

Stefan Nowicki  
Uniwersytet Wrocławski

## ROLA MITÓW I MITOLOGEMÓW W KOMPOZYCJI RYTUAŁÓW NA STAROŻYTNYM BLISKIM WSCHODZIE

Idąc śladem przekazów zachowanych w znanych nam dzisiaj źródłach pisanych, można zauważyć, iż w kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu mit odgrywał niezwykle istotną rolę kulturotwórczą. W zasadzie stwierdzić by należało, że rola kulturotwórcza opowieści nie była ograniczona do historii mitologicznych, a jedynie, iż te spośród nich, które uznawane były za szczególnie istotne lub doniosłe, przekraczały barierę pomiędzy opowieścią a mitem, uzyskując niezbędną otoczkę nadprzyrodzoności. Jednym z najlepszych przykładów może być tutaj historia władcy Uruk, Gilgamesza, który, jakkolwiek będąc postacią historyczną, stał się bohaterem wielu (prawdopodobnie w większości nam dziś nieznanymi<sup>1</sup>) opowieści, które

---

<sup>1</sup> Co można wnioskować choćby z faktu, iż najstarsze spisane (i niemające ze sobą związku, oprócz osoby głównego bohatera) wersje poematu pochodzą z okresu Ur III, będąc najprawdopodobniej (jak chce Andrew George) zapisem pieśni, śpiewanych przez minstrela na dworze króla Szulgi. Nawet jeżeli odrzucimy tę hipotezę, opowieści o Gilgameszu sięgają okresu przedpiśmiennego i tradycji ustnej. Trudno byłoby obronić tezę, iż ustne przekazy pojawiały się zawsze w tej samej wersji i dotyczyły tych samych pięciu wariantów dziejów władcy Uruk, zwłaszcza że nawet w wersjach pisanych pojawiają się znaczne rozbieżności, zob. np. FLEMING AND MILLSTEIN 2010.

ewoluowały w coraz dłuższe formy, aż w końcu doczekały się kompilacji i spisania w postaci monumentalnego eposu, utrwalonego na dwunastu tabliczkach<sup>2</sup>. Historie, takie jak dzieje Gilgamesza, przekazywane były nie tylko z uwagi na niewątpliwe zaciekawienie odbiorcy pasjonującymi wydarzeniami z przeszłości, ale także pełniły ważną rolę edukacyjną, wyjaśniając sposób organizacji świata i wskazując właściwy ludziom światopogląd<sup>3</sup>. Gdy sięgniemy do historii władcy Uruk, odnajdziemy tam takie elementy, jak wy tłumaczenie pochodzenia człowieka (który, jak Enkidu, został ulepiony z gliny), różnice pomiędzy zwykłymi śmiertelnikami a ich władcami (którzy, jak Gilgamesz, mają boskie pochodzenie), wartość przyjaźni i braterstwa broni (dla których Gilgamesz porzuca hulaszczy tryb życia), konieczność okazywania szacunku bogom (którzy mogą ukarać ludzi chorobą i śmiercią, co stało się udziałem Enkidu, gdy obraził Isztar) oraz ułomność i śmiertelność rodzaju ludzkiego (podkreślone aż dwukrotnie – w opowieści o dziejach Utnapisztima i we fragmencie o Gilgameszu, któremu wąż kradnie i pożera ziele nieśmiertelności).

Z uwagi na częste odwoływanie się do wyjaśnień nadprzyrodzonych mitologia jest ściśle związana z wierzeniami dominującymi na omawianym obszarze. Powoduje to niekiedy problemy interpretacyjne, gdyż nierzadko pojawiają się lokalne wersje znanych mitów, uwzględniające bóstwa czczone tylko w określonych miejscach lub też takie, które w zależności od obszaru, z jakiego pochodzi spisana wersja tekstu, nazywane były lokalnymi imionami. Dość wspomnieć, iż w chwili obecnej znamy ogromną liczbę imion bóstw tylko z obszaru starożytnej Mezopotamii (nie wspominając o mitologii anatolijskiej, ugaryckiej czy kananejskiej)<sup>4</sup>, przy czym większość z nich ginie w mrokach dziejów lub gęstwinie szczątkowych przekazów

---

<sup>2</sup> Patrz np. GEORGE 2003.

<sup>3</sup> Na temat związków pomiędzy wierzeniami a sposobem percepcji świata w starożytności zob. BÖCK 1999.

<sup>4</sup> Patrz np. TALLQVIST 1938; STAMM 1939, LITKE 1998.

źródłowych, co znacząco utrudnia lub wręcz uniemożliwia właściwą ich identyfikację.

Celem niniejszego artykułu będzie ukazanie wzajemnych zależności pomiędzy mitologią a rytuałem na starożytnym Bliskim Wschodzie w oparciu o zachowane źródła pisane. Ze względu na wielokierunkowe przenikanie tradycji, zarówno w zakresie wierzeń religijnych, jak i sposobu przeprowadzania rytuałów, przytoczone zostaną teksty źródłowe z obszaru całego żyznego Półksiężycu, a ich dobór będzie odpowiadał omawianej tematyce i tym samym nie będzie ograniczony ani pod względem chronologicznym, ani geograficznym. Z uwagi na ogrom zachowanych tekstów omówione zostaną wybrane z nich, które w najlepszy sposób, zdaniem Autora, służyć mogą zobrazowaniu wzajemnych związków pomiędzy mitologią a rytuałem.

Ścisłe powiązanie mitologii z wierzeniami w naturalny sposób skutkuje włączeniem opowieści o bogach i herosach do narracji rytualnej, gdyż nieomal każdy ryt wymaga osadzenia w takim kontekście, który będzie nie tylko zrozumiały, ale także przekonujący dla uczestnika/odbiorcy czynności rytualnych. Jednocześnie opisy znanych i praktykowanych zabiegów rytualnych stają się integralną częścią mitów, osadzając je w doświadczanych i oswojonych przez słuchaczy realiach. Nie inaczej było w Mezopotamii, gdzie opowieści mitologiczne i rytuały przenikały się i uzupełniały, stanowiąc nierozzerwalną całość. Przyznać należy, iż w wielu przypadkach ta symbioza mitu i rytuału okazuje się być nieocenioną pomocą w procesie rekonstrukcji i interpretacji ocalałych tekstów obu rodzajów, gdyż odwołania do mitów znaleźć można w opisach rytuałów i *vice versa*. Pozwala to niejednokrotnie na wypełnienie białych plam w naszej współczesnej znajomości obrzędów i tekstów literackich z obszaru starożytnego Bliskiego Wschodu. Jednym z najlepszych przykładów może być opis ugaryckiego rytuału uzdrowienia, zachowany jedynie w opowieści o Kerecie (Kirta):

Ty jesteś Szataqat! [...] Śmigaj niby latawiec ponad wioskami, leć ponad miastami! Rozwiąż ten węzeł swoją różdżką i tym samym chorobę z jego głowy. Powróć i obmyj go do czysta z potu! [...] „śmierć, rozbita! Szataqat, triumfująca!” Szataqat wyrusza, wchodzi do domu Kereta (...) sprawdza i wchodzi, (...) wchodzi i przebywa całą drogę do wnętrza. Leci niby latawiec ponad wioskami, sunie jak lotnik ponad miastami. Rozwiązuje węzeł swoją różdżką i tym samym chorobę z jego głowy. Powraca i obmywa go do czysta z potu. Otwiera jego przełyk dla jedzenia, otwiera jego gardziel, aby śniadał. Śmierć — jest rozbita! Shataqat triumfuje!<sup>5</sup>

Nie najmniej istotnym z punktu widzenia interpretacji poszczególnych zachowań rytualnych jest wpływ, jaki na uczestników obrzędu musiało wywierać przedstawienie rytuału jako przeprowadzonego u zarania dziejów przez bogów. Wskazywało to bowiem na jego niewątpliwą skuteczność, usankcjonowaną przecież boskim działaniem i proweniencją. Co więcej, wpłcenie mitologicznego uzasadnienia w przebieg obrzędu znajduje swoje uzasadnienie w przekonaniu o niezmienności praw rządzących magią — tak jak wynikało z obserwacji otaczającego ludzi świata, jeżeli coś już raz się zdarzyło, jest wielce prawdopodobne, iż będzie się powtarzać cyklicznie. Zatem, jeżeli odtworzymy opisaną sytuację, powtórzymy także jej skutek, zwłaszcza jeżeli jest to precedens ustanowiony przez samych bogów<sup>6</sup>. I nie miało tutaj większego znaczenia, czy w rytuale wykorzystano znaną opowieść (mit), czy też została ona stworzona *ad hoc* na potrzeby konkretnego obrzędu (mitologem). Ważne było umocowanie działań rytualnych w wydarzeniach mitycznych. A jeżeli dodamy do tego przekonanie o stwórczej mocy słowa, wspólne dla wszystkich znanych wierzeń i przesądów, wykorzystanie opowieści mitologicznej gwarantowało powodzenie obrzędu. Fragmenty zawierające opowieści o charakterze mitologicznym mogły pełnić także rolę

<sup>5</sup> CAT 1.16: V 41–VI 14; PARKER 1997, 39–40. Por. także polskie tłumaczenie TRONINA 2009, 563–621.

<sup>6</sup> Zob. też POPKO 1987, 50–51.

elementu wyjaśniającego pochodzenie wykorzystywanych w rytuale substancji, celu sprawowania obrzędu albo też genezy sytuacji, z uwagi na którą obrzęd musi zostać przeprowadzony. Jednym z najlepszych przykładów tego ostatniego zastosowania jest krótki tekst „zaklęcia przeciwko bólowi zęba”, którego większość stanowi opowieść o przyczynach dolegliwości bólowych:

Kiedy Anu stworzył niebo, niebo stworzyło ziemię, ziemia stworzyła rzeki, rzeki stworzyły bagno, a bagno stworzyło robaka. Udał się robak, zawodząc, przed oblicze Szamasza, przed bogiem Ea płynęły jego łzy: „Co mi dacie do jedzenia? Co mi dacie, abym mógł ssać?” „Dam ci świeżą figę i morelę”. „Co mi przyjdzie ze świeżej figi i moreli? Podnieś mnie i osadź między zębami a dziąsłami! Będę ssać krew zębów i będę żuć ich korzenie w dziąsłach!” Ponieważ to powiedziałeś, robaku, niech Ea uderzy cię całą mocą swej ręki!<sup>7</sup>

Jak można zauważyć, powyższy tekst nie tylko tłumaczy, skąd bierze się ból zęba, krwawienie i stan zapalny, ale także, wskazując winowajcę, przedstawia go od razu w złym świetle, jako stworzenie niewdzięczne, które, odrzuciwszy szczodłą ofertę pożywienia zaproponowanego przez bogów, zasługuje na potępienie i karę (milcząco jednak pomija ocenę faktu, iż bogowie ewidentnie postanowili spełnić prośbę robaka, skoro jednak znalazł się między zębami).

Co ciekawe, odniesienia mitologiczne nie musiały przyjmować postaci dłuższych opowieści, mogły być krótkimi stwierdzeniami, odwołującymi się do wierzeń, a prowadzącymi do utożsamienia osoby sprawującej rytuał z o wiele potężniejszą postacią, którą zazwyczaj było wzywane na potrzeby rytuału bóstwo. Fragmenty tego typu odnajdujemy w rytuałach, pochodzących z północnych i zachodnich obszarów starożytnego Bliskiego Wschodu. W momentach newralgicznych przepro-

<sup>7</sup> FOSTER 1995, 411–412. Towarzyszące zaklęciu zabiegi rytualne są opisane m.in. w DREWNOWSKA-RYMARZ 2005, 142–143.

wadzanego obrzędu zaklinacz krótkimi sformułowaniami podkreśla wagę i znaczenie dokonanych czynności oraz wyrecytowanych zaklęć, wskazując na ich bezpośrednie pochodzenie od bóstw lub też utożsamiając się z jednym z nich. I tak, starucha sprawująca obrzęd wspomni w jednym z zachowanych tekstów z Kizzuwatny o nadprzyrodzonej genezie zaklęcia, zastanawiając się głośno: „Czyż moje słowa nie są słowami Słońca i Kamrusepy? Niech się staną zaklęciem śmiertelnych”<sup>8</sup>. A augur Huwarlu, odprawiający anatolijski rytuał, wskazując siebie, mówi: „Patrz, oto przybył herold boga burzy!”<sup>9</sup>.

Wśród tekstów rytuałów odnaleźć można nie tylko takie fragmenty, które wskazują na nadprzyrodzone moce jego autora lub osoby sprawującej obrzęd, ale również takie, które wyjaśniają uczestnikom, dlaczego w jego trakcie zaklinacz odwołuje się do mocy konkretnego bóstwa<sup>10</sup>. W jednym z tekstów anatolijskich pojawia się fragment tłumaczący szczególną rolę bogini Hannahanny w opiece nad ludźmi, a tym samym sensowność wzywania jej do pomocy w poprawnym przebiegu obrzędu:

(...) Bogowie otrzymali swój przydział: bogini — Słońce z Arinny zajęła swoje miejsce, tak samo Hamalszuit w Harpisa, tak samo Hatepinu w Alliluha, tak samo bóg opiekuńczy LAMMA, tak samo budzący grozę Telipinu w Taw(i)nija i Huzziha w Hakmisz, ale dla Hannahanny nie było już miejsca; dlatego dla niej ludzkość pozostała jako miejsce (...)<sup>11</sup>.

Niejako na drugim biegunie wykorzystania mitów dla potrzeb rytualnych w stosunku do krótkich wzmianek o charakterze wykonywanych czynności lub osób sprawujących obrzędy znajdują się całe opowieści dotyczące genezy działań rytualnych, a zwłaszcza ich nadprzyrodzonego pochodzenia. Mądrość i przemyślność podejmowanych czynności stosowanych

<sup>8</sup> KBo 11.14 II 24–26; MILLER 2004, 451.

<sup>9</sup> KBo 4.2 aw. I 66; BAWANYPECK 2005, 29.

<sup>10</sup> Więcej na temat roli bóstw w magii mezopotamskiej pisze JEAN 2002.

<sup>11</sup> KUB 30.29 rew. 9–15; POLVANI 2004, 369–370.

przez bóstwa lub bezpośrednio przez nie zalecanych uwiarygadniała zabiegi podejmowane przez osobę sprawującą obrzęd, zwiększając zaufanie osób w nim uczestniczących co do skuteczności rytuału i stanowiąc w pewien sposób zabezpieczenie zaklinacza przed zarzutami o niekompetencję w przypadku braku widocznych skutków jego działań. Jednym z przykładów takiego zastosowania mitu w rytuale jest opis porady w sprawie postępowania wobec chorego dziecka udzielonej przez Ditanu będącego prawdopodobnie przodkiem przebywającym w świecie umarłych:

Gdy ojciec wielkich bogów przybywa do Ditanu i prosi o poradę dla dziecka, Ditanu odpowiada: „Masz powiedzieć: weź bukłak mirry i umieść w domu Ȝoranu; weź nową butelkę trę z mirrą i umieść w domu Ba'lu, weź bnt i umieść w domu dziecka, co przeprowadzi chorobę do głowy. Twój posłaniec przybył do Ditanu, otrzymał poradę”. Dalej odpowiada mu Ditanu: „Zamieć dom: nigdy więcej ryby i nigdy więcej psa! Po tym „gorycz” zniknie”<sup>12</sup>.

Pozostając w ugaryckim kręgu kulturowym, można przytoczyć jeszcze jeden fragment tekstu dotyczącego tym razem pomocy udzielonej przez boga Ȝoranu przy leczeniu ukąszenia przez węża. Wynika z niego, iż młoda klacz prosi swą matkę Szapszu, aby ta zwróciła się do poszczególnych bóstw o wzmocnienie zaklęcia przeciwko jadowi węża. Spośród dwunastu bogów tylko Ȝoranu śpieszy z pomocą:

Matko Szapszu, zanieś wiadomość do Ȝoranu na MŞD: „Moje zaklęcie przeciwko ukąszeniu przez węża, przeciw truciznie węża pokrytego łuską; zniszcz przez nie, zaklinaczu, usuń dzięki niemu truciznę”. Zwróciła swe oblicze ku Ȝoranu, gdyż zbliżał się koniec jej potomkini. On powraca do miasta na wschodzie, kieruje się ku wielkiej 'Araaszzihu, ciska tamaryszek spomiędzy drzew, „drzewo śmierci” spomiędzy krzewów. Tamaryszkiem ją (truciznę) oddała, szypułką palmy daktylowej ją wypędza, soczystą łodygą trzciny pozbywa się jej, „nośnikiem” ją wynosi. Następnie idzie Ȝoranu

<sup>12</sup> RS 24.272; PARDEE 2002, 171–172.

do domu, przybywa do swego pałacu. Trucizna jest słaba jak (rozpuszczona) w strumieniu, rozrzedzona niby w kanale.<sup>13</sup>

Bardzo podobny w swej strukturze fragment znaleźć można w mezopotamskim zaklęciu spisany w języku sumeryjskim w okresie Ur III, a zatem w XXII–XXI w. p.n.e. Tekst także dotyczy ukąszenia, a bóstwem śpieszącym z pomocą w niedoli jest Asarluhi, syn boga Enki, uznawany za boga mądrości i boskiego egzorzystę<sup>14</sup>:

Kąsający wąż / kąsający skorpion / rozszalały kąsający pies w kogoś wstrzyknął swój jad. Asarluhi wysłał posłańca do swego ojca Enki. „Ojczy, kąsający wąż / kąsający skorpion / rozszalały kąsający pies wstrzyknął w kogoś swój jad. Nie wiem, co z tym zrobić”. „Mój syn, czego on nie wie? Cóż mogę jeszcze dla niego zrobić? Jeśli oczyściłby wodę w świętej wannie i wyrecytował zaklęcie ponad tą wodą i gdyby dał ukąszonemu tę wodę do picia, ślina sama by odeszła!”

Ktoś został zaatakowany przez węża. (To jest zaklęcie nad) wodą, którą ukąszona osoba musi wypić.<sup>15</sup>

Bóstwo o imieniu Asarluhi, w późniejszym okresie utożsamiane z Mardukiem, głównym bogiem panteonu babilońskiego, zasługuje na szczególną uwagę w kontekście przeplatania się mitów i rytuałów. Dysponując sporą liczbą tekstów rytów i obrzędów, w których ten bóg odgrywa decydującą rolę, możemy śledzić rozszerzanie się jego sfery zainteresowań oraz wpływów w zakresie pomocy ludziom w przypadku trapiących ich nieszczęść. Z bóstwa wzywanego w przypadkach ukąszeń i pogryzień staje się bóstwem pomagającym zarówno rodzącym kobietom, ofiarom zaklęć rzuconych przez czarownice, jak i tym, którzy sami na siebie sprowadzili nieszczęście poprzez sprzeniewierzenie się przysiędze. Warto zatem poświęcić nieco więcej miejsca na przytoczenie fragmentów tekstów

<sup>13</sup> RS 24.251: XII 57–69; PARDEE 2002, 178.

<sup>14</sup> BLACK, GREEN 1998, 29, *s.v.* Asarluhi.

<sup>15</sup> VS 10, 193; VELDHUIS 1993, 161–162.



źródłowych, w których Marduk/Asarluhi występuje w roli boskiego zaklinacza uwalniającego ludzi od dolegliwości o różnym pochodzeniu i stopniu skomplikowania. W znakomitej większości są to historie wykorzystujące wyżej cytowany motyw Marduka, który przed przystąpieniem do czynności rytualnych pragnie zasięgnąć rady swego ojca Ea. Idąc tropem chronologicznym, można tutaj zacytować datowany na okres starobabiloński (XIX w. – 1595 p.n.e.), dwujęzyczny, sumeryjsko-akadyjski tekst, który dotyczy czynności rytualnych przeprowadzanych w celu uwolnienia człowieka od skutków czarnej magii. Na szczególną uwagę zasługuje występowanie w tym tekście Gilgamesza, bohatera eposu i władcy miasta Uruk, w roli bóstwa powiązanego ze światem podziemnym:

(Wiersze 1–3 krótko opisują i charakteryzują czarownicę.) Przygotowała figurkę i związała ją włosami, związała figurkę włosami swej ofiary. Napluła na nią i pogrzebała ją w ziemi. Rzuciła czar, który dodała do jedzenia, i wlała ślinę do piwa, w złowrogim geście. Sprawiała, że człowiek krążył zdezorientowany, zesłała paraliz na jego kończyny tak, że skręcił swoje ramiona, a jego boki sprawiały mu ból. Asarluhi go dostrzegł, poszedł do swojego ojca Enki w świątyni, mówiąc: „Mój ojcze, tylko ty możesz mi pokazać, co zrobiłbyś dla zaczarowanego człowieka. Nie wiem, co z tym zrobić. Co może go uwolnić?” Enki odpowiedział swojemu synowi Asarluhi: „Mój synu, czym jest to, czego dotąd nie poznałeś? Cóż ja mogę do tego dodać? Asarluhi, czym jest to, czego dotąd nie poznałeś? Cóż ja mogę do tego dodać? Cokolwiek wiem, ty wiesz także. Idź, mój synu Asarluhi, gdy napełnisz wodą z czystego brzegu porowate naczynie, włożysz tam tamaryszek, innusz, „rogatą roślinę alkaliczną” i trzcinę szulhi, jałowiec i biały cedr oraz kamienie girinna, zanir i zamusz, i rzucisz zaklęcie z Eridu, i wylejesz tę wodę na głowę zaklętego człowieka. Magia, która jest w jego ciele, odpłynie jak woda; zaklęcie, które jest w nim, wyparuje jak pot, gdy wiatr go unosi”. Co się tyczy jej czarów, jej złych machinacji, gdy Gilgamesz złamie to zaklęcie i więzy i pogrzebie je, nie będzie się mogła (czarownica) zbliżyć do swojej ofiary<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> GELLER 1989, 199.

Z kolei pomocy otrzymanej od Marduka w przypadku choroby, wywołanej złamaniem przysięgi lub pogwałceniem ustalonego przez bogów tabu, poświęcona jest spora część rytuału *szurpu*, a zwłaszcza tabliczki V–VIII tego obrzędu. Ich kompozycja jest bardzo podobna, skonstruowana wokół motywu Marduka poszukującego rady u swojego ojca oraz powtarzania przez zaklinacza czynności rytualnych z wykorzystaniem substancji zaleconych we fragmencie mitologicznym przez samego boga Ea:

Zła klątwa, jak demon gallù, opanowała tego człowieka, niemota i otępienie go ogarnęły, odrętwienie nadeszło, zła klątwa, przysięga, ból głowy. Zła klątwa zarżnęła tego człowieka niby owcę, jego bóg opuścił jego ciało, jego bogini, zazwyczaj troszcząca się o niego, odstąpiła go. Otępienie i odrętwienie okryły go niby szata i przytłaczają nieustannie. Marduk go zauważył, wszedł do domu swego ojca Ea i zakrzyknął: „Ojcze, zła klątwa, jak demon gallù, opanowała tego człowieka”. Powtórzył to i powiedział: „Nie wiem, co robić, co może go uspokoić”. Ea odparł swojemu synowi Mardukowi: „Mój synu, czymże jest, czego nie wiesz? Cóż mógłbym ci więcej dać? Marduku, czymże jest to, czego nie wiesz? Cóż mógłbym do tego dodać? Cokolwiek wiem, wiesz i ty. Idź, mój synu Marduku! Weź go do czystego domu obmyć, cofnij klątwę, uwolnij go od przysięgi, aby zło, które trapi jego ciało — czy to jest klątwa jego ojca, czy klątwa jego matki, czy klątwa jego starszego brata, czy klątwa nieznanego mu rozlewu krwi — przez wymówienie zaklęcia Ea niech klątwa zostanie obrana jak ta cebula, oderwana jak te daktyle, rozpleciona jak ta mata. Klątwo, bądź zaklęta przez imię niebios, bądź zaklęta przez imię ziemi!”<sup>17</sup>.

W powyższych tekstach zwracają uwagę drobne zmiany, jakim podlega zarówno kontekst rady Ea dla Marduka, jak i podejmowane przezeń czynności. W najstarszym z tekstów Asarluhi wysłała posłańca, nie udaje się do ojca bezpośrednio, natomiast przepis rytualny jest bardzo prosty — recytacja zaklęcia nad naczyniem/wanną z wodą, którą to wodę musi następnie

<sup>17</sup> Szurpu V–VI: 1 59 (REINER 1958, 30–31).

wypić osoba ukąszona przez węża, skorpioną lub psa. Tekst nieco młodszy, dotyczący obrony przed skutkami działań czarownicy, wprowadza bezpośrednią rozmowę pomiędzy Mardukiem i Ea. Przepis rytualny, jaki Ea daje swemu synowi, nadal dotyczy przygotowania wody, ale jest nieco bardziej skomplikowany, gdyż uwzględnia dodatkowe składniki podnoszące jej magiczną jakość i skuteczność. Ofiara czarów nie pije wody, lecz zostaje nią obmyta, a dla powodzenia rytuału niezbędną jest interwencja jeszcze jednej postaci ze świata nadprzyrodzonego – Gilgamesza. W ostatnim z przytoczonych tekstów, rytuał szurpu, Marduk udaje się po poradę do ojca, a ta obejmuje oczyszczenie człowieka w specjalnie do tego celu przeznaczonym domu obmyć przy pomocy wody oraz „zaklęcia z Eridu”. Ea wspomina także o czynnościach, których będzie w dalszym fragmencie rytuału dokonywać zaklinacz aby, wykorzystując zasady magii sympatycznej, usunąć z ciała człowieka – obieranie cebuli, szypułkowanie daktyli i rozplatanie trzcinowej maty.

Charakterystyczna rola Marduka w teologii babilońskiej, nie tylko jako głównego bóstwa panteonu państwowego, ale może przede wszystkim jako boga w sposób szczególny troszczącego się o ludzi, od momentu narodzin aż do śmierci, podkreślona jest poprzez kompozycje zaklęć opisujących asystowanie Marduka przy porodach, zwłaszcza tych trudnych. Znała jest cała grupa zaklęć odwołujących się do jego pomocy w narodzinach, w których narratorem może być osoba postronna, rodząca kobieta, a nawet pozostające w brzuchu matki dziecko. Najciekawszym jednak wydaje się być krótki tekst, w którym bóg ten jest jednoznacznie określony mianem akuszera, gdyż rozwiewa on jakiegokolwiek wątpliwości na temat roli Marduka w przebiegu porodu:

Biegnij do mnie jak gazela, wyślizgnij się do mnie jak wąż! Ja, Asarluhi, jestem akuszere. Odbiorę cię!<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> FOSTER 1995, 396.

Warto zauważyć, że w powyższym przykładzie Marduk osobiście uczestniczy w czynnościach, własnoręcznie odbierając poród. Jest to zabieg stosowany dość często w obrzędach, mający na celu dodatkowe podniesienie ich skuteczności – to już nie zaklinacz, powołujący się na autorytet bóstwa lub utożsamiający się z nim, odprawia rytuał, ale bóstwo we własnej osobie. Podobny zabieg spotykamy w mezopotamskim rytuale maqlu, w którym częste są inwokacje do boga ognia Nusku, aby osobiście spalił czarownicę, która rzuciła zły urok<sup>19</sup>. Odnajdujemy tego typu fragmenty także w obrzędach anatolijskich, jak w poniższym fragmencie rytuału dla oczyszczenia domu będącego miejscem zbrodni:

Oto ja, syn człowieczy, tutaj przybyłem [...], aby wzywać pradawne bóstwa. Niechaj podziemne Słońce otworzy im bramę i wypuści z krainy podziemi pradawnych bogów, panów podziemnego świata! Aduntarriego – jasnowidza, boginię Zulki, która wyklada sny, Irpitigę – pana sądu, bóstwa Nara, Namszara, Minki, Aminki, Abi – wypuść je! Ja, syn człowieczy, nie przybyłem tu z własnej ochoty ani też komuś na złość. W tym domu stała się zbrodnia, łzy, zwada i grzechy. W górze gniewa się niebo, a w dole ziemia się gniewa [...] Wezwałem więc was, bogów-czarowników: zatroszczcie się, idźcie i oczyśćcie ten dom od zła, zmazy, zbrodni, grzechu, zwady, przekleństw i łez. Złu ręce i nogi zwiążcie i w głąb ciemnej ziemi poślijcie!<sup>20</sup>.

W przypadku tego typu formuł zauważyć można intrygującą zmianę na korzyść zaklinacza. O ile w poprzednio cytowanych fragmentach powoływał się on na autorytet bóstw, aby wzmocnić działanie zaklęć i skuteczność rytuałów, o tyle w powyższym tekście bogowie zostali sprowadzeni do wykonawców woli osoby sprawującej rytuał. Można zatem wysnuć wniosek, iż wraz z rozwojem kompozycji rytualnych, rozbudowywania ich elementów powiązanych bezpośrednio z mitolo-

<sup>19</sup> Np. maqlu II 1–15; MEIER 1937, 13–15; DREWNOWSKA-RYMARZ 2005, 134; ABUSCH 2013, 55.

<sup>20</sup> POPKO 1992, 174–175.

gią, następowała zmiana roli zaklinacza z błagalnika, oczekującego na wsparcie bogów w prawidłowym przeprowadzeniu rytuału, na osobę dysponującą wystarczającą mocą, aby wezwać bogów i wskazać (lub nawet nakazać) im właściwy sposób działania. Hipotetycznie zatem, gdyby taki kierunek rozwoju rytuałów mógł zostać potwierdzony źródłowo<sup>21</sup>, prowadziłby w prostej linii do przekształcenia się postrzegania społecznego zaklinaczy z kapłanów, których skuteczność uzależniona jest od przychylności bóstw, w magów dysponujących potężną mocą i zdolnych kontrolować siły nadprzyrodzone<sup>22</sup>.

Mit i rytuał na starożytnym Bliskim Wschodzie były ze sobą nieomal nierozzerwalnie związane. Podstawową przyczyną tego stanu rzeczy było przekonanie o cykliczności i powtarzalności wydarzeń. Jeżeli określone działanie przyniosło określony rezultat, powtórzenie tych samych czynności będzie skutkowało takim samym efektem. Dlatego też włączenie w przebieg rytuału pasującego do jego kontekstu mitu gwarantowało powodzenie podjętych działań, będących jedynie odtworzeniem postępowania bóstw – gwarantów skuteczności obrzędu. Mechanizm ten działał także w drugą stronę – w mitach z obszaru starożytnego Bliskiego Wschodu znaleźć możemy opisy rytu-

---

<sup>21</sup> Jest z tym jednak pewien problem, gdyż dysponujemy tekstem mitu „Enmerkar i Enshakeszdana”, w którym znajduje się opis pojedynku magów posługujących się wyłącznie artefaktami, nie korzystających natomiast w żaden sposób z pomocy sił nadprzyrodzonych. Zob. BERLIN 1979; VANSTIPHOUT 2003, 41–45. Wprawdzie jest to tekst absolutnie nietypowy, przynajmniej na tle innych zachowanych do naszych czasów źródeł pisanych, niemniej wskazuje on na istnienie koncepcji „potężnych magów” w czasach znacząco wcześniejszych niż znane nam rytuały, w których zaklinacz występował w roli tylko niewiele wykraczającej poza pozycję uniżonego suplikanta.

<sup>22</sup> Wrażenie to mogło jeszcze zostać spotęgowane (i zapewne było) recytowaniem przez osoby sprawujące obrzędy niezrozumiałych słów i fraz wprowadzających element tajemniczości do zwyczajnego skądinąd rytuału. Jednymi z pierwszych znanych przykładów są rytuały anatolijskie, w których do tekstu hetyckiego wplataną całe frazy w obcym Hetytom języku hurycykim. Zob. HAAS, THIEL 1978. Tradycja ta znana jest następnie z magii klasycznej, zob. WYPUSTEK 2001. A określenia typu abrakadabra czy hokus-pokus funkcjonują do dziś jako potoczne określenie działań magicznych.

ałów znanych z tabliczek rytualnych, ale sprawowanych przez bóstwa. Z uwagi jednak na fakt, iż istniejące opowieści nie mogły zostać wykorzystane w każdej możliwej sytuacji, niejednokrotnie tworzone je na potrzeby konkretnego rytuału. Ich rola i struktura były takie same jak mitu, jednak dla odróżnienia od szeroko rozpowszechnionych w kulturze popularnej starożytnego Bliskiego Wschodu mitów, określa się je mianem mitologemów. Rolą tych historii było uzasadnienie celowości i sensowności podejmowanych działań, skuteczności wykorzystanych składników lub zapewnienie pożądanego efektu recytowanych zaklęć. Można pokusić się nawet o stwierdzenie, że rytuał bez włączonego w jego strukturę elementu mitycznego nie mógłby zaistnieć, gdyż nie byłoby żadnych przesłanek wskazujących na choćby potencjalną jego skuteczność.

#### BIBLIOGRAFIA

ABUSCH 2013: T. Abusch, *The Witchcraft Series Maqlû*, Writings from the Ancient World 37, Atlanta, Georgia 2013.

BAWANYPECK 2005: D. Bawanyeck, *Die Rituale der Aurguren*, Texte der Hethiter 25, Heidelberg 2005.

BERLIN 1979: A. Berlin, *Enmerkar and Ensuhešdanna. A Sumerian Narrative Poem*, Babylonian Fund: Occasional publications of the Babylonian Fund 2, Philadelphia 1979.

BLACK, GREEN 1998: J. Black, A.Green, *Słownik mitologii Mezopotamii. Bogowie, demony, symbole*, Translated by A. Reiche, Katowice 1998.

BÖCK 1999: B. Böck, *Babylonische Divination und Magie als Ausdruck der Denkstrukturen des altmesopotamischen Menschen*, [w:] J. Renger (ed.), *Babylon: Focus Mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne*, Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 2, Saarbrücken 1999, ss. 409–426.

DREWNOWSKA-RYMARZ 2005: O. Drewnowska-Rymarz (ed.), *Do Boga, Pana mego, mów! Babilońskie i asyryjskie*

*hymny, modlitwy, zaklęcia i rytuały. Wybór tekstów*, tłum. O. Drewnowska-Rymarz, Warszawa 2005.

FLEMING, MILLSTEIN 2010: E.D. Fleming, J.S. Millstein, *The Buried Foundation of the Gilgamesh Epic. The Akkadian Huwawa Narrative*, Cuneiform Monographs 39, Leiden–Boston 2010.

FOSTER 1995: R. B. Foster, *From Distant Days. Myths, Tales, and Poetry of Ancient Mesopotamia*, Bethesda, Maryland 1995.

GELLER 1989: J.M. Geller, *A New Piece of Witchcraft*, [w:] H. Behrens et al. (eds.), *DUMU-E2-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 9, Philadelphia, ss. 193–206.

GEORGE 2003: A.R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Text*, vol. I, Oxford–New York 1989.

GORDON 1992: C.H. Gordon, *The Ebla Exorcisms*, [w:] C.H. Gordon, G. Rendsburg, N.H. Winter (eds.), *Eblaïtica. Essays on the Ebla Archives and Eblaïte Language*, vol. III, Warsaw, Indiana 1992, ss. 127–137.

HAAS, THIEL 1978: V. Haas, H.J. Thiel, *Die Beschwörungssrituale der Allaitura?(?)i und verwandte Texte*, *Hurritologische Studien 2*, Neukirchen-Vluyn 1978.

JEAN 2002: C. Jean, *Male and Female Supernatural Assistants in Mesopotamian Magic*, [w:] S. Parpola, R.M. Whiting (eds.), *Sex and Gender in the Ancient Near East*, vol. I, Helsinki 2002, ss. 255–261.

LITKE 1998: R.L. Litke, *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists AN: <sup>d</sup>A-NU-UM and AN: ANU ŠÁ AMĒ-LI*, *Texts from the Babylonian Collection 3*, New Haven, Connecticut 1998.

MEIER 1937: G. Meier, *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*, *Archiv für Orientforschung Beiheft 2*, Berlin 1937.

MILLER 2004: J.L. Miller, *Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals*, Studien zu den Boghazköy-Texten 46, Wiesbaden 2004.

PARDEE 2002: D. Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, Writings from the Ancient World 10, Atlanta, Georgia 2002.

PARKER 1997: S.B. Parker (ed.), *Ugaritic Narrative Poetry*, Writings from the Ancient World 9, Atlanta, Georgia 1997.

POLVANI 2004: M.A. Polvani, *Relations between Rituals and Mythology in Official and Popular Hittite Religion*, [w:] M. Hutter (ed.), *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität*, Alter Orient und Altes Testament 318, Münster 2004, ss. 369–376.

POPKO 1987: M. Popko, *Mitologia hetyckiej Anatolii*, Warszawa 1987.

POPKO 1992: M. Popko, *Huryci*, Warszawa 1992.

REINER 1958: E. Reiner, *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, Archiv für Orientforschung. Beiheft 11, Graz 1958.

STAMM 1939: J.J. Stamm, *Akkadische Namengebung*, Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft 44, Leipzig 1939.

TALLQVIST 1938: L.K. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, vol. VII, Helsinki 1938.

VANSTIPHOUT 2003: H. Vanstiphout, *Epics of Sumerian Kings. The Matter of Aratta*, Writings from the Ancient World 20, Atlanta 2003.

VELDHUIS 1993: N. Veldhuis, *An Ur III Incantation Against the Bite of a Snake, a Scorpion, or a Dog*, Zeitschrift für Assyriologie 83, No. 2 (1993), ss. 160–169.

WYPUSTEK 2001: A. Wypustek, *Magia antyczna*, Wrocław 2001.



THE ROLE OF MYTHS AND MYTHOLOGEMS IN THE ANCIENT  
NEAR EASTERN RITUAL COMPOSITIONS**Abstract**

The aim of this article is to present the ritual traditions that have been preserved in textual sources from the ancient Near East in the context of beliefs and myths, known from literary texts. As can be observed, texts regarding gods and heroes were closely connected with ritual compositions. At the foundations of this fact lies the conviction regarding the cyclical nature of the world. If a described action is revealed to be efficient once, the repetition of exactly the same steps brings exactly the same result. That is why the inclusion of the appropriate fragments of myths in the ritual guaranteed its effectiveness, as the whole action was nothing more than the reconstruction of the divine performance. The same action can be observed in the opposite direction – in ancient Near Eastern myths we find descriptions of rituals known from strictly ritualistic compositions, but performed by different gods and goddesses. We consider how the existing stories were not universal, and thus could not be used for the purposes of any specific case, yet some of them were created for the sake of a particular ritual. Their structure was exactly the same as that of myth, and their role was to justify the objective and rationale of actions taken by exorcists, the efficiency of the ingredients and artefacts used, or to guarantee the planned result of incantations recited. Therefore, we may argue that no ritual could exist which did not include any mythical elements, as this would negate all assumptions regarding its potential effectiveness.

**Keywords:** myth, ritual, ancient Near Eastern religions, literary tradition

**Słowa kluczowe:** mit, rytuał, religie starożytnego Bliskiego Wschodu, tradycja literacka

