

Leszek Zinkow
S F I N K S
Symbol i transformacje

Akademia Ignatianum
Wydawnictwo WAM
Kraków 2016

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	9
Początki idei hybrydycznych	28
Sfinksy w starożytnym Egipcie	38
Motywy hybrydyczne w Mezopotamii	88
Wędrówka sfinksa ku Lewantowi	92
Sfinksy świata greckiego	100
Sfinksy w starożytnym Rzymie	120
Sfinksy późnego antyku i hybrydyczna wyobraźnia średniowiecza	131
Przemiany recepcji symboliki i wizerunku sfinksa od xv do xviii wieku	141
Podróżnicy i wielki sfinks (do końca xviii wieku)	172
Sfinksy i „sfinksomania” xix i pierwszych dekad xx stulecia	185
Sfinks współczesny	250
Literatura	293
Spis ilustracji	313
Summary	315
Indeks osób	319
Indeks geograficzny i etnonimiczny	341

WPROWADZENIE

Gdy Georg Wilhelm Friedrich Hegel zwrócił się w swoich rozważaniach o symbolicznej formie sztuki (a s y m b o l był wszak dla niego samym „początkiem sztuki”¹) ku najwcześniejszej, bezwiednej, jak to nazywał, symbolice, więc nie założonej – i nie uświadomionej – jako „obraz i porównanie”, określił wyobrażenie sfinksa egipskiego „symbolem samej symboliki”², a owo nadzwyczajne spojenie postaci człowieka i zwierzęcia „symboliką w ogóle, [...] która w tym punkcie szczytowym staje się zagadką”³.

Te nadzwyczaj sugestywne sformułowania towarzyszą potocznej wyobraźni od stuleci, niewątpliwie nawet zanim niemiecki filozof wyartykułował je tak właśnie w swoim wykładzie. Owa upersonifikowana „wyobraźnia potoczna”, jakkolwiek wieloznaczne i nieprecyzyjne jest (na razie) w naszej narracji to określenie, zestawiała triadę pojęć: „sfinks”, „symbol” i „zagadka (tajemnica)” jako tak oczywistą, że w istocie niedomagającą się właściwie dalszej, pogłębionej refleksji. Inny niemiecki myśliciel, Theodor Adorno, dostrzegał wszechobecność tajemnicy „sfinksowych zagadek” w świecie, który nieustannie recypujemy, choćby i nieświadomie, zwłaszcza w rozmaitych wytworach naszej kultury:

Zagadkowość patrzy z każdego dzieła sztuki inaczej, tak wszakże, jak gdyby odpowiedź, jak odpowiedź Sfinksa, była zawsze ta sama, chociaż dawana jedynie przez to, co różne, a nie w jedności, którą obiecuje zagadka, być może zwodniczo⁴.

Ale przecież sfinks – tu użyjmy roboczo nieporównanie bardziej kolokwialnego (w miejsce „symbolu”) sformułowania – wywoływać może znacznie więcej „skojarzeń”, zestawień⁵. Sfinks to nie tylko najszerzej rozumiana „tajemnica” (nawet boleśnie zbanalizowana „quasi-tajemniczość”), ale i strażnik owej

¹ *Das Symbol in der Bedeutung, in welcher wir das Wort hier gebrauchen, macht dem Begriffe wie der historischen Erscheinung nach den Anfang der Kunst und ist des halb gleichsam nur als Vorkunst zu betrachten, welche hauptsächlich dem Morgenlande angehört und uns erst nach vielfachen Übergängen, Verwandlungen und Vermittlungen zu der echten Wirklichkeit des Ideals als der klassischen Kunstform hinüberführt*; G.W.F. Hegel, *Ästhetik, mit einem einführenden Essay von Georg Lukács*, Berlin 1955, s. 312; Hegel 1964, t. I, s. 485.

² *Sie ist das Symbol gleichsam des Symbolischen selber*; *Ästhetik*, s. 361; Hegel 1964, t. I, s. 572.

³ *[...] ist das Symbolische überhaupt, das auf dieser Spitze zum Rätsel wird*; *Ästhetik*, s. 361; Hegel 1964, t. I, s. 573. Zob. także Kuźma 1993, s. 147.

⁴ Adorno 1994, s. 234.

⁵ Przypomnijmy, że do XVIII wieku pojęć „symbol” i „alegoria” używano w praktyce zamiennie, uważając je za tożsame; H.G. Gadamer, *Symbol i alegoria*, tłum. M. Łukasiewicz, w: M. Głowiński (red.), *Symbole i symbolika*, Warszawa 1991, s. 100.

tajemniczości i sekretów, strażnik *sacrum*, apotropaion, figura ezoteryzmu, inicjacji, samo „milczenie”, cisza, konfesja; dalej – osobliwość, „dziwność”, egzotyzm, ambiwalencja – i spójna jedność; pradawna, zapomniana mądrość (tu często, o czym będę jeszcze wspominał, pojawiają się sugestie koneksji najslawniejszego posągu Wielkiego Sfinksa z egipskiej Gizy – a i samej hybrydycznej idei sfinksa – z dziedzictwem znacznie bardziej odległej chronologicznie, starszej aniżeli staroegipska, tajemniczej, zaginionej cywilizacji, może nawet nie-ludzkiej), pamięć, tradycja, historia, wieczność, wieczyste trwanie (lecz i nuda, beznadziejność), a zarazem nieuchronne przemijanie czasu, śmierć i świat pozagrobowy, groza, lęk, cierpienie, pustka, melancholia. Sfinks postrzegany jest jako alegoria samego Egiptu⁶ (pradawnej, potężnej cywilizacji faraonów) i – ogólnie – kontynentu Afryki⁷ (dziś zwłaszcza w kontekstach turystycznych, niegdyś – kolonialnych, dominacyjnych) – oczywiście to sfinks egipski, ponieważ sfinxa grecka nie odgrywa takiej ikonicznej roli w odniesieniu do uniwersum Hellady – lecz i alegoria całego świata antycznego⁸. Sfinks był uosobieniem mitologii (*in genere*), religii (i samego *sacrum*), ale i pogaństwa, magii, sztuki, wiedzy (zarazem niekiedy ignorancji), nauki, majestatu, siły i potęgi. Sfinks jest jednocześnie symbolem ukrytym, ponieważ jego przedstawienie (na przykład plastyczne) może być interpretowane zarówno symbolicznie, jak realistycznie⁹. Modernistyczną zwłaszcza spuścizną jest odnoszenie symbolicznych interpretacji sfinksa do przewrotnej, perwersyjnej, podstępnej, czasem okrutnej (a zawsze nieprzeniknionej) istoty kobiecości, erotyzmu, relacji kobieta – mężczyzna, antytetyczności. Tajemniczy, subtelny „uśmiech sfinksa” bywa porównywany z uśmiechem Mony Lizy (*...jest urodziwe, ale nie jest to uroda z tego świata* – pisał o obliczu Wielkiego Sfinksa z Gizy brytyjski pisarz i podróżnik Alexander William Kinglake¹⁰). W wiedeńskim mieszkaniu-gabiniecie

⁶ Oczywiście wspomnijmy tu o spektakularnej rzymskiej grupie rzeźbiarskiej (kopii oryginału hellenistycznego, wykonanego najpewniej w Aleksandrii) – personifikacji rzeki Nil, eksponowanej w Watykanie (Museo Pio-Clementino), odkrytej na początku XVI wieku w ruinach sanktuarium Izdy i Serapisa w pobliżu Santa Maria sopra Minerva w Rzymie; leżący na boku starzec-Nil wspiera się tam na posągu sfinksa. Zob. także np. J.A. Ostrowski, *Personifikacje rzek w sztuce antycznej*, „Studia Classica et Neolatina”, Vol. 3, 1998, s. 9-40; Humbert 1996, s. 114, 119-120.

⁷ Dla wielu podróżników i badaczy twarz Wielkiego Sfinksa, niezależnie od dociekań w kwestii jej atrybucji, miała jednoznacznie negroidalne rysy; zob. np. Regier 2004, s. 157-159.

⁸ Z. Hawass, M. Lehner, *The Sphinx: Who built it, and why?*, „Archaeology” (New York) 47/5, 1994, s. 30; Regier 2004, s. 180.

⁹ Zob. Kostyrko 1987, s. 124; autorka, wspominając o symbolach otwartych i ukrytych, referuje tu skądinąd poglądy sformułowane już wcześniej np. przez szwedzkiego teoretyka nauki i filozofa, Görana Hermeréna.

¹⁰ Kinglake (1809-1891), autor dzieła *Eothen or Traces of travel brought home from the East*, London 1844, które należy do ścisłej klasyki podróżopisarstwa orientального (stąd cytaty; tłum. własne).

twórcy psychoanalizy, Zygmunta Freuda (1856-1939), na ścianie wisiała także przez dłuższy czas fotografia Sfinksa z Gizy i mała reprodukcja obrazu Ingres-a *Edyp wyjaśniający zagadkę sfinksa*¹¹, a antyczna figurka sfinksa (właściwie greckiej, uskrzydłonej sfingi; południowoitalski posążek datowany na przełom V i IV w. przed Chr.) była wielce znaczącą i inspirującą ozdobą biurka, nieprzypadkowym symbolem najgłębszej, „archaicznej”, archetypicznej fenomenologii ludzkiej duszy i umysłu¹². Rosyjski historyk, teoretyk, semiotyki kultury i estetyki, Jurij Łotman pisał:

W symbolu zawsze jest coś archaicznego. Każda kultura potrzebuje warstwy tekstów, realizujących funkcję archaiki. Zagęszczenie symboli jest tu zwykle szczególnie zauważalne. Taki odbiór symboli nie jest przypadkowy; centralna ich grupa rzeczywiście posiada bardzo archaiczną naturę i ma swój początek w epoce sprzed wynalezienia pisma, kiedy określone (i z reguły elementarne pod względem kształtu) znaki stanowiły mnemoniczne programy tekstów i fabuł, przechowywanych w ustnej pamięci kolektywu¹³.

Owych asocjacji i towarzyszących im dekonstrukcji, dezinterpretacji, wreszcie eliminacji i nakładania kolejnych warstw symboliki – także pseudo-symboliki – jest znacznie więcej. Próbuję więc tutaj podjąć temat jednocześnie nadzwyczajnie interesujący, intrygujący, jak i – z czego zdają sobie sprawę – ogromnie złożony; oczywiście świadom, że temat jest, najdosłowniej, niewyczerpywalny, a i pełen hermeneutycznych zasadzek. Najkrócej starałem się zasygnalizować go w tytule, ale przecież transformacje owego symbolu domagać się będą wielokrotnego doprecyzowania sposobów i zakresu rozumienia oraz proponowanych dróg czy perspektyw analizy. Sfinks rozumiany jako desygnat,

¹¹ P. Gay, *Freud*, tłum. H. Jankowska, Poznań 2003, s. 176-177.

¹² Freud był właścicielem sporej kolekcji zabytków starożytnych (egipskich, greckich, dalekowschodnich); twórca psychanalizy darzył je szczególnym przywiązaniem: Gay, *Freud*, s. 176 i nast.; Armstrong 2005, Burke 2006; zob. także J. Śliwa, *Zygmunt Freud. Kolekcjoner i znawca starożytności*, „Meander” 53, 1998, s. 631-640; przedruk: J. Śliwa, *Badacze, kolekcjonerzy, podróżnicy. Studia z dziejów zainteresowań starożytnych*, Kraków 2011, s. 467-474. Warto tu dodać, co może być ciekawym przyczynkiem do ikonograficznych relacji sfinkso-egipskich i greckich, że w zbiorach Freuda znajdował się także niewielki, fajansowy amulet egipski, datowany na tzw. Okres Późny (716-332 przed Chr.; w obecnej kolekcji Muzeum Freuda w Londynie nosi nr kat. 3830), przedstawiający siedzącego sfinksa, choć bez „greckich” skrzydeł, niemal identyczny formą z wyżej wspomnianym (tamten ma nr kat. 4387). Ponadto w kolekcji obejrzeć można ateńską hydrę czerwono-figurową z wyobrażeniem sfinksa i Edypa (nr kat. 3117, ok. 380-360 przed Chr.) czy niewielki fragment rzymskiego malowidła ściennego, także przedstawiający siedzącego, uskrzydłonego sfinksa (nr kat. 3976, datowany na przełom naszej ery). Sugeruje to, że Freud zapewne postrzegał wyobrażenie sfinksa unitarystycznie.

¹³ Łotman 1988, s. 151.

hybrydyczny stwór zrodzony w mitycznej wyobraźni ludów starożytnych¹⁴, przeżył struktury cywilizacji, które go współtworzyły (choć przecież i jego – czy jej, sfingi, antyczne dzieje same są pełne zwrotów i sprzeczności rozmaitych mitycznych narracji); jako pojęcie, symbol, ikona (skupię się zwłaszcza na jego egipskim, później egipsyzującym wcieleniu), nawet kulturowo rozumiany sem – towarzyszy nam także dzisiaj, po wielokroć zmutowany, dezinterpretowany, dźwigający bagaż ikonograficznych nieporozumień bądź świadomych deformacji. Wreszcie złożony problem przemian znaczenia symbolicznego (wzbogacania, osłabiania, transformowania); każdy symbol bowiem, co do tego nie ma sporu wśród badaczy, jest nośnikiem treści zarazem uniwersalnych (transcenduje historię, przekracza jej granice) i szczegółowych, z założenia niekoniecznie tożsamy w różnych czasach¹⁵. To z kolei nakazuje tu szczególnie rzetelny i ostrożny namysł badawczy, nie może prowadzić bowiem, w analizie konkretnych przykładów, do wniosków-uproszczeń, wskazujących, powiedzmy, zaledwie dyletanckie praktyki egzegetyczne¹⁶. Innymi słowy, nie zawsze jesteśmy upoważnieni do „certyfikowania poprawności” czy „niepoprawności” egzegezy symbolu; uprawniona jest jedynie obserwacja i wskazanie różnych wektorów metahermeneutycznych. Nowe czasy nakładają bowiem na stare symbole kolejne warstwy znaczeń symbolicznych, niekiedy zaskakujących i intrygujących, zawsze ciekawych i „pełnowartościowych”. Oddam raz jeszcze głos Łotmanowi:

Symbole zachowały zdolność do przechowywania w zwiniętej postaci wyjątkowo obszernych i ważnych tekstów. Ale jeszcze ciekawsza jest dla nas inna, również archaiczna, cecha: symbol, będąc zamkniętym w sobie tekstem, może nie włączać się do jakiegokolwiek szeregu syntagmatycznego, a jeżeli się włącza doń, to zachowuje przy tym znaczeniową i strukturalną samodzielność. Łatwo się wyodrębnia z semiotycznego otoczenia i równie łatwo wchodzi w nowe tekstowe otoczenie. Z tym wiąże się pewna jego istotna cecha: symbol nigdy nie należy do jakiegoś synchronicznego przekroju kultury – zawsze przesywa on ten przekrój pionowo, przybывая z przeszłości i odchodząc w przyszłość. Pamięć symbolu jest zawsze starsza, niż pamięć jego niesymbolicznego tekstowego otoczenia¹⁷.

Chciałbym najpierw, pokrótce, wskazać obszar ideowych i metodologicznych inspiracji, które skłoniły mnie do zwrócenia uwagi, a w konsekwencji

¹⁴ Por. też interesujące uwagi D. Wężowicz-Ziółkowskiej, *Fizjologie/transgresje. Od Minotaura do cyborga*, „Kultura Współczesna” 3, 2013, s. 9-13; wszak współczesne „cyborgi” są w istocie ludzko-mechanicznymi sfinksami.

¹⁵ Cirlot 2007, s. 17. Zob. także Czerwiński 1987, s. 135.

¹⁶ Pojęcia egzegezy symbolu – nietożsamej z interpretacją – używam tu za: Sperber 2008, s. 30 i 39.

¹⁷ Łotman 1988, s. 151; por. interesujące uwagi także w Zeidler 1987.

skupienia badawczej refleksji na tytułowym problemie. Książeczkę poniższą bez wątpienia bowiem umieścić można w dość popularnym, zwłaszcza w ostatnich dekadach (nie tylko w krajach anglojęzycznych, ale również w kontynentalnej Europie i Azji), nurcie obiektowo-problemowych monografi historycznokulturowych. Peter Burke, profesor uniwersytetu w Cambridge, badacz dziejów kultury i teoretyk tej dyscypliny, autor klasycznego już opracowania *Historia kulturowa. Wprowadzenie*¹⁸, podkreśla, że podstawowym zagadnieniem i wspólną płaszczyzną badań jest tutaj „zainteresowanie sferą symboliczną i jej interpretacją”¹⁹ – dodam od siebie: zazwyczaj w najbardziej interesującym i poznawczo pożytecznym ujęciu obserwacji i refleksji diachronicznej. Burke pisze dalej:

symbole, świadome bądź nieświadomiane, występują wszędzie, od sztuki po życie codzienne, lecz badanie historii przez pryzmat symboli jest tylko jedną z wielu metod²⁰,

ale takie badanie bliskie jest, zdaniem Burke’a, uważnemu, refleksyjnemu śledzeniu „tradycji kulturowej, podlegającej ustawicznej zmianie, stale przystosowywanej do nowych okoliczności”²¹. Burke, bodaj nie bez odrobiny ironii, wskazuje na powstające i publikowane w ostatnich latach „kulturowe historie”: „długowieczności, penisa, drutu kolczastego i masturbacji”²². Dodajmy jeszcze garść innych przykładów, nierzadko intrygujących, uświadamiających ogromną różnorodność podejmowanych przez badaczy zagadnień monograficznych: *Drink: A Social History of America* Andrew Barra (2002), w której – bardzo przekonująco – uzasadnia wyrazisty kontekst przemian kultury (i symboliki) spożywania alkoholu dla istotnych refleksji nad dziejami Stanów Zjednoczonych; z kolei *A Brief History of the Smile* Angusa Trumble’a (2004) to erudycyjny wykład kulturowej, fizjologicznej, symbolicznej, artystycznej i literackiej historii tego bodaj najbardziej uniwersalnego wyrazu ludzkich emocji (przypomnijmy tu wobec tego także Toma Lutza, *Crying: A Natural and Cultural History of Tears*, 2001). *Insomnia. A Cultural History* to książka, w której Eluned Summers-Bremner zabiera czytelnika w fascynującą podróż (chronologicznie – od *Gilgamesza* i eposów Homera) po dziejach fenomenu zaburzenia biologicznego porządku rytmu życia człowieka (a więc i odwiecznego rytmu natury); zaowocowało ono wspaniałymi dziełami artystycznymi (literatura, sztuka), zarazem skłaniając do rozmaitych (w różnych okresach)

¹⁸ Burke 2012; oryg. wydanie angielskie: Cambridge 2004 (*What is Cultural History?*).

¹⁹ Tamże, s. 3.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 3-4.

²² Tamże, s. 3.

badań medycznych, farmaceutycznych czy eksperymentów psychiatrycznych. Kilka podobnych książek przybliżono polskojęzycznemu czytelnikowi w tłumaczeniach; obok klasycznych opracowań włoskiego filozofa, semiotyka, historyka mediewisty, Umberto Eco: *Historia piękna* (wyd. pol. 2004) i „komplementarna” *Historia brzydoty* (wyd. pol. 2007), spośród względnie licznych przykładów pozwolę sobie wskazać, powiedzmy, *Kulturową historię tytoniu* Iana Gately’ego (wyd. pol. 2012) i podobną tematycznie książkę *Dym. Powszechna historia palenia* – zbiór 34 esejów (raczej popularnonaukowych) różnych autorów, zebranych pod redakcją S.L. Gilmana i Z. Xun (wyd. pol. 2009), opisujących praktyki palenia – tu już nie tylko tytoniu – w najszerszym kontekście historycznokulturowym, geograficznym, etnicznym, praktyk magicznych, religijnych itd. Ciekawa metodologicznie i intrygująca poznawczo jest także *Kulturowa historia brzuchomówstwa* Stevena Connora (wyd. pol. 2009), przedziwnego fenomenu, który był i jest rozpięty pomiędzy ludyczną rozrywką a najdoskonalej zezemplifikowaną abstrakcją.

Bliższe mojemu badawczemu zamierzeniu są jednak monografie, w których historycznokulturowe poszukiwania nakierowano na narracje „obiektowe”, zwłaszcza na konkretne desygnaty, które zarazem są wehikułami wyrazistej, mocnej, choć zazwyczaj dynamicznej symboliki („tradycyjnej” i „nowej”), a ich kulturowe dzieje mocno korespondują nie tylko z meandrami historii społecznej czy politycznej, dziejami doktryn, przemianami mentalnościowymi, nawet zmiennymi modami i gustami epok. Spośród dostępnych już także polskojęzycznemu czytelnikowi przypomnieć należy na przykład: Ole M. Høystada, *Serce. Historia kultury i symbolu* (wyd. pol. 2011) – akcesoryjnie podkreślić trzeba, iż autor znakomicie uwypuklił tu, na erudycyjnym tle narracji dziejów kultury, choćby wątek odwiecznego konfliktu (rozumianego dosłownie i symbolicznie) ludzkiego racjonalizmu i emocji, czy podobną w pewnym sensie pracę, która wyszła spod pióra polskiego badacza; monografię (z najmocniej podkreślonym tutaj aspektem religioznawczym) Andrzeja Szyjewskiego, *Symbolika kruka: między mitem a rzeczywistością* (1991). Oczywiście specjalna uwaga należy się znakomitej monografii Dory i Erwina Panofskich, *Puszka Pandory. Metamorfozy znaczenia symbolu mitycznego* (wyd. pol. 2010).

Po dziś dzień osobliwy urok wywiera pewna postać mitologiczna, która aż do naszej epoki nie zatraciła niczego ze swej witalności – piszą autorzy – [...] Żaden inny mit nie jest bardziej znany niż mit Pandory, żadnego zapewne nie spotkała tak wielka dezinterpretacja²³.

²³ D., E. Panofsky, *Puszka Pandory. Metamorfozy znaczenia symbolu mitycznego*, tłum. R. Reszke, Kraków 2010, s. 13, 17; ostatnia część tej wypowiedzi jest autorskim przywołaniem opinii J. Harrison.

Bodaj wzorcowe metodologicznie i ponadczasowe w swojej wartości naukowej jest dzieło Rudolfa Wittkowera *Allegory and the Migration of Symbols*. To w istocie zbiór prac opublikowanych wspólnie jako trzeci tom *The Collected Essays of Rudolf Wittkower*, powstałych na przestrzeni z górą trzech dekad (1937-1971). Wittkower, niemiecko-amerykański historyk sztuki, specjalizujący się zwłaszcza w problematyce włoskiej sztuki i architektury czasów renesansu oraz baroku, wybitny erudyta, związany ze sławnym Instytutem Warburga, zajmującym się, jak wiemy, interdyscyplinarnymi studiami nad najszerzej rozumianym wpływem antyku na wszystkie aspekty europejskiej cywilizacji, dostrzegając niejednokrotnie zaskakujące i intelektualnie inspirujące korespondencje analizowanych dzieł i zjawisk artystycznych. Skupiał się na wskazywaniu wspólnoty wątków, przesłanek i sensach ewolucji zjawisk estetycznych, symbolicznych, umieszczanych w kontekstach kulturowych (także przecież międzykulturowych) czy nawet artystycznych projekcjach przemian mentalnościowych następujących po sobie okresów i epok. W *Allegory and the Migration of Symbols* znajdujemy więc, między innymi, studia nad „spotkaniami” i relacjami kulturowo-artystycznymi symboli Wschodu i Zachodu; przykładowymi przemianami symboliki orła, węża czy motywu rzymskiej bogini Minnerwy, zagadnieniami źródeł oraz rozwoju dawnej emblematyki, wreszcie znakomite, pionierskie metodologicznie studium *Interpretation of Visual Symbols* (dodajmy – napisane i pierwotnie opublikowane w 1955 roku).

Niektóre pomysły i badawcze propozycje Wittkowera nie były oczywiście w dziejach historii sztuki (czy może także – „kulturowej historii sztuki”²⁴) propozycją zupełnie nowatorską i oryginalną. W ostatniej dekadzie XIX stulecia (1891) belgijski religioznawca, Eugène Goblet d’Alviella, opublikował zbiór swoich studiów *La Migration des symboles*, trzy lata później przełożonych na język angielski (*The Migration of Symbols*, 1894 – w tej wersji językowej praca zyskała znacznie szerszą recepcję i doczekała się wznowień). D’Alviella referuje ewolucje i przemiany kilku wybranych, ważnych kulturowo symboli – krzyża, drzewa życia, triskelionu, swastyki, kaduceusza, orła (także dwugłowego) i kwiatu lotosu. *Migracja* ma jednak współcześnie wartość jedynie ciekawostkowo-antykwaryczną, nie tylko ze względu na oczywistą progresję wiedzy czy metodologii; autor był zaangażowanym i praktykującym masonem, stąd często naukowy obiektywizm deformowany jest tutaj specyficzną perspektywą oglądu i nadinterpretacją badanych zagadnień²⁵.

²⁴ Dodajmy, że pionierem i niestrudzonym propagatorem takiej perspektywy badawczej był na gruncie nauki polskiej profesor Jan Białostocki.

²⁵ Reprintowego wznowienia tekstu anglojęzycznego dokonano w roku 2000, pod dodatkowym tytułem: *Symbols: Their Migration and Universality*, w serii *Dover Occult Series*, co także jest tu charakterystyczne. Zob. również recenzję G.F. Ekholma w „*American Anthropologist, New Series*”, Vol. 59, No. 4, 1957, s. 722-723.

Z kronikarskiego obowiązku przypomnę jeszcze o jednym obszerniejszym studium – tym razem pióra archeologa – szkockiego naukowca, przy tym płodnego poety i pisarza, Donalda A. MacKenziego, *The Migration of Symbols and their Relations to Beliefs and Customs* (1926²⁶); MacKenzie zajął się czterema symbolicznymi wyobrażeniami: swastyką (akcesoryjnie – krzyżem), spiralą, uchem i drzewem, skupiając się jednak najmocniej na ich religijnych (kulturowych) aspektach, choć z pewnym marginesem szerszego kontekstu etnologicznego. Książka napisana pod wyraźnym wpływem ówczesnych teorii (niestety niekiedy przede wszystkim spekulacji) dyfuzjonistycznych, dziś jest zdecydowanie bardziej świadectwem pewnego etapu – i metodologii – badań aniżeli aktualną naukowo referencją.

Przypomniane wyżej, w wyborze bez wątpienia zarazem subiektywnym, jak poniekąd nawet przypadkowym, monografie kulturoznawcze to rodzaj inicjacyjnego rekonesansu, którym poprzedzić chciałem przejście do uzasadniania tematu tytułowego. Także sfinks bywał już bowiem obiektem naukowego zainteresowania, temu motywowi ikonograficznemu, zarazem potężnemu symbolowi, poświęcono niemało rozmaitych badawczych inicjatyw²⁷. Sfinks, umiejscowiony w tradycji antycznej – i w takim kontekście zazwyczaj badany – ale przecież zasymilowany przez postantyczne perypetie symbolicznego (i neomitologicznego) myślenia, towarzyszył człowiekowi – i towarzyszy – do czasów najbliższej nam współczesności. Więcej – nie zamierza, mówiąc nieco kolokwialnie, „zniknąć” z obszaru masowej wyobraźni, także popularnych ikon świata ponowoczesnego, silnie zaznaczając tu swoją obecność.

Wątki badań odnoszące się do sfinksa i jego kontekstów funkcjonalnych, mitologicznych, ikonograficznych – w świecie antyku: starożytnego Wschodu, Grecji, uniwersów hellenistycznego i rzymskiego, zostały dość mocno, w zasadzie wyczerpująco, wyeksplorowane. Dysponujemy obszernymi, rzetelnymi monografiami, choć i tutaj nowsze badania proponują nierzadko uściślenie

²⁶ Książka także wznawiana reprintowo, dwukrotnie: w 1968 i 2003. Krótka recenzja (redakcyjna) w „The Journal of Hellenic Studies”, Vol. 46, 1926, s. 139.

²⁷ Większość ważniejszych – jak sądzę – dzieł, odnoszących się do mojego tytułowego problemu i jego kontekstów, zebrałem w dołączonym zestawieniu bibliograficznym, które jest zarazem rozwiązaniem skrótów bibliograficznych stosowanych w przypisach. W zestawieniu pominąłem niektóre prace starsze, o wartości już dziś głównie archiwalnej; zdecydowałem się na takie rozwiązanie także dlatego, że informacje o nich znaleźć można w skrupulatnych bibliograficznych zestawieniach przywoływanych tu opracowań nowszych – w wielu wypadkach byłoby to więc bezzasadne kopiowanie. Naturalnie prac, które z podjętym przeze mnie problemem i jego aspektami wiążą się cząstkowo, akcesoryjnie, nie włączałem do bibliografii, a informacje bibliograficzne o nich każdorazowo są umieszczane w odnośnym przypisie.

pewnych hipotez, ciekawe alternatywy²⁸, dopełnianie i precyzowanie dotychczasowych luk. Kilka niejasności (transferowych, ewolucyjnych) pozwolą wyjaśnić zapewne przyszłe odkrycia archeologiczne.

Bodaj najaktualniejszą referencją, dziełem zarazem syntetycznie, przekrojowo ukazującym stan badań nad sfinksem (sfinksami) w różnych kręgach cywilizacji świata starożytnego, jest praca pod redakcją Lorenza Winkler-Horačka, *Die Wege der Sphinx. Ein Monster zwischen Orient und Okzident. Eine Ausstellung der Abguss-Sammlung Antiker Plastik des Instituts für Klassische Archäologie der Freien Universität Berlin*. To – jak wskazuje tytuł – komentowany katalog wystawy, która dla zwiedzających dostępna była w Berlinie-Charlottenburgu pomiędzy lipcem a październikiem 2011 roku. Sama wystawa nie była zbyt spektakularna (dopełniona wieloma kopiami, gipsowymi odlewami i reprodukcjami fotograficznymi obiektów), stała się jednak znakomitym pretekstem zaproszenia kilkorga specjalistów do opracowania zestawu komplementarnych minimonografii, podsumowujących bieżący stan badań i wiedzy. Ulrike Dubiel napisała więc o sfinksach w starożytnym Egipcie, Alessandra Gilibert o sfinksach anatolijskich (Azja Mniejsza) oraz w północnej Syrii, Andreas Gräff i Nils C. Ritter opracowali wątek sfinksów w Babilonii i Asyrii, Lorenz Winkler-Horaček i Thoralf Schröder wskazali największe problemy transferu motywu z Egiptu, głównie poprzez Fenicję, do archaicznej Grecji (z ciekawym aspektem absorpcji innych motywów animalnych), Winkler-Horaček zajął się także syntetycznym omówieniem problemu „zaimplementowania” sfinksa w systemie greckiej mitologii, natomiast Almut-Barbara Renger przeanalizowała ikonograficzno-mitologiczny motyw Edypa ze sfinksem. Końcowy, zamykający całość, tekst pióra Nele Schröder wprowadza w krąg zagadnień importu sfinksa do świata etrusko-rzymskiego, aż po schyłek antyku. Poszczególnym rozdziałom towarzyszą katalogowe ilustracje eksponowanych obiektów – a przede wszystkim nadzwyczaj cenne, obfite wskazówki bibliograficzne. *Die Wege der Sphinx* zastąpiła poniekąd, starszą o półwiecze, monografię André Dessenne’a *Le sphinx: Étude iconographique. I: Des origines à la fin du second millénaire* (1957).

Podobny charakter ma inne, wcześniej nieco opublikowane, ogromnie użyteczne wydawnictwo – obszerny (trzystudwudziesięciostronicowy), komentowany katalog wystawy *Sphinx: les Gardiens de l’Égypte*, która była prezentowana między październikiem 2006 a lutym 2007 roku w Brukseli (galeria Espace Culturel). Tym razem urządzoną z rozmachem – dzięki cennym depozytom kilkunastu pierwszorzędnych europejskich i amerykańskich muzeów – ekspozycję poświęcono niemal wyłącznie sfinksom egipskim, bądź egipskim, to znaczy

²⁸ Na przykład interesujące, nowatorskie, obszerne i niezwykle przenikliwe studium na temat możliwych etymologii samego słowa „sfinks”: Katz 2005.

rozumianym jako bezpośrednio, czytelne, choć adoptowane i zazwyczaj rozmaicie zdeformowane dziedzictwo wyobrażeń egipskich, powstających na przykład w kręgu hellenistycznym. Redaktor tomu, Eugène Warmenbol, historyk i archeolog, profesor brukselskiego Université Libre, zaprosił do napisania tekstów międzynarodowe grono wybitnych egiptologów. Na przykład o Wielkim Sfinksie z Gizy związłe artykuły monograficzne opublikowali specjaliści bodaj najkompetentniejsi z możliwych: Christiane Zivie-Coche, wieloletnia badaczka tego zagadnienia, skądinąd autorka odnośnego hasła w fundamentalnym, referencyjnym *Lexikon der Ägyptologie*, oraz Rainer Stadelmann, ekspert w dziedzinie badań Egiptu okresu Starego Państwa i piramid. Obydwa z przywołanych powyżej dzieł mają dla badaczy naszego tematu tytułowego charakter niejako „referencyjnej introdukcji”, pozwalając znakomicie uchwycić punkt wyjścia dla dalszych naukowych poszukiwań i obserwacji, zwłaszcza obszar analiz ikonograficznych. Naturalnie ważnych (drobniejszych) publikacji szczegółowych, przyczynkowych, jest tu znacznie więcej. Gromadzę je w załączonej bibliografii, przywołam niektóre w odnośnych wątkach dalszej badawczej narracji.

Wskazałem powyżej przykłady nowszych, podstawowych i referencyjnych opracowań, znacząco wspomagających nasze poszukiwania i badania, z zastrzeżeniem wszakże, iż skupiają się na obszarze dziejów starożytnych. Zainteresowanym śledzeniem postantycznych perypetii sfinksa z pomocą przychodzą natomiast co najmniej cztery ważne publikacje. Rodzajem – by tak ująć – „biblii sfinksologicznej”, nadal przywoływanej konsekwentnie na czele wszystkich odnośnych zestawień bibliograficznych, pozostaje już od kilku dekad dzieło niemieckiego historyka sztuki (także praktykującego malarza) i dziennikarza zasłużonego dla popularyzacji nauki, Heinza Demischa, *Die Sphinx: Geschichte ihrer Darstellung von den Anfängen bis zur Gegenwart* (1977). Sporych rozmiarów tom (trzysta stron formatu „czwórki”) zawiera komentowane zestawienie ponad sześciuset wyobrażeń sfinksa (i rozmaitych „sfinksoidów”) od wczesnej starożytności po prace awangardowych artystów początku drugiej połowy XX wieku. Demisch zastosował podstawową narrację chronologiczno-geograficzną (kolejno: starożytny Egipt, Azja, Kreta, Grecja okresu mykeńskiego i klasycznego, krąg etruski i rzymski, późny antyk, sztuka romańska oraz gotycka, europejski renesans, barok, rokoko i klasycyzm, wreszcie sztuka XIX i XX wieku), dodając kilka interesujących ekskursów (wyobrażenia hybrydyczne w sztuce islamu²⁹, dawnych cywilizacji pozaeuropejskich: Daleki Wschód, prekolumbijska Ameryka, Australia, hybrydy ludzko-zwierzęce w „mitologii” i ikonografii chrześcijańskiej). Dzieło Demischa nie jest wybitne naukowo; bezcenne jednak, przynajmniej w znaczeniu pionierskiego przedsięwzięcia, jako w wielu aspektach niezastąpiony nowszymi badaniami korpus ikonograficzny.

²⁹ W tej kwestii zob. także Baer 1965; Haarman 1978.

Dwie dekady po Demischu ukazała się drukiem, choć za sprawą znikomego nakładu adresowana głównie do specjalistycznych księgozbiorów akademickich, dwutomowa dysertacja Wiebke Rösch-von der Heyde, *Das Sphinx-Bild im Wandel der Zeiten: Vorkommen und Bedeutung* (1999)³⁰. Tom pierwszy zawiera główny tekst rozprawy; pierwszy rozdział, podobnie jak u Demischa, to ujęty rekonesansowo przegląd problematyki sfinksa w świecie starożytnym – od Egiptu po schyłek Rzymu i świat średniowiecza. W kolejnych rozdziałach (II-VII) autorka proponuje już jednak układ wątkowy znaczeń symbolicznych i alegorycznych, przypisywanych sfinksowi w kulturze nowożytnej. Rösch-von der Heyde uwypukla tu przełom XVIII i XIX stulecia i ekspedycję militarną Napoleona Bonapartego do Egiptu, co oczywiście akcentuje kontekst tak zwanego zjawiska egiptomanii³¹. Funkcjonowanie sfinksa w imaginariu kultury nowożytnej i współczesnej autorka ujmuje jako dynamiczny system rozmaitych – w pewnej mierze niezależnych wzajemnie – znaczeń oraz narracji alegorycznych i takie właśnie alegorie (czy, można tak ująć, inkarnacje alegoryczne) kolejno bardzo wnikliwie, drobiazgowo analizuje. Podobnie jak u Demischa badany przez Rösch problem jest sfinks rozumiany przede wszystkim jako ikona, plastyczne wyobrażenie, nie transcendencja czy metafora bądź metonimia, stąd cały obszerny drugi tom wypełniony jest katalogiem-konkordancją (niestety bez towarzyszącego materiału ilustracyjnego) dwóch tysięcy siedemdziesięciu jeden (!) nowożytnych i współczesnych przedstawień sfinksa, zidentyfikowanych przez badaczkę – obrazów, rycin, rzeźb, detali architektonicznych, obiektów rzemiosła artystycznego itp. Katalog ma postać „fiszkową”: tytuł/autor (jeśli są znane), materiał, krótki opis, miejsce przechowywania bądź lokalizacja bibliograficzna oraz ewentualna literatura przedmiotu.

W 2004 roku Willis Goth Regier opublikował książkę *Book of the Sphinx*. Ta napisana potoczystym językiem, wciągająca lektura, mimo bardzo licznych zalet nie posiada jednak waloru pracy naukowej w ścisłym znaczeniu tego określenia. Regier to nadzwyczaj pracowity erudyta, doświadczony wydawca, skądinąd dyrektor administracyjny University of Illinois Press. W swoim dorobku ma kilka rozmaitych książek: komentowaną antologię najślawniejszych światowych cytatów, „skrzydlatych słów” (*Quotology*, 2010), także intrygującą historię zjawiska pochlebstwa jako fundamentalnego problemu relacji w hierarchiach społecznych, katalizatora niezliczonych, ważnych historycznych

³⁰ To przygotowana do druku rozprawa doktorska, obroniona w 1997 roku na Uniwersytecie w Bremen.

³¹ Do zjawiska tzw. egiptomanii przyjdzie mi oczywiście wielokrotnie obszernie nawiązywać. Podstawowa literatura: Carrott 1978; Humbert 1989; Curl 2005; zob. także nowsze, popularne opracowanie Brier 2013 czy mój syntetyczny artykuł *Egiptofilia, egiptofobia, egiptomania*, w: S. Szafrński, M. Kądziała, M. Tobota, M. Ząbek (red.), *Sztuka Afryki w kolekcjach i badaniach polskich*, Szczecin 2014, s. 137-156.

wydarzeń (*In Praise of Flattery*, 2007) czy ceniony przez etnografów wybór świadectw kultury natywnych mieszkańców Ameryki (*Masterpieces of American Indian Literature*, 1997, kilka wznowień). *Book of the Sphinx* jest rzeczywiście rezultatem sumiennych kwerend i oryginalnych refleksji interpretacyjnych autora, ponadto dowodzi umiejętności ujmowania badanego zagadnienia w efektowną opowieść. Imponująca rozległą panoramą podjętej problematyki, mnogością celnych obserwacji, wspartych obficie zgromadzonym materiałem (ikonograficznym, literackim, tekstami kultury popularnej), skonstruowana jest, by tak rzec, retoryką piętrozonych dygresji, swoistą – bardzo sprawną – wewnętrzną dramaturgią; autor wyraźnie stara się, by jego książka była nie tylko poprawna merytorycznie, lecz, może nawet przede wszystkim, atrakcyjna czytelniczo. Nie jest to oczywiście zarzut, choć Joshua T. Katz, profesor filologii klasycznej na Princeton University, w recenzji książki Regiera³² wskazuje, obok jej kurtuazyjnego dowartościowania (*pleasant to read*), na zdarzającą się praktykę uproszczeń dowodzenia oraz nie zawsze wyraźnego odróżniania obiektywnych i naukowo udokumentowanych faktów od efektownych hipotez czy własnych domysłów. Ocena książki jest względnie wysoka, *Book of the Sphinx* winna być jednak traktowana raczej jako erudycyjny zbiór ciekawych źródeł i wartych rozwinięcia inspiracji aniżeli ściśle naukowa referencja.

Nieporównanie bliższe takiej właśnie, oczekiwanej referencyjności, jest zbiorowe wydawnictwo pod redakcją Bernadette Malinowski, Jörga Weschego i Doren Wohlleben (są także autorami części zamieszczonych artykułów), pod tytułem *Fragen an die Sphinx. Kulturhermeneutik einer Chimäre zwischen Mythos und Wissenschaft*, opublikowane w 2011 roku pod egidą Uniwersytetu w Heidelbergu. Względnie skromny objętościowo tom jest wyjątkowo „gesty” merytorycznie, a poszczególne artykuły (w tomie pomieszczono ich trzynaście) imponują esencjonalnością naukowej refleksji. Nie jest to wyczerpująca wszystkie potencjalne aspekty zagadnienia, kompletna „monografia sfinksologiczna”; włączono zarówno panoramiczne, syntetyczne szkice problemu – począwszy od wstępnego, którego współautorami są wszyscy troje wydawcy (*Zur kulturhermeneutischen Disposition des Sphinx-Mythos*), czy, na przykład, artykułu wspomnianej już uprzednio Wiebke Rösch-von der Heyde (*Sphinx-Figurationen. Ein kunsthistorischer Überblick*), jak i studia – przy czymki szczegółowe. Takim jest analiza paralelizmu motywu Sofoklesa, Heinego i Oskara Wilde’a (Martin Vöhler) i zestaw tekstów z rozdziału drugiego (*Sphinx als Palimpsest*), gdzie Erik Redling wskazuje na ciekawe aspekty motywu sfinksa w amerykańskiej literaturze XIX stulecia, Wolfgang Müller-Funk bada jego funkcjonowanie w kulturze schyłku XIX i XX wieku (od późnego romantyzmu, fin de siècle’u, Freuda aż do Borgesa), Till Kuhnle analizuje

³² „American Journal of Archaeology”, Vol. 109, No. 4, 2005, s. 800-801.

dziedzictwo barokowej emblematyki, a Inge Stephan raz jeszcze krytycznie, ale i niekonwencjonalnie, śledzi klasyczny mit o sfinksie i Edypie. Trzeci rozdział przynosi studia bardziej jeszcze szczegółowe, które jednak zazwyczaj także prowadzą autorów ku refleksjom i konkluzjom ogólniejszym: są tu na przykład zarówno uwagi o hermeneutyce psychoanalitycznej (Marion Schmaus, Claudia Botschev), jak i literaturoznawcze studium Olivera Simonsa o osobliwym motywie sfinksa u Rilkego bądź obserwacje Andreea Englharta ześrodkowane na współczesnym teatrze.

W nowszej literaturze naukowej odszukać możemy jeszcze kilka ważnych, specjalistycznych, choć nieco mniejszych objętością publikacji „sfinksologicznych” (mam tu na myśli opracowania odnoszące się do aspektów recepcji postantycznej, nie publikacje archeologiczne czy historyczno-filologiczne skupione wyłącznie na okresie starożytnym), pomieszczonych w rozmaitych naukowych periodykach i wydawnictwach zbiorowych. Przykładem może być czterdziestostronicowe studium pióra jednego z najbardziej zasłużonych badaczy zjawiska recepcji i obecności dziedzictwa starożytnego Egiptu w kulturze współczesnej, emerytowanego kustosa Luwru, Jeana-Marcela Humberta: *Postérité du sphinx antique: la sphinxomanie et ses sources*, w zredagowanym także przez niego tomie studiów pokonferencyjnych: *L'égyptomanie à l'épreuve de l'archéologie: actes du colloque international organisé au Musée du Louvre par le Service Culturel les 8 et 9 avril 1994* (Conférences et colloques du Louvre). Humbert proponuje bardzo rzeczową, rozbudowaną typologię zagadnienia; wskazuje i omawia funkcjonowanie motywu, jego rolę we współczesnej (od początków XIX wieku) kulturze estetycznej, symbolicznej, ezoterycznej, nawet w polityce, modzie czy rozrywce.

Kończąc krótki rekonesans bibliograficzny, wspomnę jeszcze, dla dopełnienia, o kilku bardziej popularnych syntezach zagadnienia postantycznych perypetii motywu sfinksa. Nowszymi przykładami mogą być – obszerne, esejistycznie opracowane przez Franka A. Scafellę hasło *The Sphinx* w przewodniku *Mythical and Fabulous Creatures: a Sourcebook and Research Guide* (1988), przekrojowy artykuł Henrietty McCall, *Sphinxes*, w zbiorowym tomie *Mythical Beasts*, wydanym przez British Museum (1995), czy, w języku polskim, odnośne fragmenty nienowej już skądinąd książki niemieckiego historyka sztuki, etnologa i orientalisty Heinza Modego, *Stwory mityczne i demony. Fantastyczny świat istot mieszanych* (1974; wyd. pol. 1977).



W podsumowaniu wstępu pozostaje mi wobec tego wskazać oraz uzasadnić konkretny pomysł, zakres i plan mojego przedsięwzięcia. Po pierwsze – i jak sądzę najzupełniej oczywiste – było to odrzucenie prostej, choćby i wzbogaconej

własnymi refleksjami, kompilacji dostępnych (przypomnianych powyżej) rezultatów badań. Być może byłaby to inicjatywa skądinąd ciekawa, efektowna, a nawet pod wieloma względami pożyteczna wobec praktycznej nieobecności podobnego opracowania w języku polskim. W istocie celowe wydaje się przyswojenie polszczyźnie choćby któregoś z nowszych opracowań, nawet spośród wskazanych wyżej – nieco bardziej popularnonaukowych. To wszakże osobne zagadnienie. W moich badawczych poszukiwaniach najbardziej inspirujący wydał się natomiast aspekt zaskakującej, wielowątkowej obecności symboliki, a zwłaszcza (nieustannie transformowanych) wyobrażeń ikonicznych sfinksa, przede wszystkim egipskiego (pseudoegipskiego, egipszującego), czy nawet już właściwie – „sfinksoidów” – w imaginacyjno-symbolicznym uniwersum kultury nowożytnej i współczesnej, głównie (choć nie tylko) masowej, popularnej. Tutaj obszar poszukiwań jest nieustannie otwarty, choć przez to zazwyczaj, w konsekwencji oczekiwanych wniosków badawczych, dyskursywny, lecz nie zawsze konkluzywny.

Część (umownie) pierwszą, będącą rodzajem niezbędnego jednak bezdyskusyjnie przewodnika po źródłach zagadnienia, *ab ovo* – a więc początkach symboliki hybrydycznej, antycznym rodowodzie sfinksa, osnowach mitologicznych, ikonograficznych, kontekstach kulturowych (a zwłaszcza międzykulturowych), ujmując syntetycznie, za to z obfitszym aparatem przypisów referencyjnych. Taki rekonesans historyczny, introdukcja, jest wszak naturalnie tu konieczny, choć przecież nie obszerny, systematyczny i wyczerpujący wykład, by wskazać możliwie wszystkie wieloaspektowe uwarunkowania, których konsekwencją – świadomą i nieświadomą, nawet wypieraną – będą późniejsze meandry recepcyjne; rewokacje³³, interpretacje (reinterpretacje) i dezinterpretacje symboliczno-alegoryczne, zarazem transformacje, adaptacje, kompilacje i współczesne inwencje ikonograficzne.

Większość bowiem hybrydycznych twórców wyobraźni ma rodowód starożytny. Modyfikując nieco taksonomię zaproponowaną przez Malcolma Southa³⁴, podzielić je można, według kryterium morficznego, na trzy zasadnicze grupy: kombinacje części realnie istniejących zwierząt (na przykład chimery, gryfy, hippokampy), kombinacje części zwierząt i człowieka (centaury, harpie, sfinksy, ale i anioły) oraz włączane w ten krąg istoty całkowicie fantastyczne (rozmaite „smoki”, krakeny). Czasami jednak hybrydyczność polega nie na trwałej kompilacji elementów anatomicznych, ale – dla przykładu – na przemianach behawioralnych (ludzie zmieniający się w wampiry czy inne byty

³³ Posługuję się tutaj niektórymi z terminów wprowadzonych do metodologii badań tradycji antyku (zwłaszcza jednak literackich) przez S. Stabryłę (zob. np. Stabryła 1996, s. 8-9; także J.J. White, *Mythology in Modern Novel. A Study of Prefigurative Techniques*, Princeton 1971, s. 52 i nast.).

³⁴ South 1988, s. 371-373.

metamorficzne). Mając ogłąd takiej różnorodności, badawcza uwaga winna więc skupiać się także na rozsądnym, argumentowalnym wyizolowywaniu specyfiki sfinksa, zwłaszcza, jak już wspominałem, sfinksa egipskiego i egiptyzującego (naturalnie zachowując nieustannie świadomość istnienia owego „tła” uniwersum hybrydycznego i jego kulturotwórczych konsekwencji), by nie rozpraszać się w nadinterpretacjach, sofizmatach czy też najzwyczajniej w interpretacjach – *ergo* hipotezach i wnioskach – całkowicie błędnych.

Chronologicznym punktem startowym drugiej części niniejszej książeczki uczynić chciałbym natomiast początki XIX stulecia. Przyczyn jest kilka; zasygnalizuję tu najważniejsze – naturalnie w toku dalszej badawczej narracji podejmować będą próby ich obszerniejszego uzasadniania.

U schyłku XVIII wieku recepcja motywu sfinksa – co nie jest tożsame z samą obecnością, zarówno w przestrzeni ikonografii (bardziej użytkowej aniżeli artystycznej), czy, najogólniej rzecz ujmując: w „imaginacji” – dryfuje wokół obszaru, który roboczo nazwałbym tutaj „semiotycznym zerem”. Banalne (zarazem wąskie) pola eksploatawania, pustka kontekstów, czysta, niemal bezrefleksyjna dekoratywność, ubóstwo i trywialność pseudosymbolicznych asocjacji. Oczywiście osąd ten nie jest stanowczy, za to mocno upraszczający, zapewne poniekąd subiektywny (zły argument w nauce), domaga się zniuansowania. Dziewiętnaste stulecie rozpoczyna się natomiast mocnym akordem pokłosa militarnej misji Napoleona Bonapartego w Egipcie (1798-1801), które wkrótce przybierze we Francji (więc rychło i w całej Europie) formę tak zwanej egiptomani, *Egyptian Revival*, ważnego nurtu współkształtującego zwłaszcza styl empire (na którego późnoklasycytyczną konwencję estetyczną – przypomnijmy – składały się przecież także nowe przywołania motywyki antycznej Grecji i Rzymu)³⁵, co stanie się zarzewiem obecności rozmaitych aspektów dziedzictwa starożytnego Egiptu (zaryzykuję tu może nieco karkołomną tezę) we współczesnej kulturze masowej i popularnej. Z innej zaś strony pierwsze dekady XIX wieku to gwałtowna progresja recepcji monumentalnego systemu filozoficznego Georga Wilhelma Friedricha Hegla, który w kilku najważniejszych wątkach swoich idei historiozoficznych czy estetycznych posłużył się właśnie sfinksem jako wehikułem egzegezy. Dalej – powstanie i rozwój akademickich dyscyplin nauki; zarówno nowoczesnej filologii, jak archeologii i historii sztuki, które zasadniczo przewartościowują tradycyjną recepcję spuścizny antycznych cywilizacji (także tych dopiero wówczas odkrywanych i kompleksowo badanych), odkrywają nie tylko niedostrzegane dotąd ich aspekty, ale także zjawisko – zwłaszcza jego, niedostatecznie dotąd zauważaną, głównie intuicyjnie, skalę i kierunki – migracji i cyrkulacji archetypów,

³⁵ Szerzej zob. Honour 1972, zwłaszcza s. 49-79 (*i passim*); także znakomita, nowa monografia C. Huchet de Quéntaina, *Les styles Consulat et Empire*, Paris 2006.

motywów, symboli, mitów³⁶. Z tym ostatnim wątkiem mocno związana jest idea muzeów, szczególnie tak zwanych muzeów encyklopedycznych³⁷, gromadzenie w metropoliach ogromnych, przekrojowych kolekcji, w tym niebywale licznych artefaktów starożytnych cywilizacji, które stając się coraz bardziej dostępne publicznie, wszechstronnie inspirowały i szeroko rozbudzały recepcyjną wyobraźnię. W końcu także coraz bardziej i szerzej dostępne podróże, zwłaszcza orientalne³⁸ (przypomnijmy, że do pierwszych dekad XIX wieku Grecja, pozostając w domenie Imperium Osmańskiego, także była poniekąd postrzegana jako trudno dostępny obszar muzułmańskiego Orientu), pozwalały zapoznawać się z materialną spuścizną wschodniego antyku *in situ*, generując coraz obfitsze teksty kultury: literaturę podróżniczą, erudycyjne opisy, malarstwo, ożywioną refleksję popularnonaukową oraz po prostu – egzaltowaną fascynację. *Ex Oriente lux* – wszak to jeszcze idea osiemnastowieczna. Obok wspomnianego wyżej zjawiska *Egyptian Revival* pojawia się również, zwłaszcza w obszarze estetyki architektonicznej i monumentalnej, w kręgu brytyjskim, północnoamerykańskim i niemieckim, mocny nurt *Greek Revival*³⁹. Wszystkie to – i inne jeszcze pokrewne czynniki – wykładniczo poszerzały horyzont obecności oraz recepcji fascynujących, na nowo inspirujących, motywów i wątków antycznych.

Wątki te, rozmaite motywy, symbole, bywały jednak zarazem zdumiewająco redefiniowane. Czasami przekornie, wbrew progresji „oficjalnej” wiedzy naukowej, docierającej przecież do masowej wyobraźni poprzez mnogie kanały popularyzacji, włączano je (także spekulacyjnie, pseudonaukowo) w obieg tekstów kultury popularnej jako paradoksy, deformacje, używając

³⁶ Poważne, naukowe próby ujęcia tych zagadnień są jeszcze późniejsze, bodaj dopiero w początkach XX stulecia; trwałą wartość zachowuje pionierskie, nowoczesne opracowanie problematyki: F. Poulsen, *Der Orient und die frühgriechische Kunst*, Leipzig 1912, zwłaszcza uwagi na s. 107-108.

³⁷ Pisałem o tym obszerniej np. w artykule *Spór o własność dziedzictwa kultury a przyszłość muzeów internetowych*, „Perspektywy Kultury” 7 (2/2012), zwłaszcza s. 77. Warto dodać, że nowe muzea nie mają jedynie ambicji obfitego gromadzenia i eksponowania estetycznie atrakcyjnych obiektów, lecz także (nawet zwłaszcza) precyzyjne określanie proveniencji, ukazywanie kulturowych ewolucji, cywilizacyjnego rozwoju, relacji, aspektów itp.

³⁸ M.R. Kalfatovic, bibliograf opisów podróży do Egiptu, w swojej monografii *Nile Notes of a Howadji: a bibliography of travelers' tales from Egypt, from the earliest time to 1918*, New York & London 1992, wylicza dwustu dwóch podróżników (od Herodota) pozostawiających upublicznią relację z pobytu nad Nilem – przed rokiem 1800; tylko w kwietniu 1800-1825 liczba ta wynosi już 75, a w następnym (do połowy XX stulecia) przekracza 160. Ogółem od początku dziewiętnastego stulecia (do 1918 roku) Kalfatovic wylicza niemal tysiąc drukowanych opisów podróży Europejczyków (później także Amerykanów) do Egiptu.

³⁹ Zob. np.: D. Wiebenson, *Sources of Greek revival architecture*, London 1969; syntetyczne ujęcie ogólne: R., F. Etienne, *The Search for Ancient Greece*, London-New York 1992.

instrumentarium nowych zjawisk, nurtów intelektualno-estetycznych, konwencji stylistycznych. Także i nasz heglowski, majestatyczny „symbol symboli” kooptowany został, zwłaszcza w dojrzałym XX stuleciu, w obieg artefaktów i (mówiąc za Derridą) systemu znaczeń semiotycznych kultury masowej, stając się z jednej strony agregatem metafor opisujących hybrydyczną (czy enigmatyczną) kondycję współczesności, z drugiej zaś dziwacznym rekwizytem, gadżetem (logo, „brandem”, „produktem”), eksploatowaną w najrozmaitszych obszarach twórczych działań osobliwością, włączaną bez skrępowań nawet w nurt estetyki kiczu i kampu.

W starożytności wizerunki i znaki symboliczne przemieszczały się zazwyczaj wzdłuż handlowych bądź wojennych szlaków, dzieląc poniekąd los łupów i towarów; w zglobalizowanym świecie wpisują się w pospieszną, gorączkową cyrkulację mód, trendów, popmediów. Raz jeszcze oddajmy głos Łotmanowi:

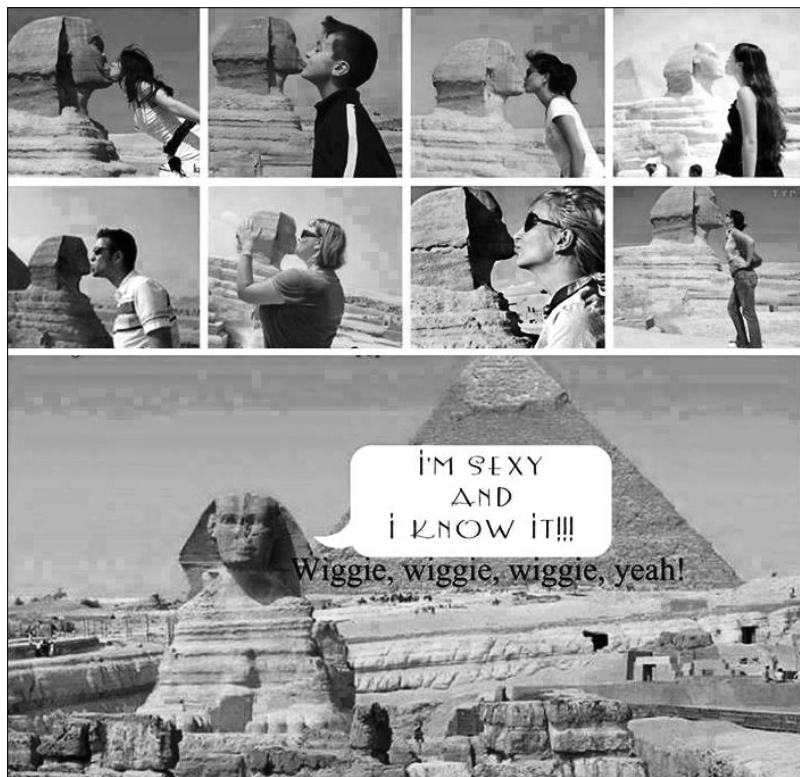
Symbol stanowi jeden z najbardziej trwałych elementów kontinuum kultury. Będąc ważnym mechanizmem pamięci kultury, symbole przenoszą teksty, schematy fabularne i inne twory semiotyczne z jednej warstwy kultury do innej. Przenikające diachronię kultury stałe zestawy symboli w znacznej mierze przejmują na siebie funkcje mechanizmów jedności: realizując pamięć kultury o sobie, nie pozwalają one rozpaść się jej na izolowane chronologicznie warstwy⁴⁰.

Nieco dalej podkreśla:

Jednakże natura symbolu, rozpatrywanego z tego punktu widzenia, jest podwójna. Z jednej strony, przenikając złoże kultur, symbol realizuje się w swojej inwariantnej postaci. W tym aspekcie możemy obserwować jego powtarzalność. Symbol występować będzie jako coś niejednorodnego w stosunku do otaczającej go przestrzeni tekstowej, jako posłaniec innych epok kulturowych (innych kultur), jako przypomnienie o prastarych („wiecznych”) podstawach kultury. Z drugiej strony, symbol aktywnie koreluje z kontekstem kulturowym, transformuje się pod jego wpływem i sam go transformuje. Jego inwariantna istota realizuje się w wariantach. Właśnie w tych zmianach, którym ulega „wieczny” sens symbolu w danym kulturowym kontekście, kontekst ten najwyraźniej ujawnia swoją zmienność. Ta ostatnia zdolność wiąże się z tym, że najbardziej aktywne historyczne symbole cechuje pewna nieokreśloność w relacji pomiędzy tekstem-wyobrażeniem a tekstem-treścią. Ostatni zawsze należy do bardziej wielowymiarowej przestrzeni znaczeniowej. Dlatego wyrażenie nie w pełni pokrywa treść, lecz jedynie jak gdyby czyni aluzję do niej. W danym przypadku jest obojętne, czym jest to wywołane: tym, że wyrażenie jest jedynie krótkim mnemonicznym znakiem rozmytego tekstu-treści, czy tym, że pierwszy przynależy do świeckiej, otwartej i ukazywanej sfery kultury, zaś drugi do sakralnej, ezoterycznej, tajemnej, czy też romantyczną potrzebą „wyrażenia niewyrażalnego”. Ważne jedynie jest to, że znaczeniowe potencje symbolu są zawsze szersze od ich danej realizacji: związki, w jakie wstępuje symbol za pomocą swego wyrażenia

⁴⁰ Łotman 1988, s. 151.

z tym lub innym semiotycznym otoczeniem, nie wyczerpują jego wszystkich możliwości w tym zakresie. Właśnie to tworzy tę znaczeniową rezerwę, za pomocą której symbol może wstępować w nieoczekiwane związki, zmieniając swoją istotę i deformując w nieoczekiwany sposób tekstowe otoczenie⁴¹.



2. Mem internetowy „I’m sexy”

Rodzajem klamry, „spinającej” – *nomen omen symbolicznie* – obecność sfinksa w kontinuum, globalnej już teraz, transkulturowej wyobraźni, jest ów, także przecież ikoniczny, olśniewający, monumentalny posąg, pyszniący się w otoczeniu palm, blasku barwnych neonów i fontann przed kasynem Luxor w Las Vegas Paradise. A może nawet bardziej jeszcze – żelbetonowa replika (1:1!) gizeńskiego sfinksa wzniesiona w północnochińskim mieście Dongou (więc *sfinks made in China* – z całym bagażem naszych kulturowo-konsumpcyjnych asocjacji) czy sfinks ułożony z żużliwych odpadów budowlanych przez street-artowego guru – Banksy’ego, na ulicy nowojorskiego Queensu. I piszcząca,

⁴¹ Tamże, s. 151-152; zob. też interesujące uwagi w Bowman 1985.

gumowa sfinksokaczuszka kąpielowa, sprzedawana w sklepie z pamiątkami w londyńskim British Museum. Oczywiście najdalszy jestem tu od artykułowania jakiegokolwiek wzburzenia. Przeciwnie – przygody (by tak kolokwialnie rzecz) sfinksa w przestrzeni kultury naszych czasów są wyjątkowo zadziwiające i fascynujące. Na pewno warte dostrzeżenia, uważnego śledzenia i badawczej refleksji.

Pragnę podziękować wszystkim, których uwagi i sugestie przyczyniły się do powstania tej książki. Za jej błędy i niedoskonałości odpowiadam wyłącznie ja, upierając się niekiedy zapewne zbyt mocno przy pewnych pomysłach, hipotezach, subiektywnych interpretacjach i płynących z nich wnioskach, choć starałem się uwzględnić i przytaczać alternatywy, zarówno zaczerpnięte z literatury przedmiotu, jak i wysłuchane z pokorą podczas dyskusji. Słowa szczególnej wdzięczności kieruję ku profesorom: Ewdoksji Papuci-Władycy, Hieronimowi Kaczmarkowi, Ulrichowi Luftowi, Andrzejowi Niwińskiemu, Joachimowi Śliwie oraz Pawłowi Taranczewskiemu. Pozwalam sobie przytoczyć tu nazwiska badaczy, którzy są dla mnie autorytetami, jednak nie dla złagodzenia, usprawiedliwienia moich i mojej książki słabości, lecz by raczej wyrazić uznanie dla Ich wielkiej cierpliwości wobec mojego błędzenia oraz upor. Nie sposób wymienić tu wszystkich osób, których pomocy i życzliwości zaznałem. Pragnę wspomnieć trzy, którym dziękuję szczególnie: panią mgr Annę Gadowską, panią mgr Beatę Górską-Nieć i pana dr. Grzegorza Niecia.

W podsumowaniu jeszcze trzy uwagi techniczne: skrócony zapis bibliograficzny umieszczony w przypisach (nazwisko – rok wydania) odnosi się do publikacji włączonych w bibliografię na końcu niniejszej książki; jeżeli nie zazaczyłem osobno, wszystkie tłumaczenia tytułów, cytatów, zwrotów itp. pochodzą ode mnie; adresy stron internetowych, do których odwołuję się w aparacie przypisowym, były aktualne (z dostępną odnośną zawartością) w sierpniu 2015 roku.

POCZĄTKI IDEI HYBRYDYCZNYCH

Nie będzie bez wątpienia obarczone nadmiernym ryzykiem nieprawdopodobieństwa stwierdzenie, że w świadomości potocznej¹ słowo *sfnks* – historycznie – wywołuje przede wszystkim skojarzenie, zwłaszcza genetyczne i ikoniczne, ze starożytnym Egiptem, czy też nawet z Egiptem w ogóle, także współczesnym (niekoniecznie nawet w kontekście turystycznym; już w tym miejscu warto zasygnalizować, iż przyjdzie nam obszerniej pochylić się nad sporem wokół symboliki sławnego monumentu dłuta Mahmuda Mukhtara; *Nabdit Misr*, ‘przebudzenie Egiptu’, odsłoniętego w 1928 roku na kairskim Ramsis Square czy sfinksem w systemie symboliki Arabskiej Wiosny 2011). Uzasadnienie tej asocjacji z perspektywy Europejczyka jest oczywiste; niezliczone ryciny, później fotografie, ilustrujące opisy coraz częściej podejmowanych przez mieszkańców Starego Kontynentu orientalnych wojaży, choć zrazu nielicznych, od XIX stulecia skutecznianych coraz częściej, u jego schyłku i w wieku następnym, w dobie rozkwitającej żywiolowo turystyki – dosłownie – masowych, przybliżały spragnionej niezwykłości wyobraźni wizerunek sfinksa – oczywiście przede wszystkim Wielkiego Sfinksa z podkairskiej Gizy², nieodłącznego towarzysza piramid. Fascynacja egzotyką³ (dziś Egipt jako destynacja „egzotycznej” podróży jest już formułą mocno anachroniczną, jeszcze kilka, kilkanaście dziesiątków lat temu był jej esencją), ciekawość dalekich, osobliwych krajów, smak podróżniczej przygody; wszystko to układało się w mozaikę pobudzających fantazję obrazów. Nie inaczej dzieje się zresztą i dziś, choć w formie mocno oswojonej: charakterystyczna sylwetka leżącego, antropofalicznego lwa, (zazwyczaj z nieodłącznymi piramidami) znajduje się bodaj we wszystkich zestawieniach najbardziej rozpoznawalnych ikon świata (zwłaszcza z dominującej perspektywy euroamerykańskiej): wieża Eiffla, Koloseum, Partenon, Krzywa Wieża w Pizie, może jeszcze londyński Big Ben, nowojorska

¹ Kategorię potoczności (wraz z parametrem „ignorancji wiedzy potocznej”) przyjmują tu za propozycjami definicyjnymi J. Anusiewicza, *Potoczność jako sposób doświadczania świata i jako postawa wobec świata*, w: J. Anusiewicz, F. Nieckula (red.), *Potoczność w języku i kulturze (Język a Kultura, t. 5)*, Wrocław 1992, s. 13; oraz J. Bartmińskiego, *Styl potoczny*, w: tamże, s. 38; zob. także T. Hołówka, *Myslenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa 1986 oraz J. Warchała, *Kategoria potoczności w języku*, Katowice 2003, zwłaszcza s. 30 i nast. (problematyka „myślenia potocznego”).

² Arab. *Al-Ğizab*; mimo iż stanowi funkcjonalną i terytorialną jedność z metropolią Kairu, administracyjnie jest nadal osobnym miastem, nie jak podają niektóre źródła, dzielnicą czy przedmieściem.

³ Banach 1980; tu zwłaszcza rozdział 2: *Stworzenia fantastyczne*, s. 11-20; Kuźma 1985.

Statua Wolności, opera w Sydney, czasem Taj Mahal czy sylwetka dalekowschodniej pagody. To zestaw swoistych fetyszów, dokumentujących współczesny globalizm (a Wielki Sfinks w Gizie to tutaj symbol wakacji⁴), syntetyzujący „jedność w różnorodności” (banalne skądinąd przeciwieństwo), podkreślający wreszcie potęgę naszej wielkiej zdobyczy – dominacyjnego „potencjału wszechosiągalności”⁵.

Sfinksy (antyczne i ich nowożytnie imitacje) dostępne były jednak także w wielu – znacznie łatwiej osiągalnych aniżeli odległy i niebezpieczny przez wieki Orient – miejscach, leżących na obszarze niegdysiejszego imperium rzymskiego. W apogeum swojej potęgi Rzym rozległym obszarem obejmował wszystkie cywilizacje Morza Śródziemnego; także wschodnie prowincje: Egipt, Syrię czy Mezopotamię. Korzystano z dostępu do spektakularnych wytworów kultury materialnej starożytnego Wschodu, przywożąc do stolicy i innych znacznych centrów, nierzadko nakładem wielkich sił i środków, cenne zabytki bądź wytwarzając na miejscu ich naśladownictwa. Dotyczyło to zwłaszcza Egiptu; doceniano zarówno dekoracyjne walory egzotycznych osobliwości (obelisków⁶, posągów, także sfinksów), jak i włączano w wystrój świątyń rozpowszechniających się na całym terenie Imperium wschodnich kultów, zwłaszcza egipskiej Izdydy⁷. Egipskie bądź egiptyzujące sfinksy, jako starożytne „importy”, znajdujemy zarówno w samej stolicy nad Tybrem, jak i – na przykład – w dalmackim Splicie (*Spalatum*).

Sfinks grecki, czy raczej fiks bądź sfinga (forma żeńska nie utrzymała się jednak w słowniku potocznym), znacznie rzadziej identyfikowany, wywołuje już raczej asocjacje mitograficzne czy literackie, nieco rzadziej ikoniczne. Będące

⁴ Regier 2004, s. 209.

⁵ Zob. np.: J. Urry, *Spojrzenie turysty*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2007, zwłaszcza s. 228 i nast.

⁶ Warto tu marginesowo wspomnieć, że współcześnie w samym tylko Rzymie znajduje się więcej (sprowadzonych już w starożytności) egipskich obelisków aniżeli w Egipcie; zob. np.: B.A. Curran, A. Grafton, P.O. Long, B. Weiss, *Obelisk: A History*, Cambridge (MA) 2009; także: E. Iversen, *Obelisks in Exile*, [tom] I: *The Obelisks of Rome*, Kopenhaga 1968; L. Habachi, *Die unsterblichen Obeliskens. Überarbeitete und erweiterte Neuauflage von Carola Vogel*, Mainz am Rhein 2000.

⁷ Kult Izdydy był niezwykle popularny w wielu ośrodkach Imperium Rzymskiego; sanktuarium bogini, *izea*, odnaleźć można w najdalszych jego zakątkach – od Londynu (*Londinium* w Brytanii) po węgierskie Szombathely (*Colonia Claudia Savariensum*). Fundatorzy sanktuariów zabiegali, by w wystrój włączać obiekty egipskiej proveniencji, lub choćby je imitować; zazwyczaj para sfinksów flankowała wejście do *Iseum*. Podstawowa monografia zagadnienia: R.E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman world*, London 1971 (i kolejne wydania); S.A. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World* (Religions in the Graeco-Roman World 124), Leiden 1995; B. Musiał, *Sanktuaria egipskiej Izdydy z terenów Imperium Rzymskiego jako przykład procesu rozprzestrzeniania się kultów orientalnych*, w: *Portolana. Studia Mediterranea*, Vol. 2, Kraków 2006, s. 67-74.

w zdecydowanej defensywie pokolenie (częśćka populacji), dla którego konieczną, zarazem oczywistą częścią zasobu światopoglądowego, intelektualnego, była rzetelna erudycja klasyczna, rozpozna opowieść o beockim królu Edypie, znanym zwłaszcza z dramatu Sofoklesa, archetyp i mitologiczny topos „zagadki”, może nawet przywoła w pamięci pytanie przez sfinksa wówczas zadane. Zapewne także wskaże dystynktywne cechy helleńskiej wersji wizerunku, zachowującego niezmiennie hybrydyczny, lwio-ludzki ekstrakt, jednak niemal zawsze ukazującego sylwetkę siedzącego, nie leżącego drapieżnika, z kobiecym obliczem i z reguły uzupełnionego okazałymi, rozwiniętymi do lotu skrzydłami. Uważniejsze rozpoznanie badawcze wskazuje jednak na zaskakujące wątki pokrewieństwa, jedności wręcz, wszystkich antycznych inkarnacji sfinksa: egipskiej, lewantyńskiej, helleńskiej; wariantów ikonograficznych, nawet skupionych wokół niego mitycznych narracji i funkcjonalnych korelatów. Z pewnością natomiast sama intrygująca idea hybrydyzmu człowieka i zwierzęcia sięga swoimi początkami czasów znacznie odleglejszych aniżeli formowanie się wielkich cywilizacji starożytnego świata.

• • •



3. Rzemieślnicy egipscy wykonujący posąg sfinksa; przerys reliefu z grobowca wezyra Rehimire w Tebach (XVIII dynastia, ok. 1400 przed Chr.)

Odtwarzanie mentalności, wyobrażeń, światopoglądu, a zwłaszcza wyobraźni symbolicznej człowieka prehistorycznego jest zadaniem nadzwyczaj trudnym, niekiedy niemożliwym, lecz badacze podejmują tu – dość wiarygodne i przekonujące – próby⁸. Wielu antropologów artykułuje tezę, że we wspólnotach

⁸ Kowalski 1999; tam obszerna bibliografia. Także np. Robb 1998.

pierwotnych, a nawet najdawniejszych formacjach cywilizacyjnych, niewielkie znaczenie miały postrzegane różnice międzygatunkowe. Fundamentem przetrwania – w sposób oczywisty znacznie bliżej, aniżeli dzisiaj, współgzystujących – ludzi i zwierząt (nawet w rodzaju nieustannej interakcji i symbiozy), były bowiem zdolności adaptacyjne i balans zmagają, przewag, dominacji, prowadzących ku zajęciu terytorium i zdobyciu pożywienia. Baczna obserwacja zwierząt wcale nie prowadziła człowieka ku konstatacji własnej wyższości; podziwiano, zwłaszcza u drapieżników, siłę, spryt, szczerze zazdrościono szybkości (drapieżnikom latającym – najzwyczajniej – ich umiejętności wznoszenia się w przestworza), przebiegłości łowcy, inteligencji tropiciela, upatrując w tym nierzadko emanację boskich prerogatyw, czy wręcz hierofanię⁹. W starciu z takim przeciwnikiem bynajmniej nie był zdeterminowany los zwycięzcy i ofiary. Podobne przekonania – braku ostrych demarkacji pomiędzy światami ludzi i zwierząt – zostały inkorporowane w mity¹⁰, ich ślady przetrwały także w późniejszym folklorze¹¹.

Duże zwierzęta drapieżne, które w bezpośrednim starciu z nieuzbrojonym człowiekiem miały absolutnie bezdyskusyjną, miażdżącą przewagę, budziły wyjątkowy respekt. Jak twierdzi Mircea Eliade, prostą konsekwencją takich spostrzeżeń było powstawanie rozmaitych narracji mitycznych, na przykład mitów legitymizacyjnych, uzasadniających przywództwo społeczności sprawowane przez „potomków” teriomorficznych, wszechpotężnych (boskich) przodków. Charakterystyczne jest także przyjmowanie eponimów odzwierzęcych przez wodzów i wojowników oraz odbywanie rytuałów inicjacyjnych, polegających na magicznej przemianie w drapieżnika – i odwrotnie¹². Eliade zwraca uwagę, iż ewidentne pozostałości podobnych wierzeń i rytuałów dostrzec możemy na rozległych i ogromnie odległych od siebie obszarach Afryki, Ameryki oraz Eurazji. Były po prostu uniwersalne. Wraz z rozwojem cywilizacyjnym wytwarza się zresztą wszędzie charakterystyczny aspekt tych pierwotnych misteriiw metamorficznych: rytualne polowanie stanowić będzie już

⁹ Najnowsza monografia wieloaspektowego zagadnienia wczesnych relacji człowiek–zwierzę: Russell 2012, por. uwagi na s. 11-51, zwłaszcza podrozdział *Animal combat: Constructing the wild*, s. 44-50.

¹⁰ Takie myślenie nieobce jest nawet tradycji biblijnej (starotestamentowej) – *w niczym więc człowiek nie przewyższa zwierząt* (Koh 3,19; Księga zwana także *Eklezjastesa/Eklezjastyka*; tu cyt. wg *Biblii Tysiąclecia*). Zob. także interesujące uwagi w B.A. Strawn, *What is Stronger Than a Lion?: Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (Orbis Biblicus et Orientalis 212), Freiburg-Göttingen 2005. Warto także przypomnieć, że Arthur Schopenhauer w swoich dialogicznych rozważaniach o religii (*Parerga und Paralipomena II, Kapitel XV: Über Religion*) ubolewał, iż jednym z błędów chrześcijaństwa jest wyłączenie człowieka ze świata zwierząt.

¹¹ Cooper 1998, s. 7-8.

¹² Eliade 1988, s. 26-27; zob. też Kmita 1984.

odtąd afirmację „drapieźnej-zwycięskiej” władzy, mocy przywódcy, wkrótce także ekskluzywną rozrywkę, ufundowaną na czytelnej symbolice dominacyjnej. Do naszych czasów zresztą – jak podkreśla rumuński historyk religii – rozpoznawalne kulturowo, zwłaszcza w nieco archaicznie ukonstytuowanych wspólnotach, są ślady atawizmu: myśliwy (drapieźnik) cieszy się większym prestiżem aniżeli osiadły rolnik (roślinożerny)¹³.

Innym jeszcze, bardziej nas interesującym aspektem owej identyfikacji były próby fizycznego, dosłownego upodabniania się do zwierząt, które miały prowadzić (a przynajmniej znacząco ułatwić) do magicznego utożsamienia, przejścia cennych przymiotów, zwłaszcza przewagi siły, także bez wątpienia w wymiarze psychicznym (przejścia potencjału mocy) i w konsekwencji zapewnienie sobie, na przykład, udanego polowania. Praktycznymi sposobami takiej „metamorfozy” było rytualne przyodziewanie się w skóry niektórych zwierząt czy nakładanie masek, przywołujących ich fizjonomię. Mimo iż nie osiągnano w ten sposób – z racjonalistycznego punktu widzenia – dosłownie rozumianego efektu transformacji, dokumentowano magiczny wymiar owych metamorfoz na przykład w świadectwach ikonograficznych. Malowidła naskalne, petroglify, przedmioty totemiczne, szczęśliwie zachowane do naszych czasów, już od paleolitu wskazują zapewne na podobne praktyki; hybrydyczne istoty tam wyobrażane to nie tylko bóstwa, ale także najprawdopodobniej szamani bądź wojownicy i wodzowie tak właśnie przebrani, choć zarazem – właściwie przede wszystkim – magicznie przetransformowani. Należy wszakże rozważyć alternatywne interpretacje; malarstwo i plastyka figuralna mogą bowiem „ilustrować” opisane powyżej działania szamańskie (teriomorfizacja, zapewnienie udanego polowania), mogą także jednak być (zarazem?) wizualizacją treści pierwotnych, lecz czysto intelektualnych spekulacji o charakterze „metafizycznym”, protomitologicznym. Innymi słowy, przedstawienia hybrydyczne już nawet w najwcześniejszych (ze znanych nam) etapach mogły nie tylko być utrwaleniem rzeczywistych rytuałów magicznej przemiany, lecz także projekcją, abstrakcyjną reprezentacją pożądanych aspektów wyobrażanych bytów.

Naukowa dyskusja na ten temat trwa już od wielu lat. Wykładnie tradycyjne wskazują raczej na pierwotność utrwalania rzeczywiście odbywającego się rytuału, wątek „abstrakcyjny” przesuując natomiast, niejako ewolucyjnie, ku bardziej zaawansowanym etapom rozwoju cywilizacyjnego. Niemiecki etnolog Ivar Lissner skłaniał się na przykład jednak ku co najmniej równoległemu rozpatrywaniu bardzo wczesnego pojawienia się w obszarze magicznych imaginacji wspólnot paleolitycznych tego drugiego, prymarnie całkowicie

¹³ Tamże, s. 27.

symbolicznego, wątku¹⁴. Olga Frejdenberg, rosyjska badaczka narracji mitycznych i problematyki mitograficznej, rozwija dociekania interpretacyjne dalej: uważa, że atrybuty, aspekty, są metamorficznymi stadiami, znakami „stanów” przekształceń, które mogą występować także niezależnie, stanowiąc, jak to nazywa badaczka, kompleks zróżnicowanych ontologicznie miejsc uobecnienia bóstwa, zakreślając „dziedziny”, w ramach których bóstwo odgrywało mitologiczne role (*emploi*), odpowiednio do okoliczności i czasu¹⁵. Każdy z – hybrydycznych na przykład – aspektów był więc autonomicznym ucieleśnieniem bóstwa. Przypomnijmy tutaj, że w społecznościach pierwotnych, zwłaszcza w najwcześniejszych fazach rozwoju pierwszych cywilizacji, wódz, władca, był zazwyczaj deifikowany.

Z kolei polski badacz, Andrzej P. Kowalski, dzieląc postulatory Frejdenberg, tłumaczy dalej: każdy z aspektów bóstwa winien być traktowany jako strukturalny składnik, komplementarnie współokreślający tożsamość¹⁶. Poszczególne atrybuty nie reprezentują więc wybranych cech danego obiektu, ale go uobecniają w pełni. Zespół rozmaitych – międzygatunkowych – atrybutów, cech, wartości, tworzył rodzaj „przestrzeni wektorowej”, a uobecnieniem byłyby wobec tego już także pierwotne idee i wizerunki hybrydyczne, utrwalone w najdawniejszych wytworach artystycznych¹⁷, choć pojęcia „sztuki” należy używać tu – przypominam – z dużym zastrzeżeniem. Zarówno najstarsze malarstwo jaskiniowe, petroglify, jak wytwory pełnej plastyki, miały przede wszystkim charakter magiczny, nie „artystyczny” – we współczesnym rozumieniu poszukiwania i artykułowania indywidualnej ekspresji twórczej.

Dywagacje odnoszące się do rozpiętości chronologicznej rozważanych tu kwestii uwarunkowane są pewnym marginesem przypadkowości odkryć

¹⁴ Tezy Lissnera nadal uważane są za mocno kontrowersyjne. Zwłaszcza zob. tegoż: *Man, God and Magic*, New York 1961 (pierwodruk: *Aber Gott War Da*, Olten 1958) i dyskusja rozpoczęta krótką recenzją E. Norbecka w „*American Anthropologist*”, Vol. 64, Issue 2, 1962, s. 391; interesujące nas wątki Lassner rozwinął także w jednej z kolejnych publikacji: *Der Mensch und seine Gottesbilder* (wraz z G. Rauchwetterem), Olten 1982.

¹⁵ Kowalski 1999, s. 84.

¹⁶ Tamże; autor odwołuje się tu także do spostrzeżeń Frejdenberg. Analizę podobnych zagadnień badaczka rozwijała w kilku pracach, zob. zwłaszcza *Семантика первой вещи*, „Декоративное искусство СССР”, 12 1976, s. 16-22; *Image and concept: mythopoetic roots of literature*, Amsterdam 1997 (zbiorowe wyd.: Frejdenberg 1998). Omówienia koncepcji Frejdenberg m.in.: Ю.М. Лотман, *О.М. Фрейденберг как исследователь культуры*, „Труды по знаковым системам” 6, Тарту, 1973, s. 482-489; Н.В. Брагинская, *Проблемы фольклористики и мифологии в трудах О. М. Фрейденберг*, „Вестник древней истории”, 3, 1975, s. 181-189. W języku polskim dostępny przekrojowy wybór *Semantyka kultury*, Kraków 2005 oraz interesujący w kontekście naszego tematu artykuł *Metafora* (tłum. J. Faryno), „Pamiętnik Literacki”, 2, 1983, s. 321-348.

¹⁷ Najbardziej aktualne studium zagadnienia początków wyobrażeń hybrydycznych: Borić 2007 (tamże cenne zestawienie bibliograficzne).

archeologicznych. Najstarszym jak dotąd znanym przedstawieniem hybrydycznym jest postać, zapewne bóstwa lub szamana, utrwalona w niespełna trzydziestocentymetrowej figurce, wykonanej z kości mamuta, znalezionej w Europie, w okolicach niemieckiej miejscowości Hohlenstein-Stadel. Artefakt, przechowywany obecnie w Museum der Stadt Ulm, przedstawia istotę o sylwetce przypominającej wyprostowanego człowieka, z głową najprawdopodobniej lwa (wymarły już gatunek *Panthera leo spelaea*, lew europejski), wydatowany został metodą C¹⁴ na około 30-40 tysięcy lat, czyli okres przełomu środkowego i górnego paleolitu¹⁸. Figurkę odkryto w postaci zdefragmentowanej w 1939 roku, zrekonstruowano ją dopiero pod koniec lat 90. XX wieku. Rekonstrukcja zresztą do dziś bywa (choć już przez nielicznych badaczy) kwestionowana; sama głowa była bowiem oddzielona od korpusu, co budziło pewne wątpliwości co do najważniejszej cechy wyobrażenia – teriokefaliczności. Stan zachowania pozostałej części ciała nie pozwala na określenie płci tej hybrydycznej istoty, podawano nawet w wątpliwość antropomorficzność korpusu, sugerując stylizację (lub nieudolne odwzorowanie) wyprostowanej, wertykalnej sylwetki zwierzęcia. Wiarygodne uzasadnianie hipotez ma tu niebagatelną wagę, ponieważ kolejne chronologicznie wyobrażenia istot hybrydowych spotykamy dopiero na kilka tysięcy lat młodszych malowidłach jaskiniowych¹⁹ czy reliefach neolitycznych anatolijskich zespołów kultowych typu megalitycznego: Nevalı Çori i Göbekli Tepe (obecnie południowa Turcja, w pobliżu granicy z Syrią), gdzie odkryto także – co ważne w kontekście naszych zainteresowań – wizerunek najstarszego znanego „sfinksa”, czyli prawdopodobnie antropokefalicznego lwa²⁰.

¹⁸ Zob. np.: K. Wehrberger, *Der Löwenmensch. Die Elfenbeinstatue aus dem Lonetal bei Ulm*, w: L. Steguweit (red.), *Menschen der Eiszeit: Jäger – Handwerker – Künstler*, Fürth 2008, s. 45-53.

¹⁹ G. Curtis, *The Cave Painters: Probing the Mysteries of the World's First Artists*, New York 2007, s. 144.

²⁰ K. Schmidt, *Göbekli Tepe – the Stone Age Sanctuaries. New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs*, „Documenta Praehistorica” XXXVII, 2010, s. 246. Odkryte stosunkowo niedawno (lata 60. XX wieku, regularne badania dopiero od lat 90.) stanowiska archeologiczne w południowo-wschodniej Turcji; prawdopodobnie są to najstarsze (znane nam) duże sanktuaria. Powstanie datowane jest na ok. 10 tys. lat przed Chr.; w języku polskim dostępna jest popularnonaukowa, rzetelna (autorem jest odkrywca i wieloletni badacz tych stanowisk) monografia: K. Schmidt, *Budownictwo pierwszych świątyń. Zagadkowy ośrodek kultu myśliwych z epoki kamienia. Odkrycie archeologiczne na Göbekli Tepe*, tłum. B. Baran, Warszawa 2010, tu zob. m.in. uwagi na s. 87; E.B. Banning, *So Fair a House. Göbekli Tepe and the Identification of Temples in the Pre-Pottery Neolithic of the Near East*, „Current Anthropology”, Vol. 52, No. 5, 2011, s. 619-660; interesujące nawiązania także u L. Meskell, *The Nature of the Beast: Curating Animals and Ancestors at Çatalhöyük*, „World Archaeology”, Vol. 40, No. 3, 2008, s. 373-389.

Można wobec tego stwierdzić, że późnopleistoceny i neolityczne wyobrażenia plastyki figuralnej przygotowały niejako pojawienie się hybrydycznych bytów, także „zwierząt fantastycznych”, w dojrzałych systemach mitologicznych, coraz bardziej wyrafinowanych strukturach symbolicznych – i w konsekwencji – dojrzałych, formalnie już także ukształtowanych wizerunków, przede wszystkim w kręgu najdawniejszych kultur starożytnego Bliskiego Wschodu (około V tysiąclecia przed Chr.), na przykład w predynastycznym Egipcie²¹, a nieco wcześniej zapewne w kręgu jednej z pierwszych kultur Mezopotamii – kultury Uruk²². Pojawienie się wówczas także źródeł pisanych ujednoznacznia, a w większości przypadków po prostu ujawnia i potwierdza, symboliczne asocjacje oraz wykładnie, które były dotąd obszarem

²¹ Chodzi na przykład o niektóre przedstawienia odnalezione na stanowiskach Gilf Kebir, Gebel el-Silsila, oazach Farafra i Charga itd.; należy jednak podkreślić, że wizerunki hybryd są stosunkowo rzadkie. Zob. m.in.: D. Huyge, *Cosmology, ideology and personal religious practice in ancient Egyptian rock art*, w: R. Friedman (red.), *Egypt and Nubia: Gifts of the desert*, London 2002, s. 192-206; tegoż, *Late Palaeolithic and Epipalaeolithic rock art in Egypt: Qurta and el-Hosh*, „Archéo-Nil” 19, 2009, s. 108-120; studium interesujące uwzględniające szerszy kontekst antropologiczny: D. Wengrow, *The archaeology of early Egypt: Social transformations in North-East Africa, 10000-2650 BC*, Cambridge-New York 2006; wartościowe przyczynki, np.: J. d’Huy, *New evidence for a closeness between the Abu Ra’s shelter (Eastern Sahara) and Egyptian beliefs*, „Sahara” 20: 2009, s. 125-126. Por. również ogólne uwagi P.G. Bahn, *Prehistoric Rock Art: Polemics and Progress*, New York 2010, s. 27, 62.

²² E. Rova, *Animali ed ibridi nel repertorio iconografico della glittica del period di Uruk*, w: E. Cingano, A. Gherseti, L. Milano (red.), *Animali tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale. Atti del Convegno. Venezia, 22-23 Maggio 2002*, Padova 2005, s. 13-32. *Nota bene* dysponujemy w języku polskim obszerną monografią sztuki i archeologii starożytnego Wschodu: Śliwa 1997 (tam zwłaszcza s. 265-268 i *passim*), zastępującą m.in. starsze i znacznie bardziej popularnonaukowe ujęcie A. Mierzejewskiego, *Sztuka starożytnego Wschodu (I-II)*, Warszawa 1981, oraz nieco zdezaktualizowane i mniej obszerne K. Gawlikowskiej, *Sztuka Mezopotamii*, Warszawa 1975; por. akademicką pracę zbiorową pod red. J. Brauna, *Mezopotamia*, Warszawa 1971 (tu zwł. rozdział *Sztuka Mezopotamii*, s. 270-308, o plastycznych wyobrażeniach z kręgu Uruk, s. 270-277); także P.R.S. Moorey, *Ancient Mesopotamian Materials and Industries: The Archaeological Evidence*, Winona Lake 1994, s. 42 i nast.; dostępna w jęz. polskim najnowsza, podstawowa referencja ogólna: G. Roux, *Mezopotamia*, tłum. B. Kowalska, J. Kozłowska, Warszawa 2006. Mówiąc nawiasowo, nierozstrzygnięta w istocie pozostaje kwestia rzeczywistego, precyzyjnego (w kontekście dostępnego aktualnie materiału archeologicznego) „pierwszeństwa” idei sfinksy pomiędzy wczesnymi kulturami Mezopotamii i Egiptu, gdyż różne formy, które można interpretować jako hybrydyczne protosfinksy, pojawiają się mniej więcej w podobnym czasie, na przełomie epipaleolitu i neolitu. Zagadnienie to próbował podjąć i roboczo zreferować ostatnio np. Seidlmayer 2001, s. 817. Ogromnie interesującym kontekstem może być osobliwy typ przedstawień antropomorficznych w plastyce wczesnoegipskiej – sług lub pokonanych wrogów; kłęczących w głębokim ukłonie, podpartych łokciami. Ze względu na rozmiary (do 5 cm długości) i zazwyczaj bardzo uproszczony modelunek, sylwetki przypominać mogą sfinksy. Zob. np.: Warmenbol 2006, s. 218-219 (nr 63).

badawczych domniemań, sporów interpretacyjnych i hipotez²³. O ile w ikonografii religijnej kultur starożytnego Wschodu, zwłaszcza w ich archaicznej fazie rozwoju, zdecydowanie dominują wizerunki rozmaitych zwierząt, sam system wierzeń względnie szybko wznosi się ponad elementarny schemat totemiczno-zoolatryczny²⁴. Nie jest to zatem, jak często się potocznie formułuje, prosty kult zwierząt; nie były one czczone „same w sobie”, lecz jako w pewnym sensie umowne emanacje²⁵, „objawienia”, niekiedy partykularne, poszczególnych bóstw, a nawet ich specyficznych aspektów czy wątków skupionych wokół tych bóstw, demonów i legendowych postaci – mitycznych narracji. Wizerunki niektórych zwierząt, zwłaszcza w okresie równoległego formowania się systemów pisma, oznaczać mogą zarazem po prostu imiona bogów, przodków czy aktualnie panujących władców, należy je interpretować poprzez „odczytanie”. Oczywiście poszczególne postaci, noszące eponimiczne imiona odzwierzcące, coraz częściej z przydawką (niekiedy nie wiemy nawet, jak należy je transliterować, na przykład w przypadku przeddynastycznego władcy egipskiego o imieniu „Skorpion”²⁶), które wskazywać miały ich personalne, magiczne przymioty –

²³ Należy tu wspomnieć, bo będzie to jeszcze przedmiotem osobnych, obszerniejszych uwag, że spuścizna piśmienna Egiptu oraz kultur Mezopotamii zaczęła być źródłowo dostępna dopiero od ok. połowy XIX stulecia (odczytanie hieroglifów i pisma klinowego, zaawansowane badania filologiczne).

²⁴ Literatura na temat religii starożytnego Wschodu jest obfita, nie sposób przytoczyć tu nawet wyboru najważniejszych referencji; najnowszym opracowaniem polskojęzycznym (z cennymi sugestiami bibliograficznymi) jest obszerny, zbiorowy tom pod red. K. Pilarczyka i J. Drabiny, *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2008. Także problem charakteru tych wierzeń nie poddaje się krótkiej, stanowczej typologii; moją uwagę sformułowałem tu m.in. za A. Niwińskiego, *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa 1993, s. 149 i nast. Zob. także Meeks 1986.

²⁵ Starożytni Egipcjanie uważali także, iż poszczególne zwierzęta są *ba* bogów i bogiń; pojęcie *ba*, które Horapollon (grecki uczony z V wieku, jako jeden z pierwszych podjął badania nad spuścizną cywilizacji Egiptu i hieroglifami) rozumiał jako tożsame z ‘duszą’ (*ψυχή*), oznaczało raczej ‘siłę duchową’, ‘metafizyczną moc’, zarazem możliwą do ikonicznego wyobrażenia – choć deklaratywnie *ba* była polimorficzna, zazwyczaj przedstawiano ją jako antropokefalicznego ptaka (podobnego do greckich *harpi*); zob. np.: Lurker 1995, s. 53-54 i 247. Dodać trzeba, iż religijność ludowa, odległa od zaawansowanych spekulacji i wykładni teologicznych, nierzadko znacznie mocniej akcentowała właśnie ów dosłowny „kult zwierząt”, masową mumifikację wotywną itp., abstrahując zarazem od codziennych relacji np. ze zwierzętami hodowanymi, użytkowymi czy nawet domowymi ulubieńcami; podstawowym wprowadzeniem w tę złożoną problematykę (w wątku egipskim) mogą być np.: obszerne hasło *Tierkult*, w: Bonnet 2000, s. 812-824; zbiorowa praca pod red. S. Ikram, *Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt*, Cairo-New York 2005; M. Fitzenreiter, *Tierkulte im pharaonischen Ägypten* (Ägyptologie und Kulturwissenschaften, Band: V), Paderborn 2013; zob. także popularne ujęcie R., J. Janssen, *Egyptian Household Animals* (Shire Egyptology 12), Aylesbury 1989.

²⁶ Badacze sugerują istnienie nawet dwóch władców o tym samym imieniu, różniących ich numerami (I, II); por. np.: T. Schneider, *Lexykon faraonów*, tłum. R. Darda, E. Jeleń, Z. Pisz, Warszawa-Kraków 2001, s. 309-310; Ciałowicz 1999, s. 144-147 i pasim.

w tym sensie ich magiczną, ale i „dosłowną” hybrydyczność, mogły być zarazem wyobrażane alegorycznie jako lwy (drapieżny dominator), byki (potężna płodność, libido), sokoły itp. Badacz symboliki kulturowej i religijnej, Manfred Lurker, podkreśla, iż poszczególne zwierzęta postrzegano przede wszystkim jako ziemskie, a więc zmysłowo dostępne *odbicie transcendentnego archetypu, którego zwierzęcy kształt wyraża określony aspekt boskiej istoty*²⁷. Dotychczasowe rozważania należy uzupełnić tutaj konieczną uwagą, iż niektóre z najbardziej nawet pierwotnych bóstw miały jednak postać wyłącznie antropomorficzną i zarazem brak osobnych emanacji teriomorficznych (na przykład egipski Min), wobec tego także, konsekwentnie, ludzi (jako gatunek) należałoby włączyć równoprawnie w ten złożony system archetypicznych wizerunków.

²⁷ Lurker 1995, s. 247.

SFINKSY W STAROŻYTNYM EGIPCIE

Wspomniana już wcześniej kultura Uruk, typowa wczesna cywilizacja miasta – państwa, ekspansywnie rozwijająca się nad niegdyśjszym korytem dolnego Eufratu (obecnie południowy Irak) w IV tysiącleciu przed Chr., współczesna jest dynamicznym egipskim formacjom kulturowym poprzedzającym powstanie państwa faraonów, nazywanym przez badaczy od niewielkiej wsi w środkowym Egipcie, w pobliżu której odkryto najbogatsze stanowiska archeologiczne, Nagada¹. Kultura Nagada (także: Nakada) dzielona jest na trzy wyraźne fazy, numerowane I, II i III, przy czym Nagada III poprzedza bezpośrednio powstanie jednolitego, dynastycznego państwa egipskiego (częściowo nawet nakładając się na jego początki). Właśnie w tym czasie, przede wszystkim od fazy II (od ok. połowy IV tysiąclecia przed Chr.), czytelne są wzmożone relacje kultur dolnego i środkowego Nilu i Eufratu, wymiana handlowa, przede wszystkim ku Egiptowi, akcesoryjnie także transmitowanie niektórych wytworów kultury materialnej i motywów ikonograficznych. Sporna jest droga, którą ta wymiana odbywała się najintensywniej; najbardziej prawdopodobny i oczywisty wydaje się szlak (łańcuch kontaktów) wiodący od pozostających pod wpływem Uruk obszarów w Anatolii i północnej Mezopotamii ku Deltcie Nilu². Wówczas pojawiają się nad Nilem, wśród elit, między innymi charakterystyczne pieczęcie cylindryczne (odcisk uzyskiwano poprzez rolowanie niewielkiego walca, pokrytego grawerowaną dekoracją geometryczną, figuralną czy później

¹ Kultura Nagada jest kulturą chalkolityczną (inaczej eneolityczną), to znaczy przejściową pomiędzy epokami kamienia i brązu, podczas której weszły do użycia – równoległe z nadal powszechnie stosowanymi kamiennymi (krzemionymi) – pierwsze narzędzia i inne przedmioty metalowe, zwłaszcza miedziane. Zob. np. Ciałowicz 1999, s. 109-154; także B. Midant-Reynes, *The Naqada Period (c. 4000-3200 BC)*, w: I. Shaw (red.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford 2003, s. 41-56.

² Warto tu dodać, że niektórzy badacze, np. Michael Rice, zgłaszają także – mniej prawdopodobną – opcję tzw. drogi południowej: wokół Półwyspu Arabskiego nad Morze Czerwone i przez szlak Wadi Hammamat ku Górnemu Egiptowi (*Egypt's Making. The Origins of Ancient Egypt 5000-2000 BC*, London 1990, s. 45 oraz 99-101). Badania archeologiczne w Dolnym Egipcie, zwłaszcza odnoszące się do okresu predynastycznego, były bardzo długo utrudnione; obecnie niesłychanie ważne wykopaliska (na stanowisku Tell el-Farcha) prowadzą tam polscy naukowcy pod kierunkiem prof. Krzysztofa M. Ciałowicza. Zob. także T.A. Wilkinson, *Uruk into Egypt: imports and imitations*, w: J.N. Postgate (red.), *Artefacts of Complexity. Tracking the Uruk in the Near East*, Warminster 2002, s. 237-248; D.B. Redford (i in.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. 2, Cairo 2001, s. 384-389.

inskrypcją)³ z motywami – także zapożyczonymi – mitycznych zwierząt, również w formach hybrydycznych⁴. Bardziej spektakularne jednak są podobne motywy, pojawiające się od okresu Nagada II, identyfikowane na łupkowych paletach. Te bardzo charakterystyczne artefakty pośród najwcześniejszych zabytków egipskiej starożytności wywodziły się z przedmiotów użytkowych – kamiennych płytek do rozcierania pigmentów. Niektóre z późniejszych palet tracą jednak ten charakter, zredukowane do symbolicznych amuletów (mały rozmiar, otwór do zawieszenia), bądź zyskując znaczenie obiektu luksusowego, rytualnego lub komemoratywnego, z multisymboliczną, kunsztowną dekoracją reliefową.

Cerebralna *Paleta Dwóch Psów* (ze względu na dominujące w kompozycji sylwetki tych czworonogów), przechowywana obecnie w oksfordzkim Ashmolean Museum, przedstawia kilka osobliwych istot hybrydycznych, w tym rodzaj gryfona i postać teriokefaliczną⁵. Paleta z Oksfordu, zwana od miejsca znalezienia *Małą Paletą z Hierakonpolis* (staroegipska nazwa Nechen, współczesne Kom el-Ahmar; miejscowość ta w okresie predynastycznym i na początku wczesnodynastycznego była ważnym ośrodkiem religijnym i politycznym Górnego Egiptu), pozostaje jednak w cieniu jednego z najważniejszych zabytków egipskiej historii, tak zwanej palety króla Narmera, przechowywanej w Muzeum Egipskim w Kairze, znanej także jako *Wielka Paleta z Hierakonpolis*⁶. Uwieczniono na jej awersie i rewersie władcę w koronie Dolnego i Górnego Egiptu, co stanowić może pierwszy historyczny dowód unifikacji Doliny Nilu w jeden organizm państwowy około 3000 roku przed Chr⁷. Na obydwu paletach odnaleźć można również, centralnie na awersie, bardzo charakterystyczny dla sztuki wczesnomezopotamskiej motyw fantastycznych zwierząt – symetrycznej pary kroczących lwic z krzyżującymi się nawzajem i splatającymi,

³ Obszerne, przekrojowe studium D. Collon, *First Impressions, Cylinder Seals in the Ancient Near East*, London 2005; tamże liczny, porównawczy materiał ilustracyjny oraz referencyjna bibliografia.

⁴ Rozmaite aspekty i znaczenia reprezentacji zwierząt na egipskich paletach predynastycznych omawia obszernie K.M. Ciałowicz, *Les palettes égyptiennes aux zoomorphes et sans décoration. Etudes de l'art prédynastique* (Studies in Ancient Art and Civilization 3), Kraków 1991; zob. także W. Davis, *Masking the Blow. The Scene of Representation in Late Prehistoric Egyptian Art*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1992.

⁵ Nr kat. E.3924; H. Whitehouse, *Ancient Egypt and Nubia in the Ashmolean Museum*, Oxford 2009, s. 28-32; Ciałowicz, *Les palettes égyptiennes*, s. 43-46 (i passim); Demisch 1977, s. 16.

⁶ Paleta nr kat. JE32169 eksponowana jest na honorowym miejscu wystawy Muzeum Egipskiego w Kairze; zob. M. Saleh, H. Sourouzian, *Official Catalogue: the Egyptian Museum Cairo*, Cairo-Mainz 1987, s. 43-44.

⁷ O Narmerze zob. np. Schneider, *Leksykon faraonów*, s. 188-189.

nienaturalnie długimi („węzowymi”, podobnymi do żyrafich) szyjami⁸; takie wizerunki, nazywane w literaturze naukowej *serpopardami*⁹, dowodzą bardzo wczesnych wpływów mezopotamskich na egipskie wyobrażenia istot fantastycznych i hybrydycznych¹⁰, choć późniejszy rozwój egipskiej symboliki i ikonografii religijnej da zdecydowaną przewagę hybrydom teriokefalicznym.

W ikonografii kultur Międzyrzecza byki, jak i lwy, także antropokefaliczne, niekiedy uskrzydłone (naturalnie obok rozmaitych innych hybryd), pojawiają się już we wczesnym okresie, a ich wyobrażenia ewoluują aż do czasów nowobabilońskich (chaldejskich)¹¹. Zarówno w kręgu mezopotamskim, jak i egipskim, można także dostrzec rodzaj wczesnej rywalizacji symboli; pośród teriomorficznych inkarnacji wieloaspektowej (boskiej) mocy, siły, dominacji, płodności, a więc przymiotów najbardziej pożądaných dla władcy, dość wcześnie ukonstytuowały się dwa najważniejsze: byk i lew¹². Oba potężne i waleczne

⁸ Zob. ważne zwłaszcza w naszym kontekście studia: B.G. Trigger, *The Narmer Palette in Crosscultural Perspective*, w: M. Görg, E. Pusch (red.), *Festschrift Elmar Edel*, Bamberg 1979, s. 409-419 oraz E.C. Köhler, *History or Ideology? New Relations on the Narmer Palette and the Nature of Foreign Relations in Pre- and Early Dynastic Egypt*, w: E.C.M. van den Brink, T.E. Levy (red.), *Egypt and the Levant: Interrelations from the 4th Through the Early 3rd Millennium B.C.E.*, Leicester 2002, s. 499-513. Także D. O'Connor, *The Narmer Palette: a New Interpretation*, w: E. Teeter (red.), *Before the Pyramids. The Origins of Egyptian Civilization*, Chicago 2011, s. 145-152. Ciekawe uwagi zgłasza także S. Hummel, *Trace d'Egitto in Eurasia. Raccolta di scritti a cura di Guido Vogliotti*, Torino 1997.

⁹ W. Helck, *Schlangenhalspanther*, hasło w: W. Helck, E. Otto (red.), *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. 5, Wiesbaden 1984, szp. 652-653; W. Westendorf, *Schlangenhalspanther (mythologisch)*, w: tamże, szp. 653; także D. O'Connor, *Context, function and program: understanding ceremonial slate palettes*, „Journal of the American Research Center in Egypt”, Vol. 39, 2002, s. 5-25.

¹⁰ Klasyfikację wczesnomezopotamskich mitologicznych hybryd przeprowadził ostatnio najsystematyczniej E. Roivo, *Animali ed ibridi nel repertorio iconografico della glittica del periodo di Uruk*, w: E. Cingano, A. Ghersetti, L. Milano (red.), *Animali tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale. Atti del Convegno. Venezia, 22-23 Maggio 2002*, Padova 2005, s. 13-32.

¹¹ F. Wiggermann, *Deities and Demons: Mesopotamia*, w: S.I. Johnson (red.), *Religions of the Ancient World. A Guide*, Harvard 2004, s. 396-399; Black 1998, s. 50 oraz 107-108; starszy, ale wartościowy artykuł E. Porada, *A Leonine Figure of the Protoliterate Period of Mesopotamia*, „Journal of the American Oriental Society”, Vol. 70, No. 4, 1950, s. 223-226; Hassan 1949, s. 63 i nast. Syntetyczne uwagi S. Moscati, *La „Sfinge” mesopotamica*, „Orientalia”, Vol. 31 (1962), s. 436-438. Zob. także uwagi ogólne w: Strawn, *What is Stronger Than a Lion?*, zwłaszcza s. 131 i nast.

¹² Ursula Schweitzer sugerowała, że przedstawienia wodza (władcy) jako lwa mogą być bardziej charakterystyczne dla Górnego Egiptu, a jako byka dla Dolnego (Deltę): zob. Schweitzer 1948, s. 18 i nast. oraz C. Aldred, *An Early Image-of-the-King*, w: J. Baines (red.), *Pyramid Studies and Other Essays Presented to I.E.S. Edwards*, London 1988, s. 41-47. Ten duopol uzupełnić należy jeszcze drapieżnymi ptakami – najczęściej orłem bądź sokołem; ich mniejsza fizyczna siła i rozmiary receptywnie kompensowane były agresywną wojowniczością, szybkością uśmiercania ofiary, a przede wszystkim – oczywiście – zdolnością