

FILIP TATERKA

Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN
ORCID 0000-0001-7361-3551
ftaterka@iksio.pan.pl

WĄTKI EGIPSKIE W GRECKICH OPOWIEŚCIACH MITYCZNYCH

ABSTRACT. Taterka Filip, *Wątki egipskie w greckich opowieściach mitycznych* (Egyptian Motifs in Greek Mythic Tales).

The paper discusses the reception of Egyptian motifs in Greek mythography based on three case studies: Herodotus' *Histories*, Diodorus Siculus' *Library of History* and Plato's *Phaedrus*. It is argued that all of these works contain elements that find their parallels in either Late Egyptian or Demotic texts. The content of these was made accessible to the Greek authors either through written translations or oral conversations with Egyptian priests. As a result, it is argued that the idea that naming Egyptian priests as a source of knowledge by the classical authors should not be automatically interpreted as a mere *topos*, since this might actually reflect historical reality, at least in some instances.

Keywords: Egyptian and Greek mythography; Egyptian priests; Greek encounters with Egypt; Herodotus; Diodorus Siculus; Plato's critique of writing; *Phaedrus*; *Book of Thoth*; Tebtunis

Starożytny Egipt kojarzy nam się dziś przede wszystkim z niezwyklejmi monumentami, pokrytymi zagadkowymi znakami pisma hieroglificznego układającymi się w skomplikowane teksty o charakterze religijnym. Nic więc dziwnego, że kraj nad Nilem już od najdawniejszych czasów fascynował mieszkańców Europy, a opisy historii i kultury egipskiej lub odwołania do rozmaitych wątków dotyczących egipskiej religii znajdujemy już w piśmiennictwie autorów greckich. Ponieważ jedną z najbardziej charakterystycznych cech religii starożytnych było ubóstwianie elementów przyrody lub dostrzeganie w nich sił boskich, starożytnym Grekom stosunkowo łatwo przychodziło rozpoznawanie w bóstwach egipskich swych własnych bogów. Identyfikacje te często wykraczają jednak poza proste, szkolne klasyfikacje bóstw, do jakich jesteśmy przyzwyczajeni. Co bowiem może mieć wspólnego bóg wina Dionizos z władcą świata umarłych Ozyrysem, z którym go utożsamiano?¹. Identyfikację tę tłumaczy

¹O identyfikacji Dionizosa z Ozyrysem wspomina już Herodot (Hdt. II 42, 2). Później odnajdziemy ją również np. w tytułaturze króla Ptolemeusza XII (panującego w latach 80–51 przed Chrystusem), którego przydomek Neos Dionysos (Młody Dionizos) w wersji egipskiej przybiera postać Usir Hun (Młody Ozyrys); von Beckerath 1984: 244–245, poz. T4.

występujący w naturze obu bóstw element odradzania się do nowego życia, a obecny w rozmaitych kultach misteryjnych mit o rozerwaniu Dionizosa-Zagreusa na strzępy przez Tytanów i jego późniejszym zmartwychwstaniu² musiał w sposób nieuchronny kojarzyć się z mitem o poćwiartowaniu Ozyrysa przez Setha³. Łatwość, z jaką Grecy identyfikowali rozmaitych bogów egipskich ze znanymi sobie bóstwami tłumaczy też, dlaczego w dziełach rozmaitych autorów znaleźć można opowieści o bogach egipskich, które łączą w sobie autentycznie egipskie wątki z elementami zaczerpniętymi z mitologii greckiej, których próżno szukać w źródłach egipskich⁴.

Jednym z najbardziej znanych przykładów obecności wątków egipskich w greckiej mitografii jest dzieło Plutarcha z Cheronei pod tytułem *O Izydzie i Ozyrysie*, w którym znajdujemy zresztą jedyną pełną narracyjną wersję mitu o śmierci i zmartwychwstaniu Ozyrysa, która w źródłach egipskich występuje raczej w postaci mniej lub bardziej rozwiniętych aluzji w rozmaitych tekstach o charakterze religijnym, poczynwszy od *Tekstów Piramid*, czyli zbioru zaklęć zapisywanych na ścianach wewnętrznych pomieszczeń w piramidach królów i niektórych królowych z czasów V–VIII dynastii (XXV–XXII w. przed Chrystusem)⁵.

Ponieważ jednak wątki te są dość dobrze rozpoznane w literaturze przedmiotu⁶, a jednocześnie ich dokładniejsze omówienie wymagałoby osobnego tekstu, w niniejszym artykule skupię się na kilku nieco mniej znanych, lecz nie mniej interesujących wątkach egipskich obecnych w literaturze greckiej, które udało się zidentyfikować w ostatnich latach.

Na wstępie należy jednak poczynić pewne zastrzeżenia o charakterze metodologicznym. Samo podobieństwo motywów występujących w tekstach greckich i egipskich nie wystarczy do tego, aby dany wątek uznać za wywodzący się wprost z Egiptu. Dotyczy to nawet stosunkowo rzadkich motywów, czego najlepszym przykładem może być następujący szczątkowo zachowany tekst pochodzący z okresu Średniego Państwa (XXI–XVII w. przed Chrystusem) zapisany na papirusie UCL 32271B, odkrytym na terenie el-Lahun⁷:

[...] zalany [...] ja, który jestem kochany (i) obdarza się mnie (różnymi) rzeczami! Niech zostaną mi oddane słodkości (i) niech zostanie [mi] oddana miłość przez otwierających domy

²Na temat mitu o Zagreusie i Tytanach, zob. Bernabé 2003. Warto odnotować, że opowieść tę z mitem o Ozyrysie łączy już Plutarch (Plut. *De Is. et Os.* 35, 364D 24–365A 24).

³Niwiński 2004: 30.

⁴Por. np. dzieje Ozyrysa opowiedziane przed Diodora Sycylijskiego (Diod. I 17–22), gdzie wątki egipskie, takie jak zabójstwo Ozyrysa i poćwiartowanie jego ciała przez Setha (Tyfona u Diodora), połączone są z grecką opowieścią o wyprawach wojennych Dionizosa.

⁵Na temat mitu o Ozyrysie zob. Niwiński 2001: 203–212. Więcej na temat genezy, kultu i natury Ozyrysa zob. Smith 2017.

⁶Por. zwłaszcza monumentalne komentarze Griffithsa (1970) oraz Nardellego (2017). Por. także Sarischouli 2024.

⁷Collier, Quirke 2004: 51.

(i) przez zjadaczy lotosu! Przekracza więc [mi][ość] w brzuchach wszystkich (w) godzinie [...] dzielenie wó[d] [...] (Pap. UCL 32271B, vrs., 1–6)⁸.

Czy tę wyjątkową w skali egipskich tekstów literackich wzmiankę o zjadaczach lotosu winniśmy traktować jako bezpośrednie źródło inspiracji dla opisaney w IX pieśni *Odysei* Homera krainy Lotofagów (Hom. *Od.* IX 76–104)? Wydaje się to mało prawdopodobne, bo choć tekst egipski jest niewątpliwie starszy od *Odysei* (zachowana kopia pochodzi bowiem z I połowy II tysiąclecia przed Chrystusem), to jednak trudno wykazać, w jaki sposób mogłoby tu dojść do transmisji. Poniższe wywody dotyczyć będą więc wyłącznie tych wątków, dla których egipskie pochodzenie da się wskazać z mniejszą lub większą pewnością i które sami autorzy greccy łączą z Egiptem.

DIODOR I MENAS

Zacznijmy od przykładu, który, jak na ironię, znany był od dawna⁹, ale najwyraźniej nie przebił się do szerszej świadomości, zarówno egiptologów, jak i hellenistów¹⁰. Mowa tu o ustępie z I księgi *Biblioteki historycznej* Diodora Sycylijskiego, w której opisano niezwykle losy króla Menasa:

Powiadają bowiem niektórzy, że jeden z dawnych królów, zwany Menasem, ścigany przez własne psy, uciekł do jeziora, zwanego jeziorem Mojrisa, skąd nieoczekiwanie został zabrany przez krokodyla i przeniesiony na drugi brzeg (Diod. I 89, 3)¹¹.

Losy królów o podobnych imionach opisują również inni autorzy greccy, najwyraźniej jednak to nie oni stali się źródłem inspiracji dla Diodora. Herodot, na którego Diodor powołuje się w innych miejscach, nie wspomina bowiem podobnej historii (por. Hdt. II 4, 3 oraz 99 na temat króla Mina). Z kolei egipski historyk Manethon z Sebennytos podaje, że król Menes zginął po tym, jak został porwany przez hipopotama (Man., fr. 6–7b Waddell; *FGrHist* F 2–3b)¹². Wygląda jednak na to, że dzieła tego Diodor nie znał¹³, ponieważ nie tylko w żadnym

⁸ Tłumaczenie na podstawie tekstu egipskiego w Collier, Quirke 2004: 50; por. Taterka 2017a: 331.

⁹ Por. Posener 1953: 107.

¹⁰ Najlepszym przykładem może być Burton (1972: 260), która, choć odwołuje się do cytowanego wyżej artykułu Georges'a Posenera, nie uznała za stosowne odnotować podobieństwa między tekstem greckim a egipskim. Por. jednak Katary 2015–2016; Łukaszewicz 2015: 137–138; Taterka 2020: 194.

¹¹ Tłumaczenie na podstawie wydania Oldfather (1933). Przekład polski księgi I *Biblioteki historycznej* znaleźć można w: Wróbel, Mrozewicz 2015; por. jednak Taterka 2020.

¹² Przekład polski znaleźć można w: Taterka 2017b. O cudownej śmierci króla Menesa zob. Verns 1991.

¹³ *Contra* Katary 2015–2016: 30.

miejscu swej *Biblioteki historycznej* nie wspomina o Manethonie, lecz także opisuje on władców egipskich w innej kolejności niż ta ustalona przez kapłana z Sebennytos. Jak się wydaje, źródłem tej opowieści jest egipski tekst, który w polskiej literaturze egiptologicznej występuje pod niezbyt szczęśliwym tytułem *Księżę zaklęty*¹⁴, a który lepiej byłoby określać mianem *Księżę i jego los*. Ponieważ tekst ten nie jest powszechnie znany, zasadne wydaje się krótkie omówienie jego treści.

Tekst znany jest z jednej kopii z Papirusu Harrisa 500, przechowywanego obecnie w British Museum (BM EA 10060), datowanego na przełom XVIII i XIX dynastii (XIV–XIII w. przed Chrystusem). Opowieść osadzona jest w czasach bliżej nieokreślonego władcy, który modlił się do bogów o syna. Gdy wreszcie upragniony potomek przyszedł na świat, na dworze zjawily się boginie określone jako Siedem Hathor¹⁵, aby przepowiedzieć, jaką śmiercią umrze:

Przybyły zatem Hathor, * aby przepowiedzieć mu rodzaj śmierci. * Powiedziały (więc): * «Umrze (on) za sprawą krokodyla, * albo (za sprawą) węża * lub też (za sprawą) psa» (Pap. Harris 500, vrs. IV, 3–4)¹⁶.

Choć tego rodzaju motyw kojarzyć się może z grecką koncepcją Ananke czy rzymską koncepcją Fatum, to, jak jeszcze zobaczymy, porównania te nie do końca odzwierciedlają wierzenia starożytnych Egipcjan.

Gdy król usłyszał przepowiednię dotyczącą jego syna, postanowił nie dopuścić do jej spełnienia. W tym celu nakazał wznieść nowy pałac na środku pustyni, w którym zamieszkać miał odtąd jego syn. Pewnego dnia chłopiec zobaczył z okna pałacu psa i, niepomny przepowiedni, zażyczył sobie otrzymać takie właśnie zwierzę – od tej pory pies został jego najwierniejszym towarzyszem i przyjacielem.

Gdy chłopiec dorósł, postanowił opuścić pałac i udać się na poszukiwanie przygód. Król z początku nie chciał o tym słyszeć, lecz ostatecznie ustąpił. Młodzieniec udał się więc do kraju Naharina, która to nazwa odnosiła się do państwa Mitanni, leżącego w północnej Mezopotamii¹⁷. Gdy przybył do Nahariny, jego oczom ukazał się niezwykle widok: oto grupa młodzieńców całymi dniami skakała pod okazałym domem, próbując dosięgnąć do wysoko położonego okna. Okazało się bowiem, że władca Nahariny przyrzekł oddać rękę swej córki, przebywającej w owym domu, temu, który tego dokona. Młodzieniec, który

¹⁴Przekład polski znaleźć można u Andrzejewskiego (1958: 184–191). W języku polskim dostępna jest również nieco bardziej swobodna adaptacja utworu w: Łukaszewicz 2015: 52–55.

¹⁵Siedem Hathor to nazwa bóstw uważanych za uosobienie różnych aspektów bogini Hathor, związanych ze sferą narodzin, które zajmowały się przepowiadaniem przyszłości, zwłaszcza zaś wyznaczonego człowiekowi rodzaju śmierci; Helck 1977: 1033; Wilkinson 2003: 77.

¹⁶Wszystkie tłumaczenia na podstawie tekstu egipskiego w: Gardiner 1932: 1–9. Gwiazdki * oznaczają występujące w tekście egipskim punkty wersowe.

¹⁷Na temat Mitanni zob. Popko 2005: 47–78.

przedstawił się miejscowym jako syn żołnierza z oddziału rydwanów, zmuszony uciekać z kraju, by ustrzec się przed prześladowaniami ze strony złej macochy, postanowił spróbować swych sił i – jak nietrudno się domyślić – doskoczył do okna. Władca Nahariny nie był zadowolony, że jego córka ma zostać wydana za obcokrajowca i to jeszcze z nizin społecznych, ale ostatecznie uległ córce, która oznajmiła, że jeśli się to nie stanie, to ona zagłodzi się z żalu na śmierć.

Już po zaślubinach młodzieniec wyjawiał żonie ciężącą nad nim przepowiednię, a ona bardzo się przestraszyła i stwierdziła, że w takim razie powinien pozbyć się swojego psa, którego zabrał ze sobą z Egiptu. Młodzieniec jednak odmówił, uznając że przecież pies towarzyszy mu od dzieciństwa i jest jego przyjacielem.

Pewnej nocy do komnaty małżonków dostał się jednak wąż i niechybnie ukąsiłby młodzieńca, gdyby nie jego żona, która czuwając przy mężu, zabiła gada i pocięła go na kawałki. Gdy młodzieniec obudził się i odkrył, co się stało, jego żona oznajmiła:

Zobacz, oto wydał twój bóg jeden z wyznaczonych ci rodzajów śmierci w ręce twe (Pap. Harris 500, vrs., VIII, 5).

I w ten oto sposób dochodzimy do kluczowej partii opowieści, którą warto zacytować w całości:

Później, gdy [minęło <wiele> dni po tych (wydarzeniach)], młodzieniec wyszedł, by przechadzać się [dla] wytchnienia po swoich włościach, (lecz) nie wyszła [jego żona wraz z nim]. A było tak, że jego pies (podążał) za nim. Wtedy jego pies zyskał zdolność mówienia, [mówiąc: «Jestem wyznaczonym ci rodzajem śmierci!»]. Zaczął więc uciekać przed nim. Dotarł zatem do jeziora i zszedł do [wody, uciekając przed] psem. Wtedy [pochwytił g]o krokodyl i zabrał go do miejsca, w którym (przebywał) demon, [...] krokodyl [powie]dział do młodzieńca: «Jestem wyznaczonym ci rodzajem śmierci, który ustanowiono, (by) szedł za tobą! Lecz [już przez 2 miesiące co do dnia] walczę z demonem. Lecz, zobacz – puszczę cię wolno. (Lecz) jeśli [...], by walczyć [...], przyjdiesz mi z pomocą, (by) zabić demona» (Pap. Harris 500, vrs., VIII, 6–13)¹⁸.

Nie wiemy niestety, co było dalej, gdyż papirus urywa się po kilku kolejnych słowach. Egipskie opowieści z reguły jednak kończyły się dobrze, więc zapewne młodzieniec zdołał uniknąć przepowiedzianej mu śmierci. Historia ta zdaje się wskazywać, że jak wspomniano wyżej, starożytni Egipcjanie nie podzielali koncepcji niemożliwego do uniknięcia przeznaczenia znanej z tragedii greckich¹⁹.

¹⁸ W tym i innych przypadkach pogrubienie odnosi się do słów zapisanych w tekście egipskim czerwonym tuszem.

¹⁹ Por. na ten temat Bebel 2015. Szczegółową analizę egipskiego pojęcia *szai*, niezbyt szczęśliwie tłumaczonego zazwyczaj jako „przeznaczenie”, przeprowadza Quaegebeur (1975).

Na uwagę zasługują jednak podobieństwa między końcowym ustępem egipskiej opowieści a cytowanym wyżej ustępem z *Biblioteki historycznej* Diodora Sycylijskiego. W obu przypadkach mowa jest o ściganiu przez własnego psa (lub psy), ucieczce do jeziora i spotkaniu z krokodylem, który jednak nie atakuje nieszczęśnika. Podobieństwa te są zbyt uderzające, aby mogły być sprawą przypadku. Nie ulega jednak wątpliwości, że tekst Diodora nie jest tłumaczeniem utworu egipskiego, ale raczej adaptacją motywu znanego z egipskiego tekstu literackiego do opowieści o Menasie przytoczonej przez Diodora. Nie wiemy niestety, czy autorem owej adaptacji był sam Diodor, czy też raczej jedno z wykorzystanych przez niego źródeł, na przykład Hekatajos z Abdery, którego Diodor cytuje, opisując świątynię Ramzesa II z XIX dynastii (XIII w. przed Chrystusem) w Tebach Zachodnich zwaną Ramesseum²⁰. Przykład ten jest o tyle ciekawy, że jedyną zachowaną kopię opowieści *Książę i jego los* od powstania dzieła Diodora dzieli ponad tysiąc lat, co pokazuje, że fakt, iż opowieść egipska znana jest dziś tylko z jednego papirusu, nie musi oznaczać, że była ona mniej popularna niż te znane z większej liczby kopii. Najwyraźniej inne kopie musiały być przechowywane w świątynnych bibliotekach, do których dostęp ostatecznie uzyskał sam Diodor lub któryś z wcześniejszych autorów, z których dzieł korzystał. To właśnie w takiej bibliotece w bliższych nam czasach dokonano zresztą odkrycia, które każe nam na nowo spojrzeć na problem wykorzystania tekstów egipskich przez autorów greckich.

HERODOT I OPOWIEŚĆ O FEROSIE

Herodot z Halikarnasu, zwany ojcem historii, w II księdze swych *Dziejów* często powołuje się na opowieści, które miał usłyszeć od egipskich kapłanów. Wzmianki te z reguły traktowane są jako literacki topos, który ma przydać autorytetu rozmaitym, często zupełnie fantastycznym opowieściom, które już w starożytności zapewniły Herodotowi niezbyt przychylne miano ojca kłamstw²¹. Jedną z takich historii jest opowieść o królu Ferosie, który miał być synem i następcą Sesostrisa²²:

Gdy Sesostris zmarł, władzę królewską, jak powiadali, przejął jego syn Feros, który nie podejmował żadnej wyprawy wojennej, gdyż zdarzyło się, że oślepl w takich oto okolicznościach. Gdy rzeka osiągnęła najwyższy w owym czasie poziom osiemnastu łokci, tak że

²⁰ Na temat zgodności tego opisu z rzeczywistością zob. Leblanc 1985, 1999 oraz Obsomer 2012: 352–366.

²¹ Por. Evans 1968.

²² Pod imieniem tym kryją się różni władcy o imieniu Senuseret (zwłaszcza Senuseret I oraz III) z XII dynastii (XX i XIX w. przed Chrystusem). Na temat zgodności Herodotowego opisu wypraw wojennych Sesostrisa ze świadectwami egipskimi zob. Obsomer 1989.

woda zalała pola, dmący wiatr wzburzył rzekę. Wtedy król, jak powiadają, okazał się na tyle zuchwały, że chwycił włócznię i rzucił ją w środek wirów rzeki. Wkrótce po tym zachorował na oczy i oślepl. Już dziesięć lat był ślepy, lecz w jedenastym roku doszła do niego wyrocznia z miasta Buto²³, że wypełnił się już czas jego kary i że odzyska wzrok, gdy obmyje oczy moczem kobiety, która tylko z własnym mężem współżyła, od innych mężczyzn stroniąc. Spróbował więc najpierw z własną żoną, później zaś, gdy nic to nie dało, próbował po kolei ze wszystkimi innymi. Gdy w końcu odzyskał wzrok, zebrał wszystkie kobiety, z którymi próbował, z wyjątkiem tej, której moc przywrócił mu wzrok, w jednym mieście, dzisiaj zwanym Erythrebolos (Czerwoną Ziemią), a gdy się tam zebrały, spalił je wszystkie wraz z miastem²⁴. Tę zaś, której moc przywrócił mu wzrok, pojął za żonę (Hdt. II 111, 1–3)²⁵.

Bardzo podobną historię przekazuje również Diodor Sycylijski (Diod. I 59). Warto w tym miejscu podkreślić, że króla Ferosa nie da się zidentyfikować z żadnym ze znanych władców egipskich²⁶, mamy tu więc najpewniej do czynienia z postacią fikcyjną. I choć od dawna zwracano uwagę na typowo egipski charakter podania o Ferosie²⁷, nowe światło na opowieść o jego niezwykłym oślepieniu i cudownym uzdrowieniu rzuca fragmentarycznie zachowany tekst demotyczny pochodzący z biblioteki świątyni w Tebtunis²⁸.

Mowa tu o tak zwanym Papirusie Pa-ti-Aseta Tebt. C, pochodzącym z ok. 100 r. po Chrystusie²⁹. Choć tekst jest dziś mocno zniszczony, to zachowane fragmenty pozwalają stwierdzić, że zapisano na nim bardzo podobną historię:

Zo[ba]czył się we śnie, w którym powiedziano do niego, mówiąc: [...], oczach twych, (a) sprawią (one, że) przywrócony zostanie twój wzrok. Przebudził się gwałtownie ze [snu z powodu owych rzeczy, które ujrzał] w nim. Poszedł (więc) Faraon do Wielkiego Domu³⁰ (i) sprawił, (że) przyprowadzono liczne kobiety [...], dowódców armii (i) wielkich ludzi [z] Czarnej (Ziemi)³¹. Nakazano im płakać [...] Faraona, (lecz) oczy jego nie otworzyły się. Sprawił (więc) Faraon, (że) [przyprowadzono] 40 kobiet z Domu Króla [...], odnaleźć kobietę cnotliwą [...] (Pap. Pa-ti-Aseta Tebt. C, fr. C1, II, 3–8)³².

²³ Buto (współczesne Tell el-Fara'in) to nazwa miasta położonego w szóstym nomie dolnoegipskim, centrum kultu bogini Uadzet.

²⁴ Warto w tym miejscu odnotować, że o spaleniu jako o karze za cudzołóstwo wspomina egipski tekst znany jako *Opowiadania o cudownych zdarzeniach* (Pap. Westcar IV, 9–10; Taterka 2017a: 282). Nie istnieją jednak dowody na to, by rzeczywiście stosowano w starożytnym Egipcie tego rodzaju karę; Lorton 1977: 14–15; Teyssie 1998: 84–86; Salim 2013: 156–157.

²⁵ Tłumaczenie tekstu greckiego na podstawie wydania Roséna (1987). Por. również Lloyd 1998: 38–43. Przekład polski dzieła Herodota znaleźć można w: Hammer 2005 (przekład z 1954 r.).

²⁶ *Contra* Burton 1972: 179 oraz Lloyd 1988: 38.

²⁷ Lloyd 1988: 38–39.

²⁸ Na temat tej biblioteki zob. Ryholt 2019: 393–400.

²⁹ Ryholt 2005: 31–46.

³⁰ Chodzi tu o instytucję królewskiego pałacu.

³¹ Czarna Ziemia to jedno z określeń Egiptu.

³² Wszystkie tłumaczenia z papirusu Pa-ti-Aseta Tebt. C na podstawie transliteracji tekstu demotycznego w: Ryholt 2005: 31–32.

Z dalszej części tekstu dowiadujemy się, że królewski syn o imieniu Ni-kau (Necho) poinformował władcę, że poszukiwana przez niego cnotliwa kobieta żyje w mieście Hut-ni-sut³³:

Przyprowadzono ją przed Faraona. Rzekł (więc) do niej [Faraon] [...] ojca w Hut-ni-sut [...] przed [...] wobec Faraona do oczu jego te rzeczy. Sprawił [...] razem z naczyniem ze złota. Przyjął [...] jego [...] je (i) przejrzał w owej chwili (Pap. Pa-ti-Aseta Tebt. C, fr. C1, II, 18–22).

I choć w tym przypadku zachowana kopia tekstu egipskiego jest młodsza od dzieła Herodota, to sam utwór może być dużo starszy³⁴. Sam fakt jego istnienia jest jednak niezwykle znaczący: świadczy on bowiem, że nie wszystkie wzmianki o opowieściach egipskich kapłanów muszą być jedynie literackim toposem mającym przydać autorytetu opowiadaney historii i, w konsekwencji, całemu dziełu, gdyż niektóre mogą odnosić się do treści rzeczywiście wywodzących się z tekstów przechowywanych w świątynnych archiwach i bibliotekach. W tym przypadku, podobnie jak w omówionym wyżej przykładzie dzieła Diodora, zbieżność jest zbyt duża, aby mogło chodzić o zwykły zbieg okoliczności, choć oczywiście nie ma tu mowy o prostym tłumaczeniu wersji egipskiej na grekę, ponieważ w obu tekstach występują też istotne różnice: w wersji greckiej król zostaje uzdrowiony za sprawą moczu cnotliwej kobiety, w wersji egipskiej zaś – za sprawą jej łez. Jednocześnie istnienie literackiej wersji demotycznej każe przewartościować pogląd klasyfikujący tę i inne opowieści egipskie zawarte w dziele Herodota jako przykłady egipskiego folkloru³⁵ czy historie wymyślane przez miejscowych przewodników.

Jednocześnie problematyczna pozostaje kwestia transmisji: czy Herodot odwiedził świątynne biblioteki (niekoniecznie tę w Tebtunis) i tam, z pomocą tłumacza, zapoznał się z tekstem demotycznym? Czy może wykorzystał jakieś istniejące już tłumaczenie greckie, również przechowywane w świątynnej bibliotece? A może kapłani po prostu streścili mu opowieść, którą znali z wersji spisanej? A może wykorzystał on dzieło innego autora, na przykład Hekatajosa z Miletu, na którego zresztą powołuje się przy innych okazjach? Na te pytania, niestety, nie da się udzielić jednoznacznej odpowiedzi.

Publikacja Papirusu Pa-ti-Aseta Tebt. C każe postawić jeszcze jedno istotne pytanie: ile jeszcze skarbów tego rodzaju kryje się wśród niepublikowanych papirusów egipskich, zwłaszcza tych zapisanych pismem demotycznym, które dopiero stosunkowo niedawno stały się przedmiotem poważniejszych studiów? Przedsmak odpowiedzi może dać przykład omówiony szerzej w następnej sekcji.

³³ Hut-ni-sut to egipska nazwa miasta identyfikowanego ze współczesnym Kom el-Ahmar Sawaris w Górnym Egipcie. Nie chodzi tu więc o Herakleopolis, jak podaje Ryholt (2005: 33).

³⁴ Według Kima Ryholta (2005: 41) zachowany do naszych czasów tekst jest późną wersją historii opowiedzianej przez Herodota.

³⁵ Tak interpretuje je np. Lloyd (1988: 38–42).

PLATOŃSKA KRYTYKA PISMA

Platońska krytyka pisma jest jednym z żywiej dyskutowanych problemów interpretacyjnych dotyczących literackiej spuścizny filozofa³⁶. Jak wiadomo, w końcowej partii dialogu *Fajdros* (Pl. *Phdr.* 274b–279c) Platoński Sokrates przytacza rzekomy egipski mit, który opowiada o spotkaniu boga Theutha, pod którym to mianem kryje się bez wątpienia egipski bóg mądrości i pisma Thot³⁷, z królem Thamusem, pod postacią którego kryje się być może egipski bóg Ozyrys, uznawany za jednego z pierwszych władców Egiptu³⁸. Rozmowa odbyć się miała w egipskim mieście Naukratis w Dolnym Egipcie. Wybór ten nie wydaje się przypadkowy: według Herodota (Hdt. II 178–179) to tam miało znajdować się emporium założone dla Greków przez króla Amasisa (właściwie Iah-mesa III z XXVI dynastii, panował 570–527 przed Chrystusem)³⁹. Podczas rozmowy bóg Theuth przedstawia królowi Thamusowi rozmaite wynalazki, które mają poprawić los Egipcjan: jednym z nich jest pismo, które Theuth przedstawia jako lekarstwo na pamięć⁴⁰. Wywołuje to jednak głęboki sprzeciw Thamusa,

³⁶Nie miejsce tu na szersze dyskusowanie kwestii, czy Platońska krytyka pisma odnosi się także do jego własnych dialogów (oraz do pism filozoficznych w ogóle). Czytelnika pozostaje więc odesłać do prac poświęconych temu zagadnieniu. Zwolennikami tak zwanej „ezoterycznej” interpretacji Platona, zgodnie z którą niektórych treści nie należy powierzać pismu, są Szlezák (1985: 7–23; 1997b: 52–60, 1997b, 1998, 2010, 2013); Reale (2005: 29–54, 2010: 75–111); Wesoly (2013); Erler (2015). Z kolei przeciwko zastosowaniu krytyki pisma z *Fajdrosa* do dzieł Platona i pism filozoficznych opowiadają się Kühn (2000, 2013); Gajda-Krynicka (2003, 2022: 124–147); Zygmuntowicz (2013, 2023). Por. również dalszą bibliografię cytowaną w tych pracach.

³⁷W źródłach egipskich Thot nosi często epitet *neb medu neczer*, czyli „pan bożej mowy”, jak Egipcjanie nazywali hieroglify. Ponadto teksty egipskie ukazują go jako sekretarza boga słońca lub, w przypadku tekstów o charakterze religijnym, jako autora niektórych zaklęć wchodzących w skład *Księgi wychodzenia za dnia* (znanej lepiej pod niezbyt szczęśliwym tytułem *Księgi Umarłych*); por. Stadler 2009.

³⁸Imię Thamus wydaje się zniekształconą wersją imienia Dumuzi, mezopotamskiego bóstwa uważanego za małżonka Inany-Isztar. Jako bóstwo płodności, rolnictwa i roślinności Dumuzi mógł być identyfikowany z Ozyrysem, podobnie jak Inana-Isztar bywa identyfikowana z Izydą. Zastąpienie imienia egipskiego imieniem wywodzącym się z Mezopotamii w tekście Platona może wiązać się z pewnym tabu otaczającym imię Ozyrysa, które widać już u Herodota (por. np. Hdt. II 86, 1–2; 132, 2; 170, 1), ale nie u autorów z czasów hellenistycznych i rzymskich. Por. jednak Spiegelberg (1929), który zwraca uwagę, że w *Podstępach wojennych* Poliajnosa (Polyaenus, *Strat.* III 11, 5) imię Thamus odnosi się do egipskiego króla Dzed-Heru z XXX dynastii (panującego w latach 362–360 przed Chrystusem). W innych źródłach ten sam władca występuje pod imionami Taos, Teos lub Tachos.

³⁹Badania wykopaliskowe pokazały jednak, że miasto istniało w tym miejscu od III Okresu Przejściowego (XI–VIII w. przed Chrystusem), a osadnictwo greckie sięga tam co najmniej czasów Pa-zi-en-Meczek (Psammetrycha) I z XXVI dynastii (panującego w latach 664–610 przed Chrystusem); Payraudeau 2020: 243–244.

⁴⁰O Theucie jako wynalazcy pisma egipskiego Platon wspomina również w *Filebie* (Pl. *Phlb.* 18b 6–d 2).

który oznajmia, że w ten sposób ludzie przestaną ćwiczyć pamięć, a całkowite zawierzenie pismu przyniesienie im jedynie pozór mądrości, a nie mądrość samą.

Nie ulega wątpliwości, że rozmowa między bogiem Theutem a królem Thamusem w takiej formie, w jakiej przedstawia ją Platon w *Fajdrosie*, nie może być mitem egipskim. W starożytnym Egipcie pismo odgrywało bowiem niezwykle istotną rolę: nazywano je *medu neczer*, czyli „mową boga”; hieroglify określane bywają też wprost jako „bogowie”⁴¹. Znajomość pisma była powodem do dumy, o czym świadczą liczne teksty wysławiające zawód skryby z tak zwanymi *Naukami Chetiego* (zwanymi też *Satyra na zawody*) na czele⁴², oraz wiele innych zachęcających do zapoznania się z dziełami dawnych mędrców⁴³.

Teoretycznie można by więc uznać, że przytoczony w *Fajdrosie* mit jest wymysłem samego Platona, który odwołując się do egipskiej mądrości, pragnął tym samym przydać autorytetu własnym poglądom⁴⁴, na podobnej zasadzie jak mit o Atlantydzie z *Timajosa* (Pl. *Tim.* 20d–25d) i *Kritiasza* (Pl. *Criti.* 108c 5–121c 5), skądinąd również przypisywany Egipcjanom, uzasadnić ma pierwszeństwo Greków wobec mieszkańców kraju nad Nilem. Najnowsze badania nad tekstami demotycznymi rzucają jednak zupełnie nowe światło na Platońską krytykę pisma w *Fajdrosie*.

W roku 2005 Richard Jasnow oraz Karl-Theodor Zauzich opublikowali znany z licznych kopii demotycznych tekst, któremu nadali tytuł *Księgi Thota*⁴⁵. Chodzi tu o tekst spisany w formie dialogu między tajemniczą postacią określoną mianem Tego z Heseret, a więc najprawdopodobniej samego Thota⁴⁶, a jego uczniem. Przedmiotem rozmowy są rozmaite zagadnienia natury religijnej, często zawile i niezbyt jasne, jak to zwykle bywa w przypadku egipskich tekstów religijnych. Datowanie utworu pozostaje niepewne: zachowane kopie wydają

⁴¹ Petrie 1892: pl. XXIV.

⁴² Na temat tego tekstu zob. Parkinson 2002: 273–277.

⁴³ Teksty te znaleźć można w: Gardiner 1937 wraz z przekładem w: Caminos 1954.

⁴⁴ Tak sądzi Svoboda (1952: 35). Wesoly (2013: 45) słusznie zauważa, że gdy Platon chce przekazać coś szczególnie istotnego w swych dialogach, z reguły czyni to, odwołując się do mitu lub alegorii. Więcej na temat roli mitu u Platona, zob. Murray 2011.

⁴⁵ Jasnow, Zauzich 2005. W roku 2014 badacze opublikowali również wersję „uproszczoną” (Jasnow, Zauzich 2014), a siedem lat później – nowe, poprawione i uzupełnione wydanie krytyczne tekstu (Jasnow, Zauzich 2021). W międzyczasie Joachim Friedrich Quack (2007a: 251–252) wysunął przypuszczenie, że w rzeczywistości tekst powinien być określany jako *Rytuał wejścia do Komnaty Mroku*. Ponieważ jednak oryginalny utwór nie posiada tytułu, dla wygody czytelnika w niniejszym tekście zachowano tytuł nadany mu przez pierwszych wydawców.

⁴⁶ Jasnow, Zauzich 2021: 11–12. Z kolei zdaniem Quacka (2007b: 259) chodzi tu o dialog między mistrzem a uczniem – mistrza nie należy jednak identyfikować z Thotem ani żadnym innym bóstwem. Quack sugeruje również, że imię tej postaci odczytywać należy jako *Hez-rech*, czyli „Sławiający wiedzę”.

się pochodzić w większości z I–II wieku po Chrystusie⁴⁷, lecz nie ulega wątpliwości, że sam tekst jest znacznie starszy. Pierwsi wydawcy zaproponowali, by datować go na czasy ptolemejskie⁴⁸, zaznaczając jednak, że niektóre fragmenty mogą pochodzić z wcześniejszych tekstów. Istnieją jednak przesłanki pozwalające przypuszczać, że ten lub bardzo podobny utwór znany był już w Okresie Późnym (VIII–VI w. przed Chrystusem). Badania Christopha Poetscha wykazały bowiem uderzające podobieństwo między tekstem *Księgi Thota* a końcową partią Platońskiego *Fajdrosa*: zdaniem niemieckiego uczonego ta ostatnia stanowi w istocie polemikę z ogromną rolą pisma podkreślaną w *Księdze Thota*⁴⁹. Przyjrzyjmy się więc przykładom wskazanym przez Poetscha.

Jak już wspomniano, w rozmowie z królem Thamusem bóg Theuth przedstawia pismo jako lekarstwo:

«Ta zaś nauka, królu» – rzekł Theuth – «uczyni Egipcjan mądrzejszymi i obdarzonymi lepszą pamięcią; odkryłem bowiem lekarstwo na pamięć i mądrość» (Pl. *Phdr.* 274e 6)⁵⁰.

Motyw pisma jako lekarstwa występuje również w *Księdze Thota*, w której mistrz pyta swego ucznia:

Jaki (jest) smak lekarstwa pisma? (*Księga Thota* § 508)⁵¹.

Kluczowa w tym kontekście jest jednak dyskusja Platońskiego Sokratesa z Fajdrosem, która następuje już po przytoczeniu mitycznej rozmowy Theutha z Thamusem. To właśnie w niej dostrzec można liczne wspólne motywy, które w tekście egipskim występują jako neutralne lub wręcz pozytywne, co zresztą zaobserwować można w innych tekstach tego rodzaju, natomiast u Platona przedstawione są w sposób negatywny. Widać to chociażby w ustępie, w którym Platoński Sokrates porównuje pismo do malarstwa:

Coś niepokojącego, Fajdroisie, ma w sobie bowiem pismo i w istocie podobnego do malarstwa. I tamtego bowiem wytwory stoją przed nami jak żywe, lecz jeśli je o coś zapytasz, to całkiem uroczyście milczą. Tak samo i mowy pisane: możesz uważać, że one mówią jak istoty myślące, lecz gdybyś je o coś zapytał, chcąc nauczyć się czegoś z tego, o czym one mówią, wówczas okaże się, że one zawsze oznajmniają jedno i to samo. Gdy raz zostanie napisana,

⁴⁷ Jasnow, Zauzich 2005: 79–88; 2021: 31–46. Warto również odnotować, że większość zachowanych kopii pochodzi z biblioteki świątyni w Tebtunis, podobnie jak omawiany wyżej papiirus Pa-ti-Aseta Tebt. C, co być może nie jest bez znaczenia.

⁴⁸ Jasnow, Zauzich 2005: 72–73.

⁴⁹ Poetsch 2021.

⁵⁰ Wszystkie tłumaczenia z *Fajdrosa* zawarte w niniejszym artykule opierają się na wydaniu tekstu greckiego w: Burnet 1901. Przekłady polskie znaleźć można w: Witwicki 2005: 91–186 (przekład z 1918 r.); Regner 1993; Podbielski 2022. Ponadto przekład końcowej partii *Fajdrosa* wraz z krytycznym omówieniem znaleźć można w: Wesoły 2013.

⁵¹ Wszystkie przekłady z *Księgi Thota* opierają się na transliteracji tekstu demotycznego w: Jasnow, Zauzich 2021: 54–314.

każda mowa snuje się wszędzie, zarówno wśród tych, którzy ją rozumieją, jak i wśród tych, dla których nie ona nie znaczy, i nie wie, do kogo powinna mówić, a do kogo nie. Gdy zaś jest obrażana i niesłusznie łżona, zawsze potrzebuje pomocy swego ojca: sama bowiem nie jest w stanie ani się obronić, ani samej sobie pomóc (Pl. *Phdr.*: 275d4–e5).

Według Platona główną cechą pisma jest więc milczenie: nie odpowiada ono ani na stawiane pytania, ani na ewentualne zarzuty – pismo w przeciwieństwie do żywej mowy, nie jest więc w stanie samo się obronić, prostując i rozwijając swoje poglądy, gdyż zawsze mówi to samo. Co gorsza, raz zapisana wiedza trafić może do wszystkich, zarówno do tych, którzy są na nią gotowi, jak i do tych, którzy nie są jeszcze przygotowani do jej odbioru⁵². Tymczasem w tekście demotycznym te same cechy pisma wskazują na jego szczególne znaczenie. Czytamy tu więc:

Objawiły znaki swoją postać. Zawołał (on) na nie, (a one) odpowiedziały mu (*Księga Thota* § 444).

Zapisana wiedza nie jest bowiem dla wszystkich, a jedynie dla wybranych, o czym świadczyć może inny ustęp z *Księgi Thota*:

Pisz niewiele, radź się wiedzącego (i) nie wychodź na zewnątrz [z tym, czego się nauczyłeś] (?) (*Księga Thota* § 380)⁵³.

Zachowywanie milczenia zalecają zresztą rozmaite teksty dydaktyczne na przestrzeni całych dziejów Egiptu, które wiążą je z pokorą oraz zachowywaniem dyskrecji o sprawach, które nie powinny oglądać światła dziennego⁵⁴. Z kolei potencjalne problemy interpretacyjne zapisanego tekstu dla Egipcjan nie stanowią wcale powodu do jego negatywnej oceny, gdyż wartość niektórych tekstów leży właśnie w tym, że są one niejasne:

Bezladne (są) ich zdania, trudne ich słowa, (a) ich powtórzenia są (zbyt) różnorodne, by (je) zapisać. To oni sami (są) tymi, którzy rozwiną zwoje. Do mnie one należą, ja je wypowiedziałem (i) ja wyjaśniłem (*Księga Thota* §§ 571–572).

Innym przykładem paralelizmów treściowych między *Fajdrosem* a *Księgą Thota* może być ustęp, w którym Platon opisuje wytwory pisarskie jako „pisanie na wodzie”:

⁵²O tym, do czego prowadzi ujawnianie skomplikowanych zagadnień filozoficznych osobom bez odpowiedniego przygotowania, Platon, jak podaje tradycja, miał się boleśnie przekonać podczas swojego wykładu o dobru; por. Gaiser 1997.

⁵³O tym, że wiedza nie jest przeznaczona dla wszystkich, a jedynie dla wybranych, świadczyć może również następujący opis świątynnej biblioteki pochodzący z czasów ramessydzkich (XIII–XI w. przed Chrystusem): „Dom pism jest ukryty (i) zakryty przed wzrokiem” (Pap. Anastasi I, XI, 5–6; tłumaczenie na podstawie tekstu egipskiego w: Fischer-Elfert 1992: 99).

⁵⁴Cariddi 2013.

Tedy więc nie zapisze tych rzeczy z powagą na wodzie, siejąc czarnym tuszem za pomocą trzcinowego pióra mowy niezdolne pomóc samym sobie poprzez słowo i niezdolne wystarczająco pouczyć o prawdzie (Pl. *Phdr.* 276c 7–9).

Porównanie pisma do wody znajdujemy również w *Księdze Thota*, tym razem jednak metafora ta ma wydźwięk dużo bardziej pozytywny:

Rzekł więc Ten z Hesperet (i) powiedział: Morzem (jest) pismo, (a) brzegiem (są) trzciny jego. Zaglądaj do niego krok po kroku (*Księga Thota* § 352).

Platon odwraca więc egipską metaforę służącą podkreśleniu rozległości, a zarazem zapewne i głębi, zapisanej wiedzy, kładąc tym samym nacisk na jej ułomność w stosunku do żywej mowy. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w kolejnych ustępach, w których proces nauczania porównywany jest do pracy na roli:

Powiedz mi tedy taką rzecz: czy obdarzony rozumem rolnik, troszczący się o nasiona i chcący uzyskać plony, z powagą siał je będzie latem w ogrodach Adonisa i będzie się radował, widząc, jak pięknie wschodzą po ośmiu dniach, czy owe rzeczy uczyniłby raczej dla dziecięcej zabawy i z racji święta, jeśli w ogóle by je uczynił? Czy też te, które wypiełgnował, z użyciem sztuki rolniczej, posieje we właściwym miejscu i będzie się cieszył, gdy w ósmym miesiącu to, co zasiał, osiągnie cel? (Pl. *Phdr.* 276b1–8).

Z kolei w *Księdze Thota* czytamy:

Rolnik, który stoi, jest z nimi jako pasterz, gdy zapładnia (on) nadziały ziemi swą ćwiartką jęczmienia. (A co do) jego nasienia, które jest w owych magazynach, (to) są one oznaczone (i) otoczone grubym murem (*Księga Thota* §§ 356–357).

Na uwagę zasługuje tu zwłaszcza występująca w obu tekstach aluzja do pewnych rytualnych praktyk magicznych: ogrodów Adonisa oraz tak zwanych zbożowych Ozyrysów⁵⁵. Ogrody Adonisa to główny element ateńskiego święta Adoniów, podczas których w naczyniach lub płytkich skrzyniach sadzono rośliny, które, na wzór mitycznego Adonisa, szybko wschodziły i równie szybko obumierały⁵⁶. Ogrody Adonisa są więc symbolem kruchości i nietrwałości – jako takie idealnie nadawały się na symbol wiedzy pozornej, opartej na konieczności nieustannego posiłkowania się pismami, a nie prawdziwej, wynikającej z długotrwałego obcowania z przedmiotem badania⁵⁷ – i tak właśnie wykorzystuje je Platon w *Fajdrosie*. Tymczasem Ozyrysty zbożowe to lepiące z ziemi i zboża figurki w kształcie z mumifikowanego boga: wzejście ziarna postrzegane było

⁵⁵ Poetsch 2021: 201–202.

⁵⁶ Na temat Adoniów i ogrodów Adonisa zob. Dillon 2002: 162–169.

⁵⁷ Por. Pl. *Ep.* VII, 341c 5–d 2.

jako symbol zmartwychwstania i odrodzenia do nowego życia⁵⁸ – rytuał ten miał więc w Egipcie wydźwięk jednoznacznie pozytywny. W tym przypadku mamy więc po raz kolejny do czynienia ze swego rodzaju odwróceniem znaczeń, gdzie aluzja do jednego rytuału zostaje zastąpiona przez aluzję do innego, pozornie tylko podobnego, lecz o jednoznacznie negatywnym wydźwięku, wyraźnie kontrastującym z pozytywnym wydźwiękiem pierwotnego motywu.

Naturalną konsekwencją porównania nauczania do pracy na roli jest przyrównanie ucznia do pola, które należy użyźnić za pomocą wiedzy⁵⁹. Motyw ten pojawia się nie tylko w *Fajdrosie*, ale również w *Księdze Thota*:

O wiele piękniejsza, jak sądzę, staje się troska o te sprawy, jeśli ktoś stosując sztukę dialektyczną, wziąwszy odpowiednią duszę, sadzi i sieje w niej mowy wraz z wiedzą, które są w stanie pomóc samym sobie, jak i sadzącemu, i które nie są bezowocne, lecz mają nasienie, z którego wyrosną inne w innych charakterach, zdolne wciąż wydawać to nieśmiertelne nasienie i czyniące tego, kto je ma, szczęśliwym w stopniu dla człowieka najbardziej możliwym (Pl. *Phdr.* 276e4–277a4).

Działaleś dla mnie (jak) rolnik, a ja byłem niczym pole. Byłem wyschnięty, a ty uczyniłeś ze mnie pole żyzne (*Księga Thota* § 393).

Nie ulega wątpliwości, że Platon wyraźnie przeciwstawia mowę żywą słowu pisanemu, to ostatnie jawi się wręcz jako niepełne odbicie mowy, na podobieństwo rzeczy zmysłowych będących odbiciem idei:

Mówisz o mowie tego, który ma wiedzę, żywej i mającej duszę, a której zapisanie słusznie można nazwać jej widmem (Pl. *Phdr.* 276a8–9).

W tekście egipskim sytuacja wygląda zgoła inaczej:

Płomień z ust twych objawił mi pokarm (i) zalała mnie użyteczność ciała twego. Pędziło do mnie to, co użyteczne, (gdy) działałeś dla mnie, abym stał się „przyjmującym życie”, który trwa na wieki (*Księga Thota* §§ 400–401).

W realiach starożytnego Egiptu ustne pouczenia pozwalają więc zmienić człowieka w „przyjmującego życie” (*szezepet anch*), jak mieszkańcy kraju nad Nilem nazywali posągi, które miały zapewnić im wieczne i nieprzerwane trwanie. Choć teksty egipskie nie pozostawiają wątpliwości co do ogromnego znaczenia słowa mówionego⁶⁰, to nie traktują one pisma jako przeciwieństwa, a raczej jako dopełnienie mowy. To właśnie pismo nadaje bowiem mowie jej ostateczną, wieczną formę, dzięki czemu dawna mądrość może nadal służyć

⁵⁸ Seeber 1980: 744–745.

⁵⁹ Poetsch (2021: 203, 208) zwraca ponadto uwagę na zawarte w obu ustępach konotacje seksualne.

⁶⁰ Por. na ten temat: Taterka 2017a: 179–182.

ludziom na ziemi. Dla przykładu w *Naukach dla (Meri-ka-Ra)*, tekście dydaktycznym z czasów Średniego Państwa, czytamy:

Naśladuj ojców swych (i) [przod]ków swych, * (albowiem) pracuje się [...] przez wiedzę. [...] Spójrz, oto słowa ich trwają w pismach. * Otwieraj (je więc, aby) czytać (je) na głos (i aby) naśladować (ich) mądrość, * (gdyż) mistrzem zostaje ten, który został pouczony!⁶¹.

W ten sposób to właśnie pismo pozwala przetrwać słowom dawnych mędrców, zapewniając nieśmiertelność samym autorom pouczeń:

Ci mędrcy przepowiadali to, co ma nadejść, (a) to, co wyszło z ust ich, stało się rzeczywistością; znaleziono (to) jako maksymy, zapisane w ich księgach. Oddaje się im dzieci innych ludzi, by zostali dziedzicami, niczym ich (własne) dzieci. Ukryli magię swą przed mieszkańcami ziemi, (lecz) odczytuje się ją z ich nauk. Odeszły w zapomnienie imiona ich, (lecz) pisma sprawiły, (że) się o nich pamięta⁶².

Co więcej, niektóre źródła wspominają o praktyce zapisywania szczególnie pięknych mów właśnie ze względu na ich wartość estetyczną⁶³ – ich zapisanie nie tylko w żaden sposób nie umniejsza wartości ich ustnego pierwowzoru, ale co więcej, pozwala utrwalić i unieśmiertelnić je dla potomności.

W podsumowaniu swych rozważań na temat pisma Platoński Sokrates w następujący sposób definiuje osobę, która posiadała zdolność właściwego posługiwania się żywą mową:

Nazywać go mędrcem, Fajdro sie, wydaje mi się być za wielkim i odpowiednim jedynie dla boga; lecz nazywać go miłośnikiem mądrości (filozofem) lub kimś takim, bardziej by do niego pasowało i brzmiałoby lepiej (Pl. *Phdr.* 278d3–6).

Co uderzające, w tekście egipskim jeden z rozmówców – uczeń – określa samego siebie w bardzo podobny sposób:

Ja (jestem) miłującym wiedzę, który poszukuje rzemiosła ust. To ibis (jest) tym, który mnie związał, abym pojął (*Księga Thota* § 20)⁶⁴.

⁶¹ Pap. Ermitage 1116A, 35–36; tłumaczenie na podstawie tekstu egipskiego w: Quack 1992: 169–170.

⁶² Pap. Chester Beatty IV, vrs., III, 7–11; tłumaczenie na podstawie tekstu egipskiego w: Gardiner 1935: pl. 19; por. Taterka 2017: 33.

⁶³ Wspominają o tym np. *Skargi Chu-en-Inpu* czy *Proroctwo Nefertiego*; Taterka 2017a: 180–181.

⁶⁴ Na temat ucznia z *Księgi Thota* jako miłującego wiedzę, zob. Jasnow, Zauzich 2005: 13–15; 2021: 11–16. Nie jest jasne, czy tekst egipski określa jednego z bohaterów w ten sposób właśnie po to, by uczynić aluzję do greckiego słowa „filozof”, czy też użycie takich, a nie innych słów wynika z odmiennych powodów. Być może jednak to właśnie obecność tego określenia w tekście egipskim skierowała na niego uwagę greckich odbiorców. Niektórzy badacze sugerują nawet, że

Wszystkie opisane wyżej podobieństwa pomiędzy końcową partią *Fajdrosa* a egipską *Księgą Thota* są zbyt znaczące, aby mogły być przypadkowe. W obu tekstach dostrzec można podobne motywy i metafory, o ile jednak w źródłach egipskich mają one długą tradycję pozytywnych konotacji, o tyle Platoński dialog przedstawia je w sposób negatywny, aby tym samym podkreślić ułomność pisma w stosunku do żywej mowy. W tej sytuacji wypada więc zgodzić się z Poetschem, że końcowa partia *Fajdrosa* stanowi krytyczną polemikę z przekonaniem o wartości pisma, znajdującym wyraz w egipskiej *Księdze Thota*⁶⁵. Wyjaśnia to jednocześnie, dlaczego w tym przypadku nie mamy do czynienia z prostym przeniesieniem motywu egipskiego w całości (jak miało to miejsce w przypadku omawianych wyżej egipskich źródeł Herodota i Diodora Sycylijskiego), ale raczej z krytyką rozmaitych wątków rozrzuconych po skądinąd dość zawiłym i miejscami trudnym do zrozumienia tekście.

Jednocześnie przyjęcie powyższej interpretacji każe postawić istotne pytania o okoliczności, w których Platon zetknął się z *Księgą Thota* (lub ewentualnie innym tekstem o podobnej treści i charakterze). Choć tradycja o pobycie Platona w Egipcie jest stosunkowo dobrze poświadczona źródłowo⁶⁶, nie ma powodów, by sądzić, że filozof znał język egipski: sam Platon nie wspomina o tym w swych pismach, a i późniejsi autorzy nie przypisują mu znajomości języka egipskiego, jak ma to miejsce na przykład w przypadku Pitagorasa⁶⁷. Platon musiał więc posilkować się tłumaczeniem lub streszczeniem w języku greckim, z którym mógł zetknąć się podczas nauki w Egipcie⁶⁸. Istnieje również możliwość, że z tłumaczeniem lub streszczeniem tekstu egipskiego filozof zapoznał się w Atenach – warto w tym miejscu zaznaczyć, że jednemu z jego uczniów,

greckie określenie „filozof” wywodzi się właśnie z egipskiego wyrażenia *mer rech* („miłujący wiedzę”); Quack 2006: 88, przyp. 71; 2009: 291; Escolano-Poveda 2020: 335–336.

⁶⁵ Tym samym *Księgę Thota* lub inny egipski tekst tego rodzaju należałoby włączyć do zbioru lektur Platona, na temat którego traktuje Kutash (2007).

⁶⁶ Zob. na ten temat Svoboda 1952; Brisson 1987; Mathieu 1987; Kákosy 1993; Łukaszewicz 2020: 63–66.

⁶⁷ O znajomości języka egipskiego przez Pitagorasa wspominają Diogenes Laertios (VIII, 3) oraz Porfiriusz (Porph. *Vit. Pyth.* 11–12). Ten ostatni przypisuje Pitagorasowi również znajomość różnych pism egipskich. Łukaszewicz (2020: 64) wspomina o tradycji, która trwała jeszcze w późnej starożytności, zgodnie z którą Platon poznał pismo hieroglificzne – nie podaje jednak źródła tej informacji. Być może chodzi tu o świadectwa Jamblicha (Ia. *Myst.* I, 2 = 6, 1), który zdaje się sugerować, że Platon i Pitagoras samodzielnie odczytywali „starożytne stele Hermesa” (dziękuję Michałowi Baranowskiemu za zwrócenie mojej uwagi na ten ustęp oraz Janowi Kozłowskiemu za dyskusję na temat jego właściwej interpretacji). Znajomość hieroglifów nie pomogłaby jednak w samodzielnym odczytaniu tekstu *Księgi Thota* spisanej w języku i piśmie demotycznym. Z kolei Svoboda (1952: 29), powołując się na *Anonimowe prolegomena do filozofii Platońskiej* 4, podaje, że filozof nauczył się w Egipcie geometrii i hieratyki. Tymczasem występujące w tekście greckim słowa „τὴν γεωμετρίαν καὶ τὴν ἱερατικὴν” należałoby tłumaczyć raczej jako „geometrię i wiedzę kapłańską” (nie zaś „geometrię i sztukę hieratyczną” jak czyni Westerink [1962: 8]).

⁶⁸ O istnieniu takich tłumaczeń wspomina Strabon (*Geogr.* XVII 1, 29).

Eudoksosowi z Knidos, źródła antyczne przypisują nie tylko znajomość języka egipskiego, ale nawet sporządzenie tłumaczenia dialogu o psach⁶⁹. I chociaż nie jest jasne, który z egipskich tekstów należałoby identyfikować z utworem rzekomo przełożonym przez Eudoksosa⁷⁰, to sam fakt istnienia tej tradycji pokazuje, że teksty egipskie znajdowały się w obrębie zainteresowań Greków na długo przed okresem hellenistycznym oraz że niektóre z nich rzeczywiście mogły zostać przetłumaczone na grekę.

UWAGI KOŃCOWE

Omówione wyżej przykłady recepcji egipskich motywów w literaturze greckiej pozwalają na wyciągnięcie pewnych wniosków o charakterze bardziej ogólnym. Nie ulega wątpliwości, że kraj nad Nilem stanowił nieustanne źródło fascynacji dla Greków, przyciągając swą tajemniczością i starożytnością. Nowsze badania pokazują dobitnie, że niektóre historie, które można by uznać za wytwór wyobraźni autorów klasycznych, znajdują swoje pierwowzory w piśmiennictwie egipskim: z reguły nie mamy tu jednak do czynienia z prostym tłumaczeniem tekstów znad Nilu, ale raczej z ich adaptacją na potrzeby dzieła autora greckiego. Niekiedy, jak w przypadku Platońskiej krytyki pisma można wręcz mówić o krytycznej polemice z motywami znanymi z tekstów egipskich. Warto zwrócić uwagę na fakt, że obecność wątków o bezsprzecznie egipskiej proweniencji w tekstach greckich dotyczy przede wszystkim tych autorów, którym tradycja przypisuje (słusznie lub nie) osobistą podróż do Egiptu. Niestety obecność wspomnianych wyżej wątków w ich pismach nie może wprost potwierdzać tych tradycji, ponieważ motywy egipskie mogły zostać zaczerpnięte z dzieł wcześniejszych autorów, niekoniecznie zaś bezpośrednio od egipskich kapłanów, choć to właśnie ci ostatni wskazywani są przez autorów antycznych jako źródło wiedzy o Egipcie. Dzięki najnowszym badaniom nad tekstami demotycznymi nie ulega już wątpliwości, że niezależnie od tego, w jaki sposób autorzy tacy jak Herodot, Platon czy Diodor Sycylijski zapoznali się z treścią egipskich tekstów, pierwsze ogniwo łańcucha transmisji stanowiły właśnie teksty znad Nilu. To zaś pokazuje, że uznawane dotychczas za topos wzmianki o egipskich kapłanach jako źródle wiedzy o niezwykłych historiach znajdowanych w tekstach greckich traktować należy dużo poważniej, niż do tej pory sądzono. Pozostaje tylko mieć nadzieję, że dalsze badania oraz publikacje kolejnych tekstów (zwłaszcza demotycznych) pozwolą rzucić jeszcze więcej światła na zagadnienie recepcji wątków egipskich w greckim piśmiennictwie (nie tylko mitograficznym), co z kolei

⁶⁹ Wspomina o tym Diogenes Laertios (VIII, 89).

⁷⁰ Zdaniem Griffithsa (1965) może tu chodzić o tekst podobny do tego, jaki znamy z Papirusu Jumilhaca (Vandier 1961).

przyczyni się do lepszego zrozumienia roli starożytnego Egiptu w kształtowaniu naszej kultury.

Podziękowania

Niniejszy artykuł stanowi pisemną wersję referatu wygłoszonego przeze mnie na konferencji *Od Hezjoda do Parandowskiego: transmisja mitu i mitografia w kulturze Europy. W 100. rocznicę wydania „Mitologii” J. Parandowskiego*, która odbyła się w dniach 28–29 listopada 2024 r. na Uniwersytecie w Białymstoku.

Chciałbym w tym miejscu podziękować Tomaszowi Mojsikowi za zaproszenie do udziału w konferencji oraz niezwykle serdeczne przyjęcie w Białymstoku. Podziękowania należą się również wszystkim uczestnikom konferencji za inspirujące dyskusje na temat różnych aspektów starożytnej mitografii.

BIBLIOGRAFIA

Źródła, przekłady, komentarze

- Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, ed. and transl. L.G. Westerink, Amsterdam 1962.
- Conversations in the House of Life. A New Translation of the Ancient Egyptian Book of Thoth*, transl. R. Jasnow, K.-Th. Zauzich, Wiesbaden 2014.
- Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I.*, hrsg. H.-W. Fischer-Elfert, wyd. II, Wiesbaden 1992.
- Diodor Sycylijski, *Starożytności egipskie (Biblioteka Historyczna I)*, Fontes Historiae Antiquae 32, przeł. M. Wróbel, oprac. L. Mrozewicz, Poznań 2015.
- Diodorus of Sicily in Twelve Volumes I. Books I and II, 1–34*, ed. C.H. Oldfather, The Loeb Classical Library 279, Cambridge, MA–London 1933.
- Diodorus Siculus Book I. A Commentary*, ed. A. Burton, Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romaine 29, Leiden 1972.
- Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, hrsg. J. von Beckerath, Münchner Ägyptologische Studien 49, wyd. II, Mainz 1984.
- Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, oprac. R. Turasiewicz, Biblioteka Narodowa Seria II 252, Wrocław 2005.
- Herodoti Historiae I. Libros I–IV continens*, rec. H.B. Rosén, Leipzig 1987.
- Herodotus Book II. Commentary 99–182*, ed. A.B. Lloyd, Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romaine 43, Leiden–New York–København–Köln 1988.
- Hieratic Papyri in the British Museum Third Series. Chester Beatty Gift*, ed. A.H. Gardiner, London 1935.
- Late-Egyptian Miscellanies*, ed. A.H. Gardiner, Bibliotheca Aegyptiaca 7, Bruxelles 1937.
- Late-Egyptian Miscellanies*, ed. and transl. R.A. Caminos, Brown Egyptological Studies 1, London 1954.
- Late-Egyptian Stories*, ed. A.H. Gardiner, Bibliotheca Aegyptiaca 1, Bruxelles 1932.
- Le Papyrus Jumilhac*, éd. J. Vandier, Paris 1961.
- L'Osiris de Plutarque. Un commentaire de „De Iside et Osiride”, chapitres 12–19*, éd. J.-F. Nardelli, Exemplaria Classica 9, Huelva 2017.
- Manethon z Sebennytos, *Dzieje Egiptu*, przeł. i oprac. F. Taterka, Rhomaioi 8, Poznań 2017.
- Medum*, ed. W.M.F. Petrie, London 1892.
- Opowiadania egipskie*, przeł. i oprac. T. Andrzejewski, Warszawa 1958.
- Opowieści znad Nilu. Opowiadania egipskie z okresu Średniego Państwa*, przeł. i oprac. F. Taterka, Warszawa 2017.
- Platon, *Fajdros*, przeł. L. Regner, Warszawa 1993.

- Platon, *Dialogi II*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005.
- Platon, *Fajdros*, przeł. H. Podbielski, oprac. J. Gajda-Krynica, Warszawa 2022.
- Platonis opera II. Tetralogias III–IV continens, rec. J. Burnet, Oxonii 1901.
- Plutarch's *De Iside et Osiride*, ed. and transl. J.G. Griffiths, Cambridge 1970.
- Studien zur Lehre für Merikare*, hrsg. J.F. Quack, Göttinger Orientforschungen IV. Reihe: Ägypten 23, Wiesbaden 1992.
- The Ancient Egyptian Book of Thoth*, ed. R. Jasnow, K.-Th. Zauzich, Wiesbaden 2005.
- The Ancient Egyptian Book of Thoth II. Revised Transliteration and Translation, New Fragments, and Material for Future Study*, ed. R. Jasnow, K.-Th. Zauzich, Wiesbaden 2021.
- The Petese Stories II (P. Petese II)*, ed. K. Ryholt, The Carlsberg Papyri 6, CNI Publications, 29, Copenhagen 2006.
- The UCL Lahun Papyri. Religious, Literary, Legal, Mathematical and Medical*, eds M. Collier, S. Quirke, BAR International Series 1209, Oxford 2004.

Opracowania

- Bebel 2015: A. Bebel, *Czy Egipcjanin mógł uniknąć swego przeznaczenia lub czy mógł... je oszukać?*, „Medzat – Studia Egiptologiczne” 3 (2015), 95–104.
- Bernabé 2003: A. Bernabé, *Autour du mythe orphique sur Dionysos et les Titans. Quelques notes critiques*, w: *Des Géants à Dionysos. Mélanges offerts à F. Vian*, éd. D.A.P. Chuvin, Alessandria 2003, 25–39.
- Brisson 1987: L. Brisson, *L'Égypte de Platon*, „Les Études philosophiques” 2/3 (1987), 153–168.
- Cariddi 2013: I. Cariddi, „God Loves the Silent One”: *The Value of Silence in Ancient Egypt through Temple Interdicts and Autobiographical Inscriptions*, w: *SOMA 2012. Identity and Connectivity. Proceedings of the 16th Symposium on Mediterranean Archaeology, Florence, Italy, 1–3 March 2012 I*, eds. L. Bombardieri, A. D'Agostino, G. Guarducci, V. Orsi, S. Valentini, „BAR International Series” 2581, Oxford 2013, 553–557.
- Dillon 2002: M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London–New York 2002.
- Erler 2015: M. Erler, *Platona krytyka pisma/oralności oraz teoria pryncypiów*, przeł. M.A. Wesoły, „Peitho” 1 (2015), z. 6, 45–57.
- Escolano-Poveda 2020: M. Escolano-Poveda, *The Egyptian Priests of the Graeco-Roman Period. An Analysis on the Basis of the Egyptian and Graeco-Roman Literary and Paraliterary Sources*, „Studien zum spätägyptischen Religion” 29, Wiesbaden 2020.
- Evans 1968: J.A.S. Evans, *Father of History or Father of Lies. The Reputation of Herodotus*, „The Classical Journal” 64 (1968), z. 1, 11–17.
- Gaiser 1997: K. Gaiser, *Enigmatyczny wykład Platona „O Dobru”*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 23 (1997), 187–218.
- Gajda-Krynica 2003: J. Gajda-Krynica, *Pismo/tekst a dialektyka w filozofii Platońskiej*, „Roczniki Humanistyczne” LI (2003), z. 3, 29–48.
- Griffiths (1965): J.G. Griffiths, *A Translation from the Egyptian by Eudoxus*, „The Classical Quarterly” 15 (1965), z. 1, 75–78.
- Helck 1977: W. Helck, *Hathoren, sieben*, w: *Lexikon der Ägyptologie II. Erntefest – Hordjedef*, hrsg. W. Helck, E. Otto, W. Westendorf, Wiesbaden 1977, 1033.
- Kákósy 1993: L. Kákósy, *Plato and Egypt. The Egyptian Tradition*, „Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae: Sectio Historica” 26 (1993), 25–28.
- Katary 2015–2016: S.L.D. Katary, *Concerning Bata and The Doomed Prince: Their „Afterlives” in the Classical Literature*, „Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities” 42 (2015–2016), 25–41.
- Kühn 2000: W. Kühn, *La fin du Phèdre de Platon. Critique de la rhétorique et de l'écriture*, „Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria», Serie Studi” CLXXXVI, Firenze 2000.

- Kühn 2013: W. Kühn, *Jak i czyje pisma krytykuje Platon? Niezoteryczna interpretacja Platońskiego Fajdrosa*, w: *Kolokwia Platońskie. Fajdros*, red. A. Pacewicz, „Lectioes & Acroases Philosophicae” VI, 2, Wrocław 2013, 123–141.
- Kutash 2007: E.F. Kutash, *What did Plato Read?*, „Plato Journal” 7 (2007), 1–20.
- Leblanc 1985: Ch. Leblanc, *Diodore, le tombeau d’Osymandyas et la statuaire du Ramesseum*, w: *Mélanges Gamal eddin Mokhtar II*, éd. P. Posener-Kriéger, Bibliothèque d’étude 97/2, Le Caire 1985, 69–82.
- Leblanc 1999: Ch. Leblanc, *Les sources grecques et les colosses de Ramsès Rê-em-hekaou et de Touy, au Ramesseum*, „Memnonia” 4–5 (1993–1994), 71–101.
- Lorton 1977: D. Lorton, *The Treatment of Criminals in Ancient Egypt through the New Kingdom*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 20 (1977), 2–64.
- Łukaszewicz 2015: A. Łukaszewicz, *Opowieści spod piramid*, Warszawa 2015.
- Łukaszewicz 2020: A. Łukaszewicz, *W słońcu Egiptu. Z dziejów podróży nad Nil*, Warszawa 2020.
- Mathieu 1987: B. Mathieu, *Le voyage de Platon en Égypte*, „Annales du Service des Antiquités de l’Égypte” 71 (1987), 153–167.
- Murray 2011: P. Murray, *Platonic ‘Myths’*, w: *A Companion to Greek Mythology*, eds. K. Dowden, N. Livingstone, Chichester 2011, 179–193.
- Niwiński 2001: A. Niwiński, *Mity i symbole starożytnego Egiptu*, wyd. II, Warszawa 2002.
- Niwiński 2004: A. Niwiński, *Bóstwa kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, wyd. II, Warszawa 2004.
- Obsomer 1989: C. Obsomer, *Les campagnes de Sésostri dans Hérodote. Essai d’interprétation du texte grec à la lumière des réalités égyptiennes*, „Connaissance de l’Égypte ancienne” 1, Bruxelles 1989.
- Obsomer 2012: C. Obsomer, *Ramsès II*, Paris 2012.
- Parkinson 2002: R.B. Parkinson, *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection*, London–New York 2002.
- Payraudeau 2020: F. Payraudeau, *L’Égypte et la vallée du Nil III. Les époques tardives (1069–332 av. J.-C.)*, Paris 2020.
- Poetsch 2021: Ch. Poetsch, *Das Thothbuch: eine ägyptische Vorlage der platonischen Schriftkritik im Phaidros?*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 103 (2021), z. 2, 195–220.
- Popko 2005: M. Popko, *Huryci*, wyd. II, Warszawa.
- Posener 1953: G. Posener, *On the Tale of the Doomed Prince*, „The Journal of Egyptian Archaeology” 39 (1953), 107.
- Quack 2006: J.F. Quack, *Die Rolle der Hieroglyphen in der Theorie vom griechisch Vokalalphabet*, w: *Die Geburt des Vokalalphabets aus dem Geist der Poesie. Schrift, Zahl und Ton in Medienverbund*, hrsg. W. Ernst, F. Kittler, München 2006, 75–98.
- Quack 2007a: J.F. Quack, *Die Initiation zum Schreiberberuf im Alten Ägypten*, „Studien zur Altägyptischen Kultur” 36 (2007), 249–295.
- Quack 2007b: J.F. Quack, *Ein ägyptischer Dialog über die Schreibkunst und das arkane Wissen*, „Archiv für Religionsgeschichte” 9 (2007), 259–294.
- Quack 2009: J.F. Quack, *Fragmente eines ägyptischen Weisheitstextes (Ex P. Oxy. 79/103). Mit Bemerkungen zu den pythagoräischen Akousmata und der spätägyptischen Weisheits-tradition*, w: *Actes du IXe Congrès International des Études Démotiques*, eds. Gh. Widmer, D. Devauchelle, „Bibliothèque d’études” 147, Le Caire 2009, 267–298.
- Quaegebeur 1975: J. Quaegebeur, *Le dieu égyptien Shai dans la religion et l’onomastique*, „Orientalia Lovaniensia Analecta” 2, Leuven 1975.
- Reale 2005: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej II. Platon i Arystoteles*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2005.
- Reale 2010: G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle „dottrine non scritte”*, wyd. XXII, Milano 2010.

- Ryholt 2019: K. Ryholt, *Libraries from Late Period and Graeco-Roman Egypt, c.800 BCE–250 CE*, w: *Libraries before Alexandria. Ancient Near Eastern Traditions*, eds. K. Ryholt, G. Barjamovic, Oxford 2019, 390–472.
- Salim 2013: R. Salim, *Cultural Identity and Self-presentation in Ancient Egyptian Fictional Narratives. An Intertextual Study of Narrative Motifs from the Middle Kingdom to the Roman Period*, rozprawa doktorska, University of Copenhagen 2013.
- Sarischouli 2024: P. Sarischouli, *Decoding the Osirian Myth. A Transcultural Reading of Plutarch's Narrative*, Berlin–Boston 2024.
- Seeber 1980: Ch. Seeber, *Kornosiris*, w: *Lexikon der Ägyptologie III*, hrsg. W. Helck, E. Otto, W. Westendorf, Wiesbaden 1980, 744–746.
- Smith 2017: M. Smith, *Following Osiris. Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*, Oxford 2017.
- Spiegelberg 1929: W. Spiegelberg, Die Namen Σαμας und Θαμοῦς, Ταμῶς, „Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde” 64 (1929), 84–85.
- Stadler 2009: M.A. Stadler, *Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch*, „Orientalische Religionen in der Antike” 1, Tübingen 2009.
- Svoboda 1952: K. Svoboda, *Platon et l'Égypte*, „Archiv orientální” 20 (1952), 28–38.
- Szlezák 1985: T.A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin–New York 1985.
- Szlezák 1997a: T.A. Szlezák, *Czytanie Platona*, przeł. P. Domański, Warszawa 1997.
- Szlezák 1997b: T.A. Szlezák, *Forma dialogu a ezoteryka. O interpretacji platońskiego dialogu Faidros*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 23 (1997), 173–186.
- Szlezák 1998: T.A. Szlezák, *Ustna dialektyka a pisemna zabawa: „Fajdros”*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 26 (1998), 167–181.
- Szlezák 2010: T.A. Szlezák, *O zwykłej niechęci wobec agrapha dogmata*, „Peitho” 1 (2010), 57–73.
- Szlezák 2013: T.A. Szlezák, *Czy Platońska krytyka pisma odnosi się również do jego własnych dialogów? Odnosnie nowej interpretacji „Fajdrosa” 278b 8–e 4*, w: *Kolokwia Platońskie. „Fajdros”*, red. A. Pacewicz, „Lectiones & Acroases Philosophicae” VI, 2, Wrocław 2013, 143–156.
- Taterka 2020: F. Taterka, *Księga I „Biblioteki historycznej” Diodora Sycylijskiego w polskim przekładzie*, „Meander” 75 (2020), 163–197.
- Teyssie 1998: P.M. Teyssie, *The Portrayal of Women in the Egyptian Tale*, rozprawa doktorska, Yale University 1998.
- Vernus 1991: P. Vernus, *Ménès, Achtoès, l'hippopotame et le crocodile – lecture structurale de l'historiographie égyptienne*, w: *Religion und Philosophie im alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991*, „Orientalia Lovaniensia Analecta” 39, 331–339.
- Wesoły 2013: M. Wesoły, *Platona „Fajdros”: zła i dobra erotyka, zła i dobra retoryka, potępienie pisma*, w: *Kolokwia Platońskie. „Fajdros”*, red. A. Pacewicz, „Lectiones & Acroases Philosophicae” VI, 2, Wrocław 2013.
- Wilkinson 2003: R.H. Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, London 2003.
- Zygmuntowicz 2013: D. Zygmuntowicz, *Platońska pochwała pisma w kontekście prawodawczym*, „Meander” 78 (2023), 71–88.
- Zygmuntowicz 2023: D. Zygmuntowicz, *Co Platon krytykuje w tak zwanej „krytyce pisma”? Ograniczenia i możliwości pisma w kontekście prawnosądowym*, w: *Kolokwia Platońskie. „Fajdros”*, red. A. Pacewicz, „Lectiones & Acroases Philosophicae” VI, 2, Wrocław 2013, 157–187.