

# Nowicki, Stefan

---

## Boga domu zaniepokoiłeś : obudził się kusarikkum

---

Scripta Biblica et Orientalia 2, 37-48

---

2010

Artykuł został 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.

STEFAN NOWICKI

## BOGA DOMU ZANIEPOKOIŁEŚ. OBUDZIŁ SIĘ KUSARIKKUM

### RELACJE POMIĘDZY KULTEM DOMOWYM A KULTEM PAŃSTWOWYM NA WSCHODZIE STAROŻYTNYM

Badanie sfery prywatnej religii na Wschodzie Starożytnym jest kuszącym zajęciem. Z dzisiejszego punktu widzenia już samo rozróżnienie na kult oficjalny i prywatny dodaje temu ostatniemu posmaku czynności zakazanej, sprawowanej nie tyle w zaciszu domostwa, co w ukryciu przed przedstawicielami kultu państwowego. Jakkolwiek pierwsze zetknięcie się z realiami teologicznymi Wschodu Starożytnego od razu jasno uzmysławia, iż była to sytuacja naturalna i niemająca nic wspólnego z dzisiejszym pojęciem ortodoksji, pozostaje jednak zagadnienie wzajemnych relacji pomiędzy tymi dwiema sferami kultu.

Oba rodzaje religii znajdują odzwierciedlenie w źródłach historycznych, przy czym nasza znajomość kultu państwowego jest znacznie szersza, ze względu na jego niemalże bezwarunkową obecność w zachowanych tekstach. Wzmianki o religii osobistej nie są tak powszechne, zatem zapoznanie się z nią dokonać się musi w większości drogami pośrednimi, poprzez teksty o charakterze magicznym, wotywnym lub mądrościowym. Niekiedy jednak daje się ją uchwycić bezpośrednio poprzez listy błagalne pisane w okresie starobabilońskim do osobistych bogów,

składane w świątyniach (w większości poświęconych innym bóstwom). Jak jednak postaram się wykazać w dalszej części artykułu, praktykę religii prywatnej można z powodzeniem odnaleźć w oficjalnych, królewskich tekstach o charakterze religijnym.

Omówienie relacji pomiędzy religią oficjalną a prywatną rozpocznę od charakterystyki tej drugiej, gdyż stanowi ona – co postaram się wykazać w dalszej części niniejszego artykułu – źródło religii oficjalnej i kultu państwowego oraz determinuje ich rozwój i organizację.

Wydaje się uzasadnionym twierdzenie, iż pojawienie się bóstw, pełniących rolę dodatkowych elementów łączących grupy społeczne oraz determinujących powstanie religii prywatnej, możemy datować na co najmniej IV tysiąclecie p.n.e.<sup>1</sup> Prawdopodobnie kult tych bóstw, wraz z istniejącym i powstałym zapewne dużo wcześniej kultem przodków, sprawowany był w celu zapewnienia jak najlepszej opieki rodzinie im poświęconej. W starszych okresach (lub we wczesnej fazie rozwoju religii) nie mają one jeszcze własnych imion, stanowią bowiem rodzaj duchów opiekuńczych i nie zostały im przypisane żadne atrybuty, mogące je bliżej charakteryzować<sup>2</sup>. Dobrym przykładem tej fazy rozwojowej są zaklęcia „użytku codziennego”, skierowane bezpośrednio przeciwko konkretnym dolegliwościom lub zagrożeniom i niewykorzystujące w celu ich oddalenia wezwań do jakichkolwiek bóstw<sup>3</sup>. Jako ilustrację powyższego stwierdzenia przytoczmy zaklęcie przeciwko złemu słowu:

Uniknąłem śliny twoich ust, dałem słowo twojego ojca, słowo twojej matki, słowo twojej siostry, (jakby to było) słowo gracza, słowo miejskiej prostytutki, którym (świat podziemny?) nie mówi, nie rusza swoim językiem. Zaklęcie przeciwko złemu człowiekowi<sup>4</sup>.

Wraz z rozwojem społeczeństwa religia osobista ulega pewnego rodzaju formalizacji, a wśród bóstw dochodzi do podziału kompetencji. Wykształcają się w tym okresie konkretne sfery działania poszczególnych bogów, a tym samym stopniowo zanika instytucja bóstwa uniwersalnego. Zachodzi także proces hierarchizacji bogów. Prawdopodobnie pozostaje to w ścisłym związku z rozwojem organizacji państwowej, jednak o tym za chwilę. Warto zauważyć, iż rozdzielenie obowiązków pomiędzy różne bóstwa wydaje się nie dotyczyć opieki nad konkretną jednostką, która nadal modli się do swojego osobistego boga, a swoje szczęście

<sup>1</sup> Por. H. Crawford, „Nearer my God to Thee?». The Relationship between Man and his Gods in Third-Millennium BC Mesopotamia”, w: *Of Pots and Plans*, red. L. Werr, J. Curtis, London 2002, 47.

<sup>2</sup> Może to znaleźć potwierdzenie m.in. w imionach teoforycznych – w starszych okresach posiadają one człon „il / ilum”, zastąpiony później przez imię konkretnego bóstwa. Por. A. Westenholz, „The Earliest Akkadian Religion”, *Orientalia* 45 (1976), 216.

<sup>3</sup> Należą do tej grupy m.in. zaklęcia od ukąszenia psa, węża, żmii, skorpionia, od złego oka, złego słowa, por. K. Łyczkowska, *Babilońskie zaklęcia magiczne*, Warszawa 1995, 68-72.

<sup>4</sup> Tamże, 70.

lub niepowodzenia łączy z przychylnością lub odwróceniem się osobistego boga. Wyras tego przekonania zaobserwować możemy m.in. w tekście rytuału *maqlû*, w którym rzucenie złego czaru na człowieka idzie w parze z umiejętnością oddalenia od niego jego osobistego boga i bogini:

Zakłęcie: Wezwałem was, bogowie nocy, wraz z wami wezwałem noc, okrytą wełonem narzeczoną. Wezwałem zmierzch, północ i poranek, ponieważ zaczarowała mnie czarownica. Wiedźma mnie związała. Oddaliła ode mnie mojego boga i moją boginię. Wy, którzy mnie widzicie, jestem w ciężkim położeniu, nie znajduję spokoju we dnie ani w nocy!<sup>5</sup>

Stopniowy zanik religii osobistej możemy obserwować w I tysiącleciu, w którym ludzie zaczynają utożsamiać religię domową z kultem oficjalnym (lub też odwrotnie – „udomawiają” religię państwową) – proces ten jest dość skomplikowany i nie został jeszcze dostatecznie zbadany, aby można było go zrekonstruować w sposób niebudzący wątpliwości. Możemy jednak powiedzieć z dużą dozą prawdopodobieństwa, iż ok. połowy I tysiąclecia religia rodzinna rozplywa się w religii oficjalnej, a ludność przyjmuje tę ostatnią za własną, tradycyjną formę tożsamości religijnej. Powyższy proces idzie w parze z rozwojem nowych idei religijnych (w większości dualistycznych lub henoteistycznych).

Religię rodzinną możemy w skrócie scharakteryzować jako kult przodków oraz bóstwa stanowiącego tradycyjnego opiekuna danego rodu. Ten pierwszy sprawowany był przez najstarszego męskiego członka rodziny, przy czym możemy podejrzewać, iż dotyczyło to rodziny „atomowej” (rodzice + dzieci). Wnioskować tak pozwala nam fragment eposu o Gilgameszu, opisujący świat podziemny, gdzie tylko ten jest szczęśliwy, kto miał wielu synów, gdyż oni sprawują jego kult po śmierci i składają mu ofiary.

(Tego, który zrodził jednego syna widziałeś?) – Widziałem go, w rogu swojej ściany płacze on gorzko; (Tego, który zrodził dwóch synów widziałeś?) – Widziałem go, on siedzi na dwóch ceglach i je chleb; (Tego, który zrodził trzech synów, widziałeś?) – Widziałem go, on pije wodę z [bukłaku]; (Tego, który zrodził czterech synów, widziałeś?) – Widziałem go, jak tego, który cztery osły zaprzęgał, serce jego jest wesołe; Tego, który zrodził pięciu synów, widziałeś? – Widziałem go, jak u dobrego pisarza ręka jego jest gotowa (do pracy) i wolno mu wejść do pałacu; (Tego, który zrodził sześciu synów,) widziałeś? – Widziałem go, jak u rolnika serce jego jest zadowolone; Tego, który zrodził siedmiu synów, widziałeś? – Widziałem go, jak młodszy brat bogów siedzi na tronie i słucha muzyki [...]; Tego, którego duch zmarły nie ma opiekuna, widziałeś? – Widziałem go, resztki z garnka i okruchy chleba rzucone na ulicę on je<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Por. G. Meier, *Studien zur Beschwörungssammlung Maqlû* (AfO 2), Berlin 1937, 7 (tekst źródłowy: 82-5-22, 508, w. 1-8).

<sup>6</sup> *Epos o Gilgameszu*, tłum. K. Łyczkowska, w: *Antologia literatury mezopotamskiej*, red. M. Kapelusz, M. Kropiwnicka, Warszawa 2002, 63-64.

Wnioskować należy, iż wymienieni w tekście synowie składali ofiary swym przodkom jako ojcowie mniejszych rodzin – trudno sobie wyobrazić, aby w ściśle zhierarchizowanej społeczności starożytnej Mezopotamii kult przodków sprawowany był w obrębie rodziny przez więcej niż jednego jej członka. Z drugiej strony, gdyby przyjąć, iż tylko najstarszy z synów składał ofiary swym przodkom, trudno byłoby uzasadnić powyższą wizję, według której status społeczny i „zamożność” zmarłego wzrasta wraz z ilością męskich potomków, których po sobie pozostawił.

Powstanie indywidualnych bóstw opiekuńczych może być następstwem przemian, które miały miejsce w trakcie zmiany trybu życia z koczowniczego na osiadły. Zaryzykować można twierdzenie, iż bóg-opiekun rodu wraz z rozpadem tradycyjnego społeczeństwa rodowo-plemiennego i powstania typowej społeczności miejskiej musi przekształcić się z jednej strony w boga-opiekuna rodziny (lub poszczególnych jej członków), a z drugiej w wiele bóstw sprawujących straż nad najważniejszym elementem nowego porządku społecznego, jakim jest dom, stanowiący zarówno miejsce zamieszkania, jak też centrum życia rodzin i w pewnej mierze (co było zdecydowaną nowością w stosunku do rodowo-plemiennego społeczeństwa koczowniczego), konstytuujący miejsce człowieka w przestrzeni społecznej. Z tego też względu powstają bóstwa opiekujące się domowym ogniskiem (będącym niejako „sercem” domu i wyznacznikiem jego funkcjonowania), progiem i drzwiami, przez które wiedzie droga do mikrokosmosu danej rodziny, jak też innymi miejscami (choćby toaletą stanowiącą miejsce zarówno nieczyste, jak i jedno z najintymniejszych). W tekstach mezopotamskich pośród tych bóstw możemy wyróżnić m.in. Isztar:

[Jeśli grz]yb na ścianie na (zewnątrznej) stronie południowej ściany się pojawi, pani tego domu umrze, a potem to gospodarstwo będzie zniszczone. Czarną kozę, która ma białe czoło: na całym (ciele) ufarbujesz ją na ciemno (?). W odrzwiach tego domu zabijesz ją dla Isztar<sup>7</sup>,

Gulę (boginię zdrowia):

[Jeśli grzyb pojawi się po (zewnątrznej) stronie] południowej ścia[ny] [Jeszcze tego dnia (?)] zabijesz dla Guli żółtą kozę i on [powie] następująco: „Gulo, weź to”. Nieszczęście tego domu jest po tym rozwią[zane]<sup>8</sup>,

Iszuma (bóstwo domowego ogniska<sup>9</sup>):

<sup>7</sup> Por. S.M. Maul, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalische Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)* (Baghdader Forschungen 18), Mainz am Rhein 1994, 364, w. 46-47, 49-50.

<sup>8</sup> Por. tamże, 365-366, w. 86, 91-92.

<sup>9</sup> W sprawie identyfikacji Iszuma jako bóstwa domowego ogniska, por. J. Scurlock, „Ancient Mesopotamian House Gods”, *JANER* 3 (2003), 99; J. Black, A. Green, *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998, 91.

[Kiedy] grzyb na ścianie w domu człowieka na (zewnątrznej) stronie ściany północnej się pojawi, pan domu umrze, a potem je[go gospodarstwo] będzie zniszczone [...]. Jeszcze tego samego dnia zabijesz przed Iszumem czerwonobrazowego barana wewnątrz domu i on powie potem „Iszum niech to przyjmie!”<sup>10</sup>,

Plejady:

[Jeśli grzy]b na (zewnątrznej) stronie zachodniej ściany się pojawi, umrze pierworodny syn człowieka a potem jego majątek zabierze silniejszy. Zabijesz kozła z błyszczącymi oczami przed Plejadami. Potem on powie: „Przyjmijcie, Sebettisunu, wielcy bogowie, to nieszczęście rozwiążcie!”<sup>11</sup>,

Kusarikku (strażnika drzwi):

Byłeś dzieckiem przebywającym w domu ciemności, ale wyszedłeś teraz, zobaczyłeś światło słońca! Dlaczego płaczesz, dlaczego krzyczysz? Boga domu zaniepokoiłeś, obudził się *kusarikku*: „Kto mnie przebudził, Kto mnie przestraszył?”<sup>12</sup>,

oraz Szulaka (demon toalety):

Jeśli jego lewa strona jest sflaczała: ręka Szulaka [...]. Jeśli jego lewa strona jest w całości sflaczała, został on uderzony z przodu: ręka Szulaka, czającego się w toalecie. Zaklinacz nie powinien prognozować jego wyzdrowienia<sup>13</sup>.

Bóg osobisty uzupełnia powyższą listę bogów opiekuńczych, jednocześnie będąc jednym z najważniejszych. Tak jak bogowie domu strzegli go jako budynku oraz centrum życia rodzinnego, tak bóg osobisty strzeże swojego podopiecznego. Bardzo znaczące dla podniesienia jego roli było przekonanie, iż osobiste szczęście człowieka jest uzależnione od posiadania osobistego boga – opiekuna<sup>14</sup>. Nadmienić wypada, iż pomimo istnienia całego wachlarza bóstw głównych, właśnie odejście osobistego boga lub bogini uważane było za przyczynę najpoważniejszych nieszczęść. Tak np. w rytuale *maqlū* wyraźnie zostaje podkreślone, iż zło, które spadło

<sup>10</sup> Por. Maul, *Zukunftsbewältigung*, 364, w. 28, 34-35.

<sup>11</sup> Por. tamże, 365, w. 58-59, 62-64.

<sup>12</sup> Łyczkowska, *Babilońskie zaklęcia magiczne*, 55-56.

<sup>13</sup> Por. Scurlock („Ancient Mesopotamian House Gods”) wyróżnia powyższe bóstwa na podstawie zaklęcia na uspokojenie płaczącego dziecka oraz grupy zaklęć *namburbi* przeciwko złu pochodzącemu od grzyba na ścianie. Demon toalety pojawia się w tekstach diagnostyki medycznej. Por. M.J. Geller, „West Meets East: Early Greek and Babylonian Diagnosis”, w: *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine* (Studies in Ancient Medicine 27), Leiden 2004, 19; M. Stol, *Epilepsy in Babylonia*, Leiden 1993, 17, 71, 76; tenże, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*, Leiden 2000, 167; R.C. Thompson, *Assyrian Medical Texts*, Oxford 1923, 77, w. 1-10.

<sup>14</sup> M. Dandamayev, „State Gods and Private Religion in the Near East in the First Millennium B.C.E.”, w: *Religion and Politics in the Ancient Near East*, red. A. Berlin, Bethesda 1996, 45.

na człowieka ma swoje źródło w głównej mierze w oszukaniu osobistych bóstw przez czarownika lub czarownicę, co w efekcie zaowocowało ich odwróceniem się od Oczyszczanego<sup>15</sup>. Dodać także należy, iż osobisty bóg i osobista bogini pełnili w tekstach rytualnych rolę zbliżoną do „genealogii” w aktach urzędowych. Człowiek, dla którego odprawiano rytuał, identyfikował swą osobę przed ważniejszymi bogami, wymieniając swoje osobiste bóstwa. Jednym z przykładów jest fragment tekstu *namburbi* odprawianego dla człowieka, który został „oznaczony” przez psa:

Ty rzeko jesteś stwórcielką wszystkiego, ja NN, syn NN, którego bogiem jest NN, którego boginią jest NN, zostałem opryskany moczem psa, tak iż jestem przestraszony, boję się<sup>16</sup>.

Bóg osobisty staje się ważny nie tylko ze względu na jego praktyczną funkcję w życiu codziennym. Zgodnie z przekazem tekstów źródłowych, tak jak bogini Ninmaḫ uważana była za stwórczynię cielesnej formy człowieka, tak bóg osobisty był twórcą jego duszy i osobowości. Wyraźny tego przykład znajdujemy zarówno w jednym ze starobabilońskich listów do bogów:

Do pana mego Amurrum, którego słowo przed Szamaszem jest wysłuchane: Tak oto mówię Ardum, twój sługa. Ty stworzyłeś mnie pomiędzy ludźmi i ulicę zabezpieczyłeś dla mnie (?) i corocznie ofiarę biorę dla ciebie (i) dla twej boskości ważnej ją czynię. Teraz nieprzyjaciel mnie pokonał. Ponieważ jestem muszkenem, bracia moi nie przyszli mi z pomocą. Jeśli taka będzie twoja wola (i obdarzysz mnie?) podniesieniem mnie z łoża niechaj wezmę dla ciebie obfitą ofiarę i niech przyjdę przed twą boskość. Nie pozwól, aby moje gniazdo zostało rozbite. Ja sprawię, iż wszyscy, którzy mnie zobaczą, będą wysławiać twą dobrą boskość<sup>17</sup>,

jak też w niektórych tekstach hetyckich:

Boże mój! Kiedy moja matka mnie urodziła, (to) ty, mój boże, mnie wychowałeś<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Por. T. Abush, *Babylonian Witchcraft Literature*, Atlanta 1987, 51; tenże, „Witchcraft and the Anger of Personal God”, w: *Mesopotamian Magic. Textual, Historical and Interpretative Perspectives*, red. T. Abush, K. van der Toorn, Groningen 1999, 86.

<sup>16</sup> Łyczkowska, *Babilońskie zaklęcia magiczne*, 84.

<sup>17</sup> Tłum. autora. Tekst oryginalny: *ana bēlija* <sup>d</sup>*Amurrum ša ina maḥar* <sup>d</sup>*Šamaš qibissu šamāt qibima umma ardum waradkama ittamiḫi tabnannima sūqam tušēteqanni u šattiša niqī'am alaqqekuma ana ilūtika kabittim ippuṣ inanna nakru iksudanni muškēnēkuma aḫḫū'a ul i'arriruni šumma ilūtika rabitum ŠA.RA.AM ina* <sup>GIŠ</sup>*eršim nadāku diki'anni niqī'am ḫadnam lulqe'amma ana maḥar ilūtika lullikakku xxxxxxxx xxxx qinni la ipparra[rma] āmirū'a ana ilūtika banitim ušakrib* (transkrypcja za: W.H. van Soldt, *Letters in the British Museum. Altbabylonische Briefe in Umschrift und Übersetzung. Heft 12*, Leiden 1990, 85); K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria, and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religions Life* (Studies in the History and Culture of Ancient Near East 7), Leiden 1996, 131.

<sup>18</sup> KUB XXX 10 aw. 6'; I. Singer, *Hittite Prayers*, Atlanta 2002, 31-33.

Co się tyczy domowego kultu bóstw opiekuńczych, nie ma powodu wątpić, iż był on paralelny w swej formie do kultu przodków. Treść i założenia były inne ze względu na inne oczekiwania w stosunku do boga-opiekuna. W przypadku kultu przodków podstawowym celem było zapewnienie im dobrych warunków i potrzebnych produktów w świecie zmarłych, podczas gdy w przypadku kultu bogów – wprawienie bóstwa w dobry nastrój i zapewnienie mu niezbędnych elementów mogących gwarantować jego przychyłność i opiekę. Bóstwa były także traktowane jako znacznie potężniejsze od duchów przodków, zatem to do nich w pierwszej kolejności były kierowane prośby o pomoc bądź błogosławieństwo (identyczny mechanizm w przypadku korzystania z pośrednictwa duchów przodków – faktycznym adresatem supliki pozostaje bowiem bóstwo, duch przodka jest jedynie kurierem niosącym wezwanie. Wykorzystanie tej formy bazowało zapewne na wierze w domniemaną większą przychyłność bóstwa dla tego, kto znajduje się w tym samym „wymiarze” niż dla petentów spoza jego świata).

Jeśli chodzi o sposób praktykowania kultu domowego, był on zapewne ograniczony do wezwań o opiekę oraz składania codziennych ofiar dla bóstw i przodków. Można również założyć, iż ważne wydarzenia w życiu rodziny znajdowały swe odzwierciedlenie w mniejszych lub większych uroczystościach religijnych. Wydaje się bowiem, iż duchy przodków oraz bóstwa opiekuńcze postrzegano z jednej strony jako potężne siły mające wpływ na życie, zdrowie i szczęście jednostek, a z drugiej strony jako członków rodziny, uczestniczących we wszystkich ważnych wydarzeniach zachodzących w jej obrębie.

Zaznaczyć należy także, iż w ramach kultu domowego istniał zapewne także kult „powszechny” – sprawowany w obrębie rodziny, lecz wspólny dla całej społeczności – niezwiązany z konkretną osobą lub rodziną, ale z najważniejszymi wydarzeniami odnoszącymi się w jednakowy sposób do wszystkich społeczeństw. Był to kult sił przyrody, związany z rytmem pór roku oraz rytmem ludzkiego życia. Takie wydarzenia jak śmierć i narodziny istoty ludzkiej, początek i koniec sezonu wegetacyjnego, żniwa bądź oczekiwanie na deszcz lub wylew rzeki, dotyczyły w równym stopniu wszystkich członków społeczeństwa i – choć sprawowanie kultu sił za nie odpowiedzialnych mogło być ograniczone do zacisza domowego – był on powszechnie przyjęty i z pewnością stanowił element integrujący grupy ludzkie na długo przedtem niż powstały państwowe systemy religijne<sup>19</sup>.

Po nakreśleniu tego krótkiego szkicu religii prywatnej przejdźmy teraz do religii oficjalnej, państwowej. Na pierwszy rzut oka wydaje się ona być urzędowo

<sup>19</sup> Zauważyć też należy, iż istnienie tego rodzaju kultu stanowi najprostsze wytłumaczenie powstania ogólnopaństwowych systemów religijnych. Tłumaczy także tolerancję religijną starożytnych, wynikającą z pierwotności istnienia kultu w stosunku do nadania siłom natury imion boskich.



przyjętym systemem teologicznym niezwiązanym z religią prywatną – inne bóstwa, święta i sposób sprawowania kultu. Bliższe spojrzenie na jej przejawy tworzy zgoła inny obraz. Aby móc uzyskać go w pełni, musimy przyjąć jedno założenie – systemy religijne Wschodu Starożytnego, jakkolwiek bardzo do siebie zbliżone, nie znajdowały się na tym samym stopniu rozwoju w tym samym czasie, jak też nie rozwijały się synchronicznie. Z tego też względu możliwe jest dokonywanie bezpośrednich porównań pomiędzy tymi religiami, jak również przenoszenie mechanizmów rozwojowych jednego systemu do drugiego.

Myszę, iż można przyjąć za pewnik, że najważniejszym składnikiem religii oficjalnej była religia określona przeze mnie mianem powszechnej, a zatem kult tych sił, które z natury rzeczy kształtowały życie społeczeństwa i decydowały o jego przetrwaniu<sup>20</sup>. W tym przypadku droga do kultu oficjalnego była najprostsza – nadanie imion bóstwom wraz z powstaniem grupy ludzi zajmującej się sprawowaniem obrzędów doprowadziło do ukonstytuowania się spójnego systemu religijnego.

Nie da się jednak ukryć, iż poza powyższą kategorią bóstw w panteonach bliskowschodnich spotkamy takie, które weszły do panteonu późno i bez konkretnej przyczyny teologicznej, nie posiadały pierwotnie żadnej wyraźnej sfery działania, bądź została ona im przydzielona dopiero w czasie tworzenia oficjalnego kanonu mitów. Jesteśmy także świadkami zawrotnych karier niektórych bogów, podczas gdy inni wraz z upływem czasu odchodzą w niepamięć. Zauważamy ponadto gwałtowny rozwój wybranych miejsc kultu, podczas gdy inne (powszechne wśród społeczności – np. kapliczki w domach) nie odgrywają żadnej roli. W związku z tymi zjawiskami rodzi się pytanie – czy badając dostępne teksty oraz śledząc źródła archeologiczne, można podać przekonujące wyjaśnienie powyższych przemian?

Moim zdaniem odpowiedzi należy szukać w dwóch miejscach – śledząc cechy charakterystyczne religii prywatnej oraz idąc śladem przemian społecznych zachowanych w kanonach mitów. Zauważono już przecież m.in., że obraz religii oficjalnej (królewskiej) wyłaniający się z tekstów z Ugarit jest bardzo zbliżony do religii prywatnej z terenów babilońskich<sup>21</sup>. W Mezopotamii pomiędzy okresem Dżemdet Nasr a Wczesnodynastycznym I świątynia nagle oddziela się od ciągu zabudowań, tworząc samodzielną strukturę, bardziej niedostępną dla przeciętnego mieszkańca osady<sup>22</sup>. Rytuały sprawowane zarówno dla władców, jak i zwykłych ludzi mają tę samą strukturę i posługują się podobnymi środkami<sup>23</sup>. Tego typu przykładów można przytoczyć znacznie więcej, a wszystkie one wskazują na

<sup>20</sup> Zaliczyć do nich należy wszelkie bóstwa płodności, urodzaju, deszczu, burzy, wiatru, słońca i śmierci.

<sup>21</sup> Van der Toorn, *Family Religion*, 152-153.

<sup>22</sup> Crawford, „Nearer my God to Thee?», 48-50.

<sup>23</sup> G. Frantz-Szabo, „Hittite Witchcraft, Magic and Divination”, w: *CANE III* 2007-2019.

to, iż religia prywatna mogła stanowić zarodek tego, co w późniejszym okresie przekształciło się w oficjalną religię państwową.

Aby zilustrować powyższe założenie, zwróćmy uwagę na według mnie najważniejszy aspekt religii prywatnej – posiadanie osobistego boga – i porównajmy go z wybranymi tekstami źródłowymi dotyczącymi kultu sprawowanego przez władcę.

Przede wszystkim stosunek króla do jego osobistego boga jest taki sam jak jego poddanych. Mówią nam o tym teksty pochodzące z Hattussas z połowy XIV w. Bóg osobisty uważany jest przez króla za stwórcę jego duszy i właściwego wychowawcę:

Jak kiedyś zostałem zrodzony z łona matki, (tak) we mnie, boże mój, tę (samą) duszę włóż. Wobec mnie duszą twoją, mojego boga, niech staną się dusze ojca, matki i rodziny<sup>24</sup>.

Następnie król w ten sposób mówi: „Boże Burzy piḫassassis, panie mój! Byłem śmiertelnikiem. Mój ojciec był kapłanem bogini-Słońca z Arinny i wszystkich bogów. Mój ojciec spłodził mnie, lecz ty, Boże Burzy piḫassassis, wzięłeś mnie od matki i mnie wychowałeś”<sup>25</sup>.

Kolejnym argumentem przemawiającym na korzyść przytoczonej propozycji może być modlitwa królowej Puduhepy o zdrowie dla podupadającego na zdrowiu króla Hattusilisa III:

Pośród ludzi się powiada – „dla haszauwa<sup>26</sup> bogini jest przychylną”. Ja, Puduhepa, jestem haszauwa i ponieważ poświęciłam się twojemu synowi (bogu burzy Nerikowi) przynieś mi korzyść, bogini – Słońce z Arinny, moja pani. Daj mi, o co cię proszę. Obdarz życiem Hattusilisa, twojego sługę. Przez bóstwa losu i boginie-matki niech długie dni i lata będą mu dane<sup>27</sup>.

Podkreślić należy, iż zakłęcie to jest, jak wskazuje Beckman, „niemalże identyczne z zakłęciami recytowanymi nad nowonarodzonym dzieckiem”<sup>28</sup>.

Podobnie w mezopotamskich rytuałach królewskich, oprócz wezwań do bogów tradycyjnego panteonu, pojawiają się wzmianki o bóstwach osobistych. Przykładem może być królewski rytuał *bit rimki*, w którym bóg osobisty pojawia się jako adresat jednego z zaklęć<sup>29</sup>. Kolejny ślad stanowią dla nas także inne serie rytualne, które, jak się wydaje, były odprawiane w takim samym kształcie zarówno

<sup>24</sup> KUB XXXI 127 + ABoT 44 + KUB XXXVI 79a (CTH 372) IV 24; Singer, *Hittite Prayers*, 37-38.

<sup>25</sup> KUB VI 45 III 25; ANET 397; Singer, *Hittite Prayers*, 91; R. Lebrun, *Hymnes et prières. Homo Religiosus 4*, Louvain-la-Neuve 1980, 281.

<sup>26</sup> Hetyckie brzmienie zapisu MUNUSU.GI, oznaczające dosłownie „położną”. W literaturze hetytologicznej przyjęło się określenie „starucha”. Por. G. Beckman, „From Cradle to Grave: Women's Role in Hittite Medicine and Magic”, *Journal of Ancient Civilizations* 8 (1993), 37.

<sup>27</sup> KUB XXI.27 II 15-23 [CTH 384], cyt. za: Beckman, „From Cradle to Grave”, 38.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> J. Laessøe, *Studies on the Assyrian Ritual and Series bit rimki*, København 1955, 32.

dla króla, jak i dla pozostałych mieszkańców kraju<sup>30</sup>. We wszystkich przykładach (również nieprzytoczonych w niniejszym artykule) zauważyć możemy niemalże identyczne zwroty i zabiegi, przy czym różnice pomiędzy tekstami przeznaczonymi dla zwykłych ludzi, a tekstami przeznaczonymi dla króla tkwią przede wszystkim w doborze bogów, mających interweniować w przedmiotowej sprawie.

Powyższe podobieństwa pomiędzy kultem bogów państwowych a kultem prywatnym prowokują do próby zrekonstruowania drogi kształtowania się oficjalnego kultu miasta, państwa i narodu. Jak już wspomniałem na początku niniejszego artykułu, genezy religii państwowej należy szukać pośród kultów prywatnych. Wydaje się prawdopodobne, iż była ona religią jednej z wielu rodzin zamieszkujących w danej osadzie. Rodzina ta, na skutek wielu możliwych czynników (których rekonstrukcja nie jest na obecnym etapie badań zamierzeniem autora) nabierała coraz większego znaczenia w lokalnej społeczności, aż do momentu osiągnięcia pozycji dominującej. Przyjąć można, iż po ugruntowaniu tej pozycji, rozpoczyna ona umacnianie kultu swojego boga opiekuńczego, dzięki któremu osiągnęła sukces. Tym można tłumaczyć zjawisko oddzielenia się w pewnym etapie rozwojowym osady świątyni jednego z bóstw od ciągu zabudowań i zajęcie przez nią szczególnego miejsca<sup>31</sup>. Od tego momentu w naturalny sposób umacnianie władzy rodu iść będzie w parze z dominacją jego boga nad bóstwami innych rodzin. Nie następują jednak żadne przesłanki mogące wpłynąć na zmianę sposobu sprawowania kultu, co z kolei mogłoby tłumaczyć funkcję króla-kapłana, wynikającą nie z polityki rządów teokratycznych, lecz z tradycyjnej formy oddawania czci bóstwu rodzinnemu. Oczywiście władca, oprócz wywyższenia swojego boga-opiekuna, kontynuować będzie kulty sił przyrody, w naturalny sposób doprowadzając do ich okrzepnięcia w formie ujednocionej i scentralizowanej. Po osiągnięciu powyższego etapu rozwojowego, wprowadzenie nowych bogów do panteonu zachodziłoby jedynie w przypadku najazdu nowych ludów (a zatem utworzeniu całkiem nowej sytuacji politycznej). Podkreślić w tym miejscu należy, iż intronizacja nowych bóstw (np. Marduka) wedle wszelkiego prawdopodobieństwa nie miała wpływu na tradycyjne formy sprawowania kultów w poszczególnych rodzinach i z tego względu nie wywoływała społecznego oporu, który możemy odnotować w przypadku prób wykorzenienia istniejącego kultu – najpoważniejsza z nich w Egipcie za panowania Amenhotepa IV (Echnatona) zakończyła się przecież całkowitą klęską.

Założyć można także (co pokazuje przypadek kariery Marduka), iż ostatecznym sposobem ugruntowania pozycji nowego bóstwa było odpowiednie ukształtowanie

<sup>30</sup> Chodzi o serie *šurpu*, *maqlū* i *namburbi*. Źródła nie wskazują na żadne różnice w sposobie przeprowadzania tych rytuałów uzależnione od statusu zleceniodawcy.

<sup>31</sup> Por. F.R. Kraus, *The Role of Temples Ur III - I Babylon*, Malibu 1990, 3.

mitologii, jako oficjalnej wykładni teologicznej aktualnego kultu państwowego<sup>32</sup>. Jednocześnie od tego momentu obie formy religii powoli zamieniają się rolami – to religia oficjalna w coraz większym stopniu wpływać będzie na kult domowy, aż do powolnego zaniku odrębności tego ostatniego – uznania bogów państwowych za bóstwa opiekuńcze jednostki. O takim kierunku zmian mówią m.in. autorzy babilońskich tekstów mądrościowych, wychwalając Marduka jako tego, kto ma władzę oddalenia osobistego boga od każdego człowieka, ale również tego, który każdym się opiekuje i ma wzgląd na wszystkich ludzi w państwie<sup>33</sup>.

Pozostaje jeszcze zagadnienie, bardzo ważnej dla Wschodu Starożytnego, religii hebrajskiej. W tym przypadku mamy do czynienia z sytuacją nietypową, gdyż zgodnie z tradycją następuje bezpośrednie przejście od kultu rodzinnego (sprawowanego według tego samego wzorca i budowanego na tych samych podstawach, co na innych obszarach Wschodu Starożytnego) do religii państwowej. Bóg Izraela jest bowiem określany jako Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, co jasno wskazuje na rodową genezę późniejszego kultu ogólnonarodowego. Rodzi się jednak pytanie – co odróżnia Izrael od innych ludów Wschodu Starożytnego, iż jego religia rozwinęła się w kierunku monoteistycznym? Na obecnym etapie badań nad genezą religii państwowej w Izraelu można zatrzymać się nad dwoma twierdzeniami. Po pierwsze, według Abusha, idea osobistego boga ma genezę semicką i została przyniesiona do Mezopotamii przez Akadów lub Amorytów<sup>34</sup>. Po drugie, według van der Toorna, religia jahwistyczna była rodową religią Saula, którą ten wyniósł do rangi kultu państwowego<sup>35</sup>. Z teorią Abusha można się zgodzić, jakkolwiek ograniczanie idei bóstwa prywatnego jedynie do kręgu semickiego wydaje się zbyt dużym uproszczeniem<sup>36</sup>. Przedstawiona powyżej propozycja van der Toorna jest jednak nie do przyjęcia. Przede wszystkim trudno sobie wyobrazić, aby udało się zjednoczyć państwo i stworzyć podstawy władzy w oparciu o kult obcy pozostałym rodom tworzącym naród, podobnie jak trudno oczekiwać braku zdecydowanej reakcji w przypadku próby narzucenia nowego kultu w ówczesnej sytuacji politycznej. Poza

<sup>32</sup> Zauważmy, iż prymat nowego bóstwa nie wprowadza negacji pozostałych, lecz stawia je na pozycji podporządkowanej. Patrz – polityka zagraniczna władców babilońskich i asyryjskich w stosunku do bogów krajów podbitych, m.in. kwestia uprowadzania „boga”, czyli wywożenia posągu do stolicy zwycięskiego państwa.

<sup>33</sup> Por. np. K. Łyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, Warszawa 1998, 39, 48-52.

<sup>34</sup> Abush, „Witchcraft and the Anger of Personal God”, 111; por. także van der Toorn, *Family Religion*, 205. Teoria o amoryckim pochodzeniu idei boga osobistego wydaje się nie uwzględniać inskrypcji z okresu Ur III i wcześniejszych. Por. inskrypcja Ur-Bau kol. V, w. 4-7 w: D.O. Edzard, „Gudea and His Dynasty”, *RIME vol. 3/1*, 19; Ur-Nammu BM 114187, w. 1-2 w: D. Frayne, „Ur III Period (2112 -2004)”, *RIME vol. 3/2*, 59.

<sup>35</sup> Van der Toorn, *Family Religion*, 182, 267.

<sup>36</sup> Zastanowić się bowiem należy, czy idea boga osobistego nie jest typowa nie tylko dla Semitów, ale dla ludności koczowniczej w ogóle.

tym, jeśli ten kult byłby obcy, jaki byłby powód jego kontynuacji przez kolejnych władców? I wreszcie – czy można uzasadnić budowę przez Jeroboama świątyń w Betel i Dan obawą przed odpływem pielgrzymów, umocnieniem Jerozolimy i tym samym osłabieniem swojej władzy, gdyby Jeruzalem stanowiło centrum kultu zupełnie nowego boga? Dalsze badania zarówno nad religią plemion hebrajskich przed Saulem, jak też religią prywatną na innych obszarach Wschodu Starożytnego mogą rzucić więcej światła na zagadnienie fenomenu religijnego Izraela.

Zasygnalizowane w niniejszym artykule zagadnienia wymagają jeszcze wielu dokładnych badań, które niewątpliwie doprowadzą do licznych korekt w nakreślonym obrazie. Na dzień dzisiejszy niezaprzeczalny jest jedynie związek pomiędzy rozwojem religijnym a rozwojem systemów politycznych w poszczególnych społeczeństwach, jak też pomiędzy religią prywatną a oficjalną. Dalsze studia pozwolą być może wyjaśnić pewne sporne bądź niejasne kwestie w istniejącym obrazie sytuacji oraz uszczegółowić poczynione obserwacje. Niemniej jednak, moim zdaniem, istnieje duże prawdopodobieństwo potwierdzenia naszkicowanego wyżej mechanizmu rozwoju religii oficjalnej. Mam także nadzieję, iż wnikliwe badania porównawcze tekstów źródłowych pozwolą odpowiedzieć na pytanie o genezę fenomenu monoteistycznej religii Izraela na tle pozostałych ludów Wschodu Starożytnego.

YOU MADE THE GOD OF THE HOUSE UPSET. KUSARIKKUM WOKE UP.  
RELATIONSHIP BETWEEN HOME AND STATE KINDS OF WORSHIP  
IN THE ANCIENT NEAR EAST

Summary

The aim of this article is to discuss the role of so-called private religion in the life of the Ancient Near Eastern peoples. The most important question in this matter is the origins and basic form of this kind of religion, especially its cult and private gods. These gods seem to be remains of the tribal life, where the cult of ancestors as well as protective deities was regarded the most important for the survival of family, society and tribe. There is a high probability that the state religion had originated from the private religion of those families, which later became royal, so their religion also turned into official religion of their states. We can also assume that, independently from existing different forms of private religion, "common religion" was growing up within developing societies, especially sedentists and farmers. By common religion we should understand all forms of the cults of natural powers, which are essential for those societies.

The questions mentioned at the end of this article are the phenomenons of replacing private religion by official gods in the last centuries of Ancient Near Eastern civilizations and an absolute unique phenomenon of the Israeli's religion, which, unlike all the others, has developed into monotheism.