

KS. LECH STACHOWIAK

## PROROCY JAKO ZJAWISKO RELIGIJNE STAROŻYTNEGO WSCHODU

Prorocy izraelscy, występujący w Starym Testamencie, z jednej strony są ludźmi wyrosłymi na wspólnym podłożu kulturowym starożytnego Wschodu, z drugiej zaś nurtuje ich o wiele silniejsza świadomość wyboru i powołania przez Boga żywego, który domaga się całkowitego i bezwarunkowego zaangażowania w służbę Jego słowa<sup>1</sup>. Zadaniem niniejszego artykułu będzie pokazać formy profetyzmu w wielkich kulturach sąsiednich, a tym samym ustalić, na ile można umieścić ruch prorocki w ramach starożytnej kultury religijnej — zwłaszcza starosemickiej, na ile zaś jest on zjawiskiem oryginalnym wynikającym ze specjalnego wyboru narodu przez Boga i prowadzonego od wieków zbawczego dialogu.

Przegląd najważniejszych form profetyzmu pozaizraelskiego ograniczy się oczywiście tylko do tych środowisk, z którymi naród wybrany zetknął się w biegu swej historii; najbaczniejszą uwagę trzeba będzie zwrócić na te kultury religijne, które ze względów politycznych lub geograficznych oddziaływały w okresie kształtowania się instytucji religijnych ludu Bożego. Będzie to najpierw profetyzm egipski dość specyficzny, ale i różnorodny, dalej poszczególne postacie zbliżone do kategorii „proroków” w kulturach mezopotamskich. Nieco szerzej wypada omówić dwa środowiska najbardziej zbliżone w formach i przekazie orędzia prorockiego do opisów biblijnych: kulturę religijną znaną z tekstów z Mari<sup>2</sup>, obfitującą w wystąpienia proroków, oraz profetyzm kananejski przyjęty w kraju, który wzięli w posiadanie przedstawiciele dwunastu pokoleń izraelskich.

### 1. Profetyzm w starożytnym Egipcie

Zjawisko profetyzmu związane jest w kraju faraonów przede wszystkim z klasą kapłańską, z postaciami mędrców i pisarzy. Nie pretendują oni

<sup>1</sup> Informację o religio-historycznej koncepcji Boga podaje G. Mensching (*Prophe-  
ten I. Religionsgeschichtlich*. W: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 5.  
3. Aufl. Tübingen 1961 s. 608-611).

<sup>2</sup> Ogólne informacje o środowisku religijnym w Mari podaje C. Westermann (*Die  
Mari-Briefe und die Prophetie in Israel*. W: *Forschung am Alten Testament*. Mün-

do aktualnie otrzymywanego objawienia od bóstwa, jak prorocy izraelscy, lecz występują jako rzecznicy powrotu do przeszłości. Wykładnikiem idealnego, harmonijnego układu jest znane pojęcie staroegipskie *maat*: wyraża ono porządek i ład, pełną równowagę na płaszczyźnie politycznej, prawnej i moralnej<sup>3</sup>. Prorocy egipscy wiążą je z idealną przeszłością, którą pragną rzutować w teraźniejszość lub przyszłość; stąd wiele ich prorocstw nawiązuje do wydarzeń związanych z „dawnymi dobrymi czasami” przedstawianymi jako fakty, które mają dopiero nastąpić (*vaticinia ex eventu*, prorocstwo o zdarzeniach przeszłych). Niejednokrotnie egipscy prorocy występują jako rzecznicy magii; przypisują sobie posiadanie mocy odwracania nieszczęść przyszłych. Jednak w odróżnieniu od wielu semickich proroków nie znają oni stanów ekstatycznych ani entuzjastycznych; te bowiem stanowiłyby zaprzeczenia nadrzędnego pojęcia *maat*.

Profetyzm egipski nie zna perspektywy historycznej poza prostą relacją przeszłość — przyszłość. Wszelki linearny rozwój dziejów świata, doskonalenie się w kierunku zbawczej przyszłości, jest obce myśli proroków egipskich. Wystąpienia ich wiążą się z kryzysem politycznym, socjalnym i narodowym, trudno jednak wykazać jakiegokolwiek powiązania między poszczególnymi wypowiedziami. Prorocstwa odnoszą się w Egipcie do indywidualnych wydarzeń i indywidualnych osób, zwłaszcza faraonów, ich następców, wyższych funkcjonariuszy itp. Nigdy nie są prorocy egipscy zwiastunami zbawienia dla całego narodu lub jego części. Pod względem religijnym panuje między nimi znaczne zróżnicowanie: prorocy wywodzący się z kół mędrców zdradzają niekiedy tendencje monoteistyczne, podczas gdy kapłani i pisarze raczej faworyzują politeizm, zwłaszcza kultowy.

Poza spekulacjami mędrców cechuje profetyzm egipski swoisty utylitaryzm: ich wyrocznie dotyczą korzyści lub nieszczęść osób, z którymi są związani. W tym świetle należy też oceniać wiele wypowiedzi prorockich składających hołd bóstwu za ich dobroczynne działanie; zresztą granica między piśmiennictwem hymnicznym a prorockim jest w literaturze religijnej Egiptu dość płynna.

Częstym motywem w wyroczniach egipskich jest powrót do autorytetu i religijności czasów dawnych; wiąże się z tym zarówno krytyka słabych i lęklivych władców, jak i oczekiwanie idealnego władcy-pasterza. Na płaszczyźnie moralno-socjalnej posługują się wyrocznie prorockie przeciwieństwami pomyślność-nieszczęście; szczególnym zaś przedmiotem ich

chen 1964 s. 171-189), F. Ellermeier (*Prophetie in Mari und Israel*. Hertzberg a. H. 1968), E. Noort (*Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari. Die Mari-Prophetie in der alttestamentlichen Forschung*. Neukirchen 1977).

<sup>3</sup> R. Ramlot w swoim monumentalnym artykule o profetyzmie (*Prophétisme I,1. Egypt*. w: *Dictionnaire de la Bible*. Suppl. VIII 812-868) charakteryzuje wszechstronnie to pojęcie (zwl. kol. 820-823. 829-831, bibliografia s. 822-823). Zob. nad to H. H. Schmid (*Gerechtigkeit als Weltordnung*, „Beiträge zur historischen Theologie” 40:1968, s. 46-61).

wypowiedzi jest naruszenie równowagi socjalnej, oczywiście w ramach *maat*. Wiele wypowiedzi prorockich starożytnego Egiptu jest do dziś przedmiotem sprzecznych interpretacji wobec słabej i fragmentarycznej znajomości uwarunkowań religijnych i kulturowych <sup>4</sup>.

## 2. Profetyzm w kulturach starożytnej Mezopotamii

Środowisko kulturowe Mezopotamii jest pod każdym względem różne od Egiptu. Wkraczamy tutaj w świat wyobrażeń religijnych semickich, jakkolwiek echa wierzeń mieszkańców przedsemickich są dobrze wyczuwalne. Zróznicowanie charakteru profetyzmu mezopotamskiego wiąże się z historią tych obszarów, podlegających ustawicznej fluktuacji i politycznej, i narodowościowej. Nie bez znaczenia będzie też diametralnie różna koncepcja bóstwa i człowieka, poglądów na życie, odpłatę za postępowanie dobre lub złe itp. Oczywiście, nie brak i elementów wspólnych religii egipskiej i mezopotamskiej, które prowadzą do pewnych analogicznych cech kontaktów między bóstwem a człowiekiem.

Wiadomości o działalności profetycznej w religii Sumerów są nader skąpe i pochodzą głównie z okresu, kiedy proces ich semityzacji był już znacznie zaawansowany <sup>5</sup>. Być może jednak, że w niektórych formach profetyzmu, uchodzących za typowo semicko-mezopotamskie, żyły dawniejsze wyobrażenia przedsemickie. W dotąd odczytanych tekstach starosumeryjskich brak właściwego i bezpośredniego opisu czynności odpowiadającej pojęciu „prorokować”. Szeroko natomiast rozwinęło się wróżbiarstwo i to na podstawie oglądu wnętrzości, dalej przepowiednie przyszłości na podstawie wykładu snów. Jak się wydaje, istnieli specjaliści wykładacze snów („ludzie stojący u węzłowi śpiącego” — sum. *lusag-še-ná-a*); byli to kapłani, którzy z kolei otrzymywali objawienie co do znaczenia widzenia sennego również we śnie <sup>6</sup>. We śnie otrzymują też niektórzy kapłani i królowie polecenia, przekazywane niejednokrotnie w sposób symboliczny. Wprawdzie dziedzina objawień oneiracyjnych (otrzymywanych w widzeniach sennych) przekracza zasadniczo ramy profetyzmu, nie wolno jednak zapominać, że sen proroczy stanowi także w Starym Testamencie jedną z najstarszych postaci objawienia prorockiego. Najbardziej znanym ze snów

<sup>4</sup> Wielu spośród znanych egiptologów waha się odnieść określenie „prorockie” do tekstów egipskich, zaliczając je do wypowiedzi politycznych np. H. Bonnet. (*Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin West 1952 s. 609) lub literatury typu mądrościowego. Zob. też Ramlot (jw.) i F. Nötscher (*Prophetie im Umkreis des alten Israel*. „Biblische Zeitschrift” 10:1966 s. 163-170).

<sup>5</sup> Por. Ramlot, jw. kol. 869-876. Ogólniej o kulturze i religii Sumerów zob. M. Bielicki (*Zapomniany świat Sumerów*. Warszawa 1966).

<sup>6</sup> A. L. Oppenheim. *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*. Philadelphia 1956 s. 224; A. Falkenstein. *Wahrsagung*. W: *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les religions voisines*. Paris 1966, szczeg. s. 56.

„proroczych” jest opis zawarty w szeregu hymnów o budowie świątyni. Ningirsu, bóg miasta Lagasz, objawia Gudei, królowi sumaryjskiemu, plan budowy wielkiej świątyni, wyjaśniony następnie w dalszych snach i potwierdzony przez grom zesłany od Ningirsu<sup>7</sup>. Opis ten sięgający XXI w. przed Chr. rzuca niewątpliwie światło na opisany w Rdz sen Jakuba (Rdz 32,25-33), jako formy kontaktu ze swym Bogiem<sup>8</sup> mimo licznych i uderzających różnic. Pewne dalsze elementy analogiczne do działalności proroków izraelskich można stwierdzić w lamentacjach, szczególnie nad zburzonym miastem, które podejmie także tradycja akkadyjska.

Literatura „prorocka” Mezopotamii semickiej ma odmienny charakter; Semici dobitnie odczuwali istnienie i działanie zła, sprowadzając je nie do jakiegoś fatum, lecz przypisując je działalności złowieszczych istot. Chodziło więc o to, by zneutralizować ich działanie, co odpowiada praktykom magicznym; najpierw jednak należało to negatywne działanie przewidzieć i określić, co stało się domeną wieszczków i proroków. Formy przepowiadania, zakładające kontakt z bogami i potęgami dobroczynnymi lub złowieszczymi, były dość zróżnicowane u Semitów wschodnich, leżących w zasięgu kultury babilońsko-asyryjskiej, i u zachodnich, bliższych ludowi wybranemu przez Boga Jahwe. Dlatego też z rozważań tego paragrafu wyłączymy teksty religijne z Mari, babilońskiego miasta wschodniej Syrii, które zawierają najwięcej i najbardziej uderzających analogii z profetyzmem biblijnym; świadectwa prorockie w tych tekstach będą łącznikiem między wielkimi kulturami Mezopotamii południowej a środowiskiem Kanaanu, które objęli później w posiadanie Izraelici.

Żywy kontakt człowieka ze światem bóstw był dla religijności mezopotamskiej oczywisty; na ile dotyczył on biegu rzeczy wyjętych spod wpływów ludzkich, m. in. przyszłości, wyrażał się w zapytaniach kierowanych pod adresem bóstwa lub bóstw. Odpowiedź ich starano się odczytać przy pomocy środków wróżbiarskich, zwłaszcza jeżeli chodziło jedynie o potwierdzenie lub zaprzeczenie postawionego pytania. Oprócz tego religia mezopotamska знаła wyrocznie doskonalsze, mianowicie wizje otrzymywane na jawie i we śnie (te ostatnie znane już dobrze u Sumerów). Wizje senne zdradzają dość znaczne zróżnicowanie. Oprócz bezpośrednich odpowiedzi jasnych i niedwuznacznych obejmowały one także obrazy wymagające interpretacji podawanej przez specjalnych wykładaczy snów.

Charakterystyczną formę poszukiwania odpowiedzi bóstwa stanowią w semickiej Mezopotamii wyrocznie typu mantycznego. Obejmują one różne postacie hepatoskopii, ornitomancji, dalej obserwacji zachowania ludzi,

<sup>7</sup> O panowaniu Gudei zob. Bielicki (jw. s. 134-142) i S. N. Kramer (*The Sumerians*, Chicago 1963 s. 137-140).

<sup>8</sup> Punkty styyczne i różnice omawia Ramlot (jw. s. 873-874).

a nawet przedmiotów, interpretacji zjawisk atmosferycznych, astrologii<sup>9</sup>. Stroną pytającą, czyli podejmującą inicjatywę wypowiedzi Bożej, jest zwykle człowiek. W rzadkich tylko wypadkach przekazanie „wyroczni” o charakterze prorockim następuje z inicjatywy samego bóstwa dla człowieka (lub ludzi) cieszącego się jego opieką; odbywa się to również opisanymi wyżej środkami (zwłaszcza wizja, sen) i dotyczy przyszłości. Odpowiedzi wyroczni mogą dotyczyć zarówno jednostek, jak i większych grup; w pierwszym wypadku będą to zwłaszcza panujący, wysocy funkcjonariusze (np. ich wybór, usunięcie) i inne wybitne osoby dworskie i prywatne; w drugim chodzi o losy mieszkańców miasta, o ich pomyślność itp. Żadna z dotychczas znanych wyroczni mezopotamskich nie odnosi się do losów całego narodu, do jego postępowania, nagrody, kary zagłady, ocalenia itp.

O znaczeniu działalności zbliżonej do „profetyzmu” w Mezopotamii poucza wielka ilość określeń opisujących nie tylko kierunki czy formy „wyroczni”, ale informująca również jak rozumiano ich religijny charakter. Na pierwszy plan wysuwa się asyro-babiloński „widzący”, *bârû*, rekrutujący się prawdopodobnie spośród kapłanów<sup>10</sup>. Jest on przedstawiany często jako funkcjonariusz dworu królewskiego, wieszcz „oficjalny” różny od popularnych wieszczów ludowych. Odznacza się wyjątkowymi zaletami fizycznymi, a zapewne i religijnymi; niektórzy znawcy religii mezopotamskiej przypuszczają, iż dopuszczenie go do funkcji „prorockiej” poprzedzała inicjacja doktrynalna i ceremonialna. Funkcje te są bardzo różnorodne: od wróżb (odczytywanie woli bóstwa z ruchów dymu lub oliwy) aż do komunikowania woli bogów w ramach błogosławieństw lub modlitw<sup>11</sup>. W wielu wypadkach trudno rozstrzygnąć, czy chodzi o czynności kapłańskie, wróżbiarskie, czy też prorockie.

Jeżeli *bârû* był raczej wróżbitą i nie posługiwał się w przepowiadaniu ekstazą, inaczej ma się sprawa z wielką kategorią ludzi (mężczyzn i kobiet) znanych w Mezopotamii jako *mahhû* (w Mari *muhhû*, f. żeńska: *muhhû-tûm*), którzy bardziej niż poprzedni mieszczą się w ramach określenia „prorok”. Już sama etymologia słowa dowodzi, że ludzie ci obwieszczali lub przekazywali wyrocznie bóstwa w stanie uniesienia ekstatycznego grani-

<sup>9</sup> A. Barucq (*Oracle I,2. Assyrie et Babylonie*. w: *Dictionnaire de La Bible*. Suppl. VI s. 756-760) opisuje szczegółowo formy udzielania wyroczni.

<sup>10</sup> O *bârû* babilońskich pisze szeroko Barucq (jw. s. 759); R. Largement (*Les oracles de Bileam et la mantique suméro-accadienne*. W: *Mémorial du cinquanteaire de l'Inst. Catholique de Paris*. Paris 1964 s. 38-39) wysunął nawet wątpliwą hipotezę o relacji między imieniem ojca Balaama, Beora a babilońskim *bârû* (por. Lb 22,5).

<sup>11</sup> Por. A. Goetze. *An old Babylonian Prayer of the Divination Priest*. „Journ. of Cuneiform Studies” 22:1968 s. 25-29; R. Labat. W: *Les religions du Proche Orient asiatique*. Paris 1970 s. 166. Autorzy ci przekazują i komentują teksty akademickie związane z *bârû*.

czącego z szalem<sup>12</sup>. Teksty z czasów Asarhaddoną i Asurbanipala wspominają wyraźnie o „orędziach” czy „wyroczniach” *bârû*; żaden tekst nie mówi jednak nic bliższego o sposobie otrzymywania posłannictw od bóstwa. Działalność tych „proroków” mezopotamskich była, jak się wydaje, umacniająca, daleka jednak od chęci wywierania efektywnego wpływu na poczynania króla, napominania go itp.

Poza mniej znanymi (i zapewne drugorzędnymi) *eššebu*, ekstatycznymi kapłanami „napełnionymi bóstwem”, *zabbu*, ekstatykami kaleczącymi się w transie, należy jeszcze wspomnieć kapłanki-wróżbitki, *raggintu*, wykrzykujące w stanie uniesienia swoje wyrocznie. W ich wypowiedziach godną uwagi jest pierwsza osoba mówiącego bóstwa; świadczy ona o odczuciu ścisłej łączności ze swym mocodawcą.

Czynnikiem istotnym w działalności prorockiej *mahhū* jest „tchnienie” (*zaqīqu*), czynnik niematerialny i nieuchwytny, ale daleki od hebrajskiego *rûah*, życiodajnego czynnika Bożego w ST<sup>13</sup>.

Reasumując, profetyzm mezopotamski pod względem treści bardziej przypomina biblijne proroctwa polityczne niż religijne lub moralne. Odnoszą się one do instalacji panującego, trwałości jego dynastii, budowy świątyni, murów czy ąkweduktów, wypraw wojennych, przy czym „wyrocznie” mezopotamskie często zbliżają się do różnych form wróżbiarstwa lub magii. Także tutaj przeważają zdecydowanie proroctwa jako odpowiedzi na postawione przez zainteresowanych zapytanie czy skierowaną do bóstwa prośbę. „Objawienia” prorockie z inicjatywy bóstwa należą do wyjątków i zwykle są dalekim echem interwencji człowieka. Obok wyroczni typu manticznego wielką wagę przypisuje się nadal snom proroczym i ich wykładowi. Wreszcie godnymi wzmianki są tzw. „kroniki prorockie”, tj. oparte na wydarzeniach przeszłych zapowiedzi przyszłości, w której zmieniają się regularnie okresy pomyślności i nieszczęść<sup>14</sup>. Te dokumenty (zresztą niekompletnie zachowane) wykazują pewne analogie do historycznego sposobu myślenia proroków, ewentualnie do koncepcji historycznych przyjętych we wczesnej apokaliptyce (szczególnie w *Księdze Daniela*). Jakikolwiek wpływ postawy etycznej lub religijnej jednostek czy całego narodu na kierunek biegu wypadków jest zasadniczo obcy tym tekstom.

### 3. Profetyzm w tekstach pochodzących z Mari

Mari było środowiskiem pogranicznym między Mezopotamią a Syrią, gdzie ścierały się wpływy religijne babilońsko-asyryjskie z zachodniose-

<sup>12</sup> Szerzej zob. Nötscher (jw. s. 173-178) i niżej § 3.

<sup>13</sup> Dokładniejszym odpowiednikiem hebrajskim dla *zaqīqu* jest *hebel*. Dalsze informacje: *The Assyrian Dictionary*. T. 21 s. 60.

<sup>14</sup> Cały szereg tych dokumentów pochodzących z Assur, Niniwy i Babilonu wydali A. K. Grayson i W. G. Lambert (*Akkadian Prophecies*. „*Jour. of Cuneiform Studies*”

mickimi. Atmosfera wędrówek małych grup nomadów pod zwierzchnictwem „szejków” prowadzi nas w świat znany w Biblii w okresie patriarchów. Nie jest też przypadkiem, że formy profetyzmu są pod wielu względami bliższe prorokom biblijnym, przynajmniej w najdawniejszym okresie. Najnowsze badania wykazały także charakterystyczną działalność proroków z Mari odnośnie do „świętej wojny”; wydaje się to wyjaśniać pochodzenie wielu rodzajów literackich prorockich w Starym Testamencie<sup>15</sup>. Ogółem wymienia się 27 tekstów prorockich odnoszących się do różnych osób, okoliczności i różnych bóstw. Większość tych proroctw dotyczy warstwy „amoryckiej” piśmiennictwa z Mari; tym tłumaczy się też odmienny charakter tych tekstów od profetyzmu mezopotamskiego i znacznie większe podobieństwo do Starego Testamentu<sup>16</sup>.

Wśród osób otrzymujących objawienia prorockie dokumenty z archiwum Zimrilima, króla Mari, wymieniają zarówno personel kultowy, jak i liczne osoby „świeckie”, w tym także wiele kobiet. W pierwszej grupie, związanej na stałe z kultem, na pierwszy plan wybijają się znani już z mezopotamskich tekstów *muhhūm* i *muhhūtum*, ekstatycy, stanowiący pewną klasę oddzielną, prawdopodobnie różną od kapłanów<sup>17</sup>, dalej „odpowiadający” obu płci, *âpilum* (*âpiltum*), oraz kapłani sprawujący funkcje prorockie, *sangūm*. Prorocy „świeccy” noszą różne nazwy, które nie zawsze pozwalają określić ich zawód lub rangę społeczną. W każdym razie miejscem objawienia woli bóstwa są nie tylko obiekty sakralne (świątynie). Dość zróżnicowane opisy otrzymywania od bóstwa przekazów obejmują bodaj najstarszą formę prorocką: sny, opowiadania o nich z odpowiednim wykładem, wizje, słuchanie słów, przepowiednie, odpowiedzi, posłannictwa itp. Prorocy ci znajdują się często przy otrzymywaniu „objawień” w stanie ekstazy, co zresztą sugeruje termin *muhhūm* (*muhhutūm*)<sup>18</sup>.

Rodzaje literackie, jakimi posługują się ci prorocy, są również znacznie bliższe biblijnym niż w poprzednio omówionych tekstach „prorockich”. Wydaje się, że podstawową formą prorocką w Mari jest „posłannictwo” bóstwa, wypowiedane ustnie, często także spisywane. Prorocy w Mari uważają się za posłańców bóstw i występują w ich imieniu, a nawet w ich „obecności”, popadając w ekstazę w świątyni i adresując słowa do obec-

<sup>15</sup> Zob. K. Koch. *Die Briefe 'prophetischen' Inhalts aus Mari. Bemerkungen zu Gattung und Sitz im Leben*. „Ugarit-Forschungen” 4:1972 s. 53-77 oraz M. Weinfeld. *Ancient Near Eastern Pattern in prophetic Literature*. „Vetus Testamentum” 27:1977 s. 178-195.

<sup>16</sup> Por. Ramlot, jw. s. 884-896 (bibliografia do r. 1970).

<sup>17</sup> Niektórzy krytycy odróżniają *muhhu*, proroka, od *mahhu*, kapłana. Zob. Ellermeyer. *Israel and Mari*.

<sup>18</sup> Obszerniej o terminologii pisze J. F. Ross (*Prophecy in Hamath, Israel and Mari*. „The Harvard Theological Review” 63:1970 s. 11-20).

nego tam króla. Słowa te mają charakter gróźb, także warunkowych lub też zapowiedzi pocieszających. Groźby te mają jednak — tak co do tonu, skutków i zakresu — bardzo różny profil w porównaniu z groźbami proroków izraelskich; wydają się być raczej ostrzeżeniami niż rzeczywistą perspektywą nieszczęścia dla panującego. W odróżnieniu od izraelskich sług słowa prorocy z Mari nie wykonują żadnych czynności; ich zakres interwencji wydaje się nader ograniczony w porównaniu ze Starym Testamentem. Wystąpienia w Mari związane są niemal zawsze z kryzysem (np. politycznym, dynastycznym, w sprawach prywatnych) i niepewnością, co nie jest obce prorokom biblijnym, ale nie stanowi też wyłącznej domeny ich działalności. Najbardziej zasadnicza różnica istnieje oczywiście między obu typami profetyzmu w dziedzinie religijno-moralnej. Chodzi nie tylko o politeizm w Mari, ale także o takie problemy, jak religijne odczucie grzechu, bezwzględny autorytet słowa Bożego i zwierzchnią władzę Boga nad biegiem historii, sprawami politycznymi, społecznymi i prywatnymi, co prorokom z Mari jest całkowicie obce. Na płaszczyźnie literackiej trudno znaleźć w Mari jakąkolwiek uchwytną tradycję prorocką. Najwięcej punktów porównawczych z Biblią dostarczają poszczególne zwroty i formuły, prawdopodobnie wspólne wszystkim kategoriom ludzi zbliżonym do „proroków” wśród zachodnich Semitów. Ponieważ między tekstami z Mari a spisnymi orędziami prorockimi w Starym Testamencie upłynął okres ok. 600-700 lat, ta konsekwencja języka prorockiego musi budzić podziw. Dla właściwej oceny podobieństw i różnic należy brać pod uwagę nie tylko język i formy literackie, ale przede wszystkim ogólną atmosferę religijną w obu środowiskach, z której czerpią poszczególne teksty swój właściwy sens i wymowę teologiczną. Ta atmosfera zaś była w Mari i w środowisku ludu Bożego zupełnie różna.

#### 4. Profetyzm w środowisku Kanaanu

Innym, jeszcze bliższym chronologicznie, geograficznie i kulturowo środowiskiem prorockim był Kanaan; wobec niego Stary Testament zajmuje już formalne stanowisko krytyczne. Wykopaliska prowadzone w ostatnich latach w Tell Mardikh, na terenie potężnego starożytnego miasta syryjsko-palestyńskiego Ebla<sup>19</sup> dowiodły, że już w drugiej połowie III tysiąclecia przed Chr. posiadała płn. Palestyna nie tylko wysoką kulturę materialną i literacką, ale i własne instytucje religijne. Choć trudno jeszcze ocenić nie opublikowane tabliczki (pisane pismem klinowym w jęz. sumeryjskim

<sup>19</sup> Miasto to, znane dotąd jedynie z wzmianek literackich, zostało odkryte przez włoską misję archeologiczną, działającą od r. 1964. Leżało ono na płaszczyźnie płn. syryjskiej w miejscu noszącym nazwę Tell-Mardikh. Znaleziono tam wielkie archiwum obejmujące (dotąd) ok. 15.000 tabliczek (Por. G. Pettinato. *Testi cuneiformi del 3 millennio in paleocananeo rivenuti nella campagna 1974 a Tell Mardikh* = *Ebla*. „Orientalia NS” 44:1975 s. 361-374).



i paleokananejskim), których treść dostępna jest jedynie ogólnie we wstępnych raportach<sup>20</sup>, wiadomo dziś, iż istniały tam już w latach 2400-2250 przed Chr. przynajmniej dwie klasy proroków znanych z późniejszych dokumentów mezopotamskich (szczególnie z Mari) *mahhu* oraz *nabi'utum*<sup>21</sup>. Ta ostatnia klasa odpowiada bezpośrednio biblijnym *nebi'im*, a określenie eblaickie jest najstarszym tekstem pozabiblijnym wspominającym o *nabi'utum*, znanym dotąd jedynie ze ST.

O wiele późniejsza jest wzmianka o działalności i ekstazie prorockiej na terenie Palestyny, jaką przekazuje w opisie swej podróży do Biblos Egipcjanin Wen-Amon, ok. r. 1100 przed Chr. Był on świadkiem sprawowanej liturgii, gdy jeden z kapłanów Amoną popadł w ekstazę i w tym stanie przekazywał posłannictwo swojego boga. Nie wiadomo zresztą dokładnie, kto był podmiotem opisanego stanu ekstatycznego: kapłan, młodzieniec czy młody dworzanin (adept?) króla Biblos. Ważne jest to, że spełniał on funkcje podobne do sprawowanych przez proroków lub „synów prorockich” w Biblii i prorokował w stanie ekstazy. Użyty w opisie znak hieroglificzny przedstawia człowieka ogarniętego konwulsjami, przypominającymi stan epileptyczny<sup>22</sup>.

Inny tekst z ok. 805 r. przed Chr. odnosi się do czasów proroka Elizeusza i pochodzi z napisu pamiątkowego Zakira, króla Hamat<sup>23</sup>. Walcząc z przeważającymi siłami koalicji królów, zwraca się do swego boga Baala-Szamaima (Baal nieba) i otrzymuje pomyslną zapowiedź za pośrednictwem „widzących i wróżbitów” (*bjd hzjn wbjd 'ddn*). Ta aramejska inskrypcja wykazuje szereg zwrotów przypominających orędzia biblijnych proroków (np. „nie bój się”, „ja cię wyrwę”, „ja wystąpię po twojej stronie” itd.). Jeśli chodzi o dwie kategorie ludzi przekazujących odpowiedź bóstwa, to poza znanym dobrze ze starszych tekstów biblijnych „widzącym” (zob. niżej), napis Zakira wymienia typ wieszcz, 'odēd, który — jak się wydaje — przekazywał i interpretował entuzjastyczne wypowiedzi „widzącego”. ST zna wprawdzie to ostatnie określenie, jednak nie w znaczeniu technicznym, lecz jako imię własne (por. np. 2 Krn 15,1; 28,9)<sup>24</sup>. Być może chodzi tu o jednego z licznych proroków „oficjalnych”, utrzymywanych na dwo-

<sup>20</sup> Oprócz art. przytoczonego w poprzedniej uw. zob.: G. Pettinato. *The Royal Archives of Tell Mardikh-Ebla*. „Biblical Archeologist” 39:1976 s. 44-52 (ogólna charakterystyka).

<sup>21</sup> Pettinato. *The Royal Archives* s. 49. Tenże autor zapowiedział publikację artykułu o profetyzmie w Ebla, który do chwili napisania tego artykułu jeszcze się nie ukazał.

<sup>22</sup> Por. *Ancient Near Eastern Texts*. 2. Aufl. Princeton 1955 s. 26 uw. 13.

<sup>23</sup> Tekst znajduje się w przekł. angielskim tamże s. 501-502.

<sup>24</sup> Por. Ross, jw. s. 4-8. Godną uwagi jest glosa w 2 Krn 15,8 („proroka Odeda”), która być może chciała pokazać związek „proroka” z określeniem aramejskim 'odēd.

rze królewskim na całym zachodnio-semickim Wschodzie (także w obu państwach izraelskich), którzy udzielali doraźnych odpowiedzi na pytania króla (np. 1 Krl 22,11-28). Takich „dworskich” proroków (zwalczanych przez wielkie sługi słowa) ST określa stereotypowym *n<sup>e</sup>bi'im*. Najprawdopodobniej termin występujący na steli Zakira obciążony był skojarzeniami wróżbiarstwa lub magii i dlatego w Biblii znajdują się jedynie dalekie jego echa.

Omówiony tekst aramejski z Hamat nie mówi nic o sposobie otrzymania lub o zjawiskach towarzyszących przekazywaniu objawienia Baal-Szaima. Natomiast cenne uzupełnienie opisu ekstazy proroków kananejskich w relacji Wen-Amona podaje ST w 1 Krl 18, w ramach opisu sądu Bożego między Eliaszem a prorokami Baala na górze Karmel. Niewątpliwie chodzi tutaj o sanktuarium kananejskie, w którym personel kultowy wykonuje także czynności prorockie; popularny opis cyklu podań o Eliaszu<sup>25</sup> czyni z nich 450 proroków, podobnie jak wydarzeniu na górze Karmel nadaje znaczenie ogólnoizraelskie. Tekst biblijny wymienia trzy rodzaje czynności, z pewnością charakterystyczne dla kultu i profetyzmu kananejskiego. Oprócz emfaticznych wezwań „Baal, wysłuchaj nas!”, wykonują najpierw prorocy ci taniec kultowy dookoła ołtarza (18,26)<sup>26</sup>, następnie czynią sobie nacięcia, celem zwrócenia uwagi bóstwa na swoje wołanie (por. Oz 7,14)<sup>27</sup> i wreszcie popadają w stan ekstazy, do której tamte czynności przygotowywały (1 Krl 18,28-29); być może samookaleczenia dokonywali oni (przynajmniej częściowo) w stanie uniesienia. Nie wydaje się, by opis biblijny zawierał dane o jakimś ogólnokananejskim rytuale prorockim; z drugiej strony nie były to odruchy spontaniczne ani improwizowane.

Nie ulega więc wątpliwości, że mantyka i ekstaza odgrywała w profetyzmie kananejskim doniosłą rolę, jakkolwiek pozabiblijne wzmianki literackie trudno określić jako częste (por. zupełny ich brak w tekstach ugaryckich). Jest rzeczą pewną, że przynajmniej niektóre praktyki tego typu oddziaływały na religijność izraelską; najbardziej podatni na te wpływy byli oczywiście prorocy „oficjalni” lub wręcz fałszywi, posługujący się środkami kananejskimi w celu wywołania stanu ekstazy (por. Jr 29,26). Nadto z danych biblijnych wynika jasno, że profetyzm kananejski pomie-

<sup>25</sup> Por. G. Fohrer. *Elia*. 2. Aufl. Zürich 1968; C. H. Steck. *Ueberlieferung in den Elia-Erzählungen*. Neukirchen 1968; L. Bronner. *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship*. Leiden 1968; G. Hentschel. *Die Elijaerzählungen*. Leipzig 1977.

<sup>26</sup> Por. R. de Vaux. W: *Elie le prophète* I. Paris 1956 s. 60. Inaczej Fohrer (jw. s. 16: „Nach den Beschreibungen sieht es so aus, wie wenn man einen Fuss nach dem anderen durch tiefen Sand schleift oder zieht”).

<sup>27</sup> ST zakłada szerokie zastosowanie tego rodzaju praktyk jako rytu żałobnego, zresztą zakazanego przez Prawo — por. Kpł 19,28; Pwt 14,1 oraz Jr 16,6; 41,5; 47,5.

szany był — podobnie jak zresztą na całym starożytnym Wschodzie semickim — z bardzo zróżnicowanymi praktykami wróżbiarskimi i magicznymi. Szereg zakazów Prawa nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości, mimo że bardzo trudno jest rozróżnić poszczególne kategorie wieszczków lub wróżbitów; najbardziej kompletny ich wykaz zawiera Pwt 18,10-11.14. Także relacja 1 Sm 28,6-20 pozwala na pewne wnioski odnośnie do rozpowszechnienia praktyk kananejskich nekromancji; król izraelski Saul w poszukiwaniu odpowiedzi co do losów przyszłej bitwy, wobec braku odpowiedzi prorockiej i kapłańskiej, ucieka się do pośrednictwa kananejskiej niewiasty przepowiadającej za pośrednictwem duchów zmarłych<sup>28</sup>. Wydaje się, że wpływy kananejskie były głównym czynnikiem kryzysu religijno-synkretycznego, a także sprzyjały powstaniu wielu postaci pseudoprofetyzmu w Izraelu.

### 5. Zagadka postaci Balaama (Lb 22-24)

Mimo że działalność proroków pogańskich jest dobrze znana Biblii, Stary Testament wymienia jedną tylko postać spośród nich, która posiada cechy indywidualne: Balaamà (Bileama wg TH), syna Beora z Petor, położonego nad Rzeką (Eufratem)<sup>29</sup>. Współczesna krytyka biblijna dowiodła, iż nie chodzi tu bynajmniej o postać wyrażającą przyszłe losy pokoleń izraelskich, a więc *vaticinia ex eventu* (tak utrzymywał S. Mowinkel), ale o bardzo dawny, wielowarstwowy przekaz historyczny o działalności pewnego wybitnego wieszczka mezopotamskiego ok. r. 1200.

Inna sprawa, że ten fakt oddziaływania pogańskiego „proroka” na bieg dziejów narodu wybranego został przekazany dość różnie, głównie przez tradycję jahwistyczną i kapłańską, zredagowaną w jedną całość w *Księdze Liczb*. Obie te tradycje wydają się uważać Balaama za proroka Jahwe, wypowiadającego wyrocznie pod Jego natchnieniem; trzecia tradycja, której pochodzenie trudno zidentyfikować (kapłańska?), przedstawia wieszczka jako wroga Jahwe i Jego narodu, złorzeczącego im. Cokolwiek należałoby sądzić o prehistorii prorocत्व Balaama, postać jego wykazuje nader wyraźnie cechy mantyki babilońskiej<sup>30</sup>, opartej na wróżbie z zachowania zwierząt (epizod z oślicą); zwyczaj przeklinania i interwencja tego rodzaju

<sup>28</sup> Por. H. A. Hoffner, 'Ob. W: Theologisches Wörterbuch zum AT. Bd. 1 s. 144 n.

<sup>29</sup> W ostatnich latach należy odnotować wielkie zainteresowanie postacią Balaama: (Por. L. Argement, jw.; W. Gross, *Bileam*. München 1974; D. Vetter, *Seherspruch und Segensschilderung. Ausdruckabsichten und sprachliche Verwirklichung in den Bileam-Sprüchen von Numeri 23 und 24*. Stuttgart 1974; M. Görg, *Die 'Heimat Bileams'*. „Biblische Notizen” 1:1976 s. 24-28; J. Hoftijzer, *The Prophet Balaam in a 6-th Century Aramaic Inscription*. „Bibl. Archeologist” 39:1976 s. 11-17; H. Donner, *Balaam pseudopropheta*. W: *Beiträge zur alttestamentliche Theologie. Festschrift W. Zimmerli*. Göttingen 1977 s. 112-123; L. Rost, *Fragen um Bileam*. Tamże s. 377-387).

<sup>30</sup> Zob. L. Argement, jw.

wieszczka na życzenie pogańskiego króla Balaka odpowiadają charakterowi profetyzmu mezopotamskiego. Zresztą Biblia nie nazywa nigdzie Balaama „prorokiem”, *nābi'*, lecz wróżbitą (*haqqôšēm* por. Joz 13,22), uważając go za człowieka „który pada, a oczy mu się otwierają” (Lb 24, 4). Czy był on wieszczkiem pogańskim w rodzaju mezopotamskich *bârû*, trudno ustalić; imię jego ojca nic o tym nie mówi (zob. wyżej). Starodawne tradycje izraelskie uważały, że mógł stać się on narzędziem Jahwe, który przez jego usta potwierdził powołanie Izraela na swój naród (Lb 23,9), błogosławieństwo Boże (23,20) i supremację władzy królewskiej Jahwe (Lb 23,21). Wyrocznia Balaama zapowiadająca pod symbolem gwiazdy „z Jakuba” przyszłego księcia, który podbije wszystkie narody, odnosiła się do dynastii Dawidowej; jednoznaczny sens mesjański Lb 24,17-18 jest trudny do ustalenia<sup>31</sup>.

Późniejsze tradycje starotestamentalne, a zwłaszcza nowotestamentalne o Balaamie oceniają jego postać bardziej krytycznie. Lb 31,8 i Joz 13,22 przedstawia go jako wroga Izraela, zwodziciela zachęcającego do nierządu pogańskiego (Lb 31,16); z tego powodu (walczył również, jak się wydaje, po stronie Madianitów) miał on ponieść śmierć. NT natomiast uważa go wręcz za typ fałszywego nauczyciela (por. 2 P 2,15-16; Jud 11 i Ap 2,14). Te tradycje odzwierciedlają bardziej refleksje nad rolą i zadaniami proroka starotestamentalnego, niż mówią cokolwiek o jego tajemniczej postaci i działalności.

## 6. Profetyzm starożytnego Wschodu a Biblia

Przeprowadzony przegląd form i postaci „prorockich” w najważniejszych kulturach — semickich i niesemickich — starożytnego Wschodu pozwala na pewne ogólniejsze refleksje. Co prawda dokładniejsze porównanie byłoby możliwe dopiero po przedstawieniu profetyzmu biblijnego, tym niemniej można na podstawie przeprowadzonej analizy wysnuć pewne spostrzeżenia. Przede wszystkim należy stwierdzić, że poza Biblią brak jednoznacznego rozróżnienia funkcji prorockich od wróżbiarstwa, przepowiadania przyszłości, mantyki, wykładu snów itp. Nigdzie nie występują spontanicznie ludzie stwierdzający i potwierdzający swoje powołanie do Boga, gotowi do bezkompromisowej i bezinteresownej służby w Jego imię. Prorokom pogańskim nie towarzyszy też autorytet, jaki posiadają starotestamentalni słudzy słowa. Zakres ich działalności — w porównaniu z prorokami izraelskimi — jest nader ograniczony: nigdy nie zamierzają oni wpływać na ogólne losy narodu, nie wzywają go do porzucenia złego postępowania, obiecując nagrodę za dobre, nie rozwijają działalności ani teo-

<sup>31</sup> Por. M. Rehm. *Die Sprüche Bileams*. W: *Der königliche Messias*. Kevelaer 1968 s. 23-29, a zwłaszcza J. Coppens. *Les oracles de Biléam*. W: *Mélanges E. Tisserant I*. Città del Vaticano 1964 s. 67-80, szczeg. 78 (wyraża rezerwę odnośnie do sensu bezpośrednio mesjańskiego).

logiczno-doktrynalnej, ani religijno-moralnej jako echo otrzymanego objawienia. Najczęściej (choć nie wyłącznie) dotyczą „proroctwa” pozabiblijne odpowiedzi na postawione przez króla (lub inną wybitną osobę) zapytanie nawiązujące do problemów politycznych, do spraw nie posiadających często widocznego związku z religią. Wypowiedzi „prorockie” z zasady odnoszą się do jednostki lub mniejszej grupy osób, nigdy zaś do całego narodu. Istnieją wprawdzie w tekstach semickich poza Biblią pewne ślady „funkcji” prorockich, nie wiadomo jednak dokładniej kim są osoby sprawujące je: kapłanami, pomocniczym personelem kultowym czy oficjalnymi mędrkami-wróżbitami akredytowanymi przy dworach królewskich.

Te starodawne tradycje, które by można w pewnym najogólniejszym sensie nazwać „prorockimi”, nie pozostały zapewne bez echa w Izraelu tak bardzo podatnym na kulturowe (i religijne) wpływy obce. Wiele opisanych elementów można będzie odnaleźć w ST, zwłaszcza w czasach dawniejszych, wśród ugrupowań prorockich, które przepowiadanie w imię Jahwe obrały sobie jako cel swego życia; m.in. stosowali oni mantykę, występowali w stanie ekstazy, wykonywali czynności kultowe itp. Te postacie prorockie mają w Biblii charakter epizodyczny, drugorzędny i często bywają krytykowane przez wielkie, indywidualne postacie prorockie, które nadają ton religijności Izraela. Wielu spośród wybitnych proroków okresu monarchii dystansuje się wyraźnie od takich zawodowych „proroków” odrzucając nawet tytuł „nabi”. Ludzie ci (np. Amos, Ozeasz, Eliasz, Elizeusz, Izajasz, Jeremiasz) powoływani z różnych stanów i w różnych okolicznościach, nie mają analogii w znanych dotychczas tekstach pozabiblijnych i wydają się być zjawiskiem specyficznym izraelskim. Oczywiście, profetyzm podlegał w Biblii ewolucji i przemianom w miarę pogłębiania się religijności.

Wreszcie wypada dodać, że ST wie dobrze o działalności współczesnych proroków obcych, zakłada ich — pewne przynajmniej — wpływy na królów państw sąsiednich oraz stara się zapobiec niebezpieczeństwu oddziaływania takiego typu profetyzmu na religię objawioną. Poza omówionymi wypadkami proroków Baala i specyficzną postacią Balaama, 1 Sm 6,2-9 wymienia „kapłanów i wróżbitów” filistyńskich, którzy udzielają autorytatywnych odpowiedzi w sprawie arki Przymierza zabranej w wyniku zwycięskiej walki „do niewoli”. Jr (27,9) przeciwstawiając się dyplomatycznym zabiegom państw ościennych w sprawie utworzenia antybabilońskiej koalicji, przestrzega publicznie władców Edomu, Moabu, Ammonitów, Tyru i Sydonu przed dawaniem posłuchu swoim prorokom<sup>32</sup>, namawiającym zapewne do ryzykownych przedsięwzięć politycznych. O tym, że zdarzały się także wypadki prorokowania w imię obcych bóstw (w Izraelu

<sup>32</sup> Jeremiasz wymienia tu poza „prorokami” również „wróżbitów”, „widzących” sny, „przepowiadaczy ze znaków” i „czarowników”, co odpowiada dość dokładnie przedstawionej charakterystyce zachodniosemickiego profetyzmu pozabiblijnego.

lub dla Izraelitów) świadczy najdobitniej zakaz (usankcjonowany karą śmierci) wygłaszania takich prorocत्व w Pwt 18,20. Biblia uważa oczywiście takie „prorocत्व” za fałszywe, traktując je na równi z samowolnymi wystąpieniami w imię Jahwe bez otrzymanego powołania i objawienia prorockiego. Natomiast należy wyraźnie odróżnić fakt wystąpienia w imieniu obcego Boga od pewnych form i formuł przekazywania orędzia prorockiego przez obcych wieszczków. Te ostatnie były pewną wspólną własnością kultury religijnej całego semickiego Wschodu i jeżeli nie uwłaczały lub nie pozostawały w sprzeczności z wielkością i świętością Jahwe, Boga Zastępów, mogły służyć także i służyły prawdziwym, powołanym przez Boga sługom słowa. Zakres ich był jednak dość ograniczony z uwagi na niebezpieczeństwo synkretyzmu religijnego, a w późnym okresie monarchii prorocy (szczególnie Jeremiasz) zwalczali ostro proroków „zawodowych”, stosujących pogańskie sposoby i formy przepowiadania (por. np. Jr 2,8; 23,25-28 itd.).

## DIE PROPHETIE ALS RELIGIÖSES PHÄNOMEN DES ALTEN ORIENTS

### Zusammenfassung

Seit Jahren herrscht unter den Forschern eine zunehmende Meinungsverschiedenheit über den Ursprung und über die Eigenart der alttestamentlichen Prophetie. Vor einigen Jahrzehnten wurden die „prophetischen” Texte aus Ugarit veröffentlicht und man suchte die Hinweise auf prophetische Tätigkeit als Vorboten des alttestamentlichen Nabitums zu erweisen. Indessen traten aber ausser Aehnlichkeiten auch bedeutende Unterschiede zum Vorschein. In letzten zwei Jahren kamen noch viel ältere proto-kananäische Texte aus der alten Stadt von Ebla hinzu, die die philologische Stütze zum Begriff *nābī* (nämlich *nabī'utum*) — die bis jetzt ausserhalb der Bibel fehlte — lieferten. Es galt also das Problem erneut zu untersuchen und alle bis jetzt bekannten Formen der ausserbiblischen Prophetie mit den alttestamentlichen Dienern des Wortes zu vergleichen. Eine besondere Aufmerksamkeit wurde der geheimnisvollen Gestalt des Bileam geschenkt, die angesichts der neuen Forschungsergebnissen im neuen Licht erscheint.

Die durchgeführte Untersuchung ergab, dass die wesentlichsten Züge des biblischen Prophetentums ausserhalb des Alten Testaments kaum zu finden sind. Babylonische und kananäische Propheten sind vielfach von den Wahrsagern, Traumdeutern und Ekstasikern aller Art kaum zu trennen. Weder in Mesopotamien noch in Kanaan treten spontan Menschen auf, die sich auf eine göttliche Berufung stützen und zum vollen Einsatz im Dienst des Wortes bereit wären. Der Einfluss, den die ausserbiblischen Propheten ausüben ist gering: sie wenden sich mit Ratschlägen (sehr selten mit einem Drohwort) und Mahnungen zumeist an die Herrscher, niemals an das ganze Volk. Die Idee der religiösen Führung des Volkes im Auftrage und im Namen Gottes, die Einwirkung auf die grosse Politik, auf das religiöse Leben u. Schicksal ist den heidnischen Propheten fremd.