



TOMASZ GRABOWSKI
(Kraków)

Polityka religijna Ptolemeusza IV Filopatora – wybrane aspekty

W oczach antycznych historyków Ptolemeusz IV, rządzący w latach 221–204¹, stanowił zaprzeczenie energii i zdolności swoich poprzedników. W dużej mierze przyczyniła się do tego zapewne opinia Polibiusza². Jego zdaniem bowiem król zaniedbywał sprawy państwa, a jeśli podejmował działania, to wyjątkowo opieszale. Taki obraz władcy znajdujemy także u innych autorów antycznych, którzy eksponują zamiłowanie króla do luksusu i zmysłowych przyjemności³. Najpoważniejszy za-

¹ Wszystkie daty w tekście odnoszą się do okresu p.n.e.

² Por.: Plb. 5.34; 5.87.4; 4.37.5; 5.62.7. Na Polibiusza powołuje się Atenajos (13. 576f.). Por. także: Plut., *Kleom.* 33.1; Just. 30.1–2.

³ Negatywne opinie na temat Ptolemeusza IV można – przynajmniej w części – wytłumaczyć niezrozumieniem przez antycznych autorów ptolemejskiej koncepcji *tryphē*. Na temat *tryphē* zob.: J. Tondriau, *La tryphē: philosophie royale ptolémaïque*, „Revue des études anciennes” 1948, t. 50, s. 49–54; H. Heinen, *Die Tryphē des Ptolemaios VIII Euergetes II. Beobachtungen zum ptolemäischen Herrscherideal und zu einer römischen Gesandtschaft in Ägypten (140/139 v. Chr.)*, [w:] *Althistorische Studien Hermann Bengtson zum 70. Geburtstag dargebracht von Kollegen und Schülern*, eds. H. Heinen,

rzut Polibiusza dotyczy prowadzenia przez Filopatora nieudolnej polityki zagranicznej, co dobitnie ukazał poprzez porównanie jego działań z osiągnięciami jego poprzedników⁴. Tak negatywnie oceniany przez antyczną historiografię Ptolemeusz IV wyróżniał się aktywnością w polityce religijnej i chociaż jego działania na polu religii wpisywały się w wytyczone już przez jego poprzedników kierunki, to jednak proponował także własne, innowacyjne rozwiązania.

Najważniejszym elementem propagandy religijnej Lagidów był kult dynastyczny. Jak wiadomo, pierwsze kroki w kierunku wprowadzenia kultu rodziny panującej w Egipcie, Lagidów, podjął jeszcze Ptolemeusz I, jednak prawdziwym twórcą takiego kultu był Ptolemeusz II. Kult dynastyczny stał się niezwykle istotnym komponentem monarchii Lagidów. Postać charyzmatycznego, triumfującego króla została podniesiona do teologicznego wymiaru, stając się ważnym czynnikiem legitymizacji władzy⁵.

Ptolemeusz IV Filopator był – obok Ptolemeusza II – drugim tak aktywnym Lagidą na polu kultu dynastycznego. Kult *Theoi Philopatores* ustanowiony został wkrótce po objęciu tronu przez Ptolemeusza IV⁶, jednak król włączył go do kultu Aleksandra nie wcześniej niż pod koniec

K. Stroheker, G. Walser, Wiesbaden 1983, s. 116–128; T. Grabowski, *Trypche w ideologii Ptolemeusza*, [w:] *Spółczesność i religia w świecie antycznym. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej (Toruń, 20–22 września 2007 r.)*, red. S. Olszaniec, P. Wojciechowski, Toruń 2010, s. 91–108 (tam też dalsza literatura).

⁴ Plb. 5.34. Ocena taka po części wynikała z osobistych zastrzeżeń Polibiusza jako polityka Związku Achajskiego, co do polityki prowadzonej przez Filopatora w Grecji – z punktu widzenia Związku Achajskiego – zbyt defensywnej i ograniczonej. W rzeczywistości w tej dziedzinie bilans panowania Ptolemeusza IV wypada całkiem niezłe – skuteczna obrona Celesyrii, utrzymanie posiadłości dynastii w basenie egejskim i na wybrzeżach Azji Mniejszej. Odnośnie do polityki zagranicznej Ptolemeusza IV zob.: W. Huss, *Untersuchungen zur Aussenpolitik Ptolemaios' IV*, München 1976, s. 20–238; idem, *Ägypten in hellenistischer Zeit 332–30 v. Chr.*, München 2000, s. 386–443; G. Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire*, London 2001, s. 127–134.

⁵ Poprzez kult dynastyczny Lagidzi podporządkowali sobie różne aspekty państwa (aparaturę administracyjną, *philois*, armię; także kapłani egipscy zostali powiązani z kultem dynastycznym): G. Hölbl, op.cit., s. 95.

⁶ P. Vatic. dem 2037b; E. Lanciers, *Die Vergöttlichung und die Ehe des Ptolemaios IV. und der Arsinoe III*, „Archiv für Papyrusforschung” 1988, t. 34, s. 31.

217 roku⁷. Bardziej znaczące kroki poczynił Filopator w latach 215/214. Do tej pory poszczególne pary królewskie były chowane w osobnych grobowcach, usytuowanych w pobliżu *Sema* Aleksandra. Ptolemeusz IV zbudował imponujące mauzoleum, wspólne dla Aleksandra Wielkiego i Lagidów⁸. Ponadto król włączył do kultu Aleksandra i Ptolemeusza – ustanowiony przez Ptolemeusza II, ale jako niezależny – kult *Theoi Soterēs*⁹. W ten sposób nadał ostateczną formę greckiej formie kultu dynastycznego. Odtąd wszystkie pary Lagidów rządzących Egiptem znalazły swoje miejsce, wedle porządku chronologicznego w tytule kapłana kultu Aleksandra Wielkiego. W tym samym roku w Ptolemais Ptolemeusz IV powołał do życia kult Ptolemeusza I Sotera i *Theoi Philopatores* jako *synnaoi theoi*¹⁰. Wreszcie, najprawdopodobniej wraz z poświęceniem nowego mauzoleum, zostało ustanowione nowe święto – Soteria¹¹. Jak zatem widać, Ptolemeusz IV miał precyzyjnie określony plan w kwestii rozbudowy kultu dynastycznego. W przypadku założyciela dynastii nie tylko naprawił lukę w kulcie aleksandryjskim¹², ale także znacząco uwypuklił jego rolę. Filopator budował wizerunek potężnej dynastii, a pełny zestaw jego przodków w kulcie

⁷ Najstarsze świadectwo tego faktu to dokument z okresu 24 X–22 XI 216 r., por.: W. Huss, *Untersuchungen...*, s. 262–265; E. Lanciers, op.cit., s. 28. Dokument BGU 6.1212 nie pochodzi z czasów Ptolemeusza IV, por.: E. van't Dack, *Ptolemaica selecta* (Studia Hellenistica 29), Lovanii 1988, s. 229–246.

⁸ Zen. 3.94=Paroem 1.81; Strab. 17.18.G. Hölbl, op.cit., s. 169 uważa, że poświęcenie nowego mauzoleum odbyło się podczas święta *Ptolemaia* w 215/214 r., zob.: także P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972, vol. 1, s. 16–17.

⁹ P. Frankf. 1.

¹⁰ J. Isewijn, *De sacerdotibus sacerdotiisque Alexandri Magni et Lagidarum eponymis*, Brussel 1961, s. 123; P. W. Pestman, *Chronologie égyptienne d'après les tertes démotiques (332 av. J.–C. – 453 ap. J.–C.)*, Leiden 1967, s. 136. Kult ten jest poświadczony po raz pierwszy w okresie 14 IV – 13 V 214 r. (W. Huss, *Ägypten...*, s. 452, przyp. 4). W Ptolemais istniał dotąd kult Ptolemeusza I jako założyciela miasta.

¹¹ Theocl, fr. 1 (Powell 173), zob.: Fraser, op.cit., s. 232–233. Daty wprowadzenia tego święta nie można dokładnie ustalić, ale otwarcie mauzoleum było z pewnością dogodną okazją do jego inauguracji. Z kolei obchody *Ptolemaia* były odpowiednim czasem do ogłoszenia tego typu decyzji (tak np. *althoporos* podczas Ptolemajów w 211/210 r.).

¹² Nie wiemy, dlaczego Ptolemeusz II nie włączył kultu *Theoi Soterēs* do kultu dynastycznego. P. M. Fraser, op.cit., s. 219, przypuszcza, że takie dyspozycje pozostawił synowi sam Soter, z szacunku dla Aleksandra Wielkiego. Nie wiadomo też, dlaczego *Theoi Soterēs*

dynastycznym wzmacniał leigtyimizację władzy¹³. Nasilenie działań króla w dziedzinie kultu dynastycznego należy wiązać z narastaniem problemów wewnętrznych podczas drugiego okresu jego panowania, wkrótce po IV wojnie syryjskiej. Rozwój kultu Lagidów miał być czynnikiem stabilizacyjnym w państwie. Aktywność króla w reorganizacji kultu dynastycznego zakończyło ustanowienie w 211/210 roku – zapewne na wzór *kanephoros* Arsinoe II – eponimicznego urzędu *athloporos* matki Filopatora, Berenike II¹⁴. Działania Ptolemeusza IV dla rozwoju kultu Berenike II są tym bardziej interesujące, że – według jednego z przekazów antycznych – miał on zbudować na wybrzeżu w pobliżu stolicy świątynię jej poświęconą, z przydomkiem „wybawicielka” (*sózousa*)¹⁵. Chodziło w tym wypadku zapewne o patronkę marynarzy, a więc o rolę, którą przypisywano często Arsinoe II i dzięki której kult tamtej królowej rozprzestrzenił się we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego i stał się ważnym narzędziem zagranicznej propagandy ptolemejskiej¹⁶. Niewykluczone, że w zamysle Filopatora kult Berenike Sózousa miał odgrywać podobną rolę. Dysponujemy także innymi wskazówkami potwierdzającymi umiejętnie posługiwanie się przez Filopatora religią w polityce zagranicznej. Po IV wojnie syryjskiej ustanowił on swój kult w Jaffie, także z innych miejsc w Celesyrii pochodzą inskryp-

również po 215/214 r. (np. w latach 90.–70. II w.) często byli pomijani w tytulaturze kapłana Aleksandra: J. F. Oates, *Theoi Soterai*, „Études de papirologie” 1971, t. 9, s. 55–72.

¹³ Jak słusznie zauważył G. Weber, *Der ptolemäische Herrscher- und Dynastiekult – ein Experimentierfeld für Makedonen, Griechen und Ägypter*, [w:] *Studien zum vorhellenistischen und hellenistischen Herrscherkult*, hrsg. L. M. Gunther, S. Plischke, Berlin 2011, s. 91, elementem takiego programu politycznego władcy był także przydomek Filopator i bite przez niego monety z wizerunkiem ojca.

¹⁴ Ijsewijn, op.cit., s. 35, 136–137; W. Clarysse, G. van der Veken, *The Eponymous Priests of Ptolemaic Egypt*, Leiden 1983, s. 16–17. W preambułach dokumentów *athloporos* wśród urzędów eponimicznych zajmowała miejsce przed *kanephoros* Arsinoe II.

¹⁵ Zen 3.94=Paroem 1.81.

¹⁶ Zob.: C. Marquaillee, *The Foreign Policy of Ptolemy II*, [w:] *Ptolemy II Philadelphus and His World*, eds. P. McKechnie, P. Guillaume, Leiden–Boston 2008, s. 58–61; T. Grabowski, *The Cult of Arsinoe II in the foreign policy of the Ptolemies*, [w:] *Within the Circle of Ancient Ideas and Virtues dedicated to Professor Maria Dzielska*, ed. M. Salamon et al., Kraków 2014 (w przygotowaniu).

cje określające go jako *Theos Philopator*, a Arsinoe III – *Thea Philopator*¹⁷. Podtrzymywanie bliskich stosunków z Rodos zaowocowało z kolei uczczeniem tam króla poprzez ustawienie jego posągu¹⁸. Kult Ptolemeusza IV poświadczony jest także w Ksanthos oraz na Kos i Samos¹⁹. Z kolei na Lesbos organizowano święto Ptolemaia i agon ku czci Filopatora i jego rodziny²⁰. Były to dobitne dowody wpływów Lagidów w tym regionie.

Epitet *sózousa* wskazuje także na próbę asymilacji z Izydą²¹, a ważnym elementem kultu Arsinoe II było utożsamianie jej właśnie z tą boginią, propagowane zresztą już przez Ptolemeusza II. Idąc za tym przykładem, Filopator próbował powiązać z Izydą swoją małżonkę, Arsinoe III²². Co ważniejsze, Filopatorowi udało się ściśle powiązać ze sobą i swoją małżonką Izydę, i jej boskiego małżonka Sarapisa²³. Spośród bóstw związanych z Lagidami największą atencją Ptolemeusz IV darzył jednak Dionizosa

¹⁷ C. Clermont-Ganneau, *Inscriptions grecques d'Éleuthéropolis*, CRAI 1900, s. 356–357; W. Huss, *Untersuchungen...*, s. 71–73.

¹⁸ IG XII 1.37=OGIS 76. Dyskusyjne jest natomiast ustanowienie tam przez Filopatora kultu Ptolemeusza III i Berenike II; tak: W. Huss, *Untersuchungen...*, s. 115; *contra* C. Habicht, *Gottmenschen und griechische Städte*, München 1959, s. 110; G. Hölbl, *op.cit.*, s. 170 – ich zdaniem nastąpiło to jeszcze za życia Ptolemeusza III.

¹⁹ W. Transier, *Samiaka. Epigraphische Studien zur Geschichte von Samos in Hellenistischer und Römischer Zeit*, Manheim 1985, s. 124; H. Kotsidu, TIMH KAI ΔΟΞΑ. *Ehrungen für hellenistische Herrscher im griechischen Mutterland und in Kleinasien unter besonderer Berücksichtigung der archäologischen Denkmäler*, Berlin 2000, s. 243–244 nr 161; 267–268 nr 181; s. 413–414, nr 294.

²⁰ Por.: G. Labarre, *Les cités de Lesbos aux époques hellénistique et imperial*, Lyon 1996, s. 57–58; Kotsidu, *op.cit.*, s. 233–234, nr 155.

²¹ P. M. Fraser, *op.cit.*, s. 238.

²² J. Tondriau, *Princesses ptolémaïques comparés ou identifiés à des déesses*, BSAA 1948, t. 37, s. 24. Arsinoe III była czczona właśnie w sanktuarium Izydy: SEG 8.453=SB V.7783.

²³ SB I.2136, por.: W. Huss, *Ägypten...*, s. 453–454. Ptolemeusz IV dobudował w Sarapejonie aleksandryjskim kapliczkę dedykowaną Harpokratesowi, a tablice fundacyjne przedstawiają tę inicjatywę jako wypełnienie woli Sarapisa i Izydy: SB VI.9300, por.: R. A. Wild, *Water in the cultic worship of Isis ans Sarapis*, Leiden 1981, s. 167. Zob.: także L. Bricault, *Sarapis et Isis, Sauveurs de Ptolémée IV à Raphia*, „Chronique d’Égypte” 1999, t. 74, s. 334–343.

i temu aspektowi poświęcono wiele miejsca w nauce²⁴. Złożony charakter tego bóstwa pozwalał na połączenie różnych elementów z zakresu kultu władców oraz królewskiej ideologii i propagandy, chociażby w kwestii *tryphe*. Obok Heraklesa bóg ten awansował na pozycję jednego z przodków dynastii²⁵.

Innym aspektem działalności Ptolemeusza IV na polu religijnym była religia egipska i stosunki z tamtejszymi kapłanami. Najprostszym miernikiem skali działań Ptolemeusza IV w tym względzie są finansowane przez niego projekty budowy bądź rozbudowy świątyń egipskich, a także ich wyposażenie. Jego zaangażowanie w tej materii potwierdzone jest w dwudziestu kilku przypadkach²⁶. Trudno jednak na tej podstawie wnioskować na temat ewentualnych politycznych zamierzeń władcy bądź osobistych preferencji religijnych, gdyż prace te często były kontynuacją projektów rozpoczętych jeszcze przed jego panowaniem. Z pewnością jednak świadczą one o wyczuleniu króla i jego otoczenia na propagandowe aspekty religii. Wedle egipskiego pojmowania świata dbanie o świątynie należało do jednego z najważniejszych zadań faraona. Był on bowiem najwyższym kapłanem i w ten sposób przyczyniał się do zwycięstwa Maat na ziemi. Dbając o Maat, czyli o wszechogarniający, kosmiczny ład, sprawiedliwość i prawdę, władcy Egiptu utrzymywali świat w harmonii, a w zamian otrzymywali od bóstw siłę, władzę i zdrowie. W tym aspekcie Lagidzi przejęli po prostu zadania dawnych egipskich faraonów. Filopator podtrzymywał bliskie relacje ze świątyniami Dolnego Egiptu. Naturalne – ze względu na warunki przyrodnicze, jak i ponowne używanie materiału antycznego jako bu-

²⁴ Zob.: J. Tondriau, *Rois lagides comparés ou identifiés à des divinités*, „Chronique d’Egypte” 1948, t. 45–46, s. 132; W. Huss, *Ägypten...*, s. 454–456; T. Grabowski, *Tryphe...*, s. 100–103.

²⁵ OGIS 54.6; SEG 38.1476; Theocr., *Id.* 17.27; Satyros, FGH 631, F 1. Na temat miejsca Dionizosa w ideologii i polityce Ptolemeusza zob.: J. Tondriau, *La dynastie ptolémaïque et la religion dionysiaque*, „Chronique d’Egypte” 1950, t. 49, s. 283–316; idem, *Dionysos, dieu royal*, „Annuaire de l’Institut de Philologie de l’Histoire Orientale de l’Universite Libre de Bruxelles” 1952, t. 12, s. 441–466; T. Grabowski, *Tryphe...*, s. 101–103 (tam także dalsza literatura).

²⁶ Listę przedstawia W. Huss, *Ägypten...*, s. 457; por. także: G. Hölbl, *op.cit.*, s. 160–162.

dulca w epoce nowożytniej – trudności z interpretacją materiału archeologicznego uniemożliwiają wyciąganie jednoznacznych wniosków. Spośród projektów, które bezspornie można na tym obszarze wiązać z panowaniem Ptolemeusza IV, warto wymienić wzniesienie jednej z bram w przybytku Ptaha w Memfis²⁷. Od początku rządów dynastii miasto to stanowiło centrum ptolemejskiej propagandy religijnej²⁸.

Znaczący jest fakt, że Filopator był bardzo aktywny w Tebaidzie i na południowym pograniczu Egiptu, także w Dodekaschoinos na południe od I katarakty²⁹. Najprawdopodobniej w ten sposób próbowano przeciwdziałać narastającym niepokojom w Górnym Egipcie, jak się zresztą okazało – nieskutecznie: w 206 roku wybuchła tam rebelia, a do władzy doszli uzurpatorzy, którzy przybrali egipskie imiona tronowe.

Niezwykle interesującym zabytkiem dowodzącym ogromnych umiejętności Ptolemeusza IV w posługiwaniu się religią w propagandzie politycznej jest świątynia Horusa w Edfu. Wznoszenie sanktuarium rozpoczęto jeszcze za czasów Ptolemeusza III, ale jego budowę dokończył Ptolemeusz IV i zarówno dekoracje w naosie, jak i w wewnętrznej sali hipostylowej odwoływały się do jego osoby³⁰. Ptolemeusz postanowił eksploatować największy sukces swojego panowania – zwycięstwo pod Rafią w 217 roku. Pokonując wojska Antiocha III, wypełniał swoją funkcję faraona, który chroni świat i porządek przed siłami chaosu. Inskrypcje, w manierze typowej dla staroegipskich wzorców, wychwalały króla jako budzącego strach bohatera, panującego nad całym światem³¹. Ptolemeusz w Edfu dzierżył swój boski urząd poprzez analogię do Horusa czczonego w tamtejszej świątyni, czyli króla niebiańskiego i ziemskiego, a odbywające się tam ceremonie kultowe odzwierciedlały główny sens kultu w Edfu, czyli odnowienie

²⁷ W. M. F. Petrie, *Memphis*, London 1909, s. 14, tab. XLV.

²⁸ Na temat stosunków Lagidów ze świątyniami w Memfis zob.: D. J. Thompson, *Memphis under The Ptolemies*, Princeton 1988, s. 106–154.

²⁹ G. Hölbl, op.cit., s. 161–162.

³⁰ S. Cauville, D. Devauchelle, *Le temple d'Edfou. Étapes de la construction et nouvelles données historiques*, „Revue d'Égyptologie” 1986, t. 37, s. 33–35.

³¹ K. Götte, *Eine Individualcharakteristik ptolemäischer Herrscher anhand der Epitheta-Sequenzen beim Weinopfer*, „Revue d'Égyptologie” 1984, t. 35, s. 63–80.

władzy królewskiej w celu obrony porządku na świecie poprzez boskie panowanie³².

Dekoracje w Edfu to nie jedyny przykład propagandowego wykorzystania zwycięstwa pod Rafią. Na celebracji rafijskiego sukcesu upłynęła w Egipcie cała jesień 217 roku. Sam dzień powrotu z wyprawy do Egiptu nie został wybrany przypadkowo. Ptolemeusz IV jako nowy Horus wkroczył wraz z armią do Peluzjon 12 października 217 roku, w dzień „święta lamp narodzin Horusa”³³. W Memfis zebrał się synod najważniejszych kapłanów, którzy wydali dekret, znany nam dzięki trzem fragmentarycznie zachowanymi stelom: z Memfis, Pithom i et-Tod³⁴. Kapłani uchwalili kolejne honory dla uczczenia zwycięzcy, w tym wzniesienie posągu „Ptolemeusza Horusa, który chroni swego ojca i którego zwycięstwo jest piękne” (*D. Raph.* 32). O odniesionym sukcesie miało także przypominać specjalne pięciodniowe święto, które rozpoczynało się 10 Pachons (22 czerwca), czyli w rocznicę bitwy³⁵. Niezwykle interesujący jest sposób prezentacji Ptolemeusza IV na tych zabytkach. Jest on przedstawiony na koniu, na głowie nosi podwójną koronę Dolnego i Górnego Egiptu, przy czym na steli z Memfis nosi strój egipski, a na steli z Pithom – macedoński³⁶. Filopator długą włócznią zmusza do ukłęknięcia przeciwnika (prawdopodobnie Antiocha III, na ste-

³² G. Hölbl, op.cit., s. 161. Podczas rytuałów związanych ze Świętem Nowego Roku Horus otrzymywał symbole odzwierciedlające władzę królewską z rąk Re i Ozyrysa. W towarzyszących mu obrzędach kapłan, odgrywający rolę króla, otrzymywał swój boski urząd w kaplicy Re–Horusa, zwanej „tronem Re”.

³³ *D. Raph.* 30.

³⁴ Odnośnie do tych stel zob.: H. Gauthier e H. Sottas, *Un décret trilingue en l'honneur de Ptolémée IV*, Cairo 1925; A. Momigliano, *Il decreto trilingue in onore di Tolemeo IV Filopatore e la quarta guerra di Celesiria*, „Aegyptus” 1929, t. 10, s. 180–189; H. J. Thissen, *Studien zum Raphiadekret*, Meisenheim am Glan 1966; W. Huss, *Die in ptolemäischer Zeit verfaßten Synodal–Dekrete der ägyptischer Priester*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 1991, t. 88, nr 8 a–c.

³⁵ *D. Raph.* 36–37.

³⁶ Zdaniem G. Höbl, op.cit., s. 163, wizerunek ze steli z Pithom przypomina przedstawienia królów z dynastii Achemenidów, w których łączono elementy egipskie i perskie. S. A. Ashton, *Ptolemaic Royal Sculpture from Egypt: the Greek and Egyptian Traditions and their Interaction*, Diss. London 1999, s. 170, wskazuje na podobieństwa z rzeźbami w Sarapejonie memfickim, co może oznaczać, że również one zostały ustawione w związku ze świętowaniem zwycięstwa pod Rafią.

li z Memfis ten fragment nie zachował się)³⁷. Za królem stoi Arsinoe III w stroju stylizowanym na szaty egipskiej bogini. Na lepiej zachowanej steli z Pithom obok pokonanego wroga stoi Atum, ofiarowujący miecz zwycięstwa. Scena reprezentuje zatem tak typowy dla sztuki egipskiej motyw faraona, obrońcy kraju. W dekrete stwierdzano, że w świątyniach kraju miały być ustawione posągi Ptolemeusza, Arsinoe III i boga-patrona danego miasta, a kapłani zostali zobowiązani do odprawiania odpowiednich rytuałów³⁸. Filopator poprzez rafijską wiktoryę wypełnił ciężący na faraonie obowiązek ratowania świata i w ten sposób potwierdził swoją władzę oraz dał dowód jej autentyczności³⁹. Tekst dekretu interpretował sukces Ptolemeusza zgodnie z egipską tradycją, a opowieść o rafijskiej kampanii ściśle przypominała teksty o podobnej tematyce z czasów Nowego Państwa: bogowie egipscy we śnie przepowiedzieli królowi zwycięstwo i zapewnili o swoim wsparciu, a w decydującym momencie bitwy sam król, jak niegdyś Totmes III czy Ramzes II wiódł swoich poddanych do walki przeciwko Azjatom i – jak czytamy na steli z Pithom – „zwyciężył on w pełen sławy sposób. Tych spo-

³⁷ Wizerunek taki zdaje się łączyć elementy macedońskie i egipskie. Jest to pierwsze przedstawienie w sztuce egipskiej faraona jako jeźdźca (H. J. Thissen, op.cit., s. 72), a sylwetki jeźdźca i konia przypominają typowe wizerunki ze sztuki greckiej i macedońskiej, np. na tzw. Sarkofagu Aleksandra z Sydonu (Muzeum Archeologiczne w Stambule), czy z monet Aleksandra Wielkiego, upamiętniających zwycięstwo nad Porosem (na ich temat zob.: F. L. Holt, *Alexander the Great and the Mystery of the Elephant Medallions*, Berkeley–Los Angeles 2003, szczególnie tab. 2–5, 13).

³⁸ D. Raph. 32–34. Tekst inskrypcji mówi w tym kontekście o rzeźbach. Jednak przedstawienia Ptolemeusza jako obrońców Egiptu, otrzymujących miecz zwycięstwa znamy tylko z reliefów, np. z Edfu w przypadku Ptolemeusza XII. Niewykluczone, że egipskie (*hntj* w piśmie hieroglificznym, *twtw* w demotyce) i greckie (*eikon*) terminy użyte w tekście dekretu rafijskiego należy rozumieć także jako reliefy: P. E. Stanwick, *Portraits of the Ptolemies. Greek Kings as Egyptian Pharaohs*, Austin 2002, s. 7–8. Ustawianie posągów władców w świątyniach egipskich było jednym z istotniejszych elementów ptolemejskiego kultu dynastycznego. Praktyka ustawiania posągów władców w świątyniach egipskich istniała już w czasach Nowego Państwa, jednak w przeciwieństwie do posągów królów z dynastii Lagidów statuy faraonów nie były umieszczane w najświętszych miejscach przybytków: S. Pfeiffer, *Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich*, München 2008, s. 27, 80. Fundamentalną różnicą był także fakt stawiania posągów Ptolemeusza we wszystkich świątyniach.

³⁹ G. Hölbl, op.cit., s. 164.

śród jego wrogów, którzy w tej bitwie przedostali się w jego pobliże, tych zabił, tak jak Harsiese [Horus, syn Izdy] przedtem pobił swoich nieprzyjaciół⁴⁰. Wizerunkom króla, które wedle tekstu dokumentu miały zostać umieszczone w świątyniach towarzyszył opis, że jest to „Ptolemeusz Horus, który chroni swego ojca i którego zwycięstwo jest piękne”⁴¹. Zwycięstwo Filopatora pojmowane zatem było jako zwycięstwo Horusa nad Setem. Określenie „który chroni swego ojca” odnosiło się do mitu o Horusie, który pomścił Ozyrysa. W ten sposób królewski epitet *Philopator* zyskał staroegipską konotację⁴². Honory, jakimi obdarzano Ptolemeusza IV, czerpały przede wszystkim z tradycji staroegipskiej. Zdolność do zwyciężania i w ten sposób obrony kraju doskonale wpisywała się także w ideologię monarchii hellenistycznych, wedle której król był przede wszystkim zwycięskim wojownikiem, a zwycięstwo pojmowano nie tylko jako dowód osobistych zdolności króla, ale także jako przejaw łaski ze strony bóstw. Ptolemeusz IV w kulminacyjnej fazie bitwy pokazał się żołnierzom swojej falangi i dodał im odwagi, czym wypełnił oczekiwania wobec hellenistycznego króla, który sam miał być autorem zwycięstwa i osobiście brać udział w walce⁴³. Ptolemeusz IV przyjął zresztą epitety *theos nikeforos* i *soter kai nikeforos*⁴⁴. Interesującym przykładem na koegzystencję elementów greckich i egipskich są także tablice fundacyjne ze świątyni Mut w Tanis, w której za czasów Filopatora przebudowano naos. Wymieniają one Ptolemeusza IV jako fundatora, którego tekst określa jako ukochanego przez Mut i Chonsu, lecz także przez boskie rodzeństwo, bogów dobroczyńców oraz bogów kocha-

⁴⁰ D. Raph. 11.

⁴¹ D. Raph. 32–33.

⁴² H. J. Thissen, op.cit., s. 68. Greckie tłumaczenie (*antipalon hyperteros*) trzeciej części tytułatury (prezentującej Ptolemeusza jako zwycięskiego Horusa) wskazuje na podobne intencje. Także formuła „ukochany przez Izydę” w piątej części tytułatury podkreśla fakt, że król przejmuje rolę Horusa: G. Hölbl, op.cit., s. 164. Interpretowanie ptolemejskich przydomków kultowych poprzez odniesienie do staroegipskiej ideologii faraonńskiej było zresztą typowym zjawiskiem, por.: L. Koenen, *Die Adaptation ägyptischer Königsidologie am Ptolemäerhof*, [w:] *Egypt and The Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium, Leuven – 24–26 May 1982* (Studia Hellenistica 27), ed. E. van't Dak et al., Lovanii 1983, s. 152–170.

⁴³ Doskonale podkreślił to Polibiusz (5.85.5), opisując ten moment bitwy.

⁴⁴ OGIS 89, por. także: W. Huss, *Untersuchungen...*, s. 72, przyp. 305.

jących ojca, czyli kolejno ubóstwione pary władców z dynastii Lagidów: *Theoi Adelphoi* (Ptolemeusz II i Arsinoe II), *Theoi Euergetai* (Ptolemeusz III i Berenike II) oraz *Theoi Philopatores* (czyli sam Ptolemeusz IV wraz z Arsinoe III). W praktyce egipskiej określenie władcy „ukochanym przez bóstwo” oznaczało, że sam stawał się on formą tego bóstwa⁴⁵.

Dekret rafijski to jeden z trzech najbardziej znanych dekretów kapłanów egipskich. Wraz z dekretem z Kanopos z 238 roku i tzw. Kamieniem z Rosetty z 196 roku jest bardzo interesującym źródłem pokazującym przemiany w stosunkach między Lagidami a egipskim klerem i ten wątek był szeroko komentowany w nauce. Dekret z Kanopos wyraźnie wskazuje na główne kierunki polityki Ptolemeusza w tym względzie, tzn. uzyskanie wsparcia kapłanów egipskich dla swoich rządów i w ten sposób, poprzez wyrażanie przez kapłanów lojalności względem dynastii, pozyskanie także Egipcjan. Jak wskazuje uważna lektura tekstów dekretów z okresu pomiędzy dekretem z Kanopos i Kamieniem z Rosetty, znaczenie roli króla jako typowego władcy hellenistycznego malało na rzecz akcentowania statusu Lagidów jako egipskich faraonów⁴⁶. Dekret rafijski wskazuje na bardziej zbalansowane i oparte na wzajemności relacje między królem i kapłanami⁴⁷.

Treść dekretów wskazuje, że na synodach podejmowano istotne kroki w odniesieniu do kwestii kultu panującej pary królewskiej. Przykładowo

⁴⁵ J. Quaegebeur, *The Egyptian Clergy and Cult of Ptolemaic dynasty*, „Ancient Society” 1989, t. 20, s. 101.

⁴⁶ W sumie znamy ok. 15–17 synodów, które odbyły się w III–II w. Dokumentację na ich temat zebrał W. Huss, *Synodal–Dekrete*, por.: także G. Hölbl, op.cit., s. 121, przyp. 185. Na temat stanowiska kapłanów w okresie pierwszych Ptolemeusza zob.: S. Pfeiffer, *Das Dekret von Kanopos (238 v. Chr.). Kommentar und historische Auswertung eines dreisprachigen Synodaldekretes der ägyptischen Priester zu Ehren Ptolemaios’ III. und seiner Familie*, München 2004, s. 288–293. Por. także: idem, *Das Dekret von Rosette. Die ägyptischen Priester und der Herrscherkult*, [w:] *Alexandria und das ptolemäische Ägypten. Kulturbegegnungen in hellenistischer Zeit*, hrsg. G. Weber, Berlin 2010, s. 84–108; B. Edelman, *Religiöse Herrschaftslegitimation in der Antike. Die religiöse Legitimation orientalis–ägyptischer und griechisch–hellenistischer Herrscher im Vergleich*, St. Katharinen 2007, s. 279–285.

⁴⁷ G. Hölbl, op.cit., s. 164. Na temat przedstawień Ptolemeusza w tych trzech dokumentach zob.: Stanwick, op.cit., s. 6–14. O elementach egipskich por. także: C. G. Johnson, *Ptolemy V and Rosetta Decree: The Egyptianization of the Ptolemaic Kingship*, „Ancient Society” 1995, t. 26, s. 145–155.

tytuły kapłanów egipskich związane z kultem Ptolemeusza swoją inspirację miały w tytule kapłana kultu Aleksandra⁴⁸. Jednak ubóstwienie Lagidów w środowisku rodowitych Egipcjan dokonało się zasadniczo niezależnie od aleksandryjskiego kultu dynastycznego⁴⁹. Przykładem na to jest także postać Ptolemeusza IV. Filopator wraz ze swoją małżonką zostali dodani do tytułatury kapłanów już w momencie zaślubin lub krótko później⁵⁰. Jeszcze przed kampanią rafijską tytuł „bogowie kochający ojca” nosił najwyższy kapłan świątyni Ptaha w Memfis⁵¹. Z kolei w dekrecie rafijskim honory ogłoszono dla *Theoi Philopatores*, chociaż nie występowali oni jeszcze w tytułaturze kapłana kultu Aleksandra. Wytłumaczeniem faktu, że para królewska została włączona najpierw do kult egipskiego, a dopiero potem do aleksandryjskiego może być, przynajmniej po części, atencja, z jaką w środowisku egipskim spotkał się kult Arsinoe II oraz *Theoi Adelphoi*⁵². W dużej mierze przyczyniła się do tego także aktywność Filopatora w tym względzie. Władca ten bowiem różnymi działaniami pokazał, że potrafił konsekwentnie wykorzystywać religię – zarówno jej greckie, jak i egipskie aspekty – jako narzędzie służące wzmocnieniu swojej władzy.

⁴⁸ G. Hölbl, op.cit., s. 168.

⁴⁹ S. Pfeiffer, *Dekret von Kanopos*, s. 303–304.

⁵⁰ Poświadczono jest to na jesień 220 r: P. Vatic.dem 2037b, por.: L. Koenen, *The Ptolemaic King as a Religious Figure*, [w:] *Images and Ideologies. Self-definition in the Hellenistic World*, ed. A. Bulloch et al., Berkeley–Los Angeles 1993, s. 54 przyp. 67. Kapłani Teb nazywali się wówczas kapłanami Amona, *Theoi Adelphoi*, *Theoi Euergetai* i *Theoi Philopatores*.

⁵¹ PP IX. 5352; J. Quaegebeur, *The Genealogy of the Memphis high priest family in the Hellenistic Period*, [w:] *Studies on Ptolemaic Memphis* (Studia Hellenistica 24), ed. D. J. Crawford et al., Lovanii 1988, s. 65–66, nr 6.

⁵² L. Koenen, *The Ptolemaic King...*, s. 54.

Religious policy of Ptolemy IV Philopator – selected aspects

(SUMMARY)

Religion was very highly placed in the politics and propaganda of the Ptolemaic dynasty. Ptolemy IV Philopator belonged to the kings of Egypt who were particularly active in this field. The person of Ptolemy I Soter, who was the founder of the dynasty, was of considerable importance in his policy. Among many other things, Ptolemy IV established his eponymous cult in Ptolemais. He also invested the dynastic cult with its final form by incorporating into it the cult of *Theoi Soters* (Ptolemy I and Berenice I). Philopator paid a lot of attention to Egyptian religion as well as the relationships with the Egyptian clergy, using for strengthening his position, most of all, the victory at Raphia in 217 BC. Intensification of his activities in the religious field was one of the means of preventing the state internal problems. Propagating the cult of his mother, Berenice II is an interesting aspect of his religious policy. In one of its forms it referred to the cult of Arsinoe II as the protector of sailors, thanks to which it inscribed itself into the catalogue of devices used in the Ptolemaic foreign propaganda.

Tomasz Grabowski
Instytut Historii, Uniwersytet Jagielloński
tomasz.grabowski@uj.edu.pl