

Warszawa , 28.08.2022

Dr hab. Mirosław Barwik
Wydział Archeologii
Uniwersytetu Warszawskiego

Ocena dorobku naukowego Dr Joanny Popielskiej-Grzybowskiej
i jej rozprawy habilitacyjnej pt. „Everything as One. A linguistic view of the Egyptian Creator
in the Pyramid Texts”

Zainteresowania naukowe dr Joanny Popielskiej-Grzybowskiej skupiają się w sposób bardzo wyraźny na egipskich tekstach religijnych, a w szczególności na Tekstach Piramid z czasów Starego Państwa, najstarszego zbioru piśmiennictwa religijnego starożytnego Egiptu. Wyrazem tych zainteresowań jest kilkanaście opracowań naukowych w postaci artykułów, jakie ukazały się dotychczas w publikacjach zbiorczych (m.in. w aktach sympozjów i kongresów) oraz w czasopismach naukowych. Swoistym podsumowaniem tych studiów jest książkowe wprowadzenie do tej problematyki: „Teksty Piramid. Najstarsza „Księga” Egipcjan wykuta w kamieniu, [Paideia V], Warszawa 2021, a przede wszystkim „osiągnięcie naukowe” w postaci monografii: „Everything as One. A linguistic view of the Egyptian Creator in the Pyramid Texts”, [Travaux de l’Institut des Cultures Méditerranéennes et Orientales de l’Académie Polonaise des Sciences 5], Warszawa-Wiesbaden 2020 (IKŚiO PAN. Harrassowitz Verlag).

Praca przedstawiona jako „osiągnięcie naukowe” jest pierwszym tego rodzaju wydawnictwem w polskim piśmiennictwie egiptologicznym, a zarazem stanowi cenny wkład w dziedzinie egiptologii w kontekście międzynarodowym. Monografia ta wpisuje się w nurt pogłębionych studiów nad religią egipską, opartych na nowatorskiej (do pewnego stopnia) metodologii uwzględniającej interdyscyplinarny wymiar badań w dziedzinie humanistyki. W tym wypadku, lingwistyczne ujęcie studium nad koncepcją boga-stwórcy w Tekstach Piramid opiera się na doskonałym opanowaniu warsztatu filologicznego przez Autorkę, i prowadzi do sformułowania cennych wniosków na temat koncepcji religijnych zawartych w jednym z najstarszych pomników ludzkiej myśli, jakim są bez wątpienia egipskie Teksty Piramid. Opierając się na dogłębnej znajomości Tekstów Piramid Autorka w kompetentny sposób precyzuje znaczenie pojęć ważnych dla zrozumienia początków egipskiej myśli religijnej.

Warto w tym miejscu podkreślić, że komentowane teksty zostały doskonale zaprezentowane w formie transliteracji i umiejętnie przetłumaczone. Wiedza na temat gramatyki języka egipskiego pozwala Autorce poddać głębokiej analizie religijne znaczenie tekstów, czego interesującym przykładem jest choćby fragment PT Sp. 360, gdzie w szczególnym świetle (w oparciu o interpretację filologiczną) ukazana została postać boga Szu w jego relacji do Atuma (por. str. 61. 106). Opierając się na tak opracowanym materiale dr Popielska-Grzybowska kreśli głęboko przemyślany, a zarazem fascynujący obraz wyobrażeń na temat boga-stwórcy i stworzenia świata, poczynając od omówienia archaicznych koncepcji bóstwa i roli bogów egipskiego „panteonu” w procesie stwarzania świata (Rozdział II), poprzez prezentację pojęć związanych z koncepcją stworzenia świata (Rozdział III) oraz kontekstem czasowym i przestrzennym aktu stwórczego (Rozdział IV). W Rozdziale V („Means of creation”), omówiony został mechanizm aktu stwórczego, co w kontekście omawianych tekstów wiąże się z wyeksponowaniem fizycznego i fizjologicznego aspektu tych wyobrażeń. Rozważania te wieńczy analiza języka egipskich tekstów religijnych, przy czym uwaga Autorki skupia się na aparacie językowym zastosowanym do opisu stworzenia świata w Tekstach Piramid (Rozdział VI). Niezwykle złożony charakter egipskich wyobrażeń religijnych sprawia, że bardzo trudno jest skonstruować spójny i przekonujący ich obraz, stąd też ogromne znaczenie ma Rozdział VII („Conclusions”) będący użytecznym podsumowaniem wcześniejszych szczegółowych wywodów.¹

Metoda lingwistyczna zastosowana w kontekście studiów egiptologicznych niesie jednak ze sobą szereg poważnych ograniczeń, na co uwagę zwraca też sama Autorka: kwestią wciąż wszak otwartą pozostaje niedostatek wiedzy na temat użytkownika języka i jego społecznego kontekstu (por. str. 18).² Niezwykle trudno jest też określić kulturowe tło korpusu Tekstów Piramid, biorąc pod uwagę niezwykle złożony proces historyczny ich funkcjonowania, a zwłaszcza okryte wciąż mgłą tajemnicy ich trudne do uchwycenia początki. We wszystkich tych kwestiach wciąż odnosić się musimy do historycznego ujęcia kulturowego fenomenu określanego mianem „Tekstów Piramid”, co jednak nie znajduje w pełni odzwierciedlenia w omawianej pracy. Tylko marginalnie Autorka zauważa fakty wskazujące na ewolucję tego zbioru tekstów i kompilacji pojawiających się w poszczególnych piramidach: omawiając na przykład zaklęcia wymieniające boga Mina zauważa, że większość z nich pojawia się tylko w piramidzie Pepi II z końca okresu Starego

1 Szkoa, że od strony formalnej rozdział ten jest wadliwie skonstruowany, jako składający się z jednego podrozdziału w siedmiu częściach. Wartość tego podsumowania osłabia też fakt, iż zanadto skupia się tu Autorka na przeglądzie literatury przedmiotu, co zostało już uczynione we wstępie.

2 W innym jednak duchu utrzymane są uwagi Autorki na str. 288.

Państwa (str. 79); w komentarzu na temat PT Sp. 262 zauważa gramatyczne różnice pomiędzy wersjami, nie łącząc tego jednak z możliwością ewoluowania koncepcji religijnych (por. str. 86); w komentarzu do PT Sp. 606 zauważa: „... associates Kheperer with his **later form** as the morning sun god” (str. 121), choć i w tym wypadku nie wiadomo co dokładnie kryje się za słowami „later form” (prawdopodobnie chodzi o Chepri w klasycznym rozumieniu); oraz w komentarzu na temat występowania zakłęb odnoszących się wprost do procesu stworzenia (PT Sp. 527 i 600) zauważa, że nie pojawiają się one w najstarszych piramidach, podczas gdy teksty wskazujące na identyfikację faraona ze stwórcą obecne są we wszystkich piramidach (str. 148); interesujące jest także stwierdzenie, że w piramidzie króla Merenre pozycja Ra jest silniej wyeksponowana aniżeli w innych piramidach (str. 299). Nie bez znaczenia byłaby też próba prześledzenia rodowodu niektórych spośród tradycji udokumentowanych w Tekstach Piramid, poprzez powiązanie ich z określonymi ośrodkami kultu religijnego (np. Hermopolis)³.

Wbrew deklarowanemu zastosowaniu „metody lingwistycznej” Autorka nie poddaje analizie językowego zróżnicowania niektórych wypowiedzi zawartych w korpusie, uwidaczniających się w istnieniu różnych wersji zapisu (por. np. PT Sp.527 § 1248a-b; komentowane kilkakrotnie przez Autorkę na str. 59, 92, 105, 160, 212, 221, 244, 250-251, ale bez zwrócenia uwagi na różnice zapisu)⁴. Nie dowiadujemy się też na ile forma wypowiedzi kształtowana była pod wpływem rytualnego zastosowania niektórych zakłęb w kontekście królewskich rytuałów grobowych oraz kultu pośmiertnego władcy. Wręcz przeciwnie, z niezrozumiałych powodów Autorka wyraźnie marginalizuje znaczenie rytualnego kontekstu Tekstów Piramid (por. str. 26, 148),⁵ chociaż na str. 238 i 309 traktuje to zagadnienie nieco szerzej, ograniczając się jednak tylko do podania podstawowej literatury na ten temat (przyp.832); podobnie na str. 265 jest mowa o środkach ekspresji stosowanych dla potrzeb recytacji tekstu (stąd *implicite* można byłoby wnosić, że Autorka ma na myśli partie o charakterze rytualnym); i podobnie na str. 281, gdzie Autorka w sposób zawołowany mówi, jak można sądzić, o rytuale, choć używa sformułowania „stwarzanie religijnej rzeczywistości” (religious reality creation).⁶ Wszystkie te niejasności znajdują równie

3 Chociaż w tym wypadku Autorka nie widzi związku tego miasta z mitami o stworzeniu w kontekście Tekstów Piramid, por. str. 215-216.

4 W komentarzach znajdziemy jedynie odniesienia, skądinąd istotne, do wariantów *hpr/hprrr*; inne elementy zapisu zostały tylko częściowo skomentowane na str. 251 (frazą *hpr m*).

5 Zaskakujące, że w krótkim podsumowaniu zawartości Tekstów Piramid (str. 149) znalazło się tylko miejsce dla rytuałów ofiarnych. Na str. 297 słusznie zauważa, polemizując z S. Schott'em, że tylko niektórym tekstom z korpusu można przypisać rytualny charakter, ale ponownie nie odnosi się do tej kwestii w sposób bardziej szczegółowy.

6 W intencji Autorki sformułowanie to wpisuje się jednak w szerszy kontekst „performatywnego” znaczenia słowa i tekstu religijnego, jak można wnosić z rozważań zawartych w rozdziałach VI.5 („Religious reality

niejasne podsumowanie na początku Rozdziału VII: „The rituals, ceremonies, visual forms of veneration and institutions were made for the common people, to wit, the subjects of the pharaoh, while the religious texts were predestined for the use of the King and his family, wives included” (str. 287). Ostatecznie jednak (w konkluzjach zawartych w Rozdziale VII, str. 308) Autorka manifestuje swoje stanowisko, które wciąż jednak nie przybliżyła nas do zrozumienia roli rytuału w kontekście Tekstów Piramid: „Rituals and rites are necessary for human beings but the Creator is just everlastingness – the eternal completeness of being. Atum is being that is non-being. **It is an ontological matter**”.⁷ I dalej na tej samej stronie: „The performative character of language use and the assuming of roles by the pharaoh are crucial for understanding ancient Egyptian religion”. Warto odwołać się w tym miejscu do klasycznego opracowania Jana Assmanna, *Egyptian Mortuary Liturgies*,⁸ który stwierdza, że ponad 33% zaklęć w tekstach Piramid wykazuje związek z „mortuary liturgies” – tekstami o charakterze rytualnych recytacji, które wyróżniają się określoną strukturą tekstu i gramatyczną formą.⁹ Nawet jeśli nie zgodzimy się z tego typu analizą, z pewnością zasługuje ona na znacznie szersze omówienie, aniżeli uczyniła to Autorka (opierając się zresztą w tej kwestii tylko na opinii sformułowanej w: Hays, *The Organization of PT*, s. 98), rozwijając przy tym w sposób arbitralny tezę o performatywnym charakterze wypowiedzi oraz zapisanego tekstu.¹⁰ W istocie rzeczy powracamy tu do zasadniczego pytania: Czym są Teksty Piramid?

W tym miejscu warto zresztą zwrócić uwagę, iż gramatyczne komentarze w pracy są bardzo ograniczone i nawet w Rozdziale VI „Language in service of creation”, komentarze autorki skupiają się tylko na pobieżnym omówieniu środków literackiego wyrazu (str. 236-238), leksyce (str. 239-265), oraz na szczegółowym omówieniu konstrukcji „*m of*

creation”) oraz VII.1.1 („Religious reality”); por. też komentarze na temat sensu i znaczenia zapisywania tekstów (str. 21, 28, 252, 289, 308 przyp.1032, 316). Tym niemniej teza: „the creation of a or the desired religious reality was one of the main features of the ancient Egyptian religion” (str. 288), budzić musi poważne zastrzeżenia ze strony badacza religii: czy przypadkiem nie jest to stwarzanie nie dającej się przewyciężyć tautologii?

- 7 Podkreślenie moje. Rozważania te idą zapewne zbyt daleko, również wtedy gdy odwołują się do pojęć zaczerpniętych ze współczesnej kosmologii – por. str. 302 i 316.
- 8 Cytowane dwukrotnie w pracy: str. 27 przyp.105, 231 przyp.775. Na str. 27 Autorka niesłusznie dyskredytuje kategorię „mortuary liturgies” (w odniesieniu do Tekstów Piramid), zdefiniowaną przez Assmanna w szeregu fundamentalnych opracowań.
- 9 Assmann, *Egyptian Mortuary Liturgies*, str. 3; J. Assmann, *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ithaca 2005, str. 237-259 (Autorka umieszcza w bibliografii niemieckie wydanie tej książki, ale nie odnosi się do komentowanych kwestii). Warto też odesłać do pracy, której zabrakło w bibliografii cytowanej przez Autorkę: J. Assmann, *Images et Rites de la mort dans l'Égypte ancienne. L'apport des liturgies funéraires*, Paryż 2000, str. 32-37 (komentarz na temat tekstów tego rodzaju w Tekstach Piramid).
- 10 Koncepcja ta. skądinąd bardzo interesująca, nie rozwiązuje wszystkich problemów związanych z interpretacją Tekstów Piramid.

predication” (str. 267-278).¹¹ Wskazany byłby jakiś komentarz na temat szyku zdania w PT Sp.311 §495a, ażeby podać być może lepsze jego tłumaczenie (por. str. 50). W pracy pominięto całkowicie kwestie odnoszące się do transmisji tekstu, z czym wiązać można pojawianie się różnych wariantów tekstu. Wstępna próba opracowania, czy choćby zasygnalizowania, tego zagadnienia pozwoliłaby lepiej zrozumieć złożony charakter całego korpusu omawianych tekstów, oraz wniknąć głębiej w rozumienie ewolucji religijnych i kosmogonicznych wyobrażeń zawartych w Tekstach Piramid. Z pewnością umożliwiłoby to lepiej udokumentować tezy stawiane w pracy, choć piszący te słowa zdaje sobie sprawę z trudności związanych z realizacją takiego zadania.

W wielu wypadkach Autorka nazbyt skwapliwie korzysta z ustaleń prezentowanych w najnowszych pracach, co nie zawsze prowadzi do szczęśliwych rozwiązań: jaskrawym tego przykładem jest nieuzasadnione pomniejszanie boskiego statusu słońca/Ra (por. str. 35). Niejasne, a wręcz niezrozumiałe jest stwierdzenie: „... one should not doubt the divine character of Ra in the Pyramid Texts, although some utterances much more clearly seem to allude to Ra as the sun than the god” (str. 36). I choć na następnych stronach Autorka cytuje teksty ukazujące Ra w całym kontekście ujęć właściwych dla Tekstów Piramid, jest niezrozumiałe skąd biorą się wątpliwości w odniesieniu do boskości „słońca”, które można przecież postrzegać jako widzialną manifestację bóstwa solarnego (można jedynie przypuszczać, że jest to reminiscencja wypowiedzi Rudolfa Anthesa, cytowanej na str. 138). Daje się odczuć w tym miejscu brak komentarza na temat ortografii zastosowanej do zapisu Tekstów Piramid (uwagi takie znajdziemy jednak w odniesieniu do dyskusji na temat zapisu imienia Atuma, por. str. 100, 125-126). Z całą pewnością zabrakło tu też pogłębionej analizy kultu solarnego na wczesnym etapie egipskich dziejów, a w konsekwencji również pełniejszej prezentacji postaci bóstwa solarnego w różnych jego emanacjach, oraz nieuchronnej ewolucji tych wyobrażeń. Nie ulega wątpliwości, że kwestie te zasługują na większą uwagę w kontekście głównego tematu pracy, jakim jest postać „stwórcy” w Tekstach Piramid. W równym stopniu niewystarczające są komentarze Autorki na temat pojęcia „wielki bóg” (*ntw* ʕ). W tym wypadku zabrakło zresztą odniesień do fundamentalnych opracowań tego zagadnienia, i to w kontekście religijnych wyobrażeń z czasów Starego Państwa, jak choćby do znakomitej pracy A.O. Bolszakova, *Man and his Double in Egyptian Ideology* [ÄAT 37], Wiesbaden 1997 (zwłaszcza s. 184 cytowanej pracy).

¹¹ Dyskusja ta nie wnosi jednak nic nowego do naszego rozumienia gramatyki języka egipskiego, a tym bardziej Tekstów Piramid; jak jednak zauważa Autorka (str. 267, 301) celem tego komentarza jest przede wszystkim omówienie „metamorfoz” stwórcy i króla. W podobnym duchu utrzymane są komentarze na temat przyimka *mi/mr* oraz frazy *m rn.f* (str. 278-281).

Autorka zwraca uwagę na istotny fakt, iż określenie *ntr ʿ3* odnosi się nie tylko do bóstwa solarnego ale także do osoby faraona (str. 46; PT Sp. 252). Konsekwencje tej konstatacji nie znalazły jednak w pełni odzwierciedlenia w konstrukcji pracy (być może w postaci odrębnego rozdziału dającego systematyczny wykład na ten temat?), jakkolwiek znajdziemy cały szereg miejsc w pracy, gdzie fenomen ten został odnotowany i opisany (str. 35, 36, 49, 134, 180, 273, 278, 313-314). Szczególny charakter korpusu tekstów określanego mianem Tekstów Piramid sprawia, że postać faraona zajmuje w nim miejsce wyjątkowe i trzeba mieć to na uwadze, analizując przekaz zawarty w Tekstach Piramid, co też odpowiednio wybrzmiało w tezach stawianych przez Autorkę. I tak, dowiadujemy się, że niektóre z boskich postaci omawianych w Rozdziale II nie mają istotnego związku z postacią stwórcy, są natomiast w sposób szczególny powiązane z postacią władcy: dotyczy to zwłaszcza Mina (str. 78-81), ale także Ptaha, Chnuma, Tota, Amona, Neit oraz *nḥh/nḥh.w* (str. 71-85). Chociaż odniesienia do osoby faraona pojawiają się na stronach komentowanej pracy nieustannie, co zrozumiałe, zabrakło tu jednak systematycznego ujęcia zagadnienia boskości faraona w sensie ogólnym (wobec tego, że Rozdziały III.10 i VII.1.6 skupiają się w sposób szczególny na relacjach faraon-stwórca).

Szczególne miejsce w tym kontekście zajmuje kwestia określenia relacji łączących faraona i boga stwórcę. Analiza materiału przeprowadzona przez Autorkę prowadzi do identyfikacji faraona i boga stwórcy (por. str. 86, 97-98, 138-149, 194, 195, 290, 301-305). Kwestię tę należy bez wątpienia rozpatrywać w szerszym kontekście religioznawczym (por. np. prace Rudofa Anthesa, choć cytowane i komentowane obszernie przez Autorkę, to jednak krytycznie przez nią ocenione: por. zwłaszcza str. 136-138, 144-145¹²), bowiem z całą pewnością nie można wykluczyć w tym wypadku wzajemnego oddziaływania sfery wyobrażeń na temat osoby zmarłego (ubóstwionego) władcy oraz „teologicznych” koncepcji ma temat stwórcy, wypracowanych w ośrodkach kultu (zwłaszcza w Heliopolis/*Junu*). Służyć temu miały zapewne między innymi wyobrażenia na temat króla jako syna Atuma, zrodzonego przed innymi bogami (por. m.in. str. 141) – takie postawienie sprawy niekoniecznie jednak implikuje tezę o identyczności faraona i boga stwórcy.¹³ Przykłady przywołane przez Autorkę dla ukazania faraona w roli stwórcy budzą w tym względzie

12 W tym miejscu obiekcje Autorki są tym bardziej niezrozumiałe, że cytowany tekst PT Sp.222 wskazuje wyraźnie na zależność faraona od Atuma.

13 Tak jednak czyni Autorka na str. 146-147, cytując fragment tekstu PT Sp. 486, gdzie jednak nie jest stwierdzona identyczność obu postaci. Z pewnością jednak tekst ten byłby doskonałym punktem wyjścia dla podjęcia rozważań o rytualnym charakterze niektórych przynajmniej formuł, zawartych w Tekstach Piramid: zdecydowanie zabrakło w tym miejscu takiej egzegezy, a rozważania Autorki idą w zupełnie odmiennym kierunku – choć doskonale napisane są jednak przykładem spekulatywnego podejścia do trudnych zagadnień egiptologicznych.

poważne wątpliwości: przykładowo, zacytowany przez Autorkę fragment PT Sp. 510 w żadnym wypadku na to nie wskazuje: „I am the outpouring of the flood, emerging from it when water came into being. I am *Neheb-kau*, who has many pleats. I am is (sic!) the scribe of the record of the god who says what is and brings into being what is not (§1146a-c)” (str. 249-250).¹⁴ Niejednoznaczny przekaz egipskiego mitu znajduje tu najpełniejszą egzemplifikację, i jest zarazem przestrożą by nie konstruować quasi teologicznych rozważań na temat myśli religijnej starożytnego Egiptu – innymi słowy, narzędzia jakimi dysponujemy nie prowadzą, i prowadzić nie mogą(!), do rozwiązania wszystkich *aporii* obecnych w egipskim sposobie myślenia i obrazowania rzeczywistości.¹⁵

Do owych trudnych i być może nierozwiązywalnych zagadnień egipskiej religii należy również kwestia rozumienia tzw. „spiritual elements” (sformułowanie Autorki: str. 186, 227, 315 przyp.1066). Chodzi tu o kluczowe pojęcia z zakresu egipskiej „antropologii”, tj. *ach*, *ba* oraz *ka*, których interpretacja została właściwie całkowicie pominięta przez Autorkę, choć pojęcia te pojawiają kilkadziesiąt razy w komentowanych tekstach:¹⁶ niewiele w tej kwestii wnoszą krótkie komentarze na str. 176, 182, 204, 247, 315 przyp.1066. Informacja na temat związku tych pojęć ze stwórcą, umieszczona na stronie 186 zawiera odsyłacz (przyp.653) do Rozdz. II, gdzie jednak w rzeczywistości nie można znaleźć komentarza na ten temat (można jedynie przypuszczać, że chodzi o krótki *passus* ze str. 176?). W konsekwencji stanowisko Autorki w tej kwestii pozostaje nieznanne, a na dodatek stosowanie niezręcznego neologizmu na gruncie języka angielskiego: „*akhfying*” (jeden raz: str. 75) oraz „*akhify*” (trzykrotnie: str. 38, 53, 75), wydaje się być raczej próbą ominięcia trudności w tej kwestii.¹⁷

Kluczowe dla wywodów Autorki zagadnienie boga stwórcy („Creator”) zostało wyodrębnione w postaci osobnych podrozdziałów (II.13 oraz VII.1.7), które są próbą dokonania syntezy zagadnień omawianych w kontekście całej pracy. Ostateczna teza Autorki, iż bóg stwórcy *Atum/tm* nie ma nic wspólnego z bóstwem solarnym (*Ra*), ani też z kontekstem solarnym (str. 36, 48, 307, a zwłaszcza str. 310), jest w rozumieniu piszącego te

14 Fragment ten ukazany w szerszym kontekście na str. 142-143, również nie daje podstaw do wysnucia wyżej zaproponowanej tezy, podobnie jak PT Sp.576 §§ 1517a-1518a (cytowane na str. 302) oraz wszystkie pozostałe teksty cytowane w Rozdziale VII.1.6 „The Creator and the King”.

15 Por. też uwagi Autorki na str. 287-288.

16 W tym kontekście warto też stwierdzić, że Autorka nie uczyniła żadnego użytku m.in. z cennych prac L. Żabkara na temat *ba*, oraz G. Englund na temat *ach*, choć prace te są wymienione w bibliografii; praca Englund wymieniona jest tylko raz (przyp.651), ale bez podania strony!; z kolei praca Żabkara wymieniona została jeden raz (przyp.631) z błędnym podaniem stron 588-590 (podczas gdy praca ta liczy tylko 163 strony). Warto odnotować, że obie prace obszernie komentują wymienione pojęcia w kontekście Tekstów Piramid. Istotne znaczenie dla zrozumienia pojęcia *ka* ma zwłaszcza praca Bolszakova, którą przywołałem powyżej. Literatura przedmiotu jest zresztą znacznie obszerniejsza.

17 Znacznie lepiej brzmi sformułowanie „reaching the *akh*-state”, por. str. 53 (użyte tylko jeden raz); czy też „becoming *akh*” (str. 204, 309); trudności w tłumaczeniu tego pojęcia są oczywiście odzwierciedleniem problemów z właściwym jego zrozumieniem.

słowa nie do utrzymania – jest to jednak przedmiot do rozważań, które muszą znaleźć wyraz w innym czasie i miejscu. Natomiast bardzo interesująca jest charakterystyka boga stwórcy poprzez odniesienie do kluczowych pojęć *tm* i *hpr*: „Atum-who-is-coming-into-being” (por. zwłaszcza str. 89-94, 100-106, 242-249, oraz podsumowanie na str. 305-316). Stanowi to bez wątpienia cenny wkład do studiów nad religią egipską we wczesnej jej fazie.

Krytyczne uwagi zawarte w powyższym komentarzu nie mają istotnego wpływu na ostateczną ocenę naukowych dokonań habilitantki. Mając na uwadze dotychczasowe osiągnięcia naukowe dr Joanny Popielskiej-Grzybowskiej, jak również znaczenie jej studiów nad egipskimi Tekstami Piramid oraz publikację przedstawioną w charakterze „osiągnięcia naukowego”, wnioskuję o kontynuowanie postępowania habilitacyjnego.

Grzegorz Bonicki