

WOJCIECH CZABANOWSKI
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Filozofia prawa i prawo proceduralne w „Opowieści o elokwentnym wieśniaku”

Abstract

Philosophy of Law and Procedural Law in “The Tale of the Eloquent Peasant”

The aim of this study is to reconstruct (1) the ethics and the philosophy of law and the state contained in *The Eloquent Peasant*, in particular in the Peasant’s nine complaints, and (2) the elements of procedural law of the Heracleopolitan monarchy according to the version presented in the story, and (3) to define the concept of Ma’at as it is used in the tale. The Eloquent Peasant is a piece of ancient Egyptian wisdom literature piece, composed during the First Intermediate Period, picking up the theme of law, public administration and corruption.

Keywords: history of law of ancient Egypt, history of philosophy of ancient Egypt, ancient Egyptian law, philosophy of ancient Egypt, procedural law, First Intermediate Period.

Słowa kluczowe: historia prawa starożytnego Egiptu, historia filozofii starożytnego Egiptu, prawo starożytnego Egiptu, filozofia starożytnego Egiptu, prawo proceduralne, Pierwszy Okres Przejściowy.

Uwagi wstępne

Cytaty z *Nauk* podaję we własnym tłumaczeniu, dokonanym głównie na podstawie tłumaczeń Tobina¹, Lichtheim² i Gardinera³, a niekiedy także Nederhofa⁴ i tekstu oryginalnego.

¹ V.A. Tobin, *The Tale of the Eloquent Peasant* [w:] *The Literature of Ancient Egypt*, ed. W.K. Simpson, New Haven–London 2003, s. 25–44.

² M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, Vol. I: *The New Kingdom*, London 2006, s. 169–184.

³ A.H. Gardiner, *The Eloquent Peasant*, „The Journal of Egyptian Archaeology” 1923, Vol. 9, No. 1/2, s. 5–25.

⁴ M.J. Nederhof, *Eloquent Peasant*, 2009, <http://mjn.host.cs.st-andrews.ac.uk/egyptian/texts/corpus/pdf/Peasant.pdf> (dostęp: 31.12.2016).

Miejsca w tekście oryginalnym podaję według numeracji Nederhofa, choć z jego tłumaczenia korzystam sporadycznie. Numeracja ta jest przesunięta o ok. 30 wersów do tyłu względem pozostałych w części B1, ale pozwala na dokładniejszą lokalizację miejsc w tekście.

Opowieść o elokwentnym wieśniaku

Opowieść o elokwentnym wieśniaku to średnioegipskie dzieło literackie, łączące elementy różnych gatunków, pisane częściowo poezją, a częściowo prozą. *Opowieść* zrekonstruowana jest z czterech papirusów: *Papyrus Berlin 3023*, *Papyrus Berlin 3025*, *Papyrus Berlin 10499* oraz *Papyrus Butler 527*⁵. Najstarsze zachowane rękopisy datuje się na okres późnej XII dynastii, jednak – jak zauważa Williams – nie oznacza to, że tekst nie może być wcześniejszy, zwłaszcza że akcja umiejscowiona jest w Pierwszym Okresie Przejściowym⁶. Podobnego zdania jest Brunner, datujący dzieło na okres dynastii IX lub X⁷. Idąc tym tropem, można utożsamiać pojawiającego się w tekście faraona Nebkaure z historycznym władcą Nebkaure Cheti⁸, monarchą herakleopolitańskim IX dynastii, panującym prawdopodobnie pomiędzy 2160 a 2130 r. p.n.e.⁹. Gdyby tak było, dzieło byłoby niemal współczesne *Naukom dla króla Merikare*, będąc wcześniejsze o niecały wiek. Innego zdania jest Herrmann, według którego tekst musiał powstać później¹⁰. *Opowieść* to tekst o wielkim i udokumentowanym znaczeniu. Odniesienia do niej i cytaty z niej znajdujemy poza wszelką wątpliwością w rozmaitych, późniejszych nawet o wiele wieków miejscach¹¹. Świadczy to o popularności i żywotności dzieła.

Opowieść to historia ubogiego wieśniaka imieniem Khunanup pochodzącego z regionu Sekhet-Hemat, tożsamego ze współczesnym Wadi an-Natrun¹². Khunanup wybiera się w celach handlowych do Neni-nesut, czyli Herakleopolis¹³, lecz po drodze urzędnik niższego szczebla Nemtynakhte rekwiruje mu osły, wykorzystując podstęp i swoją pozycję w administracji. Khunanup próbuje odwołać się od decyzji najpierw do samego Nemtynakhte, a gdy to nie przynosi skutku, wędruje dalej do Herakleopolis, by złożyć skargę na nieuczciwego urzędnika jego przełożonemu, Wielkiemu Zarządcy Rensi (jest wysoce prawdopodobne, że funkcję wielkiego zarządcy należy tutaj rozumieć jako wezyra lub co najmniej zarządcę prowincji, znamienne jest, że według opowieści po-

⁵ O.D. Berlev, *The Date of the Eloquent Peasant*, „Aegypten und Altes Testament” 1987, 12, s. 78–83.

⁶ R.J. Williams, *The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship*, „Journal of the American Oriental Society” 1981, Vol. 101, No. 1, Oriental Wisdom (Jan.–Mar.), s. 10.

⁷ H. Brunner, *Altägyptische Weisheit*, Zurich–Monachium 1988, s. 359.

⁸ A.H. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs: An Introduction*, Oxford 1961, s. 112; W.C. Hayes [w:] *The Cambridge Ancient History*, Vol. 1, Part 2, Cambridge 2008, s. 465.

⁹ W.C. Hayes, *The Cambridge...*, s. 996.

¹⁰ S. Herrmann, *Die Auseinandersetzung mit dem Schopfergott* [w:] *Fragen an die altägyptische Literatur*, ed. E. Otto, Wiesbaden 1977, s. 257–173.

¹¹ W.K. Simpson, *Allusions to the Shipwrecked Sailor and the Eloquent Peasant in a Ramesside Text*, „Journal of the American Oriental Society” 1958, Vol. 78, No. 1, s. 50–51.

¹² V.A. Tobin, *The Tale...*, s. 26.

¹³ *Ibidem*, s. 27.

nad Rensim jest już tylko faraon¹⁴, a w porządku instancji odwoławczych Rensi jest ostatnią¹⁵). Ten pozostawia skargę bez rozpoznania, co sprawia, że Khunanup wzywa go do podjęcia działań w sprawie. Czyni to, wygłaszając przed dostojnikiem mowę, która swoją wartością literacką i retoryczną tak urzeka Rensiego, że ten postanawia powiedzieć o tym faraonowi, który, również zachwycony, nakazuje mu nie rozstrzygać sprawy po to, by wieśniak przychodził ponownie i przemawiał. Jednocześnie władca nakazuje w sekrecie zapewnić na ten czas Khunanupowi i jego rodzinie wyżywienie. Elokwentny i zdesperowany wieśniak wygłasza łącznie dziewięć mów, mających nakłonić dostojnika do rozpoznania sprawy, aż, zrezygnowany, postawia odejść. Wtedy Rensi powstrzymuje go i nakazuje skrybom odczytać mu wszystkie językowo piękne skargi, jakie wniósł. Następnie zanoszi je faraonowi i nakazuje odczytać również jemu. Usłyszawszy je, Nebkaure wzywa dostojnika, by postąpił, jak sam uważa. Ten wyrokuje, że od tej pory Khunanup otrzyma posadę i wszelkie dobra należące do nieuczciwego Nemtynakhte, a podstępny urzędnik zostanie biednym wieśniakiem, wchodząc tym samym w buty Khunanupa.

Prawo proceduralne w *Opowieści o elokwentnym wieśniaku*

Przed przystąpieniem do rekonstrukcji filozofii prawa wyrażonej w dziele, a szczególnie w skargach Khunanupa, należy przyjrzeć się bliżej sytuacji prawnej wieśniaka w aspekcie materialnym i – zwłaszcza – proceduralnym.

Akcja zawiązuje się w momencie, w którym Nemtynakhte dostrzega wieśniaka i postanawia w jakiś sposób doprowadzić do tego, by zarekwirować mu osły¹⁶. Już na tym etapie dostrzegalny jest, przewijający się przez całą *Opowieść*, problem polegający na wykorzystywaniu przez urzędnika swojej posady do osiągnięcia osobistej korzyści. Nemtynakhte wymyśla fortel, polegający na tym, że nakazuje swoim sługom rozłożyć na publicznej drodze swoją odzież, a następnie, zanim Khunanup przez nią przejedzie, wzywa go do ominięcia jej. Dobroduszny wieśniak nie zamierza nikomu uchybić, więc postępuje zgodnie z wezwaniem i schodzi na znajdujące się obok drogi pole jęczmienia wraz ze swymi osłami. Podstęp polegał na tym, że Nemtynakhte wiedział, że osioł połakomi się na jęczmień i skubnie co nieco z pola, a także, że sam jest nie tylko właścicielem upraw, ale także urzędnikiem władnym zasądzić rekompensatę na swoją własną rzecz. Wszystko dzieje się po myśli Nemtynakhte i gdy osioł rzeczywiście zjada trochę zboża, ten deklaruje, że zabiera go chłopu jako zadośćuczynienie. Wieśniak sprzeciwia się temu, twierdząc, że nie jest to sprawiedliwa rekompensata i gotów jest zapłacić za zjedzony jęczmień. Powołuje się przy tym na to, że właścicielem całego majątku jest

¹⁴ N. Shupak, *A New Source for the Study of the Judiciary and Law of Ancient Egypt: „The Tale of the Eloquent Peasant”*, „Journal of Near Eastern Studies” 1992, Vol. 51, No. 1 (Jan.), s. 5.

¹⁵ Zrozpaczony Khunanup, gdy jego skargi nie przynoszą skutku, twierdzi, że odwoła się do Anubisa, co wskazuje na wyczerpanie doczesnych instancji odwoławczych, B1 115.

¹⁶ R 7.2–7.3.

Wielki Zarządca Rensi¹⁷, do którego może się odwołać. Nemtynakhte nie daje jednak za wygraną i zatrzymuje osły, grożąc Khunanupowi śmiercią, a także chłoszcząc go za to, że śmiał straszyć go odwołaniem do Wielkiego Zarządcy. Chłop pozostał jeszcze kilka dni na miejscu, składając skargi na urzędnika jemu samemu, co oczywiście nie przyniosło żadnego skutku¹⁸.

Ten krótki fragment pozwala nam określić sytuację prawnomaterialną chłopca. Zwierzęta, za które chłop odpowiada, wyrządziły szkodę na majątku Nemtynakhte. To jednak właśnie on skłonił chłopca do przejścia przez pole jęczmienia, co doprowadziło do powstania szkody. Szkada jest zresztą ewidentnie znikoma, choć sam chłop przyznaje, że gotów jest stosownie zadośćuczynić. Khunanup sprzeciwia się jednak zbyt wysokiemu zadośćuczynieniu zasądzonemu przez Nemtynakhte. Zakładając, że *Opowieść* dobrze oddaje ówczesne warunki prawne, dowiadujemy się z tej historii, że (1) właściciel odpowiada za szkodę wyrządzoną przez zwierzęta; (2) szkodę należy naprawić; (3) zadośćuczynienie powinno być adekwatne do wyrządzonej szkody; oraz prawdopodobnie¹⁹ (4) wzbogacenie się czyimś kosztem na skutek podstępstwa jest karalne²⁰. Wydaje się, że możemy na tej podstawie przyjąć, iż istniało coś w rodzaju rozróżnienia na delikt i przestępstwo. Chłop powodujący szkodę na skutek zwykłych okoliczności życiowych ponosi jedynie odpowiedzialność deliktową – musi zadośćuczynić poszkodowanemu. Urzędnik nadużywający swoich kompetencji lub po prostu ktoś wzbogacający się czyimś kosztem za pomocą podstępstwa²¹ popełnia przestępstwo i podlega karze.

O wiele ciekawsze jest jednak zagadnienie prawa proceduralnego. Delikt wobec Nemtynakhte powoduje odpowiedzialność po stronie Khunanupa. Chłop przyłapany jest na gorącym uczynku i postępowanie wszczęte jest natychmiast. Co znamienne, prowadzi je sam poszkodowany urzędnik. W wypowiedziach chłopca nie znajdujemy żadnego sprzeciwu wobec tej okoliczności. Kiedy wyrok – w postaci rekwizycji zwierząt – zostaje wydany, wieśniak wnosi skargę do tego samego podmiotu, a dopiero gdy to nie przynosi skutku, wybiera się do Herakleopolis, by odwołać się (apelować?) do Wielkiego Zarządcy. Na miejscu Khunanup przedstawia swoją sprawę Rensiemu, który zleca swojemu asystentowi wysłuchanie chłopca. Wieśniak przedstawia dokładnie sprawę, po czym Rensi wnosi skargę przeciwko Nemtynakhtowi, przekazując ją swoim podwładnym. Podwładni zwracają się jednak do swego przełożonego słowami: „Zapewne jest to jeden z tych chłopów, którzy idą do kogoś innego²². Tak w końcu postępują zwykle z chłopami, którzy udają się pod jurysdykcję kogoś innego. Tak właśnie postępują. Czyż

¹⁷ O polu jako o swoim wypowiada się również Nemtynakhte. Jak sądzę, świadczy to o tym, że Nemtynakhte był dzierżawcą lub zarządcą ziem należących do Rensiego lub do państwa, a podwładnym Rensiego. Jest to możliwe, biorąc pod uwagę zależności ekonomiczne na wsi w starożytnym Egipcie. Więcej na ten temat w: J.C. Moreno Garcia, *L'organisation sociale de l'agriculture Egyptienne pendant l'Ancien Empire*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 2001, Vol. 44, No. 4, s. 99–150.

¹⁸ R 7.6–63.

¹⁹ Ponieważ na sam koniec Wielki Zarządca Rensi przyznaje rację Khunanupowi.

²⁰ Karalne, bo ostateczny wyrok Rensiego to nie zarządzenie zadośćuczynienia chłopcu, ale spowodowanie celowej, większej dolegliwości, a zatem kara.

²¹ Kwestia, za co ostatecznie Nemtynakhte został ukarany, zostanie omówiona w dalszej części tekstu.

²² Może to oznaczać, że albo zmieniają właściciela, jeżeli byli przypisani do ziemi, albo prowadzili interesy z kimś innym, co było wbrew ich przełożonemu, może to także oznaczać chłopów, którzy występują ze skargą do wyższej instancji.

warto karać Nemtynakhte za kilka szczypt natronu i odrobinę soli?²³²⁴. Rensi postanawia nie wydawać żadnego wyroku w sprawie, nie odpowiadając ani wieśniakowi, ani podwładnym. Powoduje to, że Khunanup występuje do Wielkiego Zarządcy z pierwszą mową, w której wzywa go, by rozpoznał sprawę (czyli Ma’at). Ponieważ sprawa pozostaje dalej nierozpoznana ze względu na igraszkę, jaką Rensi i faraon uczynili sobie z wieśniaka, ten ponawia swoje skargi. Ze względu jednak na to, że nie ma wyższej instancji, do której można się odwołać, Khunanup w końcu daje za wygraną. Wtedy faraon Nebkaure nakazuje Wielkiemu Zarządcy rozstrzygnąć sprawę według własnego uznania i zapada wyrok zamieniający Khunanupa i Nemtynakhte miejscami w społeczeństwie.

Nie wiemy, czy Khunanup i pozostałe postaci postępowali według rzeczywistych przepisów prawa tamtego okresu. Możemy jednak zrekonstruować taką procedurę, jaką sam wieśniak uważał za właściwą i według jakiej postępował. Ponieważ pozostałe postaci nie zgłaszają zarzutów proceduralnych, a sprawa jest skutecznie wniesiona, można domniemywać, że chłop postępował zgodnie z właściwą procedurą.

Tym, co rzuca się w oczy od razu, jest brak instytucji wyłączenia sędziego (*iudex in-habilis*). Urzędnik ponoszący szkodę prywatną może jednocześnie rozstrzygać sprawę, w której sam jest stroną. Żadna z postaci występujących w *Opowieści* nie sprzeciwia się takiej praktyce, nawet wieśniak Khunanup będący stroną przeciwną.

W tekście występują cztery rodzaje skarg: (1) skarga Nemtynakhte na Khunanupa do Nemtynakhte; (2) skarga Khunanupa do Nemtynakhte na Nemtynakhte (czy lepiej: apelacja od wyroku wydanego w pierwszej instancji); (3) skarga Khunanupa do Rensiego na Nemtynakhte (lub: kolejna apelacja, tym razem od wyroku w drugiej instancji); oraz (4) dziewięć skarg Khunanupa do Rensiego na jego bezczynność. Warto przyjrzeć się im po kolei. (1) Pierwsza skarga ma na celu dojście odszkodowania za szkodę wyrządzoną przez osła wieśniaka. Powiedzielibyśmy dzisiaj, że jest to zwyczajna skarga o charakterze cywilnym (na tym etapie Khunanup bezskutecznie próbuje doprowadzić do zawarcia ugody pomiędzy stronami, proponując zadośćuczynić za szkodę w inny sposób). (2) Druga skarga stanowi najprawdopodobniej niedewolutywne odwołanie od wyroku w pierwszej instancji. Wydaje się, że postępowanie to nadal moglibyśmy określić dzisiejszymi terminami jako postępowanie cywilne. (3) Istota skargi trzeciej nie jest już tak oczywista. (3a) Może być ona rozumiana jako skarga do trzeciej instancji na nierozpatrzenie skargi w drugiej instancji przez Nemtynakhte – czytamy bowiem, że Khunanup spędził dziesięć dni odwołując się od wyroku w pierwszej instancji, a Nemtynakhte nie podjął żadnych działań. (3b) Może jednak być rozumiana także jako skarga przeciwko Nemtynakhte. Nie jest jednak jednoznaczne z jakiego typu skargą mamy do czynienia, gdyż tekst tego nie precyzuje. Khunanup może się skarżyć na nadużycie władzy przez urzędnika, na zagarnięcie mienia podstępem lub po prostu występuje przeciwko Nemtynakhte niejako od nowa w sprawie cywilnej o osła. Nie wykluczone też, że chodzi w jakimś sensie o wszystkie te rzeczy naraz. Jeżeli przyjąć, że była to skarga do trzeciej instancji (3a), należałoby uznać, że mamy do czynienia z postępowaniem trójinstancyjnym – wyrok w pierwszej instancji wydaje Nemtynakhte, na ten wyrok służy skarga, jest ona jednak niedewolutywna, gdyż rozpatruje ją ponownie ten sam urząd. Trzecią

²³ Idiomatycznie: „za tak niewiele”. Mówiąc dzisiejszym językiem, zdaniem asystentów Wielkiego Zarządcy czyn przedstawia niewielką szkodliwość społeczną, nie jest więc karygodny.

²⁴ B1 75–79.

i ostatnią instancją jest Wielki Zarządca w Herakleopolis. W przeciwnym wypadku (3b) mielibyśmy do czynienia z nową sprawą. (4) Dziewięć skarg, które stanowią zasadniczą treść tekstu, należy rozumieć jako skargę na bezczynność organu, jakim jest Wielki Zarządca, względnie *per analogiam* do postępowania przed Nemtynakhte można uważać, że na wyrok Rensiego przysługuje również niedewolutywna skarga do niego samego. W tym wypadku jednak byłaby to i tak skarga nie na konkretny wyrok, a na niewydanie wyroku. Proponuję zatem przyjąć, że jest to raczej skarga na bezczynność organu. Właściwa skarga (3) została bowiem wcześniej przedstawiona organowi, ale ten powstrzymuje się od podania wyroku. Taka interpretacja znajduje wielokrotnie swoje potwierdzenie w słowach Khunanupa:

„Czyn Ma’at!”²⁵

„Ileż kosztuje cię, by zaspokoić tych, którzy zwracają się do ciebie?”²⁶

„Czy możesz zignorować moją skargę?”²⁷

„To już trzeci raz, gdy próbuję skłonić cię do działania”²⁸.

„Syn Meru²⁹ jest w błędzie. Jego twarz jest ślepa na to, co powinien widzieć i głucha na to, co powinien słyszeć, a jego serce ignoruje to, co zostało przedstawione pod jego rozważę”³⁰.

„Byłeś mianowany, by sądzić skargi, by rozsądzać pomiędzy stronami”³¹.

„Moja niedola jest przed twymi oczyma, czegoż wciąż ci brakuje?”³²

„Porzuć to zaniechanie i niechaj twój werdykt będzie wydany!”³³

„Niedbały nie ma przeszłości”³⁴.

Innego zdania jest Nili Shupak, który przyjmuje, że w całym tekście chodzi tylko o jedną skargę i nie jest to skarga na niesprawiedliwość, jakiej doznał Khunanup, a raczej ogólny lament na skorumpowaną administrację egipską³⁵. Stanowisko takie należy odrzucić. W tekście ewidentnie odnajdujemy kilka skarg, a nawet jeśli przyjąć, że przedmiotem rozważań jest jedynie skarga wieśniaka Khunanupa, to pogląd, że nie jest to skarga na niesprawiedliwość, jakiej doznał, pomija to, że wieśniak miał okazję precyzyjnie wyrazić swoją skargę podwładnym Rensiego: „Wtedy Wielki Zarządca Rensi nakazał zaufanemu asystentowi przyjść do niego [do wieśniaka], a następnie wieśniak odesłał go z powrotem, poinformowawszy o wszystkich szczegółach sprawy”³⁶, a wszystkie kolejne skargi wypowiedział dlatego, że jego sprawa wciąż nie doczekała się rozstrzygnięcia. Prawdą jest jednak też, że dziewięć skarg na bezczynność rzeczywiście poruszało rozmaite tematy i było bardzo krytycznych wobec całości skorumpowanej administracji państwowej.

²⁵ B1 99.

²⁶ B1 125–126.

²⁷ B1 166.

²⁸ B1 186–187.

²⁹ Rensi był synem Meru.

³⁰ B1 218–220.

³¹ B1 265.

³² B1 311–312.

³³ B2 106–107.

³⁴ B2 109. Można to rozumieć następująco: niedbały nic nie osiągnął.

³⁵ N. Shupak, *A New Source...*, s. 5.

³⁶ B1 70–72.

Należy przy tej okazji zauważyć, że Khunanup nie dysponuje żadnym skutecznym środkiem prawnym, który mógłby zmusić Wielkiego Zarządcę do wydania wyroku. Wydaje się także, że skargi wieśniaka nie stanowią normalnej drogi prawnej. Świadczy o tym chociażby to, że we wszystkich poprzednich postępowaniach postaci postępują urzędowo i zwracają się do siebie zwyczajnie. Dopiero skarga na bezczynność Rensiego wysłowiona jest poetyckim językiem. Można uważać, że jest to jedynie środek artystyczny, jakiego użył autor tekstu, można jednak, jak sądzę – z większym prawdopodobieństwem, uznać, że wieśniak musiał uciec się do perswazyjnego, retorycznego i poetyckiego języka, ponieważ zamierzał posłużyć się środkiem prawnym, którego nie było. Innymi słowy skarga na bezczynność podniesiona przez chłopą była czymś podobnym do precedensu.

Kolejnym elementem prawa proceduralnego, o którym dowiadujemy się czegoś z *Opowieści o elokwentnym wieśniaku*, jest to, w jaki sposób przebiegało postępowanie przed Wielkim Zarządcą. Jego biuro mieściło się na łodzi urzędowej (*q3q3w*). Khunanup informuje Rensiego o sprawie, twierdząc, że ma powód, dla którego powinien być wysłuchany przez jednego z jego asystentów³⁷. Wielki Zarządca wysłał podwładnego, który wysłuchuje szczegółowego opisu skargi, a następnie powraca do Rensiego i opiniuje sprawę³⁸. Można przypuszczać, że skargę składało się do naczelnika organu, którym w tym wypadku był Rensi, on zaś delegował ją swoim podwładnym, którzy nie byli jednak władni jej rozstrzygnąć, a jedynie przeanalizować i zaopiniować.

Warto zwrócić uwagę, że w całym postępowaniu nie bierze w ogóle udziału faraon. Pojawia się on w *Opowiadaniu* jedynie dlatego, że Wielki Zarządca uznał, że mogą go zainteresować retoryczne umiejętności wieśniaka. Sam Khunanup nie postrzega jednak faraona jako jakiegokolwiek instancji (ponad Rensim jest jedynie Anubis), a także nie jest świadomy jego udziału – bardziej na zasadzie publiczności – w sprawie. Gdy pod sam koniec utworu Wielki Zarządca przedstawia faraonowi przemowy wieśniaka, władca poleca mu, by wydał wyrok samodzielnie – należy więc sądzić, że przysługuje mu zwierzchność nad sądownictwem. Ma ona jednak charakter nadzwyczajny – w tym przypadku Nebkaure dowiaduje się o problemie jedynie dzięki kaprysowi dostojnika, a także władca nie jest szczególnie zainteresowany, by z niej korzystać w sprawie dotyczącej pospolitego chłopą.

Ostatnim ciekawym elementem, który można zaliczyć do prawa proceduralnego, jest kwestia wynagrodzenia za straty poniesione w związku ze stawiennictwem przed organem sprawującym jurysdykcję. Jak dowiadujemy się z prozatorskiego fragmentu po pierwszej przemowie wieśniaka, Nebkaure, dowiedziawszy się o biegłości oratorskiej Khunanupa, poleca Rensiemu nie tylko milczenie i nierozstrzyganie sprawy, ale także zapewnienie chłopu i jego rodzinie utrzymania na czas, w którym ten, jak spodziewa się władca, będzie składał ponowne skargi. Rekompensata ta określona została na 10 bochnów chleba i dwa dzbany piwa dziennie dla wieśniaka oraz trzy miary jęczmienia³⁹ dziennie dla jego rodziny. Nie wiemy, czy praktyka zaspokajania potrzeb skarżącego i jego rodziny przez administrację na czas występowania przed sądem była praktyką

³⁷ B1 67–70.

³⁸ B1 70–80.

³⁹ Z jęczmienia sporządzano zarówno chleb, jak i piwo, dobrze nadawał się on do transportu i nie psuł się w drodze.

zwyczajną. Ze względu na to, że w tekście zapomoga ta zarządzona jest na specjalne życzenie faraona, należy uważać, że nie. W każdym razie wymiar pomocy udzielonej chłopu w postaci chleba odpowiadał najniższej pensji, jaką według naszej wiedzy wypłacano robotnikom w okresie Średniego Państwa, wymiar pomocy w postaci piwa jest natomiast wielokrotnie wyższy (najniższa wypłata to 1/3 dzbana piwa dziennie), podobny do ilości piwa otrzymywanej przez wysokich dostojników⁴⁰. Zdaniem RONALDA J. LEPROHONA fakt ten może być tłumaczony tym, że faraon pragnął, by wieśniak przemawiał bez skrępowania⁴¹.

Dziewięć skarg i 22 twierdzenia

Po prozatorskim wstępie następuje dziewięć – w przeważającej części poetyckich – skarg wieśniaka⁴² mających skłonić Wielkiego Zarządcę do rozstrzygnięcia sprawy. Skargi są różnej długości i różnią się także nacechowaniem emocjonalnym – Khunanup stosuje zarówno pochlebstwa, racjonalne argumenty, jak groźby i inwektywy. Pierwsza skarga wyraźnie różni się od pozostałych, widać, że wypowiadając ją, wiara wieśniaka w pozytywne załatwienie sprawy nie jest jeszcze załamana. Tytułuje on Rensiego największym z wielkich oraz arbitrem tego, co jest, i tego, co ma być⁴³, i wzywa go jedynie, aby czynił Ma'at, by Khunanup mógł wywyższać jego imię. W drugiej mowie Rensi tytułowany jest największym z wielkich i najbogatszym z bogatych, takim, w którym wielcy widzą większego, a bogaci bogatszego⁴⁴, a ton wieśniaka jest już moralizatorski i krytyczny wobec adresata i całego aparatu administracyjnego. W pewnym momencie Wielki Zarządca przerywa chłopu i pyta: „Czyż twój upór jest większy niż strach, że mój sługa może cię aresztować?”⁴⁵, Khunanup jednak w ogóle nie odnosi się do tej groźby, jakby jej nie słyszał. Po trzeciej, mocno agresywnej mowie, w której nazywa Rensiego „podłym praczem”⁴⁶, Wielki Zarządca karze wychłostać chłopu. Mowa czwarta wygłoszona jest przed świątynią Harsafesa, gdzie wieśniak spotyka dostojnika przypadkiem, być może oznacza to, że bał się po tym, co go spotkało, pójść ze skargą do łodzi urzędowej. Kolejne skargi są jednak wygłaszane – jak można przypuszczać na podstawie tego, że w tekście nie towarzyszą im żadne specjalne uwagi – w normalnych okolicznościach.

W wypowiedziach wieśniaka pojawiają się, poza elementami czysto retorycznymi czy ozdobnymi, także wypowiedzi składające się na spójną wizję etyki oraz filozofii państwa i prawa podzielanej przez Khunanupa. Większość z nich powtarza się w wielu miejscach w tekście, a część stanowi analityczne rozwinięcie innych. Oto rekonstrukcja

⁴⁰ Zarządcę Wielkiego Urzędu (*imy-r pr n d3d3t '3t*) oraz Zarzącę Skarbu (*imy-r pr n pr-hd*).

⁴¹ R.J. Leprohon, *The Wages of the Eloquent Peasant*, „Journal of the American Research Center in Egypt” 1975, Vol. 12, s. 97–98.

⁴² Skargi te mają zupełnie inny charakter literacki niż reszta tekstu. Zdaniem Herrmanna świadczy to o tym, że *Opowieść* jest zlepkiem fragmentów napisanych przez różnych autorów. Zob. S. Herrmann, *Untersuchungen zur Uberlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke*, Berlin 1957.

⁴³ B1 84–85.

⁴⁴ B1 119–121.

⁴⁵ B1 134–135.

⁴⁶ *Hwrrw n rhtj*, B1 200.

22 samodzielnych lub wnoszących coś istotnego twierdzeń zawartych w skargach chłopa:

(1) *Możni powinni być sprawiedliwi i laskawi.*

To pierwsze twierdzenie, które pojawia się w mowach. Powtarza się ono potem wielokrotnie, stanowiąc główny punkt większości mów:

Wielki pan powinien przywrócić właścicielowi to, co utracił, i bronić opuszczonych⁴⁷.

(2) *Gdy można, należy pomagać.*

To twierdzenie stanowi w zasadzie uzasadnienie poprzedniego i fundament myśli etycznej elokwentnego wieśniaka. Rekonstruuję je z wypowiedzi:

To, czego potrzebujesz, jest już w twoim domu. Dzban piwa i trzy bochny chleba. Jak zaszkodzi ci pomóc tym, którzy zwracają się do ciebie ze skargą?⁴⁸

Dlaczego nie słuchasz? [...] Cóż na tym zyskasz?⁴⁹

(3) *Użycie siły jest oznaką słabości.*

Siła należy tylko do zdesperowanych⁵⁰.

(4) *Kradzież jest wybaczalna jedynie najbardziej potrzebującym.*

Kradzież jest naturalna jedynie dla tych, którzy nie mają nic własnego,
To, co jest kradzieżą, gdy czyni to przestępca,
Jest jedynie wykroczeniem, gdy sprawcą jest człowiek będący w potrzebie.
Nie można się na niego za to gniewać,
Gdyż tylko szukał czegoś dla siebie⁵¹.

(5) *Nie należy być chciwym.*

Nie jest wielkim ten, kto jest wielki chciwością⁵².

(6) *Należy się dzielić.*

Jeśli coś otrzymasz, podziel się tym ze swoimi towarzyszami⁵³.

(7) *Sprawiedliwość istnieje niezależnie i zapewnia wywyższenie.*

A w zasadzie coś więcej niż sprawiedliwość – również moralność, zasady współżycia społecznego. W tekście oryginalnym użyte jest pojęcie Ma’at⁵⁴, o którym więcej powiedziane zostanie w dalszej części artykułu.

Czyń Ma’at przez wzgląd na Pana Ma’at,

⁴⁷ B1 123–124.

⁴⁸ B1 125–126.

⁴⁹ B1 211–213.

⁵⁰ B1 152.

⁵¹ B1 153–155.

⁵² B1 196.

⁵³ B1 283.

⁵⁴ M3⁶t.

Gdyż stałość jego Ma'at jest absolutna.
 [...]

Gdyż Ma'at będzie trwała⁵⁵ wiecznie

I zjedzie do grobu z tym, który ją czynił.

Będzie pochowany, a ziemia go otuli,

Lecz jego imię nigdy nie przepadnie na ziemi,

Gdyż będzie pamiętany za swoją dobroć,

Gdyż taka jest nieskazitelność dekretu boga,

Jest wagą, która się nie przechyła⁵⁶.

(8) *Przełożeni w administracji odpowiadają za błędy podwładnych i porządek w państwie.*

Spójrz, Ma'at ucieka od ciebie,
 [gdy]

Sędzia jest złodziejem,
 [...]

A ten, kto powinien karać zło, popełnia przestępstwa⁵⁷.

Skarżąc się na bezczynność, Khunanup twierdzi także, że gnuśny dostojnik jest osobiście odpowiedzialny za przestępstwa:

Jesteś jak miasto bez gubernatora,
 Jak lud bez władcy,
 [...]

Zarządca prowincji, odpowiedzialny za zwalczanie przestępczości,
 Który sam stał się archetypem przestępcy⁵⁸.

(9) *Odpowiedzialni za wymiar sprawiedliwości nie powinni kraść.*
 Narzekając na to, jak jest, a nie powinno być, Khunanup mówi:

Ten, który określa wymiar podatku, sprzeniewierza go dla siebie,
 Ten, kto zarządza w imieniu drugiego, kradnie jego towary,
 Ten, kto powinien rządzić zgodnie z prawem, toleruje złodziejstwo⁵⁹.

(10) *Wymiar sprawiedliwości powinien pełnić funkcję prewencyjną.*

Kara jest krótka, a niesprawiedliwość rozległa,
 Lecz dobre uczynki przyniosą swoje owoce.
 Zgodnie z przysłowiem:
 „Czyń temu, kto może uczynić tobie,
 Aby sprawić, by to uczynił”.
 To jest jak dziękowanie mu za to, co dopiero robi,
 To jest raczej jak strzeżenie czegoś niż atakowanie tego⁶⁰.

⁵⁵ Egipski rzeczownik *m3ʿt* jest rodzaju żeńskiego.

⁵⁶ B1 334–343.

⁵⁷ B1 128–134.

⁵⁸ B1 220–224.

⁵⁹ B1 131–134.

⁶⁰ B1 139–142.

(11) *Skoro władza jest w rękę możnych, to oni mają wymierzać sprawiedliwość.*

Statek dryfuje samowolnie,
Król jest w pałacu,
A ster jest w twoich rękach,
Lecz zło czynione jest wokół ciebie⁶¹.

(12) *Urzędników należy pilnować, gdyż mają skłonność do korupcji.*

Pilnuj sędziów,
Gdyż urzędnicy są nienasyconym brzuchem⁶².

(13) *Dyskryminacja biedaków przez urzędników jest wyjątkowo haniebna.*

Spójrz, jesteś jastrzębiem dla gminu,
Takim, który żywi się najpodlejszymi ptakami⁶³.

(14) *Nie należy być pochopnym w sądzeniu.*
Mówiąc o sędziach:

Ten, kto jest szybki w mowie, nie jest wolny od niedyskrecji,
Ten, kto jest lekki sercem, nie jest poważny rozumem⁶⁴.

(15) *Należy sądzić bezstronnie.*

Opanuj własne sympatie, by skromny powód⁶⁵ mógł zyskać⁶⁶.

(16) *Nie należy sądzić niesprawiedliwie.*

Nie nadużywaj swej władzy,
By nie przejęło cię zło,
Ale jeżeli zignorujesz jakieś przestępstwo, będą z niego dwa⁶⁷.

(17) *Urzędników kształci się po to, by wymierzali sprawiedliwość.*

Jesteś wykształcony, jesteś inteligentny, jesteś biegły,
Jednak z całą pewnością nie po to, żeby kraść!⁶⁸

(18) *Lud nie może żyć bez prawa i porządku społecznego.*

Nie zachowuj się jak leniwy krokodyl, lecz działaj,
Gdyż nie jest bezpiecznie w żadnym mieście tej ziemi⁶⁹.

Gdy prawo jest wyrócone, a uczciwość zniszczona,
Żaden biedak nie przeżyje⁷⁰.

⁶¹ B1 157–159.

⁶² B1 163–164.

⁶³ B1 205–207.

⁶⁴ B1 239–240.

⁶⁵ W znaczeniu: powód w sprawie sądowej.

⁶⁶ B1 241–242.

⁶⁷ B1 244–246.

⁶⁸ B1 291–192.

⁶⁹ B1 209–210.

⁷⁰ B1 305–306.

(19) *Urzednicy to rzemieślnicy powinności.*

[Urzednicy] są mistrzami dobroci,
Są rzemieślnikami, sprawiającymi, że jest to, co istnieje,
Odpowiedzialni są za przyłączenie głowy temu, od czego została odcięta⁷¹.

Na podstawie tego fragmentu i kilku innych posługujących się metaforą rzemiosła, a także określających obowiązki urzędników państwowych, można przyjąć, że urzędnicy są rzemieślnikami w dziedzinie powinności. Tak rozumiem zdanie: „Są rzemieślnikami, sprawiającymi, że jest to, co istnieje”. Innymi słowy, wymierzając sprawiedliwość, sprawiają, że jest tak, jak powinno być.

(20) *Urzedników powołuje się na urzędy po to, by wymierzali sprawiedliwość.*

Urzednicy powoływani są po to, by zwalczać zło.
Jako zabezpieczenie przed napastnikiem.
Urzednicy są obdarzeni władzą po to, by zwalczać fałsz⁷².

(21) *Urzednikom płaci się, by wymierzali sprawiedliwość.*

Masz plantację na wsi,
Masz pensję w administracji,
Masz oprowiantowanie w spichlerzu,
Urzednicy ci płacą, a ty kradniesz?
[...]
Czyń Ma'at!⁷³.

(22) *Postępowanie cywilne powinno być rozporządzalne.*

Działaj w imieniu tego, kto złożył skargę,
Nie słuchaj każdego,
Lecz odpowiedz człowiekowi, według jego własnej sprawy⁷⁴.

Sądzę, że przytoczony fragment można rozumieć jako domaganie się zasady rozporządzalności, by sąd działał w ramach skargi złożonej przez powoda, a nie wykaczał poza nią ze względu na jakieś inne okoliczności czy osoby.

Co ciekawe, we wcześniejszych o parę wieków *Instrukcjach Wezyra Ptahhotepa* znajdujemy fragment przypominający tym razem zasadę kontradyktoryjności w sprawach cywilnych, ten sam fragment przy okazji ujawnia rozróżnienie na sprawy cywilne i karne, w których *a contrario* powinna być realizowana zasada inkwizycyjności:

Karz solidnie i upominaj wyczerpująco,
By powstrzymać zło i wzmocnić moralność,
Natomiast w sprawach niezwiązanych z przestępczością,
Niechaj to powód występuje z oskarżeniem⁷⁵.

⁷¹ B1 319–320.

⁷² *Grg* – słowo to funkcjonuje jako antonim słowa Ma'at. B1 327–329.

⁷³ B1 331–334.

⁷⁴ B2 108–110.

⁷⁵ V.A. Tobin, *The Maxims of Ptahhotep* [w:] *The Literature of Ancient Egypt*, ed. W.K. Simpson, New Haven–London 2003, s. 144.

Porównując fragment z *Instrukcji* z fragmentem z *Opowieści*, a także mając wzgląd na przedmiot i kontekst obydwu wypowiedzi, można przyjąć, że rozporządzalne według Khunanupa ma być nie jakiegokolwiek postępowanie przed sądem, ale precyzyjne postępowanie w sprawach cywilnych.

Zrekonstruowawszy 22 twierdzenia ze skarg elokwentnego wieśniaka, warto przyrzyć się im bliżej. Rzuca się od razu w oczy to, że dotyczą one dwóch różnych, choć związanych z sobą dziedzin: etyki oraz filozofii państwa i prawa⁷⁶. Przyjmuję, że etyki dotyczą twierdzenia: (2) – (6), siódme ważne jest dla obu dziedzin, pozostałe zaś zaliczają się do drugiej ze wspomnianych grup. Należy zauważyć, że takie rozróżnienie jest anachronizmem, ponieważ najprawdopodobniej dziedziny te (etyka oraz filozofia państwa i prawa), rozumiane łącznie jako Ma’at, nie były uważane za rozdzielne. Posługuję się nim jedynie ze względu na wygodę i przyzwyczajenia współczesnego czytelnika.

Twierdzenie (7), jako mające zastosowanie i tu, i tu, zostanie omówione najpierw.

Khunanup wierzy, że Ma’at stanowi uniwersalny, wielowymiarowy (moralny, prawny, społeczny i polityczny) porządek i jako ideał istnieje obiektywnie, niezależnie od bezprawia czy niemoralności popełnianych rzeczywiście na ziemi. Można zatem przyjąć, że wieśniak stoi na stanowisku moralnego realizmu, a w zasadzie „ma’atycznego” realizmu, gdyż za niezależnie prawdziwe uważałyby wszystkie sądy z zakresu Ma’at, a nie jedynie sądy moralne.

Rekonstrukcja etyki mów Khunanupa

Etyka elokwentnego wieśniaka składa się z jednego twierdzenia podstawowego oraz dwóch komplementarnych par twierdzeń uzupełniających. Twierdzeniem podstawowym, pojawiającym się zresztą w tekście kilkakrotnie, jest twierdzenie (2). Daje nam ono ogólną wytyczną postępowania: „Gdy tylko mamy taką możliwość, powinniśmy pomagać innym”. Fundament etyki jest zatem altruistyczny. Co ciekawe, u wcześniejszego o kilka wieków Wezyra Ptahhotepa, znajdującego się na przeciwnym krańcu hierarchii społecznej, zrekonstruować możemy pogląd przeciwny. Ptahhotep twierdzi mianowicie, że nie należy robić nic ponadto, co od nas wymagane⁷⁷, z czego wydaje się wynikać, że również coś musi nas zmuszać lub motywować do pomocy bliźniemu⁷⁸. Postaci te leżą zatem pod pewnym względem na metaetycznych antypodach: zdaniem Khunanupa ciężar dowodu w kwestii tego, czy należy postąpić altruistycznie, spoczywa na tym, kto uważa, że nie należy, podczas gdy zdaniem Wezyra na tym, kto jest przeciwnego zdania. Nie sposób zignorować tego, że wyznawane przez chłopa i dostojnika etyki wydają się

⁷⁶ Mówię o filozofii państwa i prawa, ponieważ autor odnosi się do samego prawa i jego stosowania przez aparat państwowy łącznie. Pojęcie Ma’at, co dokładnie wyjaśnię później, wyrażające pojmowaną po egipsku sprawiedliwość, jest też szersze niż nasze pojęcie prawa czy sprawiedliwości i obejmuje całość regulacji życia społeczno-politycznego Egiptu.

⁷⁷ V.A. Tobin, *The Maxims...*, s. 135.

⁷⁸ Co wydaje się tym bardziej przekonujące, gdy weźmiemy pod uwagę, że dzieło Wezyra jest pełne – niekiedy niemal cynicznego – pragmatyzmu.

służyć interesom ekonomicznym każdego z nich. Jako takie można interpretować je jako wyraz świadomości klasowej grup, które reprezentują.

Pierwszą komplementarną parą twierdzeń uzupełniających w etyce rekonstruowanej ze skarg elokwentnego wieśniaka są twierdzenia (3) i (4). Rozstrzygają one kwestię użycia siły i – ogólniej – działania wbrew zasadom. Siła przystoi jedynie słabym i zdesperowanym, oni też są w zasadzie usprawiedliwieni z jej użycia, jeżeli działają w sytuacji naglącej potrzeby. Użycie siły jest usprawiedliwione słabością, ale jednocześnie stanowi jej oznakę. Dla możnych użycie siły jest zatem hańbiące.

Druga para to twierdzenia (5) i (6). Stanowią one w zasadzie analityczne rozwinięcie podstawowego twierdzenia (2). Wyróżniają jednak, jako szczególnie istotny, pewien rodzaj pomocy, mianowicie pomoc materialną. Wyróżnienie takie również wpisuje się w interes ekonomiczny chłopa, tym bardziej przemawiając za tezą, że jego etyka stanowi wyraz świadomości klasowej.

Rekonstrukcja filozofii państwa i prawa mów Khunanupa

Twierdzenia z zakresu teorii państwa i prawa również dają się podzielić na podkategorie i tworzą spójny system. Za twierdzenie podstawowe, można powiedzieć, legitymizujące istniejący porządek, uznać można twierdzenie (11). Ponieważ, zgodnie z przytoczonym wcześniej fragmentem, faraon jest w pałacu, a ster państwa jest w rękach dostojnika, to właśnie on, a w zasadzie cała klasa wysokich urzędników, bo należy osobę Rensiego rozumieć tutaj jako metonimię, odpowiedzialny jest za sprawowanie władzy, którego głównym przejawem jest wymiar sprawiedliwości. Twierdzenie to przywołuje zatem obiektywną okoliczność ustrojową, jaką jest bierna czy symboliczna rola władcy i wywodzi z niej obowiązek ciążyący na innym podmiocie.

Pozostałe twierdzenia można podzielić na trzy grupy: (I) te, które mówią o tym, jaka jest funkcja wymiaru sprawiedliwości; (II) te, które mówią, w jaki sposób należy sprawować wymiar sprawiedliwości; oraz (III) te, które mówią o tym, w jakie środki, instrumenty i przywileje wyposażani są ci, którzy mają wymiar sprawiedliwości sprawować. Do grupy (I) zaliczam twierdzenia: (10), (18) i (19); do (II): (1), (8), (9), (12)–(16) oraz (22); do (III) pozostałe, czyli: (17), (20) i (21).

Funkcja wymiaru sprawiedliwości i administracji publicznej⁷⁹ jest według Khunanupa trojaka. Na mocy twierdzenia (10) mają one spełniać działań prewencyjnie, zapobiegając popełnianiu przestępstw i kształtując pożądane postawy. Jak zauważa wieśniak, prawo i porządek społeczny są też szczególnie potrzebne ludziom biednym i słabym, którzy bez niego, w stanie dzikim, nie daliby w ogóle rady przeżyć (18). Organizacja życia społecznego za pomocą aparatu administracyjnego jest zatem niezbędnym warunkiem przeżycia gminu. Jest to ciekawa obserwacja, wyrażająca przekonanie, że to właśnie Ma'at, rozumiana jako całość unormowań dotyczących życia w państwie egipskim, jest tym, co umożliwia życie wartościowe i życie w ogóle. Podobne przekonanie znajdujemy

⁷⁹ Wymiar sprawiedliwości i administracja nie są rozdzielone.

także we współczesnym *Opowieści* tekście *Nauki dla króla Merikare*⁸⁰. Trzecią funkcją jest „rzemiosło powinności” i „przywracanie głowy temu, kto ją stracił” (19), czyli funkcja sprawiedliwościowa.

W zakresie sprawowania wymiaru sprawiedliwości znajdujemy w tekście bogaty katalog wskazówek. Składają się one na sensowny, sprawiedliwy i wartościowy model sądownictwa i administracji. Co godne podkreślenia, w wielu późniejszych epokach tak postępowe postulaty nie były wypowiedane przez nikogo, a praktyka wymiaru sprawiedliwości w porównaniu z modelem opisywanym przez elokwentnego wieśniaka mogła być uznana za barbarzyńską. Jak zatem, jego zdaniem, powinien wyglądać wymiar sprawiedliwości?

Szereg twierdzeń dotyczy przebiegu postępowania. Sprawy powinny nie być osądzone pochopnie (14), co może stanowić wyraz dążenia do realizacji zasady prawdy materialnej. Dłuższe i wnikliwe rozpatrywanie sprawy pozwala odkryć więcej szczegółów i mieć jej lepszy ogłąd. Postępowanie powinno realizować zasadę dyspozycyjności (22), co jest wyjątkowo nowoczesnym postulatem. Sąd powinien być bezstronny (15) i sprawiedliwy (16), co należy rozumieć, że ani nazbyt pobłażliwy, ani nazbyt surowy. Twierdzenie (13) może być rozumiane także jako postulat przestrzegania równości wobec prawa w aspekcie proceduralnym, bez względu na stan majątkowy strony.

Pozostałe twierdzenia normują wymiar sprawiedliwości i administrację w aspekcie ustrojowym. Urzędnicy wyższego szczebla mają odpowiadać za błędy swoich podwładnych (8). Urzędnicy powinni reprezentować odpowiednie standardy etyczne (9), (1), co należy dodatkowo zapewnić za pomocą odpowiednich mechanizmów kontroli (12).

Ostatnia grupa twierdzeń (III) określa umocowanie, wykształcenie i zabezpieczenie finansowe urzędników, podając jednocześnie powód, dla którego korzystają z należnych im przywilejów. Urzędnicy są w państwie kształceni (17), hojnie opłacani (21) i awansowani (20), by mogli wymierzać sprawiedliwość, mając do tego kompetencje, godne warunki bytowe i motywację. Na podstawie wypowiedzi wieśniaka można *a contrario* przyjąć, że urzędnicy, którzy nie dostrzegają tego, że ich dobrobyt i szczególnie pozycja wynikają z wartościowej społecznie funkcji, której pełnienie zostało im powierzone, kradnąc i postępując egoistycznie, godni są potępienia i działają na szkodę państwa oraz panującego w nim porządku ma’atycznego.

Należy zauważyć, że jakkolwiek etyczne podstawy filozofii Khunanupa mają wyraźny charakter klasowy, który pobrzmiewa również w wyliczeniu funkcji wymiaru sprawiedliwości, całość jego filozofii państwa i prawa należy uznać za obiektywnie wartościową i postępową. Ewidentnie poprzez interes klasowy manifestowany jest w niej interes publiczny. Elokwentny wieśniak traktuje państwo organicznie, pokazując, że współpraca jego członków – wyrażająca się w sprawiedliwych procedurach i systemowym uniemożliwieniu czy przynajmniej utrudnieniu wykorzystywania swojej pozycji przez uprzywilejowane grupy urzędnicze – owocuje synergia, a wewnętrzna walka i wyzysk działa na niekorzyść całości. Innymi słowy interes klasowy chłopstwa jest interesem powszechnym, a realizacja postulatów tej klasy jest korzystna dla całości spo-

⁸⁰ M. Lichtheim, *The Instruction Adressed to King Merikare* [w:] *idem, Ancient Egyptian Literature. Vol. I. The New Kingdom*, London 2006, s. 97–112.

łączeństwa. Pogląd taki przypomina twierdzenia Marksa i Engelsa z *Manifestu komunistycznego*, gdzie za interes powszechny uważany jest interes klasy robotniczej⁸¹.

Ma'at

Na sam koniec warto się przyjrzeć pojawiającemu się wielokrotnie w tekście pojęciu Ma'at. Pojęcie to występuje jedynie w mowach Khunanupa, gdzie znajdujemy je dokładnie 19 razy⁸². W większości przypadków termin użyty jest w związku z czasownikami czynić lub mówić – ktoś miał czynić lub mówić Ma'at. Jest także mowa o „jeziorze Ma'at”⁸³, „twórcy Ma'at”⁸⁴ (w odniesieniu do Wielkiego Zarządcy), „sekrete Ma'at”⁸⁵, „Panu Ma'at”⁸⁶, wieczności Ma'at⁸⁷, pomniejszaniu i łamaniu Ma'at⁸⁸, uczeniu się Ma'at⁸⁹, byciu głuchym na Ma'at⁹⁰, a także o Ma'at jako sprawie w sądzie⁹¹. Szczególnie interesujące są dwa użycia tego terminu⁹², w których oznacza on to, co powraca po powstaniu szkody czy bezprawia. W tłumaczeniu Tobina⁹³ Ma'at jest kresem fałszu/zła/niesprawiedliwości⁹⁴. Ma'at jest zatem tym, co następuje po złu, by je zmasać.

Analizując wszystkie użycia tego terminu oraz konteksty, w których został użyty, sądzę, że Ma'at odnosi się zarówno do wymiaru sprawiedliwości, samej sprawiedliwości, jak i do moralności. Można ją bowiem czynić, umniejszać, uczyć się jej czy być na nią głuchym. Jej praktykowanie jest szczególnym obowiązkiem urzędników państwowych, ale istnieje ona przy tym niezależnie, bez względu na to, jakie są uczynki ludzi. Wreszcie Ma'at jest jednocześnie wiedzą o tak pojmowanej sprawiedliwości, jak również jej wyrazem zarówno w wymiarze jednostkowych czynów, jak i instytucjonalnym. Proponuję zatem następującą definicję: Ma'at w *Opowieści o elokwentnym wieśniaku* to ogół istniejących niezależnie i obiektywnych norm moralnych, prawnych i społecznych, a także praktyka ich stosowania i konkretne przejawy.

Sądzę, że – wbrew powszechnej współcześnie intuicji – takie rozumienie pojęcia Ma'at, obecne także w innych tekstach staroegipskich⁹⁵, oznacza, że Egipcjanie nie przestrzegali norm moralnych jako jakościowo różnych od norm prawnych i społecznych

⁸¹ K. Marks, F. Engels, *Manifest partii komunistycznej*, Warszawa 2007, <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks-engels01.pdf> (dostęp: 31.12.2016).

⁸² B1 86, 98, 99, 177, 188, 213, 234, 241, 272, 282, 306, 334, 335, 338, 351 dwukrotnie, B2 96, 97, 110.

⁸³ B1 86.

⁸⁴ B1 98.

⁸⁵ B1 213.

⁸⁶ B1 335.

⁸⁷ B1 338.

⁸⁸ B1 282, 306.

⁸⁹ B1 241.

⁹⁰ B2 110.

⁹¹ B1 234.

⁹² B2 96, 97.

⁹³ V.A. Tobin, *The Tale...*, s. 43.

⁹⁴ *Grg.*

⁹⁵ W. Czabanowski, *Maksymy Wezyra Ptahhotepa – wyraz ideologii klasy urzędniczej okresu Starego Państwa*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2015, t. 43, z. 3, s. 135–155.

czy obyczajowych, ale traktowali wszystkie te normy jako należące do tego samego rodzaju. Dlatego ponownie powtarzam, że wyróżnianie w filozofii elokwentnego wieśniaka etyki oraz filozofii państwa i prawa jest skrótem myślowym i anachronizmem, gdyż właściwiej byłoby mówić o jednej dyscyplinie: ma’atyce.

Bibliografia

Teksty źródłowe i tłumaczenia

- Gardiner A.H., *The Eloquent Peasant*, „The Journal of Egyptian Archaeology” 1923, Vol. 9, No. 1/2.
Lichtheim M., *Ancient Egyptian Literature*, Vol. I: *The Old and Middle Kingdoms*, London 2006.
Nederhof M.J., *Eloquent Peasant*, 2009, <http://mjn.host.cs.st-andrews.ac.uk/egyptian/texts/corpus/pdf/Peasant.pdf> (dostęp: 31.12.2016).
Tobin V.A., *The Maxims of Ptahhotep* [w:] *The Literature of Ancient Egypt*, ed. W.K. Simpson, New Haven–London 2003.
Tobin V.A., *The Tale of the Eloquent Peasant* [w:] *The Literature of Ancient Egypt*, ed. W.K. Simpson, New Haven–London 2003.

Opracowania

- Berlev O.D., *The Date of the Eloquent Peasant*, „Aegypten und Altes Testament” 1987, Vol. 12.
Brunner H., *Altägyptische Weisheit*, Zurich–Monachium 1988.
Czabanowski W., *Maksymy Wezyra Ptahhotepa – wyraz ideologii klasy urzędniczej okresu Starego Państwa*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2015, t. 43, z. 3.
Gardiner A.H., *Egypt of the Pharaohs: An Introduction*, Oxford 1961.
Grimal N., *A History of Ancient Egypt*, Oxford 1992.
Hayes W.C. [w:] *The Cambridge Ancient History*, Vol. 1, part 2, Cambridge 2008.
Herrmann S., *Die Auseinandersetzung mit dem Schopfergott* [w:] *Fragen an die altägyptische Literatur*, ed. E. Otto, Wiesbaden 1977.
Herrmann S., *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke*, Berlin 1957.
Hertzler J.O., *The Social Wisdom in the Ancient Egyptian Precepts*, „Social Forces” 1933, Vol. 12, No. 2.
Leprohon R.J., *The Wages of the Eloquent Peasant*, „Journal of the American Research Center in Egypt” 1975, Vol. 12.
Marks K., Engels F., *Manifest partii komunistycznej*, Warszawa 2007, <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks-engels01.pdf> (dostęp: 31.12.2016).
Moreno Garcia J.C., *L'organisation sociale de l'agriculture Egyptienne pendant l'Ancien Empire*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 2001, Vol. 44, No. 4.
Simpson W.K., *Allusions to the Shipwrecked Sailor and the Eloquent Peasant in a Ramesside Text*, „Journal of the American Oriental Society” 1958, Vol. 78, No. 1.

- Shupak N., *A New Source for the Study of the Judiciary and Law of Ancient Egypt: „The Tale of the Eloquent Peasant”*, „Journal of Near Eastern Studies” 1992, Vol. 51, No. 1.
- Wallis Budge E.A., *Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, London 1920.
- Williams R.J., *The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship*, „Journal of the American Oriental Society” 1981, Vol. 101, No. 1, Oriental Wisdom (Jan.–Mar).