

STEFAN NOWICKI

„ŠUL-UTUL, BÓG KRÓLA, NIÓŚL LŚNIĄCY KOSZ SŁUŻĄCY DO PRACY” RELIGIA KRÓLEWSKA A RELIGIA RODZINNA W STAROŻYTNEJ MEZOPOTAMII

Tytuł niniejszego artykułu został dobrany, by tak rzec, na złość mieszkańcom miast starożytnej Mezopotamii. Przekaz tekstów źródłowych mówi bowiem jasno o tym, iż prymitywnych, bezbożnych, bliższych zwierzętom niż ludziom koczowników nie da się w żaden sposób porównać z kulturalnymi, cywilizowanymi i bogobojnymi mieszkańcami miast. Mieszczanie¹ sprawowali rytuały, jedli chleb i pili piwo, co było wystarczającymi przesłankami do uznania się za przedstawicieli cywilizacji². Tym bardziej określenie „religia” w odniesieniu do koczowników nie

¹ Terminu „mieszczanie” będę używał zamiennie z określeniem „mieszkańcy miast”. Podkreślić należy, iż nie należy rozumieć tego terminu jako dotyczącego określonej warstwy społecznej, gdyż na starożytnym Wschodzie nie istnieli „mieszczanie” w znaczeniu przedstawicieli stanu mieszczańskiego.

² W odróżnieniu od koczowników, którzy piekli ziarno w żarze ogniska i pili wodę ze skórzanych bukłaków, nie znając piwa. Por. M. Stol, „Private Life in Ancient Mesopotamia”, w: *Civilizations of the Ancient Near East*, red. J. M. Sasson, New York 1995 (dalej *CANE*), 496. Zauważyć można, że również w *Eposie o Gilgameszu* pierwszym posiłkiem Enkidu po jego „uczłowieczeniu” przez Šamhat jest chleb i piwo, подарowane mu przez mieszkańców okolic Uruk: „chleb [przed nim] położyli, piwo mu postawili, Enkidu nie jadł chleba, przyglądał się uważnie, aby (wszystko) widzieć” por. *Epos o Gilgameszu*, tłum. K. Łyczkowska, P. Puchta, M. Kapelusz, Warszawa 2002, 11.

miałoby prawa bytu na zurbanizowanych terenach Międzyrzecza. Co ciekawe, wyłaniający się z zachowanych tekstów źródłowych obraz społeczeństwa starożytnego Wschodu wydaje się przemawiać do nas językiem pełnym tolerancji i akceptacji dla różnych tradycji, zwyczajów i sposobów życia, oprócz przypadku jawnej niechęci (może nawet lepiej byłoby powiedzieć – nienawiści) mieszczan do społeczności nomadycznej³. Ta ostatnia, traktowana jako zagrożenie dla porządku społecznego (czyli zwyczajów typowych dla życia w mieście), zostaje wyraźnie wyrzucona poza nawias tego, co autorzy tekstów nazywali cywilizacją. Typowy koczownik „(...) jest ubrany w owczą skórę, żyje w namiotach w wietrze i deszczu, nie składa ofiar. Uzbrojony włóczęga w stepie. Wykopuje trufle i nie znajduje odpoczynku, je surowe mięso, żyje bez domu, a po śmierci nie zostaje pochowany zgodnie z właściwym obrządkiem”⁴. Co więcej, niektórzy z nich, jak Gutejczycy, opisani w tekście „klątwy z Agade”, byli to ci „(...) niezaliczeni w poczet ludzi, nierozpoznani jako część kraju Gutium, ludzie niezający zahamowań, z ludzkim instynktem, lecz inteligencją psów i małpim wyglądem”⁵.

Bardzo plastycznie przemawiają do nas także opisy tych nomadów, którzy przyczynili się do upadku cywilizacji:

Złoczyńcy [...] w Sumerze, Gutium, nieprzyjacieli, (...) wróg (...) nie patrząc jedni na drugich [...] jak wzmagająca się powódź (...) Subartyjczycy wleli się do Sumeru, (...) jak napiętnowane kozły [...] ćwiartowali ludzkie ciała, okaleczyli Sumer i Akad, rozbili je w proch jak tłuczkiem, zniszczyli jego osiedla i wioski, obrócili w gruzy, najlepsze rzeczy w Sumerze skruszyli jak proch, (...) zmasakrowali jego ludność, wykończyli zarówno młodych, jak i starych, zniszczyli miasto bogów Anunna, podpalili je, Uruk – wydłubali mu oboje oczu, wyrwali z korzeniami jego młode pędy, deptali po miejscach libacji dla bogów Anunna i nawet Kullab, które było najstarszym miastem, obrócili w miejsce mordu (...) Subir, wznoszący się jak wzbierająca fala powodziowa, deptali po ulicach [...] sprawili, że krew ludzi płynęła jak ofiarnych krów, wyrwali wszystko, co było zbudowane⁶.

Z drugiej strony odnajdujemy takie fragmenty, które mogą przeczyć informacjom o wzajemnej nienawiści. Przykładem niech będzie poniższa rozmowa (dotycząca planów zamążpójścia za boga Martu) między dwiema boginiami, określonymi w tekście jako przyjaciółki:

Słuchaj, ich ręce sięją zniszczenie, a ich oblicza są małpie; on jest tym, który je to, co przez Nannę zabronione, i nie okazuje czci. Nigdy nie zaprzestają włóczęgi, są ohydą dla boskich siedzib. Ich pomysły są pogmatwane, potrafią tylko wprowadzać

³ Bliższe spojrzenie na ten język tolerancji uwidacznia, iż jest on ograniczony do tekstów, dotyczących mieszkańców starożytnej Mezopotamii, a więc społeczności miejskiej.

⁴ M. van de Mieroop, *A History of the Ancient Near East ca. 3000-323 BC*, Oxford 2004, 78.

⁵ J. Cooper, *The Curse of Agade*, Baltimore 1983, 31.

⁶ M.W. Green, „The Uruk Lament”, *JAO* 104 (1984), 266-274, w. 4.10-5.22.

zameł. On jest ubrany w skórę na worek, mieszka w namiocie wystawionym na wiatr i deszcz i nie potrafi właściwie odmawiać modlitw. Mieszka w górach i niczym są dla niego miejsca bogów, wykopuje trufle na pogórzcu, nie potrafi zgiąć kolan i je surowe mięso. Nie ma domu za życia ni grobu po śmierci. Przyjaciółko, dlaczego chcesz wyjść za Martu? Adjarkidug odpowiada przyjaciółce: Ja wyjdę za Martu!⁷.

Spotykamy wśród tych niekorzystnych dla koczowników przekazów również takie, z których wyziera niemal współczucie dla ich sposobu życia. Naturalnie, mieszczanie zakładają, iż koczownicy są tak prymitywni, że ich samodzielny rozwój cywilizacyjny graniczy z niemożliwością. Byli to bowiem ludzie „(...) którym nie pokazano, jak czcić bogów, którzy nie wiedzieli, jak poprawnie przeprowadzać obrzędy i wróżby”⁸. Wypada teraz zadać pytanie: Czy na pewno?

Poszukując tych niemalże genetycznych odmienności między koczownikiem i mieszkańcem miasta (poza oczywistymi różnicami wynikającymi ze specyfiki życia osiadłego i wędrownego), należy zwrócić uwagę na kilka istotnych elementów. Po pierwsze musimy pamiętać, że przodkowie cywilizowanych mieszczan również w którymś momencie dziejów byli koczownikami, a zatem ich tradycje mogły mieć wspólne elementy ze zwyczajami nomadów⁹.

Po drugie można założyć, że do czasów udomowienia wielbłądów, pozwalających na znaczne powiększenie obszaru możliwych wędrówek, nomadowie żyli na obrzeżach cywilizacji miejskiej. Ich współistnienie z mieszkańcami miast prawdopodobnie opierało się na wymianie handlowej na linii hodowcy–rolnicy i rzemieślnicy oraz wymiennej lokacie kapitału – mieszczanie mogli hodować zwierzęta jako „inwestycję na czarną godzinę” w przypadku nieurodzaju, zaś bogaci nomadowie mogli lokować nadwyżkę kapitału w zakup ziemi¹⁰. Jeden z przykładów elementu koczowniczego, stanowiącego integralny element państwa, odnajdujemy w Mari, gdzie Zimrilim jest określany jako król Mari, Hanejczyków, Simaħlane, Kurda i Numħa¹¹.

⁷ „The marriage of Martu: translation”, <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section1/tr171.htm> (9.12.2012), w. 127-141. Por. także: S.N. Kramer, „The Marriage of Martu”, w: *Bar-Ilan Studies in Assyriology Dedicated to Pinhas Artzi*, red. J. Klein, A. Skaist, Ramat Gan 1990, 21.

⁸ M.G. Schwartz, „Pastoral Nomadism in Ancient Western Asia”, w: *CANE* 250.

⁹ Por. M.B. Rowton, „Urban Autonomy in a Nomadic Environment”, *JNES* 32 (1973), 211; o rozwoju miast w Mezopotamii także: A. Guillermo, „Trade and the Origins of Mesopotamian Civilization”, *BiOr* 61 (2004), 5-19.

¹⁰ Schwartz, „Pastoral Nomadism”, 250, 254. Podkreślenia wymaga, iż jest to tylko hipoteza, jako że źródła gospodarcze wskazują na jednokierunkowy charakter produkcji poszczególnych gospodarstw, co może stawiać pod znakiem zapytania dywersyfikację kapitału.

¹¹ Rowton, „Urban Autonomy”, 212. Podobne sformułowania występują w inskrypcjach Warad-Sina, władcy Larsy w latach 1834-1823, w których określa swego ojca, Kudur-mabuka, jako „ojca kraju Amorytów” (np. RIME 4.2.13.3:7-8). Patrz D.R. Frayne, *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)* (The Royal Inscriptions of Mesopotamia 4), Toronto 1990, 206.

Po trzecie, można odrzucić przypuszczenie dotyczące odwiecznego konfliktu między ludnością osiadłą a wędrowną, wynikającego z różnic w sposobie życia¹². Wszystko wskazuje bowiem na to, iż nie przekracza on ram dezaprobaty wyrażanej pod adresem wszystkich ludzi żyjących w inny sposób niż opiniodawcy. Można przytoczyć tutaj przykład dwóch wyrazów, używanych na określenie „obcych”. W języku akadyjskim jest to słowo *šanum*, oznaczające „obcy, inny, odmienny, dziwny, zły”, w języku hetyckim określenie *natta āra* tłumaczone jako „inny, obcy, niewłaściwy, niepoprawny”¹³. Jednocześnie zaznaczyć należy, że przekazany przez źródła obraz społeczności właściwej dla autora tekstu z dużym prawdopodobieństwem jest wyidealizowany, co dodatkowo podkreśla różnice między „naszym” i „obcym”¹⁴.

Skoro koczownikom zarzuca się nieznaną sposobu czczenia bogów, zobaczymy, jak powinien wyglądać poprawny kult bóstwa. Dowiadujemy się tego m.in. z tekstu *Lamentu Uruk*, z fragmentu opisującego ofiary, jakie Inannie składa Išme-Dagan, władca Isin, po przyłączeniu Uruk do swego państwa:

Pani, której wielkość przewyższa góry, unosząca się jak Anu, obdarzona wielkością Enlila. Jak jej ojciec, doskonała nocą i dniem. Jak Utu przewyższająca (wszystko) wigorem. Jedyne wywyższona we wszystkich czterech regionach. Pozwól mu (królowi) znaleźć przyjemność w odpoczynku w twej świątyni. W twej świątyni pozwól mu szeptać do Ciebie. W twym E-anna daj mu wzniesić swą głowę do ciebie. Išme-Dagan – pozwól mu służyć jako twemu zarządcy. Daj mu przygotować wielkiego byka (na ofiarę) dla Ciebie. Pozwól mu poświęcić Ci wielkie ofiary, pozwól mu przygotować dla Ciebie obfitość piwa, tłuszczu i oleju, pozwól, aby dzięki niemu miód i wino płynęły dla ciebie jak z kamiennych słojów. Išme-Dagan – na królewskim podwyższeniu. Syn Enlila – pozwól mu zgiąć się w ukłonie czci dla ciebie. Pozwól mu śpiewać Tobie przy dźwięku bębnów *ub* i *ala*. Pozwól mu dla Ciebie grać na *tigi*, którego dźwięk jest słodki i na *z a m z a m*. Pozwól mu grać na *tigi* dla Ciebie. Pozwól mu odmówić modlitwy, dla Ciebie przeznaczone¹⁵.

Na podstawie powyższego tekstu możemy opisać poprawnie sprawowany kult jako modlitwy recytowane oraz w formie śpiewów z towarzyszeniem instrumentów muzycznych, odprowadzane w świątyni danego bóstwa, którym to modlitwom towarzyszy składanie ofiar pokarmowych z mięsa, miodu, wina, piwa

¹² T. Jacobsen, „The Assumed Conflict between Sumerians and Semites in Early Mesopotamian History”, *JAOS* 59 (1939), 485-495.

¹³ CDA s.v. *šanum* I; CHD s.v. *āra*; por. Y. Cohen, „The Image of the *Other* and Hittite Historiography”, w: *Historiography in the Cuneiform World. Proceedings of the XLVe Rencontre Assyriologique Internationale, part I*, red. T. Abush, P. A. Beaulieu, J. Huehnergard, P. Machinist, P. Steinkeller, Bethesda 2001, 114. W języku akadyjskim funkcjonowało także określenie *nakrum*, o jednoznacznie wydzźwięku „obcy, wrogi, nieprzyjazny”, por. CAD *N/I*, s.v. *nakrum*.

¹⁴ Cohen, „The Image”, 113.

¹⁵ Green, „The Uruk Lament”, 275-276, 12.7-12.19.

i tłuszczów roślinnych oraz zwierzęcych¹⁶. Kult powinien być sprawowany przez lub w obecności władcy, który będzie przemawiał do bóstwa w imieniu całego ludu jako szczególny wybraniec bogów. W zastępstwie króla rytuały mogli też sprawować kapłani, co było tym ważniejsze, iż bóstwo wymagało codziennych zabiegów ofiarnych, modlitewnych i pielęgnacyjnych. Personel świątynny był zatem niezbędny, jako że poszczególne czynności powinny być przeprowadzone wobec posągu bóstwa (uważanego najprawdopodobniej za wcielenie boga lub bogini)¹⁷, znajdującego się w świątyni, a tym czynnościom połączonym z rządzeniem państwem król z pewnością nie podołałby jednoosobowo.

Podobnie wyglądał właściwie sprawowany kult bogów na pozostałych obszarach starożytnego Wschodu. W Anatolii król był jednocześnie najwyższym kapłanem, a najważniejszymi z jego obowiązków były obowiązki religijne, co doprowadziło nawet do sytuacji, że król był zmuszony przerwać wyprawę wojenną i powrócić do Hattusas, aby odprawić przepisane obrzędy¹⁸. W Ugarit król był uważany za ucieleśnienie społeczeństwa, zatem dzięki sprawowanym przez niego obrzędom bogowie i ludzie pozostawali w ciągłym kontakcie, czerpiąc z tego faktu wzajem-

¹⁶ Z tekstów rytualnych dowiadujemy się, iż w ofierze składano także pieczywo, mąkę i odpowiednio dobrane kadzidło. Por. D. Bawanypeck, *Die Rituale der Auguren*, Heidelberg 2004; R.H. Beal, „Hittite Military Rituals”, w: *Ancient Magic and Ritual Power*, red. M. Meyer, P. Mirecki, Leiden 1995, 63-76; W. Farber, „Rituale und Beschwörungen in akkadischer Sprache”, *TUAT* II/2, Gütersloh 1987, 212-281; A. Götz, *The Hittite Ritual of Tunna-wi*, New Haven 1938; tenże, „Hittite Rituals. Incantations and Description of Festivals”, w: *ANET* 346-361; H. Kümmel, „Ersatzrituale für den hethitischen König” (Studien zu den Boğazköy-Texten 3), Wiesbaden 1967; J. Laessøe, *Studies on the Assyrian Ritual and Series bit rimki*, København 1955; K. Łyczkowska, *Babilońskie zaklęcia magiczne*, Warszawa 1995; S.M. Maul, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (namburbi)*, Mainz am Rhein 1994; G. Meier, „Studien zur Beschörungssammlung Maqlū”, *AfO* 2 (1937), 7-64; E. Reiner, „Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations”, *AfO* 11, Graz 1958; C. Walker, M. Dick, *The induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia*, Helsinki 2001.

¹⁷ Należy zwrócić uwagę na fakt, iż przed okresem Isin/Larsa nie pojawia się na przykład określenie „posąg boga”, które w późniejszym czasie także występuje niezmiernie rzadko. Ofiary zawsze składane są „przed bóstwem”, mimo sprawowania obrzędu przed jego figurą. Wskazywać to może na traktowanie posągu jako wcielenia bóstwa. Por. M. B. Dick, C. Walker, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian miš pi Ritual* (SAALT 1), Helsinki 2001, 6-8; M.B. Dick, „The Mesopotamian Cult Statue: A Sacramental Encounter with Divinity”, w: *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*, red. N.H. Walls, Boston 2005, 49, 67; C. Beckerleg, *The „Image of God” in Eden: the Creation of Mankind in Genesis 2:5-3:24 in Light of the miš pi pit pi and wpt-r Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt*, Ann Arbor 2009, 288. Posąg nie był uważany za bóstwo, o czym świadczy to, że niszczenie go nie oznaczało zniszczenia boga. Por. W.G. Lambert, „Ancient Mesopotamian Gods: Superstition, Philosophy, Theology”, *RHR* 207 (1990), 123.

¹⁸ G. Beckman, „Royal Ideology and State Administration in Hittite Anatolia”, w: *CANE* 532-533; G. McMahon, „Theologies, Priests and Worship in Hittite Anatolia”, w: *CANE* 1990.

ne korzyści¹⁹. Naturalnie król, jako najważniejsza jednostka w państwie, cieszył się szczególnymi względami bogów, co jest często podkreślane w tekstach. Dla przykładu w Anatolii oficjalna tytulatura władcy brzmiała następująco:

„Labarna taki-a-taki, Wielki Król, Król Kraju Hatti, Bohater, Ukochany Takiego-a-Takiego Bóstwa”²⁰.

W Mezopotamii inskrypcje królewskie również brzmiały podobnie:

„[...] obdarzony mocą przez Ningirsu, obdarzony inteligencją przez Enki, karmiony prawdziwym mlekiem przez boginię Ninħursag, nazwany dobrym imieniem przez boginię Inannę, naturalny syn bogini Gatumdu [...]”²¹.

W oczywisty sposób propaganda królewska zawarta w inskrypcjach odwoływać się będzie do tych bóstw panteonu, które uważane były za szczególnie potężne lub obdarzone najlepszymi przymiotami. Władca wybrany, naznaczony i wspomagany przez tak dobrane siły jest zauważalnie potężniejszy od innych ludzi, gwarantując swoją osobą zachowanie właściwego stanu rzeczy na podległym sobie terenie. Pod pojęciem „właściwego stanu rzeczy” należałoby przede wszystkim rozumieć przestrzeganie praw i tradycji lokalnych, co z jednej strony podoba się bogom (więc zapewnia ich opiekę), a z drugiej nie pozwala na ingerencję sił chaosu, zawsze postrzeganych jako śmiertelne zagrożenie dla uporządkowanego świata „cywilizacji”. Przedstawicielami tego „chaosu” mieliby być m.in. koczownicy, w związku z czym niektórzy badacze skłonni są w mitach dotyczących walki głównego bóstwa z siłami chaosu (Baal, Marduk) widzieć wykładnię oficjalnej propagandy królewskiej z centralną postacią króla – strażnika porządku²².

Dziwić zatem może, gdy uważna lektura tekstów inskrypcji królewskich uwidacznia dodatkowe bóstwo, które nie tylko nie jest wstydliwie ukrywane, ale jego istnienie jest podkreślane zarówno pod względem funkcji, jak i imienia. Na przykład, co zauważamy choćby w tytulaturze królewskiej, w Anatolii każdy z władców okresu imperium posiadał własnego boga-opiekuna, przy czym rolę tę mógł pełnić jeden z bogów oficjalnego panteonu (i zazwyczaj tak było, co mogło również pełnić funkcję dodatkową: identyfikować wystąpienie przeciwko władcy ze sprzeciwem wobec boga i tym samym ze świętokradztwem lub bluźnierstwem), jak i zupełnie podrzędne lub nawet nieznanne bóstwo²³. Zasada bóstwa opiekuńczego

¹⁹ N. Wyatt, „The Religious Role of the King in Ugarit”, *UF* 37 (2005), 707.

²⁰ Por. Beckman, „Royal Ideology”, 532.

²¹ RIME 2.12.5.1.

²² N. Wyatt, „Degrees of Divinity. Some Mythical and Ritual Aspects of West Semitic Kingship”, *UF* 31 (1999), 868.

²³ Beckman, „Rogal Ideology”, 531.

należącego do panteonu była przestrzegana zwłaszcza w przypadku wojny, zapewne z tego względu, iż najważniejsza osoba w państwie powinna być chroniona przez najsilniejszych bogów²⁴. Przypuszczalnie instytucja bóstwa opiekuńczego mogła należeć zarówno do tradycji hatyckiej, jak też przybyć do Anatolii z Mezopotamii²⁵. Bóstwa opiekuńcze mogą jednak należeć do najstarszej warstwy religii Anatolii. Na korzyść takiego założenia może przemawiać fakt umieszczania ich w traktatach królewskich na pierwszym miejscu w chronologicznej liście bogów (przed Lelwani – bóstwem świata podziemnego). W związku z tym istnieje duże prawdopodobieństwo, że są to bóstwa „sprzed” podziału na bogów niebiańskich i podziemnych, a zatem „uniwersalne”²⁶.

Przyjmując jednak tymczasowo teorię o mezopotamskiej genezie boga-opiekuna przyjrzymy się bliżej bogom poświęconym na terenie Sumeru i Akadu. Interesować nas będą przede wszystkim inskrypcje królewskie z okresu sumeryjskiego, akadyjskiego i gutejskiego, przy czym najwięcej uwagi poświęcimy pierwszym i ostatnim. Wynika to z chęci odniesienia się do istniejących teorii, ograniczających wiarę w bóstwa opiekuńcze do semickiego kręgu kulturowego, z którego miałyby się ona rozprzestrzenić na pozostałe tereny starożytnego Wschodu²⁷.

Jeśli chodzi o obszary Mezopotamii, zwróćmy uwagę na jej część południową, a zwłaszcza na miasto Lagaš, położone we wschodniej jej części. Już w jednej z najstarszych dłuższych inskrypcji królewskich, dotyczących Ur-Nanše (ok. 2500 p.n.e.), pojawia się jego bóg – Šul-utul²⁸, w sytuacji zgoła niezbyt boskiej:

„Šul-utul, bóg króla, niósł lśniący kosz służący do pracy. Ur-Nanše, król Lagaš, syn Gu-NI.DU, syna Gursar, zbudował kaplicę Girsu”²⁹.

Od tej chwili bóstwo Šul-utul będzie towarzyszyć jako bóg opiekuńczy rodowi królewskiemu Lagaš co najmniej do czasu upadku dynastii akadyjskiej.

²⁴ Teza o odrzuceniu zwykłych bóstw opiekuńczych ze względu na obcość tradycji nie wydaje się uzasadniona ani źródłowo, ani logicznie; por. McMahon, „Theologies, Priests and Worship”, 1989.

²⁵ McMahon, „Theologies, Priests and Worship”, 1986.

²⁶ Por. A. Archi, „The Names of Primeval Gods”, *Or* 59 (1990), 115. Uniwersalność bóstw pierwotnych mogłaby wskazywać na proste „pokrewieństwo”, łączące je z bóstwami opiekuńczymi.

²⁷ T. Abush, „Witchcraft and the Anger of Personal God”, w: *Mesopotamian Magic. Textual, Historical and Interpretative Perspectives*, red. T. Abush, K. van der Toorn, Groningen 1999, 111.

²⁸ Zastrzec należy, że odczyt tej kombinacji znaków (šul-MUŠxPA, czyli šul-LAK 442; por. A. Deimel, *Liste der Archaischen Keilschriftzeichen*, Leipzig 1922, 46) nie jest pewny. Podaje się różne wersje: šul-UTUL; šul-laḥšu; šul-laḥašu. Por. RIME 1, 81.

²⁹ RIME 1.9.1.32 IV, 1-V, 2, 118. Dodać należy, iż określenie „syn Gursar” nie dotyczy ojca Gu-NI.DU, lecz miasta, z którego ten pochodził. Por. RIME 1, 83.

Będzie on dodatkowo „określał” przynależność władcy, jak w poniższych fragmentach inskrypcji:

„En-metena, który skonstruował graniczny kanał boga Ningirsu, jego bogiem jest Šul-utul”³⁰.

„En-metena, który zbudował świątynię E-muš, jego bogiem jest bóg Šul-utul”³¹.

„En-metena, władca Lagaš, który wybudował trzcinową kapliczkę w *g i g u n a*³² (należącej do) Ningirsu, jego bogiem jest Šul-utul”³³.

„En-metena, który zbudował browar boga Ningirsu, jego bogiem jest bóg Šul-utul”³⁴.

„Dla boga Ningirsu, wojownika boga Enlila, En-metena, władca Lagaš, zbudował świątynię rydwanu³⁵. En-metena, który zbudował świątynię rydwanu– jego bogiem jest bóg Šul-utul”³⁶.

„En-metena, który zbudował [północną granicę] [An]tasura, jego bogiem jest bóg Šul-utul”³⁷.

„En-metena, który zbudował świątynię Lugal –URUxKAR, jego bogiem jest Šul-utul”³⁸.

„En-metena, który zbudował zbiornik dla boga Ningirsu, jego bogiem jest Šul-utul”³⁹.

„En-anatum (II), jest tym, który odbudował browar boga Ningirsu – jego bogiem jest Šul-utul”⁴⁰.

Identyfikacja władcy jest tylko jedną z ról, w jakich osobisty bóg pojawia się w tekstach. Nie zawsze będzie on występował jako bierna postać. Mógł, jak w przypadku inskrypcji Ur-Nanše, pracować fizycznie, mógł również cieszyć się

³⁰ RIME 1.9.5.2. V, 1-6, 200. Nadmienić należy, iż w przytoczonych fragmentach inskrypcji bóg władcy określony jest w tekście źródłowym jako *d i n g i r . r a . n i*, co w literaturze przedmiotu tłumaczone jest jako „jego (osobisty) bóg”. Por. K. Toshiko, „Ninazu, the Personal Deity of Gudea”, *Orient* 30-31 (1995), 142.

³¹ RIME 1.9.5.3. I, 9 - II, 3, 202.

³² Giguna jest typem świątyni. Przeznaczenie i funkcja tego rodzaju budowli są nadal nieznanne. Istniejące do niej odniesienia w zachowanych tekstach źródłowych nie pozwalają na pewną interpretację. Por. np. A. Falkenstein, „Fluch über Akkade”, *ZA* 57 (1965), 69; C. Wilcke, „Der aktuelle Bezug der Sammlung der sumerischen Tempelhymnen und ein Fragment eines Klageliedes”, *ZA* 62/1 (1972), 51. Przeciwno próbom identyfikacji *g i g u n a*, z powodu niewystarczających danych źródłowych, opowiada się m.in. Heimpel. Por. W. Heimpel, „The Gates of the Eninnu”, *JCS* 48 (1996), 28.

³³ RIME 1.9.5.10. w. 1-7. Jest to skrócona wersja inskrypcji E 1.9.5.8. i E 1.9.5.9, 211.

³⁴ RIME 1.9.5.12. VIII, 5 - IX, 4, 215. Identyczne zakończenie w E 1.9.5.13.

³⁵ Świątynia rydwanu stanowiła część większego kompleksu świątynnego. Znajdował się w niej rydwan lub jego model (który mógł być wykonany z cennego surowca albo po prostu z gliny). Oddawanie czci i składanie ofiar boskiemu rydwanowi nie musiało się jednak odbywać w specjalnie przeznaczonym do tego miejscu, mogło mieć miejsce także pod gołym niebem podczas przeglądu lub przemarszu wojsk. Por. M. Civil, „Išme-Dagan and Enlil’s Chariot”, *JAOs* 88 (1968), 3.

³⁶ RIME 1.9.5.14. w. 1-11, 217.

³⁷ RIME 1.9.5.16., w. 42-45, 219.

³⁸ RIME 1.9.5.23., w. 31-34, 227.

³⁹ RIME 1.9.5.26., VIII, 3-7, 231.

⁴⁰ RIME 1.9.6.1., w. 16-21, 238.

dokonaniami swojego podopiecznego, jak w przypadku fragmentu Steli Sępów: „E-anatum, nad którym bóg Šul-utul płakał słodkimi łzami radości”⁴¹.

Najczęściej jednak zadanie boga osobistego polegało na wstawianiu się za swojego wyznawcę u bogów oficjalnego panteonu:

„Niech jego bóg Šul-utul zawsze stoi przed bogiem Ningirsu i boginią Nanše dla życia En-Meteny”⁴².

„Niech jego bóg, bóg Šul-utul za jego życie i za życie Lagaš i dla bogini Inanny [...] niech on czuwa. En-metena, który zbudował pałac miasta URUxKAR, jego bogiem jest bóg Šul-utul”⁴³.

„Niech jego bóg, Šul-utul, modli się w E-ninnu do Ningirsu za jego życie”⁴⁴.

Posiadanie przez władcę osobistego boga w żaden sposób nie kolidowało z odniesieniami do kultu państwowego. Władca, pomimo wszystko, pozostawał wg oficjalnej doktryny wybrańcem i pomazańcem bogów panteonu powszechnego. Przykłady znajdujemy m.in. w poniższych inskrypcjach:

„Dla boga Ningirsu, wojownika boga Enlila, En-metena, władca Lagaš, wybrany w sercu przez boginię Nanše, główny wykonawca dla boga Ningirsu, syn Eanatuma, władcy Lagaš, który wybudował «kapliczkę trzciniową» w *gi g u n a* (należącej do) Ningirsu, jego bogiem jest Šul-utul”⁴⁵.

„En-metena, który jest upoważniony przez boginię Inannę, jego bogiem jest Šul-utul”⁴⁶.

„En-metena, wybrańiec bogini Inanny, który zbudował świątynię E-muš, jego bogiem jest bóg Šul-utul”⁴⁷.

„W tym czasie En-metena przygotował swoją figurkę, nazwał ją «En-metena jest ukochanym boga Enlila» i ustawił ją przed bogiem Enlilem w świątyni. En-metena, który zbudował E-ada (Dom ojca) – niech jego bóg, bóg Šul-utul, na wieki modli się do boga Enlila za życie En-meteny”⁴⁸.

Co więcej, bóg osobisty funkcjonuje niezależnie od oficjalnej boskiej genealogii władcy. Mimo posiadania „naturalnych” rodziców wśród bogów, król pozostaje przy swoim nadprzyrodzonym opiekunie:

⁴¹ RIME 1.9.3.1., XI, 14-18, 132. Dodajmy, że przywołanie imienia boga Šul-utula jest nieodłącznym elementem inskrypcji E-anatuma. Fragmenty wymienające to bóstwo zazwyczaj występują w ostatnich wersach tekstów. Jedynym wyjątkiem jest właśnie Stela Sępów – po przywołaniu imienia Šul-utula następuje obszerna część, w której zostają wymienione zdobycze terytorialne Lagaš. Por. J.S. Cooper, „Studies in Mesopotamian Lapidary Inscriptions, vol. III”, *Iraq* 46 (1984), 88.

⁴² RIME 1.9.5.1. VI, 1-8, 198.

⁴³ RIME 1.9.5.5b. rew. II, 5 - III, w. 5, 207.

⁴⁴ RIME 1.9.5.27. IV, 4-9, 232.

⁴⁵ RIME 1.9.5.8., 210. Identyczna RIME 1.9.5.9., 211.

⁴⁶ RIME 1.9.5.4., V, 7-11, 204.

⁴⁷ RIME 1.9.5.5., III, 3 - IV, 4, 205.

⁴⁸ RIME 1.9.5.17., III, 8 - IV, 10, 221.

„Dla bogini Gatumdu, matki Lagaš, En-metena, władca Lagaš, który zbudował świątynię bogini Gatumdu – jego bogiem jest Šul-utul”⁴⁹.

Bardzo ciekawym i zagadkowym przypadkiem kultu boga osobistego są inskrypcje URU-KA-giny, ostatniego władcy Lagaš przed podbojem akadyjskim. URU-KA-gina, prawdopodobnie namiestnik (UG.GAL) poprzedniego władcy Lugal-andy, jakkolwiek nie pochodzący z rodu królewskiego, wydaje się, iż władzę w Lagaš przejął od Lugal-andy w sposób legalny. Jeśli chodzi o występowanie w jego inskrypcjach boga osobistego, możemy wyróżnić trzy grupy inskrypcji – bez osobistego boga, z bogiem (sic!) Nin-šubur, występującym w roli bóstwa osobistego:

„URU-KA-gina, król Lagaš, który zbudował E-ninnu, niech jego bóg, Nin-šubur, na wieki modli się za jego życie do Ningirsu”⁵⁰.

„Niech jego bóg, Nin-šubur, wiecznie modli się za jego życie do Ningirsu w E-ninnu”⁵¹,
oraz z bogiem Šul-utul:

„URU-KA-gina, który zbudował E-PA boga Ningirsu. Niech jego bóg, Šul-utul, wiecznie modli się za jego życie do Ningirsu”⁵².

Ta zmiana w tekstach może wskazywać na to, iż URU-KA-gina, przejmując władzę, przyjął za swojego boga Nin-šubura, być może już wcześniej bóstwo rodzinne, a dopiero w dalszej kolejności odwołał się do tradycyjnego bóstwa-opiekuna dynastii królewskiej, jakim był Šul-utul⁵³. Taką chronologię powyższych inskrypcji można poprzeć późniejszą o prawie półtora stulecia inskrypcją należącą do innego władcy Lagaš, panującego synchronicznie z Šar-kali-šarrim Puzur-Mamą:

„[...] jego naturalną matką jest bogini Nin-šubur, jego bogiem jest Šul-utul. Puzur-Mama, król Lagaš”⁵⁴.

Na podstawie powyższej inskrypcji skłaniam się do tezy o kontynuacji tradycji rodu królewskiego z okresu przedsargonicznego w postaci przyjęcia tego samego

⁴⁹ RIME 1.9.5.21., w. 1-8, 225. Warto dodać, iż E1.9.5.22, 226 wymienia En-metena jako rodzzonego syna bogini Gatumdu. Mianem budowniczego świątyni Gatumdu zostaje obdarzony także wcześniejszy władca Lagaš – Eanatum. Ten jego epitet znajdziemy w tekście inskrypcji zachowanej na fragmentach kamiennego moździerzka. Również w tym przypadku Eanatum powołuje się na swego boga – Šul-utula. Por. J.S. Cooper, „Studies in Mesopotamian Lapidary Inscriptions”, 89.

⁵⁰ RIME 1.9.9.6., IV, 5 - V, 9, 280.

⁵¹ RIME 1.9.9.8., IV, 6 - V, 4, 283.

⁵² RIME 1.9.9.9. w. 9'-17', 283.

⁵³ Niestety, ze względu na bardzo skąpy materiał źródłowy (jest to jedyny znany tekst dotyczący omawianego tutaj zagadnienia) przypuszczenie to musi pozostać w sferze hipotez.

⁵⁴ RIME 2.12.5.1., III, 2'-8', 272.

boga opiekuna, a co za tym idzie: do lektury zapisu jego imienia w tekstach wcześniejszych jako „Šul-utul”.

Wraz z nadejściem Akadów i podbojem kraju przez Sargona bóg osobisty na stałe wchodzi do tradycji inskrypcji królewskich. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż dynastia Sargonidów jako swoje bóstwo opiekuńcze wymienia *Ilabę*, zapisywanego w tekstach zazwyczaj bez determinatywu oznaczającego boga. Niemniej jednak dysponujemy fragmentami inskrypcji pozwalającymi zidentyfikować *Ilabę* jako bóstwo, nie tylko ze względu na bardzo prawdopodobną etymologię imienia, możliwego do przetłumaczenia jako „bóg ojca/ojców”⁵⁵, ale także ze względu na jednoznaczny kontekst, w którym występuje:

„Ilaba, najpotężniejszy z bogów, bóg Enlil dał mu swą broń”⁵⁶.

W inskrypcjach Sargonidów przewija się także motyw niespotykany w napisach wcześniejszych. W liście klątw pod adresem tego, kto ośmielił się ingerować w treść inskrypcji królewskiej, pojawia się życzenie:

„Co się tyczy tego, kto usunie imię Rimusza (...) niech nie pójdzie on przed oblicze swego boga”⁵⁷.

Bez wątpienia wskazuje ono na to, iż kontakt z bogiem osobistym nie tylko za życia, ale także po śmierci, odgrywał ogromnie ważną rolę w zapewnieniu szczęśliwego bytu jego wyznawcy tak na tym, jak i na tamtym świecie, a oddalenie od boga osobistego stanowiło realne zagrożenie. O tym, że bóg osobisty musiał być niezwykle ważną postacią w kulcie rodzinnym, świadczy także to, że Naram-Sin ani podczas przejmowania w roli opiekunów głównych bóstw panteonu, ani nawet po deifikacji nie zrezygnował z dbania o kult *Ilaby* i umieszczania odniesień do niego w swoich inskrypcjach:

„Bóg Enlil jest jego bogiem, Ilaba, potężny z bogów, jest (bogiem) jego klanu”⁵⁸.

⁵⁵ Bardzo podobne bóstwo występuje w Syrii, np. w tekście KTU 1.7 I:26-33, który wymienia powinności wobec zmarłych przodków, na pierwszym miejscu znajduje się nakaz ustawienia steli dla boga przodków (*Ilib*). Inne przykłady odniesień do „boga ojca/ojców” w tekstach mezopotamskich patrz H. Hirsch, „Gott der Väter”, *AfO* 21 (1966), 56-58.

⁵⁶ RIME 2.1.1.3., podpis w. 1'-6', 17.

⁵⁷ RIME 2.1.2.4., w. 98-124, 49; identycznie RIME 2.1.2.6., w. 104-130, 54; podobnie w inskrypcji Naram-Sina RIME 2.1.4.25., w. 53-70, 131. Nadmienić należy, iż znak DU ma znaczenie „iść”, patrz A. Hübner, B. Reizammer, *Inim-Kiengi II. Sumerisch-Deutsches Glossar, Bd. 1*, Cairo 1986, 207. W związku z tym rzeczonego fragment można także interpretować jako „niech nie kroczy on przed obliczem swego boga”. Niemniej jednak ze względu na występowanie tego fragmentu w formule klątwy, skłaniam się ku interpretacji eschatologicznej – wówczas po śmierci osoba obciążona klątwą nie doświadczy bliskości swego boga opiekuńczego.

⁵⁸ RIME 2.1.4.6., I, 1-5, 104.

„Następnie, od strony Eufratu aż po (miasto) Ulišum, pobił ludzi, których bóg Dagan oddał w jego ręce po raz pierwszy, tak iż oddawali cześć Ilabie, jego bogu”⁵⁹.

Nadmienić wypada, iż powyższy tekst jest pierwszym, w którym znajdujemy informację o kulcie bóstwa osobistego sprawowanego przez osoby spoza rodziny. Wydaje się, iż dalszym rozszerzeniem oddziaływania kultu *Ilaby* były przedsięwzięcia budowlane Šar-kali-šarri’ego, podczas panowania którego nastąpił „rok, w którym Šar-kali-šarri położył fundamenty świątyni bogini Annunitum i świątyni boga *Ilaby* w Babilonie i schwycił Šarlaka, króla Gutium”⁶⁰.

Nie wiadomo, niestety, jak dalej rozwinąłby się kult *Ilaby*, jako że po Šar-kali-šarrim kraj Akadów najechali Gutejczycy⁶¹. Mimo przypisywanych im wszystkich negatywnych cech świata, władcy Gutium starali się (przynajmniej na płaszczyźnie propagandowej) legitymizować swoją władzę poprzez przejmowanie tradycyjnych bogów obszarów podbitych. Jeden z władców Gutejskich kazał wyryc następującą inskrypcję:

„[Bóg.... jest jego bogiem], [bogini Eštar-Annunut]um jest jego [...] *Ilaba*, potężny wśród bogów, jest bogiem jego klanu, Erridu-pizir, potężny, król Gutium i czterech stron (świata)”⁶².

Widać w niej pewnego rodzaju dążenie do połączenia różnych tradycji, jako że z innej inskrypcji dowiadujemy się, iż Gutejczycy (wbrew późniejszym opiniom literackim o ich bezbożności) czcili bezimiennego „boga Gutium” – zapewne bóstwo plemienne, które, jak można sądzić, nie musiało się bardzo różnić od Šul-utula czy też *Ilaby*:

„Erridu-pizir, potężny, król Gutium i czterech stron (świata), zabrał (go) siłą przez bramę boga Gutium, uderzył go i zabił go, króla (*Madga*)”⁶³.

⁵⁹ RIME 2.1.4.26., II, 8-23, 133. Wzmianka o *Ilabie* pomimo zapisu ^dNaram-^dSin.

⁶⁰ I. J. Gelb, B. Kienast, *Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends*, 54, Šarkališarri D-27.

⁶¹ Możemy założyć, że w dalszej perspektywie doprowadziłoby to do uzyskania poczesnego miejsca w panteonie przez *Ilabę*. Późniejsza tradycja także przypisuje Sargonowi silne więzy z tym bóstwem. Por. epos o Sargonie w *RA* 45 (1951), 169-183, za J. G. Westenholz, „Heroes of Akkad”, *JAOS* 103 (1983), *Studies in Literature from the Ancient Near East, by Members of the American Oriental Society, Dedicated to Samuel Noah Kramer*, 328.

⁶² RIME 2.2.1.1., I, 1-19, 221.

⁶³ RIME 2.2.1.1., I, 18’ – II, 12, 222. Przypuszczenie o podobieństwie boga Gutium do bogów innych władców dotyczy bardzo podobnego kontekstu jego przywołania w tekście inskrypcji królewskiej. Może to świadczyć o zbliżonej do wymienionych bóstw mezopotamskich roli boga Gutium w propagandzie władców, wywodzących się z tego plemienia. Nie znaczy to, iż był on przedstawiany w podobnej formie lub też jego kult był sprawowany w podobnej formie jak znanych bogów mezopotamskich.

Jeżeli „psiointeligentny” i „małpiowygładający” Erridu-pizir legitymuje się swoim bogiem, bogiem klanu i bogiem swojego plemienia, zupełnie jak wcześniejsi władcy Lagaš, to jak wyglądała sprawa tego kultu w przypadku zwykłych ludzi? Teksty rytualne z obszaru całej Mezopotamii udowadniają nam, iż kult bóstw opiekuńczych (^dLAMMA bądź *lamassu*) był bardzo szeroko rozpowszechniony, a ich obecność i ciągłe czuwanie gwarantowały powodzenie w życiu codziennym. Wiemy, iż każda rodzina czciła swojego boga opiekuńczego, a członkowie jednego rodu zwali się „synami i córkami” tego samego boga. Niewykluczone także, iż (co sugerują takie imiona własne, jak *Ilib* czy *I laba*) zmarli przodkowie mogli stać się patronami, opiekunami, a w konsekwencji nawet bogami rodziny⁶⁴.

Domowy kult bóstw opiekuńczych istnieje także na innych terenach starożytnego Wschodu i nie wydaje się, aby było to efektem jego rozprzestrzenienia się z jednego miejsca. Raczej stanowi on integralną część kultu rodzinnego i plemiennego, od którego zaczynały przecież wszystkie ludy. Wystarczy zauważyć, iż wśród tekstów związanych z religijnością rodzin królewskich nie najmniejszą część zajmują opisy obrzędów sprawowanych dla zmarłych władców. Cieszyli się oni w obrębie własnego rodu kultem nie mniejszym niż inne bóstwa, a ich imiona w listach królów hetyckich czy ugaryckich opatrywano determinatywem DINGIR lub przydomkiem *i*⁶⁵. W myśl wierzeń kanaanejskich i hebrajskich zmarli przodkowie byli zaliczani do *rapiuma* bądź *refaim* – „uzdrowicieli” i opiekunów – uważanych za lepszych od bogów, bo bliższych człowiekowi⁶⁶.

Omówiwszy pokrótce kult bogów opiekuńczych w miastach starożytnego Wschodu przejdźmy do najlepiej udokumentowanego kultu ludu koczowniczego, sprawowanego przez Hebrajczyków⁶⁷. Na początku warto zasygnalizować, iż określenie „boga Izraela” jako „boga Abrahama, Izaaka i Jakuba”, wciąż towarzyszące czytelnikowi we fragmentach dotyczących okresu patriarchów, wskazuje na rodową

⁶⁴ Por. S. Nowicki, „Boga domu zaniepokoiłeś, obudził się *kusarikkum*”, *SBO* 2 (2010), 37-48; M. Stol, „Private Life in Ancient Mesopotamia”, w: *CANE* 488.

⁶⁵ Wyatt, „Degrees of Divinity”, 861. Moim zdaniem wskazuje to na powszechność kultu przodków wśród mieszkańców starożytnego Wschodu. Prowadzi także do pytania, czy deifikacja zmarłego władcy może dowodnie świadczyć na korzyść genezy boga opiekuńczego z kultu przodków, czy też jest w prostej linii wynikiem pozycji króla w społeczeństwie? Wyjątek stanowi Mezopotamia, co może świadczyć o dłuższej drodze rozwojowej i większej „urbanizacji” czy też „pluralizacji” kultu.

⁶⁶ P. Xella, „Death and Afterlife in Canaanite and Hebrew Thought”, w: *CANE* 2066. Zaznaczyć należy, iż wiara w *refaim* należała do nieoficjalnego nurtu religijnego. Wg oficjalnej myśli izraelskiej zmarli po śmierci szli do smutnej i ciemnej krainy Szeolu, gdzie cierpieli z powodu samotności i całkowitej izolacji od boga. W Ugarit Baal, który „umarł i powrócił”, był uważany za pierwszego spośród *rapiuma*.

⁶⁷ Pomijam w tym miejscu kwestie związane z oryginalnością i historycznością źródła, jakim jest Biblia.

genezę kultu. Czy jednak był to kult ograniczony do jednego rodu, czy raczej obejmujący całą populację Izraelitów? Interesującą dla nas wskazówką jest w tym względzie fragment Księgi Rodzaju, dotyczący dyskusji Jakuba z Labanem. Ten ostatni mówi wówczas: „bóg Abrahama i bóg Nachora niech między nami rozsądzą”⁶⁸. Bardzo istotne jest użycie w tym fragmencie liczby mnogiej, wskazującej na nieidentyczność obu bogów i przynależność każdego z nich do innego rodu⁶⁹. Można założyć, iż jest to poszlaka, dzięki której każdy ród czy klan możemy sklasyfikować jako związek kilku rodzin, koncentrujący się na określonej przestrzeni i sprawujący kult wspólnego boga-opiekuna, być może identyczny z kultem przodków⁷⁰.

Kolejnym elementem wskazującym na kult bogów opiekuńczych jako charakterystyczny dla plemion koczowniczych może być opis wysłania Mojżesza z misją do Izraelitów przebywających w Egipcie. Mojżesz otrzymuje polecenie, aby przekazał uciśnionemu ludowi, że przysłał go do nich „bóg ich ojców”⁷¹. Jest to dla nas interesujące ze względu na uniwersalność takiego przesłania, które można dostosować do dowolnego bóstwa-opiekuna rodu, a zatem może gwarantować skoncentrowanie się przedstawicieli wszystkich plemion w ramach wspólnego kultu.

To krótkie zestawienie może sugerować, iż charakterystyczną dla ludów koczowniczych formą religijności jest (był?) kult boga-opiekuna⁷². Jakie jednak wnioski można wysnuć z takiej przesłanki? Przede wszystkim musimy mieć na uwadze specyficzną rolę takiego bóstwa – jest ono opiekunem nie całej ludzkości czy społeczności, ale jedynie swoich wyznawców⁷³. Z jednej strony stwarza to możliwość rozwoju koncepcji „ludu wybranego”, plemienia pozostającego pod szczególną opieką swojego boga, z drugiej może wyjaśniać fakt powstania wielu bóstw-opiekunów odpowiedzialnych za poszczególne dziedziny życia, różne miasta i kraje, jako motywowany przekonaniem o ograniczeniu sfery ich zainteresowań. Koncepcja boga-opiekuna mogła także wywrzeć bardzo silny wpływ na rozwój religii Izraela, niewykluczone bowiem, iż jej połączenie z dążeniem do zachowania

⁶⁸ Rdz 31, 53.

⁶⁹ Por. O. Eissfeldt, „El and Yahweh”, *JSS* 1 (1956), 32.

⁷⁰ Por. H. Avalos, „Legal and Social Institutions in Canaan and Ancient Israel”, w: *CANE* 624. Określenie „ośrodek kultu” w odniesieniu do klanu wydaje się sugerować istnienie pewnej organizacji związanej z konkretnym miejscem, której w przypadku plemion koczowniczych jednak bym nie podejrzewał.

⁷¹ Wj 3,10; por. T. L. Thompson, „How Yahweh Became God: Exodus 3 and 6 and the Heart of the Pentateuch”, *JSOT* 68 (1995), 70.

⁷² Należy w tym miejscu zaznaczyć, iż hipoteza ta stanowi tylko jeden z głosów w dyskusji na temat religii osobistej i boga opiekuńczego. Brak odpowiedniego materiału porównawczego oraz wątpliwości dotyczące tak datacji tekstów biblijnych, jak genezy tradycji biblijnej w znacznym stopniu utrudniają, jeśli nie uniemożliwiają, sformułowanie ostatecznych wniosków.

⁷³ J. Gray, „The Desert Got ‘AT’TR in the Literature and Religion of Canaan”, *JNES* 8 (1949), 82.

odrębności etnicznej i odcięcia się od miejscowych kultów kanaanejskich zaowocowało rozwinięciem tej myśli w stronę monoteizmu i monolatrii⁷⁴. Ostatnim wnioskiem, nasuwającym się w świetle powyższego porównania, byłaby koncepcja boga-opiekuna jako stanowiąca wspólny punkt wyjścia znanych nam idei religijnych starożytnego Wschodu. Bóstwo takie, w przypadku rozwoju politycznego w kierunku utworzenia monarchii, staje się opiekunem dynastii⁷⁵, a tym samym całego państwa⁷⁶. Społeczeństwo natomiast, zwłaszcza społeczeństwo miejskie, organizując się w kolejne „klany” w związku z wykonywanym zawodem lub sferą zainteresowań, przenosi na ich grunt wiarę w boga-opiekuna, tworząc kolejne bóstwa, których odpowiedzialność oraz opieka zawęża się wraz z postępującą specjalizacją pracy ich wyznawców. Przykładem mogą być choćby mezopotamski Nabû, bóg pisma i skrybów⁷⁷, powszechnie czczone bóstwa opiekuńcze domu, a nawet jego poszczególnych części, Ninildum, bóg stolarstwa z Zabala⁷⁸, czy Kotar, bóg rzemieślników z Ugarit⁷⁹. Tego typu przykłady można oczywiście mnożyć prawie w nieskończoność, gdyż niemal każda dziedzina życia bądź miejsce o szczególnym znaczeniu dla ludzi miały swoich boskich protektorów.

Z powyższego opracowania wynika jeszcze jeden wniosek – religie, czy też lepiej powiedzieć kultury, charakterystyczne dla społeczeństw koczowniczych (może raczej przedmiejskich) mogły przebyć różne drogi rozwoju, w zależności od lokalnych warunków społeczno-politycznych, i podlegały zmianom w procesie historycznym, a żaden z etapów nie był tak naprawdę ostateczny i stały. Pamiętać zatem należy, iż z dużą ostrożnością powinniśmy formułować tezy bazujące na przeciwstawieniu jednego typu religii innym jej rodzajom. W szczególności dotyczy to konfrontacji religii „miejskich” z „koczowniczymi” oraz „politeistycznych” z „monoteistycznymi”, gdyż każda z nich zawiera w sobie elementy pozostałych bądź to w formie „tradycji”, bądź też w postaci „założka” czekającego na korzystną sytuację, dzięki której będzie mógł się rozwinąć⁸⁰.

⁷⁴ Por. E. Wright, „The Terminology of Old Testament Religion and Its Significance”, *JNES* 1 (1942), 410.

⁷⁵ Proces ten możemy obserwować m.in. w Izraelu. Por. 1 Sm 16,13; 2 Sm 7,5-16; M.S. Smith, „Myth and Mythmaking in Canaan and Ancient Israel”, w: *CANE* 2038.

⁷⁶ Zwróćmy uwagę, iż podobnie jak słowo „dom” oznaczało także gospodarstwo, określenie „dom króla” mogło odnosić się do całego państwa (E.LUGAL). Por. Beckman, „Royal Ideology”, 539.

⁷⁷ A. Green, „Ancient Mesopotamian Religious Iconography”, w: *CANE* 1838.

⁷⁸ M.A. Powell, „Evidence for Local Cults at Presargonic Zabala”, *Orientalia* 45 (1976), 102.

⁷⁹ D. Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, Atlanta 2002, 15.

⁸⁰ Należałoby też odrzucić tezę o tendencjach do sztucznego tworzenia religii monoteistycznych, co forsuje m.in. Propp. Por. W.H.C. Propp, „Monotheism and «Moses». The Problem of Early Israelite Religion”, *UF* 31 (1999), 537-575.

ROYAL RELIGION AND FAMILY RELIGION
IN ANCIENT MESOPOTAMIA

Summary

The aim of this article is mainly a comparison of “royal” and “family” religions in the ancient Near East. General question is the veraciousness of known textual sources, originating from urban environment. The image of a “nomad” is clear and extremely negative – an uncivilized savage, unaware of the proper religion and divine cult. Description of citizenship is completely different – citizens are noble, full of fear of gods, skilled in baking bread and brewing beer, namely – civilized. On the other hand, having plenty of proofs of close, long-lasting and quite friendly urban-nomad co-existence (chiefly in the area of trade) we are inclined to doubt in the truthfulness of cuneiform sources.

Focusing on a patron-deity as a crucial factor in such a comparison, one can notice, that this kind of god was not specific only for nomadic but also for royal as well as family beliefs. Moreover, we must acknowledge, that all known ancient Near Eastern urban societies were to all appearance – at some stage of their development – also nomadic. If such, they also should have exercised the worship of various patron deities. This opinion can be supported by studying known royal inscriptions, both Sargonic and pre-Sargonic, where the presence of various “personal” deities could be discerned. Such observation can be hardly considered established, nevertheless it creates some possibilities. Can clan god and personal religion be recognized the forefathers of polytheistic as well as monotheistic faiths, both having the same roots, but different ways and environments of development? Further study is needed for definite response (if any possible), but in my opinion the obtainment of the affirmative one is very probable.