

Szymkuć, Aleksandra

Prorocy i ekstatycy w starożytnej Mezopotamii

Scripta Biblica et Orientalia 2, 49-67

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ALEKSANDRA SZYMKUĆ

PROROCY I EKSTATYCY W STAROŻYTNEJ MEZOPOTAMII

Poniższy artykuł ma na celu przybliżenie czytelnikowi jednego z mniej znanych aspektów kultury mezopotamskiej, a mianowicie prorocstwa. Zjawisko to jest poświadczone w źródłach pisanych odkrytych na terenach dwóch mezopotamskich ośrodków, datowanych na dwa różne okresy historyczne – z Mari z okresu starobabilońskiego oraz Asyrii z okresu nowoasyryjskiego.

Dla badań nad zagadnieniem prorocstwa w Mezopotamii odkrycie Mari było kamieniem milowym. Teksty z archiwum pałacowego dostarczyły wielu niezwykle istotnych informacji na temat tego zjawiska. Umożliwiły one również jego „uchwycenie” w zupełnie innym kontekście niż biblijny.

Momentem przełomowym dla badań nad zagadnieniem prorocstwa w starożytnej Mezopotamii było opublikowanie pierwszego listu prorockiego z Mari przez A. Lodsą i G. Dossiną w 1950 r.¹ Od tamtego czasu prowadzono regularne badania nad pochodzeniem oraz kulturowymi uwarunkowaniami sprzyjającymi powstawaniu tego zjawiska oraz aktywnością proroków. Początkowe badania były niezwykle trudne ze względu na znikomość dostępnych źródeł. Dwie publikacje

¹ A. Lods, G. Dossin, „Une tablette inedite de Mari, intéressante pour l’histoire ancienne du prophétisme sémitique”, w: *Festschrift Th. S. Robinson, Studies in Old Testament Prophecy*, red. H.H. Rowley, Edinburgh 1950, 103-110.

– J.-M. Duranda² oraz S. Parpoli³ – ułatwiły je w znacznym stopniu. W obydwu zebrano obszerne dane dotyczące proroctwa w Mezopotamii.

GENEZA MEZOPOTAMSKIEGO PROROCTWA

Na temat pochodzenia proroctwa w Mari wysnuwano na przestrzeni ostatnich 60 lat rozmaite teorie. Najpopularniejsza z nich głosi, że zjawisko to pojawiło się wraz z napływem plemion zachodniosemickich. Mogłoby za tym przemawiać geograficzne położenie królestwa Mari, które usytuowane było na przecięciu kilku ważnych szlaków handlowych, dzięki czemu było obszarem kontaktu wielu ludów i kultur⁴. Listy profetyczne z Mari wielokrotnie porównywano z proroctwami biblijnymi, doszukując się między nimi mniej lub bardziej przekonujących podobieństw⁵. Zdaniem M. Weinfeld⁶, w dokumentacji z Mari znaleźć można wzmianki o niemal wszystkich procedurach prorockich znanych z Biblii⁷. Podobne postulaty zgłaszali badacze profetyzmu nowoasyryjskiego, wskazując na to, że powstawały w podobnym czasie co starotestamentowe oraz że charakterystyczna dla nich była ekstaza proroków⁸. Podczas poszukiwania podobieństw pomiędzy proroctwami izraelskimi a mariockimi należy wziąć pod uwagę, że te ostatnie są tekstami codziennymi – nie wyróżniają się stylem czy też doбором słownictwa⁹. Proroctwa izraelskie natomiast przez stulecia podlegały kolejnym redakcjom, przez co ich pierwotna forma oraz treść uległy znacznym przekształceniom.

² *Archives épistolaires de Mari I/1* (ARM 26/1), Paris 1988.

³ *Assyrian Prophecies* (SAA 9), Helsinki 1997.

⁴ Godny odnotowania wydaje się tutaj fakt, że królestwo Mari sąsiadowało z terenami zajmowanymi przez plemiona kananejskie, z których wywodzili się także Hebrajczycy.

⁵ E. Noort (*Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari. Die „Mari prophetie“ in der alttestamentlichen Forschung* (AOAT 202), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1977, 93) wskazywał na większą aktywność mariockich oraz biblijnych proroków w czasach kryzysu.

⁶ M. Weinfeld, „Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature”, *VT* 27 (1977), 178-195.

⁷ Tamże, 195.

⁸ Ekstaza rzeczywiście stanowi tło dla wielu izraelskich proroctw, należy jednak pamiętać, iż nowoasyryjscy prorocy bez wyjątku związani byli z ekstatycznym w charakterze kultem Ishtar, co może być uznane za niewystarczająco przekonujący argument na rzecz podobieństwa proroctwa mezopotamskiego i izraelskiego.

⁹ Zupełnie inaczej wygląda to w przypadku proroctw nowoasyryjskich, które, jak się obecnie uważa, były pisane na zlecenie przez wykwalifikowanych skrybów świątynnych. Charakteryzuje je przede wszystkim wyszukana forma literacka oraz wysoki, bogaty styl.

Nie ulega wątpliwości, że zarówno w Mari, jak i w Asyrii żyli przedstawiciele różnorodnych kultur, co ułatwiało ich wzajemne przenikanie oraz wpływało na powstawanie nowych koncepcji. Dlatego uważam, że mariockie prorocтво było efektem dyfuzji kulturowej, nie zaś zapożyczeniem. Najmocniejszym argumentem przeciwko uznaniu teorii o całkowitym zapożyczeniu prorocтва na grunt mezopotamski jest znacznie ważniejsza rola proroków izraelskich – w większości niezwiązanych z kultem¹⁰.

DEFINICJA PROROKA

Zanim przejdziemy do omówienia różnych kategorii proroków, należy najpierw przedstawić definicje prorocтва oraz proroka. Mianem prorocтва określa się przekazanie (domniemanej) boskiej wiadomości poprzez ludzkiego pośrednika osobie trzeciej¹¹. Prorok definiowany jest przez *Neues Bibel-Lexikon* (1997) jako:

- a) osoba, która poprzez doświadczenie kognitywne (wizję, doświadczenie słuchowe, „objawienie” audiowizualne, sen itp.) staje się „przedmiotem” objawienia bóstwa lub kilku bóstw, ponadto
- b) świadoma jest tego, że bóstwo lub bóstwa dają jej upoważnienie do tego, aby objawienie zostało zakomunikowane w formie werbalnej (jako „prorocтво” lub „mowa prorocza”) lub za pomocą czynów niewerbalnych („akt symboliczny”) osobie trzeciej, będącej faktycznym adresatem wiadomości.

EKSTATYK

Źródła mezopotamskie poświadczają też istnienie ekstatyków. Wyróżniało ich specyficzne zachowanie podczas przekazywania wiadomości od bóstwa – ekstaza. Charakteryzuje się ona obejmującymi całe ciało paroksyzmami, niekontrolowanymi podskokami oraz ruchami kończyn, przybierającymi dla obserwujących formę

¹⁰ Były oczywiście wyjątki, jak np. określany mianem kapłana Jeremiasz (Jr 1,1) czy też Ezechiel, Aggeusz i Zachariasz, związani ze świątynią w Jerozolimie.

¹¹ M. Nissinen, „Introduction”, w: *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context. Mesopotamian, Biblical and Arabian Perspectives* (Symposium Series 13), red. M. Nissinen, Atlanta 2000, VII.

szalonego tańca. Podczas transu ekstazy doznawali wrażeń słuchowych oraz mentalnych – wizji¹².

PROROCY W MARI – TERMINOLOGIA

Informacje na temat mariockich proroków pochodzą z ok. 50 listów oraz 12 dokumentów o charakterze ekonomicznym i administracyjnym. Z tekstów tych wynika, że w Mari działali prorocy różnych kategorii. Zachowało się również kilka terminów odnoszących się do nich:

- 1) *āpilum*¹³, f. żeńska *āpiltum* (od czasownika *apālum*¹⁴ – „odpowiadać”) – podstawowe określenie proroka w Mari, tłumaczone jako „ten, który odpowiada”;
- 2) *muḥḥūm*¹⁵, f. żeńska *muḥḥūtum* (od czasownika *maḥūm* – „wpaść w szal, wejść w trans”) – termin używany w odniesieniu do ekstazyków, znany od okresu staroakadyjskiego;
- 3) *nabū* – „zawołany, wezwany” (od czasownika *nabū* – „wołać, wzywać”) – poświadczony w tekstach z Mari tylko raz¹⁶ i najprawdopodobniej użyte w odniesieniu do proroków hananejskich¹⁷;
- 4) *qammātum* – termin o niejasnym znaczeniu, wskazujący być może na charakterystyczne uczesanie¹⁸ osoby nim określanej bądź też imię własne;

¹² Przytoczona powyżej charakterystyka ekstazy pochodzi z dwóch odrębnych opracowań: T.H. Robinson, *Prophecy and Prophets in Ancient Israel*, London 1953, 31 (odnośnie do objawów fizycznych) oraz J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Philadelphia 1973, 4-5.

¹³ *CAD A2*, 170.

¹⁴ *CAD A2*, 155.

¹⁵ *CAD M*, 176.

¹⁶ ARM 26 216, tłumaczenie oraz transliteracja tego tekstu znajdują się w: J.-M. Durand, *Archives épistolaires de Mari 1/I* (ARM 26/1), Paris 1988, 444-445. Termin ten niejednokrotnie porównywany był z hebrajskim *nābi'* – „prorok”. Dyskusja na ten temat patrz: Durand, *Archives épistolaires 1/I*, 377-378; D.E. Fleming, „*nābū* and *munnabiātu*. Two New Syrian Religious Personnel”, *JAOS* 113 (1993), 175-183; tenże, „LÚ and MEŠ in ^{lu}*na-bi-i*^{meš} and Its Mari Brethren”, *NABU* (1993/1994), 2-4 (§4).

¹⁷ Mianem hananejskich określano półosiadłe plemiona żyjące na obu brzegach Eufratu w kraju Hana (Chana) na północ od Mari w okolicach miejscowości Terqa – Jaminitów i Simalitów; patrz: D. Charpin, J.-M. Durand, „Fils de Sim'al: les origines tribales des Rois de Mari”, *RA* 80 (1986), 141-186.

¹⁸ *CAD Q*, 76 – czasownik *k/qamāmu* – „układać włosy”. Desygnacja ta odczytywana jest w zupełnie inny sposób przez L. Morana, „New Evidence from Mari on the History of Prophecy”, *Biblica* 50 (1969), 53 oraz J. Rengera, „Untersuchungen zum Priestertum der

- 5) *assinnum*¹⁹ – „śpiewak kultowy”, „eunuch” – termin używany przede wszystkim w odniesieniu do funkcjonariuszy świątynnych, związanych z kultem Isztar. Do ich obowiązków należało śpiewanie, tańczenie, przywdziewanie damskich szat podczas niektórych ceremonii oraz najprawdopodobniej wprawianie się w ekstatyczny trans. W listach z Mari osoby określane terminem *assinnum* pełnią rolę proroka²⁰.

Osoby określane mianem *āpilum/āpiltum* oraz *mubḥūm/mubḥūtum* były, jak się wydaje, wyszkolonymi profesjonalistami, „pracującymi” na rzecz różnych bogów oraz ich świątyń. Ze względu na brak opisów nie wiadomo, jaka była dokładna różnica w sposobie przekazywania wiadomości od bóstwa pomiędzy *āpilum* a *mubḥūm*²¹ i dopóki takowe nie będą dostępne, można założyć, że rozróżnienie pomiędzy *āpilum* – prorokiem a *mubḥūm* – ekstatykiem jest umowne. W tekstach z Mari można znaleźć informacje wskazujące na to, że oprócz profesjonalistów boskie słowa przekazywały również osoby niebędące „zawodowymi” prorokami.

PROROCY W ASYRII – TERMINOLOGIA

Terminologia stosowana w odniesieniu do proroków w Asyrii za panowania królów Asarhaddona i Asurbanipala była nieco inna niż mariocka. Przede wszystkim podstawowy w Mari termin *āpilum/āpiltum* wyszedł z użycia, natomiast określenie *mubḥūm/mubḥūtum*, w dialekcie asyryjskim brzmiące *mabḥū/mabḥūtu*, stosowane było jedynie w kontekście literackim²² lub w listach leksykalnych²³. Miejsce powyższych określeń zajmuje termin *raggimu/raggintu* – „krzyczący”²⁴ (od czasownika *ragāmu* – „krzyczeć”), pozwalający przypuszczać, że nowoasyryjski prorok był także ekstatykiem. Poza wyżej wymienionymi, w listach leksykalnych oraz tekstach rytualnych i magicznych napotkać można takie określenia jak:

altbodylonischen Zeit: 2. Teil”, *ZA* 59 (1969), 216, którzy proponują termin *qabbātum* (od *qabū* – „mówić”), tłumaczony w *CAD Q*, 2 jako „prorokini”.

¹⁹ *CAD A2*, 341.

²⁰ Termin ten w związku z funkcją proroczą pojawia się w czterech listach: ARM 26 197, 198, 212, 213.

²¹ M. Nissinen, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (Writings from the Ancient World 12), Atlanta 2003, 6.

²² Parpola, *Assyrian Prophecies*, XLV-XLVI.

²³ LÚ=ša, tabliczki I i IV.

²⁴ *CAD R*, 67.

- 1) *zabbu/zabbatu* – „ekstatyk”²⁵. Sądzi się, że ludzie określani tym mianem dokonywali aktów samookaleczenia podczas ekstatycznego transu, w który się wprowadzali;
- 2) *eššebû/iššebûtu*²⁶ – ekstatyk posiadający złe moce, zaświadczony w serii *Maqlu*, wymieniony pośród osób parających się czarną magią. Za tym, że był to ekstatyk, przemawia sumeryjski odpowiednik terminu akadycznego, brzmiały MÍ.LÚ.GUB.BA – „stojący”. Jest to ten sam termin, który w Mari odpowiadał określeniu *āpilum*. Na podstawie jednego z ominów można wnioskować, że *eššebû* nosił charakterystyczną fryzurę²⁷;
- 3) *parû*²⁸ – termin poświadczony jedynie w listach leksykalnych, prawdopodobnie oznaczający ekstatyka.

DZIAŁALNOŚĆ MARIOCKICH PROROKÓW

Jak wspomniano, w Mari znaczna część proroków związana była z kultem poszczególnych bóstw. Nie byli oni kapłanami *sensu stricto*, aczkolwiek pełnili pewne funkcje kultowe²⁹. Istotna wydaje się też kwestia bogów i świątyń, z jakimi byli związani. Obraz wyłaniający się z zachowanych tekstów przedstawia się następująco:

- a) *āpilum/āpiltum* służyli w świątyniach: Adada, Adada z Halab, Adada z Kallassu, Dagona, Dagona z Tuttul, Dagona z Subatum, Marduka, Nergala i Szamasza oraz bogiń Annunitum, Diritum i Hiszametum;
- b) *mubhûm/mubhûtum* związani byli ze świątyniami Adada, Amu z Hub-szalum, Nergala, Dagona, Dagona z Terqi, Dagona z Tuttul, Itur-Mera, Annunitum, Isztar, Isztar z Irradan, Ninhursag oraz Szali;
- c) *assinnum* związani byli wyłącznie z boginią Annunitum, *qammātum* zaś jedynie z Daganem z Terqi;

²⁵ CAD Z, 7.

²⁶ CAD E, 371.

²⁷ CAD E, 371.

²⁸ CAD P, 208.

²⁹ O pełnieniu funkcji kultowych informują dwa teksty rytuałów Isztar: A. 3165 oraz A. 1249b + S. 142 75 + M. (nienumerowane), opracowane przez J.-M. Duranda, M. Guicharda, „Les rituels de Mari”, w: *Florilegium Marianum II*, red. D. Charpin, J.-M. Durand, Paris 1997, 19-78, a także dwa listy: ARM 26 221, gdzie król ponaglany jest przez *mubhûm* Dagona do przybycia na obchody święta *kispum*, oraz ARM 26 220, w którym prorok Dagona przekazuje królowi wiadomość od boga, aby nie zaniedbał święta *pagrā’um*.

- d) w tekstach można też wyróżnić grupę proroków nienoszących żadnych tytułów. Ludzie ci związani byli z Annunitum, Belet-biri, Belet-ekallim, Daganem, Daganem z Terqi oraz Itur-Merem.

Zaobserwować też można pewną zasadę: w listach zawsze wymieniano świątynię bądź bóstwo, z jakim prorok był związany, rzadziej zaś jego imię³⁰. Taki stan rzeczy mógł świadczyć o tym, że w służbie świątyni był zawsze tylko jeden prorok lub ekstatyk, więc nie było potrzeby wymieniania jego imienia³¹, lecz jedynie tytuł. W jednej świątyni nie mogły służyć dwie osoby określane tym samym tytułem, nie było natomiast żadnych przeciwwskazań, aby ta sama świątynia zatrudniała profetów obdarzonych różnymi tytułami, odpowiednio – *āpilum/āpiltum*, *mubhūm/mubhūtum* i *qammātum*³². Przykładowo, w świątyni Dagona z Terqi jednocześnie służyli ekstatyk (*mubhūm*) oraz prorokini (*qammātum*).

Kilka słów należy poświęcić działalności proroków niezwiązanych ze świątyniami. Pośród nich, tak samo jak w przypadku zawodowych proroków, znaleźć można zarówno mężczyzn, jak i kobiety. Co więcej, z tekstów wynika, że owi profeci wywodzili się z różnych warstw społecznych – boskie słowa przekazała Ahatum – służąca Malik-Dagona, niewymieniona z imienia „żona człowieka wolnego” (*aššat arwīlim*), Iddin-ili, kapłan (*šangū*) Itur-Mera, jak i Addu-duri, matka Zimri-Lima.

Inną sprawą jest wyraźny udział kobiet w działalności proroczej. Zarówno w przypadku profesjonalistów, jak i proroków „świeckich” zauważyć można, że ich udział w tej sferze życia był znaczny. Istnieje możliwość, że na taki stan rzeczy wpływ miała specyfika królestwa Mari, gdzie kobiety – w porównaniu do innych państw tego okresu – miały znacznie więcej praw i przywilejów obywatelskich³³. Możliwe, że specyficzny charakter prorocstwa dawał kobietom szansę na spełnianie się w tej dziedzinie. Przemawia za tym niemal całkowita feminizacja instytucji proroka w Asyrii w okresie nowoasyryjskim, gdzie zjawisko prorocstwa obserwujemy w pełni rozwiniętej postaci.

³⁰ Zachowały się nieliczne imiona proroków, a mianowicie: Abija, prorok Adada z Aleppo; Iši-ahu, prorok Hiszametum; Lupahum, prorok Dagona; Hubatum, ekstatyczka Annunitum; Innibanna, prorokini najprawdopodobniej związana z Annunitum; Qiszti-Diritim, prorok Diritim; Irra-gamil, prorok Nergala; Atamrum, prorok Szamasza; Szelebum oraz Ili-haznaja, *assinnu* Annunitum; Hadnu-El i Iddin-Kubi, ekstatycy.

³¹ B.F. Batto, *Studies on Women at Mari*, Baltimore – London 1974, 119-125.

³² Tamże.

³³ Przykładem mariockiej kobiety może być królowa Szibtu – żona Zimri-Lima, która pod nieobecność swego małżonka sprawowała władzę królewską oraz zajmowała się wszystkimi sprawami państwa.

DZIAŁALNOŚĆ PROROKÓW NOWOASYRYJSKICH

Równie interesująca jest kwestia pozycji społecznej proroków asyryjskich. Nowoasyryjski korpus tekstów jest drugim co do wielkości – zaraz po mariockim – pochodzącym z Mezopotamii, zbiorem źródeł dokumentujących działalność proroków. Składają się nań trzy kolekcje proroctw spisanych na jedenastu tabliczkach³⁴ oraz pewna liczba tekstów niebędących proroctwami³⁵, wszystkie pochodzące z archiwum królewskiego w Niniwie. Na ich podstawie można zaobserwować szereg zmian, jakie zaszły pomiędzy okresami starobabilońskim oraz nowoasyryjskim. Najważniejszą była omawiana powyżej zmiana terminów określających proroków i ekstatyków³⁶ oraz ich silne związanie z kultem Iszar. Istotne było także archiwizowanie przez Asarhaddona oraz Asurbanipala otrzymanych proroctw oraz powoływanie się na słowa proroków w tekstach tak istotnych, jak traktaty sukcesyjne czy inskrypcje królewskie.

Poprzez związek z kultem Iszar prorocy wzmocnili swoją pozycję. Ponadto, w tamtym okresie proroctwo uznawane było za jedną z technik wróżbiarskich, co zapewniło prorokom awans społeczny. Nissinen dzieli wróżbiarstwo na dwie podkategorie, wskazując na różne techniki pomagające otrzymać wróżbę. Nieindukcyjne metody nie wymagały specjalistycznych studiów – jasnowidzowie i prorocy bazowali na własnej inspiracji. Metody indukcyjne praktykowane były przez wyszkolonych specjalistów. Asyryjscy prorocy różnili się od uczonych pod względem płci, statusu społecznego i stopnia zaangażowania w politykę³⁷. Przede wszystkim, większość proroków to kobiety. Za ten stan rzeczy miał odpowiadać fakt, że wygłaszając proroctwa, uosabiały boginię³⁸. Prorocy nie pisali listów do króla – ich słowa były przekazywane przez pośrednika. Nie stanowili także elit politycznych i, inaczej niż uczeni, nie zabierali oficjalnego stanowiska przy omawianiu spraw państwa. Nie oznacza to jednak, że nie mieli żadnego wpływu ani nie wykazywali zainteresowania polityką – treść proroctw często wskazuje na zainteresowanie tą sferą życia.

³⁴ Opublikowane zostały przez S. Parpolę w SAA 9.

³⁵ Są to inskrypcje królewskie, traktaty sukcesyjne, teksty literackie, teksty religijne, listy, dokumenty administracyjne oraz teksty rytuałów.

³⁶ Nowoasyryjski prorok-ekstatyk był określany mianem *raggimu/raggintu* – określenie to było zapisywane sumerogramem MÍ.LÚ.GUB.BA – tym samym, którego używano, aby zapisać termin *mubû*. Z kolei określenie *raggimu/raggintu* nie występuje poza tekstami asyryjskimi, co wskazuje na to, iż było ono konstruktem czysto asyryjskim.

³⁷ Nissinen, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, 108-110.

³⁸ Tamże.

Jak wspomniano, pośród nowoasyryjskich proroków przeważały kobiety³⁹. Wiemy o tym dzięki zwyczajowi zapisywania podstawowych danych profety (płeć, imiona oraz miasto). Dzięki temu znane są najważniejsze ośrodki związane z ich działalnością profetów. Były to: Arbela – główna siedziba proroków, a także Aszur, Kalchu i Dara-ahuya. Dodatkowo profetyczna działalność poświadczona jest w Babilonie, Harranie i Akadzie.

Można sądzić, że poprzez ujęcie prorocstwa w instytucjonalne ramy, wyłączość na przekazywanie boskich wiadomości mieli jedynie ludzie związani z kultem Isztar. Potwierdzeniem tego założenia⁴⁰ może być tekst SAA 9 1.4, gdzie w jednym proroctwie przemawiają ustami profety Isztar aż trzy różne bóstwa – Bel, Isztar z Arbeli oraz Nabû⁴¹. Nie dysponujemy jednak informacjami na temat miejsca proroków pośród innych kapłanów. Możliwe, że ich jedyną funkcją było kontaktowanie się z bóstwem oraz przekazywanie od niego wiadomości.

SPOSOBY KONTAKTOWANIA SIĘ Z BÓSTWEM I RODZAJE PROROCTW

Po omówieniu miejsca proroków w społeczeństwie oraz ich związków z oficjalnym kultem przejdę do analizy metod uzyskiwania prorocत्व oraz ich treści. W przypadku Mari pierwszą linię podziału można przeprowadzić pomiędzy prorocत्वami prowokowanymi a spontanicznymi. Poprzez prorocत्व prowokowane należy rozumieć te, które zostało uzyskane przy pomocy dodatkowych środków. Prorocत्व spontaniczne oznacza zaś wejście w kontakt z bóstwem bez uciekania się do dodatkowych technik⁴².

³⁹ Osiem z trzynastu zachowanych imion jest żeńskie. W jednym przypadku płeć proroka jest niepewna, dotyczy to mianowicie osoby imieniem Bayâ, która określana jest w tekstach SAA 9 1.4 i 2.2 zarówno jako kobieta, jak i mężczyzna. Pozwala to wysnuć przypuszczenie, iż osoba ta mogła być kimś pokroju *assinnu* lub *kurgarrû*, którzy byli śpiewakami świątynnymi o nieokreślonym statusie płciowym, najprawdopodobniej kastratami.

⁴⁰ K. van der Toorn, „Mesopotamian Prophecy between Immanence and Transcendence: A Comparison of Old Babylonian and Neo-Assyrian Prophecy”, w: Nissinen, *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context*, 79.

⁴¹ Na podstawie tego samego tekstu S. Parola wysnuł wniosek, że trzy występujące w nim bóstwa tworzyły swoistą „trójcę świętą” (SAA 9, XVIII). M. Nissinen z kolei uznał, że tekst ten mógł wskazywać na to, iż w Asyrii w okresie nowoasyryjskim czczono raczej bardziej aspekty tego samego bóstwa niż wielu różnych bogów (Nissinen, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, 99). Mogło być też tak, iż doszło do przypisania określonych technik wróżbiarskich konkretnym bóstwom.

⁴² Ten rodzaj prorocत्व był charakterystyczny dla proroków „świeckich”.

Jedną z metod kontaktowania się ze światem bogów była inkubacja, która definiowana jest jako „praktyka spania w świątyni bądź świętym miejscu w celu otrzymania proroctwa”⁴³. Dla Mari nie ma zbyt wielu przykładów poświadczających częste stosowanie tej praktyki, albowiem ze wszystkich listów proroczych jedynie dwa: ARM 26 232 i ARM 26 236, wskazują na wykorzystanie inkubacji⁴⁴. Z drugiej strony, większość wiadomości od bogów otrzymana była podczas snu w świątyni, co w świetle powyżej definicji przemawiałoby za popularnością obrzędów inkubacyjnych.

Bogowie często przemawiali do proroków mariockich we śnie. Wiadomość od boga mogła być przekazana prorokowi w jasnej, przejrzystej formie (snu-wiadomości) lub w postaci wizji (snu symbolicznego) wymagającej interpretacji zawartych w niej symboli.

Sny-wiadomości uznawano w Mezopotamii za zrozumiały sposób komunikowania się ze światem bogów i przeciwstawiano go „zakodowanym” ominom. Charakterystykę tego rodzaju snów zaproponował A.L. Oppenheim⁴⁵:

- a) bóstwo lub jego posłaniec przekazuje wiadomość lub ostrzeżenie w jasny sposób. We śnie pojawia się najczęściej jedynie osoba boga lub jego posłańca, aczkolwiek zdarza się, że występują w nim inne postacie;
- b) odbiorca jest figurą ważną społecznie (królem lub kapłanem), a sen jest formą przywileju;
- c) bogowie kontaktują się ze światem ludzi poprzez sny-wiadomości w czasach kryzysu;
- d) śniący akceptuje wiadomość i rzadko wchodzi w dialog z bóstwem.

W listach z Mari można znaleźć potwierdzenie powyższej charakterystyki. Większość z nich dotyczyła spraw publicznych i adresowana była do króla, aczkolwiek niektóre można uznać za ostrzeżenia⁴⁶. Teksty z Mari uznane za zapis snów-wiadomości odzwierciedlają schemat zawarty w podpunkcie d)⁴⁷, aczkolwiek poświadczone są też listy, w których śniący nawiązuje z bóstwem rozmowę⁴⁸.

Znacznie więcej problemów interpretacyjnych nastęrczały wizje, zwane inaczej snami symbolicznymi. Ten rodzaj snów można zaklasyfikować jako podkategorię

⁴³ *The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, red. G.W.S. Friedrichsen, Oxford 1987³.

⁴⁴ S.A.L. Butler, *Mesopotamian Conception of Dreams and Dream Rituals* (AOAT 258), Münster 1998, 219-220.

⁴⁵ A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East with a Translation of an Assyrian Dream-Book* (Transactions of the American Philosophical Society 46/3), Philadelphia 1956, 187-197.

⁴⁶ Są to: ARM 26 196, 200, 205, 216, 221 bis, 234, 237, 238, 243.

⁴⁷ Jak np. list ARM 26 238.

⁴⁸ Jak list ARM 26 232.

snów-wiadomości⁴⁹. Cechował je niebezpośredni sposób przekazywania komunikatu, wyrażony za pomocą symboli⁵⁰. Najczęściej jednak związki pomiędzy wizjami i ich wyjaśnieniem są dla nas niezrozumiałe⁵¹. Ten rodzaj snów również poświadczony jest w listach proroczych z Mari, czego najbardziej wyrazistym przykładem jest tekst ARM 26 237, w którym Addu-Duri, matka Zimri-Lima, widzi Dadâ – kapłana Isztar z Biszry, nawołującego boga Dagana, aby powrócił.

Sny nie były jedyną formą kontaktowania się bogów ze światem ludzi. Inną metodą wykorzystywaną w tym celu była ekstaza. Wejście w ekstatyczny trans określa akadyjski termin: *mabûm*⁵². Listy z Mari nie dają jednak zbyt wielu wskazówek, na podstawie których można byłoby się dowiedzieć, jak i przy użyciu jakich środków ekstacy wprawiali się w ten stan.

Odmienne przedstawia się kwestia przekazywania boskich wiadomości przez proroków asyryjskich. Podążając za K. van der Toornem, uznaję, że asyryjscy prorocy byli ekstatykami⁵³. Na to wskazuje sposób, w jaki ich określano: *raggimu* („krzyczący”). Termin ten odnosił się do pierwotnego, ustnego przekazu prococtwa, wskazując jednocześnie na sposób jego przekazywania – poprzez ekstazę, krzyk i trans. Ponadto, ekstaza współgra z – niejako szamańskim – charakterem kultu Isztar⁵⁴. Z kultem tej bogini związani byli transwestyci „zmieniający” płeć podczas wchodzenia w swoisty trans oraz mężczyźni, którzy w religijnym uniesieniu dokonywali aktów samokastracji. „Boskie opętanie” zajmowało zatem w kulcie Isztar poczesne miejsce.

Zdarzały się przypadki zrównywania *raggimu* z *šabrû* („wizjoner”, „jasnowidz”). Na bliski związek prococtwa i wizji wskazuje inskrypcja Asurbanipala⁵⁵, gdzie wizja poprzedzona jest prococtwem, co mogłoby wskazywać na dość płynną granicę między tymi dwoma rodzajami wrózenia⁵⁶. Przeciwno uznaniu *šabrû* za inny rodzaj proroka przemawia jednak fakt, że każdy mógł mieć sen-wizję, który mógł potem przekazać. Niewielu natomiast można było uznać za proroków przemawiających ustami bóstwa czy wręcz stających się bóstwem na czas wygłaszania prococtwa. Z drugiej strony, nie jest wykluczone, że prorocy doświadczali wizji⁵⁷.

⁴⁹ Stąd też S.A.L. Butler określa je mianem „symbolicznych snów-wiadomości”, patrz: Butler, *Mesopotamian Conceptions of Dreams*, 18.

⁵⁰ Śniący widział przedmioty bądź też wykonujących różne czynności ludzi, których znał ze świata rzeczywistego.

⁵¹ Butler, *Mesopotamian Conceptions of Dreams*, 18.

⁵² W listach z Mari słowo to pojawia się 22 razy w kontekście czynności wykonywanych przez proroka lub ekstatyka, za: Noort, *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari*, 174.

⁵³ Van der Toorn, „Mesopotamian Prophecy between Immanence and Transcendence”, 79.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Pryzma B V 15-VI 16.

⁵⁶ SAA 9, XLVI.

⁵⁷ SAA 9, XLVII.

Różnice pomiędzy rodzajami proroctw w Mari i Asyrii są wyraźne. To, co w Mari uznawane było za proroctwo, czyli sny – w Asyrii przynależne było innej dziedzinie wróżbiarstwa i nie zostałyby uznane za właściwe proroctwo. Taki stan rzeczy może być spowodowany tym, że zjawisko profetyzmu w Mari uchwycono we wczesnej fazie rozwoju, natomiast w Asyrii jest ono widoczne w formie całkowicie rozwiniętej. Nie bez znaczenia jest też kulturowa odrębność obydwu ośrodków.

TREŚĆ PROROCTW MARIOCKICH

Znamy ok. 50 starobabilońskich listów proroczych z Mari, które można podzielić na następujące grupy:

1. Listy królewskie dotyczące:
 - a) polityki (A. 1968, ARM 26 194, 197, 199, 202, 206, 208, 209, 210, 212, 213, 217, 233, 235, 371);
 - b) spraw kultu (ARM 26 194, 198, 208, 216, 218, 219, 220, 221, 223, 237, A. 1121+A. 2731);
 - c) zawierające proroctwa odnoszące się do legitymizacji władzy i ideologii królewskiej⁵⁸ (A. 1121+A. 2731, A. 1968, ARM 26 208, 214, 236);
 - d) ostrzeżenia (ARM 26 196, 200, 205, 216, 221 bis, 234, 237, 238, 243).
2. Listy prywatne.
3. Korespondencja kobieca.

Z powyższego zestawienia wynika, że najwięcej listów profetycznych wchodzących w skład korespondencji królewskiej dotyczyło spraw politycznych, przede wszystkim kolejnych kampanii wojennych Zimri-Lima lub jego konfliktów z sąsiadami – plemionami kananejskimi oraz państwem Esznunny. Do naszych czasów zachowała się też seria listów wspominających Hammurabiego z Babilonu (ARM 26 209, 210, 212, 371). Dwa listy ujęte w tej grupie wymykają się jakiegokolwiek klasyfikacji (ARM 206 i 371), od treści bowiem proroctwa ważniejsze w nich jest zachowanie proroka.

Listy wymienione w pierwszej grupie są niezwykle istotne, gdyż stanowią swoiste odzwierciedlenie nastrojów społecznych, panujących wówczas w Mari, jak np. listy ARM 26 197, 199 i 202, które zawierają proroctwa dotyczące zawarcia pokoju przez Zimri-Lima z królem Esznunny Ibal-pi-elem. Charakterystyczne dla nich jest przeświadczenie o nieszczerych zamiarach władcy Esznunny względem

⁵⁸ Teksty te wyróżniają się spośród innych bogatym, wyszukany stylem.

Mari, co w liście ARM 26 199 jest podkreślone aż dwa razy. Jest to tym bardziej zastanawiające, że wszystkie listy datowane są na 1771 r. p.n.e. – rok, w którym Zimri-Lim podpisał traktat pokojowy w Ibal-pi-elem. Listy nie zostawiają żadnych wskazówek, które pozwalałyby wysnuć przypuszczenie, że prorocy wiedzieli więcej niż szpiedzy Zimri-Lima, bądź też, że wyrażały one sprzeciw warstw kapłańskich wobec rozejmu. Wynika z nich jednak, że Ibal-pi-el nie cieszył się zaufaniem Mariotów, zaś każde jego działanie traktowane było jak podstęp.

Wśród listów dotyczących polityki Zimri-Lima duże znaczenie mają te, które wspominają Hammurabiego. Ukazują one ogromne zainteresowanie króla rosnącym w siłę sojusznikiem. Każde z tych prococtw zostało dostarczone królowi przez inną osobę: w liście ARM 209 objawienia doznali prorok Dagana z Tuttul oraz prorok Belēt-Ekallim, w ARM 210 boska wiadomość została dostarczona królowi przez „żonę człowieka wolnego”, zaś prococtwo z listu ARM 212 zostało, jak się zdaje, zlecone przez królową Szibtu. Treść prococtw była dla Zimri-Lima bardzo pomyślna. Szczególnie interesujące może być prococtwo z listu ARM 212, głoszące zwycięstwo Mari nad Babilonem oraz rychłą śmierć Hammurabiego⁵⁹. Jak wiadomo, wypadki potoczyły się jednak dokładnie odwrotnie.

Najciekawszymi z listów ujętych w podpunkcie a) są ARM 26 206 i 371, w których zostało opisane niezwykle zachowanie proroków. List ARM 206 opisuje wystąpienie proroka Dagona przed bramą miasta Saggaratum. Człowiek ten zażądał owcy, którą następnie zjadł żywcem, domagając się przy tym obecności starszyny miasta. Zachowanie proroka, jak można się domyślać, miało podkreślić rangę wiadomości, którą miał do przekazania, lub też chęć wywołania przerażenia wśród zgromadzonych. Gdy porówna się ten list z innymi, można śmiało uznać to wystąpienie za jedyne w swoim rodzaju. Przede wszystkim całe zajście, zresztą na życzenie proroka, miało miejsce w przestrzeni publicznej nie zaś w świątyni. Także żądanie obecności starszyny miasta można uznać za pewne odstępstwo od normy. Opis podobnego zdarzenia nie jest poświadczony w żadnym innym z mariockich listów.

Drugim listem wyłamującym się z ustalonego schematu jest ARM 26 371. W tekście tym zawarta jest relacja Jarim-Addu dotycząca poczynań proroka Marduka. Opisuje on dwa wystąpienia tego człowieka, jakie miały miejsce w niewielkich odstępach czasu. Intrygujący jest niezwykle ostry ton obydwu wypowiedzi skierowanych pod adresem Hammurabiego oraz Iszme-Dagona, będących wówczas w sojuszu. Brzmiały one następująco:

⁵⁹ Wersy 6'-8': „[...] Pojmasz go i nad nim staniesz, dni jego bliskie, on nie będzie żył [...]”.

[...] Prorok Marduka stał przed bramą pałacu⁶⁰ krzyżąc wciąż: „Iszme-Dagan nie ujdzie ręce Marduka. Ta ręka zwiąże się i on zostanie w nią złapany”. Oto, co on wykrzykiwał pod bramą pałacu. [Ni]kt mu nic nie powiedział. [...] (ww. 9-17). [...] Jak poprzednio, (teraz również) stał przed bramą⁶¹ Iszme-Dagana, krzyżąc wciąż wśród ludności miasta, co następuje: „Poszedłeś do władcy Elamu, aby ustanowić z nim pokojowe stosunki, ale gdy pokojowe stosunki były ustalone, Ty skarb Marduka i miasta Babilon do Elamu wywiozłeś. Wyczerpałeś moje magazyny i skarbcę bez zwracania moich przysług i teraz wyruszasz do Ekallatum?! Ten, który roztrwoniał moje skarby nie może ode mnie wymagać więcej!” [Gdy on wy]krzykiwał [to] wśród [wszystkich] mie[szkańców miasta, nikt] nie rzekł nic do nie[go] (ww. 18-33).

Takie wystąpienia z pewnością nie były częste, o czym świadczy dwukrotnie powtórzony komentarz Jarim-Addu. W tekście tym nie zostało, co prawda, jasno powiedziane, czy owe mocne słowa były wiadomością od boga dla króla⁶², czy też wyrażały osobistą wściekłość i niechęć kapłanów wobec sojuszu dwóch władców oraz oczywistych finansowych konsekwencji z tego wynikających. Z listu można jednak wyczytać inną, niezwykle istotną informację. W jasny sposób wynika z niego, że prorocy byli obecni również w Babilonie. Informacja ta ma duże znaczenie dla badań nad zjawiskiem profetyzmu, gdyż na temat tamtejszych proroków wiadomo bardzo niewiele.

Kolejną grupę korespondencji królewskiej stanowią listy proroków i ekstatyków dotyczące spraw kultu. Są one niezwykle cenne, gdyż na ich podstawie można wnioskować, jak kapłani poszczególnych świątyń egzekwowali od króla przestrzeganie tradycji. Stanowią też dowód na uczestniczenie proroków w obchodach konkretnych świąt, jak np. ARM 26 220 i 221. W pierwszym z nich król nawoływany jest przez *mubhûm* Dagana do złożenia ofiary *pagrâ'um* w przepisowym terminie⁶³. W drugim, *mubhûm* Dagana ponagla władcę do złożenia ofiary *kispum*⁶⁴ dla ducha Jachdun-Lima. Mimo że ekstatyk powołuje się na boga Dagana, który jakoby miał mu te wiadomości przekazać, można założyć, iż *mubhûm* uczestniczył w ceremonii składania ofiar, a obecność władcy w trakcie obrzędu była dla nich niezwykle ważna.

Z lektury listów można wywnioskować, że prorocy sprawowali pewne funkcje kultowe. Dodatkowo ich zadaniem mogło być stanie na straży religijnego porządku, czyli dbanie o to, aby król nie zaniedbywał kultu boga, z którym byli związani.

⁶⁰ Mowa o pałacu Hammurabiego w Babilonie.

⁶¹ Rezydencja Iszme-Dagana w Babilonie.

⁶² Treść pierwszej wypowiedzi zdaje się być słowami kapłana, natomiast druga mogłaby być uznana za słowa Marduka.

⁶³ Ofiara ta była składana 14. dnia każdego miesiąca.

⁶⁴ Ofiara ta może być porównywana z *pagrâ'um*, aczkolwiek nie była z nią tożsama. Niemniej jednak obydwie miały związek z kultem zmarłych.

Dwie ostatnie grupy tekstów należących do korespondencji królewskiej nie dostarczają wielu informacji na temat działalności proroków i ekstatyków w Mari. Można z nich wywnioskować, że dla proroków istotną była sprawa bezpieczeństwa króla oraz, jak to było w przypadku tekstów omawianych powyżej, dbałość o kult poszczególnych bogów.

Listy prywatne i korespondencja kobieca⁶⁵ także dotyczą spraw państwa, kultu, bezpieczeństwa, dobrobytu lub powodzenia władcy. W przypadku tych tekstów najistotniejsze jest, że prorocy bądź ekstatycy powiadamiający o doznanych objawieniach przychodzili bezpośrednio do kobiet należących do najbliższego kręgu władcy, co oznacza, iż treść prococtw pochodząca z listów kobiet ulegała najmniejszej modyfikacji.

Jak wynika z powyższej dość pobieżnej analizy treści prococtw mariockich, w centrum zainteresowania profetów był przede wszystkim władca i wszelkie sprawy mogące go dotyczyć. W większości przypadków prorok nie występował we własnym imieniu⁶⁶, lecz przekazywał wiadomość za pośrednictwem kogoś z otoczenia króla, często kobiet z jego rodziny lub dam dworu.

STOSUNEK DO PROROCTW W MARI

Należy zatem zadać pytanie, jaki był stosunek warstw rządzących Mari do prorocstwa?⁶⁷ Powszechną praktyką, mającą na celu sprawdzenie wiarygodności proroka, było pobieranie od niego pukła włosów i rąbka szaty. Wskazuje na to treść listu ARM 26 233, w którym piszący do Zimri-Lima Itur-Aşdu zaznacza, że nie wziął pukła włosów ani skrawka szaty od Malik-Dagana, który miał proroczy sen⁶⁸, albowiem w jego oczach ten człowiek był wiarygodny. Można zatem powiedzieć, że o ile samo prorocstwo nie budziło większych zastrzeżeń, o tyle osoba proroka nie była traktowana tak jednoznacznie.

⁶⁵ Spośród korespondencji kobiecej o prorokach lub prococtwach informują listy: ARM 26 195, 197, 204, 207, 208, 211, 212, 214, 227, 236, 237, 238, 239 i 240.

⁶⁶ Wyjątkiem jest ARM 26 232.

⁶⁷ Interesujące wnioski na temat stosunku mariockich warstw rządzących do prorocstwa wysnuł S.B. Parker, „Official Attitudes toward Prophecy at Mari and in Israel”, *VOT* 43 (1993), 50-68. Wskazuje on m.in. na literacką formę prococtw, które nie różniły się w większości przypadków od listów traktujących o innych, bardziej przyziemnych, sprawach.

⁶⁸ Możliwe jest też, że sen z założenia był bardziej wiarygodny niż wypowiedziane na głos prococtwo.

TREŚĆ PROROCTW NOWOASYRYJSKICH

Co zatem było obiektem zainteresowania późniejszych, asyryjskich proroków? Jak wynika z lektury zachowanych proroctw nowoasyryjskich, w centrum zainteresowania tamtejszych profetów stał również król: Asarhaddon lub Asurbanipal. Z trzech zbiorów proroctw, zaledwie kilka było adresowanych do królowej-matki Naqii, jedno zaś skierowane było do wszystkich Asyryjczyków.

Większość nowoasyryjskich proroctw prezentuje szczególny rodzaj ideologii królewskiej, opartej na podkreślaniu silnego związku władcy z boginią Isztar. Utwory te w przeważającej mierze można określić mianem „wyroczni dobrobytu” (*šulmu*) głoszących zjednanie króla z bogami. Gwarantowały one zachowanie odpowiedniej równowagi w niebie i na ziemi, której wyrazem było ustanowienie stabilnej władzy królewskiej dającej przewagę nad wszystkimi wrogami. W utworach tych król otaczany jest troskliwą opieką przez boginię, która o niego dba oraz zwalcza jego przeciwników.

Składający się na 29 proroctw zbiór tekstów można, ze względu na tematykę, podzielić następująco:

1. Pierwsza kolekcja proroctw składająca się z dziesięciu tekstów adresowana była do Asarhaddona. Proroctwa spisano podczas wojny domowej, zanim Asarhaddon objął tron w 681 r. p.n.e.
2. Druga kolekcja proroctw, składająca się z sześciu tekstów, dotyczy procesu stabilizowania władzy przez Asarhaddona oraz przywrócenia przez niego kultu bogów Babilonu.
3. Trzecia kolekcja proroctw, składająca się z pięciu tekstów, zawiera przepowiednie oraz komentarze kultowe, jakie zostały dołączone do rytuału intronizacyjnego Asarhaddona.

W skład korpusu wchodzi też inne teksty, w tym trzy skierowane do królowej-matki oraz cztery adresowane do Asurbanipala. Jedno z nich, przedstawiające Asurbanipala jako następcę tronu, uważa się za powtórne wykorzystanie „boskich słów” pierwotnie skierowanych do Asarhaddona⁶⁹.

Dzięki praktyce umieszczania kolofonów na tabliczkach zawierających proroctwa, datowanie tych tekstów jest ułatwione. Stwarza to także możliwość przypisania określonych proroctw konkretnym wydarzeniom. Przykładowo, tekst SAA 9 8 najprawdopodobniej dotyczy kampanii wojennej przeciwko Elamowi,

⁶⁹ Dotyczy to tekstu SAA 9 7. Odnośnie do jego powtórnego wykorzystania patrz: Nissinen, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, 101.

jaka miała miejsce w roku 653 p.n.e.; z kolei SAA 9 9, datowany na rok 650 odnosi się do wojny pomiędzy Asurbanipalem a Szamasz-szum-ukinem⁷⁰.

Większość tekstów wchodzących w skład korpusu jest do siebie podobna zarówno pod względem formy, jak i treści. Różni się od nich SAA 9 7, w którym brak jest autoprezentacji bóstwa oraz SAA 9 3.2 – zaadresowany do wszystkich Asyryjczyków⁷¹, co samo w sobie czyni go niezwykłym. Wszystkie utwory napisane są wysokim, podniosłym stylem, wskazującym na to, że osoba je spisująca – bez względu na to, czy był to prorok, czy skryba świątynny⁷² – dobrze znała obowiązujący kanon literacki i potrafiła to wykorzystać w praktyce, stosując wiele mitologicznych oraz poetyckich metafor.

NOWOASYRYJSKIE TEKSTY DOTYCZĄCE PROROKÓW I PROROCTW

Teksty niewchodzące w skład kolekcji prezentują nieco inny punkt widzenia. Przede wszystkim należą do różnych gatunków literackich. Wśród nich znajdują się np. inskrypcje królewskie, w których wspomniane jest prorocstwo otrzymane przez króla. Tak jest w przypadku trzech inskrypcji Asarhaddona – jednej upamiętniającej jego dojście do władzy⁷³ i dwóch dotyczących objęcia tronu⁷⁴ oraz inskrypcji Asurbanipala, mówiącej o ustanowieniu przez niego kultu Pani z Kidmuri⁷⁵. Z kolei w inskrypcjach upamiętniających wojnę Asurbanipala z Mannejczykami⁷⁶ oraz wojnę przeciwko Teummanowi, ostatniemu królowi Elamu⁷⁷, zostały przytoczone słowa prorocstwa. Utworem, który zasługuje na wzmiankę, jest traktat sukcesyjny Asarhaddona, gdzie w jednym z paragrafów prorocy oraz inni ludzie zajmujący się nieindukcyjnymi metodami wróżenia uznani są za zagrożenie⁷⁸.

⁷⁰ Jest to zarazem najpóźniejszy tekst należący do zbioru.

⁷¹ SAA 9 3.2:27: *sitammeā marē māt Aššūr* – „Słuchajcie Asyryjczycy!”.

⁷² Zdania na ten temat są podzielone, S. Parpola (SAA 9, XLVI) uważa, że prorocy byli autorami tekstów prorocstw, natomiast M. Nissinen (*Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, 93) twierdzi, że spisywaniem prorocstw zajmowali się świątynni skrybowie.

⁷³ Nin A i 1-II 11:6-7.

⁷⁴ SAA 2 6 Ass A i 31-II 26:12-16 – ten tekst jest traktatem sukcesyjnym Asarhaddona.

⁷⁵ Pryzma T II, wers 12.

⁷⁶ Pryzma A II 126-II 26:4-7.

⁷⁷ Pryzma B V 15 VI 16:46-49.

⁷⁸ SAA 2 6:116-120: „[...] lub z ust raggimu, mahhū lub tego, który pyta się o boskie słowa lub z ust innego człowieka w ogóle. Co usłyszysz, tego nie możesz ukrywać, lecz (musisz) przyjść do Asurbanipala [...]”.

Informacje dotyczące proroków bądź proroctwa znajdują się też w korespondencji uczonych lub urzędników wysokiej rangi. Ciekawym tekstem jest list Urad-Guli⁷⁹ – nadwornego egzorcysty – do Asurbanipala. Z listu uczonego wynika bowiem, że prorocy nie pracowali jedynie dla króla – mogli działać również na zlecenie osób prywatnych.

Zachowała się też seria listów, w których królewscy urzędnicy zdają władcy raporty dotyczące wysłuchanych proroctw. Zakres spraw, jakich dotyczyły, jest dość szeroki. Pośród nich można znaleźć ostrzeżenia dla króla, jakie padły z ust proroków, o czym mówią listy SAA 16 59 i 16 60⁸⁰, zaś w liście SAA 10 352 Mar-Issar zdaje królowi raport z proroctwa, jakie zostało wygłoszone podczas odprawiania rytuału zastępczego króla⁸¹. List ten pozwala sądzić, że proroctwa wygłaszano podczas oficjalnych ceremonii. Cenny jest także list SAA 10 284, w którym Nabû-nadin-szumi, na podstawie proroctwa, zaleca królowi wygnanie pewnych ludzi, którzy jakoby mieli być wobec niego niełojalni⁸². Tutaj można zauważyć, jak wielkie znaczenie miały boskie słowa przekazane przez proroka, skoro mogło to zaważyć na czymś losie.

WNIOSKI

W ten oto sposób prezentują się teksty dotyczące proroków nowoasyryjskich. Z tekstów tych można wydobyć wiele informacji na temat ówczesnej działalności prorockiej. Najważniejszy jest wzrost znaczenia ludzi udzielających wyroczni oraz że przestali być anonimowi, o czym świadczy praktyka zapisywania imion proroków pod tekstami proroctw dostarczanych królowi. Równie istotne jest związanie się proroków z kultem jednego bóstwa – Isztar. Co ciekawe nie odkryto dotąd proroctw pochodzących z okresów poprzedzających rządy Asarhaddona i Asurbanipala. Taki stan rzeczy można wytłumaczyć dwójako: poprzedni władcy z dynastii Sargonidów mogli nie być zainteresowani proroctwem, jako techniką mającą na celu określić ich przyszłość, lub że nie było zwyczaju archiwizowania otrzymanych przepowiedni. Podobną sytuację można zaobserwować w Mari,

⁷⁹ SAA 10 94.

⁸⁰ Proroctwa uwiecznione w tych tekstach dotyczą spisku niejakiego Saśi.

⁸¹ Rytuał ten odbył się najprawdopodobniej w 671 r. p.n.e. w Akadzie.

⁸² SAA 10 284:4-9: „[...] A co do tego, co powiedziały mi Isztar z Niniwy i Isztar z Arbeli: »Tych którzy wobec króla nie są prawi powinniśmy wygonić z Asyrii«. I zaprawdę powinien być z Asyrii wypędzony. [...]».

które było swoistym fenomenem okresu starobabilońskiego – takiej dokumentacji działalności proroków nie poświadczono, jak dotąd, w żadnym innym ośrodku datowanym na ten okres.

Z drugiej strony, zarówno archiwum pałacowe z Mari, jak i biblioteka z Niniwy należą do największych zbiorów tekstów klinowych. Nieprzypadkowo więc wiadomości dotyczące istnienia i działalności proroków pochodzą właśnie stamtąd.

Omawiane tutaj teksty nie są jedynymi, które wspominają o istnieniu proroków, jednakże dają one najwięcej informacji na temat ich funkcjonowania w społeczeństwie. Dzięki tym dwóm zbiorom tekstów dotyczących proroków i prorokowania możliwe stało się częściowe prześledzenie sposobu formowania się proroctwa na przestrzeni wieków.

Wobec skromnych materiałów źródłowych trudno jest oddzielić zagadnienie działalności proroków od samych proroctw, ponieważ najczęściej są one głównym źródłem wiadomości na ich temat. Wierzę jednak, że w przyszłości odkryte zostaną teksty wyjaśniające te kwestie. Możliwe wówczas będzie wyjaśnienie takich zagadnień jak pochodzenie proroków, faktyczny status kobiet pośród nich, sposób wchodzenia w ekstatyczny trans, zawodowe kontakty z przeciętnymi ludźmi, status społeczny oraz to wszystko, co będzie potrzebne do nakreślenia pełnego obrazu miejsca oraz roli proroków w mezopotamskim społeczeństwie.

PROPHETS AND ECSTATICS IN ANCIENT MESOPOTAMIA

Summary

The article touches upon the matter of the activity of Mesopotamian prophets and ecstasies in the Old Babylonian and Neo-Assyrian periods. Both prophets and ecstasies conveyed divine messages to the people by the use of variety of means – ecstatic trance, visions and dreams. In the periods brought under discussion their range of activities, framework and the way they were perceived by their contemporaries differed to a large extent. For the citizens of the Old Babylonian kingdom of Mari a prophet would only convey the divine words, whereas the Assyrians of the Neo-Assyrian period considered a prophet a mouthpiece of god, a personification of a deity.

This paper contains a description of the prophetic activity in the two aforementioned periods, as well as a brief analysis of two collections of the prophetic texts. Thanks to the cuneiform sources we are able to trace different stages of formation of prophecy as a cultural phenomenon and indicate certain changes it underwent over time.