

*Janusz Sytnik-Czetwertyński*

ORCID: 0000-0002-9210-6181

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego  
w Bydgoszczy

Kazimierz Wielki University

## WSTĘP DO ANALIZY FILOZOFICZNEJ PIŚMIENICTWA STAROŻYTNEJ MEZOPOTAMII W KONTEKŚCIE WIEDZY O ŚWIECIE DUCHOWYM I NATURALNYM

### An Introduction to the Philosophical Analysis of Ancient Mesopotamian Writings in the Context of Knowledge of the Spiritual and Natural World

Słowa kluczowe: Mezopotamia, Assyria, myśl przedgrecka, egzystencjalizm, problem wolnej woli, problem cierpienia, problem celowości świata, problem przeznaczenia, *Epos o Gilgameszu*

Key words: Mesopotamia, Assyria, pre-Greek thought, existentialism, problem of free will, problem of suffering, problem of the purpose of the world, problem of destiny, *Epic of Gilgamesh*

#### Streszczenie

Naukowcy spierają się, w jakim stopniu starożytna filozofia grecka jest wynikiem wpływu pierwszych cywilizacji Żyznego Półksiężycza, zwłaszcza Sumeru, Akadu i Assyrii. Niniejszy artykuł analizuje mezopotamskie teksty z końca drugiego tysiąclecia p.n.e. w celu zidentyfikowania elementów wspólnych dla tej cywilizacji i filozofii greckiej. Niewątpliwie myśl mezopotamska przesiąknięta jest formą egzystencjalizmu, któremu brakuje jeszcze naukowej dystynkcji, ale jednocześnie posiada pewną intuicję, która wpisuje się w bieg przyszłej nauki.

#### Abstract

Scholars argue to what extent ancient Greek philosophy is the result of the influence of the first civilisations of the Fertile Crescent, especially Sumer, Akad and Assyria. This article analyses Mesopotamian texts from the end of the second millennium BC to identify elements that are common to this civilisation and Greek philosophy. Undoubtedly, Mesopotamian thought is imbued with a form of existentialism that still lacks scientific distinction, but at the same time possesses a certain intuition that fits into the course of future science.

## Wstęp

W końcu drugiego tysiąclecia p.n.e. w Mezopotamii zaczynają powstawać teksty, które można by całkiem odpowiedzialnie uznać za dzieła mędrców. Dotyczą one przede wszystkim problematyki etyczno-moralnej, ale częściowo też kosmologicznej, szczególnie w *Enuma Elisz*. Teksty te to wciąż jedynie *sophia*, jednak zawierają już dużą komponentę ciekawych intuicji.

Wśród badaczy nie ma pewności, na ile wątki te wpłynęły na teorie późniejszych filozofów greckich. Wielu współczesnych filozofów nie widzi takiego wpływu, lub twierdzi, że był znikomy, a intelektualna eksplozja naukowa starożytnej Grecji była dziełem całkowicie samodzielnym (West 2006). Co innego historycy, którzy taki wpływ widzą (Realle 1994), choć zazwyczaj ich argumenty – z punktu widzenia filozofii – lekceważą jej sedno.

Zastanowienie budzi jednak fakt, iż w czasach chylącej się ku upadkowi Asyrii, a więc w czasach współbieżnych z narodzeniem się greckiej filozofii (upadek Niniwy, stolicy Asyrii, to rok 611 p.n.e., zaś Tales, pierwszy filozof, rodzi się w roku 624 p.n.e.) znane były i powstawały teksty mezopotamskie wpisujące się niemal wprost w dokonania Greków.

Co więcej, fundamentem mezopotamskiej literatury etycznej jest problematyka egzystencjalna, jakby nie patrzeć – filozoficzna. Mimo iż jest ona zazwyczaj jedynie kolejną kontynuacją myśli sumeryjskiej (przynajmniej w ramach ogólnej linii myślenia), to z czasem jest uzupełniana choćby o rozważania dotyczące hierarchii wartości i przeznaczenia. Mamy tu więc pierwsze próby wprowadzenia jakiegoś schematu myślenia, choć są to – podkreślmy – próby jeszcze wstępne i powierzchowne.

Fundamentem mezopotamskiej literatury kosmologicznej jest zaś próba wprowadzenia hylozoicznej wizji świata, charakterystycznej dla początków nieco późniejszej greckiej filozofii. Nie jest to zresztą jedyny wątek kosmologii mezopotamskiej wpisujący się w kurs greckiej nauki, szczególnie istotny w kontekście badań procesów i zjawisk prowadzących do powstania wiedzy naukowej.

Poniżej znajduje się krótka analiza tych treści w kontekście filozofii greckiej, a także krótka próba oceny dokonań myślicieli mezopotamskich w tym zakresie.

## 1. Wiedza o świecie wewnętrznym

### 1.1. Problematyka egzystencjalna

Mezopotamskie teksty o charakterze społecznym i etycznym (w dużej mierze problematyka ta była uprawiana łącznie) nie posiadają myśli przewodniej. Nie znajdziemy w nich rozważań w pełni systemowych czy ustrojowych. Mają głównie charakter kameralny, przypominają biblijne przypowieści. Opowiadają o ludzkiej naturze na przykładzie sytuacji potocznych, przedstawianych jako rzekomo wzorcowe, godne naśladowania, moralnie reprezentatywne. Nie odwołują się jednak do skali społecznej, nie mówią o zachowaniu człowieka jako takiego, a jedynie – stosując zasadę autorytetu – starają się wskazać praktyczny drogowskaz i moralny punkt odniesienia.

Bohaterami są zazwyczaj władcy, których troski mają ogniskować problemy życiowe. W dużej mierze są to stylizowane sprawozdania z podejmowanych przez władców działań, których celem jest ilustracja ich rzekomej lub realnej społecznej mądrości. Niemniej niektóre teksty przedstawiają dużą wartość pogładową i autentyczne zdolności ich autorów do prowadzenia głębokich, niemal psychologicznych refleksji (Contenau 1963: 229). Przykładem jest choćby treść odpowiedzi księcia Iszmedagana do ojca – króla Szamsziadada, gdy ten strofował go za jego rzekomy brak umiejętności zarządzania majątkiem: „Jakoś nie zdawałem się twojej przenikliwości niezdolny do zarządzania prowincją, gdy mi ją dawałeś we władanie. Widzę teraz, że doszło do tego, iż twoje sługi zaczęły mnie usuwać z twego serca. Widzę też, że nie piszesz do mnie, nie określasz mojego losu, ale wyobrażenie o mnie, suflowane ci przez twoje sługi” (Kwiatkowski 1908: 58).

Mimo walorów psychologicznych uderza tu widoczny brak umiejętności uniwersalizacji podejmowanych problemów, skupianie się na szczegółach, na konkretach, faktach jednostkowych. Wszystko to jest bowiem pokłosiem naiwnego naturalizmu, który jest cechą charakterystyczną mezopotamskich mądrości i idącego z tym w parze fatalizmu, obecnego w całej Mezopotamii, od pierwszych chwil powstawania literatury mądrościowej.

Należy bowiem wiedzieć, że fatalizm zdominował całą Mezopotamię, bez reszty, tak iż był charakterystyczny dla wszystkich tekstów

mitologicznych i społecznych, jakie tam powstały – bez względu na granice polityczne, społeczne czy kulturowe poszczególnych narodów. Fatalistami byli więc zarówno Sumerowie, prekursorzy wszystkich cywilizacji mezopotamskich, jak i Akadyjczycy, Asyryjczycy, Babilończycy, Elamowie, Fenicjanie, mieszkańcy Kanaanu, Jamhadu czy Mitanni, ale też Aramejczycy, Hetyci czy Huryci. Wiara w przeznaczenie cechowała też Egipcjan i Persów – ostatnich spadkobierców myśli sumeryjskiej (Tschirschnitz 1994: 99–103).

Co ciekawe, fatalizm ten przejawia się nie tylko w warstwie narracyjnej, ale też w morfologii samych tekstów, których najbardziej reprezentatywną cechą jest repetycja. Czytając teksty mezopotamskie, odnosi się więc wrażenie zawieszenia w czasie, niewzruszonej egzystencji, wręcz ciszy.

## 1.2. Fatalizm

Bodaj najbardziej spektakularnym przykładem mezopotamskiego fatalizmu (Łyczkowska 2014: 76) jest słynny asyryjski *Dialog Pana ze Sługą* (Stępniewski 2001). Przytoczmy fragment:

- Niewolniku, słuchaj mnie.
- Tak panie, tak.
- Szybko przyprowadź mi wóz, zaprzęgnij go, pojedę do pałacu.
- Jedź panie mój, jedź. On doprowadzi cię do celu, a oni będą cię rujnować.
- Nie niewolniku, nie pojedę do pałacu.
- Nie jedź panie, nie jedź. Do walki pośle cię król, każe ci iść drogą, której nie znasz. Dzień i noc powodować będą w tobie niepewność.

- Niewolniku, słuchaj mnie.
- Tak panie, tak.
- Szybko przynieś mi wody do obmycia rąk, daj mi proszę, będę jadł.
- Jedz panie mój, jedz. Kto szuka jedzenia otwiera serce.
- Nie niewolniku, nie, nie będę spożywał posiłku.
- Nie jedz panie mój, nie jedz. Głód i jedzenie, pragnienie i picie – to przychodzi na Człowieka

(Łyczkowska 2014: 76–77)

Mógł to być jeden z wielu ówczesnych tekstów humorystycznych, wykpiwających wszechobecną administrację, biurokratyczną niemoc i korupcję. Przedstawia nieudolnego członka elity, zagubionego, pogrą-

żonego w ciągłej niemożności, niezdolnego do podjęcia konstruktywnego działania, oraz jego służę – skrajnego koniunkturalistę. A jednak z tekstu wyraźnie wylaniają się pesymizm i poczucie matni. Czytając go, odnosi się wrażenie, że wszelkie wysiłki, jakie mieliby podjąć bohaterowie, spełzną na niczym. Że sednem ich egzystencji jest brak jakiegokolwiek działania, społeczna apatia, niemożność i nieporadność.

- Niewolniku, słuchaj mnie
- Tak panie, tak
- Chcę pokochać kobietę
- Pokochaj panie mój, pokochaj, człowiek który kocha zapomina o smutku i strachu
- Nie niewolniku, nie pokocham kobiety
- Nie kochaj panie mój, nie kochaj. Kobieta jest jak studnia, jest ostrym sztyletem, który ucina szyję męża

(Łyczkowska 2014: 77)

Bez względu na to, czy tekst jest pastiszem elit (pamiętajmy, że rzeczywistość nieudolność urzędników mezopotamskich, będąca np. realnym problemem asyryjskiej biurokracji, brała się z powszechnego poczucia zagubienia, niepewności, świadomości ciągłego zagrożenia ze strony bóstw, beznadziei i marności ludzkiego istnienia) czy też stanowi opis aktualnej wówczas sytuacji społecznej, jest on niezwykle frapującym wizerunkiem ówczesnego społecznego stanu ducha. Położenie Asyryjczyków było bowiem na wskroś fatalistyczne, zawstydzająco smutne, można powiedzieć – swego rodzaju matnią. Każdy wszak był jedynie niewolnikiem bogów, a stąd obiektem ich dopustów i bieżącej oceny uczynków.

Koncepcja społeczna Asyryjczyków nie różniła się tu od myśli sumeryjskiej. Człowiek rodził się jedynie do pracy w służbie bogów. Wedle mitów bogowie, wskutek braku rajskiej wody, skazani byli na ludzkie pomocnictwo. Posiadali jednak skuteczną broń w postaci zsyłania na ludzi – w razie ich nieposłuszeństwa – chorób, wojen i pożogi (*Do Boga...* 2005).

Tekst *Dialogu* – chcąc nie chcąc – przedstawia więc sytuację, w której człowiek jest niewolnikiem, zagrożonym wyrokami bogów, w nie do końca zrozumiałym dlań świecie zewnętrznym. To, co mogłoby śmieszyć, jest więc obrazem mezopotamskiej egzystencji. Biję z niego samotność, jakby pan i sługa byli jedynymi ludźmi na świecie. Choć mają siebie, niczego to nie przynosi, niczego nie zmienia. Wszystko jedynie

trwa. Płyną słowa, które nie niosą jednak żadnych zmian. Nie ma niczego, tylko wyalienowane trwanie i społeczna pustka.

### 1.3. Problem wolnej woli

U Asyryjczyków miejsce wolnej woli zajęły pokora i podporządkowanie. Jest ona odpowiedzialna za kształt konkretnych relacji międzyludzkich oraz całej organizacji tegoż społeczeństwa.

Powtórzmy, Asyryjczyk rodził się z przekonaniem niewolnictwa i koniecznej służby bogom. Bogowie mieli więc władzę absolutną. Ich władza i jej apodyktyczność stanowiła zaś zapewne przedmiot namysłu i zazdrości ziemskich władców (królów i satrapów), którzy wykorzystując asyryjską myśl religijną, sami zaczęli się w końcu osadzać niemal na boskich tronach (Schorr 1924: 101). Dodatkowo zwiększało to dyscyplinę armii, która odtąd walczyła z przekonaniem uczestnictwa nie w wojnach politycznych, ale religijnych, gdzie władca miał już nie tylko fizyczne, ale i duchowe możliwości wpływu na poddanych. Wpisując się w religijny kontekst władcy, zyskali więc realnie absolutną władzę, eliminując skrawki społecznej wolnej woli (Stępniewski 2001: 105).

Odtąd Asyryjczycy rodzili się więc już nie tylko jako niewolnicy bogów, ale i króla, byli jego poddanymi, zobowiązanymi – niczym wobec bóstw – do dostarczania mu wszelkich dóbr. Schemat ten widać również w Egipcie, gdzie z woli władców naród budował gigantyczne, lecz nietrafione naoczas inwestycje, monstrualne sarkofagi – pomniki królewskiej próżności.

Problem wolnej woli, choć nieobecny wprost w życiu społecznym Asyrii, stanowi ciekawy wątek dla analizy asyryjskiej tożsamości. Wyzwolony został bowiem porządek potęgujący dotychczasowy autorytaryzm do poziomu wszechobecnej satrapii (Tschirschnitz 1994: 45). Sprzeciwienie się władcy stało się czymś na kształt herezji (Kwiatkowski 1908: 113).

### 1.4. Problem winy i odpowiedzialności

Problem winy i odpowiedzialności rozważany był w Asyrii w sposób niebezpośredni. Był bowiem częścią tematyki związanej ze zdrowiem.

Trzeba wiedzieć, że – tak jak w Sumerze – medycyna asyryjska pozostawała w ścisłej relacji z mitologią, szczególnie magią. Wedle Asyryjczyków

choroba to po prostu kara za moralne występki. Była rozważana więc zarówno jako skaza fizyczna, jak i moralna, której przyczyną jest grzech (również ten nieświadomy, np. dziedziczny).

Asyryjczyk widział więc w chorobie dopust boży, będący wynikiem ludzkich słabości, głównie w kontekście przewinień wobec bogów. Choroba jako dopust miała być egoistyczną karą bóstw za brak posłuszeństwa. Tym samym problem winy i odpowiedzialności rozważany był głównie w kontekście relacji człowieka z bogiem, a w mniejszym stopniu (choć też) relacji międzyludzkich (Müller 1862, online).

Tak wyrażona koncepcja odpowiedzialności, winy i kary uniemożliwiła prowadzenie refleksji społecznej. Wyroki bogów (przypisywane – co dziś wiemy – działaniu praw natury i płynącym stąd konsekwencjom) były wszak programowo sprawiedliwe, choć niewytłumaczalne. Stąd jedyną nadzieją przeciętnego Asyryjczyka było postępowanie zgodne z przewidywanymi potrzebami bogów. Dlatego w chwili dopustu Asyryjczycy przypisywali winę swojej niedoskonałości i wynikającemu stąd brakowi rozumienia bożej logiki. Ponieważ choroby i zarazy – rozumiane przez Asyryjczyków w konwencji dopustu bożego – były w rzeczywistości efektem nierozumianych jeszcze zjawisk chorobotwórczych, stąd frustracja obywateli, którzy dojrżeli w końcu do stwierdzenia, iż po prostu nie są w stanie sprostać bożym wymaganiom i zrozumieć zasad, którymi bogowie się posługują. Mieli zatem wybór – zbuntować się przeciw bogom (do czego nie byli zdolni, wierząc, że każde nieszczęście i choroba wynika z bożych działań) bądź pogodzić się z losem, na co ostatecznie się zdecydowali, i trwać bezwolnie w świecie, w którym przyszło im żyć.

## 1.5. Problem cierpienia

Spośród problemów etycznych, rozważanych przez myśl asyryjską, na czoło wysuwa się problem niezawinionego cierpienia. Przykładem może być tekst *Cierpiący sprawiedliwy*, mający walory refleksji niemal filozoficznej (Łyczkowska 1998).

Dialog ten – do pewnego stopnia – jest starciem wiary i rozumu. Ostatecznie zwycięża w nim pogląd cierpiącego, płynący z przekonania o wyższości pobożności nad porządkiem natury. Przesłanie jest następujące: łaskę otrzymać może ten, kto jest jej godzien. By takim się

stać – trzeba wyzbyć się pychy i pogardy (wątek ten podejmie później chrześcijaństwo, jak też nowożytna filozofia: wystarczy porównać poglądy św. Jana od Krzyża i jego słynną drogę do duchowej łączności z Bogiem poprzez eliminację wiedzy i namiętności z cogitacjonizmem Kartezjusza). Tylko człowiek ubogi (rozumiany przez Asyryjczyków nie w kontekście niedostatku materialnego, czy duchowego, ale organicznego, np. człowiek chory – widać tu dominację asyryjskiego naiwnego naturalizmu) zapierając się świata, wbrew jego porządkowi, a podążając drogą zaufania bogom, staje się godnym łaski. Choroba czy niepowodzenie życiowe jest więc próbą wiary.

Jedynym faktem i punktem odniesienia jest więc boża łaska. Jest to koncepcja wysoce refleksyjna, wręcz mistyczna, świadcząca o pierwszych próbach szukania reguł – tego, co uniwersalne. Pod tym względem myśl asyryjska była doprawdy w przedsiönku filozofii, przynajmniej w części odwołującej się do refleksji etycznej.

## 1.6. Problem zła

Wspomniany tekst (*Cierpiący sprawiedliwy*) opowiadając losy szlachetnie urodzonego człowieka, opuszczonego przez bogów i cierpiącego upadek, podejmuje również problem zła i jego możliwego triumfu. Bohater analizuje bowiem swoje życie, lecz nie znajduje w nim niczego niegodnego. Dotykają go jednak choroby, wreszcie umiera.

W rzeczywistości tekst opowiada o paradoksalności ludzkiego istnienia – to śmierć miała być wyrwaniem bohatera ze szponów okrutnego losu. Dzieło to zdaje się mówić, że śmierć nie jest z definicji dowodem triumfu zła, bywa triumfem dobra, które ucina lawinę niekończących się cierpień (przypomina to współczesną dyskusję nad eutanazją, choć – wedle Asyryjczyków – wybawienie nie jest możliwe bez posłuszeństwa wobec bogów).

Jeszcze dobitniej problem zła analizowany jest w tekście, którego treścią jest życie młodego człowieka po stracie rodziców. Pojawia się tu bunt wobec wiary. Bohater pyta: *jakaż jest zapłata za pobożność, skoro straciłem rodziców?* Tekst ma tragiczną wymowę; co więcej, nie stara się – jak poprzednio – wyjaśnić znaczenia zła, nie szuka paradoksów. Mówi wprost, że niesprawiedliwość jest wpisana w ludzką naturę. Zło jest częścią świata, na równych prawach z dobrem.



Tekst ten jest – do pewnego stopnia – próbą relatywizacji wartości. Mówi – choć nieświadomie – że nie ma dobra obiektywnego, nic nie jest obiektywne, wszystko jest efektem walki dobra ze złem, gdzie zło nie jest skazane na ostateczną porażkę.

Kwestia zła jest jednym z najbardziej interesujących zagadnień literatury mezopotamskiej. Podejmuje ją w sposób nieszablonowy; i to nie tylko w konfrontacji z literaturą wcześniejszą, ale i późniejszą. Wymagamy bowiem, by w tekstach moralizatorskich zwyciężało dobro. Jest to związane z naszym punktem widzenia świata, w który wpisuje się wewnętrzna, przyrodzona nam potrzeba dobra. Z punktu widzenia kombinatoryki takie rozwiązanie jest jednak tylko jedną z możliwości, równie prawdopodobne jest wyobrażenie sobie cyklu niekończących się zwycięstw zła.

Literatura mezopotamska, w przeciwieństwie do późniejszych świętych ksiąg (np. Biblia, Koran), gdzie przypowieść jest z góry ukierunkowana na zwycięstwo dobra, mówi: walka dobra ze złem nie jest z góry rozstrzygnięta. Świat nie jest dobry czy zły, jest moralnie nieokreślony. To my swoimi czynami sprawimy, że będzie on areną dobra, zła, lub ich niekończącej się walki.

Konsekwencją tych rozważań była choćby asyryjska *Modlitwa Cierpiącego*, podzielona na część błagalną i dziękczynną, w czym przypomina współczesne litanie prośbne:

### **Część błagalna**

Zło ciągle przychodzi do mnie,  
nie rozstrzygnął kapłan tyczących mnie wyroków,  
znaku nie dał sędzieja,  
zaklęcia się pogmatwały, wyrocznie z ofiar się pomieszały  
nie mówią nic o uzdrowieniu z mojej choroby

### **Część dziękczynna**

Marduk zlitował się nade mną  
wyrwał z nieszczęścia,  
z gardła śmierci mnie wyciągnął  
ze świata podziemnego wy dostał,  
otworzył moje oczy zamknięte  
doprowadził do porządku to, co wychodziło z moich ust.

(Łyczkowska 1998: 92)

Jest to tekst o dużych walorach literackich i teologicznych. Ma przejrzysty układ modlitewny oraz *novum* w postaci podziału na dwie odrębne części. *Modlitwa Cierpiącego* jest też zarzewiem późniejszej doktryny, wedle której modlitwa jest wyrazem stanu naszego ducha, wyrażonego modlitewną wzniosłością. Jest to próba tworzenia modlitewnych standardów, jak i próba kategoryzacji bóstw, znana z wielu późniejszych religii, co do ich możliwości rozwiązywania ludzkich problemów.

### 1.7. Problem przeznaczenia

Problem przeznaczenia pojawia się w *Eposie o Gilgameszu* oraz wśród wielu przysłów, np. „nie bogactwo jest twoim oparciem, lecz bóg”.

Wedle ludów Mezopotamii przeznaczenie jest odzwierciedleniem woli bóstw co do naszego losu. Każdy więc, ufając bogom, winien wypełnić kształt swojego przeznaczenia. Człowiek, decydując o swoim postępowaniu (każdy ma bowiem pewną przestrzeń władzy nad losem, coś, o czym prawdziwie decyduje), winien zawsze kierować się tym, czego oczekują bogowie. Kto więc ma większą władzę – ma też większą odpowiedzialność: władza to bowiem możliwość realizacji bożych zamiarów.

Na łamach cytowanego już *Dialogu Pana i Sługi*, w którym pan wyjaśnia słudze wzajemnie sprzeczne plany, widać, jak człowiek szamoce się z decyzją co do swoich działań. Toczy swoisty dialog, sam ze sobą (sługa jedynie potakuje). Rozważa argumenty i kontrargumenty, nie potrafiąc znaleźć rozstrzygnięcia. Nie jest więc w stanie znaleźć podstaw moralnych własnych działań, ale też nie jest w stanie ich podważyć.

W tej osobliwej autodialektyce widać trudy, jakie musiał podjąć bohater tekstu, by próbować odczytać ścieżkę swego przeznaczenia. Że w toku rozumowania nie było to właściwie możliwe. Że potrzebna była ścieżka serca lub intuicji. Widać też obraz przeciętnego mieszkańca Mezopotamii, który nie mógł zrozumieć swojego losu, gdyż postępując w określony sposób, zawsze musiał żyć w obawie o werdykt bogów i wynikającą stąd potencjalną karę. Nigdy nie było wiadomo, jak bogowie zinterpretują dane zachowanie. Człowiek wybierał określoną drogę postępowania, ale to, czy wybrał właściwą, dowiadywał się, dopiero gdy spotykały go określone reperkusje: choroby, pożogi. Rozumiał wówczas, że postąpił niewłaściwie, i starał się zapamiętać, by w przyszłości w analogicznej sytuacji postąpić inaczej.

Skoro jednak ówczesna religia była jedynie mitologią, a zjawiska katastroficzne i choroby nie są czymś, co do dziś można precyzyjnie przewidzieć (choć ich źródeł nie szukamy już w działaniu bóstw, ale w naturze), to logika ówczesnego życia oparta była w zasadzie na fundamencie kaprysów losu i natury. Nie było więc możliwe wypracowanie jakiejś linii postępowania, koncepcji, która pomogłaby zrozumieć zjawiska świata zewnętrznego i rzekomo stojącą u jej podstaw politykę społeczną bogów.

### 1.8. Problem śmierci

Ważną częścią refleksji etycznej były również problemy dotyczące nieśmiertelności, zła i przeznaczenia.

Problem nieśmiertelności podejmuje wspomniany wyżej *Epos o Gilgameszu*. Refleksja ta pojawia się w chwili, gdy Gilgamesz dowiaduje się o klątwie bogini Isztar wobec jego sługi i przyjaciela – Enkidu i sprowadzenia nań choroby. Gilgamesz – wobec zagrożonego śmiercią Enkidu – odczuwa marność własnej egzystencji. Siła, władza i sława okazują się jedynie mirażem. Jest to istotny moment w dziejach literatury mezopotamskiej. Jest też dowodem na określanie bóstw jedynie w konwencji ulepszonych ludzi, którzy też mogą umrzeć, np. w wyniku ciosów i ran (co było np. treścią *Enuma Elisz*).

64. Jego samego (Apsû) oczarował podczas snu. Gdy leżał w grocie,

65. Sprowadził sen na Apsû, czarujący sen.

66. Główne części boga Mummu odciął boleśnie:

67. Rozciął mu związkę (na głowie), tak że zeń spadła korona,

68. pozbawił go blasku: ten został shańbiony

69. Apsû spętał i zabił.

70. Boga Mummu związał i rozbił mu czaszkę

(*Enuma Elisz* [tabl. 1–4], online).

Cytowany wątek podejmuje – chcąc nie chcąc – również kwestię oj-cobójstwa, obecną później w wielu religiach pod podobnymi lub zbliżonymi postaciami (w judaizmie jako bratobójstwo). W mitologii mezopotamskiej, gdzie ojcobójstwo jest wątkiem źródłowym całej kosmologii, staje się ono symbolem grzechu pierwotnego (w mitologii sumeryjskiej było to kazirodztwo).

W *Eposie o Gilgameszu* mamy także ciąg rozważań nad naturą i marnością ludzkiego istnienia. Czymże są bowiem – pyta autor – wszelkie

osiągnięcia wobec marności ludzkiego losu? W pytaniu tym pobrzmiewa niepokój co do niezrozumiałych decyzji bogów, wyraża wątpliwość. Mitologia mezopotamska widziała bowiem bogów jedynie jako deifikowanych ludzi, ulepszonych, obdarzonych wielokrotnionymi siłami, a jednak podległych zasadom natury. W rzeczywistości większość ówczesnych bóstw była jedynie zantropomorfizowanymi siłami przyrody.

## 2. Wiedza o świecie zewnętrznym

### 2.1. Kosmologia

Najważniejszym tekstem kosmologicznym, a zarazem mitologiczno-religijnym Mezopotamii jest *Enuma Elisz*. Jego wersję asyryjską i babilońską różni imię bohatera, stwórcy świata: w wersji asyryjskiej był to Aszur, w wersji babilońskiej – Marduk.

Wedle poematu na początku nie było niczego, nic bowiem nie było nazwane (wątek obecny również w Starym Testamencie, zgodnie z którym świat powstał dopiero potęgą słowa – *fiat*). Pierwszymi istotami był zaś bóg-praojciec Apsu (rezerwuar słodkiej wody) i bogini-pramatka Tiamat (rezerwuar słonej wody). Wody słodkie i słone pomieszały się, skutkiem czego powstałi kolejni bogowie (Jacobsen 1968: 104–108). „Gdy u góry niebo nie było nazwane, na dole ziemia nie była wymieniona z imienia, a Apsû, znakomity ich twórca, Mummu i Tiâmat, rodzicielka wszystkiego, swe wody razem toczyli – i nie powiązały się korzenie trzcinowe, ni były widziane kępy – gdy nie istniał żaden bóg, ni jego imię było wymienione, i losy nie były wyznaczone, stworzeni zostali wśród nich bogowie. Ukazali się bóg Lahmu i bogini Lahamu i zostali nazwani imionami. Czasu przybywało, przyrastało i zostali stworzeni Anšar i bogini Kišar, więksi od tamtych” (Kapeluś 2000: tabl. 1–5).

Wizja ta budzi skojarzenia z późniejszą, grecką koncepcją filozofii i kosmogonii, wedle której świat powstał wskutek wylaniania się z przeciwieństw (teoria Anaksymandra), a jednocząca całość prazasada ma charakter hylozoiczny (Tales).

Równie interesująco brzmi koncepcja świata mającego początkową postać chaosu (w teorii Anaksymandra będzie to pramateria wypełniona wymieszanymi własnościami), a uporządkowaną wskutek rozdzielania żywiołów (podobnie twierdzić będzie większość koncepcji jońskich

filozofów przyrody z przełomu VII i VI wieku p.n.e.). *Enuma Elisz* mówi o tym następująco: dzieci praojca Apsu postanowiły uporządkować panujący chaos poprzez rozdzielenie żywiołów.

Jest to myśl wpisująca się w dokonania nieco późniejszych Greków i być może najciekawszy wątek literatury mezopotamskiej w kontekście greckiej wiedzy. W *Enuma Elisz* odnajdujemy bowiem najbardziej istotne wątki jońskie filozofii przyrody: podstawowa zasada świata o charakterze hylozoicznym, tworzenia się natury wskutek wyłaniania się przeciwieństw, koncepcja uporządkowania świata podług żywiołów.

Jeszcze ciekawiej wygląda to w warstwie, którą moglibyśmy określić quasi-metodologią. *Enuma Elisz* wprowadza bowiem wątek protopitagorejski. Asyryjczycy próbowali wyrazić koncepcję świata matematyką, a zarazem pogrupować zjawiska w serie. Byli więc już bardzo blisko nauki. Zgubiła ich tradycja prowadzenia refleksji eschatologicznych w duchu równoważenia akcentów, a nie redukcji i hierarchizacji. Zamiast formułować wspólne prawo wszystkich zjawisk, opisywali jedynie – wzorem Sumerów – szereg przypadków. Nie kondensowali wiedzy do postaci zasad o znaczeniu ogólnym. Jest to zresztą najważniejszy element odróżniający Greków od wszystkich poprzedzających ich cywilizacji. Grecy uogólniali – mieszkańcy Mezopotamii widzieli poszczególną i jednostkę.

I choć *Enuma Elisz* zasługuje, w niektórych elementach, na miano traktatu quasi-filozoficznego, znajdującego się pomiędzy wiedzą a nauką, *sophiā* a *philosophiā*, to jego najciekawsze rozważania odwoływały się do kontekstu jednorazowości i przypadkowości, a nie uniwersalności i zasady przyczyn i skutków.

## Zakończenie

Sednem rozumienia genezy wiedzy naukowej jest koncepcja ruchości świata. Grecy to już widzieli, Mezopotamia zaś pojmowała świat jeszcze statycznie – jako szereg kadrów. W Mezopotamii nie było więc miejsca dla racjonalności. I to jest główny powód, dla którego możemy przypisać rację filozofom, którzy uznają grecką eksplozję filozoficzną za dzieło samorodne.

Należy tu jednak uściślić, że ludom Mezopotamii nie zabrakło informacji o świecie zewnętrznym – widzieli już wiele, niewiele mniej od późniejszych Greków, to nie w tym tkwi ich problem braku realnej

nauki. W rzeczywistości chodzi o zasady, którymi posługiwali się mędracy mezopotamscy w celu uporządkowania informacji.

Stosując najprostsze metody, Mezopotamia nie była zdolna uchwycić zjawisk jako ciągu zdarzeń, a jedynie jako zbiór bezładnych elementów, tym samym nie miała szans na realne wyjaśnienie ani świata zewnętrznego, ani wewnętrznego (duchowego). Można zaryzykować stwierdzenie, że najistotniejszym czynnikiem, który wprowadził człowieka do świata nauki, było sformułowanie zasady przyczyn i skutków. To ona, jej zastosowanie, pozwoliło uporządkować fakty, pogrupować je w ciągi przyczynowo-skutkowe i spojrzeć na świat jako całość, w duchu uniwersalności i zachodzących zjawisk.

## Bibliografia

- Contenau G. (1963), *Życie codzienne w Babilonie i Asyrii*, przeł. E. Bąkowska, PIW, Warszawa.
- Do Boga, Pana mego, mów!: babilońskie i asyryjskie hymny, modlitwy, zaklęcia i rytuały: wybór tekstów, (2005), przeł. O. Drewnowska-Rymarz i in., Wydawnictwo Agade, Warszawa.
- Enuma Elisz (tablice 1–4), URL = [https://starozytnysumer.pl/multimedia/Enuma\\_Elisz-tablice\\_1-4.pdf](https://starozytnysumer.pl/multimedia/Enuma_Elisz-tablice_1-4.pdf).
- Finkelstein J. J. (1963), *Mesopotamian Historiography*, "Proceedings of the American Philosophical Society" 107 (6): 461–472.
- Frankfort H. (1974), *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man, an essay on speculative thought in the ancient near East*, Penguin, Londyn.
- Jacobsen T. (Jan.–Mar., 1968), *The Battle between Marduk and Tiamat*, "Journal of the American Oriental Society" 88 (1): 104–108.
- Kapeluś M. (red.) (2000), *Mity akadyjskie*, tłum. O. Drewnowska-Rymarz, Wydawnictwo Agade, Warszawa.
- Kwiatkowski R. (1908), *Literatura babilońsko-asyryjska*, M. Arct, Warszawa.
- Łyczkowska K. (2014), *Babilońska literatura mądrości*, Wydawnictwo Dialog, Warszawa.
- Mieroop M. van de (2008), *Historia starożytnego Bliskiego Wschodu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Realle G. (1994), *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, t. 1 (wstęp), Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Schorr M. (1924), *Babilonja i Assyryja*, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków.
- Stępniewski F. (red.) (2001), *Asyria*, Polskie Media Amer.Com SA, Poznań.
- Tschirschnitz A. (1994), *Dzieje ludów biblijnych*, Wyd. M. Sadren i S-ka, Warszawa.
- West M. L. (2006), *Wschodnie oblicze Helikonu*, przeł. M. Filipczuk, T. Polański, Wydawnictwo Homini, Kraków.