokalnych władców, zainteresowanych pełną autonomią. Miasta-państwa doraźnie podejmowały współpracę ze sobą, lecz przede wszystkim rywalizowały o wpływy, nierzadko wzmacniając swoje ambicje gospodarczo-polityczne siłą oręża. Historię otwiera schyłkowy okres Uruk (3750-3150 p.n.e.), w którym Sumerowie dokonali najważniejszych wynalazków, w tym przede wszystkim pisma. O ile jednak w Egipcie pismo sprzyjało integracji społeczeństwa, to na terenie Mezopotamii niedługo po odkryciu pisma miasto Uruk utraciło rolę „hegemonia”, stając się jednym z podmiotów walczących o dominację w regionie. W okresie Dżemdet-Nasr (ok. 3100-2900 p.n.e.) rywalizacja miast staje się wyraźniejsza niż wcześniej. Zarówno ten okres, jak i następujący po nim czas panowania pierwszych dynastii jest znany nam głównie z opisów literackich, mających silne zabarwienie mityczne, oraz dokumentów administracyjnych, które wprawdzie dają wyobrażenie o wielkości obrotu gospodarczego (por. Algaze, 2008), lecz nie pokazują kontekstu historycznego. Baśniowe narracje są zbyt wieloznaczne, by można było go odczytać w sposób niepozostawiający wątpliwości. Przykładowo, niektórzy badacze – korzystając ze związków opisanych w Sumeryjskiej Liście Królów z postaciami występującymi w utworach literackich, głównie okresu Ur III – usiłują dowodzić historyczności Enmebaragesiego. Zwolennicy tezy o prawdziwości wzmianki o królu Kisz wnioskuje następnie, że i Gilgamesz to imię realnej postaci, niegdysiejszego władcy Uruk. Przesłanką ma być opis walki wojsk Gilgamesza z armią Akki (Tablica druga). Ten ostatni według tradycji literackiej – zapoczątkowanej w Ur III – był synem Enmebaragesiego i ostatnim władcą dynastii Kisz. Część interpretatorów opiera się na opublikowanym przez Aarona Shaffera fragmencie (Shaffer, 1983, s. 307-313), w którym Gilgamesz w rozmowie Huwawą wspomina o swojej siostrze o imieniu Enmebaragesi.

Enmebaragesi ma być, według tych przypuszczeń, kobietą – królową Kisz. Badacze ci przemilczają jednak trudności. Według Sumeryjskiej Listy Królów Enmebaragesi miał (miała) panować przez 900 lat, natomiast Akka – 625 lat. Teksty nie mówią niczego na temat zbliżonej długowieczności Gilgamesza. Nie ma też w literaturze śladów

wskazujących, żeby Akka był siostrzeńcem słynnego herosa. Ponadto skoro Akka jest określony jako władca Kisz, to Enmebaragesi „musiałaby” już nie żyć. Stąd Gilgamesz nie mógłby oferować Huwawie jej ręki. Piotr Michalowski argumentuje, że dla współczesnych Sumerów imię Enmebaragesi było w sposób oczywisty fikcyjne (Michalowski, 2003, s. 198). Ponadto miało być ono użyte jako przejaw propagandy afirmującej wyższość kultury Uruku nad krainą alegoryzowaną przez postać Huwawy. Imię Enmebaragesi ma być wyrazem zawałowanego żartu, który podkreślał ignorancję mieszkańców gór, niebędących w stanie zweryfikować fałszu w słowach Gilgamesza, bowiem nie znali oni imion władców panujących w miastach mezopotamskich. Interpretacja ta pociąga za sobą inną wątpliwość: dlaczego to imię występuje również w Sumeryjskiej Liście Królów? Kontekst nie wskazuje na to, żeby było ono użyte dla żartu. Jeśli imię miałoby brzmieć absurdalnie w uszach Sumerów, to byłoby wskazówką dla czytelników, że cała Lista Królów ma charakter fikcyjny, co w związku z licznymi związkami postaci występujących w tej Liście, ważnych dla literackiego dorobku Ur III, byłoby zarazem podważeniem wiarygodności całej propagandy. Nawet jeśli można się zgodzić, że imię „Enmebaragesi” zostało przywołane przez Gilgamesza dla żartu, to raczej nie z powodu jego absurdalnego brzmienia. Byłaby to nadal kpina z niewiedzy Huwawy – Gilgamesz oferował potworowi rękę nieżyjącego władcy Kisz, nazywając go siostrą. Ponadto jego syn Akka był zaciętym wrogiem Gilgamesza; gdyby miał być jego siostrzeńcem, to przyczyny tej waśni powinny być w literaturze jakoś wyjaśnione.

Wielu badaczy zwraca uwagę na propagandowy charakter literackiego kanonu, do którego należy *Gilgamesz*, opisujący losy mitycznego króla, wywodzącego się – według podań – z dynastii starobabilońskiej. Michalowski zwrócił uwagę na wysiłek propagandy z okresu Ur III w celu wymazania z pamięci społecznej okresu panowania Akadyjczyków. Wprowadzono wówczas drobiazgową cenzurę, eliminującą wszelkie przejawy niezgodne z ideologią dynastii neosumeryjskiej. Celowi temu służyła Sumeryjska Lista Królów oraz *Kłątwa Agade*, wskazująca na złamanie boskich praw poprzez próbę usankcjonowania dynastii akadyjskiej. Cenzura miała być odpowiedzią na wcześniejsze wysiłki Akadyjczyków całościowego przebudowania literackiej tradycji Sumerów. Z punktu widzenia

ideologów tej dynastii największą winą Akadyjczyków – których „symbolem” dla ideologów Ur III stał się Naram-Sin – była próba zniszczenia pamięci Sumeru. Pisarze Ur III mieli podjąć wysiłek napisania historii na nowo, tak jakby czas panowania imperium Sargona był mało znaczącym epizodem. Gilgamesz, gdyby trzymać się relacji Sumeryjskiej Listy Królów, żyłby kilkaset lat przed Šulгим. Tymczasem król dynastii neosumeryjskiej w kilku wersjach *Chwały Šulgiego* nazywa siebie bratem Gilgamesza. Być może nie był to problem dla wyobraźni czytelników czasów Šulgiego, wszak niektórzy z bohaterów Listy Królów mieli żyć przez parę tysięcy lat. Ludek Vacin, zauważając totalizujący charakter *Chwały Šulgiego*, porównuje jego treść z propagandą stalinowską. Według internetowej wersji Słownika PWN „propaganda” to: „1. «szerzenie jakichś poglądów, haseł politycznych, itp., mające na celu pozyskanie zwolenników»; 2. «technika sterowania poglądami i zachowaniami ludzi polegająca na celowym, natarczywym, połączonym z manipulacją oddziaływaniu na zbiorowość»”. Etymologicznie słowo „propaganda” wywodzi się z łaciny: „prōpāgo, -āre, -āvi, -āgātum”, to przede wszystkim „sprawiać, że coś trwa bez końca”, „przekazywać potomności, uwieczniać, unieśmiertelniać”, „przydawać czasu trwania”, i dopiero w tym kontekście „rozszerzać (granice, władzę, terytorium)”, „powiększać, intensyfikować” (Brodka, Greber, Hajda, Korpanty i Rzepiela, 2003, t. 2, s. 548). Można się zgodzić, że jednym z celów elit intelektualnych okresu Ur III była indoktrynacja społeczeństwa. Jednakże była to propaganda obliczona na długofalowe działanie. Najprawdopodobniej przeczowano, że długotrwała „pamięć” jest warunkiem utrzymania porządku społecznego. Wśród niepiśmiennych plemion, opartych na przekazach ustnych, narracje „założycielskie” były spoiwem warunkującym możliwość współdziałania większych zbiorowości. Eric Havelock zauważył, że w kulturach oralnych „pieśniarz powinien dysponować niezwykłą pamięcią, tak samo król oraz sędzia” (Havelock, 2007, s. 175). Jeśli pominąć autoapologetyczny wydźwięk *Pochwały Šulgiego*, to wyraża ona m.in. sensy będące przedmiotem analiz autora *Przedmowy do Platona*. Šulgi podkreśla wartość retoryki w połączeniu z kompetencjami i trafną intuicją, co ma szczególne znaczenie i w trakcie rozpraw „sądowych”, i w relacjach politycznych: „Kiedy ogłaszam końcowy werdykt, serdecznie go witam, ponieważ jestem mądry

i wywyższony w królestwie. (...) Walczę z przestępczością, aby zapewnić bezpieczną podstawę dla mego obszernego królestwa (Šulgi B, linie: 221-243).

Sumeryjski król mówi o sobie, że znacznie lepiej włada językiem Amorytów – tj. kraju ościennego – niż niektórzy z jego rdzennych mieszkańców: „mogę kontrolować tłumacza w rozmowie z Amorytą, człowiekiem gór (...) sam mogę poprawić pomieszane słowa w jego własnym języku”. Na podstawie tego fragmentu można wywnioskować, że Šulgi, daleko przed opracowaniem reguł strukturalnych rządzących językiem, potrafił odróżnić prawidłowe i nieumiejętne postępowanie się nim, co – jak wynika ze wstępu – było rezultatem starannego wykształcenia króla (Šulgi B, linie: 221-243; por. Šulgi B, linie: 11-20).

Znamienne, że Šulgi, który w wielu miejscach przechwala się swoją sprawnością fizyczną i umiejętnościami dowodzenia wojskiem, zauważa, że sztuka dyplomacji może przynieść więcej korzyści niż sukcesy oręża: „Niszczę [w domyśle: obce – D.R.] miasta słowami, tak jak przy pomocy broni, a moja mądrość poddaje je tak, jak przemoc za sprawą płonących pochodni. Nauczyłem je znaczenia słów «nie mam matki»” (Šulgi B, linie: 221-243). Šulgi jako władca imperium musiał rozstrzygać sprzeczne interesy różnych miast. W tym kontekście słowa: „nie mam matki” oznaczają, że król jest bezstronnym sędzią. Przywódca państwa powinien posiadać odpowiednią ogładę, dar wywoływania sztuką słowa odpowiednich emocji, a zwłaszcza studzenia ich negatywnych przejawów:

Moje słowa mogą być słowami gładkimi jak oliwa najwyższej jakości. Wiem, jak chłodzić serca gorące jak ogień, i wiem jak ugasić usta płonące jak trzcina. Przeciwstawiam moje słowa, słowom blagiera. Jestem człowiekiem o najwyższych standardach wartości. Znaczenie pokornych ma dla mnie szczególną wartość i nie mogą one przynosić efektów przeciwnych żadnemu z moich działań. Z rozkazu An i rozkazu Enlila odmawiane są modlitwy za życie kraju i za życie obcych krajów, a ja ich nie zaniedbuję ani nie pozwalam, aby zostały przerwane (Šulgi B, linie, 221-243).

Šulgi we wcześniejszych fragmentach sugerował, że trafna intuicja jest w jakiejś funkcji do pokory przejawianej wobec bogów, którzy odpłacają mu zdolnością postrzegania rzeczy we właściwych proporcjach. Obok tego zwraca uwagę na psychologiczne aspekty

umiejętności podejmowania trafnych decyzji. Sukcesy Šulgiego, jak sam to rozpoznał, wynikały w dużej mierze z koncentracji na właściwych zadaniach. Umiejętność wyboru celu, rezygnacja z planów nierokujących korzyści, pozwalała mu osiągać optymalne wyniki:

Wielkie [są moje – D.R.] dokonania (...) przynoszą radość mojemu sercu; nie rozpraszam się, ponieważ mam ambicję posuwania się naprzód. Nie daję żadnych poleceń odnośnie gruntów leżących odłogiem, ale poświęcam swoje siły na rzecz obszernych planów budowlanych (...). Sadzę drzewa w polach i w uprawnej ziemi; poświęcam moje siły [dla budowy – D.R.] rowów i kanałów. Próbuję zapewnić nadwyżkę oliwy i wełny. Dzięki moim wysiłkom len i jęczmień są najwyższej jakości. Pragnienie i głód bogów pozostają powodem największego niepokoju dla mnie; ja, Šulgi, jestem życiem Sumeru (Šulgi B, linie: 244-258).

Apologia władcy połączona jest z profetyczną intuicją – że potomni będą w stanie docenić wartość przekazu królewskiego. Władca, namaszczony przez bogów, za ich sprawą i dzięki swoim dokonaniom stał się „widzialnym bogiem”, panującym dla dobra ludzi, którymi włada. W ogólnym sensie stał się wzorem królewskiej władzy dla swoich następców. Król, który otrzymał od bogów najwyższe dary, nie może być fałszywie skromny, sprzeniewierzyłby się nie tylko powadze własnego urzędu, ale i obraził bogów, zarzucając im niejako, że ich zaangażowanie po stronie króla i jego ludu nie jest w pełni wartościowe. Skoro władca dysponuje nadzwyczajnymi mocami, musi nie tylko ujawnić je współczesnym, ale także udostępnić potomnym, co ułatwi rozpoznanie boskości u przyszlých władców. W mniejszym stopniu chodzi tu o perspektywę czasu aktualnego, raczej o utrwalenie modelu władzy. Šulgi, mówiąc słowami Horacego, pragnie wznieść „pomnik w spiżu ryty”, jednakże jest to przejaw nie tyle przerostu *ego*, ile intuicji, że władca jest uosobieniem swego ludu. Siła społeczeństwa dokonuje niejako deifikacji swego władcy. Lud może osiągnąć pełnię własnej mocy dzięki właściwemu ukierunkowaniu jego aktywności. Może to sprawić tylko władca, który ma „boski” dar odpowiedniego postępowania. Władca nie mógł sobie samemu przyznać wybitnych cech. Jak wyjaśniają inne dzieła w kanonie mezopotamskiej literatury, wszelkie *me* pochodzą od Enkiego, ich dysponentką jest również Innana. Stąd Šulgi wybiera tych bogów na swoich patronów. Innymi słowy silny król, „bóg wcielony”, był

gwarantem tożsamości swojego ludu. Zintegrowany lud jest silny, a moc władcy wynika z siły ogółu.

W mitologii sumeryjskiej bogowie przekazują ludziom normy właściwego postępowania zwane: *me*. *Me* były to uniwersalne ponadboskie prawa albo moce, do których należały rozum, wiedza, ale także różne umiejętności rzemieślnicze (Łyczkowska i Szarzyńska, 1981, s. 110-112). Bogowie są największymi dysponentami *me*. Jednakże nawet wśród bogów nie są one dane raz i na zawsze. Enki traci *me* na rzecz Innany, Innana zaś zostaje ich pozbawiona, kiedy przebywa w Podziemiu (Łyczkowska i Szarzyńska, 1981, s. 130-132). Prawa Podziemia, obcej ziemi *kur*, są bowiem jeszcze potężniejsze od *me*. Są one negatywnymi mocami, występującymi w postaci kary „za przekroczenie nadrzędnych praw” (Łyczkowska i Szarzyńska, 1981, s. 125).

W kulturze egipskiej częściowym odpowiednikiem boskich *me* jest Maat personifikowana w postaci bogini, o wyglądzie młodej kobiety. Maat symbolizuje jednak porządek na ogólnym poziomie; nie oznacza szczegółowych umiejętności tak jak *me*, lecz je warunkuje, ponieważ bez zachowania porządku nie może powstać pozytywny rezultat. Maat obejmuje również sferę etyczną, jest bowiem miarą dobrego postępowania. Jest obecna w czasie sądu Ozyrysa przy przejściu duszy zmarłego przez Dwanaście Bram – w drodze do Krainy Trzciny. Maat została powołana przez Ra, który: „Ustanowił porządek (*maat*¹) w miejsce chaosu”; rolę tę przejmuje następnie władca. Jak zauważył Mircea Eliade, w jednej z inskrypcji parafrazy tych słów odnosi się do faraona Pepiego II-go (Eliade, 1997, s. 61). Paradoksem historii jest to, że władca ten przyczynił się do długiego okresu anarchii i upadku Starego Państwa.

Ludzie wczesnych kultur historycznych łączyli praktyczne wysiłki z metamorficzną wyobraźnią. Znaczna część badaczy zajmujących się rozkwitem i upadkiem dawnych porządków społecznych nakłada współczesne ramy rozumienia rzeczywistości – oparte na długim procesie wykształcania się pragmatycznej metodologii – na sposób myślenia i odczuwania ludzi, którzy nie mogli się obejść bez

1 Eliade użył zapisu małą literą, ponieważ „maat” w tym cytacie ma charakter abstrakcyjnej siły. Jednakże w wielu miejscach Egipcjanie używali terminu „Maat” jako nazwy własnej, tzn. w roli imienia bogini.

mitycznych narracji, zwłaszcza tam, gdzie natrafiali na nieoczywiste przejawy rzeczywistości. Jeśli badacze odkrywają dzisiaj, że w czasie bezpośrednio poprzedzającym upadek Sumeru mogło dojść do kryzysu wskutek wzrostu zasolenia gleby i obniżenia wielkości opadów, to być może przesłaniają mimochodem inne możliwe przyczyny załamania kultury (Thomson, 2004; Algaze, 2008).

Zasolenie gleby nie spadło wraz z zejściem Sumeru ze sceny historycznej, mimo to w dorzeczu Tygrysu i Eufratu rozwijały się, a następnie upadały kolejne organizmy społeczne. W dziejach Mezopotamii można więcej wyjaśnić, analizując dynamikę konfliktów rywalizujących ze sobą ludów, niż na podstawie modeli zmian klimatycznych. Z historii państw, których kontekst polityczny jest nam znacznie lepiej znany, wynika, że uległość na polu militarnym często jest skutkiem niskiej jakości zarządzania państwem. Koncentracja władzy na rytuale może zaciemniać obraz zagrożeń zewnętrznych. Silna centralizacja władzy, połączona ze zbyt drobiazgowymi regułami formalnymi, pozbawia znaczną część potencjalnie twórczej części społeczeństwa możliwości aktywnego współuczestnictwa w budowie państwa. Z kolei rozproszenie ośrodków władzy może prowadzić do konfliktów wewnętrznych o różnej skali, albo anarchizacji, albo bierności, skutkując niemożnością zmobilizowania społeczeństwa w sytuacji zagrożenia, co prowadzi do nieskuteczności zarządzania w czasie kryzysu. Dezintegracji społeczeństwa sprzyja „bizantynizacja” władzy, niewydolność aparatu administracyjnego, zły stan gospodarki, niski poziom edukacji, skostnienie sposobów zarządzania, brak komunikacji między decydentami a społeczeństwem, niskie morale i brak kompetencji wśród ludzi tworzących establishment. Wszystkie te czynniki można wysledzić w różnych okresach długiej historii starożytnego Egiptu, gdzie kontekst polityczno-społeczny jest bardziej czytelny niż w Mezopotamii. Niemniej w czasach Ur III i w okresie starobabilońskim można zauważyć niektóre przyczyny kryzysu; część można uprawdopodobnić poprzez uchwycenie zasadniczych cech struktury społeczeństwa i porządku instytucjonalnego. Trudniejsze, bardziej spekulatywne jest ujęcie czynników kulturowych, stąd często stanowią one wśród historyków mało istotne tło. Tymczasem tu, od zarania dziejów, tkwi potencjał dla rozbudzenia sił społecznych, na tym polu odkryto wiele czynników psychologii społecznej, daleko przed ich naukowym „skatalogowaniem”, tu

wypracowywano liczne sposoby komunikacji społecznej. Kwestia ta była głównym przedmiotem zainteresowania twórców ideologii w czasach Ur III. Jej efektywność psychologiczna, o ile możemy to ocenić na podstawie treści ówczesnej literatury i świadectw pośrednich, przyczyniła się do wykształcenia kanonicznych zasad, które miały ułatwić zarządzanie państwem. Stawały się one jednak balastem, gdy wykorzystywano je w sposób mechaniczny, nie bacząc na zmiany okoliczności. Autorzy literackiego kanonu z czasów neo-sumeryjskich popełnili – jak się wydaje – zasadniczy błąd, powielając schemat, który doprowadził do klęski w starciu z kulturą akadyjską. Sumerowie, odkrywając pismo u progu IV tysiąclecia, osiągnęli przewagę nad społeczeństwami w regionie, jednakże po kilkuset latach została ona niemal całkowicie zniwelowana. Ludy z północy (Akad) i zachodu (Lewant) wypracowały niemal jednocześnie, na podstawie sumeryjskiego systemu zapisu klinowego, zasady pisma odpowiednie dla wartości fonetycznych własnych języków. Z kolei elity skupione wokół dynastii Sargona energicznie przepracowały mity sumeryjskie, włączając ich motywy do nowej wersji mitologii, popierającej nową władzę. Prawdopodobnie wykorzystano przy tym zaplecze administracyjne pracujące na rzecz poprzedniej dynastii. Przesłankami dla takiego uogólnienia jest sytuacja w Lagash w czasie rządów Urukaginy (2378-2371 p.n.e.).

Urukagina był ostatnim starosumeryjskim władcą Lagash przed jego podbojem przez Lugalzagesiego z Ummy. Pomimo prób umocnienia władzy jego pozycja słabła pod wpływem presji Uruku i Ummy oraz kryzysu gospodarczego. Liczne teksty administracyjne potwierdzają powtarzające się ataki Uruku, jednakże to Lugalzagesi zadał decydujący cios. Według tekstów z Lagash wojska Ummy spłądowały m.in. świątynię Ebabbar, Ibgal poświęconą Inannie, a także Gatumdug (bogini miasta Lagasz, uważana za córkę boga Anu). Reformy Urukaginy miały na celu wprowadzenie elementarnych zasad etycznych, w tym uwolnienie ludzi z niższych grup społecznych od agresywnych działań dygnitarzy. Król próbował ograniczyć opłaty na rzecz świątyń, obniżyć świadczenia na rzecz urzędników, starając się chronić właścicieli niewielkich pracowni rzemieślniczych; ponadto ogłosił umorzenie długów i innych kar. Słynna stała się deklaracja króla, że nie odda sieroty i wdowy silnym (Edzard, 1991, s. 77-79). Reformy te nie zdołały powstrzymać kryzysu, być może

dlatego, że były wprowadzane zbyt późno. Prawdopodobnie Urukagina napotkał silny opór notabli. Ponadto z propagowania słusznych idei nie wynika, że ich głosiciel jest sprawnym organizatorem życia społecznego.

Interesowność pracowników administracji Lagaś widać również w późniejszym okresie. Pod koniec dynastii Sargona, za panowania Šar-kališarriego, wysocy urzędnicy tego miasta, zwani *bēlū paršī* („zarządcy świątyń”), sprzedali dobra ziemskie głównych świątyń królowi Akkade (Steinkeller, 2017, s. 57; Steinkeller, 1999, s. 555-565).

Z tekstu Šulgiego wynika, że władca wzmocnił ośrodki administracyjne w Nippur i Ur, a za ich pośrednictwem miał patronować twórczości artystycznej, wytyczając na tym polu model sprawowania władzy dla swoich następców, nie tylko w Ur, ale i w Isin (por. Halo, 2010, s. 77). Propagandowy model, wspierający władcę, stanie się również wzorem dla kultury starobabilońskiej. Być może powrót do silnego zarządzania centralnego ponownie uruchomił tendencje przeciwstawne wobec władców imperium, co mogło się przyczynić do ostatecznej utraty ich legitymizacji społecznej. Nie znamy ostatecznie przyczyn upadku Sumeru, nie wiadomo, czy kiedykolwiek uda się odtworzyć kontekst społeczno-polityczny. Przykład kultury egipskiej wskazuje, że umocnienie ośrodków administracji może prowadzić do ich uniezależnienia od władzy króla, co było niejednokrotnie źródłem kryzysów.

W kulturze Egiptu w okresie Starego Państwa osiągnięto większą stabilność państwa. Po części wyjaśnić to można, wskazując na mniejsze zagrożenia zewnętrzne, przynajmniej przez pierwsze tysiąc lat państwowości. Ważniejszą może rolę odegrała inna niż w Mezopotamii wrażliwość społeczna, która sprzyjała polityce zjednoczeniowej. Była ona wzmacniana wierzeniami, w których osiłą była nieznaną w Mezopotamii perspektywa drugiego, znacznie dłuższego życia. Wielu interpretatorów mówi o życiu wiecznym. Jednakże idea wieczności jest sprzeczna, z czego niekoniecznie Egipcjanie zdawali sobie sprawę, z przekonaniem, że życie pośmiertne uwarunkowane jest zachowaniem powłoki cielesnej zmarłego w możliwie dobrym stanie oraz artefaktów z zapisem jego imienia, najlepiej w połączeniu z wizerunkiem postaci symbolizującej zmarłego. Istotnym czynnikiem była aktywność władcy w tworzeniu własnego kręgu grobowego, miał on gwarantować utrzymanie ładu społecznego również

„po drugiej stronie życia”. Stąd też ceniono tych faraonów, którzy wykazywali się szczególnymi osiągnięciami w tworzeniu monumentalnych grobowców. Widziano w tych realizacjach przejaw nie tyle megalomanii króla, ile dbałości o lud w możliwie najdłuższej perspektywie.

Wystarczy przyrzeć się, jakim szacunkiem obdarzano Imhotepa, architekta, który zainicjował tradycję wznoszenia wielkich piramid. Wielką czią darzono także samego zleceniodawcę – Dżesera. Uważano, że Egipt za sprawą Dżesera i Imhotepa przeszedł z ciemności wczesnego okresu do wspaniałej Epoki Piramid. Egipcjanie uznali rządy Dżesera za prawdziwy początek ich wielkiej kultury. W „królewskim papirusie z Turynu” znajduje się lista królów z odnotowanymi latami panowania do początku XIX dynastii; imię Dżesera jako jedyne zaznaczone jest czerwonym – boskim – kolorem. Wyjątkowa atencja, jaką „cieszył się” Dżeser przez tysiąclecia, wskazuje, że wyznalezek monumentalnych budowli kamiennych był bardziej ceniony niż zjednoczenie Egiptu, sukcesy militarne czy gospodarcze (Schulz i Seidel, 2001, s. 47).

Wielkie założenia świątynne cementowały społeczeństwo, bowiem były zewnętrznym wyrazem idei, której aksjologiczną doniosłość mierzono uzewnętrznionym bogactwem, w tym również solidnością i potężnymi rozmiarami budowli. Z kolei zakłócenia w realizacji wielkich założeń destrukcyjnie wpływały na porządek społeczny, o czym przekonuje spektakularny przykład upadku Pepiego II, którego rządy można przedstawić jako „antytezę” Snofru. Ten ostatni był energicznym reformatorem i wielkim budowniczym, Pepi II – indolentnym władcą, którego długoletnia bezczynność doprowadziła Egipt do katastrofy społecznej, politycznej i gospodarczej.

Snofru, pierwszy władca IV dynastii, rozpoczął panowanie w 2640 r. p.n.e., zapoczątkowując okres świetności Starego Państwa. Z jego inicjatywy po latach zastoju budowlanego nastąpiło ożywienie, którego rezultatem stały się trzy wielkie przedsięwzięcia, rozpoczynające Epokę Piramid (por. Schulz i Seidel, 2001, s. 56). Pierwszą piramidę wznosił w Medum (ok. 2650 p.n.e.). Miała się ona stać wyrazem władzy królewskiej. Właściwą piramidę, związaną z kręgiem grobowym, wznosił 10 km od niej, osiągnęła ona rekordową wówczas wysokość – 85 m. Pierwotnie nawiązywała ona, podobnie jak i pierwsza, do rozwiązania Dżesera – obydwie piramidy były schodkowe.

W drugiej fazie budowy projekt został zmieniony, ułożono na niej okładziny w taki sposób, żeby zamaskować uskoki, uzyskując w ten sposób kształt „właściwej” piramidy. Snofru jest także zleceniodawcą piramidy łamanej w Dahszur. Pierwotnie miała osiągnąć około 150 m wysokości, jednakże w trakcie zaawansowanych prac budowlanych zaczął załamywać się grunt, co sprawiło, że w komorach grobowych, znajdujących się wewnątrz piramidy, powstały pęknięcia. Próbowano temu zaradzić poprzez obniżenie pierwotnie planowanej wysokości. Przeprojektowano piramidę z „właściwej” na łamaną. Budowniczowie, eksperymentując z tak potężną budowlą, nabywali doświadczenia. Ostatecznie rezultat nie zadowolił faraona, stąd zlecił budowę kolejnego kręgu grobowego. Najważniejszym osiągnięciem okazała się czerwona, ostatnia z piramid wzniesionych przez Snofru. Tym razem dokładnie przeanalizowano właściwości terenu. Projekt zrealizowano już bez przeszkód, piramida uzyskała charakterystyczną czerwoną okładzinę, a budowla osiągnęła wysokość 105 metrów. Przewyższyły ją tylko piramidy Chefrena i Cheopsa (por. Schulz i Seidel, 2001, s. 59).

Snofru był uważany za mądrego i sprawiedliwego władcę. W świadectwach z epoki podkreślana jest jego dobroć i poufale relacje z poddanymi. Przede wszystkim Snofru dopracował model budownictwa, który stanie się symbolem Starego Państwa. W kolejnych okresach Egiptu wznoszono mniejsze piramidy i z gorszego materiału. Według jednej z hipotez nieudolne rządy ostatnich faraonów Starego Państwa doprowadziły do zamknięcia szkół kształcących projektantów, a Egipcjowie nie udało się już później odtworzyć zasad budowy i zarządzania tak wielkimi przedsięwzięciami budowlanymi.

Panujący blisko 400 lat później Pepi II przyczyni się do zamknięcia Epoki Piramid. Po zakończeniu przeciętnego, ale spełniającego normy zespołu grobowego, Pepi pozostawał beczynny przez 30 lat. Przerwano proces kształcenia budowniczych i artystów, załamał się porządek społeczny. W czasie rządów Pepiego II (2279-2219 p.n.e.)² nastąpiło pogłębienie wad administracji, której najwyższe stanowiska już przez poprzedników były obsadzone według nepotycznego klucza. Wywalczone przez notabli przywileje, w tym zasada

2 Datowanie nie jest pewne, część badaczy podaje późniejsze lata panowania, m.in. 2245-2180 p.n.e.

dziedziczości stanowisk, stymulowały upadek standardów moralnych wśród przedstawicieli administracji państwowej. Konflikty pomiędzy władzą centralną a nomarchami i dygnitarzami, którzy uzyskali niezależność od dworu królewskiego, przyspieszyły erozję państwa. Kraj pogrążył się w anarchii, która utrzymywała się przez sto kilkadziesiąt lat (por. Schulz i Seidel, 2001, s. 73, 109).

Kres chaosowi położył Mentuhotep II. Ten energiczny władca, który po 150 latach Pierwszego Okresu Przejściowego na nowo zjednoczył Górny i Dolny Egipt, zaznaczył swoją obecność również w dziedzinie architektury. Tu także stał się odnowicielem i zarazem twórcą nowego stylu, który wyraźnie oddziałal na – powstała kilka wieków później – świątynię Hatszepsut w Dejr el Bahari. Na przykładzie rządów Pepi II i Mentuhotepa II widać, że osiągnięcia na polu artystycznym w dużej mierze są powiązane z ekonomiczno-polityczną sytuacją państwa. W kraju źle zarządzanym wkrótce kończą się przychylne warunki do rozwoju sztuki. Z kolei sztuka, jak pokazują to przykłady rządów Dżesera, Snofru czy Mentuhotepa II, może mieć swoistą moc symboliki, sprzyjającą tworzeniu więzi społecznych, koniecznych dla właściwego funkcjonowania państwa.

Niektórzy spośród faraonów nie potrafili zbalansować różnych ośrodków władzy. Część spośród nich za sprawą dążeń do stworzenia silnego „centrum” wywołała w reakcji tendencje odśrodkowe³, inni zanadto ulegając presji establishmentu, przyczynili się do niewydolności państwa w zakresie gospodarczym i politycznym. Świadectwem reakcji otoczenia faraona na zbyt silną rolę wysokich urzędników jest *Papirus Ipuwera*, znany również pod tytułem *Upomnienia Ipuwera*. Według Richarda Gabriela jest to najwcześniejszy znany na świecie tekst, którego przedmiotem jest etyka polityczna, sugerujący, że dobry król kontroluje urzędników mających skłonności do niewłaściwego i niesprawiedliwego postępowania, wypełniając w ten sposób wolę bogów. Autor *Gods of Our Fathers* dodaje, że zagadnienia te były przedmiotem namysłu filozoficznego, poczynając od Platona i Arystotelesa (Gabriel, 2002, s. 23). Ocena ta jest uproszczona, kwestie związane z etosem króla były przedmiotem zainteresowania mitów i legend sumeryjskich, a także kolejnych etapów ewolucji mezopotamskiej literatury. Jednakże ani w Egipcie,

3 Jako przykład można wskazać ostatnich władców XII dynastii.

ani w Sumerze nie widać przejawów krytycznego namysłu, będącego skutkiem diagnozy aktualnego stanu i analizy możliwych „scenariuszy”. W obydwu aluwialnych kulturach decydującą rolę odgrywały wypracowane w ciągu wieków schematy postępowania. W kulturach zdominowanych przez narracje mityczne „etyka” ma charakter kazuistyczny. Formułowano wprawdzie zasady dobrego postępowania, lecz zamiast ich uzasadnienia, uciekano się do decyzji bogów lub szukano ich wsparcia w przypowieściach. Narracje kultur, zachowujących charakter oralny, utrwalają „dziecięcą wyobraźnię”. Baśniowe narracje – z jawnym lub ukrytym morałem – rozbudzają wrażliwość etyczną, jednakże nie są jeszcze przejawem dojrzałej świadomości, która wymaga dokonania „eksperymentów myślowych” z różnych perspektyw, pozwalając przewidzieć następstwa określonych wyborów. W treści *Papirusu z Ipuwer*, podobnie jak w *Kłątwie Agade* i w innych utworach „kanonicznych” dla obydwu kultur, wyraźnie przejawia się jednokierunkowa optyka, co dla nas jest oznaką propagandy, a dla starożytnych było jedynym znanym sposobem wyjaśnienia ogólnospołecznych zjawisk. Starożytni twórcy kultur przedfilozoficznych modyfikowali zasady pod wpływem doświadczenia błędów. Nie uwzględniając szerszej „palety” alternatywnych scenariuszy, mieli jednak ograniczone możliwości antycypacji potencjalnych skutków określonych rozwiązań, co sprawiało, że przy wzmożonej dynamice zdarzeń „projekty” te okazywały się często nieadekwatne. Cechy takiego dogmatyzmu widać również w treści *Upomnień Ipuwera*. Vincent Tobin, podsumowując aktualny stan badań nad utworem, zauważa, że sam papirus pochodzi z XIX dynastii, tekst jest jednak kopią starszego dokumentu. Data jego powstania jest niepewna, badacze, uwzględniając różne możliwe scenariusze, dochodzą do odmiennych wniosków. Alan Gardiner – autor pierwszego tłumaczenia tekstu, opublikowanego w 1909 r. – datował go na XII dynastię i widział w nim odzwierciedlenie chaosu, który przeniknął Egipt w Pierwszym Okresie Przejściowym. Jak zauważają badacze współcześni, jest mało prawdopodobne, żeby utwór był tak wczesny. Bardziej zasadne „jest umieszczenie go w jakimś momencie schyłkowego okresu Średniego Państwa” (Simpson, Ritner, Tobin i Wente, 2003, s. 188). Papirus można zatem datować na przełom XIX i XVIII w. p.n.e., choć nadal propozycja ta ma charakter hipotetyczny. W poemacie tytułowy narrator narzeka, że współczesny model

życia przewraca zasady świata: kobiety, niegdyś skromne, obecnie popadają w próżność, gromadząc zbyt liczne przedmioty i koncentrując się na własnym wyglądzie. Ludzie niegdyś bogaci chodzą obecnie w łachmanach. Wzywa Pana Wszystkiego, żeby zniszczył swoich wrogów i odświeżył pamięć o religijnych obowiązkach. Następnie wraca do defetystycznej charakterystyki upadku obyczajów: nie ma już szacunku dla prawa, grób faraona został zbezczeszczone. Wreszcie Ipuwer zapowiada nadejście lepszych dni, jednakże tekst się urywa wskutek uszkodzenia papirusu. Jest prawdopodobne, że poemat kończył się – podobnie jak inne utwory – proroctwem nadejścia potężnego króla, którego postępowanie będzie zgodne z wolą Pana Wszystkiego, co pozwoli przywrócić właściwy porządek.

Również w znacznej części utworów sumeryjskich akcentowana jest kwestia bogobojności władców, wynikającej z zachowania niezmiennych praw natury. Według najstarszych wersji mitu o czasach potopu, Ziusudra (Zi-ud-sura) – najbliższy bogom spośród ludzi – jako jedyny uzyskał dar życia wiecznego. Narrator wyjaśnia, że bogowie „ze względu na zachowanie zwierząt i plemienia ludzkiego, osiedlili króla Zi-ud-surę w kraju zamorskim, w krainie Dilmun, gdzie wschodzi słońce” (Black, Cunningham, Robson i Zólyomi, 2004, s. 215). Z zachowanych fragmentów tekstu trudno wywnioskować, w jaki sposób Ziusudra uratował rodzaj ludzki. Jednakże z treści początkowych fragmentów (A1-14; B4-5; B6-18) wynika, że królowi Shurrapag powierzono zadanie odbudowy miast na solidnych fundamentach, odnowienia kultu i zachowania zwierząt hodowlanych (co pozwoli ludziom odbudować zasoby żywności). Inne aspekty „etosu” władcy są akcentowane w *Gilgameszu* i *Chwale Šulgiego*. Zadaniem królów jest podporządkowanie własnych ambicji interesom własnego ludu. Centralnym zagadnieniem tego ostatniego utworu jest służba władcy swojemu społeczeństwu. Wyjątkowe siły witalne króla – herosa, jego wykształcenie, zdolności organizacyjne i twórcze poświęcone miały być dobru Sumeru. Władca – jak mówi o sobie – chroni rolników przed atakami wrogich plemion i dzikich zwierząt, prowadzi zręczną dyplomację, w bezkrwawy sposób neutralizując napięcia z ościennymi państwami, przestrzega reguł kultu, patronując pisarzom i artystom, którzy pomagają ujawniać ludowi zamysły bogów. Związki *Chwały Šulgiego* z głównymi ideami wyrażonymi w *Gilgameszu* podkreślone są motywem braterstwa obydwu herosów.

Pomiędzy ideami literackimi z okresu Ur III a *Papirusem Ipuwera* są jednak zasadnicze różnice, te pierwsze akcentują doniosłe znaczenie administracji państwowej, natomiast egipski narrator gloryfikuje silne i samodzielne rządy króla.

W myśl zasad opisanych przez Rousseau w *Umowie społecznej*, jeśli władca jest oddzielony od ludu zbyt wieloma stopniami pośrednimi, to nie może reagować z dostateczną szybkością na dynamikę sytuacji. Sumeryjska władza, przeciążona sprawozdawczością, mogła dysponować zbyt długim łańcuchem decyzyjnym. Począwszy od dynastii Sargona, kolejne kultury Mezopotamii przywiązywały wagę do usankcjonowania pozycji króla w opowieściach mitycznych. Narracje te miały rozbudzić emocjonalną potrzebę jedności społeczeństwa. Można przypuszczać, że w czasach *prosperity* taka statyczna ideologia dobrze spełniała swoją funkcję w utrzymaniu porządku społecznego, jednakże mogła być balastem w czasie kryzysów, wywoływanych czynnikami zarówno wewnętrznymi, jak i zewnętrznymi. Egipskie państwo aż do schyłku Okresu Środkowego było względnie wolne od zagrożeń zewnętrznych, a mimo to nie uchroniło się od ciężkich perturbacji wewnętrznych. Mezopotamscy pisarze, być może ze względów propagandowych, unikali opisów aktualnego kontekstu społeczno-politycznego, stąd trudno ocenić dynamikę zdarzeń prowadzących do kolejnych zmian kulturowych. Widać jednak wyraźnie, że Mezopotamia znajdowała się w tyglu rywalizujących społeczeństw, co w sposób naturalny wywoływało liczne napięcia. Petryfikacja ideowa nie sprzyjała dynamicznemu zarządzaniu państwem. Obciążeniem centralnej władzy była ideologia chroniąca interesy „kasty” urzędniczej, co sprawiło, że cywilizacja, która z impetem weszła w okres historyczny, straciła swoją przewagę, wynikającą z twórczej aktywności, i przekazała „wadliwy gen” zbyt silnej pozycji administracji kolejnym państwom mezopotamskim. Ostatecznie Sumer uległ kulturom, które wykształciły bardziej elastyczny sposób zarządzania, w wyższym stopniu czerpiącym z aktywności społeczeństwa. Przywiązanie Egiptu i kolejnych państw Mezopotamii do tradycji, osadzenie myślenia w wyobraźni zbiorowej, sparaliżowało zdolności twórcze, które u progu historii dały impet tym kulturom, wyróżniając je na tle społeczeństw niepiśmiennych. Konwencjonalizm w sferze edukacji uniemożliwiał szerszy udział społeczeństwa w kształtowaniu polityki. Władza obydwu obszarów kulturowych

sprowadziła kontakt z ludem do podtrzymywania „pradziejowych” narracji. Zagubiona umiejętność komunikowania decyzji władcy przez aparat instytucjonalny sprawiła, że władcy nie mogli również liczyć na rozbudzenie energii społecznej w sytuacji zagrożeń. W schyłkowym okresie Mezopotamii i Egiptu zasadniczy trend wyznaczały już społeczeństwa o innym charakterze, w których znaczna część populacji potrafiła posługiwać się pismem, a elity osiągały wysoki poziom krytycznego myślenia. William Harris oszacował, że w okresie wojen peloponeskich do 10% mieszkańców Attyki potrafiło czytać, natomiast w czasach hellenistycznych, po wprowadzeniu dotowania edukacji, poziom czytelnictwa w dużych miastach mógł zdaniem Harrisa wynosić 30-40% (Harris, 1989, s. 328-329). Tymczasem krąg czytelniczy zarówno w Sumerze, jak i Egipcie był bardzo wąski. Badacze oceniają, że umiejętność posługiwania się pismem dotyczyć mogła około 1% mieszkańców w obydwu społeczeństwach (Ryholt, Gojko i Barjamovic, 2019, s. 43).

Porównanie kultur, odnośnie do których mamy fragmentaryczne dane, jest nie tylko ćwiczeniem hermeneutycznym, ułatwiającym uzyskanie, we wzajemnych dopełnieniach, zrozumiałego obrazu przeszłości, ale i przygotowaniem gruntu dla rozważań o wyzwaniach, jakie dzisiaj nam stawiają złożone relacje społeczne, chroniąc nas zarazem przed „dogmatyczną drzemką”. Dzięki wysiłkom egiptologów i asyriologów nasze czytelnictwo może się wznieść na wyższy poziom, rozszerzając paletę „eksperymentów myślowych”; co nie tylko stwarza szansę na uniknięcie błędów, podobnych do tych, które popełniono w przeszłości, ale i rodzi nadzieję lepszego „projektowania” przyszłości. Mamy szansę urządzić się lepiej w świecie, dopóki czujność nie pozwala nam popadać w letarg obojętności, a rozsądek powstrzymuje przed pospiesznym wprowadzaniem nieprzemysłanych zmian.

BIBLIOGRAFIA

- Algaze, G. (2008). *Ancient Mesopotamia at the Dawn of Civilization. The Evolution of an Urban Landscape*. Chicago – London: The University of Phicago Press.
- Arnaiz-Villena, A. (2000). *Prehistoric Iberia: Genetics, Anthropology, and Linguistics*. New York: Springer Science+Business Media.

- Black, J., Cunningham, G., Robson, E. i Zólyomi, G. (2004). *The Literature of Ancient Sumer. Translated and Introduced*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Brodka, D., Greber, E., Hajda, W., Korpanty, J. i Rzepiela, M. (red.) (2003). *Słownik łacińsko-polski*. T. 2. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN.
- Charvát, P. (2013). *The Birth of the State: Ancient Egypt, Mesopotamia, India and China*. Publisher: Karolinum Press, Charles University.
- Edzard, O.D. (1991). Irikagina (Urukagina). In: P. Michalowski, P. Steinkeller, E.C. Stone i R. Zettler (red.), *Ancient Near Eastern Studies in Honor of Miguel Civil on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*. Aula Orientalis. Revista de estudios del Próximo Oriente Antiguo 9, Barcelona, 77-79.
- Eliade, M. (1997). *Historia wierzeń i idei religijnych*. Przeł. S. Tokarski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Filipowicz, P., Harabas, K. i Marciniak, A. (2018). Jak upadało miasto. Çatalhöyük w ostatnich stuleciach swego istnienia. *Archeologia Żywa*, 4(70). Pozyskano z: <https://archeologia.com.pl/2018/10/29/catalhoyuk-w-ostatnich-stuleciach-swego-istnienia/> (dostęp: 21.01.2020).
- Gabriel, R.A. (2002). *Gods of Our Fathers: The Memory of Egypt in Judaism and Christianity*. Westport (Connecticut): Greenwood Publishing.
- Hallo, W.W. (2010). *The World's Oldest Literature. Studies in Sumerian Belles-Lettres*. Leiden – Boston: Brill.
- Harris, W.V. (1989), *Ancient Literacy*. Cambridge – London: Harvard University Press.
- Havelock, E.A. (2007). *Przedmowa do Platona*. Przeł. P. Majewski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Łyczkowska, K. i Szarzyńska, K. (1981). *Mitologia Mezopotamii*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Michalowski, P. (2003). A Man Called Enmebaragesi. In: W. Sallaberger, K. Volk i A. Zgoll (red.), *Literatur, Politik, und Recht in Mesopotamien. Orientalia Biblica et Christiana*. Wiesbaden: Harrassowitz, 195-208.
- Ryholt, K. i Gojko, B. (2019). Libraries before Alexandria. In: K. Ryholt, G. Barjamovic (red.), *Libraries before Alexandria Ancient Near Eastern Traditions*. Oxford: Oxford University Press.
- Schulz, R. i Seidel, M. (red.). (2001). *Egipt. Świat faraonów*. Przeł. D. Gorzelany, A. Kubala, A. Könneman, Köln.
- Shaffer, A. (1983). Gilgamesh, the Cedar Forest and Mesopotamian History. *Journal of the American Oriental Society*, 103, 307-313.
- Simpson, W.K., Ritner, R.K., Tobin, V.A. i Wentz, E. (2003). *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*. New Haven: Yale University Press, Year.

Słownik PWN. Pozyskano z: <https://sjp.pwn.pl/sjp/propaganda;2508812.html> (dostęp: 21.01.2020).

Steinkeller, P. (1999). Land-Tenure Conditions in Southern Babylonia under the Sargonic Dynasty. In: B. Böck, E. Cancik-Kirschbaum i Th. Richter (red.), *Munuscula Mesopotamica: Festschrift für Johannes Renger*. Alter Orient und Altes Testament 267. Münster: Ugarit-Verlag, 553-557.

Šulgi, B, *A praise poem of Shulgi (Shulgi B)*. Pozyskano z: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr24202.htm> (dostęp: 14.01.2020).

Thompson, W.R. (2004). Complexity, Diminishing Marginal Returns, and Serial Mesopotamian Fragmentation. *Journal of World-Systems Research*, 10, 613-652.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>