

EDWARD LIPIŃSKI

## „...TAKŻE POSTAĆ KARMICIELKI LUB SERAPISA”

Traktat *Awoda zara* („obcy kult”) Miszny i Talmudu zajmuje się problemem obcych religii i postawą wobec bałwochwalstwa oraz czcicieli bożków, aby uniknąć z nimi bliskich kontaktów i wystrzegać się ich praktyk oraz zwyczajów. Kodyfikacja Miszny dobiegła końca ok. r. 200 n.e., ale uzupełniono ją w zbiorze Tosefty, której obecny kształt można datować na koniec IV lub na V wiek n.e. Tosefta powstała niewątpliwie w Palestynie i zawiera szereg orzeczeń Tannaitów, które w zniekształconej formie występują później w Talmudzie Babilońskim. Jej podział odpowiada kolejnym częściom Miszny, co wskazuje na jej uzupełniającą rolę.

Manuskrypty tekstu *Awoda zara* 43a z Talmudu Babilońskiego wzmiankują „Karmicielkę i Serapisa”, *mynyqb w-srpys*<sup>1</sup>, a wcześniejszy o parę wieków jest podobny passus Tosefty<sup>2</sup>. W traktacie *Awoda zara* V, 1 Tosefty czytamy: „Kto znajdzie pierścień z podobizną słońca, podobizną księżyca, podobizną smoka, winien zanieść go do Morza Martwego, także postać Karmicielki lub Serapisa”<sup>3</sup>.

**מצא טבעת ועליה צורת חמה צורת לבנה צורת דרקון יוליך לים המלח ואף דמות  
מניקה וטרפס.**

<sup>1</sup> M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* I, New York 1886, 103b.

<sup>2</sup> M.S. Zuckerman, *Tosefta*. With Supplement by S. Lieberman. New Edition with additional notes and corrections, Jerusalem 1970.

<sup>3</sup> M. Hadas-Lebel, „Le paganisme à travers les sources rabbiniques du II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles”, *ANRW* II/19, 2, Berlin 1979, 397-485 (zob. 405-408 i 421).

## 1. KARMICIELKA

Niewiaścą karmiącą dziecię nie jest tu Maryja z dzieciątkiem Jezus, jak mogliby przypuszczać mitolodzy doszukujący się wątków antychrześcijańskich w najstarszych pismach rabinicznych. Wątki te są nader rzadkie, mimo znacznie późniejszych interpretacji pewnych tekstów. M. Rosik trafnie pisał niedawno na ten temat: „Jedna z możliwych (i narzucających się) odpowiedzi idzie w tym kierunku, że teksty te początkowo wcale nie mówiły o Jezusie i chrześcijanach, ale przez późniejszych czytelników żydowskich Talmudu zostały zinterpretowane jako takie”. Wiadomo np., że pomysłodawcą utożsamienia Jezusa z negatywną postacią Balaama w Talmudzie Babilońskim był postępowy rabin z Frankfurtu nad Menem, Abraham Geiger (1810-1874), który opublikował swe dociekania i domysły w 1868 r. Jego artykuł, napisany po niemiecku, ukazał się w *Juedische Zeitschrift fuer Wissenschaft und Leben* 6 (1868), 31-37. Już za młodu, w wieku dwudziestu paru lat, Geiger interesował się negatywnym wizerunkiem Balaama. Doszukiwał się jego w Koranie (Sura VII, 174-175), w którym imię Balaama nigdy nie występuje. Geiger wspomina o nim pokrótce w swej pracy *Was hat Muhammed aus dem Judenthume aufgenommen*, która ukazała się w 1833 roku (s. 176-177). Słusznie wskazuje w niej na wpływ żydowskich tradycji na Mahometa, aczkolwiek są one nieraz przeplatane chrześcijańskimi i gnostyckimi pojęciami, np. gdy Koran twierdzi, że tylko sobowtór Jezusa został ukrzyżowany (Sura IV, 156/7).

Przykład ten ostrzega przed podobnym doszukiwaniem się wątków antychrześcijańskich w drukowanych wydaniach Talmudu Babilońskiego. Najczęściej polegają one na łatwo rozpoznawalnych wtrętach lub dopiskach, prawdopodobnie z ok. XII/XIII wieku<sup>4</sup>, gdy wyrażały one reakcję na najstarsze paszkwile o rytualnych mordach<sup>5</sup> i na pogromy ludności żydowskiej przez krzyżowców. Nieco wcześniej powstały pierwsze bajki tzw. „Dziejów Jezusa”, *Tol'dot Jesu*<sup>6</sup>, ale Maryja nie odgrywa tam jakiegóś roli przed późnym średniowieczem. Odniesienie słów

<sup>4</sup> Nie wspomina o nich Pedro Aldefonsi (1062- ok. 1140), pierwszy konwertyta odnoszący się do Talmudu w swych *Dialogi in quibus Judaeorum opiniones confutantur*. Posługiwał się on kopiami Talmudu Babilońskiego, które pochodziły sprzed XII wieku. O dopiskach do Talmudu świadczy już Becalel Aszkenazy (ok. 1520-1591/4), który zauważył w XVI wieku, że marginesowe lub inne komentarze z XI wieku znalazły się w samym tekście znanych mu kopii Talmudu. Nie wskazano też dotąd na ewentualną obecność wątków antychrześcijańskich w fragmentach Talmudu z Genizy Kairskiej, które pochodzą z X wieku lub są wcześniejsze.

<sup>5</sup> D. Tollet, „Entre dogme et hérésie: L'antijudaïsme; le cas de l'accusation du crime rituel portée contre les Juifs dans la Chrétienté latine”, *Scripta Judaica Cracoviensia* 6 (2008), 77-86.

<sup>6</sup> M. Meerson, P. Schäfer, *Toledot Yeschu: The Life Story of Jesus. Edited and Translated* (Texts and Studies in Ancient Judaism 159), Tübingen 2014. Zob. recenzję E. Lipińskiego w *PJBR* 15/1 (2016), 130-135. Niespójne chronologie podaje D. Boniecka-Stępień, „Wizerunek Jezusa w piśmiennictwie żydowskim – Wybór”, *SBO* 3 (2011), 263-273 (zob. 265), wskazując na

Tosefty do Maryi może jednak nasunąć się nieokiełzanej wyobraźni „badaczy” tym łatwiej, że freski w katakumbach rzymskich i rzeźby na wczesnochrześcijańskich sarkofagach z III i IV wieku przedstawiają Maryję z dzieciątkiem na kolanach<sup>7</sup>.

Taka scena występuje na fresku z katakumby Pryscylii, datowanym na III wiek. Widać tam stojącego przy Maryi Izajasza, zapewne wymawiającego słowa: „Oto panna poczne i porodzi syna” (Iz 7,14) lub „Dziecko się nam narodziło, syn został nam dany” (Iz 9,5). Drugi cytat jest bardziej prawdopodobny, jak sugeruje wskazująca na dziecię ręka stojącej postaci. Ukazanie się proroka na fresku katakumbowym nie jest zaskakujące. Warto przypomnieć, że w odkrytej w 1955 roku katakumbie przy Via Latina<sup>8</sup> znaleziono 39 fresków ze scenami ze Starego Testamentu prócz 13 fresków z tematami Nowego Testamentu, kilkoma freskami mitologicznymi z cyklu Herkulesa i sceną śmierci Kleopatry VIII, która w roku 30 p.n.e. odebrała sobie życie przystawiając ponoć do piersi jadowite żmije<sup>9</sup>. Katakumba przy Via Latina pochodzi z pierwszej połowy IV wieku, jak na to wskazują odnalezione epitafia.



Fresk z katakumby Pryscylii, Rzym, III wiek (fot. L. Salomone)

wyprawy krzyżowe, ale również proponując okres „między IV a XII wiekiem”. „Polemikę księdza Nestora” nie powiązano chyba z jakąś tradycją żydowską przed XIV wiekiem.

<sup>7</sup> J.A. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, Roma 1903, *passim*; tenże, *I sarcofagi cristiani antichi*, Roma 1929-32, *passim*; F. Gerke, *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit*, Berlin 1946; G.A. Wellen, *Theotokos. Eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristlichen Zeit*, Utrecht-Antwerpen 1964, tabl. I i Ia; G. Bovini, H. Brandenburg, *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage I. Roma und Ostia*, Wiesbaden 1967; V. Tran Tam Tinh, *Isis Lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate* (ÉPRO 37), Leiden 1973, 40-49.

<sup>8</sup> A. Ferrua, *Le pitture della nuova Catacomba di Via Latina* (Monumenti di antichità cristiana, 2 ser., VIII), Città del Vaticano 1960.

<sup>9</sup> J.G. Griffiths, „The Death of Cleopatra VII”, *JEA* 47 (1961), 113-118 i 1 tabl., przedruk w: *Atlantis and Egypt*, Cardiff 1991, 47-54. Cf. W. Huss, *Ägypten in hellenistischer Zeit, 332-30 v. Chr.*, München 2001, 748 z przyp. 134.

*Maria lactans* występuje również w ikonografii koptyjskiej, jak pokazuje malowidło ściennie z IV wieku w Karanis na wschodnich obrzeżach oazy Fajum<sup>10</sup>. Można także wskazać na siedmiowieczny fresk z koptyjskiego klasztoru św. Jeremiasza w Sak-kara<sup>11</sup>, czy na płaskorzeźbę z VII wieku, dziś w Muzeum Koptyjskim w Kairze<sup>12</sup>. Wyrzeźbiony krzyż nad głową Maryi zastępuje tu rogi lub koronę Izydy karmiącej Harpokratesa. Należy zwrócić uwagę na ten znamieny szczegół przy porównywaniu Izydy z Maryją, co przeprowadził kilka lat temu M. Görg, niedawno zmarły profesor teologii i egiptolog<sup>13</sup>. Wczesnobizantyjskie wyroby gliniane także przypominają scenę Maryi karmiącej dzieciątko, jak pokazuje fragment z Pelli w Jordanii<sup>14</sup>.



Maryja z dzieciątkiem z Karanis, Pelli i Muzeum Koptyjskiego

Egipską Izydę charakteryzuje często jej rola karmicielki, która przejęta przez sztukę chrześcijańską przetrwała aż do Odrodzenia, jak pokazują gotyckie posągi z XIII wieku lub słynny obraz flamandzkiego malarza Rogier van der Weyden (ok. 1399-1464), znajdujący się dziś w galerii Ermitażu. Przedstawia on św. Łukasza

<sup>10</sup> A. Grabar, „Byzantium”, *The Art. of Mankind* (red. A. Malraux, G. Salles, A. Parrot), London 1966, 177, nr 190. Było ono interpretowane przez U. Avnera jako Izyda z Ozyrysem: U. Avner „Mazzebot Sites in the Negev and Sinai, and their Significance”, *Biblical Archaeology Today*, 1990 (Jerusalem 1993), 166-181 (zob. 173, fig. 28, i 175).

<sup>11</sup> A. Effenberger, *Koptische Kunst*, Wien 1975, 213.

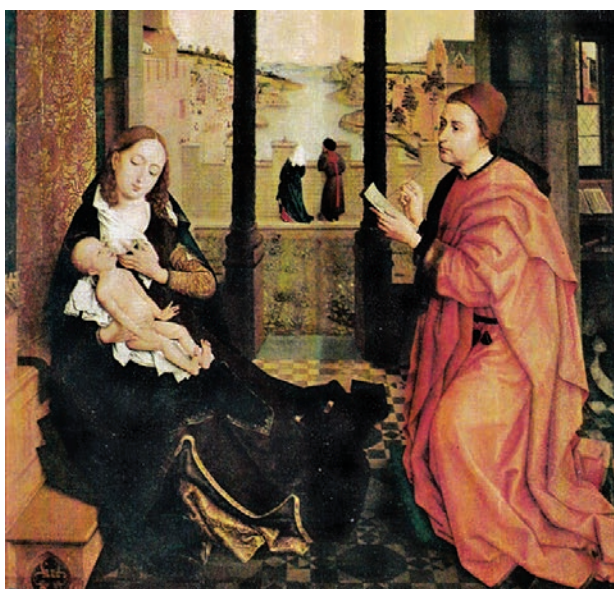
<sup>12</sup> K. Wessel, *Koptische Kunst. Die Spätantike in Ägypten*, Recklinghausen 1963, fig. 6; T. Polański, „Icons of the Virgin Mary in the Early Greek and Coptic Texts”, *Folia Orientalia* 49 (2012), 413-424 (zob. 422 z fig. VIII).

<sup>13</sup> M. Görg, „Die Göttin Isis und die Heilige Maria: Gottesmütter im Vergleich”, w: M. Görg, *Mythos und Mythologie. Studien zur Religionsgeschichte und Theologie* (Ägypten und Altes Testament 70), Wiesbaden 2010, 307-316.

<sup>14</sup> R. Houston Smith, „Excavations at Pella of the Decapolis, 1979-1985”, *National Geographic Research* 1 (1985), 470-489 (zob. 484 i 486, fig. 28).



w trakcie malowania Maryi karmiącej dzieciątko. Można również wskazać na dzieło Leonarda da Vinci (1452-1519), wykonane prawdopodobnie w 1482 roku i znajdujące się także w Ermitażu<sup>15</sup>. Nie należy też zapominać oryginalnego obrazu Hansa Suessa w klasztorze na Skalce w Krakowie; wykonany w 1511 roku, przedstawia on Maryję karmiącą Jezusa w czasie ucieczki do Egiptu<sup>16</sup>. James George Frazer twierdził, że „figura Izydy karmiącej Horusa była tak podobna w dziełach sztuki do Matki Bożej z dzieciątkiem, że czcili ją czasami nieświadomi tego Chrześcijanie”<sup>17</sup>. Istotnie, ten motyw ikonograficzny jest często poświadczony w okresie grecko-rzymskim i V. Tran Tam Tinh poświęcił mu całą monografię<sup>18</sup>.



Rogier van der Weyden, *Św. Łukasz malujący portret Maryi, Ermitaż (E-262)*

Na uwagę zasługują tu liczne monety Aleksandryjskie<sup>19</sup>, między innymi brąz z siódmego roku panowania Hadriana (124/5 n.e.), którego rewers pokazuje tronuącą Izydę w trakcie karmienia Horusa siedzącego na jej kolanach<sup>20</sup>. Podobne monety bito też za czasów Elagabala dla nadmorskiego miasta Gabala, dziś Dżeble w Syrii<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> *Musée de l'Ermitage*, Léningrad 1983, 51 (E-214).

<sup>16</sup> T. Dobrowolski, *Sztuka polska*, Kraków 1974, 311, fig. 256.

<sup>17</sup> J.G. Frazer, *Atys et Osiris*, Paris 1926, 135.

<sup>18</sup> V. Tran Tam Tinh, *Isis Lactans* (przyp. 7).

<sup>19</sup> Tamże, 108-142, A84-A124.

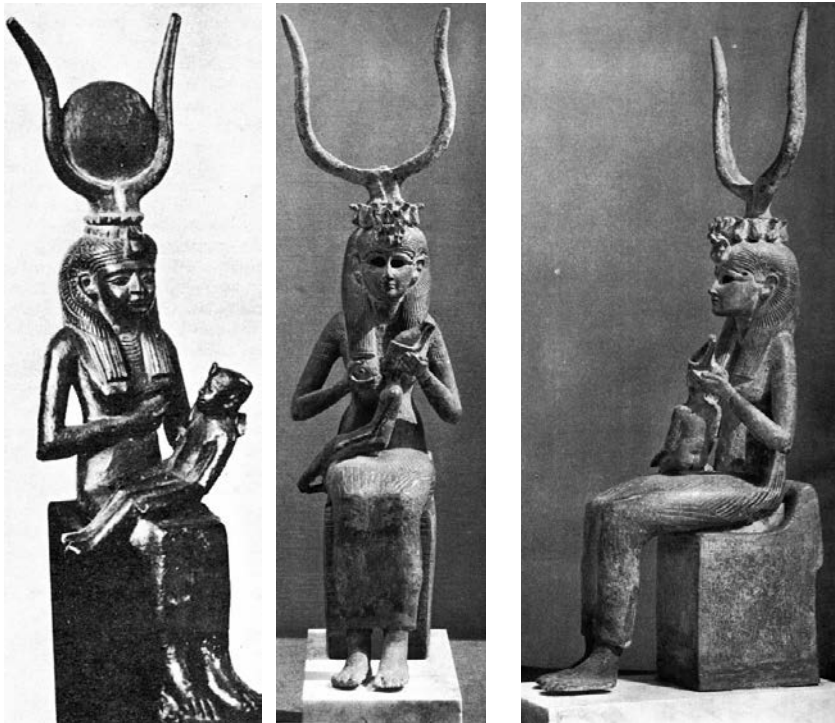
<sup>20</sup> B.V. Head, *A Guide to the Principal Coins of the Greeks from circ. 700 B.C. do A.D. 270*, London 1932, tabl. 50:43.

<sup>21</sup> V. Tran Tam Tinh, *Isis Lactans* (przyp. 7), 142-143, A125.



Izyda karmiąca Horusa, moneta aleksandryjska z r. 124/5 n.e.

Wcześniejsze figurki i pierścienie przedstawiają Izydę ze sterzczącymi ku górze rogami krowy, czyli tzw. Izydę-Hathor. Najlepiej widać to na posązkach z brązu w Luwrze<sup>22</sup> i w Berlinie<sup>23</sup>, pochodzących z epoki saickiej (664-525 p.n.e.), prawdopodobnie z VI wieku p.n.e. Horus z czerwoną koroną Deltę (Berlin) lub z podwójną koroną Dolnego i Górnego Egiptu (Paryż) siedzi na kolanach Izydy dającej mu pierś.

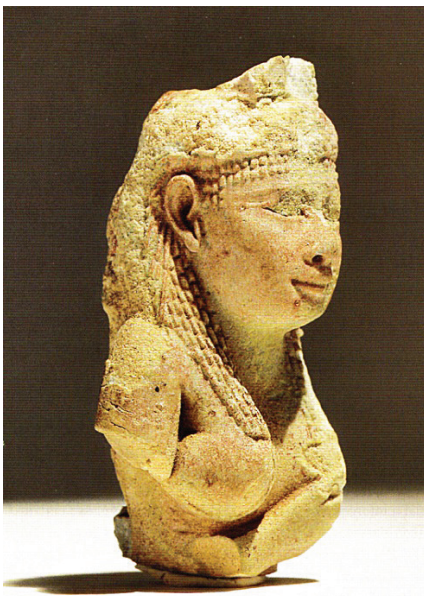


Izyda karmiąca Horusa, posąжки z Berlina (na lewo) i Paryża

<sup>22</sup> *Encyclopédie photographique de l'art. Le Musée du Louvre I*, Paris 1935, 113.

<sup>23</sup> Berlin, Ägyptisches Museum.

Muzeum Rockefellera w Jerozolimie posiada fajansową figurkę Izydy karmiącej Harpokratesa (*Hr-p3-hrd*, „Horus, dziecko”), wykonaną między VI a IV wiekiem p.n.e. Nieco późniejszy jest fragment podobnego posążka Izydy z IV/III wieku p.n.e. Zachowało się jedynie popiersie bogini. Figurka ma tylko 4,7 cm wysokości, ale z koroną, której widać jeszcze podstawę, mogła mierzyć przeszło 12 cm, a była także szersza, gdyż przedstawiała również Harpokratesa<sup>24</sup>.



Fajansowe figurki Izydy karmiącej Horusa  
z Muzeum Rockefellera (na lewo) i zbiorów Borowskiego (na prawo)

Ten motyw ikonograficzny powtarza się z wariantami na licznych pierścieniach i rozpowszechnił się dzięki Fenicjanom w całym basenie Morze Śródziemnego<sup>25</sup>. Dla przykładu, na hiszpańskiej wyspie Ibizie, ważnym ośrodku działalności marynarzy i handlarzy fenicko-punickich<sup>26</sup>, odnaleziono co najmniej dziewięć amuletów<sup>27</sup> i trzy pierścienie z V lub IV wieku p.n.e. z tym motywem. Na jednym

<sup>24</sup> R.S. Bianchi *et al.*, *Reflections on Ancient Glass from the Borowski Collection*, Mainz a/R 2004, EG-24.

<sup>25</sup> Tematykę tę opracował G. Hölbl na podstawie danych z Sardynii: G. Hölbl, *Ägyptisches Kulturgut im phönikischen und punischen Sardinien I-II* (ÉPRO 102), Leiden 1986.

<sup>26</sup> K.J. Baranowski, „Dwie nowe inskrypcje fenickie z Ibizy”, *SBO* 4 (2012), 125-136 (zob. 126-128).

<sup>27</sup> J.H. Fernández, J. Padró, *Amuletos de tipo egipcio del Museo Arqueológico de Ibiza* (Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza 16), Eivissa 1986, 38-40, fig. 3, tabl. VI, nr. 82-90.

z pierścieni widać Horusa stojącego przed Izydą i ssącego jej pierś<sup>28</sup>. Na drugim siedzi on na kolanach matki<sup>29</sup>, a na trzecim zdaje się być podtrzymywany prawą ręką Izydy tuż przed nią, na fałdzie płaszcza<sup>30</sup>.

Scena Horusa stojącego przed Izydą stanowi odmienny wzór postaci Karmicielki, spotykany w Egipcie od II tysiąclecia p.n.e. i występujący również niezależnie od Izydy i Horusa. Bogini karmiąca w ten sposób Faraona Seti I przedstawiona jest na płaskorzeźbie z Abydos<sup>31</sup>, a Anukis karmiąca Ramzesa II figuruje na bogato kolorowanej płaskorzeźbie w Bet al-Wali, na terenie Nubii<sup>32</sup>. Wariant ten poświadczony jest również w Ugarycie ok. XIII wieku dzięki słynnemu rytowi z kości słoniowej i w Karatepe (Turcja) dzięki płaskorzeźbie z IX/VIII wieku<sup>33</sup>. Spotyka się też wariant Izydy i Horusa z trzecią postacią stojącą przed Izydą. Jest to bóstwo o głowie jastrzębia, jak pokazuje wspianiały skarabeusz z nekropolii w Arg el-Ġazwāni, na północny-zachód od Kerkouane (Cap Bon, Tunezja)<sup>34</sup>. Motyw ten przetrwał w Egipcie do czasów rzymskich, gdy trzecią postacią może być np. cesarz Trajan (98-117 n.e.), przedstawiony w świątyni Dendary w trakcie ofiarowania symboli płócien bogini Izydzie-Hathor, której pierś ssie stojący przed nią nagi Harpokrates, trzymający hieroglif *'anch*, symbol nieśmiertelności<sup>35</sup>.



Skarabeusz z Arg el-Ġazwāni

<sup>28</sup> J.H. Fernández, J. Padró, *Escarabeos del Museo Arqueológico de Ibiza* (Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza 7), Madrid 1982, 28-29, nr 3.

<sup>29</sup> Tamże, 31 i 40-41, nr 5.

<sup>30</sup> Tamże, 29-31 i 70, nr 4.

<sup>31</sup> ANEP, nr 422.

<sup>32</sup> F. Daumas, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris 1967, ilustracja obok s. 288.

<sup>33</sup> M. Almagro-Gorbea, M. Torres Ortíz, *La escultura fenicia en Hispania* (Bibliotheca Archeologica Hispana 32), Madrid 2010, 216, fig. 180.

<sup>34</sup> T. Redissi, „Étude des scarabées et scaraboïdes de Kerkouane”, *REPPAL* 9 (1995), 116-146 (zob. 123-124), i T. Redissi, M. Tillot, „Catalogue des scarabées et scaraboïdes de Kerkouane”, *REPPAL* 9 (1995), 147-188 (zob. 178, tabl. V, 12).

<sup>35</sup> F. Daumas, *La civilisation* (przyp. 32), 497, nr 208.



Scenę Izdy z Horusem siedzącym na jej kolanach skopiował artysta grecki z XVII lub XVIII wieku n.e. na ciemno-zielonym kamieniu jaspisowym ze zbioru Konstantyna Schmidt-Ciążyńskiego w krakowskim Muzeum Narodowym<sup>36</sup>. Oryginał był zapewne wryty w szlachetnym kamieniu jakiegoś pierścienia, czego szereg przykładów znamy aż do czasów grecko-rzymskich. Taki pierścień miał zapewne na myśli redaktor Tosefty, gdy zaznaczał, że należy go wyrzucić do Morza Martwego. Było to rabiniczne określenie znaczące, że trzeba całkowicie zniszczyć dany przedmiot. Ewangelie synoptyczne przypisują je także Jezusowi, nie wspominając jednak Morza Martwego, co byłoby niezrozumiałe dla czytelników greckich: „Kto zwiódłby na manowce jednego z tych małuczkich, którzy wierzą we mnie, lepiej byłoby dla niego, by mu zawiązano kamień młyński na szyi i utopiono w głębinie morskiej”<sup>37</sup>.

Szczególne znaczenie ma odniesienie Tosefty do Morza Martwego, zwanego czasami Morzem Sodomy. Ponoć pochłonęło ono Sodomę i Gomorę, unicestwione praktykowanym tam homoseksualizmem, jak obrazowo ukazuje to podanie ludowe zachowane w Rdz 19,24-25.28.

Prócz pierścieni i płaskorzeźb istniały także posągi bogini karmiącej dziecię, bardziej podobne do Matki Bożej z dzieciątkiem. Najstarszym poza Egiptem jest nagrobny posąg etruski z V wieku p.n.e., znaleziony koło Chianciano, w Toskanii, i znany jako *Mater Matuta*, „Matka Jutrzenka”<sup>38</sup>. Przedstawia on italską boginię karmiącą dziecię i znajduje się dziś w Muzeum Archeologicznym we Florencji. Matrony żyjące w pierwszym małżeństwie świętowały ją 11 czerwca w obchodach tzw. *Matralia*. Jej tron wskazuje na wpływy bliskowschodnie, z pewnością fenickie, gdyż z tego samego okresu pochodzi dwujęzyczna etrusko-fenicka inskrypcja na plakietkach ze złota, znaleziona w świątyni w Pyrgi (*TSSI* III, 42).

Inny przykład posągu bogini karmiącej dziecię pochodzi z Thinissut (Bir bu Rekba), w Tunezji, gdzie w świątyni z I wieku p.n.e. lub n.e. znaleziono ceramiczny posąg bogini z dzieciątkiem leżącym na jej kolanach i ssącym pierś. Boginię nazwano *Nutrix Saturni*, „Karmicielką Saturna”, lub *Tanit kourotrophos*, „Tanit karmiącą chłopca”. Jest to zapewne lokalna imitacja „Izdy karmiącej”, przedstawiająca jakąś boginię punicką lub północno-afrykańską, względnie samą Izydę włączoną do miejscowego panteonu. Posąg ma 1 m. 18 wysokości, jest zachowany w doskonałym stanie i eksponowany w Muzeum Archeologicznym w Nabeul (Tunezja). Starszym od niego, bo pochodzącym z III wieku p.n.e., jest

<sup>36</sup> J. Śliwa, *Egyptian Scarabs and Magical Gems from the Collection of Constantine Schmidt-Ciążyński*, Warszawa-Kraków 1989, 56 i tab. XVI, nr 52.

<sup>37</sup> Mt 18,6; Mk 9,42; Łk 17,1-2.

<sup>38</sup> Zob. *Reallexikon für Antike und Christentum* IX, Stuttgart 1976, 107-108, §31, z bibliografią. Niektórzy autorzy tłumaczą tę nazwę „Matka dojrzałego zboża”. Fotografie innego posągu

fragment podobnego posągu, znaleziony w latach 1957-1960 w trakcie wykopalisk w Kerkouane, stanowisku leżącym w tym samym rejonie Tunezji. Fragment bogini siedzącej na tronie ma tylko 14,6 cm wysokości, gdyż głowa jest utracona<sup>39</sup>.



Posąg *Mater Matuta*  
w Muzeum Archeologicznym we Florencji



Posąg Karmicielki z Thinissut

Zaskakujące jest znalezienie podobnej rzeźby wśród grecko-buddyjskich dzieł sztuki Gandhary w północnym Pakistanie. Jest to posąg indyjskiej bogini Hairiti z II lub III wieku n.e., przedstawionej z dzieciątkiem na kolanach i otoczonej małymi dziećmi<sup>40</sup>. Zasadniczą różnicą jest fakt, że nie karmi ona dzieciątka, jak to zapewne czyniła bogini hellenistycznego pierwowzoru. Posąg znajduje się obecnie w Muzeum Brytyjskim i Warwick Ball porównuje go z posągami Matki Bożej w Kościele zachodnim<sup>41</sup>.

*Mater Matuta*, datowanego na III wiek p.n.e., zobaczyć można w *Les cités antiques* (Dossier pour la Science), Paris 1999, 68.

<sup>39</sup> M. Fantar, *Kerkouane III*, Tunis 1986, 309 i 350, tabl. CXXV; *30 ans au Service du Patrimoine*, Tunis 1986, 59 Il.3: „Déesse courrotrophe acéphale, assise sur un trône”.

<sup>40</sup> W. Ball, *Rome in the East*, London 2000, 143, fig. 30.

<sup>41</sup> Tamże, 141.



Posąg Karmicielki z Gandhary

Posąg z Gandhary jest starszy od Tosefty, zredagowanej w Palestynie na przełomie IV/V wieku n.e., ale stanowiącej zbiór tradycji uzupełniającej Misznę i prawdopodobnie opartej na danych już częściowo spisanych wedle przekazu ustnego. Jest to więc dokumentacja wcześniejsza od pierwszych chrześcijańskich przystosowań motywu Karmicielki do Maryi z dzieciątkiem. Równoczesna wzmianka Serapisa w Tosefcie dowodzi zresztą, że chodzi w cytowanym tekście o Izydę karmiącą Horusa. Często występuje ona razem z Serapisem, np. w palestyńskiej inskrypcji dedykowanej „Serapisowi (i) Izydzie, zbawicielom”, Σαράπιδι Ἰσιδι Σωτήρισι<sup>42</sup>. Występują też razem na rewersie aleksandryjskiej monety z osiemnastego

<sup>42</sup> W. Dittenberger, *Oriens Graeci inscriptiones selectae*, Leipzig 1903-05, 138, nr 87; L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 28), Berlin 1969, nr 361a. Odnośnie kultu Izydy i Serapisa, zob. L. Bricault, „Sarapis et Isis, sauveurs de Ptolémée IV à Raphia”, *Chronique d'Égypte* 74 (1999), 334-343; S. Nagel, „The Cult of Isis and Sarapis in North Africa: Local Shifts of an Egyptian Cult under the Influence of Different Cultural Traditions”, *Egyptian Gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean: Image and Reality between Local and Global* (red. L. Bricault, M.J. Versluys), Caltanissetta 2012, 67-92; A. Colazilli, „The Worship of Isis and Serapis in Nomentum (Rome): Some Epigraphic and Archaeological Evidence”, *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 6 (2014), 1-9; P. Pachis, „Data from Dead Minds? Dream and Healing in the Isis / Serapis

roku panowania Hadriana (135/6 n.e.), tj. z okresu, z którego pochodzą najstarsze źródła Tosefty. Rozpostarte skrzydła orła podtrzymują tam skierowane ku sobie popiersia Serapisa i Izydy z figurą Horusa dziecięcą między nimi<sup>43</sup>. Prezentacja ta odzwierciedla hellenistyczne pojęcie boskiej triady, najwyraźniej udokumentowane w epoce rzymskiej, zwłaszcza w Baalbeku i w Hatrze, gdzie czczono *Maran*, *Martan* i *Bar-Marēn*, „Naszego Pana, Naszą Panią i Naszych Państwa Syna”.



Moneta Aleksandryjska z r. 135/6 n.e.

Rozpowszechnienie ikonograficznego motywu Karmicielki można też spojrzeć w dawnej Palestynie. Prócz egipskiego posążka wspomnianego powyżej<sup>44</sup>, znane są co najmniej trzy typy figurek ceramicznych, przedstawiających karmicielkę. Niezwykłą w Palestynie figurkę nagiej niewiasty z dzieciątkiem znaleziono w 1986 r. na stanowisku Tell al-Wawijat w dolnej Galilei. Pochodzi ona z okresu późnego brązu II, tj. ok. 1200-1150 p.n.e., ale nie wygląda na Izydę z Horusem<sup>45</sup>. Podobne figurki napotyka się częściej w Mezopotamii i Północnej Syrii<sup>46</sup>. Znacznie późniejsze są figurki palestyńskie w stylu pewnych posążków cypryjskich. Jedna figurka o wysokości 16,3 cm pochodzi z Akzib, ważnego stanowiska nadmorskiego na południe od dzisiejszej granicy libańsko-izraelskiej<sup>47</sup>. Należałoby ją datować przed 575 r. p.n.e., ale brak danych o okolicznościach i dokładnym miejscu jej znalezienia. Trzeci typ, to figurki, na które archeolodzy natrafili w 1963 roku w Tel Šippor, 17 km na wschód od Aszkalonu. Znajdowały się w wykopanym dołku, mierzącym niecały metr szerokości, w którym złożono w drugiej połowie

Cult during the Graeco-Roman Age”, *Journal of Cognitive Historiography* 1 (2014), 52-71. Zob. także I. Mayer, *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge 2011.

<sup>43</sup> B.V. Head, *A Guide to the Principal Coins* (przyp. 20), 90 i tabl. 50:44.

<sup>44</sup> Zob. s. 195.

<sup>45</sup> B.A. Nakhai, J.P. Dessel, B.L. Wisthoff, „Tell el-Wawiyât”, *IEJ* 37 (1987), 181-185 (zob. 184-185); *RB* 85 (1988), 247-251 (zob. 250-251).

<sup>46</sup> Reprodukcyjne znaleźć można w katalogach wystaw, np. *Sumer, Assur, Babylon*, Mainz a/R 1978, nr 150; *Länder der Bibel*, Mainz a/R 1981, 161-162, nr. 113; 239, nr 188; 280-281, nr. 224.

<sup>47</sup> Luwr, AO 1834: E. Gubel, *Phoenician Furniture* (Studia Phoenicia VII), Leuven 1987, 85-86, 93, tabl. XV, 37.



IV wieku p.n.e. przeszło 200 różnych figurek ceramicznych i około 20 statuetek z kamienia<sup>48</sup>. Należą one do grupy wyrobów typu fenickiego, jak wskazuje np. figurka z VI wieku, znaleziona w Larnaka, na Cyprze<sup>49</sup>. Wszystkie były już uszkodzone w starożytności i stanowiły zapewne odpadki wotów składanych w jakiejś świątyni.

Podobne figurki bywają zwane przez archeologów i historyków sztuki „boginią ciężarną”, aczkolwiek nie przedstawiają one żadnej bogini, tym mniej „bogini ciężarnej”. Każdy z tych posążków stanowi ex-voto niewiasty proszącej o dziecko, o szczęśliwy poród i dostatek matczynego pokarmu. Zostawiała je w świątyni, by ich obecność ciągle przypominała bóstwu skierowaną do niego modlitwę. Nie są to zatem figurki jakiejś bogini i Tosefta z pewnością nie odnosi się do nich, choćby ze względów chronologicznych. Autor nie zna bowiem palestyńskich figurek czy pierścieni z motywem karmicielki wśród znalezisk z epoki rzymskiej. Izysda występuje jednak z Horusem dziećciem na kilku monetach z Akko-Ptolemais<sup>50</sup>. Na uwagę zasługują też monety aleksandryjskie z Izydą karmiącą Horusa, używane w Palestynie, a podobne monety bito również za czasów Elagabala dla nadmorskiego miasta Gabala, dziś Dżeble w Syrii<sup>51</sup>, jak zaznaczyliśmy powyżej.



Figurki karmicielki z Larnaka, Tel Šippor i Akzib (z lewej na prawo)

<sup>48</sup> O. Negbi, *A Deposit of Terracottas and Statuettes from Tel Šippor* (‘Atiqot. English Series 6), Jerusalem 1966.

<sup>49</sup> Luwr, MNB 127, zbiór C. Ceccaldi: L. Heuzey, *Musée National du Louvre. Catalogue des figurines antiques de terre cuite*, Paris 1923, tabl. VI, 6.

<sup>50</sup> L. Kadman, *Corpus nummorum Palaestinensium IV. The Coins of Akko-Ptolemais*, Jerusalem 1961, 73.

<sup>51</sup> V. Tran Tam Tinh, *Isis Lactans* (przyp. 7), 142-143, A125

## 2. SERAPIS

Palestyńska dokumentacja Serapisa jest bogatsza<sup>52</sup>. Imię bóstwa powstało najprawdopodobniej ze złożonego określenia *Osorapis*, po egipsku *Userhapi*, czyli „Ozyrys-Apis”. Memficki byk Apis został w ten sposób utożsamiony z Ozyrysem, a Serapis stał się czołową postacią panteonu za panowania Ptolemeuszów z główną swą świątynią w Aleksandrii, zwaną potocznie Serapeum<sup>53</sup>. Kult Serapisa rozpowszechnił się w czasach rzymskich w formie już całkiem zhellenizowanej. Niektórzy chrześcijanie identyfikowaliby go ze św. Józefem, tłumacząc imię Serapisa po grecku Σαρραϋ παῖς, „potomek Sary”<sup>54</sup>. Odnosili się zapewne do genealogii Mt 1,2 -16, która zaczyna się od Abrahama, męża Sary<sup>55</sup>, a kończy się na św. Józefie. Bardziej zaskakującym jest passus rzekomego listu cesarza Hadriana do konsula Serwianusa, cytowany w zbiorze *Scriptores Historiae Augustae* 29, 8, powstałym na przełomie IV/V wieku. List dotyczy Egiptu, zwłaszcza Aleksandrii, i zaraz na początku cesarz zaznacza: *Illic qui Serapem colunt, Christiani sunt et devoti sunt Serapi, qui se Christi episcopus dicunt*, „Ci, którzy tam czczą Serapisa, są Chrześcijanami, a Serapisowi oddani są ci, którzy twierdzą, że są biskupami Chrystusa”. Czyżby odnosiło się to do kultu św. Józefa, praktykowanego wówczas w Egipcie, jak o tym świadczy *Historia Józefa cieśli*, powstała w Egipcie w IV wieku i znana z tłumaczenia koptyjskiego, arabskiego, i łacińskiego?

Tosefta zwróciła szczególną uwagę na pierścienie z figurą Serapisa, których mnóstwo znaleziono na Bliskim Wschodzie, zwłaszcza z okresu I-III wieków n.e.<sup>56</sup> W samym tylko zbiorze Konstantyna Schmidt-Ciążyńskiego (1817-1889), dziś w krakowskim Muzeum Narodowym, znajduje się czternaście skarabeuszy

<sup>52</sup> L.-H. Vincent, „La Palestine dans les papyrus ptolémaïques de Gerza”, *RB* 29 (1920), 161-202 (zob. 170-174 i fig. 1).

<sup>53</sup> S. Pfeiffer, „The God Serapis, His Cult and the Beginning of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt”, *Ptolemy II Philadelphos and His World* (red. P. McKechnie, P. Guillaume), Leiden 2008, 387-408; M. Bergmann, „Sarapis im 3. Jahrhundert v. Chr.”, *Alexandria und das ptolemäische Ägypten: Kulturbegegnungen in hellenistischer Zeit* (red. G. Weber), Berlin 2010, 109-135; E. Fassa, „Shifting Conceptions of the Divine: Sarapis as Part of Ptolemaic Egypt's Social Imaginary”, *Shifting Social Imaginary in the Hellenistic Period: Narrations, Practices, and Images* (red. E. Stavrianopoulos), Leiden 2013, 115-139; S. Schmidt, „Der Sturz des Sarapis: Zur Bedeutung paganer Götterbilder in der spätantiken Gesellschaft Alexandrias”, *Alexandria* (red. T. Georges, F. Albrecht, R. Feldmeier; Civitatum Orbis Mediterraneae Studia 1), Tübingen 2013, 149-172. Zob. też powyżej, przyp. 42. Ten okres historii religii starożytnego Egiptu jest pominięty w pracy zbiorowej K. Pilarczyka i J. Drabiny (red.), *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2008.

<sup>54</sup> R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde Romain*, Paris 1989, 29.

<sup>55</sup> Por. Ga 4,21-31; 1 P 3,6.

<sup>56</sup> R. Veymiers, *Ἰεροϋ τῶ φεροῦντι. Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques* (Publications de la Classe des Lettres. Collection in-4°, 3<sup>e</sup> sér., t. I), Bruxelles 2009.

z Serapismem na tronie, z popiersiem Serapisa lub z węzłem o głowie Serapisa<sup>57</sup>. Ich pochodzenie jest często nieznanie lub niepewne, ale Serapis jest dobrze poświadczony w Palestynie II i III wieku n.e. dzięki monetom. W Jerozolimie, nazwanej Aelia Capitolina od roku 130 n.e., występuje on na trzydziestu jeden typach monet bitych za panowania Antoninusa Piusa (138-161 n.e.) i jego następców, za wyjątkiem Septymiusza Sewera (193-211)<sup>58</sup>. Od czasów Hadriana jego wizerunek lub jego symbole widoczne są też na monetach Cezarei Nadmorskiej, Akko-Ptolemais, Tyberiady, Sefforis, Diospolis, czyli Lyddy, Eleutheropolis, tj. dzisiejszego Beit-Guwrin, Neapolis w Samarii, zwanej dziś Nablus. Występuje on też na małym wisiorku z brązu, prawdopodobnie znalezionym w Palestynie<sup>59</sup>.

Wizerunek Serapisa przypomina Zeusa brodatego, w greckich szatach, siedzącego na tronie. Zresztą Serapis był z nim identyfikowany, ale charakteryzuje go korzec na głowie, pełen płodów ziemi, zwany *kalathos*. Przechowywane dziś w Muzeum Paul Getty, w Malibu, egipskie malowidło na drewnie, datowane na ok. 180 rok n.e., przedstawia podobiznę Serapisa z wyraźnym *kalathos* na głowie.



Podobizna Serapisa (fot.: Archiv für Kunst und Geschichte, Berlin)

<sup>57</sup> J. Śliwa, *Egyptian Scarabs* (przyp. 36), 65-70 i tabl. XVIII-XIX, nr. 76-89.

<sup>58</sup> L. Kadman, *The Coins of Aelia Capitolina*, Tel Aviv 1956.

<sup>59</sup> F. Manns, „Nouvelles traces des cultes de Neotera, Serapis et Poséidon en Palestine”, *SBFLA* 27 (1977), 229-238 (zob. 234-236).

Popiersie Serapisa ukazuje się również nad stopą ludzką, symbolizującą zapewne potęgę najwyższego bóstwa. Symbol ten powiązany jest zwłaszcza z kultem Serapisa, aczkolwiek wielka stopa ludzka na Karmelu jest dedykowana Zeusowi Heliopolizańskiemu Karmelowi<sup>60</sup>, tj. miejscowemu bóstwu góry Karmel, utożsamionemu z najwyższym bogiem Baalbeku, w Libanie. U stóp Karmelu odnaleziono jednak głowę Serapisa, mierzącą 11,5 cm, która z pewnością należała do posągu lub popiersia boga. Gdy Departament Starożytności nabył ją w 1921 roku, widoczne były jeszcze na niej ślady ozłocenia, zwłaszcza w oczach<sup>61</sup>. Charakterystyki stylistyczne datują głowę z późnego II lub wczesnego III wieku n.e. Kult Serapisa był zatem powiązany w tym rejonie z kultem Zeusa Heliopolińskiego, jak to miało również miejsce w pobliskim Akko-Ptolemais<sup>62</sup>. Mimo dedykacji, wielka stopa ludzka z Karmelu mogła więc mieć jakieś pośrednie powiązanie z Serapisem.



Głowa Serapisa z Karmelu (fot. E. Friedman)

Kolosalna stopa z białego marmuru, znaleziona w ruinach świątyni Serapisa w Aleksandrii, dotarła do Muzeum Brytyjskiego, a głowa Serapisa figuruje nad stopą ludzką na monecie aleksandryjskiej Antoninusa Piusa (138-161)<sup>63</sup>. Inna

<sup>60</sup> B. Lifshitz, „Études sur l'histoire de la province romaine de Syrie”, *ANRW* II/8, Berlin 1977, 3-30 (zob. 13-16 z dalszą bibliografią).

<sup>61</sup> L.V. Rachmani, „Roman miscellanea”, *IEJ* 39 (1989), 66-78 i tabl. 6-9 (zob. 70-71 i tabl. 7E-F).

<sup>62</sup> H. Seyrig, „Antiquités syriennes: Divinités de Ptolémaïs”, *Syria* 39 (1962), 193-211 (zob. 197-199, 202).

<sup>63</sup> R.S. Poole, *Alexandria and the Nomes. A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum*, London 1892, 144.



rzeźba z białego marmuru przedstawiająca popiersie Serapisa nad stopą ludzką należy do zbiorów florentryńskiej galerii *Uffizzi*<sup>64</sup>, a rzeźba orła siedzącego na stopie ludzkiej, dedykowana Serapisowi, znajduje się w Muzeum w Bejrucie<sup>65</sup>. Stopa symbolizująca Serapisa pojawia się również na różnych monetach rzymskich z II i III wieku n.e., także w Akko-Ptolemais<sup>66</sup>. Nic też dziwnego, że symbol stopy, znaleziony również w Jerozolimie, figuruje w traktacie *Arwoda zara* III, 2 Miszny wśród zakazanych objawów obcego kultu: „Jeśli ktoś znajdzie fragmenty posągów, to są one dozwolone, ale jeśli znajdzie kształt ręki lub kształt stopy, to są one zakazane, ponieważ podobne przedmioty są czczone”.

המוצא שבירי צלמים הרי אלו מותרים מצא תבנית יד או תבנית רגל הרי אלו אסורים  
מפני שכיוצא בהן נעבד.



Popiersie Serapisa na stopie w galerii *Uffizzi*, Florencja (fot. Alinari)

<sup>64</sup> G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, Paris 1884, nr 27.

<sup>65</sup> L. Jalabert, „Inscriptions grecques et latines de Syrie”, *MUSJ* 2 (1907), 309-311; L. Vidman, *Sylloge* (przyp. 42), nr 364.

<sup>66</sup> L. Kadman, *Corpus nummorum Palaestinensium* IV (przyp. 50), 75.

Przybytek Serapisa znajdował się w Jerozolimie na terenie dzisiejszej posiadłości Ojców Białych przy bramie św. Szczepana, nie opodal kościoła św. Anny. Początki instalacji sięgają II wieku p.n.e., ale nie ma pewności, że była to wówczas świątynia. Sadowiska zwana Betesda w Ewangelii św. Jana 5,1-9 leżała w jej obrębie. Wykopiska prowadzone przez Ojców Białych odkryły tam pod ruinami kościoła bizantyjskiego z V wieku pozostałości dwóch faz instalacji, z których późniejsza poświęcona była Serapisowi<sup>67</sup>. Uchodził on za boskiego uzdrowiciela i był utożsamiany z Asklepiosem. O jego kulcie świadczą m.in. stopa wotywna ofiarowana przez pewną Lucję Pampilię, płaskorzeźba z węzłem i kłosem, symbolami Serapisa, oraz inskrypcja łacińska z roku 116/7 n.e., znaleziona przez F.J. Blissa w murze *Bāb en-Nebi' Dā'ūd*, tj. Bramie Syjonu przebudowanej w 1540/1 roku w południowym wale Starego Miasta<sup>68</sup>. Świątynia Serapisa została zburzona w IV/V wieku i na jej miejscu zbudowano bazylikę pod wezwaniem Najśw. Maryi Panny, upamiętniającą tradycyjne miejsce jej narodzin, obchodzonych 8 września. Upamiętniano tam także miejsce uzdrowienia paralityka, opowiedziane w Ewangelii św. Jana 5<sup>69</sup>.

Starszy poziom odkrytego zabytku, datowany na okres przed upadkiem Jerozolimy w roku 70 n.e., składał się z szeregu łazienek podziemnych, gdzie kąpiel i masaż służyły zapewne jako zabiegi lecznicze. Miejsce to wspomniane jest na Zwoju miedzianym z Qumran pod nazwą „Domu żeńskich demonów”, *Bēt 'ā-'ēšdātīn*<sup>70</sup>, co wskazuje prawdopodobnie na dolegliwości przypisywane złym duchom, jak to czyni żydowski amulet z Horwat Kanaf: „Jaho! Wypędź z ciała Jaity, córki Mariana, gorączkę i dreszcze, (te) żeńskie demoniczne duchy”<sup>71</sup>. Wzmianka Zwoju Miedzianego o ukrytych w *Bēt 'ā-'ēšdātīn* naczyniach z wonnymi olejkami (3Q15, kol. XI, 14) potwierdza praktykowanie masażu leczniczych

<sup>67</sup> A. Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs. À propos de Jean, V* (Cahiers de la Revue Biblique 12), Paris 1970, 89-95; C. Dauphin, „Sainte-Anne de Jérusalem: le projet Béthesda. The Bethesda Project at St. Anne's in the Old City of Jerusalem”, *Proche-Orient Chrétien* 55 (2005), 254-269; S. Gibson, „The Pool of Bethesda in Jerusalem and Jewish Purification Practices of the Second Temple Period”, tamże, 270-293; F. Zayadine, „Les dieux guérisseurs, du monde phénicien à Jérusalem”, *Jérusalem antique et médiévale. Mélanges en l'honneur d'Ernest-Marie Laperrousaz* (red. C. Arnould-Béhar, A. Lemaire; Collection de la Revue des études juives 52), Paris-Louvain 2011, 153-160 (zob. 157-159).

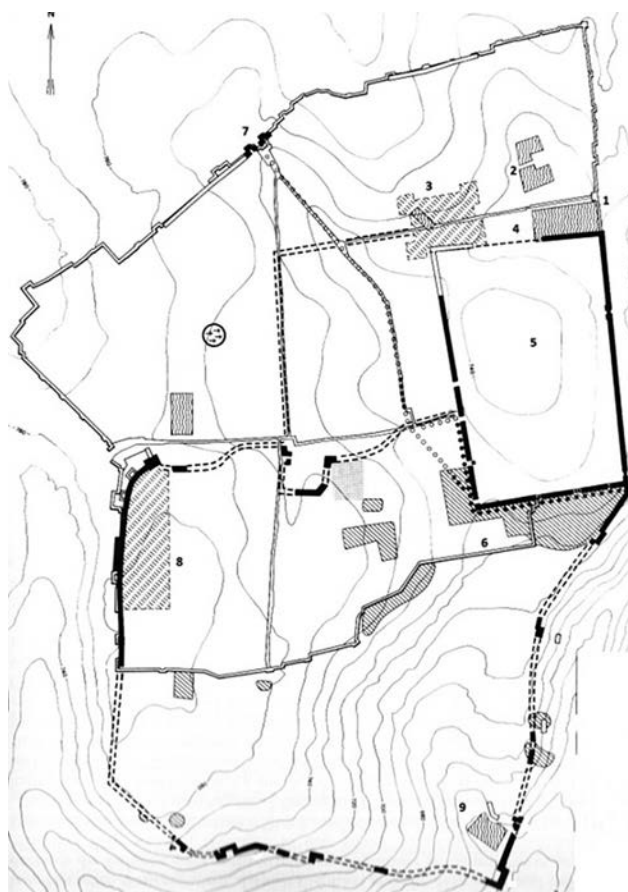
<sup>68</sup> F.J. Bliss, „Latin Inscription in the Wall of Neby Daūd, Jerusalem”, *PEFQS* 28 (1895) 130; Canon Dalton, „On the Latin Inscription behind the Gate of Neby Daūd, Jerusalem”, *PEFQS* 29 (1896) 133-137; W. Hornbostel, *Serapis* (ÉPRO 32; Leiden 1973) 378. Inskrypcja została zniszczona w czasie wojny 1947-1948.

<sup>69</sup> J.T. Milik, „Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes IX”, *RB* 67 (1960), 354-367 (zob. 363, §15).

<sup>70</sup> *Byt 'šdtyt*: 3Q15, kol. XI, 12, z rodzajnikiem napisanym przez *alef*.

<sup>71</sup> J. Naveh, Sh. Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1985, 44, Amulet 2, 7-10.

w tym miejscu i pośrednio zdradza wysoką cenę podobnych aromatów, uważanych za skarb. Nazwa instalacji brzmiała *Bēt 'ešdātīn* w narzeczu aramejskim Palestyny, co odpowiada wschodnio-aramejskiemu określeniu (*Bēt*) *šēdātīn*<sup>72</sup>. Podobna metateza występuje w nazwie miejscowej *'hšr* lub *'hʒr* Zwoju miedzianego 3Q15, kol. VIII, 2, gdzie zastępuje ona poprawne *Hāšōr*<sup>73</sup>. Potwierdza to też porównanie wyrazu *šēdā*, „demon”, a w narzeczu palestyńskim *'ešdā*, z liczebnikiem „6”, *šittā*, ale w owym narzeczu *'eštā*<sup>74</sup>.



Plan Jerozolimy w II-III w. n.e. (wg. H.-P. Kuhnera)

1. Brama św. Szczepana; 2. Sadržawka Betesda i świątynia Serapisa; 3. Twierdza Antonia;
4. Sadržawka Izraela (*Birket Isrā'in*); 5. *Haram aš-Šarif*; 6. Wykopaliska izraelskie koło Muru Płaczu i *Haram aš-Šarif*; 7. Brama Damascyńska;
8. Pałac Heroda; 9. Sadržawka Siloam (*Birket al-Ḥamma*)

<sup>72</sup> Talmud Babiloński, *Gittin* 68a.

<sup>73</sup> J.T. Milik, *DJD* III, Oxford 1962, 267.

<sup>74</sup> E.Y. Kutscher, *Studies in Galilean Aramaic*, Ramat-Gan 1976, 28.

Ewangelia św. Jana, powstała ok. roku 100 n.e.<sup>75</sup> albo nieco później, wskazuje na to samo miejsce, ale posługuje się liczbą pojedynczą i rodzajem męskim, bo Βηθεσδα oddaje dokładnie *Bēt 'Ešdā*, „Dom demona”<sup>76</sup>, zapewne w odniesieniu do czczonego tam wówczas Serapisa, przechrzczonego w niektórych rękopisach Ewangelii na anioła Pańskiego, który od czasu do czasu schodził do znajdującej się tam sadzawki i poruszał wody (J 5,4). Znaczące jest użycie w J 5,6 przymiotnika ὑγιής, „zdrow”, gdyż jest to termin techniczny, określający uzdrowienie przez Asklepiosa, utożsamionego w Jerozolimie z Serapisem.

Inskrypcja łacińska z roku 116/7 ku czci Serapisa została ufundowana przez oddział Legionu III Cyrenajskiego, który został zapewne sprowadzony przez konsula (*consul suffectus*) Luzjusza Kwietusa (*Lusius Quietus*)<sup>77</sup>, przewidującego jakieś rozruchy w Judei, co Miszna nazywa *pwlmwš šl Qjtws*<sup>78</sup>, „wojnę Kwietusa”. Część oddziału była prawdopodobnie zakwaterowana w pobliskiej twierdzy Antonia, ale kamień z inskrypcją został użyty w XVI wieku na południowych krańcach Starego Miasta. Inskrypcja pochodzi ze schyłku panowania Trajana (98-117) i poprzedza więc ustanowienie kolonii Aelia Capitolina przez Hadriana (117-138). Serapis jest w niej utożsamiony z Jowiszem, pojętym jako nazwa najwyższego bóstwa:

[I]ovi o(ptimo) m(aximo) Sarapidi pro salute et victoria imp(eratoris) Nervae Traiani Caesaris optimi Aug(usti) Germanici Dacici Parthici et populi Romani vexill(atio) Leg(ionis) III Cyr(enaicae) fecit<sup>79</sup>.

„Dla najlepszego, największego Jowisza Serapisa, na zdrowie i zwycięstwo cesarza Nerwy Trajana Cezara, najlepszego Augusta, Germańskiego, Dackiego, Partyjskiego oraz ludu rzymskiego, wykonał oddział Legionu III Cyrenajskiego.”

Późniejszą od inskrypcji jerozolimskiej jest dedykacja Σαράπιδι Ἰσιδι Σωτήρσι z Samarii/Sebaste, datowana na III wiek<sup>80</sup>, jak również inskrypcja z al-Ledżdżūn, na południe od Megiddo, pochodząca także z III wieku<sup>81</sup>. Jest to dedykacja oł-

<sup>75</sup> H. Langkammer, *Jezus Chrystus w świetle późniejszych pism Nowego Testamentu*, Wrocław 2009, 149.

<sup>76</sup> Βεθεθα Józefa Flawiusza nie jest tą samą nazwą, ale transkrypcją Βή'τ', „fosa” albo „sadzawka”, jak zauważył A. Schlatter, *Die hebräischen Namen bei Josephus*, Gütersloh 1913, 30-31. Nazwa ta oznaczała nową dzielnicę miasta (καινόπολις), położoną na północ od Haram aš-Šarif, a więc obejmującą teren świątyni Serapisa.

<sup>77</sup> E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo I*, Brescia 1985, 644-645; S. Bussi, „Lusio Quietus: un 'maghrebino' ai vertici dell'Impero”, *L'Africa Romana* 16, Roma 2006, 721-728; J. Ciecieląg, *Powstanie Bar Kochby, 132-135 po Chr.*, Zabrze 2008, 80-95; M. Hadas-Lebel, *Rome, la Judée et les Juifs*, Paris 2009, 172-173.

<sup>78</sup> *Sota IX*, 14.

<sup>79</sup> *CIL III*, 13587c; L. Vidman, *Sylloge* (przyp. 42), 183, nr 362.

<sup>80</sup> Zob. powyżej, przyp. 40 oraz L. Vidman, *Sylloge* (przyp. 42), 183, nr 361a.

<sup>81</sup> L. Vidman, *Sylloge* (przyp. 42), 182-183, nr 361.



tarza Serapisa dokonana przez oficera Legionu VI *Ferrata* za czasów Karakalli (213-217) lub Elagabala (218-222):

*Pro salute et incolumitate domini nostri [.....] praesentissimum deum mag(num) Sarapidem Leg(io) VI Ferrat(a) f(idelis) c(onstans) [Antoniniana] Iulius Isidorianus p(rimi)p(ilus).*

„Na zdrowie i niezłomność Pana naszego [...], czczą] wszechobecnego, największego boga Serapisa: Legion VI Ferrata, stale wierny [Antonianom], (i) Juliusz Izydorianus, podoficer.”

Kult Serapisa w armii rzymskiej nie interesował autorów Tosefty, ale monety miast palestyńskich z wizerunkiem lub symbolem bóstwa mogły stanowić problem dla żydowskich handlarzy. Formalny nakaz wrzucenia przedmiotów z podobizną bóstwa do Morza Martwego dotyczył jednak „pierścieni”, co było zapewne świadomym ograniczeniem zakazu wizerunków lub symboli bałwochwalczych do rzeczy zbędnych w życiu codziennym. Monety bite dla miast palestyńskich, zamieszkałych także przez Żydów, mogły więc kursować w obrotach handlowych II i III wieku n.e. Tosefta nie wspomina o nich, co nie było zwykłym przypadkiem. Co więcej, ten sam paragraf traktatu *Awoda zara* zalicza monety (*ha-matbēa'*) z symbolami do przedmiotów dozwolonych (*Awoda zara* V, 1), gdyż nie zwraca się na nie szczególnej uwagi. Pokazuje to, jak należy czytać i interpretować podobne przepisy talmudyczne, pomijając nawet możliwość niewłaściwej interpretacji Karmicielki.

Kult Serapisa w Jerozolimie mógł jednak mieć pewne niepokojące objawy, a dotyczyło to też Lyddy, nazwanej Diospolis za Septymiusza Sewera (193-211), czyli „Miastem Zeusa”, utożsamianego wówczas z Serapisem, którego wizerunek lub symbol występował na monetach miasta. Mogło to mieć bezpośredni związek z przybyciem jakiegoś tatuowanego osobnika, „adepta Zbawiciela” (בן טוטר), z Egiptu do Lyddy, gdzie został on ukamienowany w II wieku n.e., jak podają teksty Talmudu<sup>82</sup>. Zdarzyło się to ponoć za czasów rabiego Eleazara ben Hyrkanosa, tj. w początkowej fazie kultu Serapisa w Jerozolimie, a בן טוטר pisane w Talmudzie Palestyńskim z „matką czytania” *waw*<sup>83</sup>, zdaje się wskazywać właśnie na wyznawcę Serapisa, zwanego „Zbawicielem” (Σωτήρ), także w Palestynie<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> Talmud Palestyński, *Szabbat* XII, 4, 13d; *Jewamot* XVI, 6, 15d; *Sanhedrin* VII, 16, 25d; Tosefta, *Szabbat* XI (XII), 15; *Sanhedrin* X, 11; Talmud Babiloński, *Szabbat* 104b; *Sanhedrin* 67a (ze średniowiecznym, niepasującym dopiskiem: „którego powieszono w przeddzień Paschy”). Jego późniejsze utożsamienie z Jezusem jest bezpodstawne, jak dobitnie zaznacza *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, t. X, 16: „there is no basis in tannaitic literature for this identification”. Niestety wskazują na nią dziś jeszcze niektóre publikacje, które nadal posługują się błędną pisownią *bn-štd'* drukowanych tekstów Talmudu Babilońskiego.

<sup>83</sup> Zwrócił już na to uwagę M. Jastrow w 1903 r., ale informacja ta, sprawdzalna w manuskrypcie Scaliger 3, nie dotarła jeszcze do dzisiejszych mitologów polskich.

<sup>84</sup> Zob. powyżej, przyp. 42.

Dopiero rok 385 n.e. zamyka oficjalnie dzieje kultu Izydy i Serapisa w Imperium Rzymskim: w roku tym cesarz Teodozjusz I zabronił sprawowania ich kultu w głównym ośrodku wierzeń post-egipskich tego okresu – w świątyni Serapisa w Aleksandrii. Kilka lat później, w r. 389, względnie 391, Chryścianie podburzeni przez Teofila, patriarchę aleksandryjskiego, wyruszyli pod wodzą mnichów na świątynię, którą po zwycięskiej walce z wiernymi Serapisa doszczętnie zburzyli. Na rozkaz patriarchy pozostawiono tylko olbrzymią kolumnę z porfiru, która miała służyć jako wieczna pamiątka zniszczenia ostoji bałwochwalstwa, jak powiada Rufin z Akwilei (345-410) w swym dodatku do przetłumaczonej na język łaciński *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei<sup>85</sup>. Kult Izydy na wyspie File w Górnym Egipcie przetrwał jeszcze do VI wieku n.e. Dobiegł końca w latach 535-537, za panowania Justyniana.

“...ALSO THE IMAGE OF THE NURSING ONE OR OF SARAPIS”

#### Summary

The Tosefta tractate *Avodah zarah* V, 1 enjoins to throw rings with images of the Nursing One or of Sarapis into the Dead Sea, a rabbinic expression meaning that they should be completely destroyed. The Nursing One is no doubt the Egyptian goddess Isis, which is often represented while nursing the child Horus or Harpocrates. Many statues, amulets, scarabs, carved rings represent this scene, which has also been reproduced in non-Egyptian ambient and was imitated in Christian art showing Mary with her child Jesus. The mention of Sarapis leaves no doubt that the Tosefta refers to Isis, often named at that time with Sarapis, the main god of Alexandria. Also Sarapis appears on many scarabs, rings, and Roman coins, and was even worshipped in Jerusalem, certainly in the early 2<sup>nd</sup> century A.D., as shown by some findings and an inscription. The prohibition of the Tosefta concerned rings or scarabs in particular, because their possession could imply a certain devotion to these heathen deities, while coins with similar images were used just for commercial purposes.

Keywords: Isis, Serapis, Holy Mary, Our Lady

<sup>85</sup> Rufin, *Historia kościelna* XI, 23. Zob. Th. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris* II, Praha 1941 (przedruk, Hildesheim 1991), 133.