

RADOSŁAW TARASEWICZ

Uniwersytet Adama Mickiewicza

Wydział Historii

e-mail: taras@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2243-2018

DOI: 10.34813/ptr3.2023.3

Raporty z wróżb z Asyrii. Ich przydatność w rekonstrukcji wydarzeń historycznych

Divination reports from Assyria. Their utility
in the reconstruction of historical events

Abstract. Divination reports are very important documentation for the study of the role and significance of ancient prophecy. They are also an invaluable source in the reconstruction of historical events. The object of this paper is to show how the reconstruction of the chronology and course of events based on divination reports, while using other texts written on clay tablets, becomes more complete and distinct.

Keywords: divination, Assyria, Mesopotamia.

Terminy ‘profetyzm’ i ‘prorok’ są pojęciami, których prawidłowe zrozumienie w kontekście historycznym jest niezwykle trudne. Wiąże je szereg dyskusyjnych kwestii rozłożonych na różnych płaszczyznach dyskursu naukowego, jak filologiczno-językowy, społeczny, religijny, etyczny, teologiczny, filozoficzny (ponadczasową, wielokrotnie wznawianą pracą jest Heschel, 2021). Już źródło-słów terminu profetyzm nie jest współczesny i pochodzi od greckiego προφήτης (*prophētēs*), a ten z kolei zaczerpnął od hebrajskiego נָבִי transliterowanego do *nābī*. Bliższe spojrzenie na etymologię i znaczenie obu terminów, uwydatniłoby różnice i narastające nieporozumienia. W starożytnej Mezopotamii nie było jednego, uniwersalnego terminu. Terminy *muhhûm/muhhûtum* (okres starobabiloński; zob. Durand, 1988, s. 386–399) i *mahhû/mahhûtu* (okres nowoasyryjski;

zob. Parpola, 1997, XLV–XLVII) wywodzące się od czasownika *maḥû* „stać się szalonym, wejść w trans” (CAD M I, s. 115) mają ponadczasową wartość i najlepiej odpowiadają współczesnym terminom ‘prorok/prorokini’. Osoby w ten sposób przedstawione działają w tekstach z okresu starobabilońskiego głównie jako świeccy prorocy (Stökl, 2012, s. 9), a w okresie nowoasyryjskim są bardziej zinstytucjonalizowani z afiliacją przede wszystkim do bogini Istar z miasta Arbela. Jednak w niektórych komentarzach osobę *muḥḥûm/maḥḥû* uznawano za zwykłego kapłana i nie rozpoznano różnicy między ‘kapłanem’ a ‘prorokiem’ (Halдар, 1945, s. 25–28). Nissinen zwracając uwagę na kategorię tekstów z okresu nowoasyryjskiego, wskazał, że innym odpowiednikiem *maḥḥû/maḥḥûtu* były *raggimu/raggintu*, ale używane w języku potocznym (Nissinen, 2000a, s. 91; zob. również s. 93–95 z przedstawieniem innych terminów w kontekście mezopotamskiego profetyzmu). Prorok, czekając na wiadomość od boga, nie musiał wykazać się dodatkową i niezwykłą znajomością na przykład budowy anatomicznej zwierząt lub zjawisk astrologicznych. Obserwacje tych zjawisk należały raczej do grupy uczonych odpowiedzialnych za wróżenie na podstawie sprowokowanych i niesprowokowanych zjawisk. Wróżbita (akadyjskie *bārû*) prowokował zjawiska podczas rytuału, oglądając wątrobę, jelita czy serce jagnięcia. Egzorcysta (akadyjskie *āšipu*) wypatrywał szczególnych zjawisk w niesprowokowanym ruchu planet. We współczesnej nauce uznaje się jednak ‘wróżbitę’ za osobę, która otrzymuje wiadomość od boga bez względu na sposób pozyskiwania tej wiadomości.

Jeszcze do niedawna dzielono *divination inspirée* i *divination déductive* na dwie odrębne aktywności (Bottéro, 1987, s. 87–9). Obecnie nie utrzymuje się już ostrego rozróżnienia między profetyzmem a wróżbiarstwem i postrzega się je jako dwa warianty tego samego zjawiska (Nissinen 2004; 2019, s. 59; Stökl, 2012, s. 7–10), ale czy słusznie? Stökl (2012) dzieli na przykład wróżbitów na *technical diviner* i *intuitive diviner*, co – jak łatwo się domyślić – wynika z faktu, że ten pierwszy opiera się na doświadczeniu, praktyce i nabytych umiejętnościach (*haruspik*), zaś *intuitive diviner* nie potrzebuje tej wiedzy, aby otrzymać wiadomość od boga (s. 10). Profetyzm byłby nieindukcyjnym rodzajem wróżbiarstwa, bowiem prorok opiera się nie tyle na obserwacji i analizie zjawisk zachodzących w środowisku naturalnym, ile raczej na intuicji (Nissinen, 2004). Jest to raczej metafizyczne połączenie z bóstwem podczas transu lub w trakcie snu. Wróżbita opiera się na indukcyjnym obserwowaniu i analizowaniu określonych przypadków lub sytuacji w celu podania wróżby. Pozyskiwanie „boskiej” informacji ma więc dwie ścieżki, ale badacze sugerują, że efekt końcowy jest wspólny dla obu dróg: ‘wypowiedź’ inspirowana przez boga, a w zasadzie boska wola lub życzenie kierowane do ludzi. Jest to wspólna cecha proroctw i wróżb. Nadawcą wiadomości jest zawsze boski byt, który przekazuje wiadomość prorokowi lub wróżbie, a ten dalej kieruje ją do ziemskiego odbiorcy, zazwyczaj do króla (Nissinen, 2003), choć nie zawsze bezpośrednio. Celem nadrzędnym obrania jednej z tych dróg lub obu na raz było uzyskanie zapewnienia pomyślności (dla króla lub państwa) i zapobieganie złu, które mogło nadejść. Otrzymana wiadomość stawała się impulsem do pokuty lub rytuału.

Metoda transmisji, przekazu treści wyroczni jest więc bardzo ważna, bo obrana droga może być wyboista i niebezpieczna. Po pierwsze, należało wierzyć, że odebrana przez proroka wiadomość jest autentyczna. Po drugie, potrzebne było przekonanie, że transmisja wiadomości na kolejnych etapach nie traci swoich pierwotnych właściwości i nie została zmieniona. W okresie starobabilońskim treść wyroczni umieszczano w listach słanych do króla przez najwyższych urzędników lub członków rodziny królewskiej, szczególnie przez kobiety dworu, jako w pewnym sensie wtórny proces transmisji. Pierwszy etap przekazywania boskiej wiadomości – od wróżbity lub proroka do członka rodziny królewskiej – odbywał się drogą ustną. Wyrocznie z okresu nowoasyryjskiego znacznie częściej zachowują pierwotną jakość przekazu, choć zachowane przykłady komponowano podobnie w formie listów. Czy taki przekaz był autentyczny i etycznie nienaganny, tego nie wiemy, ale w dużym stopniu obdarzano proroka kredytem zaufania. Choć są dowody na sprawdzanie autentyczności przekazu profetycznej wiadomości, to wydaje się, że w większości przypadków nie był to powód do roztrząsania. Ludzki umysł nie jest zdolny do oceny praktyk profetycznych, choć niewątpliwie ‘intencja’ powołania wiadomości bożej jest sprawą istotną i w kontekście historycznym niejednoznaczna. Jak mówił Jan Paweł II, wyjaśniając cele racjonalistów w kontekście objawienia słowa bożego: „krytyka racjonalistyczna, [...], pragnęła podważyć wartość wszelkiego poznania, które nie jest owocem naturalnych zdolności rozumu” (*Encyklika Fidei et Ratio*). Istnieje jednak w nauce pogląd, że profetyzm, będąc formą religijnej mediacji lub wróżbiarstwa, którego celem jest transmisja boskiej wiedzy dla ludzkiego społeczeństwa, jest społecznym konstruktem. Profetyzm jako metoda pozyskiwania boskiej wiedzy ukonstytuował się jako produkt społecznie uwarunkowanych procesów historycznych. Oznacza to, że profetyzm istnieje w tych środowiskach, w których jest ogólnospołeczna akceptacja, świadomość i zgoda na to, że pewne osoby mają wyjątkowe, ponadprzeciętne, wykraczające poza schemat zdolności, aby przekazywać boską wiadomość. W myśl tej teorii prorok jest tworem społecznym wewnątrz umowy społecznej (Nissinen, 2019, s. 12–13).

Teorie upatrujące proroków jako produkty społecznej umowy mogą być niebezpieczne, bo zupełnie negują rolę ‘natchnienia’ słowa. Prawdą jest, że mezopotamskie praktyki i niektóre przykłady aktywności proroków mogły być wymuszone i naznaczone nieczystą, a nawet skorumpowaną intencją. W jednym ze starobabilońskich listów znajduje się zapis, iż „jeden hullum pierścień ze srebra dla proroka Adada, kiedy ten dostarczy prorostwo królowi” (ARM 25 142). Etyczna odpowiedzialność proroka za prawdziwość i rzetelność prowadzenia swojej aktywności jest na pewno istotnym punktem w studiach nad starożytnym profetyzmem (Gordon, 2013, s. 47–49). Nissinen wskazał, że nowoasyryjscy prorocy mieli ugruntowany instytucjonalny charakter i należeli do maszyny imperialnej, państwowej propagandy. Jego zdaniem zjawisko znaczenia usług profetycznych w środowisku prywatnych obywateli jest wciąż mało poznane, ale że nie jest to wykluczone, na co wskazuje SAA 10 294 (Nissinen, 1998, s. 164). Ze starobabilońskiego Mari pochodzą świadectwa konsultacji osób prywatnych z prorokami w sprawie snów, jak w liście ARM 26/1 229:

Ayala w swoim śnie widziała, co następuje:

Kobieta z Šehrum i kobieta z Mari pokłóciły się przy bramie Annunnitum-Za-Murami.

Kobieta z Šehrum powiedziała do kobiety z Mari: „Oddaj mi moją własność! Albo ty usiądź, albo ja będę tą, która usiadzie!”

Za pomocą wróżenia z ptaków zapytałem o nią i sen był naprawdę widziany. Teraz wysyłam jej włosy i frędzle z jej szaty. Niech mój pan zapyta o nią.

Inne przykłady pochodzące z tego okresu potwierdzają wyjątkowe zjawiska wyroczni kierowanych do szerszego audytorium złożonego z przedstawicieli miasta (Gordon, 2013, s. 45–46).

Pojęcie czasu jest ważnym zagadnieniem dla prawidłowego zrozumienia mezopotamskiego profetyzmu. Wiedzę czerpiemy ze starożytnych tekstów, które nie były nawet do nas kierowane i wobec których jesteśmy tylko postronnymi obserwatorami znającymi ich język. Nie jest to dialog, ale próba zrozumienia sensu słów przekazywanych przez starożytnego nadawcę do starożytnego odbiorcy. Punktem wrażliwym jest bagaż zewnętrznych doświadczeń nabytych poza światem tekstów klinowych, szczególnie w okresie, gdy teksty te hibernowały pod powierzchnią pustynnego piasku. Istotne znaczenie ma tu czas, jaki upłynął od momentu, kiedy starożytne teksty spisano, aż do momentu ich ponownego odczytania. W przypadku wróżb i prorostw nie bez znaczenia jest też fakt, że intensywność badań nad tymi zagadnieniami rośnie dopiero od lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia. Jeszcze w 1987 roku Van der Toorn pisał, że badacze dość późno zwrócili uwagę na znaczenie mezopotamskich źródeł w kontekście biblijnego profetyzmu (s. 63–64). Dlaczego tak istotny jest czas? Dlatego że od spisania ostatnich tekstów z wyroczniami do ich ponownego zaprezentowania współczesnemu audytorium upłynęło niemal trzy tysiące lat. Pierwsze wydania tekstów z wyroczniami i naukowe komentarze pochodzą z końca drugiej połowy XIX wieku (zob. Delattre, 1889, s. 25–31; Pinches, 1878, s. 59–72). Przez ten czas teksty z wyroczniami z Mezopotamii „milczały”, a my poznawaliśmy przykłady innych lub/i późniejszych tradycji, w tym bogactwa tradycji judeochrześcijańskiej.

Mezopotamskie świadectwa profetycznych tekstów pochodzą z dwóch okresów (zob. przegląd tych tekstów w Nissinen, 2000). *Sprawozdania z obserwacji wróżb* spisane w XVIII wieku przed Chrystusem za panowania Yasmah-Addu i Zimri-Lima władców Mari, miasta położonego nad środkowym Eufratem (wydania tekstów zob. Dossin, 1967; Durand, 1988), to proste listy znaków obserwowanych przez wróżbitę. Czasami są one datowane i niemal nieznanym jest powód ich sporządzania, ale na pewno spisywano je dla króla. *Wyrocznie spisane w formie listów* często identyfikują osoby, za których pośrednictwem wiadomość od boga była werbalizowana, sposób, w jaki została odebrana oraz miejsce, gdzie została odebrana (w okresie starobabilońskim prorostwa były zawsze udzielane w świątyni) i/lub bóg, który ją wysłał. Specyfiką tekstów z Mari jest dość duża liczba anonimowych proroków, co w okresie nowoasyryjskim zupełnie nie występuje (Van der Toorn, 2000, s. 78). W Mari obraz jest dość uderzający, bowiem wysoko postawione kobiety haremu królewskiego przekazywały wyrocznie królom, ale prorokami w większości byli mężczyźni (Sasson, 1994, s. 299).

Wiadomość jest w pierwszej osobie, tak jakby bóg osobiście ją kierował. Wiadomości od bogów początkowo otrzymywano w trakcie transów lub snów.

Kolekcje wyroczni, prorocze zapytania i raporty z wróżb pochodzą z VII wieku z Niniwy z okresu panowania Asarhaddona (680–669) i Aszurbanipala (669–631?), dwóch królów Asyrii z dynastii lub okresu Sargonidów (wydania tekstów zob. Nissinen, 1998; Parpola, 1997; Starr, 1990). Prorocze zapytania kierowano w imieniu króla przez pośrednictwo wróżbitów. Raporty z takich zapytań dotyczyły niemal wyłącznie spraw państwowych. Z Asyrii zachowały się także świadectwa archiwizowanych kolekcji wyroczni, co zupełnie nie jest znane ze starobabilońskiego Mari. Innym wyjątkiem okresu nowoasyryjskiego są informacje o praktykach wróżebnych pojawiające się co jakiś czas w listach słanych do króla (Asarhaddona i Aszurbanipala), których podstawowa treść nie była zwykle związana z wyrocznią. Wyrocznie adresowane były do króla lub osoby z najbliższego otoczenia króla (królowa-matka). W Asyrii proroctwo było akceptowaną i zalecaną praktyką pałacu. Nie wydaje się jednak, aby pałac miał monopol na działalność profetyczną, choć nie bez znaczenia jest fakt, że teksty z obu okresów odnaleziono w archiwach pałacowych. W Asyrii, w odróżnieniu od starobabilońskich praktyk z Mari, profetyzm w dużym stopniu był działalnością kobiet (Nissinen, 2003, s. 99–100).

Między pierwszą a drugą grupą tekstów istnieje luka nieco ponad tysiąca lat. Powstała próżnia nie musi być świadectwem zaprzestania praktyk profetycznych, znane są bowiem pojedyncze przypadki aktywności proroków i wróżbitów z różnych stron starożytnego Bliskiego Wschodu z innych okresów (zob. Nissinen, 2000, s. 237–238). Także w inskrypcji Idrimiego, władcy Alalah (współczesne Tell Atchana położone nad Orontesem w Syrii), znanej również jako *Autobiografia Idrimiego*, znajduje się adnotacja o aktywności wróżbitów. W inskrypcji tej, datowanej na początek 15 wieku przed Chrystusem, Idrimi opisał swoją historię, potomka dawnej dynastii wywodzącej się jeszcze z Aleppo, które niegdyś sprawowało kontrolę nad Alalah. Idrimi będąc królem niezależnego od Aleppo Alalah, musiał zgodzić się na zwierzchnictwo huryckiego władcy Parattarny. Zanim to nastąpiło, przez siedem lat uciekając z Alalah, tułał się po regionie. Następnie, jak pisze:

Wypuściłem ptaki (by obserwować ich lot) i zajrzałem we wnętrzości jagnięcia (i dostrzegłem), że po siedmiu latach Adad stał się dla mnie życzliwy mušen.hi.a ú-za-ki sila₄.hi.a ab-ri-ma ú še-ib-i ša-na-ti ^dim a-na sag.du-ia it-tu-ru. (tłumaczenia tekstu zob. Oppenheim, 1969; tłumaczenie wraz z filologiczno-historycznym komentarzem zob. Greenstein i Marcus, 1976; zob. również Lauinger, 2021)

Raporty z wróżb SAA 4 262 i SAA 4 287

Wyrocznie asyryjskie odnoszą się do specyficznych okoliczności związanych z życiem króla (zob. Weippert, 1981). W Asyrii zapytania kierowano do boga w wyjątkowym, niesprzyjającym, niepewnym i wymagającym okresie. Był to czas insurekcji Šamaš-šumu-ukīna (historyczno-polityczną rekonstrukcję wydarzeń przedstawił Frame, 1992, s. 131–190 oraz Ito, 2015, s. 118–144), który zgodnie z decyzją Asarhaddona, króla

Asyrii (680–669) został królem Babilonu, a jego młodszy brat Aszurbanipal – królem Asyrii (współcześnie znamy kilkanaście tabliczek o królewskiej sukcesji, zob. szczególnie Lauinger, 2013). Niemal bezpośrednio po śmierci Asarhaddona (10 *arahsamnu*, VIII, 669), Aszurbanipal objął panowanie nad Asyrią (*kislimu*, IX, 669). Šamaš-šumu-ukīn musiał jednak czekać aż do następnego roku, aby formalnie zasiąść na tronie w Babilonii, a wydarzenie to poprzedziły dwa, nieco upokarzające go epizody.

Šamaš-šumu-ukīnowi narzucono traktat, w myśl którego zobowiązał się do lojalności wobec Aszurbanipala, króla Asyrii (SAA 2 8). Zakūtu, babka Aszurbanipala i Šamaš-šumu-ukīna, znana również pod aramejskim imieniem Naqī'a, nadzwyczaj wpływowa osoba na dworze asyryjskim, była pomysłodawczynią tego traktatu. Zakūtu, była (zob. PNA 3/2: 1433). Drugi epizod dotyczy sposobu objęcia władzy nad Babilonią przez Šamaš-šumu-ukīna. W raporcie z wróżb SAA 4 262 zapytano bowiem boga Šamaša:

Pytam cię, Šamašu, wielki panie, czy Šamaš-šumu-ukīn, syn Asarhaddona, króla Asyrii, powinien w ciągu tego roku uchwycić rękę wielkiego pana, [Marduka, i] w Wewnętrznym Mieście poprowadzić Bēla (do Babilonu), (czy) jest to miłe wielkiemu panu, Mardukowi, (czy) jest to do przyjęcia dla wielkiego pana, Marduka. [Bądź] obecny w tym baraniu, umieść (w nim) stanowczą pozytywną odpowiedź, korzystne wzory, korzystne, prorocze omeny przez wyrocznię twojej wielkiej boskości, i niech [je] zobaczę.

Raport ten pochodzi z 23 dnia miesiąca *nisannu* (I), a więc niemal zaraz po zakończonych obchodach święta nowego roku, jeśli takie odbyły się w 668 roku. *Kronika Święta Akītu* potwierdza (tekst kroniki zob. Glassner, 2005, s. 212–215), że święta *akītu* nie celebrowano przez całe dwadzieścia lat w okresie panowania Senacheryba i Asarhaddona. Następnie, wiersze 5–8 przekazują, że:

Rok wstąpienia Šamaša-šumu-ukīna: w miesiącu *ayyaru* (II) Bēl i bogowie Akadu wyszli z Baltil (Aššur) i 24 dnia *ayyaru* weszli do Babilonu. Nabû i bogowie Borsippy udali się do Babilonu.

Szczególnego znaczenia nabiera adnotacja ujęta w ostatnim zdaniu o przybyciu boga Nabû i innych bogów Borsippy do Babilonu w świetle informacji płynących z babilońskiej *Kroniki Nabonida*. W czasie kiedy król Nabonid przebywał przez dłuższy czas na Pustyni Arabskiej poza Babilonią, kronikarz każdego roku notował następujący przekaz: „Nabû nie przyszedł do Babilonu. Bēl nie wyszedł z domu. Święto *akītu* nie odbyło się”. Czy w takim razie wiadomość o przybyciu Nabû i bogów Borsippy do Babilonu w dniu 24 *ayyaru* (II), jak podaje *Kronika Święta Akītu*, należy odebrać jako fakt odbycia w 668 roku najważniejszego święta w kalendarzu kultowym Babilonii? Czy święto rzeczywiście obchodzono w tym roku? Marduk dotarł do Babilonu dopiero pod koniec miesiąca *ayyaru*, a Święto Nowego Roku (święto *akītu*) zwykle celebrowano w pierwszym miesiącu babilońskiego kalendarza (*nisannu*) w Babilonie.

Šamaš-šumu-ukīn przez 16 lat sprawował władzę nad Babilonią, pozostając w cieniu swojego młodszego brata, króla Asyrii, po czym wszczął bunt na początku 652 roku (zob. szczególnie Zaia, 2019). Wydarzenia z pierwszych dwóch lat buntu miały zmienne koleje losu. Znaczna część historii buntu pozostaje nieznana. Niektóre

epizody z okresu buntu rekonstruuje się w oparciu o kilka typów źródeł. Raport z wróżb SAA 4 287 pochodzi na pewno z 651 roku (zachowane jest imię eponima Sagab, ale brak dnia i miesiąca). Treść pozytywnego raportu brzmi następująco:

Czy ludzie, konie i armia Aszurbanipala, króla Asyrii, powinni zabiegać i planować? Czy powinni iść, przekroczyć bagna z trzcina, które ich otaczają, i rozbić obóz w Bāb-Sāme? Czy po rozbiciu obozu powinni prowadzić wojnę z ludźmi i wojskiem Šamaš-šumu-ukīna? Aszurbanipal, król Asyrii...

Raport nawiązuje do przedsięwzięcia militarnego, które miałyby doprowadzić do bezpośrednich starć armii Asyryjczyków z wojskiem Šamaš-šumu-ukīna. W raporcie pojawia się bardzo konkretny detal topograficzny – Bāb-Sāme, do którego Asyryjczycy ewentualnie dotrą i rozbiją swój obóz, przekraczając bagna z trzcina, które ją (Bāb-sāme) otaczają. Lokalizacja Bāb-Sāme nie jest znana. Zapis /ká sa-a-me/ poświadczony jest jeszcze dwukrotnie w SAA 11 154 (ostatnia edycja zob. Nielsen, 2011, s. 57–58). To jeden z niewielu dokumentów administracyjnych z archiwum państwowego z Asyrii, który wylicza przedstawiciele babilońskiej arystokracji.

Formularz tego dokumentu jest bardzo prosty. W sumie w 28 wierszach w czterech punktach wylicza się 13 Babilończyków, podając ich imiona, przynależność rodową oraz charakter wykonywanych (?) czynności; są to: siedem osób z rodziny Arad-Nergal wspierających/opiekujących się (?) świątynią Nabû-ša-harê (wiersze 1–11), dwie osoby z rodziny Rab-banê z / mieszkający w Bāb-Sāme /ina ká sa-a-me/; trzy osoby z rodziny Nūr-Sîn wspierających/opiekujących się (?) królewskim magazynem; kobieta z rodziny Rab-banê z /mieszkająca w Bāb-Sāme /ina ká sa-a-me/. Na końcu tekstu zapisano imię pisarza, podając, że pochodził z Kutu. Nie ma więc wątpliwości, że dokument ten należy wiązać ze społecznością północnej Babilonii.

Nielsen, wydając ten tekst ponownie w 2011 roku, zapisał odnośnie do osób z rodziny Rab-banê, że „it would seem that they all lived in the vicinity of the Red Gate at Babylon, suggesting that this was an area of Babylon inhabited by the Rab-bane kin group”. Zapis /ká sa-a-me/ poświadczony jest ponownie w dokumencie ekonomicznym BRM 1 85 dotyczącym dzierżawy domu. Przedmiotem umowy jest dom położony na przejściu (do ?) Czerwonej Bramy /é šá ma-la-ku šá ká sa-a-mul/ (por. Zadok, 2008, s. 92). Kontrakt spisano na terenie miasta Borsippa, ale należy sądzić, iż przedmiot umowy położony był na terenie Babilonu, należał bowiem do dossier rodu z Babilonu, choć dokładna afiliacja archiwalna dokumentu nie jest znana (kontrahentami tej umowy byli przedstawiciele dwóch rodów z Babilonu: Šangû-Ninurta – wynajmujący i Naggāru – najemca). Inny, niepublikowany dokument z Borsippy, BM 29177, potwierdza lokalizację Bāb-Sāme na terenie Babilonu. BM 29177 jest skryptem dłużnym na bitumen, w którym dłużnik zobowiązuje się dostarczyć do Babilonu nad kanał przy Bāb-Sāme /ina tin.tir^{ki} ina ugu id ká sa-a-mul¹. Przybliżoną lokalizację Czerwonej Bramy poznajemy za sprawą literackiego tekstu zatytułowanego przez wybitnego brytyjskiego badacza W.G. Lamberta jako *The Exaltation of Nabû* (2013, s. 346–349). Fragment tej kompozycji opisuje część drogi, jaką obrał Nabû, aby przybyć do Babilonu, w następujących słowach:

¹ Informację o BM 29177 zawdzięcam prof. Stefanowi Zawadzkiemu, który zamierza opublikować ten dokument w nieodległej przyszłości w pracy na temat budownictwa w Babilonii.

Obrał drogę do Babilonu, Więzi Świata-Regionów, i pospieszył na skraj Eufratu. Podróżował w Maiddaḥedu, swej czystej łodzi, która, jak mówi jej nazwa, jest elegancka.

Zabrał ze sobą lśniące niewiasty, ozdobione wigorem, odziane w promienie światła, (Tak uczynił) ten zwany Šamaš, który jest wybujały, Nannar, którego boskość jest bardzo wielka.

Szedł drogą wzdłuż Araḥtu, kanału, który przynosi pomyślność, idąc w górę rzeki, zbliżając się do nabrzeża Czerwonej Bramy, spędził noc przy bramie miejskiej Uraš.

Nabû wyruszając ze swojego miasta Borsippy, dociera najpierw na skraj Eufratu. Dalej miał podróżować łodzią, której nazwa brzmiała *Maiddaḥedu*, choć tu tekst jest niespójny, bowiem trzy wiersze dalej mówi się o pieszej wędrowce wzdłuż Eufratu w górę rzeki ku Babilonowi (Borsippę od Babilonu dzielił odcinek około 18 km), chyba że autor miał na myśli przeprawę na lewy brzeg rzeki. Nabû wędrując na północ, dociera do Babilonu od strony południowej miasta. Krocząc lewym brzegiem Eufratu, musiał najpierw dotrzeć do bramy Uraš, najbliższej miejskiej bramy położonej po lewej stronie Eufratu. Oznacza to, że opis tego poematu jest zgodny z aktualną wiedzą o topografii Babilonu. Fragment „zbliżając się do nabrzeża Czerwonej Bramy, spędził noc przy bramie miejskiej Uraš” podaje nam dokładną lokalizację Czerwonej Bramy: między lewym brzegiem Eufratu a bramą Uraš.

Jeśli wszystkie teksty, w których poświadczona jest Czerwona Brama, nawiązują do tego samego miejsca, to planowana akcja wojsk Aszurbanipala z SAA 4 287 musiałaby dotyczyć ewentualnego oblężenia i próby zdobycia Babilonu. Asyryjskie wojska musiałby zmierzać do stolicy Babilonu od strony południowej. Akcja ta musiałaby być podjęta w 651 roku, co miałoby sens w świetle pozytywnego raportu z wróżb SAA 2 283 z 16 dnia miesiąca *arāhsamna* (VIII), które dotyczyło zapytania o skuteczność wyprawy skierowanej przeciwko Šamaš-šumu-ukinowi i ewentualnego pojmania buntownika. Problem w tym, że nie ma pewności, czy SAA 2 283 dotyczy rzeczywiście wyprawy na Babilon. Za taką opcją przemawia fakt sprawdzania ewentualności pojmania buntownika, który przez większą część trwania buntu przebywał w swojej stolicy. Akcja ta zbiegłaby się z ewentualnym przejęciem ponownej kontroli nad Nippur, które położone było na południe od Babilonu (patrz wyżej).

Zakończenie

Profetyzm jest międzykulturowym zjawiskiem spotykanym niemal we wszystkich regionach starożytnego Bliskiego Wschodu. Mezopotamski profetyzm ukazuje się za sprawą tekstów pochodzących z dwóch okresów rozwoju cywilizacji Mezopotamii. Nie ma najmniejszej wątpliwości, że nowoasyryjskie teksty profetyczne powstały wskutek umyślnych i sprowokowanych działań króla. Raporty z wróżb, jedna z kategorii tekstów o mezopotamskim profetyzmie, przybliżają treść, charakterystykę i motyw powstania. Przedstawione przykłady potwierdzają, że pytania kierowane były do boga Šamaša, a następnie spisywane w formie raportów w wyjątkowych okolicznościach dla losów Asyrii. Drugi rok insurekcji Šamaš-šumu-ukina obnażył

chwilową nieudolność Asyrii. Epizodyczne zwycięstwa Šamaš-šumu-ukīna, niepewność co do postawy całego terytorium Babilonii, niejasne intencje Aramejczyków i Chaldejczyków, wroga postawa Elamu czy obawa o śmierć króla chorującego na nierozpoznaną chorobę szerzyły strach i przerażenie w Asyrii. Wiara króla asyryjskiego w opatrność mezopotamskich bogów prowadziła do zadawania częstych pytań o przyszłość kraju i uspokajała burzliwe nastroje.

Raporty z wróżb są nie tylko ważnym materiałem do badań nad znaczeniem starożytnego profetyzmu. Stanowią też nieocenione źródło dla rekonstrukcji wydarzeń historycznych. Sprawiają, że rekonstrukcja chronologii wydarzeń i zrozumienie wielu epizodów z relacji między Asyrią i Babilonią, przy jednoczesnym wykorzystaniu innych kategorii tekstów spisanych na tabliczkach glinianych, staje się pełniejsza i wyraźniejsza. Raporty wyśmienicie naświetlają tło wydarzeń z okresu buntu.

Literatura

- Bottéro, J. (1987). *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*. Paris.
- Clay A.T. (1920). *Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan*. Yale University Press.
- Dellattre, A. (1889). The Oracles Given in Favour of Esarhaddon. *The Babylonian and Oriental Records*, 3, 23–31.
- Dossin, G. (1967). *Archives royales de Mari, X: La correspondance feminine. Textes cunéiformes: Musée du Louvre 31*. Geuthner.
- Durand, J.-M. (1988). *Archives épistolaires de Mari I/1*. Editions Recherche sur les Civilisations.
- Fales, F.M., Postgate, J.N. (1995). *Imperial Administrative Records, Part II. Provincial and Military Administration*. Helsinki University Press.
- Frame, G. (1992). *Babylonia 689–627 B.C. A Political History*. PIHANS 69.
- Glassner, J.-J. (2005). *Mesopotamian Chronicles*. Brill.
- Gordon, R.P. (2013). Prophecy in the Mari and Nineveh Archives. W: R.P. Gordon i H.M. Bastard (Eds.), *“Thus Speaks Ishtar of Arbela.” Prophecy in Israel, Assyria, and Egypt in the Neo-Assyrian Period* (s. 37–57). Eisenbrauns. <https://doi.org/10.5325/j.ctv1bxgz90.7>
- Greenstein, E.L., Marcus, D. (1976). Akkadian Inscription of Idrimi. *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 8, 59–96.
- Haldar, A. (1945). *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*. Almqvist & Wiksell.
- Heschel, A.J. (2021). *Prorocy*. Wydawnictwo Esprit.
- Ito, S. (2015). *Royal Image and Political Thinking in the Letters of Assurbanipal*. Academic dissertation to be publicly discussed, by due permission of the Faculty of Arts at the University of Helsinki.
- Lambert, W.G. (2013). *Babylonian Creation Myths. (Mesopotamian Civilisations 16)*. Eisenbrauns. <https://doi.org/10.1515/9781575068619>
- Lauinger, J. (2013). The Neo-Assyrian adê: Treaty, Oath, or Something Else? *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*, 19, 99–115.
- Lauinger, J. (2021). Imperial and Local: Audience and Identity in the Idrimi Inscriptions. *Studia Orientalia Electronica*, 9(2), 28–46. <https://doi.org/10.23993/store.88220>
- Limet, H. (1986). *Textes Asministraties Relatifs aux Métaux*. Editions Recherche sur les Civilisations.

- Millard, A.R. (1994). *The Eponyms of the Assyrian Empire 910–612 BC*. Helsinki University Press.
- Nielsen, J.P. (2011). *Sons and Descendants. A Social History of Kin Groups and Family Names in the Early Neo-Babylonian Period, 747–626 BC*. Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004189638.i-336>
- Nissinen, M. (1998). *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources*. Helsinki University Press.
- Nissinen, M. (2000). Spoken, Written, Quoted, and Invented: Orality and Writtenness in Ancient Near Eastern Prophecy. W: E.B. Zvi i M.H. Floyd (Eds.), *Writing and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy* (s. 235–271). Society of Biblical Literature.
- Nissinen, M. (2000a). The Socioreligious Role of the Neo-Assyrian Prophecy. W: M. Nissinen (Ed.), *Prophecy in its ancient Near Eastern context*. Society of Biblical Literature.
- Nissinen, M. (2003). *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. Society of Biblical Literature.
- Nissinen, M. (2004). What is Prophecy? An Ancient Near Eastern Perspective. W: J. Kaltner i L. Stulman (Eds.), *Inspired Speech: Prophecy in the Ancient Near East. Essays in Honour of Herbert B. Huffmon* (s. 21–22). T&T Clark International.
- Nissinen, M. (2019). *Prophetic Divination. Essays in Ancient Near Eastern Prophecy*. Berlin/Boston. <https://doi.org/10.1515/9783110467765>
- Oppenheim, A. L. (1969). The Story of Idrimi, King of Alalah. W: J.B. Pritchard (Ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (s. 557–558). Princeton University Press.
- Parpola, S. (1993). *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. Helsinki University Press.
- Parpola, S. (1997). *Assyrian Prophecies*. Helsinki University Press.
- Pinches, T.G. (1878). The Oracles of Istar of Arbela. W: S. Birch (Ed.), *Records of the Past 11* (s. 61–71). Bagster.
- Sasson, J. (1994). The Posting of Letters with Divine Messages. W: D. Charpin i J.-M. Durand (Eds.), *Florilegium Marianum II: Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot. Mémoires de NABU 3* (s. 299–316). SEPOA.
- Starr, I. (1990). *Queries to the Sun God. Divination and Politics in Sargonid Assyria*. The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Stökl, J. (2012). *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison*. Series CHANE, vol. 56. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004229938>
- Van Der Toorn, K. (1987). L'oracle de de Victoire comme expression prophétique au Proche Orient ancien. *Revue Biblique*, 94(1), 63–97.
- Van der Toorn, K. (2000). Mesopotamian Immanence and Transcendence: A Comparison of Old Babylonian and Neo-Assyrian Prophecy. W: M. Nissinen (Ed.), *Prophecy in its Ancient Near Eastern Context. Mesopotamian, Biblical and Arabian Perspectives* (s. 70–87). Society of Biblical Literature.
- Weippert, M. (1981). Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals. W: F.M. Fales (Ed.), *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Ideological, and Historical Analysis: Papers of a Symposium Held in Cetona (Siena) June 28–28, 1980*. (Orientis atiqui collection, 17) (s. 71–116). Istituto per l'Oriente.
- Zadok, R. (2008). The Quarters of Borsippa. W: S. Bar (Ed.), *In the Hill-Country, and in the Shephelah, and in the Arabah (Joshua 12, 8). Studies and Researches Presented to Adam Zertal in the Thirtieth Anniversary of the Manasseh Hill-Country Survey* (s. 75–98). Ariel Publishing House.
- Zaia, S. (2019). My Brother's Keeper: Assurbanipal versus Šamaš-šumu-ukīn. *Journal of Ancient Near Eastern History*, 6(1), 19–52. <https://doi.org/10.1515/janeh-2018-2001>

Skróty odnośników bibliograficznych

ARM 25 = Limet, 1986

ARM 26/1 = Durand, 1988

BRM 1 = Clay, 1920

CAD = Chicago Assyrian Dictionary

PNA = Prosopography of the Neo-Assyrian Empire

SAA 2 = Millard, 1994

SAA 4 = Starr, 1990

SAAS 7 = Nissinen, 1998

SAA 9 = Parpola, 1997

SAA 10 = Parpola, 1993

SAA 11 = Fales i Postgate, 1995

SBLWAW 12 = Nissinen, 2003