

THEOPHILUS GOLDRIDGE PINCHES

RELIGIA BABILONII I ASYRII

PRZEKŁAD:

WOJCIECH KOŚCIOR

WYDAWNICTWO SACRUM

KATOWICE 2015

THEOPHILUS GOLDRIDGE PINCHES

RELIGIA BABILONII I ASYRII

T. G. Pinches, *The Religion of Babylonia and Assyria*, London 1906.

Książka jest polską edycją jednego z tomów wydawanych na początku XX wieku w serii *Religions Ancient and Modern*.

Przekład, redakcja naukowa, wprowadzenie i słownik:

Wojciech Kosior

Recenzja:

dr Andrzej Mrozek

Korekta:

Ewa Głowiak

Opracowanie graficzne i skład:

Wojciech Suchy

Copyright © for the Polish Edition by Wojciech Kosior and Wydawnictwo Sacrum.

Katowice 2015

www.wydawnictwosacrum.pl

ISBN 978-83-933048-9-9

WPROWADZENIE

Theophilus Goldridge Pinches przyszedł na świat w 1856 r. Jego ojciec prowadził zakład grawerski, a Theophilus miał początkowo przejąć schedę i kontynuować tradycję. Prawdopodobnie po części ze względu na swoją profesję młody Pinches zainteresował się inskrypcjami klinowymi. Coś, co początkowo było jego hobby, bardzo szybko przerodziło się w zawodową aktywność tak, że już w 1878 r. rozpoczął pracę w Oddziale Egipskim i Asyryjskim British Museum, najpierw jako asystent, a z czasem jako starszy kustosz. W jego nowej pracy bardzo przydały mu się umiejętności wyniesione z zakładu grawerskiego ojca. Dużo czasu spędził bowiem na żmudnym przepisywaniu zawartości tabliczek, a wyniki swoich wczesnych badań publikował na łamach specjalistycznego periodyku *The Babylonian and Oriental Record*, którego od 1886 r. był współredaktorem. W roku 1900, kiedy był już znanym i szanowanym asyriologiem, należącym do Royal Asiatic Society, rozpoczął pracę wykładowcy uniwersyteckiego na uczelniach w Londynie i Liverpoolu. Będąc

WPROWADZENIE

jednym z pionierów tej dziedziny nauki sam wychował pokolenie brytyjskich asyriologów, których wkład we współczesną wiedzę na temat starożytnego Bliskiego Wschodu jest nie do przecenienia. Aktywność badawczą i dydaktyczną kontynuował aż do swojej śmierci w 1934 r. Pozostawił po sobie bogaty dorobek naukowy i literacki, a wśród najważniejszych książek należy wymienić wczesną *Texts in the Babylonian Wedge-writing* (1880), dość brawurową *The Old Testament in the Light of the Historical Records and Legends of Assyria and Babylonia* (1908) czy wreszcie podręcznik *An Outline of Assyrian Grammar: with a Short Sign-list, a List of Late Babylonian Forms of Characters, and Autographic Reproductions of Texts* (1910), który służył pokoleniom adeptów zgłębiających tajniki pisma klinowego. Badacz ten napisał dużo, a niektóre prace zostały wydane dopiero lata po jego śmierci. Tak było chociażby w przypadku klasycznej już *Late Babylonian Astronomical and Related Texts* (1955). Nazwisko Pinchesa warto też zapamiętać przynajmniej z tego względu, że to właśnie on jako pierwszy (1890) zaproponował współcześnie stosowaną formę odczytania imienia „Gilgamesz” w miejsce archaicznej „Gisztubar”.

MIĘDZY BIBLIĄ A BABILONIĄ

Lata życia Pinchesa przypadły na dość szczególny okres, a ambivalencja świata akademickiego znalazła swoje odzwierciedlenie w jego dziełach. Przełom XIX i XX wieku wiązał się bowiem z wieloma zasadniczymi zmianami w kontekście szeroko rozumianych nauk o religiach. Doszło w tym czasie do wyodrębnienia się religioznawstwa porównawczego jako samodzielnej dyscypliny naukowej, skupionej na badaniu wszelkich przejawów życia religijnego. Z jednej strony owa dyscyplina odróżniała się od konfesyjnie zorientowanej teologii, z drugiej natomiast zaczęła uniezależniać się od takich dyscyplin, jak filozofia, psychologia czy socjologia. Jakkolwiek wielu pierwszych religioznawców było teologami, a metody badawcze zostały zapożyczone z innych dziedzin humanistyki, to jednak był to istotny krok do pełnej samodzielności. Równocześnie wczesną naukową refleksję nad tradycjami religijnymi cechowała daleko posunięta tendencja do upraszczania zjawisk. Stąd też początki religioznawstwa naznaczone są rysem różnych „-izmów”, podejmujących próby sprostowania złożonego zjawiska życia religijnego do określonej hipotetycznej podstawy. Spośród nich dwa wydają się szczególnie istotne: animizm oraz ewolucjonizm. Ten pierwszy wiązał się z osobą

WPROWADZENIE

E. B. Tylora i zakładał wiarę w duchy, rozumiane tutaj jako ożywiające wszelkie obiekty i zjawiska świata materialnego. Z kolei szeroko pojęty ewolucjonizm idei, opierając się na teorii K. Darwina, poszukiwał podobnych mechanizmów i wzorców w kontekście zjawisk kulturowych i religijnych. W oparciu o te dwa paradygmaty możliwe więc było potraktowanie wiary w duchy jako pierwotnej i najprostszej formy życia religijnego, na której z czasem nadbudowują się jej bardziej złożone a równocześnie bardziej wysublimowane warianty. Z tej perspektywy chrześcijański świat Zachodu stanowił apogeum rozwoju kulturowo-religijnego i jako taki był punktem odniesienia dla innych tradycji religijnych, co siłą rzeczy musiało prowadzić do uproszczeń w ich percepcji.

Z drugiej strony natomiast wskazać należy na rozwój wczesnej asyriologii. Przez wieki tereny Mezopotamii stanowiły *terra incognita*: mało który zachodni podróżnik docierał tak daleko, ci nieliczni natomiast, którzy poznali tamte rejony przywozili jedynie wrywkowe opisy, schematyczne szkice krajobrazów czy też pojedyncze skorupy pokryte inskrypcjami – długo zresztą uważanymi za specyficzną bliskowschodnią ornamentykę. Sytuacja zaczęła się stopniowo zmieniać na przełomie XVIII i XIX w., kiedy to Bliski Wschód odwiedzało coraz więcej przedstawicieli świata Zachodu. Jakkolwiek byli to przeważnie oficerowie i pracownicy placówek dyplomatycznych, to jednak ce-

chowali się silnym zacięciem naukowym. Głównym bodźcem do badań była chęć lepszego poznania realiów świata Biblii tudzież dowiedzenia prawdziwości zawartych w niej opowieści. W rezultacie wiedza na temat kontekstu historyczno-kulturowego Pisma Świętego poszerzyła się znacznie i umożliwiła bardziej kompleksowe ujęcie tego tematu. Paradoksalnie więc zespół działań, który miał wzmocnić pozycję Biblii i *per extenso* chrześcijaństwa, doprowadził do podważenia unikalności tychże. W tym kontekście wspomnieć należy też o panbabilonizmie – nurcie powstałym niejako na pograniczu religioznawstwa i asyriologii. Wyrastał on ze znacznie starszej astralistyki, wiążącej wczesne mity religijne z obserwacją zjawisk na niebie, a do szczególnego znaczenia doszedł właśnie w epoce odkryć na Bliskim Wschodzie, które dostarczyły wielu przykładów na religijne zastosowanie symboliki astralnej. W konsekwencji uznania tejże symboliki za najwcześniejszy przejaw życia religijnego oraz z uwagi na fakt, że Mezopotamia była najstarszym wówczas znanym centrum kulturowym świata, część badaczy skłonna była twierdzić, że to właśnie tam zrodziły się główne idee religijne, które następnie na drodze dyfuzji wpłynęły na treści obecne w Biblii hebrajskiej i w dalszej kolejności na te znajdujące się w Nowym Testamencie. Odkrycia, do których doszło w ciągu następnych dziesięcioleci pokazały, że sprawa jest znacznie bardziej skomplikowana, ponieważ uwzględnić tutaj należy

WPROWADZENIE

inne ważne ośrodki, zwłaszcza Egipt i Ugarit, niemniej jednak znaczenie tego nurtu jest nie do przecenienia. W efekcie bowiem najważniejsza księga kultury Zachodu przestała być domeną wyłącznie teologów i filozofów, czego dobitnym świadectwem jest seria wykładów F. Delitzscha *Babel und Bibel* (1902), w której badacz ten dowodził, że mitologię biblijną można wywieść w prostej linii z mitologią babilońską.

POLIGON INTELEKTUALNY

Całokształt powyżej nakreślonych zmian nie nastąpił z dnia na dzień, a proces przełamywania protekcyjnej postawy względem starożytnych tradycji kulturowych i religijnych trwa w zasadzie do dzisiaj. Siłę oddziaływania tych powolnych, lecz nieuniknionych zmian widać zresztą w samej książce Pinchesa. Jakkolwiek bowiem z łatwością wskazuje on na poszczególne zjawiska obecne za procesem formowania się tekstów mezopotamskich, to jednak nie odnosi ich do kompleksu tradycji religijnych świata Zachodu. O ile więc wielość bóstw i procesy zmierzające do utożsamienia ze sobą poszczególnych figur w kontekście Babilonii i Asyrii były dlań czymś oczywistym, to nie był on w stanie odnaleźć odpowiedników tych samych

procesów w „jego” świętej księdze, którą postrzegał przez pryzmat wieków interpretacji teologii chrześcijańskiej. Podobnie też chrześcijaństwo traktowane było przezeń jako zjawisko zupełnie nieprzystające do swojego bliskowschodniego kontekstu. Nie przeszkodziło mu to posługiwać się terminologią zaczerpniętą z chrześcijaństwa do opisu tamtej starożytnej tradycji czy też wielokrotnie określać mezopotamskie zaświaty mianem „babilońskiego Hadesu”.

Na odkrycie religii starożytnej Mezopotamii można więc w pewnym sensie spojrzeć jako na poznanie „obcego”, będącego w istocie starym, lecz zapomnianym znajomym, wywołującym dobrze znane czytelnikom Z. Freuda odczucie niesamowitości. To zetknięcie ze starożytną kulturą przypomina nieco historię kontaktów cywilizacji Zachodu ze światem muzułmańskim. Jak ujmuje to N. Matar (1999:125, tłumaczenie własne):

Jeśli (...) sodomia była tajemnicą poliszynela w nowożytnej Anglii – znanym faktem, o którym się jednak nie rozmawiało – to pojawienie się muzułmańskich Arabów można potraktować jako dar niebios dla licznych pisarzy. Nie odważyliby się oni bowiem badać tych spraw wewnątrz własnej społeczności. Nic jednak nie stało na przeszkodzie, by zgłębiać je wśród mahometan. Co więcej, możliwość dyskusowania o sodomii wśród muzułmanów mogła zaspokoić to, co Winthrop Jordan nazywał „apetytem na zdumiewające”, charakterystycznym dla „cywilizowanego Anglika”, zaczytującego

WPROWADZENIE

się w opisach okaleczeń, poligamii, dzieciobójstwa i rytualnych mordów, które były praktykowane w Afryce i Ameryce. Sodomie można więc dodać do listy owych „zdumiewających” tematów, których domagał się angielski czytelnik. Nie ma wątpliwości, że sięgał on po książkę, dotyczącą świata muzułmańskiego w podnieceniu w związku z oczekującymi go opisami skandalu, zmysłowości i perwersji po to, by poczuć się moralnie i politycznie bezpiecznym w swoim własnym świecie.

Mity Babilonii i Asyrii, uwikłane w cielesność, seksualność i agresję z pewnością były niezwykle fascynujące dla czytelnika, kojarzącego zagadnienia religijności przede wszystkim z podniosłym rytuałem i wysublimowanymi rozważaniami teologicznymi. Równocześnie bliskowschodnie opowieści miały w sobie wiele niepokojących podobieństw do tych znajdujących się w Biblii. Jednak między mitologią starożytnego Bliskiego Wschodu a mitologią Biblii była jedna zasadnicza różnica. O ile tę drugą w czasach Pinchesa i nie tylko wciąż postrzegano przede wszystkim jako spójne i unikatowe objawienie, to kompleks wierzeń mezopotamskich można było swobodnie potraktować jako swego rodzaju intelektualny poligon doświadczalny. Innymi słowy, wszystko to, co sensacyjne, a czego jeszcze nie można było powiedzieć głośno o Biblii – kompozytowy charakter, bardzo silny rys politeistyczny czy wreszcie do głębi ludzka jej proveniencja – mogło z powodzeniem zostać odniesione do *Eposu o Gilgameszu*,

RELIGIA BABILONII I ASYRII

Atrahasis czy też *Enuma elisz*. A tego właśnie domagał się „angielski czytelnik”. Chociaż to dopiero późniejsze lata przyniosły szczegółowe analizy, prowadzące do odkrycia zupełnie nieznanego oblicza konstytutywnej dla świata Zachodu księgi, to jednak nie byłoby to możliwe bez tego wczesnego, niejako „przygotowawczego” etapu odzwierciedlonego m.in. w dziele Pinchesa.

RELIGIA... W PIGUŁCE

Prezentowana w niniejszym tłumaczeniu książka *The Religion of Babylonia and Assyria* została po raz pierwszy opublikowana w 1906 r. Składa się na nią sześć rozdziałów. I tak, książkę otwiera rozdział pierwszy, gdzie zostają przedstawione, dość szerokie zresztą, ramy historyczno-geograficzne opisywanego fenomenu. W dalszej kolejności Pinches dokonuje podstawowego podziału cywilizacji mezopotamskich na wcześniejszą, sumeryjską i późniejszą, akadyjską, po czym przechodzi do nakreślenia obrazu materiałów tekstowych, którymi nauka dysponowała w jego czasach. Przede wszystkim jednak omawia zasadniczą kwestię formowania się tradycji religijnych starożytnego Bliskiego Wschodu ze zwróceniem szczególnej uwagi na złożony proces kształtowania się panteonów.

WPROWADZENIE

W rozdziale drugim wyłożone zostają hipotezy, dotyczące genezy tradycji religijnych Mezopotamii. Pinches wchodzi w dyskusję z formującym się podówczas podejściem animistycznym i astralistycznym. Mimo że nie neguje użyteczności tych rozwiązań, to wykazuje wobec nich dość duży sceptycyzm. Alternatywnie natomiast proponuje euhemeryzm jako podejście, będące na pograniczu historii i mitologii. Pozostając w tym paradygmacie, bliżej przygląda się też złożonemu układowi zależności między poszczególnymi bóstwami oraz przedstawia pewne intuicje, dotyczące pochodzenia mezopotamskiego panteonu. Pinches w przekonujący sposób pisze o katalogach bóstw jako o swego rodzaju zakodowanych kronikach podbojów militarnych poszczególnych miast, co jest szczególnie wyraźne w przypadku Babilonii i jej boskiego patrona, Marduka. Stosunkowo dużo miejsca poświęcone zostaje architekturze i funkcjom mezopotamskich świątyń.

Tzw. babilońska opowieść o stworzeniu, czyli *Enuma elisz*, będąca zwieńczeniem wieków rozwoju mitologii mezopotamskiej stanowi główny temat rozdziału trzeciego. Pinches podejmuje się szczegółowej analizy wątku dojścia Marduka na szczyt panteonu. Droga do władzy przedstawiona jest jako pełna niebezpieczeństw: czempion młodszych bóstw staje najpierw oko w oko z armią demonów wiedzioną przez Tiamat, matkę wszelkiego stworzenia. W dalszej kolej-

ności natomiast musi udowodnić swoją potęgę, porządkując świat i ciała niebieskie, budując siedziby dla poszczególnych bóstw aż wreszcie – stwarzając człowieka, by ten wyręczył mieszkańców niebios w ich żmudnych pracach. Historia Marduka stanowi doskonały przykład pracy redakcyjnej kapłanów i skrybów oraz wykorzystania istniejących wątków mitologicznych w służbie ideologii supremacji określonego bóstwa.

Rozdział czwarty to szczegółowy katalog bóstw mezopotamskich, obejmujący swoim zakresem zarówno najważniejsze postacie, jak i pomniejszych bogów o znaczeniu wyłącznie lokalnym. Oprócz wyliczenia wariantów imienia, określenia strefy wpływów oraz zaprezentowania zwięzłej charakterystyki i etymologii, Pinches przedstawia również narracje mityczne narosłe wokół poszczególnych bóstw, a także przytacza kluczowe fragmenty tekstów źródłowych. Pieczołowicie sporządzona lista bóstw unaocznia także problemy związane z interpretacją wielości imion tych samych postaci: czy starożytni postrzegali je jako liczne manifestacje tej samej zasady czy też raczej dążyli do wtórnego utożsamienia ze sobą pierwotnie niezależnych bóstw? Autor uwzględnia obie te możliwości. W podobny sposób skonstruowany jest rozdział piąty, zawierający rozbudowany katalog pomniejszych istot demonicznych. Operując w obrębie paradygmatu animistycznego, Pinches przy każdym z analizowanych przypadków

WPROWADZENIE

stawia hipotezy, mające na celu powiązanie danego demona z określonym zjawiskiem obserwowalnym w świecie fizycznym. Oprócz tego przedstawia również kilka antycznych rytuałów oraz inkantacji apotropaicznych.

Książkę wieńczy rozdział szósty, będący w swojej istocie próbą szerszego spojrzenia na zagadnienie starożytnych tradycji Babilonii i Asyrii oraz umiejscowienie tego fenomenu w kontekście dyskusji nad filozoficznymi podstawami genezy religii. Pinches rozważa więc, do jakiego stopnia można określić pochodzenie tych systemów jako monistyczne bądź dualistyczne. Kreśli on także historię formowania się monoteizmu w głęboko politeistycznym kontekście, a wnioski wyciągnięte ze swoich badań transponuje na kontekst judeochrześcijański. Rozważania te kończy, nieco przewrotnie, krótka analiza wierzeń eschatologicznych starożytnych mieszkańców Mezopotamii.

STO LAT TEMU...

Biorąc do ręki *Religię...* trzeba pamiętać o pewnych jej ograniczeniach. Najbardziej oczywistym jest wiek niniejszej książki, przez co w żadnym razie nie można jej traktować jako aktualnej relacji z frontu badań. Należy sobie również zdawać sprawę z nakreślonej

powyżej specyfiki świata nauki na początku XX wieku. Nie mniej istotna jest wreszcie kwestia docelowej grupy odbiorców pierwszego wydania *Religii...*, którą stanowili niespecjaliści, potrzebujący względnie prostego i zwięzłego wprowadzenia do tematu. Wszystko to jest jednak zupełnie zrozumiałe i łatwe do wychwycenia w kontakcie z książką. Większy problem natomiast stanowi kilka ograniczeń natury metodologicznej, które nie są widoczne na pierwszy rzut oka. Wskazać można trzy szczególnie istotne kwestie.

Po pierwsze, konieczne jest rozgraniczenie między tzw. religią ludową a religią elit. Podstawowym materiałem badawczym, na którym opierał się Pinches był tekst pisany, czy to w postaci glinianych tabliczek pochodzących z archiwów starożytnych bibliotek czy też kamiennych inskrypcji, sporadycznie wspomagany wieloznacznymi wyobrażeniami ikonograficznymi, których zresztą interpretacja stanowi oddzielny problem. W obydwu tych przypadkach była to twórczość intelektualnej elity starożytnego Bliskiego Wschodu, a więc stosunkowo nielicznej, jak się wydaje, garstki związanej z centrami kulturowymi. Nawet jeśli przyjąć bardziej optymistyczne szacunki powszechnej znajomości pisma klinowego, wykraczające poza najczęściej uznawany 1% populacji, to wciąż są to stosunkowo niewielkie liczby (van der Toorn 2009:10). Tym samym należy pamiętać, że mamy tutaj do czynienia tylko z wycinkiem rzeczywistości o umiar-

WPROWADZENIE

kowej reprezentatywności w skali makro. Nie sposób bowiem z całą pewnością stwierdzić, jak wyglądał proces gromadzenia i spisywania tradycji religijnych, ani jakimi motywami kierowali się kapłanscy skrybowie. Z dużą dozą prawdopodobieństwa podejrzewać jednak można, że ich cele dalekie były od etnograficznej skrupulatności w ratowaniu zagrożonych wymarciem ludowych opowieści, a przekazane zostały tylko te treści, których transmisja podporządkowana była innym celom.

Po drugie, oryginalne wydanie książki Pinchesa pozbawione było jakichkolwiek ilustracji, a zawierało jedynie niezwykle barwne opisy słowne. Jeden z podstawowych problemów z interpretacją wyobrażeń graficznych dostarczonych przez badania archeologiczne polega na tym, że bardzo nieliczne zawierają „legendę”, umożliwiającą jednoznaczną identyfikację zobrazowanych postaci i sytuacji. W zdecydowanej większości przypadków badacz zdany jest więc w dużym stopniu na własną wyobraźnię w określeniu ich treści. Problem ten pojawia się również, gdy próbuje się dotrzeć do reprodukcji pieczęci cylindrycznych i płaskorzeźb, wzmiankowanych przez Pinchesa. Nie sposób bowiem z całą pewnością określić, czy wyobrażenie mężczyzny walczącego z gigantycznym wężem rzeczywiście odnosi się do konfliktu Marduka i Tiamat, skoro wśród innych kandydatów do tych ról można wskazać chociażby Ninurte i Azaga (van der Toorn,

van der Horst 1990:10). Tę samą prawidłowość można zresztą odnieść do prawie każdego innego niepodpisanego wizerunku. Z tego też względu ilustracje obecne w niniejszym wydaniu zdecydowano się ograniczyć do tych, których interpretacja nie pozostawia większych wątpliwości.

Po trzecie wreszcie, Pinches posługuje się nomenklaturą religioznawczą z dużą swobodą, by nie powiedzieć wręcz – niefrasobliwością. Poszczególne terminy stosuje zamiennie, nie licząc się z ich niuansami znaczeniowymi. Można to dostrzec w przypadku „monoteizmu” i „politeizmu”, którymi autor szermuje, nie przykładając szczególnej wagi do ich precyzyjnego zdefiniowania, co jest problemem tym większym, im bardziej niejednoznaczne są owe terminy. Np. monoteizm swoim zakresem nierzadko obejmuje bardzo różne zjawiska takie, jak: monolatria, henoteizm czy panteizm bądź panenteizm (Frevel 2013:1-2). Szczególnie jednak widoczne jest to w przypadku takich pojęć, jak: „religia”, „wyznanie”, „wiara” czy też „denominacja”, które u Pinchesa stale pojawiają się jako synonimy. Co więcej, zastosowany w tytule niniejszej pracy termin „religia” jest nieco mylący. Sięgający po książkę Czytelnik mógłby bowiem odnieść zgoła mylne wrażenie, iż rzecz traktować będzie o spójnym i jednolitym systemie wierzenio-wo-rytualnym Babilonii i Asyrii. A należy pamiętać, że rozumienie tego pojęcia jest tutaj bardzo szerokie i w istocie oznacza raczej amal-

WPROWADZENIE

gamat tradycji religijnych starożytnej Mezopotamii. Co do takiego właśnie znaczenia „religii” nie może być wątpliwości, ponieważ autor na każdym kroku podkreśla ogromne zróżnicowanie tych tradycji: mnogość ośrodków kultycznych, skomplikowane relacje między poszczególnymi panteonami czy wreszcie bogactwo wariantów opowieści mitycznych. Dobitnie tę kwestię ilustruje epos *Enuma elisz*, będący złożoną kompozycją zbudowaną z wielu pomniejszych tradycji.

...A OPOWIEDZIANE NA NOWO

O d momentu pierwszego wydania *The Religion of Babylonia and Assyria* minęło ponad sto lat, a w tym czasie badania asyriologiczne posunęły się naprzód: zgromadzono więcej materiałów źródłowych i poszerzono wiedzę o starożytnych językach, co z kolei przełożyło się na pełniejsze zrozumienie treści odkrytych zapisków. Można by więc zadać pytanie, jaki sens ma wydanie książki, która siłą rzeczy uległa przynajmniej częściowej dezaktualizacji. Powodów, jak się okazuje, jest co najmniej kilka. Po pierwsze, nie należy przeceniać stanu wiedzy współczesnej asyriologii. Badania ciągle trwają, a wiele tabliczek wciąż czeka na przetłumaczenie. Języki sumeryjski i akadyjski nadal nie są w pełni poznane, co sprawia, że interpretacje tego

samego tekstu mogą się znacząco różnić. Krótko mówiąc, jakkolwiek pewne postępy zostały poczynione, to wiele kwestii wciąż pozostaje mglistych. Po drugie, książka sama w sobie stanowi zabytek i świadectwo stanu wiedzy z przełomu XIX i XX wieku, a więc czasów formatywnych współczesnej asyriologii, biblistyki i religioznawstwa. Zajmując się tymi dziedzinami, nietrudno bowiem odnieść wrażenie, że wyłoniły się one od razu w swojej obecnej, dość zaawansowanej formie. Tymczasem za każdą z nich stoi długa i niejednokrotnie skomplikowana historia.

Przede wszystkim jednak liczne uproszczenia, którymi posługiwał się Pinches, świadczą paradoksalnie o przydatności pracy dla szerokiego grona odbiorców i czynią zeń wygodne wprowadzenie do zagadnienia. Umożliwiają one bowiem rozpoznanie pewnych bardziej ogólnych prawidłowości oraz modeli, a także dają przegląd najważniejszych mitów. Poza tym odkrycia na starożytnym Bliskim Wschodzie znacznie poszerzyły możliwości interpretacji Biblii hebrajskiej – konstytutywnego tekstu judaizmu i chrześcijaństwa oraz kultur powiązanych z tymi tradycjami religijnymi. Domyślnym sposobem postrzegania tejeż był oraz wciąż jest, przynajmniej w szeroko rozumianej zachodniej kulturze judeochrześcijańskiej, pryzmat późniejszych teologicznych i filozoficznych interpretacji. Co ciekawe, to właśnie Biblia długo stanowiła punkt odniesienia dla tekstów mezopotam-

WPROWADZENIE

skich. Tymczasem znacznie bardziej owocna jest analiza Biblii z perspektywy jej literackiego, kulturowego i religijnego kontekstu. Co więcej, takie potraktowanie Biblii pozwala w prostszy sposób wyjaśnić część problemów, z którymi przez wieki borykali się teologowie. Jeszcze do niedawna perspektywa ta w ogóle nie była brana pod uwagę, a Stary Testament postrzegany był jako unikatowe i oryginalne zjawisko religijne i literackie. Mimo to jednak potencjał nauk, płynących z badań nad starożytnym Bliskim Wschodem, wciąż pozostaje niewykorzystany. Owszem, uznaje się, że niektóre wątki obecne w Biblii stanowią wyraźną reiterację wcześniejszych motywów babilońskich. Sztandarowym chyba przykładem jest tutaj mit o potopie obecny w *Eposie o Gilgameszu, Atrahasis* czy też *Enuma elisz*. Podobieństwa jednak wykraczają daleko poza proste paralelizmy, a ich konsekwencje dla biblijnej hermeneutyki są znaczące.

Jedna z tych kwestii pojawia się w kontekście analizy mitu *Enuma elisz* jako narzędzia promocji Marduka spośród innych bóstw Babilonii. Pinches podkreśla rolę procesu reiteracji, czyli ponownego opowiedzenia poszczególnych wątków mitycznych, będącego w służbie określonej ideologii. *Enuma elisz* jest więc przykładem (re)kreatywności kapłanów Babilonu, konstruujących z mozaiki mitów opowieść, której kulminacyjnym punktem jest wyniesienie Marduka na szczyt panteonu Mezopotamii i przedstawienie go jako boga-stwórcy

RELIGIA BABILONII I ASYRII

i organizatora wszechświata (Jacobsen 1968:105). Pinches trafnie zresztą zauważa, że jest to mit „o wojnie między Belem a smokiem, do którego z czasem dodano opowieść o kreacji w formie wprowadzenia”. W tym konkretnym przypadku pewne stare motywy mityczne, takie, jak niebiańska genealogia, kosmogoniczna bitwa czy historia stworzenia człowieka, zostały przedstawione na nowo w taki sposób, by uczynić Marduka ich głównym bohaterem. Z jednej strony bowiem jest on przedstawiony jako potomek starszych bogów, a więc cechujący się znacym rodowodem. Z drugiej natomiast tekst opisuje go jako bohatera, który zdobywa sławę pokonując największego i najbardziej niebezpiecznego wroga. Ten proces ponownego opowiedzenia starych i dobrze znanych mitów z pewnymi drobnymi zmianami ma tyleż niedocenione, co fundamentalne znaczenie – i to nie tylko w kontekście *Enuma elisz* i Biblii, ale również współcześnie.

OD WIELOŚCI DO JED(Y)NOŚCI

Porusząc o *Enuma elisz* właśnie, Pinches zwraca uwagę na jeszcze jedno bardzo interesujące zjawisko. Jego zdaniem na przykładzie tego eposu zaobserwować można wczesny przejaw tego, co on sam nazywa tendencjami monoteistycznymi w tradycjach Babilonii i Asy-

WPROWADZENIE

rii. Oddzielną kwestią pozostają natomiast przyczyny pojawienia się tego nurtu. Na ogół wskazuje się tutaj na czynniki militarne i gospodarcze: konkretne miasto, które w danym okresie było w stanie zdominować i podporządkować sobie te znajdujące się dookoła, mogło równocześnie liczyć na swoisty awans swojego boskiego patrona. Jeśli więc przyłożyć ten klucz hermeneutyczny do narracji mitycznych, na te ostatnie można spojrzeć jako swoście zakodowaną historię podbojów militarnych i ekonomicznych. Zjawisko owo miało z grubsza polegać na stopniowym wypromowaniu jednego spośród bóstw i umieszczeniu go na czele danego panteonu poprzez przypisanie mu szczególnie cennych z punktu widzenia teologii właściwości. Tak więc w przypadku Marduka, naczelnika panteonu babilońskiego, wskazać można co najmniej trzy etapy tego procesu. Przede wszystkim było to podkreślenie jego szlachetnego urodzenia. Był on bowiem synem Ea, jednego ze starszych i bardziej znamienitych bóstw mezopotamskich, który z kolei wywodził się od jeszcze starszych istot. Rozbudowana genealogia znajdująca się na pierwszych tabliczkach eposu pełniła więc bardzo pragmatyczną funkcję podniesienia wartości Marduka, który był, z perspektywy historii idei religijnych, stosunkowo młodym bogiem w swoim niebiańskim otoczeniu. Następnym etapem było uczynienie Marduka głównym bohaterem mitu o wielkiej kosmicznej bitwie, w której rzeczony bóstwo miało możli-

wość udowodnienia swej siły poprzez pokonanie i okiełznanie potwora chaosu. W przypadku *Enuma elisz* rolę tego ostatniego odegrała Tiamat – przedstawicielka starszych bóstw, a jednocześnie krwiożercza matka wszelkiego życia. Niewątpliwy sukces Marduka i tak ulega jeszcze zwielokrotnieniu, gdy okazuje się, że jest on jedynym spośród bóstw, które wykazało się wystarczająco dużym hartem ducha oraz wolą walki i nie uciekło już na sam widok „smoczyca chaosu”, co zresztą przypadło w udziale Anu i Nudimmudowi. Wreszcie po zwycięstwie nad Tiamat, Marduk zabiera się za porządkowanie świata. Za pomocą zwłok pokonanej matki bogów ustala nieboskłon, zatwierdza na nim ciała niebieskie i buduje miasta, będące siedzibami poszczególnych bóstw, które zgodnie nazywają go swoim królem. Tak więc w ten sposób początkowo mało istotny bóg jednego tylko spośród panteonów mezopotamskich stał się szlachetnym, potężnym i płodnym władcą.

Na tym jednak nie koniec. W dalszej kolejności bowiem bóg, który znalazł się na szczycie panteonu niejako „wchłania” pozostałe bóstwa. Polega to na tym, że imiona i przydomki tychże istot z czasem zaczynają być odnoszone do głównego boga i traktowane jako jego wcześniejsze manifestacje. To zjawisko utożsamiania ze sobą różnych bóstw i prezentowania ich jako jednej postaci, noszącej kilka imion, jest oczywiście znacznie szerszym zjawiskiem w kontekście tradycji

WPROWADZENIE

religijnych Mezopotamii. Pinches tłumaczy, że funkcje i kompetencje poszczególnych bóstw nakładały się na siebie, dzięki czemu możliwe było utożsamianie ich ze sobą. Stwierdzenie, że dane bóstwo było znane w poszczególnych miastach pod imionami X, Y i Z należy więc rozumieć jako efekt zabiegów, zmierzających do unifikacji tychże. Sztandarowym chyba przykładem jest tutaj sumeryjski bóg Enki z czasem utożsamiony z akadyjskim Ea – jakkolwiek pierwotnie z każdym z nich wiązał się oddzielny zestaw mitów. Tendencje monotystyczne widoczne w *Enuma elisz* polegają według Pinchesa na stopniowej supremacji jednego bóstwa w kontekście całego panteonu oraz zdominowaniu przezeń kultu. Określona postać staje się swoistym magnesem znaczeniowym, przyciągającym do siebie pewne właściwości, narracje mityczne czy wreszcie imiona innych bogów oraz, *per extenso*, powiązane z nimi tradycje. Można jednak zadać pytanie, czy takiego zjawiska nie należałoby postrzegać raczej jako typowego dla tradycji politeistycznych. Ostatecznie bowiem inne bóstwa wciąż pozostają aktywne w wyobraźni religijnej, a naczelnik, jakkolwiek staje się najważniejszą postacią, nigdzie nie zostaje uznany za jedyne boga.

SŁUCHAJ, IZRAELU...

Nie sposób nie docenić hermeneutycznej przenikliwości Pinchesa i zaproponowanego przezeń sposobu interpretacji tych opowieści jako drogi do chwały określonego bóstwa. Przyznać mu też należy rację w kwestii podstawowej, czyli uznaniu złożoności i różnorodności tradycji religijnych Mezopotamii. Tym bardziej więc wydaje się zaskakujące, że Pinches nie odniósł żadnego z tych wniosków do Biblii. Jeśli już powoływał się na nią w tekście, to zawsze podkreślając, że jest to świadectwo antycznego, żydowskiego monoteizmu – a więc zjawiska zupełnie nie przystającego do standardów kulturowych swojego kontekstu. Tymczasem analiza starożytnych mezopotamskich tekstów pozwala podejść do kwestii wielobóstwa w Biblii z nieco innej perspektywy. Przede wszystkim trzeba podkreślić, że politeizm w Biblii ma kilka aspektów. Niekiedy wprost mówi się o wielu bogach narodów świata i nawet jeśli ostatecznie ma to służyć deprecjacji tychże przez zanegowanie ich rzeczywistego istnienia, świadczy to o istotności problemu. Takich sytuacji nie ma jednak zbyt wiele. Znacznie częściej możemy spotkać się z bliskowschodnimi bóstwami na poziomie pozornie „niewinnych” słów w językach oryginalnych Biblii, gdzie zyskują one nieco inne znaczenie. I tak słowo

WPROWADZENIE

jam może być zarówno morzem, jak i bóstwem morza (np. Ps 74:13), *mot* – śmiercią lub bóstwem śmierci (np. Oz 13:14), a *deber* – zarazą bądź też bóstwem lub demonem zarazy (np. Ha 3:5). Imiona bowiem, czy to istot zwykłych czy też nadprzyrodzonych, przyjęło się traktować jako coś oczywistego. Tymczasem na każde z tych zawołań można spojrzeć jako na swoisty „mit w pigułce” (Vico 1999:159). Chyba jednak najbardziej dobitnym wyrazem tego fenomenu – a równocześnie najtrudniejszym do wychwycenia, mimo swojej pozornej jawności – jest kwestia wielości imion „jedynego” Boga Izraela, stopniowo odsłaniającego się swoim wyznawcom: początkowo jako bliżej nieokreślony El, następnie jako Szaddaj aż wreszcie w bezpośredniej manifestacji pod imieniem Jahwe.

Tymczasem, jeśli na tekst biblijny spojrzeć przez pryzmat schematu obecnego w religiach Mezopotamii, to mamy tutaj do czynienia z wyraźnym zabiegiem, zmierzającym do utożsamienia ze sobą poszczególnych bóstw. Szczególnie widoczne jest to w tych fragmentach, gdzie wprost mówi się o tym, że różne imiona odnoszą się do tej samej postaci. Bodaj klasycznym przypadkiem takiego zabiegu jest Wj 6:3, gdzie możemy przeczytać słowa przypisane Jahwe: „pokazałem się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi jako El Szaddaj, ale moje go imienia – Jahwe – nie dałem im poznać” (tłumaczenie własne). Takich sytuacji jest jednak stosunkowo niewiele. Znacznie częściej

bowiem ów zabieg ma zdecydowanie bardziej dyskretną formę, co widać we fragmentach, w których obok siebie pojawiają się różne imiona boskie. Płynność narracji sprawia, że czytelnik odnosi wrażenie, iż owe imiona odnoszą się do jednej postaci, podczas gdy pierwotnie mogły to przecież być zupełnie różne bóstwa. Jest tak szczególnie wyraźnie w bardzo popularnej narracji opisującej teofanię pod górą Horeb w Wj 3. W wersecie 1 Mojżesz przybywa do stóp „góry bogów” (hebr. *har ha-'elohim*), a w wersecie 2 pojawia się posłaniec Jahwe (hebr. *mal'ach Jahwe*), który w wersecie 4 staje się już samym Jahwe (por. Kosior 2013:60-61). W tym samym miejscu można przeczytać: „*Jahwe* ujrzał, że [Mojżesz] odwrócił się, by popatrzeć – [tak więc] *'Elohim* zawołał do niego ze środka krzewu”. W sytuacji kontaktu z tak dobrze znaną i wielokrotnie słyszaną opowieścią, bardzo łatwo zignorować ten detal i potraktować go jako różne imiona tego samego bóstwa i stosowane przemienne ze względów estetycznych, by uniknąć powtórzeń – które, nawiasem mówiąc, są typowe dla biblijnej hebrajszczyzny. Można też pójść nieco dalej i zadać sobie pytanie, czy ów fragment nie ma na celu utożsamienia dwóch pierwotnie różnych postaci. Jak już zostało przedstawione powyżej, ów zabieg był dobrze znany w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu, a stosowano go zresztą nie tylko w odniesieniu do bóstw. Znakomity przykład tego zjawiska stanowi historia pojedynku Dawida

WPROWADZENIE

i pewnego Filistyna, która została ona opisana w 1 Sm 17. Oponent Dawida wydaje się nosić imię Goliat. Problematyczna jest jednak liczba wystąpień tego imienia w całym tekście. O ile „Goliat” pojawia się tylko 3 razy, to „Filistyn” jest obecny kilkakrotnie razy więcej. Można więc podejrzewać, że imię „Goliat” zostało dodane do opowieści na późniejszym etapie, natomiast sama legenda o starciu z gigantycznej postury przeciwnikiem funkcjonowała pierwotnie niezależnie. Świadczyć może o tym chociażby krótka wzmianka, znajdująca się na peryferiach ksiąg historycznych w 2 Sm 21:19, gdzie przeczytać można, iż zabójcą Goliata z Gat był nie kto inny, a Elchanan syn Jaira (Shinan, Zakovitch 2012:206-212).

Na tym jednak nie koniec, a wnioski wyciągnięte z lektury tekstów mezopotamskich mają znacznie dalej idące konsekwencje w zakresie hermeneutyki. Odwołanie się do politeistycznych źródeł mitologii biblijnej pozwala przynajmniej częściowo rozwiązać problem braku spójności w boskim zachowaniu. Szczególnie znaczące są tutaj dwa przykłady: historia o zesłaniu potopu (Rdz 6) oraz tzw. *'akedat Jicchak*, czyli opowieść o ofierze Abrahama (Rdz 22). To, co w pierwszej chwili uderza w obydwu tych przypadkach, to niekonsekwencja w zachowaniu bóstwa, które bądź to decyduje się kompletnie wyniszczyć wszystkie stworzone wcześniej istoty, bądź domaga się śmierci długo oczekiwanego dziecka, by w ostatniej chwili zmienić zdanie.

Pokolenia egzegetów prześcigały się w dostarczeniu wytłumaczenia dla ich bóstwa – zawsze jednak wymagało to posłużenia się kategoriami pojęciowymi znacznie późniejszymi niż sam tekst. Tymczasem na obydwie te opowieści można spojrzeć z perspektywy ich bliskowschodniego, politeistycznego kontekstu i potraktować obecne w nich imiona, „Jahwe” i „Elohim” jako konotujące dwa niezależne bóstwa. W ten sposób w Rdz 6 wskazać można dwie partie tekstu: wersety 5-8 opisują gniew Jahwe oraz jego decyzję o zagładzie ludzkości, podczas gdy wersety 11-22 opowiadają o tym, jak Elohim ostrzega Noego przed zbliżającym się potopem. Jeśli więc potraktować rozdział 6 jako osobną jednostkę narracyjną, można przyrównać tę opowieść do wariantu akadyjskiego obecnego w *Atrahasis*. Oto bóg Enlil zarządza likwidację całej populacji (linia 35) natomiast Enki zdradza boskie plany *Atrahasis* (linie 15-24) i w ten sposób ratuje ludzkość (Foster 2003: 450-452). Podobnie jest w przypadku Rdz 22: wersety 1-10 posługują się słowem *'Elohim*, podczas gdy wersety 11-18 – imieniem *Jahwe*, choć pewien wyjątek stanowi werset 12b, gdzie (posłaniec) Jahwe stwierdza: „teraz wiem, że lękasz się Elohima”, co wprowadza dodatkowy problem interpretacyjny. Ze świadomością pewnego uproszczenia można więc powiedzieć, że o ile to Elohim domaga się ofiary z Izaaka, to (posłaniec) Jahwe w ostatniej chwili powstrzymuje Abrahama (werset 12a). Co prawda werset 12b („nie

WPROWADZENIE

odmówiłeś mi twojego syna, twojego jedynego”) oraz reszta perykopy, sugeruje, że ofiara się dokonała (zob. Kosior 2014), jednak obecność dwóch przeciwstawnych bóstw pozwala, podobnie jak w Rdz 6 na przynajmniej częściowe wytłumaczenie pozornej niespójności zachowania.

BEZ CENZURY

Postulowana zmiana perspektywy umożliwi także dostrzeżenie nieuchwytnego na pierwszy rzut oka aspektu teologii biblijnych, będących przecież wytworem swojego literackiego kontekstu. Za jeden z najpopularniejszych wątków mitycznych starożytnego Bliskiego Wschodu można prawdopodobnie uznać mit *chaoskampf*: starcia młodego i ambitnego boga z akwaticznym potworem. W rezultacie swojego zwycięstwa młode bóstwo kontynuuje stwarzanie świata i jego mieszkańców. Wątek ten jest bardzo wyraźny w opisie starcia Marduka i Tiamat, a swoje paralele znajduje w starszej wersji mówiącej o Ninurcie i Azagu, tudzież w ugaryckiej opowieści o Ba’alu walczącym z Jamem. Zgodnie z naturalistycznymi interpretacjami tego mitu, jest to alegoria okiełznania żywiołu wodnego siecią kanałów irygacyjnych. Z kolei biorąc pod uwagę nomen

omen kapryśność rzek stale zmieniających swoje koryto, skojarzenie żywołu wodnego z wijącym się wężem albo rybą jest jak najbardziej zrozumiałe. Jasne jest więc, że motyw ten znalazł swoją reiterację w Biblii, a zwłaszcza w mitach kosmogonicznych, pozostających na jej literackich „peryferiach” (np. Hi 26:1-14). Jeśli jednak uważniej przyjrzeć się „domyślnemu” wariantowi kreacji obecnemu w Rdz 1:1-2:3, to okazuje się, że nawet tam odnaleźć można pewne pozostałości mitu babilońskiego. „Otchłań” z wersetu 2 oddaje hebrajskie słowo *tehom*, najprawdopodobniej spokrewnione z akadyską „Tiamat”, a „szarpiący się” (hebr. *merachepet*) nad jej obliczem wiatr przypomina wicher, którym posłużył się Marduk (Whatham 1910:329-330; Whitley 1958:32-34). Co jednak ważniejsze, mit *chaoskampf* okazał się niezwykle inspirujący, jeśli chodzi o jego różnorodne reiteracje. Wskazać tutaj należy przede wszystkim opowieść o przejściu przez Morze Sitowia w Wj 14-15 czy też epizod z Jezusem chodzącym po wodzie (Mt 14:22-33; Mk 6:45-52; J 6:16-21).

Podobnie, bogactwo wątków seksualnych w mitologii starożytnego Bliskiego Wschodu wymusza również nieco bardziej podejrzliwą postawę w stosunku do narracji biblijnych. Trzymając się tradycyjnej chronologii wskazać tutaj trzeba w pierwszej kolejności na Rdz 4:1, gdzie – zaraz po narodzinach Kaina – Ewa wypowiada zagadkowe zdanie przez Biblię Tysiąclecia oddane jako „otrzymałam męczyznę

WPROWADZENIE

od Pana”, a Biblię Warszawską: „wydałam na świat mężczyznę z pomocą Pana”. Hebrajską frazę oryginału próbowano odczytać na różne sposoby, by pokazać, że to jednak Adam jest ojcem chłopca. Równocześnie, tradycyjne komentarze żydowskie (np. Pirkej de-rabbi Eliezer 21) mówią o Kainie jako o dziecku Ewy i anioła Sammaela, co wydaje się być zabiegiem, mającym na celu oddalenie od Jahwe posądzeń o współżycie z Ewą. Podobnie ostrożnie trzeba podejść do opowieści o zwiastowaniu narodzin Samsona (Sdz 13:2-14) czy też Jezusa (Łk 1:26-38; Mt 1:18-21). W każdym z tych przypadków problem wiąże się z eufemistycznym znaczeniem słowa „przychodzić” bądź też „dochodzić”, zarówno w jego hebrajskim (*larwo*), jak i greckim (*eiserchomai*) wariantcie. Z kolei szczegółowa analiza rzeczonych ustępów pokazuje, że te legendy uległy dość znaczącemu przeredagowaniu, mającemu na celu oddalenie kłopotliwego podejrzenia (Shinan, Zakovitch 2012:189-198).

Mitologię mezopotamską cechują także rozwinięte idee eschatologiczne, a wśród nich odnaleźć można wątek podróży do zaświatów. Jest to przewodni temat mitu o Nergalu, który zstępuje do podziemnego świata, współżyje z królową Ereszkigal, po czym wraca do nieba. Analogiczną sytuację spotkać można w opowieści o Inanie, która udaje się do zaświatów, by zdobyć skarby kultury, tutaj określone jako *me*. Pewną paralelę tych opowieści stanowi też przypadek Gilgame-

sza, nurkującego w wodnej otchłani w celu zdobycia ziela wiecznej młodości. Wszystko to pokazuje, że z ideą śmierci i zmartwychwstania można się spotkać już na tym wczesnym etapie. I nawet jeśli nie jest to w pełni rozwinięta doktryna, to z pewnością jednak pozwala spojrzeć na analogiczne opowieści biblijne w szerszej perspektywie. Jest tak w przypadku narracji o zejściu Samsona do lochów, gdzie odrastają mu włosy i wracają siły (Sdz 16:21-22) czy też w licznych wariantach mitu o zmartwychwstaniu Jezusa, nie będącym zatem niczym nowym w świecie idei religijnych starożytności.

Podobieństw i zależności jest oczywiście znacznie więcej, a powyżej przytoczony ich przegląd siłą rzeczy musi zostać potraktowany jako skrótowy. Wszystko to pokazuje jednak, jak wiele dzięki starożytnym mitom mezopotamskim możemy się nauczyć o najbardziej (nie)znanej księdze cywilizacji Zachodu. Biblia – jak się okazuje – to nie tylko podniosły ton, teologiczne subtelnosci i uniwersalne tematy, ale również niepokojące opowieści, które warto odczytać ponownie z perspektywy mitów babilońskich. *Per analogiam*, prezentowaną tutaj książkę można więc potraktować nie tylko jako wprowadzenie do religii starożytnego Bliskiego Wschodu, ale również jako skrypt pomocniczy hermeneutyki biblijnej.

WPROWADZENIE

UWAGI KOŃCOWE

W niniejszym przekładzie zdecydowano się zastosować maksymalnie uproszczoną transkrypcję fonetyczną dla oddania wymowy zaproponowanej (choć nie w pełni konsekwentnie stosowanej) przez Pinchesa. Sama w sobie bowiem stanowi ona swoisty zabytek na gruncie asyriologii, ponieważ różni się od tej wykorzystywanej współcześnie. Jest to szczególnie widoczne w przypadku bodaj najważniejszych postaci mezopotamskiego panteonu – Marduka i Tiamat, w książce obecnych jako Merodach i Tiawath. W przypadku tej drugiej, powyższy zapis wynika z problemu językowego. Badacze bowiem przez długi czas borykali się z problemem, w jaki sposób należy oddać dźwięk jednego ze znaków, który w zależności od kontekstu mógł oznaczać „m” lub „w”. W przypadku Merodacha natomiast Pinches posłużył się formą imienia obecną m.in. w Jr 50:2. Taka wokalizacja formy spółgłoskowej *mrđk*, obecna w tekście masoreckim, potwierdzona jest również przez wariant *Marodach*, znajdujący się w Septuagincie. Problem z takim zapisem jest dwojaki. Po pierwsze, Biblia, gdy powołuje się na bóstwa innych ludów, nierzadko podaje ich imiona w formie zniekształconej, po to by uniknąć mówienia wprost o „obcym kulcie” (hebr. *‘awoda zara*) lub ośmieszyć

rzeczzonego boga. Tym samym warianty dostarczone przez tekst biblijny nie mogą być potraktowane jako obiektywnie świadczące o rzeczywistej ich wymowie. Po drugie, fakt, że Pinches zdecydował się na taki właśnie zapis jest bardzo znaczący, ponieważ dysponował już wiedzą, jak należało zwokalizować to imię, a mimo to posłużył się tradycyjną wówczas, biblijną formą zapisu.

Cytaty z mezopotamskich tekstów źródłowych podawane są w tłumaczeniu z angielskiego przekładu Pinchesa. Oznacza to zatem, że w rzeczonych ustępach znajduje się tekst podwójnie zapośredniczony, co w oczywisty sposób zmniejsza jego wartość jako tłumaczenia. Zdecydowano się jednak na ten krok ze względu na chęć oddania stanu ówczesnej wiedzy oraz dominującej interpretacji materiałów źródłowych. Stąd też wybór raczej dosłownego niż wiernego tłumaczenia tych ustępów – z całą świadomością ograniczeń takiej formy. Do dyspozycji Czytelnika zainteresowanego pracą na materiałach źródłowych jest kilka kluczowych opracowań zarówno polsko-, jak i angielskojęzycznych, których wykaz umieszczono w bibliografii. Ważniejsze spośród przywoływanych mitów zostały opatrzone również odsyłaczami do źródeł. Wszystkie uwagi w nawiasach kwadratowych pochodzą od tłumacza.

WPROWADZENIE

Oddzielną kwestią jest literacki styl Pinchesa. Charakteryzują go długie, wielokrotnie złożone zdania, których nie sposób przeczytać bez nabrania głębszego oddechu, a w trakcie lektury nietrudno pogubić się w skomplikowanych, składających się z wielu linijek konstrukcjach. Do tego należy dodać zaskakujący dobór słów oraz nietypowe kolokacje, co w efekcie sprawia, że całość brzmi niekiedy dziwnie, by nie powiedzieć wręcz – dziwacznie. Bez wątplenia może to stanowić trudność dla Czytelnika przyzwyczajonego do ścisłości i zwięzłości współczesnego piśmiennictwa naukowego, również humanistycznego. Tam jednak, gdzie było to możliwe bez szwanku dla zrozumienia zachowano styl Pinchesa, będący dzisiaj swego rodzaju zabytkiem retoryki naukowej.

Jakkolwiek głównym bohaterem niniejszej książki jest stojący za nią autor, podczas gdy podstawową rolę tłumacza jest bycie niewidzialnym, to jednak pozwolę sobie w tym miejscu wyłamać się z tego schematu. Na zakończenie wstępu bowiem chciałbym złożyć podziękowania studentom, uczestniczącym w prowadzonych przeze mnie zajęciach (*Angels in Monotheisms*, *Chrześcijaństwo pierwszych wieków* oraz *Biblia – Stary i Nowy Testament*) w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego w roku akademickim 2013/2014, czyli w tym czasie, gdy zajęty byłem tłumaczeniem i opracowywaniem niniejszej książki. Śmiało, nierzadko celne i –

RELIGIA BABILONII I ASYRII

dzięki bogom – nie liczące się z tzw. autorytetem uwagi moich adeptów pomogły mi przyjąć podobną postawę wobec narracji mitycznych, którymi się zajmuję.

Wojciech Kosior

PRACE CYTOWANE

- Foster B. R. (tł.), *ATRA-HASIS (1.130)*, [w:] *The Context of Scripture*, Vol. I, red. W. W. Hallo i K. Lawson-Younger, Leiden–Boston 2003, s. 450-452.
- Frevel C., *Beyond Monotheism? Some Remarks and Questions on Conceptualizing 'monotheism' in Biblical Studies*, „*Verbum et Ecclesia*” 34 (2) 2013.
- Jacobsen T., *The Battle between Marduk and Tiamat*, „*Journal of the American Oriental Society*”, Vol. 88, No. 1 (Jan. - Mar., 1968), s. 104-108.
- Kosior W., *The Angel in the Hebrew Bible from the Statistic and Hermeneutic Perspectives. Some Remarks on the Interpolation Theory*, „*The Polish Journal of Biblical Research*”, Vol. 12, No. 1 (23) 2013, s. 55-70.
- Kosior W., *“You Have Not Withheld Your Son, Your Only One from Me”. Some Arguments for the Consummated Sacrifice of Abraham*, „*The Polish Journal of the Arts and Culture*”, 8 (5/2013), s 61-80.

WPROWADZENIE

- Matar N., *Turks, Moors and Englishmen in the Age of Discovery*, New York 1999.
- Müller M., *Lectures on The Science of Language*, New York 1862.
- Pinches T. G., *Exit Gistubar!*, „The Babylonian and Oriental Record”, Vol. IV 1890, s. 264.
- Shinan A. i Y. Zakovitch, *From Gods to God. How the Bible Debunked, Suppressed, or Changed Ancient Myths and Legends*, Nebraska 2012.
- Toorn K. van der i P. W. van der Horst, *Nimrod before and after the Bible*, „The Harvard Theological Review”, Vol. 83, No. 1 (1990), s. 1-29.
- Toorn K. van der, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Harvard 2009.
- Vico G., *New Science*, Princeton 1999.
- Whatham A. E., *The Yabweh-Tehom Myth*, „The Biblical World”, Vol. 36, No. 5 (Nov., 1910), s. 329-333.
- Whitley C. F., *The Pattern of Creation in Genesis, Chapter 1*, „Journal of Near Eastern Studies”, Vol. 17, No. 1 (Jan., 1958), s. 32-40.

KLASYCZNE WYDANIA I OPRACOWANIA

- Pritchard J. B. (red.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3rd ed., Princeton–New Jersey 1969.
- Hallo W. W. i K. Lawson Younger Jr. (red.), *The Context of Scripture. Canonical Compositions from the Biblical World*, vol. I-III, Leiden-Boston 2003.

RELIGIA BABILONII I ASYRII

OPRACOWANIA W JĘZYKU POLSKIM

- Banek K., J. Drabina i H. Hoffmann (red.), *Religie Wschodu i Zachodu*, Warszawa 1992.
- Contenau G., *Życie codzienne w Babilonie i Asyrii*, Warszawa 1963.
- Garelli P., *Asyriologia. Odkrywanie Wschodu Starożytnego*, Warszawa 1998.
- Kramer S., *Historia zaczyna się w Sumerze*, Warszawa 1961.
- Łyczkowska K. i K. Szarzyńska, *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa 1981.
- Mieroop M. van de, *Historia starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2008.
- Moscatti S., *Kultura starożytnych ludów semickich*, Warszawa 1966.
- Pilarczyk K. i J. Drabina (red.), *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2008.
- Roux G., *Mezopotamia*, Warszawa 1998.
- Saggs W. H. F., *Wielkość i upadek Babilonii*, Warszawa 1973.
- Uberti M. L., *Wprowadzenie do historii starożytnego Bliskiego Wschodu*, Warszawa 2010.

TŁUMACZENIA ŹRÓDEŁ

- Babilońska literatura mądrości*, tł. K. Łyczkowska, Kraków 1998.
- Babilońskie zaklęcia magiczne*, tł. K. Łyczkowska, Warszawa 1995.
- Eposy sumeryjskie*, tł. K. Szarzyńska, Warszawa 2003.
- Gilgamesz: epos starożytnego Dwurzecza*, tł. i kom. R. Stiller, Warszawa 2010.

WPROWADZENIE

Mity akadyjskie, tł. O. Drewnowska-Rymarz, K. Gawlikowska, M. Kapeluś,
K. Łyczkowska, P. Puchta i M. Stolarczyk, Warszawa 2000.

Mity sumeryjskie, tł. K. Szarzyńska, Warszawa 2000.

ŹRÓDŁA ILUSTRACJI

Rys. 1. http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Accadian_text.png

Rys. 2. http://commons.wikimedia.org/wiki/File: Babylon_Zentralblatt_71_Abb_6.tif

Rys. 3. http://commons.wikimedia.org/wiki/File:D387_%C3%A9cavation-_d%E2%80%99un_temple_%C3%A0_nippur_-_Liv4-Ch03.png

Rys. 4. http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Birs_Nimrud_hill_photo.png

Rys. 5. © Mbzt via Wikimedia Commons [CC BY 3.0],

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:P1050771_Louvre_code_-Hammurabi_bas_relief_rwk.JPG

Rys. 6. https://en.wikipedia.org/wiki/Statues_of_Gudea#/media/File:Gudea_of-_Lagash_Girsu.jpg

Rys. 7. http://en.wikipedia.org/wiki/File:Ashur_god.jpg

Rys. 8. © Ben Pirard via Wikimedia Commons [CC-BY-SA-3.0],

<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tiamat.JPG>

Rys. 9. http://commons.wikimedia.org/wiki/File:British_Museum_Queen_of-_the_Night.jpg

Rys. 10. http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ashur-nasir-pal_II_hunt.png

Rys. 11. http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Illustrerad_Verldshistoria_band-_I_III_047.jpg

RELIGIA BABILONII I ASYRII

PODSTAWA DLA SŁOWNIKA

R.S. Bagnall (red.), *The Encyclopedia of Ancient History*, Malden 2013.

E.M. Meyers (red.), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, Oxford 1997.

D.M. Pearsall (red.), *Encyclopedia of Archaeology*, San Diego 2008.

ZASTOSOWANE SKRÓTY

EE – *Enuma elisz*

EoG – *Epos o Gilgameszu*

NiE – *Nergal i Ereszkigal*

CS – *Poemat o cierpiącym sprawiedliwym*

ZI – *Zejsście Isztar do podziemi*

HN – *Hymn do Ninurty*