

# Pasternak, Tomasz / Niwiński, Andrzej

---

"Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego  
Egiptu", Andrzej Niwiński, Warszawa  
1993 : [recenzja]

---

Ars Regia 3/1 (6), 135-140

---

1994

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

# RECENZJE, NOTY, ZAPISKI

---

Andrzej Niwiński, *Bóstwa, kulty i rytuały Starożytnego Egiptu*, Wydawnictwa „Pro-Egipt”, Warszawa, 1993, s. 275, ISBN 83-900692-1-0

Książka Andrzeja Niwińskiego, *Bóstwa, kulty i rytuały Starożytnego Egiptu* jest drugą (z trzech zamierzonych) częścią cyklu poświęconego różnym zagadnieniom religii tej niezwyklej cywilizacji. Tom pierwszy, *Mity i symbole Starożytnego Egiptu* ukazał się w 1984 roku, w roku 1992 pojawiło się wydanie drugie, poprawione i uzupełnione.

Autor specjalizuje się w ikonografii religijnej starożytnego Egiptu, od kilku lat przedmiotem jego badań są sarkofagi kapłanów Amona tebańskiego i papirusy z okresu XXI dynastii. Wyniki tych badań, a także nigdzie przedtem nie publikowane sceny z tych sarkofagów są przedstawione w obu książkach. Niwiński zamieszcza tu także tłumaczenia fragmentów oryginalnych tekstów, które nie były dotychczas publikowane w języku polskim.

Każda z obu części poświęcona jest innym aspektom religii staroegipskiej. Tom pierwszy jest próbą takiej interpretacji mitów i symboli staroegipskich, by całość tych wierzeń stała się lepiej zrozumiała. Punktem wyjścia rozważań autora są wpływy spuścizny cywilizacji egipskiej, która za pośrednictwem kultury grecko-rzymskiej przeniknęła do współczesności. Wpływy te są widoczne nie tylko w życiu codziennym (np. imiona Onufry i Zuzanna są imionami egipskimi), stwierdzić je można także, co często sobie mniej uświadamiamy, w dogmatyce i liturgii współczesnych religii. Autor nie porównuje ich i nie szuka między nimi podobieństw, zwraca jednak uwagę, że gdyby starożytny Egipcjanin miał sposobność obserwacji niektórych współczesnych obrzędów i kultów, często rozumiałby je podobnie jak my. Na przykład, widząc wielkanocnego baranka postawionego na świeżo zasianej trawie lub rzeżusze nie miałby wątpliwości, że ma do czynienia z symbolem zmartwychwstania. Zdaniem autora nie jest to zwykle zapożyczenie, kontynuacja lub świadome nawiązanie, lecz świadectwo trwałego znaczenia symbolu. Zaskakująca jest też zbieżność treści i formy niektórych przedstawień. Zaliczyć do nich można piece ogniste, w których palą się potępieni grzesznicy, obecne w ikonografii zarówno egipskiej, jak i chrześcijańskiej. Wyobrażenie Madonny z Dzieciątkiem to kontynuacja motywu Izdy karmiącej piersią małego Horusa, a słowa „zstąpił do piekiel” w chrześcijańskim *Składzie Apostolskim*, czyli w *Wyznaniu Wiary* to nieświadome nawiązanie do zejścia Boga-Słońca, (czyli także w niektórych koncepcjach Horusa) do podziemi w nocy i podróży przez krainę Umarłych.

Autor przestrzega przed wyciąganiem zbyt pochopnych wniosków, bo niektóre podobieństwa mogą być po prostu przypadkowe. Aby dowieść tezy o analogiach, a nie powiązaniach genetycznych pewnych mitów i symboli, Andrzej Niwiński zapoznaje czytelnika ze staroegipskimi koncepcjami kosmogonicznymi, kosmologicznymi i eschatologicznymi.

We wstępie autor tłumaczy, że mit w starożytnym Egipcie jest czymś innym, niż wskazywałaby na to znana definicja Mircea Eliadego. Egipskie podania kosmogoniczne są „mitami żywymi”, codzienny wschód słońca i coroczny wylew Nilu to wieczny rytm cyklicznie powtarzających się stworzeń świata, z czego Egipcjanin zdawał sobie sprawę. Rytuały i kultury uzupełniały i czasem wspomagały rzeczywistość. Egipcjanie nie oczekiwali powrotu do stanu pierwotnego, który miałby być stanem szczęśliwości. Cenili życie doczesne w jego realnym kształcie, a śmierć dawała im szansę na jego przedłużenie. W niektórych przypadkach autor proponuje jednak rozszerzyć pojęcie mitu w stosunku do definicji Eliadego. Obok treści kosmogonicznych występują w nich zazwyczaj także wątki historyczne i elementy fantastyki baśniowej, często też nie można rozgraniczyć, co jest mitem kosmogonicznym, a co kosmologicznym (*Mity i symbole* s. 17). Podobnie definicja „symbolu religijnego” w/g Carla Gustawa Junga jest w odniesieniu do symbolów religijnych starożytnego Egiptu nieadekwatna. Autor przyjmuje, że symbolem w Egipcie jest „każda scena, czy przedmiot, jaki uzupełnia, zastępuje lub ilustruje myśl religijną zawartą w tekstach lub jej materialny odpowiednik” (tamże).

Jednak za podstawową przeszkodę, która utrudnia zrozumienie ikonosfery Egiptu, Niwiński uznaje odmiennosc i mentalność naszego analitycznego sposobu myślenia (*Mity i symbole*, s. 21). Egipcjanie za pomocą kilku zaledwie symboli potrafili stworzyć i przedstawić całkowity obraz świata i zawrzeć w nim wszystko, co o nim wiedzieli. Ich dzieło było dziełem syntezy, a w zależności od kontekstu obraz ten można było odbierać odmiennie, przy czym każda interpretacja była równie prawdziwa. Przedstawienia węża czasu, Urobosa, polykającego swój własny ogon mogło wyrażać tak życie ludzkie, jak i wędrówkę Słońca, czy powstawanie świata. Często pozornie sprzeczne ze sobą wnioski były jednoznaczne dla Egipcjanina. Uderzająca nas wielowarstwowość i wieloznaczność sztuki Egiptu ma za zadanie jedynie ukazać złożoność przedstawień i rozszerzyć ich znaczenie. Autor próbuje przekonać czytelnika, że właśnie taki punkt widzenia należy przyjąć przed przystąpieniem do lektury, aby nie pogubić się we wszystkich zawiłościach i złożonościach kultury egipskiej. Sztukę Egiptu możemy zrozumieć tylko wtedy, jeśli przyjmiemy jej konwencję. Jest to najważniejsze założenie badawcze autora, a przedstawienie go czytelnikom jest samo w sobie zasługą autora w propagowaniu fascynującej i niezwyklej tematyki starożytnego Egiptu.

Omawiany tu tom *Bóstwa, kultury i rytuały* składa się z trzech części. Pierwsza *«Między zachwytem, a przekleństwem»*. *Wierzenia i kultury starożytnych Egipcjan w oczach nie-Egipcjan* (s. 11—80) prezentuje i uzasadnia różnorodne oceny, z jakimi styka się religia egipska w ciągu wieków — od starożytności aż po dzień dzisiejszy. Zasadniczą rolę w późniejszej recepcji idei Egiptu odegrała interpretacja grecka. Kultura egipska była pierwszą obcą kulturą, której Grecy nie uważali za niższą od swojej i z którą mogli i chcieli się porównać. W egipskich mitach dopatrywano się odmiany mitów greckich, a egipskie bóstwa były identyfikowane z greckimi, jak np. Ozyrys z Dionizosem, Tot z Hermesem, Neit z Ateną, Izyda z Demeter lub Afrodytą. Greków zachwycały i fascynowały formy wierzeń i kultury, (szczególnie kult zwierząt), imponowały im piramidy. Egipt miał swój udział w kształtowaniu się kultury helleńskiej (np. rzeźba archaiczna, ceramika orientalizująca). Autor uważa, że nawet wprowadzenie peristazy w świątyniach greckich mogło być naśladownictwem egipskich sal hypostylowych. Wielu greckich intelektualistów

szukało tam inspiracji, a jej ślady można w myśli greckiej odnaleźć. Być może z Egiptu pochodzi idea praocéanu widoczna w najstarszych kosmogoniach greckich począwszy od Homera. Niektórzy Grecy szukali tam źródeł wszelkiej wiedzy, uważając siebie za naśladowców i kontynuatorów mądrości Egiptu. Egipt mieli odwiedzić, według tradycji, Pitagoras i Solon. Był tam na pewno Herodot. Bardzo prawdopodobne jest, że źródłem inspiracji dla poglądów pitagorejskich były błędne rozumienia tzw. rozdziałów transformacyjnych *Księgi Umarłych* (s. 25). Niwiński wysuwa także przypuszczenie, że misteria orfickie wywodzą się z obrzędów odprawianych w trakcie święta Ozyrysa, które zwane są przez analogię „misteriami ozyriańskimi”. W epoce ptolemejskiej Egipt przestał być miejscem pielgrzymek intelektualnych. Zanim jednak nastąpił odwrót kultury Zachodu od mądrości Egiptu, ustanowiono kult Serapisa, który uzdrowiał chorych, chronił żeglarzy i spełniał przeróżne prośby. Bóg ten godził potrzeby religijne Greków i Egipcjan, początkowo oddawali mu cześć także i chrześcijanie, jednak później uznano go za symbol pogaństwa. W czasach rzymskich religia egipska była dla ludzi wykształconych przedmiotem drwin i symbolem zabobonu. Mimo to ogromną popularnością cieszyła się w Rzymie Izyda. Jej kult pojawił się już w czasach Sulli, który uczynił ją swoją opiekunką.

Z Egiptu pochodzi najważniejszy dokument gnozy późnoantycznej, zbiór tak zwanych pism hermetycznych (*Corpus Hermeticum*) za którego autora uważano egipskiego boga wiedzy i magii Hermesa-Tota, któremu nadano przydomek Trismegistos (Po Trzykroć Wielki). Według późnych wierzeń, miał on być ojcem Izydy. Ten zbiór traktatów w 42 księgach łączący w sobie poglądy platoników i pitagorejczyków z elementami judaizmu zyskał sobie ogromną popularność w epoce, w której szukano idei ponadczasowych, a niesprawiedliwość i cierpienie uważano za konieczność na drodze do zjednoczenia z Bogiem po śmierci. Autor podkreśla (s. 63), że Trismegistos był jedyną kontynuacją egipskiej religii w czasach nowożytnych od mniej więcej XV—XVI wieku, choć w istocie niewiele miał wspólnego z wierzeniami czasów faraonów. Uważano go nie tylko za mędrca, lecz także za cudotwórcę i wielkiego budowniczego piramid. Istniały przekonania, że Egipcjanie pierwsi otrzymali *Dekalog*, a Trismegistos był w rezultacie Mojżeszem. Pismo egipskie uważano za tajemne znaki poczynione przez Boga, do których zwykli śmiertelnicy nie mają dostępu, bo zawarte są w nich wszystkie tajemnice wszechświata. Pojawiały się różne stowarzyszenia które uważały, że te sekrety znają, a wtajemniczenie w praktyki pociągało za sobą obowiązek zachowania tajemnicy przed profanami; ich członkowie poznawali się po symbolach, które były czytelne tylko dla nich. Do najstarszych należeli różokrzyżowcy (por. s. 68). Jeden z nich, Michael Maier napisał w 1614 roku książkę *Najbardziej tajemnicze tajemnice, to jest hieroglify egipskie*. Uważano, że Egipcjanie pierwsi odkryli naczelną filozofię, według której świat rządzony jest przez wyższą siłę. Aby zapisać najwyższe prawdy, wymyślili symboliczny system hieroglifów. To przekonanie przyświecało wielu innym tajnym związkom, w tym także i masonerii. W *Czarodziejskim flecie* Mozarta inicjowani bohaterowie pozdrawiają Izydę i Ozyrysa.

Powszechna dość w XVIII w. fascynacja Egiptem wynikała z jego zagadkowości. W istocie niewiele wiedziano wtedy o tym kraju i niewłaściwie jego religię i symbole interpretowano. Także w epoce romantyzmu Egipt cieszył się szczególnym uznaniem. Pojawiła się moda na wszystko, co egipskie — wznoszono egipskie ogrody, używano stylizowanych wzorów architektonicznych, a fontanny zdobiono sfinksami. Używano jednak bardzo niewiele motywów (np. Izyda, Ozyrys, Tot, Set, Tyfon, sfinks oraz



pojęcia: hieroglify, obeliski), za to niezwykle często. Wciąż bardzo mało wiedziano o Egipcie i coraz bardziej rozwijała się spekulatywna pseudowiedza; próbowano, na przykład, powiązać nazwę Paryża z wyrażeniem Paria-Isis, słowo to miało oznaczać „faria” czyli „faraon”. Wiele rozważań poświęconych było mistyce liczb i proporcjom w piramidzie Cheopsa; zaczęto wreszcie uważać, że słowo „Jezus” to zniekształcone „Izyda”; płynęły stąd wnioski, że msza nie różni się od rytuału Izydy. Usiłowano także poprzez podobieństwo znaków powiązać historię Egiptu z historią Chin. Nawet z chwilą, gdy odczytano hieroglify, rozważania te nie zakończyły się, a nurt naukowy istnieje do dziś równoległe z nurtem pseudonaukowym. Zdaniem autora, istniejące spekulacje w dużej mierze związane były z tradycjami niektórych łóż masońskich.

W kolejnym rozdziale autor przedstawia rozwój właściwej egiptologii (s. 75—81). Niwiński słusznie uważa, że obok niezbędnych analiz historii i religii Egiptu powinny pojawić się także dzieła syntetyczne, które zdolne by były przemówić do wyobraźni każdego człowieka. I taki punkt widzenia — syntezy — autor przyjmuje pisząc prezentowaną książkę.

Część druga książki «*To mówi Amon*». *Religia egipska w świetle źródeł i z punktu widzenia egipskich teologów* (s. 83—184) jest niejako przeciwstawieniem w stosunku do pierwszej i koncentruje się na tym, co Egipt na podstawie źródeł może sam o sobie powiedzieć. Materiałem źródłowym w wypadku religii egipskiej jest praktycznie wszystko, bo całe życie Egipcjanina było nią przesiąknięte. Świat przemawiał do wyobraźni Egipcjanina językiem religii — i ciemność nocy, i jasność dnia, i obecność gwiazd na niebie. Był on dla niego wielką jednością, jednym organizmem, w którym postrzegał całość, a nie wielość elementów. Wszystko pochodziło z pierwotnego stanu, jaki istniał przed jego stworzeniem. Poczucie świętości świata prowadziło do uznania naturalnej jedności organizacji państwa i kultu. W Egipcie natknąć się można na przejawy wszechobecnej religii, z którą sfera *profanum* została ściśle połączona. Autor wylicza kategorie zabytków i przytacza szereg przykładów; prezentacja wszystkich źródeł nie jest możliwa w ramach takiej publikacji. Stwierdza jednak, że prawie wszystko, co do tej pory zostało odkryte, ma pośredni lub bezpośredni związek z religią (s. 98).

Aby przybliżyć specyficzny styl, oryginalny sposób myślenia i wypowiedzi starożytnych Egipcjan, autor zapoznaje czytelnika z wybraną przez siebie grupą tekstów religijnych, zarówno tych, które tworzone były dla bardzo wąskiego kręgu odbiorców, jak i takich, które przeznaczone zostały dla całego społeczeństwa (s. 99—118). Oczywiście, wszystkie teksty powstały w ściśle określonej sytuacji, piisały je i pełniły konkretne funkcje określone grupy osób, dla określonych adresatów. Nie zawsze znana jest nam sytuacja, w której dany tekst funkcjonował.

Niwiński podkreśla (s. 100), że w religii egipskiej nie było żadnych ceremonii inicjacyjnych z okazji osiągnięcia dojrzałości, czy zaślubin. Istniało bardzo wiele przeróżnych rytuałów, ale ich celem była pomoc w zapewnieniu zmarłemu egzystencji na tamtym świecie poprzez magiczne pokonanie śmierci i zjednoczenie się z bogiem. W Egipcie nie istniały ponadto żadne tajne związki, które kultywowałyby wiedzę tajemną. Jediną formą inicjacji był rytuał wprowadzenia faraona w świat bogów jako „syna Słońca” i „żywego Horusa”. Władca był bowiem jedynym śmiertelnikiem reprezentującym świat bogów i jedynym bogiem w świecie żywych.

Teologiczne przesłania, podobnie jak w innych kulturach, przybierały formę literacką i reprezentowane były przy okazji uroczystości religijnych z udziałem

wiernych. Najbardziej popularne to hymny i różnego rodzaju pouczenia. Często i często inscenizowano przedstawienia dramatyczne, a w nich najbardziej znane mity; role bóstw odtwarzali aktorzy. Wiele wskazuje na to, że religia egipska była w istocie monoteistyczna. Nierzadko różne boskie postacie okazują się hipostazą znanego bóstwa, a liczne imiona jego epitetami. Wielość bogów wynikała z mnożenia epitetów, którym zaczęto oddawać cześć — zgodnie z powszechnym przekonaniem, że słowo i materia to jedność. Autor zaznacza, że obraz religii egipskiej jest jeszcze bardziej skomplikowany i pogmatwany. Kolejny, XI rozdział książki (s. 119—141) opowiada o „tw. geografii religijnej starożytnego Egiptu”. Autor omawia i analizuje w tym rozdziale symbole nomów i bóstwa lokalne w nich czczone. Często jednak trudno jest określić, gdzie dokładnie oddawano cześć danemu bogu, i który nom jest mu poświęcony, ponieważ w różnych miastach czczono wielu bogów. Horus w okresie historycznym czczony był w wielu ośrodkach i nie wiadomo, z którego dokładnie się wywodzi. Ostatni, XV rozdział drugiej części omawianego tomu poświęcony jest herezji Echnatona i omawia związek amarnenckiego Atona, jedyne boga w tym okresie, z „tradycyjną” religią egipską. Rewolucja ta trwała kilkanaście lat, a po śmierci tego króla wszystko, co się z nim wiązało, przez wiele pokoleń starano się wymazać z pamięci. Niwiński zestawia Echnatona z postacią cesarza Klaudiusza (s. 176), który także znalazł się na tronie w sposób przypadkowy, i nie był przeznaczony na następcę tronu — jako kaleka był trzymany z dala od życia dworskiego. Porównanie to można uznać za nader trafne.

Część trzecia (s. 185—252) pt. *«Bądźcie pozdrowieni bogowie, panowie nieba i ziemi»*. *Formy działania ludzkiego w stosunku do bóstw* traktuje o tym, jak religia egipska była postrzegana przez społeczeństwo — inaczej niż w części drugiej, która opisywała ją z punktu widzenia teologów. Potrzeba odwiedzania „domu bożego” wynikała u Egipcjanina z potrzeby serca.

Jeden z rozdziałów (s. 238—244) poświęcony został funkcjom wyroczni. Pojawiły się one w czasach Nowego Państwa dla jego potrzeb. Pod wpływem religii Amona wyrocznie ukształtowały przekonanie, że bogowie bezpośrednio oddziałują na człowieka, kierują jego codziennymi poczynaniami.

Ostatni rozdział książki *«Podgrzej ekskrementy krokodyla z łóżyskiem oślicy...»* *Magia i wierzenia ludowe* (s. 245—252) omawia praktyki magiczne. Działania te stanowiły nieodłączną część wszystkich ceremonii religijnych, gwarantowały bowiem jedność słowa i działania. Egipska magia знаła też rytuały destrukcyjne, dzięki którym można było zniszczyć wroga. Źródła mówią o „sądzie o czary” — ludzie spiskujący przeciw Ramzesowi III zostali skazani na śmierć, gdyż wykonali woskowe figurki, aby sprowadzić paraliż i nieszczęścia na faraona i jego otoczenie. Wierzono także, że zmarli mogą zajmować się magią i proszono ich o pomoc i interwencję. Wiele zaklęć dotyczyło praktyk medycznych. Znany na przykład zaklęcie przeciw katarowi. W wielu obrzędach posługiwano się ekskrementami — uważano bowiem, że demon żywi się tym samym, co człowiek, jeśli więc dostanie je do zjedzenia, to ze wstrętu opuści ciało i chory wyzdrowieje. Przy nowonarodzonych dzieciach kładziono ekskrementy, aby odpędzić złe moce.

Często daną formułę zaklęcia powtórzyć trzeba było kilkakrotnie, a recytacji towarzyszyły określone gesty i czynności. Wraz z rozwojem wierzeń ludowych rozwijała się magia prywatna, która naśladowała czynności magii oficjalnej. Tradycje magii prywatnej przetrwały aż do czasów koptyjskich, jednak były już coraz mniej związane z religią.

Autor uważa, że wszystko w Egipcie mimo swej pozornej statyczności, ulegało zmianom. Ewolucjom tym poświęcony ma być trzeci tom cyklu. Będzie to uzupełnienie i rozwinięcie prezentowanego zagadnienia.

Niwiński napisał książkę popularnonaukową, gdyż, jak stwierdza, literatura popularnonaukowa jest w stanie połączyć ze sobą „świat naukowych dociekań z zainteresowaniami niefachowców” (*Mity i symbole*, s. 7). Książka rzeczywiście skierowana jest do szerokiego kręgu odbiorców. Prezentując i omawiając wybrane zagadnienia autor dokonuje zarazem czegoś jeszcze ważniejszego, przybliża bowiem czytelnikowi atmosferę Egiptu — dzięki przyjęciu syntetycznego punktu widzenia. Swoją myśl udowadnia przytaczając wiele danych ikonograficznych. To, przede wszystkim, zostanie w pamięci przeciętnego czytelnika: różnice i oryginalność, zarazem niesłychana prostota egipskiej interpretacji świata. Pozytywną rolę spełniają też swobodne i daleko sięgające porównania, zawsze uzasadnione. Ponadto, część zamieszczonych tekstów i ilustracji czytelnik polski poznaje po raz pierwszy. Wadą książki jest brak przypisów, autor zastrzega jednak, że musiałoby ich być zbyt dużo; za to do każdego rozdziału podaje wskazówki bibliograficzne.

Tomasz Pasternak

„Nędza uszczęśliwiona” Macieja Kamińskiego w Teatrze Wielkim w Warszawie.

Nadanie Teatrowi Wielkiemu w Warszawie tytułu Opery Narodowej było okazją do wystawienia pierwszej, zachowanej do dziś, opery polskiej — *Nędzy Uszczęśliwionej* Macieja Kamińskiego. Premiera miała miejsce 28 stycznia 1994 r. w Sali Emila Młynarskiego, następnego dnia zaprezentowała się druga obsada.

Maciej Kamiński był z pochodzenia Słowakiem, urodził się 13 X 1734 r. w miasteczku Sopron na Węgrzech. Został muzykiem w nadwornej kapeli hrabiego Henkela z Sopron, potem zaś, prawdopodobnie w latach 1750—1762 studiował muzykę w Wiedniu. Kompozytor osiadł w Polsce między 1762 a 1773 rokiem. W Warszawie uczył gry na fortepianie i śpiewu solowego, dodać warto, że był on pierwszym pedagogiem, który uczył śpiewu w języku polskim.

Około 1777 r. trafił w ręce Kamińskiego tekst napisanej dla Szkoły Kadetów „kantaty” Franciszka Bohomolca, *Nędza uszczęśliwiona*. Kompozytor zaczął tworzyć muzykę do tego utworu; libretto został następnie rozszerzone przez Wojciecha Bogusławskiego — w ten sposób powstała dwuaktowa opera, którą wystawiono 11 lipca 1778 r. w teatrze w Pałacu Radziwiłłowskim.<sup>1</sup>

Kamiński skomponował wiele innych polskich oper: *Zośka, czyli wiejskie zaloty*; *Prostota cnotliwa*; *Balik gospodarski*; *Tradycja dowcipem załatwiona*; *Słowik, czyli Kasia i Hanka na wydaniu*, napisał także *Kantatę w dzień inauguracji statui króla Jana III w dniu 14 września roku 1778*. Kompozytor tworzył również pieśni i małe utwory na fortepian.

25 stycznia 1821 r. Maciej Kamiński: [...] usnął na wieki [...] zostawiwszy po sobie chlubne wspomnienie: że jako Obywatel i Artysta, wyplacił się wdzięcznością przybranej Oyczyźnie, która mu na łonie swoim dozwoliła żyć i umrzeć!<sup>2</sup>