9 788382 881257

WYDAWNICTWO KUL

Teksty z Ugarit

Tom I

Teksty z Ugarit

Tłumaczenie i komentarz

Tom I
Mity

Teksty z Ugarit

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Teksty z Ugarit

Tłumaczenie i komentarz

Tom I
MITY

Redakcja naukowa
Maciej Münnich

Opracowanie
Marcin Majewski
Andrzej Mrozek
Maciej Münnich
Mariusz Szmajdziński

Wydawnictwo KUL
Lublin 2023

Recenzenci
dr hab. Piotr Briks, prof. US
ks. prof. dr hab. Antoni Tronina

Opracowanie redakcyjne
Emilia Melon

Opracowanie komputerowe
Zuzanna Guty

Projekt okładki i stron tytułowych
Dorota Woźniak

Na okładce
Baal z piorunem
Departament Starożytności Bliskiego Wschodu w Luwrze
Zdjęcie autorstwa By Mbzt - Own work, CC BY 3.0,
https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=18192376

Publikacja finansowana w ramach programu
Ministra Edukacji i Nauki
pod nazwą *Narodowy Program Rozwoju Humanistyki* w latach 2017-2023,
nr 0416/NPRH5/H22/84/2017
Teksty ugaryckie – przekład i komentarz

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2023

ISBN 978-83-8288-123-3

ISBN 978-83-8288-125-7
DOI: 10.31743/kul.9788382881257

Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1H, 20-708 Lublin, tel. 81 454 56 78
e-mail: wydawnictwo@kul.pl, https://wydawnictwo.kul.pl

Druk i oprawa: Volumina.pl Sp. z o.o.
ul. Księcia Witolda 7-9, 71-063 Szczecin, tel. 91 812 09 08
e-mail: druk@volumina.pl

Spis treści

Tom 1 — Mity

Wprowadzenie do publikacji XI

Dlaczego teksty ugaryckie? (*Maciej Münnich*) XIII

Wprowadzenie historyczne (*Andrzej Mrozek*) XXVII

1. Cykl o Baʿlu (tłumaczenie i komentarz: *ks. Mariusz Szmajdziński*) 1

Tłumaczenie 3

Wstęp 53

Walka Baʿla z Jammem 63

Budowa pałacu Baʿla 131

Walka Baʿla z Motem 279

Ekskurs: *Tytuły i określenia Baʿla w tekstach ugaryckich* 350

2. Uczta herosów (*rpum*) (tłumaczenie i komentarz: *Andrzej Mrozek, Maciej Münnich*) 367

3. Niebiańska uczta Ila (tłumaczenie i komentarz: *Andrzej Mrozek, Maciej Münnich*) . . 401

4. Zaślubiny Nikkal i Jaricha (tłumaczenie i komentarz: *Andrzej Mrozek, Maciej Münnich*) 415

5. Narodziny uroczych bogów (tłumaczenie i komentarz: *Andrzej Mrozek, Maciej Münnich*) 433

6. Klacz i Ḫoranu (tłumaczenie i komentarz: *Andrzej Mrozek, Maciej Münnich*) 459

Tom 2 — Legendy

7. Legenda o Danilu i Aqhacie (tłumaczenie i komentarz: *Marcin Majewski*) 7

Tłumaczenie 9

Wstęp 33

Komentarz. 47

Ekskurs: *Kim jest Danilu?* 58

Ekskurs: *Ryt inkubacji sakralnej* 63

Ekskurs: *Lista synowskich obowiązków* 72
Ekskurs: *Zakończenie Legendy o Aqhacie* 263
8. Legenda o Kircie (tłumaczenie i komentarz: *Andrzej Mrozek, ks. Mariusz Szmajdziński*) 271
Tłumaczenie 273
Wstęp 293
Komentarz 299

Tom 3 **Rytuały**

(tłumaczenie i komentarz: *Maciej Münnich*)

Wstęp 9
I. Listy bóstw i litanie 13
9. Lista bóstw 1 15
10. Lista bóstw 2 30
11. Lista bóstw 3 39
12. Lista bóstw 4 42
13. Lista bóstw/Litania? 48
14. Litania 1 53
II. Rytuały ofiarnicze 61
Ekskurs: *Rodzaje ofiar* 65
15. Rytuał ofiarniczy na dany miesiąc 1a 80
16. Rytuał ofiarniczy na dany miesiąc 1b 87
17. Rytuał ofiarniczy na dany miesiąc 1c 93
18. Rytuał ofiarniczy na dany miesiąc 2 96
19. Rytuał ofiarniczy na dany miesiąc 3 101
20. Rytuał ofiarniczy na dany miesiąc 4 106
21. Rytuał ofiarniczy na dany miesiąc 5 109
22. Rytuał ofiarniczy na dwa miesiące (?) 1 110
23. Rytuał ofiarniczy na dwa miesiące 2 117
24. Rytuał ofiarniczy na dwa miesiące 3 123
25. Rytuał ofiarniczy na dwa miesiące z psalmem 139
26. Rytuał ofiarniczy na dwa miesiące (?) z modlitwą hurycką i rytuałem wejścia 148
27. Rytuał ofiarniczy 156
28. Rytuał ofiarniczy dla Uščhary Wężowej 162
29. Rytuał ofiarniczy dla bogów kraju 166
30. Rytuał ofiarniczy ku czci przodków 169

31. Rytuał wejścia 178
32. Rytuał adoracji z ofiarą 1 184
33. Rytuał adoracji z ofiarą 2 188
34. Rytuał adoracji z ofiarą 3 191
35. Rytuał oczyszczenia ludu 195
36. Lista ofiar (bilingwa hurycko-ugarycka) 207
37. Trzydniowy rytuał ofiarniczy (bilingwa hurycko-ugarycka) 212
38. Rytuał ofiarniczy dla ʿAsztarty (bilingwa hurycko-ugarycka) 218
39. Trzydniowy rytuał ofiarniczy dla Pidrai (bilingwa hurycko-ugarycka) 224
40. Prywatny rytuał ofiarniczy z ptaków i innych zwierząt 229
41. Prywatny rytuał ofiarniczy ze zwierząt i mirry 234
42. Prywatny pasterski rytuał ofiarniczy 237

III. Rytuały związane z kultem zmarłych 241

43. Rytuał uzdrowienia przez wyrocznię praprzodka Ditanu 243
44. Pieśń dla nowego króla 249
45. Stela żałobna 1 260
46. Stela żałobna 2 262

IV. Teksty związane z wróżbiarstwem 265

47. Model wątroby 1 269
48. Model wątroby 2 270
49. Model wątroby 3 272
50. Model wątroby 4 274
51. Model wątroby 5 276
52. Model płuca 278
53. Zbiór omenów teratomantycznych 1 283
54. Zbiór omenów teratomantycznych 2 298
55. Obserwacja astrologiczna 300
56. Zbiór omenów astrologicznych 304

V. Zaklęcia 309

57. Zaklęcie przeciwko wężom i skorpionom 311
58. Zaklęcie przeciwko demonowi choroby 315
59. Zaklęcie przeciwko „Złemu Oku” 325
60. Zbiór zaklęć 329

VI. Inne 341

61. Wotum dla Rašapa 343
62. Wino na ofiary królewskie 345
Ekskurs: *Marziḫu* 348
63. Kontrakt na lokal dla bractwa *marziḫu* 352

Słownik bóstw i herosów 355
Wykaz skrótów bibliograficznych 365
Bibliografia 369
Indeks postaci 413
Indeks toponimów mitycznych i historycznych 423
Indeks *KTU* 427
Noty o Autorach 429

Spis treści

Tom 1 **Mity**

Wprowadzenie do publikacji XI

Dlaczego teksty ugaryckie? (*Maciej Münnich*) XIII

Wprowadzenie historyczne (*Andrzej Mrozek*) XXVII

1. Cykl o Baʿlu (tłumaczenie i komentarz: *ks. Mariusz Szmajdziński*) 1

Tłumaczenie 3

Wstęp 53

Walka Baʿla z Jammem 63

Budowa pałacu Baʿla 131

Walka Baʿla z Motem 279

Ekskurs: *Tytuły i określenia Baʿla w tekstach ugaryckich* 350

2. Uczta herosów (*rpum*) (tłumaczenie i komentarz: *Andrzej Mrozek, Maciej Münnich*) 367

3. Niebiańska uczta Ila (tłumaczenie i komentarz: *Andrzej Mrozek, Maciej Münnich*) . . 401

4. Zaślubiny Nikkal i Jaricha (tłumaczenie i komentarz: *Andrzej Mrozek, Maciej Münnich*) 415

5. Narodziny uroczych bogów (tłumaczenie i komentarz: *Andrzej Mrozek, Maciej Münnich*) 433

6. Klacz i Ḫoranu (tłumaczenie i komentarz: *Andrzej Mrozek, Maciej Münnich*) 459

WPROWADZENIE DO PUBLIKACJI

Maciej Münnich

Dlaczego teksty ugaryckie?

Autorzy niniejszej publikacji zdają sobie sprawę, że dla większości Czytelników wyrażenie „teksty ugaryckie" jest cokolwiek obce. O Ugarit zwykle nawet nie wspomina się w szkole średniej, stosunkowo rzadko można znaleźć ugaryckie eksponaty nawet w największych muzeach świata, a osoby zainteresowane starożytnym Bliskim Wschodem z reguły koncentrują się na wielkich cywilizacjach Mezopotamii i Egiptu, oraz – ze względu na znaczenie religijne – na starożytnym Izraelu. Po co więc wydawać duży zbiór tekstów z nieznanego miasta w starożytnej Syrii? Odkrycia w Ugarit rzeczywiście nie przyniosły nam spektakularnych ruin porównywalnych z egipskimi piramidami, ani mezopotamskimi zigguratami. Nie odkryto także wspaniałych skarbów, które można by zestawiać z grobowcem Tutenchamona albo z grobowcami władców Ur. Wykopaliska w Ugarit są jednak cenne przede wszystkim ze względu na znalezione tam archiwa, zawierające bogate zbiory tekstów zarówno dyplomatycznych, ekonomicznych, jak i religijnych. Co więcej, znaczna część tych tekstów została zapisana przy użyciu jedynego w swoim rodzaju alfabetu, wzorującego kształt liter na klasycznym mezopotamskim piśmie klinowym. Jest to jedno z najstarszych pism alfabetycznych, a z pewnością najstarsze zachowane w dużej liczbie tekstów. O ile ugaryckie teksty dyplomatyczne używały z reguły mezopotamskiego, sylabiczno-ideograficznego pisma klinowego, o tyle utwory o charakterze religijnym zostały zwykle spisane w piśmie alfabetycznym. W ten sposób uzyskaliśmy wyjątkowo bogaty zbiór tekstów dotyczących religii Semitów zachodnich. Jedynym porównywalnym zbiorem (objętościowo nawet jeszcze większym) jest Biblia, jednak ze względu na wyjątkowość religii Izraela, która stopniowo zmierzała w stronę monoteizmu, to właśnie teksty z Ugarit w najpełniejszym stopniu odsłaniają nam tajemnice wierzeń starożytnych mieszkańców Syro-Kanaanu. Z tego powodu teksty z Ugarit są niezwykłym bogactwem dla kilku współczesnych dziedzin wiedzy. Po pierwsze zainteresowani są nimi filolodzy. Dla orientalistów obszerny zbiór tekstów zapisujących język zachodniosemicki z XIV-XII w. przed Chr. stanowi źródło wiedzy dla badań nad rozwojem języka, a także nad ewolucją pisma. Z kolei historycy

poprzez teksty z Ugarit uzyskali dostęp do mnóstwa informacji o końcowym okresie epoki brązu w starożytnej Syrii. Dotychczas na ten rejon można było patrzeć głównie poprzez pryzmat źródeł zewnętrznych: egipskich, hetyckich czy też mezopotamskich. Teraz mieszkańcy Syrii przemówili własnym, donośnym głosem. Teksty religijne są nie do przecenienia dla religioznawców, mogących dzięki nim badać różnorakie mity, legendy i rytuały. To właśnie teksty ugaryckie stanowią podstawę dla odtworzenia religii Semitów zachodnich. Wreszcie dla biblistów teksty z Ugarit stanowią bezcenny materiał porównawczy, pomagający w zrozumieniu religii Izraela. Bez znajomości literatury ugaryckiej nie sposób dziś prowadzić badań nad poezją biblijną, czy też rozumieć polemikę proroków z pogańskimi kultami. Wszystko to pokazuje, jak istotne dla współczesnych badań są teksty z Ugarit.

Przedstawiane Czytelnikowi tłumaczenie tekstów ugaryckich jest pierwszym tak kompleksowym opracowaniem w języku polskim. Dotychczas przetłumaczono jedynie *Cykl o Ba'lu* (*KTU* 1.1–1.6, zob. Toboła 2008), *Legendę o Kircie* (*KTU* 1.14–1.16) oraz *Legendę o Danilu i Aqhacie* (*KTU* 1.17–1.19), do których dołączono mityczny tekst *Uczta herosów* (*KTU* 1.20–1.22, zob. Tronina 2009, 563-621). Ostatni z tych utworów tłumaczony był także jako swego rodzaju zapowiedź przedstawionej publikacji (zob. Münnich 2015/2016, 7-31). Jednak niniejsze dzieło znacząco poszerza zakres tłumaczonych tekstów, dodając kilka utworów mitycznych oraz cały zbiór tekstów rytualnych. Najważniejszy jest jednak fakt, że tłumaczeniu całości towarzyszy szeroki komentarz, ułatwiający zrozumienie, którego wcześniejsze publikacje były praktycznie pozbawione, ograniczając się do uwag w przypisach. Ponadto w przedstawianej pracy załączona została transkrypcja oparta o najnowsze wydanie źródłowe (*KTU*). We wcześniejszej publikacji Troniny transkrypcji nie było w ogóle, zaś w pracy Toboły – korzystającej z poprzedniego wydania *KTU* – nie zaznaczono częściowych rekonstrukcji, nadto częste są odmienne, niekiedy wątpliwe lekcje. Wreszcie zebranie w jednym miejscu zdecydowanej większości religijnych tekstów ugaryckich daje możliwość odsyłania Czytelnika do miejsc paralelnych, które ułatwiają rozumienie poprzez dodanie odpowiedniego kontekstu. Nie bez znaczenia jest fakt, że jedna publikacja daje szansę na ujednolicenie nazw własnych, co jest istotnym problemem w dotychczasowym cytowaniu (zob. niżej *Imiona*).

DOBÓR I UKŁAD TEKSTÓW

Podstawowym kryterium doboru utworów przedstawionych w niniejszej pracy jest użyte pismo alfabetyczne. Spośród tekstów zapisanych przy pomocy alfabetu najistotniejsze i najczęściej wykorzystywane w dzisiejszych badaniach są teksty o charakterze religijnym. Pozostałe alfabetyczne teksty z Ugarit albo są nieliczne (teksty prawne), albo reprezentują bardzo specyficzną i trudną w odbiorze grupę,

jaką są teksty o charakterze ekonomicznym. Autorzy wahali się nad włączeniem do niniejszej publikacji listów, jednak ze względu na i tak pokaźny rozmiar dzieła, zrezygnowano z ich publikowania w ramach przedstawianego zbioru. Należy przy tym zaznaczyć, że także wśród tekstów o charakterze religijnym dokonano pewnego wyboru. Do niniejszej publikacji włączono przede wszystkim duże eposy, które niosą w swej treści wiele informacji. Dodano także wybór mniejszych utworów mitycznych, jednak tylko tych, które zachowały się w stosunkowo dobrym stanie i można odtworzyć ich narrację. Wreszcie uwzględniono teksty rytualne, jednak i tutaj dokonano wyboru tych, które są lepiej zachowane.

Teksty zostały podzielone na trzy kategorie: mityczne, legendarne oraz rytualne i taki też jest układ tomów. W pierwszych dwóch tomach, zawierających dłuższe teksty, dla ułatwienia lektury podano na początku uproszczone tłumaczenie całego utworu. Tłumaczenie to jest pozbawione elementów wskazujących na uszkodzenia tekstu i jego rekonstrukcje. Pozostawiono jedynie nawiasy zwykłe, które wskazują na uzupełnienie tekstu przez tłumacza ze względu na polską składnię. Ograniczona została także numeracja wierszy. Zaznaczono jedynie co dziesiątą linię tekstu ugaryckiego. Oczywiście nie musi ona odpowiadać dziesiątemu wierszowi tłumaczenia. Należy pamiętać, że tekst ugarycki był zwykle zapisywany na tabliczce w sposób ciągły, to znaczy od jednego do drugiego brzegu tabliczki. Skrybowie często – ze względu na oszczędność miejsca – nie zachowywali podziału na wiersze, mimo że większość przedstawianych utworów to poezja. Z kolei w tłumaczeniu autorzy starali się oddać poetycki charakter tekstu i układano treść w wiersze, zgodnie z zasadami starożytnej poetyki semickiej. Stąd liczba linii na tabliczce nie odpowiada liczbie wierszy w tłumaczeniu. Pełna numeracja zawarta jest w transkrypcji tekstu, o czym niżej. To uproszczone tłumaczenie pozwala każdemu Czytelnikowi, także niespecjaliście, w łatwiejszy sposób zapoznać się z treścią utworu, bez konieczności wertowania całego tomu. W trzecim tomie, zawierającym zwykle krótkie teksty rytualne, zrezygnowano z uproszczonego tłumaczenia, aby nie powtarzać – niekiedy nawet na jednej stronie – tego samego tekstu. Nadto autorzy mają świadomość, że po teksty rytualne częściej będą sięgać osoby głębiej zainteresowane tematyką, dla których pełna wersja tłumaczenia nie będzie żadną przeszkodą.

Po uproszczonym tłumaczeniu znajdzie Czytelnik ogólne wprowadzenie do omawianego tekstu w przypadku dłuższych eposów (np. *Cykl o Ba'lu*), lub też grupy tekstów w przypadku krótszych utworów (np. *Zaklęcia*). Wprowadzenie to będzie przedstawiało pokrótce tematykę utworu, jego charakter literacki i ewentualnie czas powstania. Warto w tym miejscu nadmienić, że daty odnoszące się do świata starożytnego dotyczą w niniejszej publikacji niemal zawsze okresu przed Chrystusem i nie będzie to dodatkowo w treści zaznaczane. Jeśli jednak data dotyczy czasów po Chrystusie, wówczas każdorazowo jest to odnotowane.

Każdy z przedstawianych tekstów został zapisany na jednej lub kilku glinianych tabliczkach, dlatego następnym elementem publikacji jest krótka informacja dotycząca

danej tabliczki. Jest ona zawsze przedstawiona w pięciu punktach. Pierwszy zawiera numerację tekstu według edycji *KTU* oraz *siglum* archeologiczne (zob. niżej *Numeracja tekstów*). Drugi numer określa miejsce znalezienia danej tabliczki. Trzeci informuje o wymiarach tabliczki w milimetrach, a czwarty o miejscu jej przechowywania. Wreszcie ostatni, piąty numer zawiera informację o literackim charakterze tekstu.

Kolejnym elementem omawiania danego tekstu jest wstęp. Eposy i dłuższe teksty mityczne są podzielone na perykopy i każda z nich ma swój własny wstęp. Jeśli tekst jest krótszy, wówczas wstęp obejmuje jego całość. Taka sytuacja dotyczy krótszych opowiadań mitycznych oraz tekstów rytualnych. Wstęp zawiera ogólne dane o treści, stanie zachowania tabliczki, ewentualnie o innych specyficznych cechach tekstu.

Po wstępie Czytelnik znajdzie transkrypcję (w lewej kolumnie) wraz z tłumaczeniem (w prawej kolumnie). Transkrypcja w założeniu podąża za najnowszym wydaniem tekstów ugaryckich, czyli trzecią edycją *Die Keilalphabetische Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten*, skracaną jako *KTU*. Jeśli z jakiegoś powodu autor zdecydował się na odstąpienie od propozycji *KTU*, wówczas jest to każdorazowo zaznaczone w komentarzu filologicznym. Tekst ugarycki jest ułożony w wiersze, odmiennie aniżeli w *KTU*, gdzie układ odzwierciedla linie tekstu na tabliczce. Dzięki ułożeniu transkrypcji w wiersze tekst jest paralelny z przedstawionym obok polskim tłumaczeniem. Oznacza to jednak, że przedstawiony tekst ugarycki nie oddaje układu linii zapisanych na tabliczce. Dlatego ma on zaznaczone numery linii na tabliczce za pomocą liczb wpisanych w indeksie górnym. W ten sposób Czytelnik z jednej strony wie, jaki był układ tekstu na tabliczce, z drugiej zaś ma przed sobą odtworzone wiersze tekstu poetyckiego. Jeżeli liczba oznaczająca numer linii tekstu na tabliczce jest oddzielona spacją od transkrypcji, oznacza to, że dana linia zaczyna się od nowego wyrazu. Jeśli jednak pomiędzy numerem linii a transkrypcją nie ma pauzy, wówczas oznacza to, że skryba zaczął wyraz w jednej linii, a zakończył w następnej. Transkrypcja zaznacza wszystkie uszkodzenia, rekonstrukcje, poprawki i uzupełnienia przy pomocy odpowiednich nawiasów. Ich znaczenie jest wyjaśnione niżej w części *Transkrypcja*. W drugiej kolumnie znajduje się tłumaczenie. Jak powyżej wspomniano, odpowiada ono tekstowi ugaryckiemu. Także w tłumaczeniu zaznaczono, przy pomocy odpowiednich znaków, wszelkie uszkodzenia tekstu. W ten sposób również osoby, które nie znają języka ugaryckiego, mogą zobaczyć, która część tekstu jest dobrze zachowana, a która częściowo lub w pełni rekonstruowana, wreszcie gdzie tłumacz dodał jakieś wyrazy, by zachować polską składnię.

Kolejnym elementem jest komentarz filologiczny. Zawiera on przede wszystkim uwagi dotyczące możliwych różnych lekcji tekstu bądź odmiennych rekonstrukcji. Stąd też tutaj można często znaleźć odwołania do innych autorów, szczególnie tych, którzy odmiennie odczytywali dany wyraz lub wyrażenie. W komentarzu filologicznym często zaznaczono również, jak brzmi dosłowne tłumaczenie, które ze względów językowych musiało zostać oddane nieco bardziej omownie w głównym tłumaczeniu tekstu.

Druga część to komentarz historyczno-kulturowy. To tutaj Czytelnik znajdzie szerzej rozważane kwestie znaczeń poszczególnych wierszy. Tutaj też będzie zary-

sowana w szerszym kontekście interpretacja poszczególnych sekcji tekstu. Często będzie się to wiązało z odwołaniem do innych tekstów bliskowschodnich, najczęściej pochodzących ze świata Mezopotamii lub też z tradycji biblijnej. Zakładamy, że to właśnie lektura komentarza historyczno-kulturowego, obok samego tłumaczenia, będzie największą intelektualną przygodą dla Czytelnika.

Pierwszy tom zawiera utwory o charakterze mitycznym, zatem takie, w których głównymi bohaterami są bogowie, ich akcja dzieje się poza ludzkim czasem i przestrzenią, wreszcie dotyczą one zwykle zagadnień o charakterze ogólnym: walki o władzę między bogami, cykliczności pór roku, rodzinnych powiązań i pochodzenia poszczególnych bóstw, wreszcie losu człowieka po śmierci. Niestety nie zachował się żaden ugarycki tekst mówiący o powstaniu świata (kosmogonii) i pochodzeniu najstarszych bogów (teogonii). Jako pierwszy w niniejszym zbiorze został przedstawiony największy ugarycki epos, czyli *Cykl o Ba'lu*. Składa się on z trzech części, a każda z nich zapisana jest na dwóch tabliczkach. Pierwsza część eposu (*KTU* 1.1–1.2) opisuje walkę Baʿla, boga burzy, z Jammem, bogiem morza, uosabiającym wodny chaos. Kolejne dwie tabliczki (*KTU* 1.3–1.4) poświęcone są sporowi dotyczącemu budowy pałacu dla Baʿla. Wreszcie ostatnia część eposu przedstawia walkę Baʿla z bogiem śmierci – Motem (*KTU* 1.5–1.6). Ze względu na swój rozmiar, epos został podzielony na mniejsze perykopy. Każda z takich perykop zawiera transkrypcję tekstu, jego tłumaczenie oraz komentarz filologiczny i historyczno-kulturowy. Kolejne teksty nie są już tak obszerne. Zapisany na trzech tabliczkach utwór *Uczta herosów* (*KTU* 1.20–1.22) ukazuje pośmiertne bytowanie członków rodu królewskiego i składane im ofiary. Tekst ten łączy w sobie opowiadanie mityczne, ukazujące zmarłych przodków, z opisem rytuału składania dla nich ofiar. Podobnie rzeczywistość mityczną, ponadziemską, z rzeczywistością rytualną, ziemską, łączy kolejny tekst *Niebiańska uczta Ila* (*KTU* 1.114). Pierwsza, dłuższa jego część przedstawia pijaństwo ojca bogów na niebiańskiej uczcie, zaś druga, krótsza, opisuje rytuał mający uleczyć przykre skutki nadużycia alkoholu. Łączenie mitu z rytuałem cechuje także pozostałe krótsze opowiadania mityczne. Następnym są *Zaślubiny Nikkal i Jaricha* (*KTU* 1.24). Większość tekstu opisuje starania boga księżyca Jaricha o rękę bogini Nikkal, które ostatecznie zostaną uwieńczone powodzeniem. Końcową część tekstu stanowi jednak pieśń ku czci bogiń Koszarat – bogiń płodności, która w tekście wieńczy zaślubiny bogów, zapewne była jednak śpiewana także podczas ludzkich uroczystości weselnych. Z małżeństwem wiąże się również następny tekst *Narodziny uroczych bogów* (*KTU* 1.23). Utwór ten także składa się z dwóch części. Pierwsza z nich jest – jak się wydaje – zbiorem notatek dotyczących odprawiania rytuału, zaś druga to mityczne opowiadanie o ożenku boga Ila z dwiema boginiami, a następnie o narodzinach i dorastaniu ich synów. Wreszcie ostatni tekst mityczny to opowiadanie *Klacz i Ḫoranu* (*KTU* 1.100). Także tutaj utwór łączy mit z rytuałem. Opowiadanie dotyczy boskiej klaczy, której dzieci zostały ukąszone przez węża. W związku z tym bogini szuka pomocy u różnych bóstw, prosząc je

o wypowiedzenie odpowiedniego zaklęcia, mającego uleczyć potomstwo, przy czym tekst zaklęcia pojawia się wielokrotnie w opowiadaniu.

Tom drugi zawiera tylko dwa utwory, są to jednak dość długie legendy, czyli teksty, w których – mimo że występują bogowie – głównymi bohaterami są ludzie, a ich akcja dzieje się w ludzkim świecie i czasie (choć mogą one być fikcyjne). Pierwszy utwór to *Legenda o Danilu i Aqhacie* (*KTU* 1.17–1.19). Opowiada on o narodzinach Aqhata, syna patriarchy Danila, następnie o jego sporze o łuk z boginią ʿAnatą, wreszcie o zabójstwie Aqhata, a na koniec o zemście na mordercy dokonanej przez siostrę Aqhata, Puġatę. Ponieważ jest to długi tekst, został on podzielony na części oraz poszczególne perykopy, podobnie jak *Cykl o Baʿlu*. Nieco krótsza jest *Legenda o Kircie* (*KTU* 1.14–1.16). Tekst ten rozpoczyna się od śmierci żon króla Kirty, w następstwie czego decyduje się on na podbój sąsiedniego miasta Udum, by poślubić Ḫuraję, córkę tamtejszego króla. Po jakimś czasie para królewska cieszy się upragnionym potomstwem, jednak władca zapada na ciężką chorobę. Ratunkiem okazuje się pomoc boga Ila, który uzdrawia Kirtę. Niezadowolony z takiego obrotu rzeczy jest syn Kirty Jaṣṣibu, który domaga się ustąpienia z tronu przez starego władcę. Efektem jest jednak przekleństwo rzucone na wyrodnego syna. Także i ta legenda została podzielona na poszczególne perykopy, co ułatwia jej komentowanie.

Ostatni, trzeci tom zawiera teksty bezpośrednio używane w rytuałach sprawowanych w Ugarit. Są one zdecydowanie krótsze aniżeli mity i legendy z pierwszych dwóch tomów, przez to zawsze są one przedstawiane w całości, bez podziału na mniejsze jednostki. To sprawia, że niezasadne jest przedstawianie uproszczonego tłumaczenia, ponieważ bezpośrednio po nim umieszczona byłaby pełna transkrypcja wraz z tłumaczeniem całości tekstu. Przedstawiony wybór utworów o charakterze rytualnym liczy pięćdziesiąt pięć tekstów, które zostały pogrupowane w zależności od tematyki. Jako pierwsze przedstawione są listy bogów i litanie (6 tekstów). Kolejny zbiór zawiera teksty związane ze składaniem ofiar (28 tekstów), często są to swego rodzaju kalendarze rytualne, określające kiedy i jakiemu bóstwu należy składać ofiary. Wśród tego typu tekstów specyficzną podgrupę stanowią bilingwy, czyli teksty, w których przy pomocy alfabetycznego pisma ugaryckiego obok języka ugaryckiego zapisano także język hurycki. Zdecydowana większość tekstów ofiarniczych to rytuały królewskie (21 tekstów), jedynie trzy ostatnie można określić jako rytuały prywatne. Kolejną, niewielką grupę (4 teksty) stanowią utwory związane z kultem zmarłych. Liczniejsze są teksty dotyczące wróżbiarstwa (10 tekstów). Dzielą się one na gliniane modele wewnętrznych organów zwierząt (wątroby i płuco) używanych do rytuałów hepatoskopii oraz po dwa teksty związane z teratomancją (wróżenie z kształtu narodzonego zwierzęcia lub człowieka) i astrologią (wróżenie z układu ciał niebieskich). Piątą przedstawianą grupą są zaklęcia (4 teksty), a ostatnią są trzy różne utwory mające pośredni związek z rytuałami. Tom kończą: bibliografia, słownik bóstw i herosów i indeksy.

NUMERACJA TEKSTÓW

Każdy z przedstawionych tekstów ma swój własny numer, by Czytelnik łatwiej mógł poruszać się wewnątrz zbioru. W sytuacji odesłania do innego tekstu, w odniesieniu do mitów i legend stosowane są umowne tytuły (np. *Cykl o Ba'lu*). Należy zaznaczyć, że są one nadawane współcześnie, ponieważ zdecydowana większość utworów ze starożytnego Bliskiego Wschodu nie miała swych tytułów, często dla identyfikacji używano jedynie pierwszych występujących w tekście wyrazów. Trudniejsza jest sytuacja w odniesieniu do tekstów rytualnych, ponieważ wiele z nich ma podobny charakter i należałoby je podobnie tytułować. W związku z tym postanowiono, by odniesienia do nich kierowały do numeru tekstu (np. tekst 39). Aby jednak ułatwić porównanie polskiego tłumaczenia z innymi wydaniami tekstów ugaryckich, wszędzie stosowany jest także powszechnie przyjęty zapis oparty o najpopularniejszą edycję źródłową, czyli *KTU*. Skrót taki odnosi się do ostatniego, trzeciego wydania z 2013 roku. Jeśli autorzy komentarza z jakiś względów odnoszą się do poprzednich wydań, zaznaczane jest to poprzez indeks górny: KTU^1, KTU^2. Należy także dodać, że każda tabliczka znaleziona w Ugarit została oznaczona przez archeologów swoistym *siglum*. Składa się ono z liter RS (Ras Szamra) lub RIH (Ras Ibn Hani), następnie liczby oznaczającej sezon wykopaliskowy, a po kropce jest numer porządkowy. W ten sposób otrzymujemy na przykład oznaczenie RS 1.017, co należy rozumieć, że jest to tabliczka znaleziona w Ugarit (Ras Szamra), w pierwszym sezonie wykopaliskowym (1929 r.) i jest siedemnastą tabliczką znalezioną w tym roku. Zatem obok oznaczeń *KTU* można stosować także oznaczenia RS, co czynią niektórzy autorzy. Problemem jednak jest sytuacja, gdy tabliczka została przełamana i oba fragmenty (albo nawet więcej) zostały odnalezione osobno, w związku z czym otrzymały osobną numerację, zob. *KTU* 1.118 = RS 24.264+24.280. Jeszcze gorzej jest w sytuacji, gdy ten sam tekst jest zachowany na różnych tabliczkach, niekiedy odnajdywanych w różnych miejscach i czasie. Tak jest w przypadku tekstu nr 24, czyli *KTU* 1.41 = RS 1.003 + RS 2.[005] oraz *KTU* 1.87 = RS 18.056. Najbardziej skomplikowana sytuacja jest w przypadku dużych eposów, na przykład pierwszej tabliczki *Legendy o Kircie KTU* 1.14 = RS 3.414 + RS 3.344 + RS 3.324 + RS 2.[003]. Dlatego w niniejszej pracy oznaczenie archeologiczne nie jest stosowane, choć w przypadku każdego tekstu podane ono zostało w metryczce przed tekstem. Inaczej jest w odniesieniu do tekstów akadyjskich, które – zgodnie z tytułem – nie były publikowane w *KTU* i stąd oznaczane są wyłącznie *siglami* archeologicznymi, bądź wyjątkowo numerami inwentarzowymi muzeów.

IMIONA

Problemem pojawiającym się podczas przygotowywania tłumaczenia była forma imion ugaryckich, szczególnie imion bóstw. Oczywiście alfabetyczny zapis ugarycki zachował dla nas głównie spółgłoski, co utrudnia odtworzenie brzmienia. Na

szczęście znaczna część boskich imion z Ugarit jest znana również w klasycznym klinowym zapisie sylabicznym, który zawiera także samogłoski. Stąd możemy bez problemu ustalić, że na przykład imię zapisywane alfabetycznie jako *il* brzmiało Ilu (*i-lu*, zob. RS 23.493:r.14), zaś imię *dgn* wymawiane było jako Dagan (*da-gan*, zob. RS 20.024:3). Obie formy przypominają imiona znane nam z Biblii, gdzie odpowiednio występują jako El i Dagon. Mimo oczywistego podobieństwa, są one jednak różne. Stąd też tłumacze stanęli wobec problemu, jak oddać imiona zachodniosemickich bóstw, które zakorzeniły się już w polszczyźnie, jednak w wersji biblijnej, głównie w brzmieniu przyjętym przez Biblię Tysiąclecia. Przede wszystkim mowa tu o bóstwach pojawiających się na kartach Biblii stosunkowo często, takich jak Baal, Anat czy Aszera. Nie ma wątpliwości, że w Ugarit wymowa tych imion była nieco odmienna od tej, jaką zapisał po hebrajsku autor biblijny, a raczej jaką ustalił masoreta uzupełniający tekst biblijny o samogłoski między VI a X w. po Chr., a zatem około dwa tysiące lat po zniszczeniu Ugarit! Stąd też zdecydowano się, by formy imion bóstw i bohaterów wzorowały się jednak na ich brzmieniu ugaryckim, nie zaś na – wprawdzie szerzej znanym, jednak obcym i późnym – brzmieniu hebrajskim. Dlatego zamiast znanego z Biblii Baala, mamy w tłumaczeniu imię Baʿlu, zamiast bogini Anat pojawia się ʿAnata, zaś zamiast Aszery jest Aszirata. Imiona żeńskie wymagają jednak dodatkowego wyjaśnienia. Otóż w języku ugaryckim typową końcówką *nominativu* jest *-u*, niezależnie od rodzaju, a dla *femininum* cechą charakterystyczną jest sufiks *-t*. Stąd imiona obu bogiń w rzeczywistości brzmiały ʿAnatu i Asziratu. W tekście polskim jednak taka forma kojarzyłaby się z rodzajem męskim, podobnie jak Baʿlu czy Danilu (por. biblijny Daniel). Dlatego też zdecydowano, by imiona żeńskie kończyły się w przekładzie w naturalny dla języka polskiego sposób, czyli *-a*. W przypadku ʿAnaty czy też Asziraty można było rozważać używaną niekiedy w języku polskim krótką formę ʿAnat lub Aszirat, choć dla rodzaju żeńskiego brzmi ona sztucznie. Jednak jak oddać w podobnej skróconej formie ugaryckie żeńskie imię *'ṯtrt*? Ta „ʿAsztart" brzmiałoby bardzo ekstrawagancko. W ten sposób w tłumaczeniu Czytelnik znajdzie formę ʿAsztarta (nie ʿAsztartu) czy też Šapša (nie Šapšu). Wydaje się, że taki kształt imion ułatwia rozumienie tekstu, szczególnie gdy pojawiają się imiona mniej znanych bogiń. Zdarzały się także i takie sytuacje, gdy nie było pełnego zapisu sylabicznego i należało brzmienie imienia rekonstruować w oparciu o znane zasady języka ugaryckiego oraz na podstawie brzmienia imienia w językach pokrewnych. Na przykład Rašap (biblijny Reszef) jest zapisywany alfabetycznie jako *ršp*, jednak w piśmie klinowym pojawiają się wyłącznie zapisy sumerogramami (^{d}MAŠ.MAŠ; ^{d}GÌR.UNU.GAL(.LA); ^{d}KAL=^{d}LAMMA), zaś przykłady z onomastyki ugaryckiej są zróżnicowane, na co między innymi wpływało używanie języka huryckiego. Stąd rekonstrukcja tego imienia opiera się o zapis z nieodległego syryjskiego Emar, gdzie w XIII w. mamy wielokrotnie poświadczoną formę Rašap (*ra-ša-ap*, *ra-šap*). Autorzy starali się jednak w takich przypadkach znaleźć przykłady imion nieodległych w czasie i przestrzeni od starożytnego Ugarit, a nie sięgać na

przykład do wzorców mezopotamskich. Dlatego też Czytelnik znajdzie w tekście imię Haddu (*hd* lub *hdd*), nie zaś znanego z mitologii mezopotamskiej Adada, ani też biblijnego Hadada. Podobnie zarzucona została wzorowana na mezopotamskim Szamaszu forma imienia Šapaš, na rzecz bliższej używanej w Syrii formy Šapša. Wreszcie zamiast spotykanego w literaturze imienia Keret, opartego o typową dla języka hebrajskiego formę *segolatum*, niniejsza praca w zgodzie z językiem ugaryckim proponuje Kirta. Konsekwentnie zatem w tłumaczeniu stosowane są formy imion ugaryckich, w odróżnieniu od wielorakich form dotychczas używanych w języku polskim (i nie tylko), a zależnych najczęściej od „zakorzenienia" naukowego danego badacza. Bibliści chętniej bowiem używali form hebrajskich, asyriolodzy form mezopotamskich, a często po prostu mieszano jedne i drugie.

Pewien kłopot stanowił także sposób zapisu obcych imion bogów w Ugarit przy pomocy pisma alfabetycznego. Otóż skrybowie ugaryccy zapisywali imiona obcych (czy też może lepiej zapożyczonych) bogów w oparciu o bliskość fonetyczną z konkretnymi literami alfabetu ugaryckiego. Jednak nie byli w tym konsekwentni. Na przykład bóg Szarrumanu w alfabecie ugaryckim jest zapisywany przy pomocy litery *ṯ* (*ṯrmn*), choć w piśmie klinowym standardowo jego imię zapisywano przy pomocy znaku *šar-* (*šarruma*, *šarrumani*). W przypadku tłumaczenia Czytelnik nie dostrzeże wielkiej różnicy, ponieważ zarówno ugaryckie *ṯ*, jak i akadyjskie *š*, oddawane jest przez nasze „sz". Stąd Czytelnik obok siebie może znaleźć formę Szarruma (akadyjską) i Szarrumanu (ugarycką). Gorzej jednak rzecz się przedstawia w przypadku mezopotamskiej bogini, której imię w klasycznym piśmie klinowym zapisywane jest jako *išḫara*, a w języku polskim tradycyjnie oddawane jako Iszhara. Z kolei jej ugarycka odpowiedniczka zapisywana jest jako *ušḫr/ušḫry*, co zgodnie z zasadami transkrypcji oddawane jest przez Uščhara/Uščharaja. W ten sposób nie tylko różni się początkową samogłoską, co zapewne wynika z różnej wymowy przez Semitów zachodnich i wschodnich, ale także sposobem zapisu dwóch spółgłosek wewnątrz imienia. Wprawdzie oddają on podobne dźwięki, jednak Czytelnik niezaznajomiony z językami semickimi może mieć problem przy zestawieniu ze sobą Iszhary i Uščharai. Podobnie rzecz się przedstawia z popularną hurycko-hetycką boginią Hebat. Jej imię w piśmie klinowym zapisywane było przy pomocy znaku *ḫé-*, co zwyczajowo w języku polskim oddawane jest przez „h" (Hebat). Jednak w alfabecie ugaryckim występuje aż pięć liter, które oddają gardłowe dźwięki: *ʾ*, *ʿ*, *h*, *ḥ*, oraz *ḫ*. Ta ostatnia litera w przyjętej transkrypcji oddawana jest przez „ch", ponieważ najbliższa jest dźwiękowi oddawanemu przez taki polski dwuznak, podobnie jak greckie χ. Powoduje to jednak, że gdy w komentarzu mowa jest o bogini Hebat, znanej głównie z tekstów anatolijskich, jej imię zapisywane jest w konwencjonalny sposób przy użyciu „h". Jednak gdy imię tej samej bogini pojawia się w tekście ugaryckim, wówczas w tłumaczeniu musi pojawić się imię Chebat, dla zaznaczenia, że w alfabecie ugaryckim występuje tu litera *ḫ*, nie zaś *h*. W ten sposób jesteśmy zmuszeni do stosowania swego rodzaju

dualizmu w zapisie niektórych imion obcych bóstw czczonych w Ugarit. Dla wygody Czytelnika autorzy starali się używać w komentarzu powszechnie przyjętej w języku polskim formy imienia bóstwa, nawet jeśli nie jest ona zgodna z zapisem ugaryckim. Na szczęście takie przypadki są bardzo rzadkie.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia zawiera prace wykorzystane podczas przygotowywania tłumaczenia oraz komentarza. Oczywiście nie rości sobie ona pretensji do ukazania pełnego zestawu literatury dotyczącej starożytnego Ugarit. Tym niemniej wydaje się, że Czytelnik znajdzie tutaj podstawowe pozycje potrzebne w dalszych studiach nad literaturą ugarycką. Najistotniejsze i najczęściej wspominane prace, szczególnie publikacje tekstów źródłowych oraz słowniki, są w niniejszej publikacji opisywane skrótami i Czytelnik znajdzie je w wykazie skrótów bibliograficznych. Pozostałe prace ułożone zostały w układzie alfabetycznym według nazwisk autorów lub redaktorów. Praca stosuje anglosaski system odniesień (nazwisko + rok wydania) i stąd w bibliografii po nazwisku autora/redaktora występuje data wydania. Jeśli cytowane jest więcej prac tego samego autora opublikowanych w ciągu jednego roku, wówczas są one oznaczone kolejnymi literami (np. del Olmo Lete 2012b). Ponieważ praca z założenia jest przeznaczona dla polskiego Czytelnika, wobec tego te publikacje, które oryginalnie zostały opublikowane w języku obcym, jednak zostały wydane także w polskim tłumaczeniu, cytowane są zgodnie z ich polskojęzycznym wydaniem. Tak jest na przykład z podstawowym słownikiem hebrajszczyzny biblijnej, przygotowanym przez Ludwiga Koehlera, Waltera Baumgartnera oraz Johanna Stamma, który zwykle jest przywoływany jako *HALOT* (*Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*). W przedstawianej pracy jest on cytowany w jego polskim przekładzie przy użyciu skrótu *WSHP* (*Wielki Słownik Hebrajsko-Polski i Aramejsko-Polski Starego Testamentu*).

SŁOWNIK BÓSTW I HEROSÓW

Pojawiające się w tekście liczne bóstwa mogą początkowo sprawiać kłopot Czytelnikowi, szczególnie niezaznajomionemu z wierzeniami Semitów zachodnich. Stąd dla ułatwienia na końcu pracy znaleźć można słownik bóstw i herosów. Zawiera on krótką informację dotyczącą danego bóstwa, jego sfery działania i występowania w tekstach ugaryckich. W przypadku bóstw mniej znanych i z rzadka, bądź zupełnie wyjątkowo, wspominanych w tekstach ugaryckich, więcej informacji Czytelnik znajdzie w komentarzu do konkretnego tekstu. Z kolei te najbardziej popularne, na przykład Baʿlu, Aszirata, ʿAsztarta czy Šapša, nie będą każdorazowo szczegółowo omawiane w komentarzu, ponieważ powodowałoby to wielokrotne powtarzanie

tych samych informacji. Pozwalamy sobie odesłać wówczas Czytelnika do słownika imion bóstw. Jeśli jednak nawet popularne bóstwo pojawia się w tekście w jakiejś specyficznej i wyjątkowej dla siebie roli, bądź określone jest rzadkim epitetem, wówczas jest to omówione w komentarzu.

INDEKSY

INDEKS IMION

Niezależnie od słownika bóstw i herosów, Czytelnik znajdzie na końcu także indeks imion wskazujący każde miejsce, w którym dane bóstwo pojawia się w korpusie przetłumaczonych tekstów ugaryckich. Oprócz bóstw są tam także uwzględnione imiona ludzi, niezależnie od tego, czy są to postacie historyczne, czy też legendarne.

INDEKS NAZW GEOGRAFICZNYCH

Publikacja zawiera także indeks nazw geograficznych. Czytelnik znajdzie w nim nazwy zarówno krain, jak i miast, rzek, wysp itd. Dotyczy to tak nazw historycznych, jak i mitologicznych.

TRANSKRYPCJA

abc	–	tekst zachowany
abc?	–	tekst niepewny
⌜abc⌝	–	tekst uszkodzony, częściowo rekonstruowany
[abc]	–	tekst uszkodzony, rekonstruowany
[...]	–	tekst uszkodzony, nieczytelny
[x]	–	znak nieczytelny
...]	–	brak początku wersu
[...	–	brak końca wersu
abc . abc	–	znak oddzielenia wyrazów
{abc}	–	tekst (częściowo) zatarty, często będący pomyłką skryby
<abc>	–	tekst pominięty w oryginale
(abc)	–	tekst dodany w tłumaczeniu
(…)	–	tekst pominięty w tłumaczeniu ze względu na zły stan zachowania/trudność przekładu
(?)	–	tłumaczenie wątpliwe
-----	–	linia oddzielająca wersy na tabliczce

abc	–	języki semickie
abc	–	języki indoeuropejskie
ABC	–	sumerogramy

Dla ułatwienia w ten sam sposób transkrybowany jest znak ugarycki *t̲*, jak i sporadycznie występujący znak hurycki *t̲*.

WYMOWA

Litera	Transkrypcja	Wymowa	Odpowiednik hebrajski	Odpowiednik arabski
𐎀	*a*	’a (z lekkim przydechem)	אַ	أ
𐎍	*i*	’i (z lekkim przydechem)	אִ	ئ
𐎊	*u*	’u (z lekkim przydechem)	אֻ	ؤ
𐎁	*b*	b	בּ	ب
𐎂	*g*	g	גּ	ج
𐎃	*d*	d	דּ	د
𐎐	*ḏ*	bliskie dz		ذ
𐎄	*h*	h	ה	ه
𐎅	*w*	w	ו	و
𐎆	*z*	z	ז	ز
𐎇	*ḥ*	bliskie h, lecz z nieco mocniej ściśniętym gardłem	ח	ح
𐎋	*ẖ*	ch		خ
𐎈	*ṭ*	bliskie t, lecz z językiem uniesionym w stronę podniebienia	ט	ط
𐎑	*ẓ*	bliskie z, lecz z językiem uniesionym w stronę podniebienia		ظ
𐎉	*y*	j	י	ي
𐎌	*k*	k	כּ	ك
𐎍	*l*	l	ל	ل
𐎎	*m*	m	מ	م
𐎏	*n*	n	נ	ن
𐎐	*s*	s	ס	س

	ś	s, lecz wymawiane mocno, blisko do z		
	ʾ	przydech mocny	ע	ع
	ǵ	gardłowe g		غ
	p	p	פ	ف
	ṣ	c	צ	ص
	q	bliskie k, lecz z językiem uniesionym w stronę podniebienia	ק	ق
	r	r	ר	ر
	š	sz	ש	ش
	t	t	ת	ت
	t̲	bliskie sz, lecz z językiem przesuniętym w stronę zębów		ث
	.	znak rozdzielający wyrazy		

WYKAZ SKRÓTÓW

akad. – akadyjski
arab. – arabski
aram. – aramejski
eg. – egipski
etiop. – etiopski
fen. – fenicki
gr. – grecki
hebr. – hebrajski
hur. – hurycki
LXX – Septuaginta
łac. – łaciński
N – imię (*nomen*)
n. – nota (przypis)
nr – numer
par. – teksty paralelne
Peš – Peszitta
pl. – plansza
r. – *recto*
sem. – semicki
sum. – sumeryjski
s.v. – *sub verbum*

syr.	– syryjski
ugar.	– ugarycki
v.	– *verso*
Vlg	– Wulgata
w.	– wiersz
//	– por. tekst paralelny

Andrzej Mrozek

Wprowadzenie historyczne

Poniższe wprowadzenie jest przeredagowaną, skróconą i uzupełnioną wersją tekstu, który ukazał się w pierwszym polskim przekładzie *Cyklu o Ba'lu* (Toboła 2008, 9-32). Niestety od roku 2011 wszelkie prace archeologiczne zostały zawieszone ze względu na toczącą się w Syrii wojnę domową, w związku z czym poniższe słowa nie straciły na swej aktualności. Można jedynie wyrazić nadzieję, że wraz z końcem krwawej wojny archeolodzy powrócą do Ugarit, podejmą przerwane prace i dzięki temu odkryte zostaną kolejne teksty.

WIADOMOŚCI WSTĘPNE

Przebadanie wzgórza Ras Szamra pod koniec lat dwudziestych minionego stulecia i odkrycie, że znajdowało się na nim starożytne miasto z okresu brązu, zwane Ugarit, okazało się niezwykle cenne dla poszerzenia znajomości kultury i cywilizacji nie tylko starożytnej Syrii. Królestwo Ugarit w okresie późnego brązu było państwem mniejszym od sąsiednich Amurru (na południe), Nuchaszsze (na wschód) i Mukisz (na północ). Było także słabsze od sprawującego władzę nad całym regionem Karkemisz, które było siedzibą wicekróla hetyckiego. Niewielkie i niezbyt potężne królestwo Ugarit posiadało jednak bogatą stolicę, dysponującą jednym z najważniejszych portów północnej Syrii (w nieodległym Minet el-Beida). Wykopaliska odsłoniły pałac królewski, świątynie i biblioteki świątynne, dzielnice mieszkalne, fortyfikacje, groby, dzielnicę portową. Najcenniejszym znaleziskiem są archiwa świątynne, dyplomatyczne, epistolarne, prawne i administracyjne. Stanowią one podstawowe źródło informacji o historii i społeczności Syrii tego okresu. Wszystko to sprawia, że Ugarit jest obecnie najlepiej znanym miastem z okresu późnego brązu w całym regionie.

Położony w północnej, nadmorskiej Syrii, na wybrzeżu Morza Śródziemnego, tell Ras Szamra znajduje się około 12 km na północ od współczesnej Latakii, stosunkowo niedaleko granicy z Turcją. Usytuowane blisko brzegu morskiego stanowi-

sko charakteryzuje się wyjątkowo dobrym położeniem. Tell, odsunięty ok. 1 km od morza, wznosi się około 20 metrów ponad otaczającą go równinę i obejmuje obszar ponad 20 hektarów. Opływają go dwa strumyki, które na zachód od niego łączą się, by wpaść razem do morza.

W okresie późnego brązu królestwo Ugarit obejmowało teren wokół miasta, pokrywający się z obszarem obecnej prowincji (muhafazy) Latakia. Jego granice były wyznaczone w sposób naturalny poprzez otaczające góry i brzeg morski. Na północ barierę stanowiła góra Aqra (ugar. *Ṣaponu*; hur. *Ḫazzi*; gr. Κάσιον; łac. Mons Casius), szczyt majestatycznie dominujący nad całym regionem. Dziś wyznacza on granicę syryjsko-turecką. Granicę wschodnią stanowiły ciągnące się południkowo Góry Nusajrytów/Alawitów (arab. Dżabal an-Nusajrija/al-Alawija; gr. Μπάρκυλος; łac. Bargylos). Na południu granice królestwa sięgały do miejsca, gdzie owe góry zbliżały się do Morza Śródziemnego (pomiędzy dzisiejszym Dżablah i Banias). Dziś jest to granica z sąsiednią muhafazą Tartus, w późnej epoce brązu było tu małe królestwo Siyannu wciśnięte między większe Amurru i Ugarit. Cały teren królestwa był naturalną równiną nadmorską otoczoną górami.

Historia osadnictwa

Tell Ras Szamra był zamieszkały od 8 tysiąclecia, przy czym początkowo był siedzibą zarówno myśliwych i rybaków, jak i grup rolników. Stopniowo, aż po początki 6 tysiąclecia osada się rozwijała; odnotowuje się wprowadzenie nowych sposobów produkcji w rolnictwie, zmian w architekturze oraz w wytwarzaniu naczyń. Natomiast przejście do okresu chalkolitu (6 tysiąclecie) nie było czasem spokoju. Nastąpiła redukcja populacji oraz przybycie nowych osadników ze wschodu. Dopiero w okresie 5250-4300 Ras Szamra rozwijało się szybciej, m.in. poprzez rozwój pasterstwa. W okresie tym widać wyraźnie wspólne cechy z mezopotamską kulturą Halaf. Aż po ok. 3000 r. dostrzec można związki z kolejną mezopotamską kulturą Ubajd, jednak nie jest to czas prosperity. Nie zmienia tego fakt pierwszego użycia miedzi w tym okresie. Dopiero od około 3000 r., czyli od początku epoki wczesnego brązu, znacznie poszerza się obszar zajmowany przez ludność na tellu. Jego centrum przybiera charakter miejski z niewielkimi ulicami i strukturami obronnymi. Ostatnia faza wczesnego brązu to dla Ras Szamra szybki rozwój metalurgii. Produkowany brąz służy zarówno do wyrobu broni, jak też narzędzi i dekoracji. Około 2200 r. tell został opuszczony, podobnie jak wiele innych siedlisk w Syrii, na czas mniej więcej jednego lub dwóch stuleci. Ugarit na nowo ożyło około 2000 r., czyli u początków średniego brązu, wraz z przybyciem ludności koczowniczej (Amoryci?), która powoli osiedlała się w Syrii. Na ugaryckim akropolu osiadła wtedy ludność specjalizująca się w metalurgii. Nie znaleziono jednak w trakcie wykopalisk elementów architektury z początków ich osadnictwa. Dopiero

od roku 1900 zaczyna się nowy okres rozwoju urbanistycznego, trwający aż do 1650 r. Miasto stopniowo zajmowało wtedy całą powierzchnię wzgórza, posiadało świątynie, pałace i struktury obronne. Część z tych budowli przetrwała aż do upadku miasta w XII w. (np. świątynie na akropolu). Przełom okresu średniego i późnego brązu, aż po tak zwany okres amarneński (XVI-XV w.) cechuje się znaczącym zmniejszeniem osadnictwa. Miasto wyraźnie podupadło, by odrodzić się w XIV wieku. Ostatni okres rozwoju, najbardziej spektakularny w historii Ugarit, trwał do jego upadku w początkach XII w. W tym okresie było ono centrum małego królestwa zależnego w pierwszej fazie od Egiptu i huryckiego Mitanni, a w drugiej od imperium Hetytów. Miasto Ugarit z okresu późnego brązu zajmowało teren około 25 hektarów i dominowało nad terytorium o powierzchni około 2000 km^2 (porównywalnie do naszego średniej wielkości powiatu). Ludność tego państewka w okresie rozkwitu jest szacowana na 35-40 tysięcy. Kres istnienia miasta przyniósł najazd Ludów Morza, którzy po zniszczeniu suwerena Ugarit, królestwa Hetytów, dotarli także na wybrzeże syryjskie i w swym niszczycielskim pochodzie zdobyli i zniszczyli miasto. Po upadku w początkach XII w. tell był zamieszkały sporadycznie do czasów rzymskich, ale stracił już znaczenie dla rozwoju kultury.

Wykopaliska i stanowiska

Stanowisko archeologiczne na tellu nazywanym Ras Szamra zostało odkryte pod koniec lat dwudziestych minionego stulecia. W roku 1928 grupa archeologów ustaliła istnienie cmentarza w odległości około 150 metrów od brzegu morza. Okazało się, że w grobach tej starej nekropolii znajdowały się przedmioty różnej proweniencji. Następnie około 800 metrów od brzegu, na szczycie wznoszącego się na około 20 metrów wzgórza odnaleźli oni ruiny miasta, a w nim wielki królewski pałac, datowany na drugie tysiąclecie. Samo odkrycie Ugarit zawdzięczamy lokalnemu alawickiemu rolnikowi, Mahmedowi Mella az-Zirowi, który podczas orki na terenie – jak się później okazało – cmentarnym natrafił na kamienny blok i wejście do grobowca. Wykopaliska w Ugarit i okolicy trwały z przerwami aż do wybuchu wojny domowej w Syrii w 2011 r. Aż do końca XX wieku była to francuska misja archeologiczna. Kierowali nią kolejno Claude F.-A. Schaeffer (1929-1971, z przerwą na okres wojny i lata bezpośrednio po niej 1939-1948), Henri de Contenson (1972-1974), Jean Margueron (1975-1976), Marguerite Yon (1978-1998). Od 1999 do 2011 misja stała się wspólnym przedsięwzięciem syryjsko-francuskim, a kierowali nią Yves Calvet i Bassam Jamous.

Wykopaliska aktualnie obejmują w sumie trzy stanowiska, wspomniane już wzgórze Ras Szamra, „portową dzielnicę" nad zatoką Minet el-Beida oraz oddalone niespełna 5 km od Ugarit wzgórze Ras Ibn Hani. Wykopaliska na tym ostatnim wzgórzu rozpoczęto w 1975 roku.

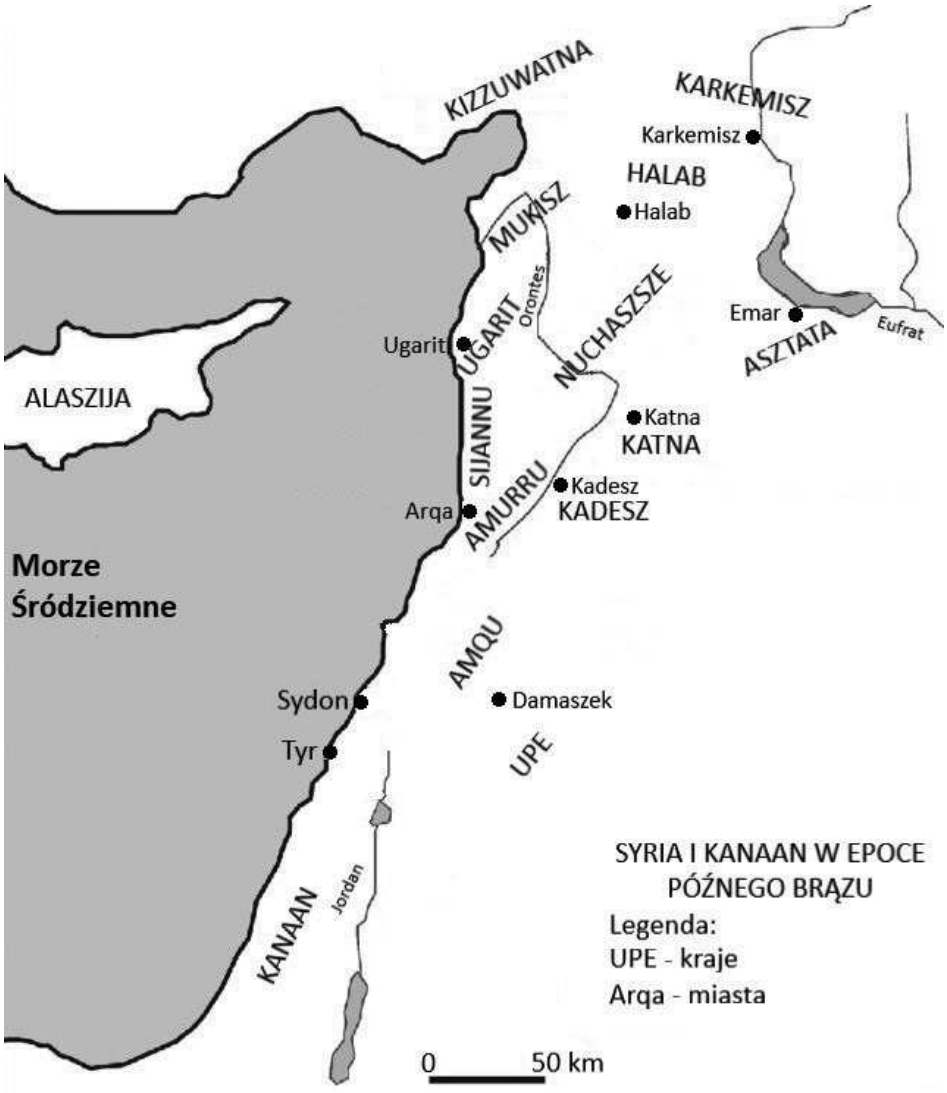
Historia królestwa Ugarit w okresie późnego brązu

Czas największego rozwoju Ras Szamra przypada na okres późnego brązu, a zachowane archiwa pozwalają prześledzić przede wszystkim ostatnie dwa stulecia tej epoki (XIV i XIII w.). Prawdopodobnie około 1360 roku ogień zniszczył wcześniejsze archiwa znajdujące się w pałacu. Przetrwały zaś te, których początek można datować na dobę panowania Niqmadda II (1350-1315).

Politycznie epokę późnego brązu w regionie Syrii i Kanaanu dzieli się na okres dominacji egipskiej i huryckiej (Mitanni; ok. 1550-1350) oraz dominacji egipskiej i hetyckiej (ok. 1350-1200). Do końca epoki brązu (około 1200) istniał utrwalony przez stulecia regionalny system polityczny, który ukształtował się wraz z początkiem późnego brązu (XVI w.). System ten opierał się na relacjach „horyzontalnych" i „wertykalnych" pomiędzy państwami. Relacje „horyzontalne" odnosiły się do partnerskich relacji między państwami o podobnej sile i randze, tymczasem „wertykalne" oznaczały podporządkowanie.

Analiza sytuacji politycznej Ugarit w okresie późnego brązu wymaga wzięcia pod uwagę dwóch kluczowych faktorów. Cały układ makroregionu obejmującego południową Anatolię, Syrię, Palestynę i górną Mezopotamię stanowił wypadkową sił wielkich państw, których centra były odległe od Ugarit. Najważniejszymi rozgrywającymi tamtej epoki było królestwo Hetytów ze stolicą w Hattusas oraz Egipt, a początkowo także huryckie Mitanni ze stolicą we wciąż nieodnalezionym Waszuganni. W tym starciu ówczesnych potęg królestwo Ugarit było raczej przedmiotem rozgrywki politycznej, aniżeli jej podmiotem. Uczestniczyło ono jednak czynnie w polityce na mniejszą skalę, obejmującej państwa niższej rangi, przede wszystkim królestwa sąsiednie. Posiadały one własną odrębność i samodzielnie kształtowały relacje między sobą oraz z wielkimi imperiami. Od połowy XIV w. w strefie wpływów hetyckich tymi państwami były (wymieniając od północy): Kizzuwatna, Karkemisz, Mukisz, Halab (Aleppo), Asztata, Ugarit, Nuchaszsze, Sijannu, Amurru, Katna, Kadesz. Wszystkie one znajdowały się między Eufratem na wschodzie, górami Taurus na północy, Morzem Śródziemnym na zachodzie oraz dominium egipskim i pustynią na południu. Z kolei sfera wpływów egipskich to przede wszystkim miasta-państwa Kanaanu (zwanego w źródłach *Kinaḫḫi*), za Jordanem Moab, w północnej części Amqu oraz Upe dalej na wschód w okolicach Damaszku. Ugarit początkowo pozostawało pod wpływem egipskim, w sytuacji gdy Syria i Kanaan były zdominowane przez dwa mocarstwa, czyli Egipt i Mitanni. Teksty z Tell el-Amarna i z archiwum Niqmadda II wskazują na fakt, że jego ojciec był podporządkowany faraonowi Amenhotepowi. Ta dominacja nie była bezpośrednia. To król sąsiedniego Amurru, pozostający w sferze wpływów egipskich, narzucił Ugarit rodzaj protektoratu. W roku 1350 król Hatti, Suppiluliuma, wyprawił się przeciwko Mitanni oraz jego wasalom. Podporządkował sobie Mitanni i równocześnie włączył Ugarit, Amurru i Kadesz w strefę swych wpływów. Ugarit, naciskany przez niewygodną bliskość nadmorskiego państwa Amurru, przeszedł za panowania

Niqmadda II ze strefy wpływów egipskich pod hetyckie. Następca Niqmadda II sformalizował to przejście traktatem pomiędzy królem ugaryckim i władcą hetyckim Mursilisem II. Późniejsze porozumienia jego następców dotyczą przede wszystkim drażliwego problemu uciekinierów, corocznego trybutu, norm, które określają obecność kupców ugaryckich na terytorium hetyckim, interesów hetyckich w handlu portowym w Ugarit. Pod koniec XIV wieku król Karkemisz przejął rolę przedstawiciela hetyckiej polityki w Syrii. W wielu przypadkach interweniował on w konfliktach mniejszych państw z ramienia Wielkiego Króla hetyckiego.



Syria i Kanaan w epoce późnego brązu (Maciej Münnich)

W oparciu o dane zaczerpnięte z archiwów ugaryckich oraz innych świadectw, podejmowano próby opracowania spisu władców Ugarit. Powstałe propozycje różnią się nieco, ale w zasadzie kolejność jest powszechnie akceptowana. Co do lat panowania nie ma już takiej zgodności. Można jednak przyjąć następującą kolejność władców z przybliżonymi latami panowania (zob. Singer 1999, 732; por. Yon 2005, 24):

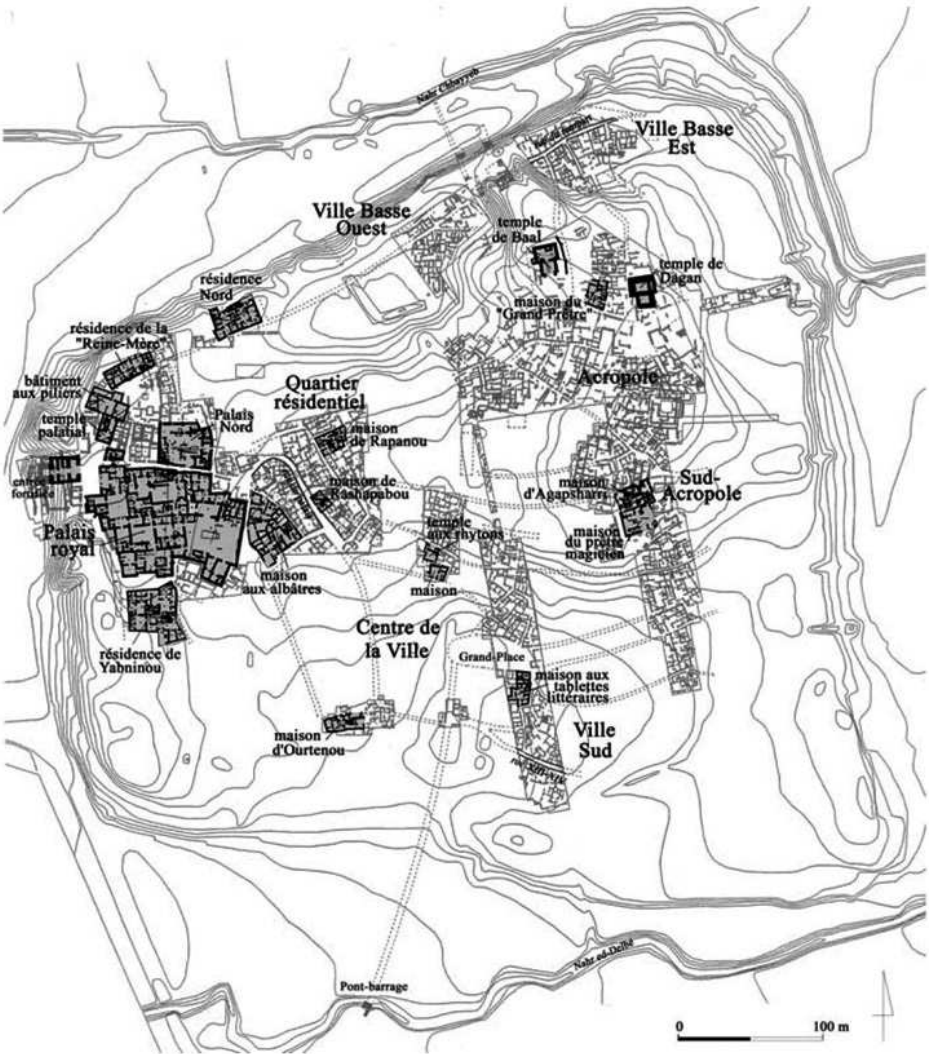
Ammisztamru I	? -1350
Niqmaddu II	1350-1315
Ar-Halba	1315-1313
Niqmepa	1313-1260
Ammisztamru II	1260-1235
Ibiranu	1235-1225/1220
Niqmaddu III	1225/1220-1215
Ammurapi	1215-1190/1185

Z końcem późnego brązu w królestwie Ugarit, którego dobrobyt opierał się na rozwiniętej ekonomii (w szczególności handel morski), źródło bogactwa znajdowało się w rękach panującego. Z drugiej strony zdolności militarne Ugarit były niewielkie. I tak król Ibiranu niechętnie uczestniczył w wojnie z Egiptem po stronie hetyckiej. Pod koniec XIII stulecia za panowania Ammurapiego rozpoczął się ostatni okres istnienia królestwa. Najazd Ludów Morza, po wcześniejszym zdobyciu Hattusas, przetoczył się przez wybrzeże syryjskie, niszcząc przy tym Ugarit, by zatrzymać się dopiero u bram Egiptu.

Ugarit w okresie późnego brązu zajmowało teren całego tellu. Nad miastem górował akropol z terenem świątynnym, tymczasem w zachodniej części miasta dominował królewski pałac. Zasiedlenie tego okresu można podzielić na kilka sektorów miejskich: akropol właściwy, akropol południowy, dolne miasto pod akropolem, centralna część mieszkalna oraz kompleks pałaców.

Kilka budowli Ugarit z późnego brązu wydaje się mieć szczególne znaczenie. Jest to przede wszystkim pałac królewski przebudowany za panowania króla Niqmadda II. Władca ten nakazał nadto uporządkowanie archiwów i kopiowanie tekstów literackich. Kolejne ważne budowle to świątynia Baʿla, świątynia Ila (wcześniej przypisywana Daganowi) oraz brama. Ponadto obok pałacu w północno-zachodniej części miasta znajdowała się „świątynia hurycka", zapewne będąca kaplicą pałacową. W części mieszkalnej w trakcie wykopalisk wyodrębniono kilka prywatnych rezydencji, wyróżniających się szczególnymi cechami, np. „dom z portykiem", „dom alabastrów", „dom brązownika", „dom Rapanu", „dom Rašap-abu". Wyróżniają się także: dom najwyższego kapłana na akropolu pomiędzy głównymi świątyniami, domy Agapszarriego i kapłana huryckiego na południowym akropolu oraz dom Urtenu w centrum miasta. Fortyfikacje otaczające miasto miały kluczowe znaczenie na terenie płaskim, przylegającym do morza, skąd mógł przybyć wróg. Dwa niewielkie potoki otaczające miasto nie gwarantowały bezpieczeństwa. Już w okresie średniego brązu Ugarit było otoczone wałami. Podobnie było w okresie późnego brązu. Niestety niewiele ze struktur obronnych pozostało

do naszych czasów. Najlepiej zachowana jest brama, która znajdowała się w pobliżu kompleksu pałacowego, ale nie była ona raczej głównym wejściem do miasta, bowiem prowadziła wprost do pałacu. Trudno sobie wyobrazić, aby przez nią do miasta wchodziły karawany oraz transport towarów z portu. Wydaje się zatem, że główne wejście do miasta mogło znajdować się od południa.



Plan wykopalisk w Ugarit (Galliano & Calvet 2005, 10)

Ludność, język ugarycki i pismo

Zachowane w Ugarit dokumenty pisane, niemal wyłącznie tabliczki, pochodzą w zdecydowanej większości z okresu późnego brązu i stanowią, między innymi, świadectwo lokalnego języka z tego właśnie okresu. Ugaryckie tabliczki z tekstami akadyjskimi, hetyckimi i huryckimi zostały zapisane za pomocą klasycznego pisma klinowego (ideograficzno-sylabicznego), tymczasem te w języku ugaryckim zostały zapisane klinowym pismem alfabetycznym.

Terytorium miasta-państwa Ugarit w późnym brązie było zamieszkane w pierwszym rzędzie przez Semitów należących do grupy północno-zachodniej, obejmującej swym zasięgiem tereny współczesnej Syrii, Libanu, Jordanii, Izraela oraz Autonomii Palestyńskiej. Semitów zamieszkujących starożytny Bliski Wschód dzieli się na wschodnich i zachodnich. Do pierwszej grupy przynależeli posługujący się językiem akadyjskim Asyryjczycy i Babilończycy. Semitów zachodnich dzieli się na podgrupę południową i północną. Do podgrupy południowej zalicza się Arabów i Etiopczyków, zaś do północnej należą Amoryci, Aramejczycy i Kananejczycy. Do tych ostatnich, z punktu widzenia językowego, przynależą Hebrajczycy, Fenicjanie, Punijczycy, Moabici, Edomici. Analiza języka używanego w Ugarit pozwoliła przypisać go do podgrupy północno-zachodniej. Nie ma jednak jednomyślności, czy należy go uznać za język z podgrupy kananejskiej. Pewne cechy zdają się wiązać ludność Ugarit z Amorytami.

Populacja Ugarit, z punktu widzenia etnicznego, nie była jednolita. Przyjmuje się, że obok dominujących Semitów element hurycki stanowił istotny jej składnik, może nawet ok. 10 procent. Świadczą o tym zarówno teksty huryckie, jak też kult sprawowany w języku huryckim we własnej świątyni z odrębnym personelem świątynnym. Ze względu na nadmorskie położenie Ugarit i intensywne kontakty handlowe, w mieście tym odnajdujemy także ślady bytności innych ludów. W sumie w Ugarit odkryto teksty zapisane w siedmiu różnych językach: sumeryjskim, akadyjskim, egipskim, hetyckim, huryckim, cypryjsko-minojskim i wreszcie ugaryckim. Zostały one zapisane za pomocą kilku systemów pisma. Najrzadsze jest hetyckie i egipskie pismo hieroglificzne. Zdecydowanie częściej występuje klasyczne, mezopotamskie pismo klinowe, zaś najczęstsze są własne, ugaryckie kliny alfabetyczne.

To właśnie w Ugarit spotykamy się z wyjątkowym fenomenem – uproszczeniem mezopotamskiego systemu pisma, o którym von Soden pisze tak: „Drugim wielkim osiągnięciem po odkryciu i zastosowaniu pisma było przejście od systemu ideogramów i pisma sylabicznego do wyodrębnienia poszczególnych dźwięków i wyrażenia ich w formie zapisu alfabetycznego". Nie jest to inwencja zupełnie nowa. W Egipcie w ten sposób zapisywano obce imiona i nazwy. Znane są także wcześniejsze, krótkie inskrypcje południowo-synajskie. Nowość, z którą stykamy się w Ugarit to systematyczne zastosowanie tego sposobu zapisu, co sprawiało, że nie było już konieczne używanie innych znaków. Alfabet ugarycki miał 30 znaków zapisywanych na gli-

nianych tabliczkach od lewej do prawej. Mimo że zaczerpnięto z pisma klinowego znaki na samogłoski, z zasady ich nie zapisywano.

W trakcie pierwszej kampanii archeologicznej, już w maju 1929 roku, odnaleziono pierwszą glinianą tabliczkę z ówcześnie nieznaną formą pisma klinowego. Odczytanie klinów nastąpiło bardzo szybko, bo już w następnym roku i było dziełem trzech uczonych. Byli nimi Niemiec Hans Bauer oraz dwaj Francuzi Edouard Dhorme i Charles Virolleaud, którzy dokonali tego niezależnie od siebie. Trudno stwierdzić, komu przyznać pierwszeństwo, chociaż Bauer pierwszy opublikował swoje odkrycie. Podczas trzeciej z kolei kampanii archeologicznej w 1931 roku znaleziono tabliczkę z napisem *nqmd mlk ugrt*. W roku następnym, w publikacji relacjonującej tę kampanię na łamach czasopisma *Syria*, Charles Virolleaud sugerował, aby pierwsze słowo uznać za imię własne, następne powiązać z hebrajskim terminem król, a trzecie traktować jako toponim. A zatem całość inskrypcji w tłumaczeniu brzmiałaby: *nqmd,* król Ugarit. Był to pierwszy tekst, pozwalający na identyfikację odkopywanego miasta. Ugarit było wcześniej znane z innych tekstów z okresu brązu. Najwcześniejsze świadectwo pochodzi z Ebla i jest datowane na koniec trzeciego tysiąclecia. O Ugarit wspominały też dokumenty z Mari (XIX i XVIII w.) oraz późniejsze z Alalach i Tell el-Amarna (XVI i XIV w.), jednak do czasu odkryć na wzgórzu Ras Szamra nie wiedziano, gdzie należy lokalizować tę miejscowość.

Piśmiennictwo i literatura Ugarit

W trakcie wykopalisk w Ugarit odnaleziono wiele „archiwów", a raczej zbiorów tabliczek o różnym charakterze. Pięć z nich znajdowało się w pałacu królewskim, a nazwano je w zależności od ich usytuowania w pałacu: archiwum zachodnie, wschodnie, centralne, południowe, południowo-zachodnie. Teksty w nich znalezione mają przede wszystkim charakter administracyjny, epistolarny i ekonomiczny. Tymczasem teksty o charakterze literackim odkryto głównie w rezydencjach prywatnych. Do najważniejszych należą archiwa: w domu najwyższego kapłana na akropolu, w domach Rašapabu i Rapanu w dzielnicy mieszkalnej, w domu Agapšarriego i w domu kapłana huryckiego na południowym akropolu, w domu Urtena w centralnej części miasta i w tzw. domu tabliczek literackich w części południowej. Wszystkie te archiwa są świadectwem kultury piśmiennej w Ugarit i dowodzą, że znajomość pisma nie ograniczała się do pałacu królewskiego. Ważne jest także, że teksty o charakterze literackim i religijnym, mimo iż najwięcej ich znaleziono w domu najwyższego kapłana, występowały także w innych miejscach, co wskazuje, że pismo w społeczeństwie ugaryckim nie było używane wyłącznie w celach czysto użytkowych (głównie handel), lecz stosunkowo szeroko pełniło funkcję przekaźnika kultury.

Literaturę ugarycką odkryto stosunkowo niedawno, bo zaledwie sto lat temu. Badania nad nią są więc dużo młodsze, aniżeli badania nad literaturą Mezopotamii czy Egiptu, o literaturze hebrajskiej nie wspominając. Same teksty ugaryckie są jednak stare, większość z nich została zapisana około połowy XIV w., są one przy tym świadectwem dużo starszych tradycji. Język literatury zachowuje cechy bardziej archaiczne niż ten, jakiego używa się w innych dokumentach. Ponadto jest to raczej język poetycki, a tematyka dzieł literackich jest związana z bóstwami i herosami. Natomiast prozą zostały spisane między innymi: przepisy kultyczne, praktyki wróżbiarskie, inskrypcje, listy o różnym charakterze, dokumenty administracyjne, ekonomiczne, prawne, medyczne oraz część tekstów szkolnych.

Religia Ugarit

Religia Ugarit, znana na podstawie tekstów i świadectw z okresu późnego brązu, jest pod względem terytorialnym i czasowym zjawiskiem wycinkowym i ograniczonym. Jest jednak jedynym dobrze udokumentowanym przykładem religii z terenów Syro-Kanaanu z drugiej połowy 2 tysiąclecia. Dlatego też służy ona często jako punkt odniesienia w badaniach nad innymi religiami z tego regionu. Należy przy tym pamiętać, że materiał badawczy (szczególnie teksty mityczne i legendarne) dotyczy w zasadniczej mierze religii „wysokiej", czyli religii elit społecznych. Nieliczne teksty pochodzące spoza tego kręgu społecznego oraz częściowo onomastyka i archeologia dają nam dość słaby wgląd w tzw. religię ludową. Warto zauważyć, że na przykład onomastyka ugarycka nie odzwierciedla w pełni hierarchii bóstw znanych z tekstów literackich. Zresztą także i one zawierają sprzeczności, na przykład *Cykl o Ba'lu* ukazuje to właśnie bóstwo jako najbardziej aktywne w panteonie i stopniowo zdobywające palmę pierwszeństwa. Natomiast w *Legendzie o Kircie* oraz *Legendzie o Aqhacie* najważniejszym bóstwem jest ciągle ojciec bogów Ilu. Wskazuje to na religię żywą i podlegającą przemianom, nadto nieposiadającą jakiegoś centrum (głównej świątyni), które mogłoby odgórnie trwale narzucić swoją wizję. Jest to cecha typowa dla politeistycznych wierzeń Bliskiego Wschodu, gdzie różne ośrodki konkurowały ze sobą, co prowadziło do zmian religijnych. W przypadku królestwa Ugarit możemy obserwować takie zjawisko w mikroskali.

Religia Ugarit była oczywiście politeistyczna. Teksty, jakie mamy do dyspozycji, ukazują, że postacie najważniejszych bóstw były, przynajmniej do pewnego stopnia, dość jasno określone. Chociaż najwyższym bogiem kananejskim wydaje się Ilu, którego imię oznacza w językach semickich po prostu „bóg", to jednak jego pozycja w Ugarit nie jest do końca jednoznaczna. Postrzegany jako stwórca ziemi i człowieka oraz ojciec bogów, prawdopodobnie był uważany za stwórcę wszechświata, ale ponieważ nie odnaleziono tekstów kosmogonii ugaryckiej, więc są to jedynie domysły oparte między innymi na fakcie, że zwano go „ojcem lat", a zamieszkiwać miał

„u źródła dwu rzek, u ujścia dwu oceanów". Przewodniczył zgromadzeniu bogów, a niekiedy nazywano go Bykiem Ilem, co miało symbolizować jego siłę i płodność.

Jego małżonka Aszirata, zwana „Wielką Asziratą (Panią) morza", była matką bogów. Jej kultyczny symbol przedstawiał drewniany pal, będący stylizacją drzewa, wbity w ziemię. Wiązał się on z kultem płodności, gdzie ziemia wyrażała płodny element żeński, zaś drewniany pal element męski. Takie miejsca kultowe poświęcone Asziracie poświadczone są także w Biblii, która wspomina m.in. o „wycinaniu" Aszery – taka była hebrajska forma jej imienia – czyli owego drewnianego pala. O ile takie świadectwo mówi o ortodoksyjnie jahwistycznym podejściu, o tyle znalezisko z Kuntillet ʿAjrud na północnym Synaju wskazuje na synkretyczny nurt w religii Izraela, wspomina bowiem o „Jhwh i jego Aszerze", tworząc z nich zapewne parę bóstw.

Pomimo że Ilu to najważniejszy bóg panteonu ugaryckiego, to jednak często bardziej czczonym był Baʿlu. To on sprowadzał deszcz, czyli źródło urodzaju. Nazywany był też w Ugarit „Jeźdźcem chmurowładnym" i odpowiadał za grzmoty oraz błyskawice zapowiadające nadchodzący deszcz. Baʿlu, czyli „pan", był początkowo jedynie epitetem boga Hadada/Addu („gromowładnego", ściślej „grzmiącego"). Jego siedzibą była często spowita w chmurach góra Ṣaponu, znana w czasach klasycznych pod nazwą Mons Casius, a dzisiaj zwana Dżebel Aqra.

Przyjaciółką-siostrą(?)-kochanką(?) Baʿla była ʿAnata, bogini wojny i miłości, mimo że nosiła tytuł „Dziewica". Jako bogini wojny walczyła z wrogami Baʿla, ale pośredniczyła też między nim a innymi bóstwami, w szczególności Ilem.

W tekstach z Ugarit pojawia się ponadto, acz marginalnie, jeszcze jedna towarzyszka Baʿla – ʿAsztarta. Z biegiem czasu (w Egipcie oraz w Fenicji i źródłach punickich) jej kult zyskiwał na popularności i połączył się w jedno z kultem ʿAnaty. Świadectwem popularności tej bogini jest m.in. nazwa miejscowości ʿAsztarot w Baszanie. Kult ʿAsztarty, z którym łączyła się prostytucja sakralna, rozpowszechnił się zwłaszcza w 1 tysiącleciu.

Ciekawym bóstwem wydaje się Dagan, określany niekiedy jako ojciec Baʿla. Choć występuje on na listach ofiarnych (przypisywano mu nawet, choć zapewne błędnie, świątynię w Ugarit), to jednak niemal nie pojawia się w tekstach mitycznych. Wspomina się czasem Tuttul (miasto nad Eufratem) jako jego siedzibę. Jego imię sugeruje, że był to bóg związany ze zbożem. Co ciekawe, jest on poświadczony w tekstach z Ebla z końca 3 tysiąclecia. Był także czczony w Mari, zaś teksty biblijne świadczą o tym, że czczono go pośród Filistynów, którzy prawdopodobnie przyjęli go od Kananejczyków.

Pośród bóstw o mniejszym znaczeniu pojawia się porównywalny do greckiego Hefajstosa Koszaru-Chasisu („zręczny i zdolny"). Był on budowniczym pałacu Baʿla oraz twórcą magicznych maczug, którymi bóg burzy walczył z Jammem. Miejscem jego pobytu były w mitologii ugaryckiej Kreta i Egipt. W Ugarit pojawia się też bóstwo solarne Šapša. Zaskakujący w kontekście bliskowschodnim jest fakt, że jest to bóstwo żeńskie. Postuluje się, że ugaryckie imię bóstwa wynika z przekształcenia *šamšu* („słońce") > *šampšu* > *šapšu.* Bogini słońca nosiła tytuł *nrt ilm* – „Pochodnia

Ila/bogów". Z kolei bóstwem księżyca był Jarichu, pojawiający się jako główny bohater w micie o zaślubinach z boginią Nikkal. Jarichu w swych lokalnych odmianach był szeroko czczony w Lewancie, o czym świadczą nazwy takie jak Bet-Jerach czy też Jerycho. W *Cyklu o Ba'lu*, jako przeciwnicy boga burzy pojawiają się także Jammu (uosobienie morskiego chaosu) oraz Motu (bóg śmierci), jednak poza tym nie występują oni w pozostałych mitach.

W cyklach mitycznych z Ugarit nie ma tekstów kosmogonicznych, obecna jest natomiast teomachia. Konflikty o różnym charakterze są niemal stałym motywem *Cyklu o Ba'lu*. Baʿlu, zdobywając coraz większe znaczenie, stopniowo przejmuje władzę z rąk najważniejszego boga panteonu ugaryckiego – Ila. Nie dochodzi jednak między nimi do zbrojnej walki. Baʿlu walczy natomiast z Jammem oraz z Motem. Do pewnego stopnia pomocne w ustaleniu kolejności pojawiania się bóstw mogą być teksty rytualne. Pokazują one także, jakie ofiary składane były w ramach ugaryckiej liturgii. Składały się na nią rytuały i ofiary związane z cyklem tygodni, miesięcy i pór roku. Znane są dwa święta obchodzone w sposób szczególny: święto Nowego Roku oraz święto Nowiu. Obrzędom towarzyszyły hymny i pieśni mające charakter liturgiczny, które wykonywali śpiewacy. Uczestniczył w nich personel kultyczny obejmujący kapłanów, osoby poświęcone i śpiewaków oraz władca lub jego przedstawiciel.

Kluczowym elementem praktyk religijnych były ofiary składane bóstwom. Najważniejsze były ofiary całopalne składane ze zwierząt, obok nich ofiary biesiadne, w trakcie których dochodziło do rytualnych uczt. Ofiary składano przede wszystkim na ołtarzach świątynnych. Świątynie określano jako domy bóstwa (ugar. *bt il*). Prócz zwierząt ofiarowano również cenne metale, tekstylia, owoce, zboża oraz napoje. Człowiek mógł także zdobyć potrzebne mu informacje ze sfery boskiej poprzez zapytanie bóstw za pośrednictwem wróżbiarzy. Podstawą do wyroczni mogła być obserwacja ciał niebieskich (astrologia) lub obserwacja nowo narodzonego dziecka bądź zwierzęcia mającego jakieś anomalie fizyczne (teratomancja). Wróżbiarstwem, w którym łączono ofiarę z obserwacją, było badanie wnętrzności zwierząt (hepatoskopia).

Centrum życia religijnego stanowiły świątynie, wokół nich działali kapłani, którym przewodził najwyższy kapłan (arcykapłan). Nie jest jasne, jaką rolę w zarządzaniu sprawami religijnymi pełnił pałac władcy i administracja. W wielu tekstach rytualnych wspominany jest bezpośredni udział władcy, wydaje się jednak niemożliwe, by osobiście uczestniczył on w aż tylu ofiarach. Zapewne monarcha był reprezentowany przez delegowanego przedstawiciela. Nie wiadomo też, ile było w Ugarit świątyń. Archeologia wskazuje na trzy świątynie położone w obrębie murów (tzw. „świątynia hurycka" przy pałacu, świątynia Baʿla oraz świątynia Ila/Dagana). Trudno powiedzieć, jak kształtowały się relacje pałacu i świątyń. Wydaje się, że – podobnie jak w innych państwach starożytnego Bliskiego Wschodu – to raczej pałac dominował.

BIBLIA W KONTEKŚCIE UGARIT

Zagadnieniem, które przez kilka dziesięcioleci zajmowało egzegetów, było określenie relacji pomiędzy tekstami z Ugarit a księgami Starego Testamentu. Chociaż trudno wykazać ich bezpośrednią zależność, starano się określić dziedziny, w których jest możliwe ich porównywanie. Punktem wyjścia dla porównań tekstów biblijnych i ugaryckich jest stwierdzenie, że Ugarit i Izrael łączyła, jeśli nie ta sama, to przynajmniej podobna kultura w pierwszym okresie istnienia Izraela (XII-IX w.). Niewątpliwie zbliża te dwa „światy" również podobny język, należący do tej samej gałęzi semickich języków północno-zachodnich. Ponadto ugaryckie wierzenia religijne, chociaż były w szczegółach specyficzne, właściwe dla tego miasta, posiadały jednak elementy wspólne wszystkim Semitom żyjącym w Kanaanie i w Syrii. Do tego trzeba jeszcze dodać bliskość struktur poetyckich oraz podobieństwo motywów, obecnych w obu literaturach.

Odnalezienie i odczytanie tekstów z Ugarit okazało się znaczące w studiach nad biblijnym językiem hebrajskim. Pewne słowa zapisane w Biblii hebrajskiej, których sens po części na przestrzeni tysiącleci został zapomniany, dzięki świadectwom z Ugarit odzyskały swój, jeśli nie właściwy, to przynajmniej oryginalny sens. Egzegetą, który w tej dziedzinie szczególnie się wyróżnił, był jezuita Mitchell Dahood. To prawda, że niekiedy w swoich porównaniach posuwał się nazbyt daleko i czasem przypisuje mu się swoisty panugarytyzm w pracach nad biblijną hebrajszczyzną. Wpływ badań nad językiem ugaryckim można szczególnie dostrzec w komentarzach do poetyckich ksiąg biblijnych. Wyjątkowy pod tym względem jest trzytomowy komentarz do Psalmów autorstwa Mitchella Dahooda opublikowany w serii Anchor Bible. Nie można zaprzeczyć, że poznanie gramatyki ugaryckiej jest pomocne i wyjaśnia pewne zjawiska obecne w hebrajszczyźnie, w szczególności formy archaiczne. Liczne podobieństwa, w pierwszym rzędzie natury językowej, sprawiają, że łatwo przychodzi zestawiać teksty z Ugarit ze świadectwami zawartymi w Biblii hebrajskiej. Co więcej, takie porównania są często konieczne i ułatwiają interpretację tak Starego Testamentu, jak i źródeł ugaryckich.

Tabliczki z tekstami literackimi okazały się niezwykle istotne dla poznania kananejskich bóstw i kultu, a przez to dla zrozumienia ich relacji z wiarą i kultem Izraela. To prawda, że pośród uczonych pojawiły się skrajne stanowiska wyrażające opinie zarówno o fragmentaryczności, jak i o wyjątkowości religii Ugarit. Nie można jednak negować, że istniał pewien zasadniczy panteon bóstw, wspólny dla mieszkańców Syrii i Kanaanu. Zestawienie tekstów ugaryckich i biblijnych pozwala na stwierdzenie, że zawarte są w nich podobne idee religijne, chociaż nie zawsze są w taki sam sposób interpretowane. I tak kult Baʿla był przedmiotem ataku i potępienia na stronicach Biblii. Nie oznacza to jednak, że motywy znane z kultu Baʿla nie pojawiają się w tekstach odnoszących się do Boga Izraela. Jest on postrzegany jako dawca życia i obfitości plonów, a obraz zawarty w Księdze Ozeasza (Oz 2,10; 6,3) jest echem mitu o śmierci i powrocie do życia ugaryckiego boga. W 1 Krl 19,11-12 natrafiamy na opis teofanii, która obfituje w motywy wspólne z ugaryckimi opisami

(ogień, grzmot, deszcz). Biblijny autor nawiązuje także do mitycznej walki Baʿla z Jammem, wspominając o walce Boga z Lewiatanem (por. ugar. Litanu), będącym uosobieniem wodnego chaosu (por. Ps 74,13-14; Iz 27,1).

Należy jeszcze dodać, że teksty ugaryckie są fragmentaryczne, a konkluzje nierzadko opierają się na hipotetycznej rekonstrukcji i interpretacji. O tym winni pamiętać wszyscy próbujący porównywać ugaryckie mity i legendy z tekstami biblijnymi. Jednak istnieją motywy wspólne dla Ugarit i Biblii. Motyw taki często pojawia się w formie obrazu. Jeśli motyw literacki wykazuje pewną ciągłość w ramach określonej tradycji, stając się jej integralną częścią, to mamy do czynienia z fenomenem określanym jako topos. Takim motywem wspólnym dla obu literatur jest motyw świętej góry. W Biblii jest nią Syjon, jednak w jej przedstawieniu nie brak elementów nawiązujących do „góry północy", do Ṣaponu, świętej góry Baala: „Góra Jego święta, wspaniałe wzgórze, radością jest całej ziemi; / góra Syjon, kraniec północy, jest miastem wielkiego Króla" (Ps 48,2b-3).

Szczególnie wyjątkowy jest opis teofanii z Psalmu 29, nawiązujący do motywów obrazujących bóstwo burzy: „Głos Pański ponad wodami, zagrzmiał Bóg majestatu: Pan ponad wodami niezmierzonymi! / Głos Pana pełen potęgi! Głos Pana pełen dostojeństwa! / Głos Pana łamie cedry, Pan łamie cedry Libanu, / sprawia, że Liban skacze niby cielec i Sirion niby młody bawół" (Ps 29,3-5). Niektórzy wprost postrzegają ten psalm jako zaadaptowany do religii Izraela kananejski hymn ku czci Baʿla, w którym nie sposób nie dostrzec motywów z ugaryckiego poematu o Baʿlu.

Dla poezji ugaryckiej szczególnie istotny jest paralelizm o różnej strukturze. To samo możemy powiedzieć o poezji hebrajskiej. Analiza i porównywanie paralelizmów pozwala lepiej zrozumieć niejasne zwroty biblijne. Jako przykład można wziąć zwrot pojawiający się w Psalmie 16,9: „Dlatego się cieszy moje serce (*lb-y*), dusza (*kbd-y*) się raduje" (Ps 16,9a). W tekście hebrajskim cytowanego powyżej wersetu pojawiają się dwie pary słów: *lb-y/kbd-y* – „moje serce" i „moja dusza" (dosł. „moja wątroba, wnętrzności") oraz *śmḥ/gyl* – cieszyć się/radować. Tymczasem w *Cyklu o Ba'lu* czytamy o bogini ʿAnacie: „Nabrzmiały jej wnętrzności (*kbd-h*) od śmiechu, / napełniło się jej serce (*lb-h*) radością, / wnętrzności (*kbd*) ʿAnaty – triumfem" (*KTU* 1.3 II 25-27). Rzeczowniki określające miejsce w organizmie człowieka, w którym „objawia się" radość, są w obu tekstach identyczne (serce i wątroba). Także ugarycki czasownik wyrażający radość (*šmḫ*) jest pokrewny z hebrajskim odpowiednikiem. Podobieństwo obu tekstów jest zaskakujące i trzeba przyznać, że tekst ugarycki pomaga zrozumieć werset biblijny. Jest to tylko jeden przykład, a porównanie poezji biblijnej z tekstami ugaryckimi zadziwia użyciem zbliżonych wyrażeń, podobnych metafor i obrazów oraz podobieństwem frazeologicznym.

Ugarit w kontekście kultury Mezopotamii

Geograficznie Ugarit było znacznie oddalone od cywilizacyjnego centrum Bliskiego Wschodu, jakim była Mezopotamia, jednak poprzez kulturę pałacową pozostawało z nią ściśle powiązane. Dotyczy to w pierwszym rzędzie dziedziny określanej jako piśmiennictwo i literatura oraz szeroko rozumianej nauki. Przede wszystkim samo pismo ugaryckie powstało na podstawie mezopotamskiego systemu pisma. Niezależnie od tego w Ugarit znaleziono liczne teksty spisane w klasycznym piśmie klinowym. Są to między innymi słowniki ugarycko-akadyjskie. Znane są także teksty literackie w języku akadyjskim, takie jak fragmenty *Eposu o Gilgameszu* czy poemat o *Cierpiącym sprawiedliwym*. Prócz nich pojawiają się teksty wróżb, spisy dobrych i złych dni, zaklęcia oraz przepowiednie oparte na badaniu zwierząt przeznaczonych do ofiarowania. Nie brakuje również tekstów prawnych, typowych dla kultury mezopotamskiej. W archiwach znaleziono także traktaty z Hetytami zredagowane po akadyjsku. Również w korespondencji posługiwano się akadyjskim jako językiem międzynarodowym. Wśród listów o charakterze międzynarodowym zachowały się te od króla hetyckiego, od władcy Karkemisz, jak też od panujących na Cyprze, w Tyrze i Sydonie. Listy handlowe pochodzące z różnych stron Bliskiego Wschodu odkryto w wielu mieszkaniach prywatnych Ugarit. Odnalezienie w Ugarit tekstów akadyjskich z pewnością nie zaskakuje, jeśli weźmiemy pod uwagę znaczenie tego języka i posługiwanie się nim w kulturze, nauce i polityce.

Ugarit w kontekście kultury syro-kananejskiej

Kulturą syro-kananejską określa się fenomen cywilizacyjny, który powstał na terenie Syrii i Kanaanu, czyli na terenach peryferyjnych wobec pierwotnych obszarów wielkich potęg. Jej wyodrębnienie się oraz kształtowanie nastąpiło w 2 tysiącleciu i trwało w różnej postaci również w 1 tysiącleciu. Cywilizacyjnie ujmując, jest to kultura, w której pojawiają się elementy zaczerpnięte z wielkich centrów, ale również posiadająca własne, odrębne, lokalne cechy. W zasadzie z braku lepszych rozwiązań stawia się tezę o pewnej jednorodności na całym terytorium syro-kananejskim. Przemawia za tym bliskość geograficzna i podobieństwo językowe, bowiem wszystkie języki z tego terenu należą do północno-zachodniej grupy semickiej. Kto potrafi czytać hebrajskie teksty biblijne i sięga po tabliczki z Ugarit, przeżywa momenty zdziwienia wynikające z podobieństwa językowego i zbieżności motywów literackich. Do tego dochodzi jeszcze aspekt religijny. I znów zaskakują podobne zwroty i idee. A trzeba pamiętać, że przecież Biblia jest świadectwem rodzenia się i rozwoju religii monoteistycznej, zaś Ugarit i kultura kananejska to przecież politeizm.

Nim podjęto prace archeologiczne na starożytnym Bliskim Wschodzie, jedynymi źródłami do badań nad religią starożytnych Syrii i Kanaanu były motywy i nawiązania do niej zawarte w Biblii oraz autorzy klasyczni, w tym przede wszystkim Herodot z Halikarnasu, Filon z Byblos i Lukian z Samosaty. W przypadku teksów biblijnych należy pamiętać, że informacje o Kananejczykach są nacechowane negatywnym stosunkiem autorów do kultów politeistycznych, a oni sami często są postrzegani jako wrogowie wiary oraz kultu jahwistycznego. Pomimo wszelkich różnic tak Ugarit, jak i Izrael czerpią z tej samej szeroko pojętej kultury. Odnosi się to także do innych ludów zamieszkujących Syro-Kanaan w 1 tysiącleciu: Fenicjan, mieszkańców miast Syrii z Damaszkiem na czele, Moabitów i Edomitów. Chronologicznie gdy na południu, w Kanaanie „rodził" się Izrael, na północy, w Syrii stosunkowo zasobne miasto Ugarit przeżywało swe ostatnie lata. Jednak w tekstach biblijnych nie pojawia się o nim żadna wzmianka. Wynika to z braku „zazębienia się" Ugarit i Izraela w czasie. Nie ma zatem zasadnych przesłanek, aby twierdzić, że tradycje ugaryckie oddziaływały bezpośrednio na plemiona izraelskie. Nie ulega natomiast wątpliwości, że liczne podobieństwa i zależności wynikają ze wspólnej bazy kulturowej. Nawet załamanie się systemu społeczno-politycznego z końcem epoki późnego brązu nie pociągnęło za sobą całkowitego upadku kulturowego, chociaż niewątpliwie wpłynęło na przemiany. Znikły pałacowe centra władzy, a zatem znikł jeden z zasadniczych nośników kultury syro-kananejskiej. Pojawiły się także nowe ludy, niekiedy należące do tej samej semickiej rodziny, jak Aramejczycy, a niekiedy zupełnie obce, takie jak indo-europejskie Ludy Morza. Jednak mimo to nie została zupełnie zerwana ciągłość kulturowa ludności Syro-Kanaanu. Koniec epoki brązu to koniec pewnego porządku, nie stanowi jednak końca kultury. To ona właśnie łączy Ugarit ze środowiskiem, w którym powstały najstarsze teksty Starego Testamentu czy też mity fenickie.

1. CYKL O BAʿLU

tłumaczenie i komentarz:
ks. Mariusz Szmajdziński

Tłumaczenie

Walka Baʿla z Jammem
(*KTU* 1.1-1.2)

KTU 1.1 I

Pierwsza kolumna się nie zachowała

KTU 1.1 II 1-27
Poselstwo Ila do ʿAnaty

Chwyć laskę twoją, buławę twoją.
Do mnie twoje stopy niech biegną.
Do mnie niech śpieszą twoje nogi,
ku Churšanu,
a przekażę wieść tobie,
i postawię …
… lapis lazuli
… wzniósł we wnętrzu
… związany
… tam umrą
… duch jego i ślina
… zapasy uczynił dla ziemi
… zapory uczynił
… przeminęli
… starzec.
Wtedy … Inbubu
przez tysiąc pałaców.

Do stóp ʿAnaty pokłonili się i upadli,
złożyli hołd i oddali jej chwałę.
Podnieśli swój głos i zawołali:
„Orędzie Byka Ila, twojego ojca,
słowo litościwego twojego przodka:
Oddal, proszę, z ziemi wojowanie,
umieść na stepach zgodę.
Wlej pokój do wnętrza ziemi,
spokój do wnętrza pól.
Chwyć laskę twoją, buławę twoją.
Do mnie stopy twoje niech biegną,
do mnie niech śpieszą nogi twoje,
ku Churšanu
… w ręku twoim pismo
… prawica twoja.

KTU 1.1 III 1-16
Poselstwo Ila u Koszara-Chasisa

Kreta tronem jego siedziby,
Egipt ziemią jego dziedzictwa.
Z (odległości) tysiąca zagonów,
dziesięciu tysięcy łanów
do stóp Koszara kłaniali się i upadali,
składali hołd i oddawali chwałę.
I przemówili do Koszara-Chasisa,
powtórzyli Hajanowi, mistrzowi oburęcznemu:
„Orędzie Byka Ila, (twojego) ojca,
słowo litościwego (twojego) przodka.
Dalej, Koszarze, buduj …,
Postaw …,
uczyń na szczytach siedzibę …
Chwyć laskę twoją, buławę twoją.
Do mnie stopy twoje niech pobiegną,
do mnie niech śpieszą nogi twoje,
ku Churšanu …, górze Kasu.
Bo mowę moją przedłożę tobie,
słowo powtórzę tobie:
Mowa drzewa i szept kamienia,
wzdychanie niebios ku ziemi,

otchłani ku gwiazdom.
Mowa nieznana ludziom
i niezrozumiała tłumom ziemi.
Przyjdź, a ja wyjawię to …”.

KTU 1.1 III 17-30
Odpowiedź Koszara-Chasisa i jego wizyta u Ila

I odpowiedział Koszaru-Chasisu:
„Idźcie, idźcie, słudzy Ila.
Wy idźcie powoli, a ja pośpieszę
z Krety do najodleglejszego z bogów,
z Egiptu do najodleglejszego z bóstw.
Dwie warstwy pod źródłami ziemi,
trzy miary głębin”.
Wtedy więc zwrócił oblicze
ku litościwemu i miłosiernemu Ilowi.
Przez Churšanu, górę Kasu,
przybył do groty Ila
i wszedł do siedziby króla, ojca lat.
Do stóp Ila pokłonił się i upadł,
złożył hołd i oddał mu chwałę.
Byk Ilu, ojciec jego, (przemówił):
„Szybko domostwo zbudujesz!
Szybko wzniesiesz pałac!
Pośród …
Buduj …
…

KTU 1.1 IV 1-32
Ilu ogłasza panowanie Jamma

szczyty Ṣapona …
„Głośno wołaj do (tych, którzy są) blisko …,
do (tych, którzy są) daleko … wołaj:
«Ilu zasiadł na marziḫu …
w tłoczni (wina) Przedwieczny …».
Bogowie, dom waszego władcy …,
do tych, którzy schodzą pośpiesznie do podziemia …,

w prochu, (w) błotnistej ruinie …
Dał pić brudy z potoków,
podał kielich do ręki,
puchary w obie ręce …
Jak okruchy, jak resztki zebrano …
Ilu mianował swojego syna,
Byk …
I powiedział litościwy i miłosierny Ilu:
„Imię mojego syna – Jawwu, Aszirato …”.
I ogłosił imię Jamma …
(Aszirata) odpowiedziała: „Dla naszego dobra …
Ty panem (jesteś) ogłoszony …”.
„Ja, litościwy i miłosierny Ilu,
(wkładam berło) w (twoje) ręce.
Możesz ogłosić, (że) … twoje imię – umiłowany Ila …”.
„Mój dom srebrny, który …
z ręki Najpotężniejszego Baʿla …,
ponieważ wzgardził nami …
Wygnaj go z tronu jego królestwa,
z siedziby, z piedestału jego panowania.
– niech uleci …
A jeśli nie …,
rozdepcze cię jak …”.
Ilu ofiarował …,
ogłosił syna swojego …
Zarzyna byki oraz owce,
ubija woły i tłuste barany,
cielaki tegoroczne,
baranki, gromadę koźlątek …

KTU 1.1 V 1-29
Spisek Ila i Jamma przeciwko Baʿlowi

Ilu mówi do Jamma (ww. 1-6)

1 …
„… I dzień, (dwa) dni przeminą,
… i przybędzie (z upolowaną) zwierzyną
… Haddu. Znajdziesz go
… na Ṣaponie.

… łowieckie zawody przy źródle”.

Jammu mówi do Ila (ww. 7-13)

… Tak przemówił:
„… Dobrze to zrozumiałem,
… abyś spętał go, Byku Ilu,
… abyś (go) związał
… (między dwoma) kamieniami w korycie rzeki.
… i uderzy mnie w lędźwie,
aż zaczerwieni się … zad”.

Ilu odpowiada Jammowi (ww. 14-20a)

„… Ty uderzysz go w lędźwie.
… I dzień, (dwa) dni przeminą,
… miesiące, a przybędzie (z upolowaną) zwierzyną
… Haddu. Znajdziesz go
… twój posiłek(?) na Ṣaponie.
… pożądam jak łania (u) źródeł”.

Jammu odpowiada Ilowi (ww. 20b-29)

(Jammu) odpowiedział:
„… dobrze to poznałeś.
… spętasz go, Byku Ilu,
… zwiążesz pomiędzy kamieniami
… z łożyska potoku. Wszedł
… i uderzy mnie w lędźwie aż zaczerwieni się
… Wjedziesz na owcy(?)
… oby zaczerwienił się, oby …
… zad jego ku ziemi”.
…

KTU 1.1 VI

Szósta kolumna się nie zachowała

KTU 1.2 I 1-10
Początek konfliktu Baʿla z Jammem

1 …
Gdy powrócił …

Ty powstałeś przeciw (mnie)…”.
Najpotężniejszy Baʿlu (odpowiedział):
„Panowanie twoje …
(Walnie) cię w głowę maczuga, książę Jammu,
pomiędzy oczy, sędzio Naharze.
Niech Ḫoranu roztrzaska, o Jammu,
niech Ḫoranu roztrzaska twoją głowę,
ʿAsztarta mocą Baʿla twoją czaszkę …
gromistą laską.
Upadniesz w szczycie (swoich lat).
(Jak) ojciec lat dwie żony weźmiesz …”.

KTU 1.2 I 11-19A
Jammu wysyła poselstwo do Ila

Jammu posłał posłańców …
Z największą radością wznieśli się ku niebiosom …,
… ich gniew rozbija.
„Ruszajcie młodzieńcy! Nie zwlekajcie!
Oto oblicza … zwróćcie
ku całemu zgromadzeniu,
pośrodku góry Lulu.
Do stóp Ila nie padajcie,
nie kłaniajcie się całemu zgromadzeniu,
lecz stańcie i zacznijcie mówić,
powtórzcie to, co znacie,
i mówcie do Byka Ojca, Ila,
powtórzcie całemu zgromadzeniu:
«Słowo Jamma, waszego władcy,
waszego pana, sędziego Nahara:
‘Wydaj, Ilu, tego, którego chronisz,
tego, którego chronią zastępy!
Wydaj Baʿla i sługi jego,
syna Dagana, abym mógł przejąć złoto jego’»”.

KTU 1.2 I 19B-35
Przybycie poselstwa Jamma do Ila i całego zgromadzenia

Odeszli młodzieńcy niezwłocznie.
Wtedy (oni) oblicza swoje zwrócili

ku górze Lulu,
ku całemu zgromadzeniu.
W tym czasie bogowie ucztowali,
zasiedli synowie świętego, aby spożywać mięso.
Baʿlu zajął miejsce obok Ila.
Wtedy bogowie ich ujrzeli,
ujrzeli posłańców Jamma,
poselstwo sędziego Nahara.
Zwiesili bogowie swoje głowy
ku swoim kolanom,
aż do (podstawy) tronu ich władztwa.
Baʿlu połajał ich:
„Dlaczego zwiesiliście, bogowie, wasze głowy
ku waszym kolanom,
aż do (podstawy) tronu waszego władztwa?
Odpowiedzcie wspólnie bogowie
(przesłaniu z) tabliczek posłańców Jamma,
poselstwa sędziego Nahara.
Podnieście, bogowie, wasze głowy
znad waszych kolan,
(od podstaw) tronu waszego władztwa,
a ja odpowiem posłańcom Jamma,
poselstwu sędziego Nahara".
Podnieśli bogowie swoje głowy
znad swoich kolan
znad (podstawy) tronu swojego władztwa.
30 A przybywszy posłańcy Jamma,
poselstwo sędziego Nahara,
do stóp Ila nie upadli,
nie pokłonili się przed całym zgromadzeniem.
Stanęli, po czym przemówili,
powtórzyli to, co wiadome im.
Jak wielki ogień ukazali się,
mieczem wyostrzonym (były) ich języki.
Przemówili do Byka, jego ojca, Ila:
„Słowo Jamma, waszego władcy,
waszego pana, sędziego Nahara:
«Wydajcie, bogowie, tego, którego chronicie,
tego, którego chronią zastępy.
Wydajcie Baʿla i jego sługi,
syna Dagana, abym mógł przejąć jego złoto»".

KTU 1.2 I 36-48
Odpowiedź Ila oraz reakcja Baʿla

I odrzekł Byk, jego ojciec, Ilu:
„Twoim sługą (jest) Baʿlu, o Jammie,
twoim sługą (jest) Baʿlu, Naharze,
syn Dagana waszym więźniem.
On tobie przyniesie daninę jak bogowie
… jak synowie świętego przyniesie tobie ofiarę”.
Gniewem uniósł się książę Baʿlu.
I pochwycił w (lewą) rękę topór,
w prawicę nóż.
Młodzieńców zaczął uderzać.
… (Jego prawicę) ʿAnata ujęła,
Jego lewicę ujęła ʿAsztarta.
„Dlaczego bijesz … poselstwo sędziego Nahara?
Posłańcy berło trzymają …
… posłańcy pomiędzy ramionami”.
Przemówił do nich Baʿlu i (odpowiedział):
„… Gniewem uniósł się książę Baʿlu.
Gleba w winnicy (wyschnie)
… posłańcy Jamma,
poselstwo sędziego Nahara …:
… Ja mówię do Jamma, waszego władcy,
pana waszego, sędziego Nahara …:
«Słuchaj słowa wojownika Haddada:
Szemrał Jammu (przeciwko mnie)»”.
… Pokłonili się …
…

KTU 1.2 II 1-18

Druga kolumna zachowała się szczątkowo

KTU 1.2 III 1-6b
Przybycie Koszara-Chasisa do Ila

…
… z Krety do najodleglejszego z bogów,
z Egiptu do najodleglejszego z bóstw.
Dwie warstwy pod źródłami ziemi,

trzy miary głębin".
Wtedy zwrócił oblicze ku Ilowi
(przy) źródle (dwu) rzek,
pośród ujścia (dwu) oceanów.
Przybył (do) groty Ila
i wszedł (do) siedziby króla, ojca lat.
Do stóp Ila pokłonił się i upadł,
złożył hołd i oddał mu chwałę.

KTU 1.2 III 6C-12A
Ilu zleca Koszarowi-Chasisowi budowę pałacu dla Jamma

Wtedy Ilu powiedział:
… „Koszarze-Chasisie, ruszaj,
buduj domostwo Jammowi,
wznieś pałac sędziemu Naharowi.
… Naharowi pośród …
Ruszaj, Koszarze-Chasisie …
aby budować domostwo księciu Jammowi,
aby wznieść pałac sędziemu Naharowi
pośród dna morza …
10 Szybko domostwo jego zbudujesz,
szybko wzniesiesz pałac jego.
Tysiąc zagonów zajmujący dom,
dziesiątki tysięcy łanów pałac.
Bo pragnie Jammu domu w ciemnościach,
w przestrzeniach gorzkich mórz.
Baʿlu w morzu najgłębszym zginie".

KTU 1.2 III 12B-14
Wystąpienie ʿAsztara

ʿAsztaru zwrócił oblicze ku (niemu):
„… Płomienie i …
ogień położę (pod) pałacem,
ogień … przyniosą …
… zejdzie …".

KTU 1.2 III 15-18B
Šapša odpowiada ʿAsztarowi

Odpowiedziała (pochodnia) Ila,
Šapša podniosła swój głos i zawołała:
„Słuchajże, Byk Ilu, ojciec twój, … ochroni
… księcia Jamma,
… sędziego Nahara.
Jakże miałby wysłuchać cię
Byk Ilu, ojciec twój?
Oby nie wyrwał podpory twojej siedziby,
oby nie wywrócił tronu twojego królestwa,
oby nie złamał berła twojej władzy”.

KTU 1.2 III 18C-25
Odpowiedź ʿAsztara

I odpowiedział ʿAsztaru …:
„Oto zabrał mi (to), Byk Ilu, mój ojciec.
Ja nie mam domu dla siebie jak bogowie
20 i mieszkania jak synowie Świętego.
Sam zstąpię do mojej (krainy) duchów.
Obmyją mnie zręczni.
Zasiadł w domu książę Jammu,
w pałacu sędzia Naharu.
Ochroni Byk Ilu, jego ojciec,
… księcia Jamma,
… sędziego Nahara.
Zacząłeś królować. A może jeszcze nie zacząłeś królować?
Przecież żony nie masz jak bogowie …”.
(Odpowiedział) książę Jammu,
powtórzył sędzia Naharu:
… przyśle mi”.
I odpowiedział ʿAsztaru:
…
(brak około 20-30 linii tekstu)

KTU 1.2 IV 1-7a
Słabość Baʿla w obliczu walki z Jammem

… moje ręce osłabły,
obumarła …
Siły ducha nie mogłem wzbudzić,
choć chciałem wzniecić …
Lecz … Jammowi spokój nie przepadł,
… Jammowi pierś się uniosła,
… Naharowi tors.
Wtedy próbowałem uderzyć mieczem (dwusiecznym) …
Na ziemię padnie moja siła,
a w proch mój splendor".
Z jego ust (jeszcze) nie wyszło słowo,
(ani) z jego warg jego polecenie,
gdy ona wydała swój głos:
„Niech (Baʿlu) zatonie pod tronem księcia Jamma".

KTU 1.2 IV 7b-10
Koszaru-Chasisu zapowiada zwycięstwo Baʿla

A Koszaru-Chasisu odpowiedział:
„Zaiste przemawiam do ciebie, o książę Baʿlu,
powtarzam, o Jeźdźcze chmurowładny.
Teraz twojego nieprzyjaciela, o Baʿlu,
teraz twojego nieprzyjaciela rozdepczesz,
teraz zniszczysz twojego wroga.
Obejmiesz twoje wieczne królestwo,
twoje panowanie z pokolenia na pokolenie".

KTU 1.2 IV 11-27
Walka Baʿla z Jammem

Koszaru sporządził (dwie) maczugi,
Chasisu ogłosił ich imiona:
„Imię twoje – tyś Wyganiacz.
Wyganiaczu, wygoń Jamma!
Wygoń Jamma z jego tronu,
Nahara z piedestału panowania jego!
Wyleć z ręki Baʿla,
jak orzeł z jego palców.

Uderz w ramię księcia Jamma,
w samo serce sędziego Nahara".
Wyskoczyła maczuga z ręki Baʿla,
jak orzeł z palców jego.
Uderzyła w ramię księcia Jamma,
w samo serce sędziego Nahara.
Mocny Jammu nie upadał,
nie skurczyły się jego ścięgna,
nie osłabły jego stawy.
Koszaru sporządził (dwie) maczugi
i ogłosił ich imiona:
„Imię twoje – tyś Wszech-Wypędzacz.
Wszech-Wypędzaczu, wypędź Jamma!
Wypędź Jamma z jego tronu,
Nahara z piedestału jego panowania!
Wyleć z ręki Baʿla
jak orzeł z jego palców.
Uderz w ciemię księcia Jamma,
w samo czoło sędziego Nahara.
Niech runie Jammu
i niech upadnie na ziemię".
I wyskoczyła maczuga z ręki Baʿla,
jak orzeł z jego palców.
Uderzyła w ciemię księcia Jamma,
w samo czoło sędziego Nahara.
Runął Jammu,
upadał na ziemię,
skurczyły się jego ścięgna
i osłabły jego stawy.
Baʿlu wywlókł (z morza) i położył Jamma.
(Tak) wykończył sędziego Nahara.

KTU 1.2 IV 28-30A
ʿAsztarta gani Baʿla

Po imieniu lżyła (go) ʿAsztarta:
„Wstydź się, o Najpotężniejszy Baʿlu,
wstydź się, o Jeźdźcze chmurowładny,
bo naszym niewolnikiem książę Jammu,
bo naszym niewolnikiem sędzia Naharu".

KTU 1.2 IV 30B-41
Reakcja Baʿla i ogłaszanie jego zwycięstwa

I wyszedł Baʿlu …,
zawstydził tym Najpotężniejszy Baʿlu
i …
„Zaiste, Jammu zginął,
a Baʿlu zaczął królować …
Suszę na nieprzyjaciela”. I odpowiedział …
Odpowiedział: „Zaiste, Jammu zginął …
na nieprzyjaciela”. I odpowiedziała …:
„Baʿlu, …,
na nieprzyjaciela położył …,
na jego głowę …,
jego wróg …
40 w samo jego czoło …
…
…

BUDOWA PAŁACU BAʿLA (*KTU* 1.3-1.4)

KTU 1.3 I 1

(brak około 25 linii tekstu)
1 Nie opuszczaj …

KTU 1.3 I 2-22A
Opis uczty

Wtedy Radmanu – sługa Najpotężniejszego Baʿla,
kuchmistrz władcy, pana ziemi –
powstał, aby nakryć stół i podać mu posiłek.
Pokroił pierś (jagnięcą) przed nim,
nożem lśniącym (podzielił) tłuste porcje.
Podszedł, aby ugościć i podać mu pić.
10 Podał kielich do jego ręki,
puchar w obie jego ręce,
czaszę wielce okazałą,

czarę bohaterów niebiańskich.
Kielich święty, na który nie patrzyła kobieta,
puchar, którego nie widziała Aszirata.
Tysiąc dzbanów młodego wina wziął,
dziesiątki (ich) tysięcy wymieszał w swoim kraterze.
Powstał, aby zagrać i zaśpiewać
(na) cymbałach pieśń wdzięczną.
Śpiewał młodzieniec pięknym głosem
przed Baʿlem na szczycie Ṣaponu.

KTU 1.3 I 22B-28
Baʿlu i jego córki

Ujrzał Baʿlu swoje córki.
Zobaczył Pidrajȩ, córkę światła,
a także Ṭalajȩ, córkę deszczu.
Pidraja wie
…
oblubienica przesławna i …
…
(brak 12-14 linii tekstu)

KTU 1.3 II 1-3A
Przygotowania ʿAnaty do walki

(brak około 25 linii tekstu)
Nard … nakłada,
hennę z siedmiu tamaryszków,
zapach kolendry i purpurowy tusz.

KTU 1.3 II 3B-18
Rzeź dokonana przez ʿAnatę

ʿAnata zamknęła bramy domu,
a potem spotkała młodzieńców u stóp góry.
I oto ʿAnata walczyła w dolinie,
bój toczyła pomiędzy dwoma miastami.
Deptała lud wybrzeża morskiego,
pokonała ludzi wschodzącego słońca.
Pod nią jak piłki (toczą się) głowy,

nad nią jak szarańcza (unoszą się) dłonie,
(a) dłonie bohaterów jak roje świerszczy.
Przywiązała głowy do swoich pleców,
przypasała dłonie do swojego pasa.
Kolana zanurzyła we krwi straży,
biodra w posoce bohaterów.
Maczugą wygnała starców,
cięciwą swojego łuku mieszkańców.
I oto ʿAnata do swojego domu przyszła,
zeszła bogini do swojego pałacu.

KTU 1.3 II 19-30A
Krwawa uczta w pałacu ʿAnaty

Ale nie nasyciła się swoją walką w dolinie,
toczeniem boju pomiędzy dwoma miastami.
Ustawiła trony dla bohaterów,
ustawiła stoły dla zastępów,
podnóżki dla wojowników.
Zażarcie walczyła i rozglądała się,
ʿAnata wojowała i patrzyła dookoła.
Nabrzmiały jej wnętrzności od śmiechu,
napełniło się jej serce radością,
wnętrzności ʿAnaty – triumfem,
gdyż kolana zanurzyła we krwi straży,
biodra w posoce bohaterów,
aż nasyciła się walką w domu,
toczeniem boju pomiędzy dwoma stołami.

KTU 1.3 II 30B – III 2(3)
Oczyszczenie pałacu i kąpiel ʿAnaty

Wytarto w domu krew straży,
wylano oliwę czystą z misy.
Obmyła swoje ręce Dziewica ʿAnata,
swoje palce Wybranka ludów.
Obmyła swoje ręce we krwi straży,
swoje palce w posoce bohaterów.
Ustawiła trony przy tronach,
stoły przy stołach,
podnóżki ustawiła przy podnóżkach.

Nabrała wody i obmyła się
rosą niebios, oliwą ziemi,
deszczem Jeźdźca chmurowładnego.
Rosa niebios oblewała ją,
deszczem oblewały gwiazdy.
Nałożyła na siebie purpurowy tusz,
którego na tysiąc łanów zapach po morzu (się rozchodzi).
(tekst nieczytelny)
(brak około 20 linii tekstu)

KTU 1.3 III 4-8A
Śpiew ʿAnaty

… położyła cytrę na swojej piersi,
zaśpiewała o miłości Najpotężniejszego Baʿla:
miłości Pidrai – córki światła,
miłości Ṭalai – córki deszczu,
miłości Arṣai – córki Jaʿabdara.

KTU 1.3 III 8B-31
Poselstwo Baʿla u ʿAnaty

Wtedy młodzieńcy, którzy weszli,
do stóp ʿAnaty pokłonili się i upadli,
złożyli hołd (i) oddali jej chwałę.
I przemówili do Dziewicy ʿAnaty,
przekazali Wybrance narodów:
„Orędzie Najpotężniejszego Baʿla,
słowo najmężniejszego z wojowników:
«Oddal, proszę, z ziemi wojowanie,
umieść na stepach zgodę.
Wlej pokój do wnętrza ziemi,
spokój do wnętrza pól.
Chwyć twoją laskę, twoją buławę.
Do mnie twoje stopy niech biegną,
do mnie niech śpieszą twoje nogi.
Ponieważ słowo mam i chcę ci (je) powiedzieć,
wieść, którą powtórzę tobie:
słowo drzewa i szept kamienia,
rozmowę niebios z ziemią,
otchłani z gwiazdami.

Stworzę błyskawicę, której nie znają niebiosa,
odgłos, którego nie znają ludzie
i nie rozumieją tłumy ziemi.
Przybądź, a ja ukażę to
pośrodku mojej góry, boskiego Ṣaponu,
w świętym-miejscu na górze mojego dziedzictwa,
w pięknym-miejscu na wzgórzu zwycięstwa".
==========

KTU 1.3 III 32 – IV 4
Reakcja ʿAnaty na poselstwo Baʿla

Skoro ʿAnata ujrzała (dwu) boskich wysłanników,
jej stopy zadrżały,
do tyłu ramiona się wygięły,
na jej twarzy pojawił się pot,
skurczyły się ścięgna jej ramion,
mięśnie jej pleców.
Podniosła swój głos i zawołała:
„Dlaczego przybywa Gapanu i Ugaru?
Jakiż to nieprzyjaciel wyruszył przeciw Baʿlowi,
wróg przeciw Jeźdźcowi chmurowładnemu?
Czyż nie rozdeptałam umiłowanego Ila, Jamma?
Czyż nie wykończyłam Nahara, boga wielkiego?
Czyż nie zakneblowałam Tunnana (i) związałam go?
Rozdeptałam węża krętego,
mocarza o siedmiu łbach.
Rozdeptałam umiłowanego Ila, Arša,
pokonałam cielca Ila, ʿAtika.
Rozdeptałam sukę Ila, Išatę,
wykończyłam córkę Ila, Dabibę,
Roztrzaskałam srebro (i) posiadłam złoto.
Kto wypędził Baʿla ze szczytów Ṣaponu,
kto wypłoszył (go) jak ptaka z jego władztwa,
wypędził go z tronu jego królestwa,
z siedziby, ze stolicy jego panowania.
Jakiż to nieprzyjaciel wyruszył przeciw Baʿlowi,
wróg przeciw Jeźdźcowi chmurowładnemu?"

KTU 1.3 IV 5-20
Odpowiedź i przekazanie ʿAnacie orędzia Baʿla

Odpowiadając, młodzieńcy powiedzieli jej:
„Żaden nieprzyjaciel nie wyruszył przeciw Baʿlowi,
ani wróg przeciw Jeźdźcowi chmurowładnemu.
Orędzie Najpotężniejszego Baʿla,
słowo najmężniejszego pośród wojowników:
«Oddal, proszę, z ziemi wojowanie,
umieść na stepach zgodę.
Wlej pokój do wnętrza ziemi,
spokój do wnętrza pól.
Chwyć twoją laskę, twoją buławę.
Do mnie twoje stopy niech biegną,
do mnie niech śpieszą twoje nogi.
Ponieważ słowo mam, i chcę ci (je) powiedzieć,
wieść, którą powtórzę tobie:
słowo drzewa i szept kamienia,
słowo, którego nie znają ludzie
i nie rozumieją tłumy ziemi,
rozmowę niebios z ziemią,
otchłani z gwiazdami.
Stworzę błyskawicę, której nie znają niebiosa.
Przybądź, a ja ukażę to
pośrodku góry mojej, boskiego Ṣaponu,
w świętym-miejscu, na górze mojego dziedzictwa»”.

KTU 1.3 IV 21-36
Odpowiedź ʿAnaty na orędzie Baʿla

I odpowiedziała Dziewica ʿAnata,
odrzekła Wybranka ludów:
„Ja oddalę z ziemi wojowanie,
umieszczę na stepach zgodę.
Wleję pokój do wnętrza ziemi,
spokój do wnętrza pól.
Niech Baʿlu ustawi na niebiosach swój zaprzęg,
niech rozpali Jeździec chmurowładny błyskawicę swoją.
Oddalę ja z ziemi wojowanie,
umieszczę na stepach zgodę,
wleję pokój na wnętrza ziemi,
spokój do wnętrza pól.

Ponadto jeszcze te słowa dopowiem:
Idźcie, idźcie, posłańcy boscy,
wy możecie iść powoli, ale ja opuszczam
Uǵaru (śpiesząc) do odległego boga,
Inbubu (śpiesząc) do odległego bóstwa.
Dwie warstwy pod źródłami ziemi,
trzy miary głębin".

KTU 1.3 IV 37 – 1.3 V 5A
Spotkanie Baʿla z ʿAnatą

Zaraz więc zwróciła oblicze ku Baʿlowi
(zasiadającemu na) wysokościach Ṣaponu.
Z (odległości) tysiąca zagonów,
dziesięciu tysięcy łanów
ujrzał Baʿlu przybycie swojej siostry,
pochód potomkini swojego ojca.
Oddalił kobiety sprzed oblicza swojego.
Położył wołu przed nią,
tłuste mięsiwo na wprost jej oblicza.
Nabrała wody i obmyła się
rosą niebios, oliwą ziemi.
Rosa niebios oblewała ją,
deszczem oblewały ją gwiazdy.
Nałożyła na siebie purpurowy tusz,
którego na tysiąc zagonów zapach po morzu (się rozchodzi).
(brak około 15 linii tekstu)
„Baʿlu (nie ma) domu jak (inni) bogowie,
ani pałacu jak synowie Asziraty.
Siedziba Ila (jest) schronieniem jego syna.
Siedziba Wielkiej Asziraty, (Pani) morza,
(jest) siedzibą Pidrai, córki światła,
schronieniem Ṭalai, córki deszczu,
siedzibą Arṣai, córki Jaʿabdara,
siedzibą oblubienic przesławnych".
I odpowiedziała Dziewica ʿAnata:
„Niech zwróci się do mnie Byk Ilu, ojciec mój.
Niech zwróci się do mnie, a do niego się zwrócę.

==========

1 … Powalę go jak baranka na ziemię,
zbroczę jego siwiznę krwią,
siwiznę jego brody (posoką),

jeżeli nie da domu Baʿlowi jak (innym) bogom
i pałacu jak synom Asziraty".
Tupnęła nogą aż zadrżała ziemia.

KTU 1.3 V 5B-43
Wizyta ʿAnaty u Ila

Wtedy zwróciła oblicze ku Ilowi,
(zasiadającemu przy) źródle (dwu) rzek,
pośród ujścia (dwu) oceanów.
Przybyła (do) jaskini Ila
i weszła (do) pieczary króla, ojca lat.
Krzycząc, weszła (do) jaskini
stwórcy i władcy synów bożych.
Jej głos usłyszał Byk Ilu, ojciec jej.
Odpowiedział Ilu przez siedem komnat,
przez osiem sal otwartych.
…
…
…
Do nóg młodzieńców …
…
Pochodnia Ila, Šapša
rozświetlająca blaskiem niebiosa
w ręku syna Ila, Mota".
I odpowiedziała Dziewica ʿAnata:
„Wspaniałością twojego domu, o Ilu,
wspaniałością domu twego nie raduj się,
nie raduj się wielkością twojego pałacu.
Bo zaiste pochwycę go prawicą moją
… Baʿlu,
Moim potężnym ramieniem skruszę … czaszkę twoją,
zbroczę siwiznę twoją krwią,
siwiznę twojej brody posoką".
Odpowiedział Ilu przez siedem komnat,
przez osiem sal otwartych:
„Znam ciebie, córko, żeś gniewna,
(i) żadna z bogiń (nie stawi) oporu tobie.
Czego chcesz, o Dziewico ʿAnato?"
I odpowiedziała Dziewica ʿAnata:
„Twoje słowo, Ilu, (jest) mądre,
twoja mądrość (trwa) od wieków.

Życie szczęśliwe (jest według) twojego słowa.
Królem naszym – Najpotężniejszy Baʿlu,
(on) naszym sędzią i nie ma innego nad niego.
Wszyscy razem jego puchar wznieśliśmy,
wszyscy razem wznieśliśmy jego kielich,
a on, wzdychając, wołał (do) Byka Ila, swego ojca,
(do) Ila, króla, który go ustanowił.
Wołał (do) Asziraty i jej synów,
(do) bogini i zastępu jej potomstwa:
«Nie ma domu Baʿlu jak (inni) bogowie,
pałacu jak synowie Asziraty.
Siedzibę ma Ilu, schronienie synowie jego,
siedzibę ma Wielka Aszirata, (Pani) morza,
siedzibę ma Pidraja, córka światłości,
schronienie ma Ṭalaja, córka deszczu,
siedzibę ma Arṣaja, córka Jaʿabdara.
Siedzibę (mają przesławne oblubienice).
(brak około 15 linii tekstu)
…
…
…
…
…
…
ziemia
…

KTU 1.3 VI 1-36
Pouczenia Baʿla dla jego posłańców

„Jaki dar (damy) wielkiej Asziracie, (Pani) morza?
Jaki podarek rodzicielce bogów?
Aby mogła dać dom Baʿlowi, jaki (mają inni) bogowie,
i pałac jaki (mają) synowie Asziraty?”.
Także do młodzieńców swoich Baʿlu zawołał:
„Patrzcie, Gapanie i Ugarze,
ciemnością zostało spowite morze,
mrocznością – wyniosłe szczyty.
Skrzydła stad się opaliły,
pasma chmur pod …
ptactwo …
burza … nad głowami waszymi,

błyskawice pomiędzy oczami waszymi.
…
tysiąc … pośród mórz,
dziesięć tysięcy łanów pośród (dwu) rzek.
Przejdź górę, przejdź wzgórze,
przejdź wyspy, szczyty niebiańskie.
Wyrusz, o Rybaku Asziraty!
Idź, o Qudšu-Amrurze!
Zwróć swoje oblicza ku Egiptowi,
(ku) bogu całego tego (kraju),
(ku) Krecie, (która jest) tronem siedziby jego,
(ku) Egiptowi, (który jest) ziemią dziedzictwa jego.
Z (odległości) tysiąca zagonów,
dziesięciu tysięcy łanów
do stóp Koszara pochyl się i pokłoń,
upadnij i oddaj chwałę,
a potem przemów do Koszara-Chasisa,
przekaż Hajanowi, mistrzowi oburęcznemu:
«Wieść Najpotężniejszego Baʿla,
słowo najmężniejszego spośród wojowników»”.

KTU 1.4 I 1-22
Poselstwo Baʿla u Koszara-Chasisa

(brak około 20 linii tekstu)
…
…
…
„Wzdychając, wołał do Byka Ila, swojego ojca,
do Ila, króla, który go ustanowił.
Wołał do Asziraty i jej synów,
do bogini i zastępu potomstwa jej:
«Nie ma domu Baʿlu jak (inni) bogowie
i pałacu jak synowie Asziraty.
Siedzibę ma Ilu,
schronienie mają jego synowie.
Siedzibę ma wielka Aszirata, (Pani) morza,
siedzibę mają oblubienice przesławne:
siedzibę ma Pidraja, córka światłości,
schronienie ma Ṭalaja, córka deszczu,
siedzibę ma Arṣaja, córka Jaʿabdara».

Ponadto jeszcze te słowa dopowiem:
«Przygotuj, proszę, dar wielkiej Asziracie, (Pani) morza,
podarek rodzicielce bogów»”.

KTU 1.4 I 23-43
Prace Koszara-Chasisa

Hajanu przystąpił do miechów,
w ręku Chasisa szczypce.
Przetopił srebro, odlał złoto.
Przetopił tysiące (sykli) srebra,
przetopił dziesiątki tysięcy (sykli) złota.
Odlał baldachim i łoże,
cudowny podest z dwudziestu tysięcy (sykli srebra),
cudowny podest odlany ze srebra,
powleczony krwistym złotem,
cudowny tron, sofę z oczyszczonego złota,
cudowny podnóżek, który jest pokryty cyną,
cudowną lektykę z uchwytami,
w których są drążki ze złota,
cudowny stół, który był cały (ozdobiony)
(różnymi) rodzajami zwierząt,
które są od założenia ziemi,
cudowną misę wykonaną w stylu Amurru,
ozdobioną w stylu krainy jońskiej,
na której są dziesiątki tysięcy byków.
==========

KTU 1.4 II 1-11
Zajęcia domowe Aszirat

(brak około 16 linii tekstu)
…
do kamienia …
Wzięła swoje wrzeciono w rękę swoją,
kosztowne wrzeciono w prawicę swoją.
Zrzuciła swoje suknie okrywające jej ciało:
swoje odzienie do morza,
obie swoje suknie do (dwu) rzek.
Położyła kocioł na ogniu,
gar na wierzchu żarzących się węgli.

(W ten sposób) próbowała oczarować Byka, Ila miłosiernego,
pozyskać stwórcę stworzeń.

KTU 1.4 II 12-26A
Aszirata dostrzega z oddali Baʿla i ʿAnatę

A gdy Aszirata uniosła swoje oczy,
ujrzała idącego Baʿla,
dostrzegła nadejście Dziewicy ʿAnaty,
pochód Wybranki ludów.
Jej stopy zadrżały,
do tyłu ramiona się wygięły,
na twarzy jej (pojawił się) pot,
skurczyły się ścięgna ramion jej,
mięśnie jej pleców.
Podniosła swój głos i zawołała:
„Dlaczego przybywa Najpotężniejszy Baʿlu?
Dlaczego przybywa Dziewica ʿAnata?
Zabić mnie czy może zabić moich synów?
A może zgładzić zastępy mojego potomstwa?”.

KTU 1.4 II 27B-36A
Aszirata dostrzega dary wykonane przez Koszara-Chasisa

Wtedy Aszirata ujrzała blask srebra,
blask srebra i światłość złota.
Ucieszyła się Wielka Aszirata, (Pani) morza,
a do swojego młodziana tak zawołała:
„Spójrz, znawco źródła morza,
rybaku Wielkiej Asziraty, (Pani) morza.
Weź sieć w swoją rękę,
rozłóż … wielką (sieć) na obu rękach
(i zarzuć ją) w umiłowanego Ila, Jamma,
w najgłębsze morze, które (należy do) Nahara”.

KTU 1.4 II 36B-48

Ilu …
Najpotężniejszy Baʿlu
Dziewica ʿAnata

…
…
Aszirata
…
…
król …
…
…
…
…

KTU 1.4 III 1-9

(brak około 12 linii tekstu)
…
…
Umiłowany
…
… aby nie uciekł
… ustanowił ciebie
… z pokolenia na pokolenia.
… i duch, który
… Ilu, który jest królem.

KTU 1.4 III 10-22
Publiczne znieważenie Baʿla

Odpowiedział Najpotężniejszy Baʿlu,
powtórzył Jeździec chmurowładny:
„Powstał, stanął naprzeciw i wystąpił przeciwko mnie.
Powstał, aby splunąć na mnie
pośród zgromadzenia snów Ila.
Ułożono zgniliznę na moim stole,
plugastwo w kielichu, z którego piję.
Bo oto dwu ofiar nienawidzi Baʿlu,
trzech Jeździec chmurowładny:
uczty, (na której doświadcza się) pogardy,
jak i uczty (pośród) kłótni
oraz uczty, (na której się rozchodzą) ciche drwiny niewolnic.
Zaiste podczas niej pogarda stała się widoczna,
podczas niej ciche drwiny niewolnic (były słyszane)”.

KTU 1.4 III 23-44
Przybycie Baʿla i ʿAnaty z darami do Aszirаty

Potem przybył Najpotężniejszy Baʿlu,
przybyła Dziewica ʿAnata.
Obdarowali Wielką Asziratę, (Panią) morza,
obsypali darami rodzicielkę bogów.
I powiedziała Wielka Aszirata, (Pani) morza:
„Czemu obdarowujecie Wielką Asziratę, (Panią) morza?
Obsypujecie darami rodzicielkę bogów?
Obdarujcie Byka, Ila miłosiernego,
obsypcie darami Stwórcę stworzeń”.
I odpowiedziała Dziewica ʿAnata:
„Obdarujemy tak Wielką Asziratę, (Panią) morza,
obsypiemy darami rodzicielkę bogów,
potem jego obdarujemy”.
Następnie (zasiadł) Najpotężniejszy Baʿlu,
(zasiadła) Wielka Aszirata, (Pani) morza,
(zasiadła) Dziewica ʿAnata.
… Jedli, pili bogowie.
I dostarczył jagnięcą pierś,
nożem lśniącym (podzielił) porcje mięsiwa.
Pili (z) pucharów wino,
a w kielichu złotym – krew drzew.
…
…
…
…
…
…
…
…
…
…
…
…

KTU 1.4 IV 1-19
Podróż Aszirаty do Ila

(brak około 12 linii tekstu)
Byk Ilu, nasz ojciec”.
I powiedziała Wielka Aszirata, (Pani) morza:

„Słuchaj, Qudšu-Amrurze,
Rybaku Wielkiej Asziraty, (Pani) morza.
Opasaj osła,
obwiąż muła.
Nałóż wędzidła srebrzyste,
złociste wodze,
przygotuj uprząż mojej oślicy”.
Posłuchał Qudšu-Amruru,
opasał osła,
obwiązał muła,
nałożył wędzidła srebrzyste,
złociste wodze,
przygotował uprząż jej oślicy.
Objął (ją) Qudšu-Amruru,
posadził Asziratę na grzbiecie osła,
na bardzo wygodnym grzbiecie muła.
Qudšu ujął pochodnię,
Amruru (szedł) jak gwiazda na przedzie,
z tyłu Dziewica ʿAnata.
Natomiast Baʿlu udał się na szczyty Ṣapona.

KTU 1.4 IV 20 – 1.4 V 21
Wizyta Asziraty u Ila. Zgoda na budowę pałacu

Wtedy zwróciła oblicze ku Ilowi
(zasiadającemu przy) źródle (dwu) rzek,
pośród ujścia (dwu) oceanów.
Przyszła do groty Ila
i weszła do siedziby króla, ojca lat.
Do stóp Ila pokłoniła się i upadła,
złożyła hołd i oddała mu chwałę.
A gdy tylko Ilu ją ujrzał,
rozpogodził czoło i się rozradował,
położył swoje stopy na podnóżku
i zakręcił swoimi palcami.
Podniósł głos swój i zawołał:
„Czemu przybywa Wielka Aszirata, (Pani) morza?
Czemu przychodzi rodzicielka bogów.
Jeżeli jesteś bardzo głodna, to proś,
albo jeżeli bardzo spragniona, to poproś(?).
Jedz albo pij.
Jadło ze stołu jedz.

Pij z pucharów wino,
z kielicha złotego krew drzew.
Może miłowanie Ila, króla, pobudza ciebie?
Miłość Byka porusza ciebie?”
Na to odpowiedziała Wielka Aszirata, (Pani) morza:
„Twoje słowo, Ilu, (jest) mądre,
(twoja) mądrość (trwa) od wieków.
Życie szczęśliwe (jest według) twojego słowa.
Naszym królem – Najpotężniejszy Baʿlu,
naszym sędzią i nie ma innego nad niego.
Wszyscy razem puchar jego przynieśliśmy.
Wszyscy razem przynieśliśmy jego kielich.
Wzdychając, wołał do Byka Ila, swojego ojca,
Ila, króla, który go ustanowił.
Wołał (do) Asziraty i jej synów,
(do) bogini i zastępu jej potomstwa:
«Nie ma domu Baʿlu jak (inni) bogowie,
ani pałacu jak synowie Asziraty.
Siedzibę ma Ilu, schronienie synowie jego.
Siedzibę ma Wielka Aszirata, (Pani) morza.
Siedzibę mają oblubienice przesławne:
siedzibę ma Pidraja, córka światłości,
schronienie ma Ṭalaja, córka deszczu,
siedzibę ma Arṣaja, córka Jaʿabdara»”.
I odpowiedział Ilu litościwy i miłosierny:
„Czy ja (jestem) sługą uniżonym Asziraty?
Czy ja (jestem) sługą, który trzyma kielnię?
Albo czy Aszirata jest służebnicą lepiącą cegły?
Niech budują dom dla Baʿla jak (mają) bogowie
i pałac jak (mają) synowie Asziraty”.
I odpowiedziała Wielka Aszirata, (Pani) morza:
„Jesteś wielki, Ilu, i jakże mądry!
Zaiste siwizna twojej brody tobą kieruje,
zaiste słodycz gości w twojej piersi,
bo teraz Baʿlu ustali (porę) swojego deszczu,
ustali czas (przejazdu) powozem pośród burzy.
Wyda także swój głos pośród chmur,
wypuści ku ziemi błyskawice.
Czy dom cedrowy mają ukończyć dla niego,
czy dom ceglany mają wystawić mu?
Niech będzie oznajmione Najpotężniejszemu Baʿlowi:
«Wezwij tabory do twojego domu,
karawany do wnętrza twojego pałacu.

Niech góry przyniosą tobie wiele srebra,
wzgórza – najcenniejszego złota,
niech przyniosą najszlachetniejsze kamienie.
Buduj dom ze srebra i złota,
dom z czystego lapis lazuli»”.
Uradowała się Dziewica ʿAnata,
tupnęła (obiema) nogami aż zadrżała ziemia.

KTU 1.4 V 22-35A
ʿANATA PRZEKAZUJE BAʿLOWI WIADOMOŚĆ O BUDOWIE PAŁACU

Wtedy zwróciła oblicze ku Baʿlowi
na wysokościach Ṣapona.
Z (odległości) tysiąca zagonów,
dziesięciu tysięcy łanów
zaśmiała się Dziewica ʿAnata,
podniosła swój głos i zawołała:
„Raduj się, Baʿlu,
radosną wieścią, którą tobie przynoszę.
Będzie dany dom tobie, jak twoim braciom,
i pałac, jak twoim krewnym.
Wezwij tabory do twojego domu,
karawany do wnętrza twojego pałacu.
Niech góry przyniosą tobie wiele srebra,
wzgórza – najcenniejszego złota.
Buduj dom ze srebra i złota,
dom z czystego lapis lazuli”.

KTU 1.4 V 35B-43
BAʿLU PRZYSTĘPUJE DO BUDOWY SWOJEGO PAŁACU

Rozradował się Najpotężniejszy Baʿlu.
Wezwał tabory do swojego domu,
karawany do wnętrza swojego pałacu.
Góry przyniosły wiele srebra,
wzgórza – najcenniejszego złota,
przyniosły najszlachetniejsze kamienie.
Posłał po Koszara-Chasisa.
==========
Powrócić do recytacji o wysłanych młodzieńcach.

KTU 1.4 V 44 – VI 15
Przybycie Koszara-Chasisa i dyskusja o budowie pałacu

Potem przybył Koszaru-Chasisu.
Położono wołu przed nim,
mięsiwo przed jego obliczem.
Przygotowano tron, a on zasiadł
po prawicy Najpotężniejszego Baʿla.
A gdy jedli (i) pili bogowie,
wtedy powiedział Najpotężniejszy Baʿlu:
„Nuże, ruszaj, Koszarze-Chasisie!
Szybko dom wybuduj,
szybko wznieś pałac!
Szybko dom wybuduj,
szybko wznieś pałac
pośrodku szczytu Ṣapona.
Tysiąc zagonów niech zajmie dom,
(a) pałac – dziesięć tysięcy łanów”.
I odpowiedział Koszaru-Chasisu:
„Słuchaj, o Najpotężniejszy Baʿlu!
Rozważ, o Jeźdźcze chmurowładny!
Czy nie powinienem uczynić otworu świetlnego w domu,
okna wewnątrz pałacu?”.
I odpowiedział Najpotężniejszy Baʿlu:
„Nie czyń otworu świetlnego w domu,
okna wewnątrz pałacu”.
(brak około 3 linii tekstu)
I odpowiedział Koszaru-Chasisu:
„Zwrócisz się (jeszcze), Baʿlu, ku mojemu słowu”.
Ponownie przemówił Koszaru-Chasisu:
„Słuchaj, proszę, o Najpotężniejszy Baʿlu!
Czy nie powinienem uczynić otworu świetlnego w domu,
okna wewnątrz pałacu?”.
A Najpotężniejszy Baʿlu odpowiedział:
„Nie czyń otworu świetlnego w domu,
okna wewnątrz pałacu,
aby nie znikła Pidraja, córka światłości,
ani nie była oglądana … Ṭalaja, córka deszczu.
… ukochany Ila – Jammu.
… znieważy i opluje …”.
I odpowiedział Koszaru-Chasisu:
„Zwrócisz się (jeszcze), Baʿlu, ku mojemu słowu”.

KTU 1.4 VI 16-38A
Koszaru-Chasisu buduje pałac dla Baʿla

… (Szybko) jego dom był budowany,
… (Szybko) był wznoszony jego pałac.
Udał się do Libanu po jego drzewa,
do Sirionu po najcenniejsze jego cedry.
Oto Liban i jego drzewa,
Sirion (i) jego najcenniejsze cedry.
Zapalony ogień w domu,
płomienie w pałacu.
Oto (pierwszego) dnia i drugiego
pożerający ogień w domu,
płomienie w pałacu.
Trzeciego (i) czwartego dnia
pożerający ogień w domu,
płomienie w pałacu.
Piątego (i) szóstego dnia
pożerający ogień w domu,
płomienie wewnątrz pałacu.
I oto w siódmym dniu
ugaszony ogień w domu,
płomienie w pałacu.
Przetopiono srebro na płyty,
złoto przetopiono na cegły.
Rozradował się Najpotężniejszy Baʿlu:
„Wybudowałem mój dom ze srebra,
mój pałac ze złota”.

KTU 1.4 VI 38B-59
Baʿlu wyprawia ucztę w swoim pałacu

Projekt domu swojego Baʿlu przygotował,
Haddu przygotował projekt swojego pałacu.
Pozarzynał woły, a także owce,
powalił byki i tłuste barany,
cielce jednoroczne,
baranki skaczące (i) koźlęta.
Zwołał swoich braci do swojego domu,
swoich krewnych do wnętrza swojego pałacu.
Zwołał siedemdziesięciu synów Asziraty.
Dostarczył bogom baranów (i) wina,

dostarczył boginiom owiec (i) wina,
dostarczył bogom wołów (i) wina,
dostarczył boginiom krów (i) wina,
dostarczył bogom siedzisk (i) wina,
dostarczył boginiom tronów,
dostarczył bogom dzbanów wina,
dostarczył boginiom naczyń.
Kiedy jedli (i) pili bogowie,
to dostarczył jagnięcą pierś,
nożem lśniącym (podzielił) porcje mięsiwa.
Pili (z) pucharów wino,
z kielichów złotych krew drzew.
…
…
…
…
…
…
(brak około 2 linii tekstu)

KTU 1.4 VII 1-14A
Zwycięski pochód Baʿla

… lapis lazuli …
… Najpotężniejszy Baʿlu
… przed umiłowanym Ila, Jammem
… na wierzch jego czaszki.
Bóg Haddu oddalił się z góry,
podczas gdy bogowie jedli na Ṣaponie.
Przeszedł z miasta (do) miasta,
przechodził z osady (do) osady.
Sześćdziesiąt sześć miast zajął,
siedemdziesiąt siedem osad.
Osiemdziesiąt (miast) Baʿlu zdobył,
dziewięćdziesiąt (osad) Baʿlu umocnił.
Do domu wszedł Baʿlu,
do wnętrza domu.

KTU 1.4 VII 14B-28
Baʿlu prosi Koszara-Chasisa o wstawienie okna w pałacu

I powiedział Najpotężniejszy Baʿlu:
„Postanowiłem Koszarze, tego dnia,
Koszarze, w tym czasie:
niech otworzy się okno w domu,
otwór świetlany we wnętrzu pałacu
i niech otworzy się szczelina (w) chmurach
według rady Koszara-Chasisa”.
Roześmiał się Koszaru-Chasisu,
podniósł swój głos i zawołał:
„Czy nie mówiłem tobie, o Najpotężniejszy Baʿlu,
że postąpisz, Baʿlu, według mojej rady”.
(Koszaru-Chasisu) otworzył okno w domu,
otwór świetlany we wnętrzu pałacu,
(a wtedy) Baʿlu otworzył szczelinę (w) chmurach.

KTU 1.4 VII 29-42
Baʿlu objawia swoją boską moc

Baʿlu wydał swój święty głosogrzmot,
powtórzył Baʿlu okrzyk swoich warg.
Jego święty głosogrzmot wstrząsa ziemią,
okrzyk jego warg góry wprawia w drżenie,
zamyka … pradawne,
trzęsie wyżynami ziemi.
Wrogowie Baʿla wycofali się (w) lasy,
nieprzyjaciele Haddada (na) zbocza gór.
I powiedział Najpotężniejszy Baʿlu:
„Wrogowie Haddada, dlaczego jesteście przerażeni?
Dlaczego jesteście przerażeni orężem Wojownika?”
Wzrok Baʿla wyprzedza jego rękę,
gdy wymachuje oszczepem w swojej prawicy.
Po tym powrócił Baʿlu do domu swojego.

KTU 1.4 VII 43-60
Początek konfrontacji pomiędzy Baʿlem a Motem

„Czy jest królem, czy nie jest królem (ten),
kto objął panowanie na ziemi?

Posłańca zatem poślę do syna Ila, Mota,
gońca do umiłowanego Ila, wojownika,
aby obwieścił Motowi w jego gardzieli,
aby przekazał umiłowanemu w jego czeluści:
«Jedynie ja zakrólowałem nad bogami,
aby karmić bogów i ludzi,
jak i nasycić tłumy ziemi»".
Baʿlu głośno zawołał do swoich młodzieńców:
„Patrzcie, Gapanie i Ugarze!
Syn ciemności zaciemnił dzień,
syn mroku (przesłonił) wzniosłą władczynię
skrzydłami przeznaczenia.
Kosmate stada w chmurach
… pod
…
…
(brak około 7 linii tekstu)

KTU 1.4 VIII 1-48
Poselstwo Baʿla do Mota

„Zwróćcie zatem swoje oblicza
ku górze Tarǵuzizu,
ku górze Szarmagu,
ku (dwóm) wzgórzom na krańcu ziemi.
Podnieście góry rękoma,
wzniesienia wierzchem dłoni
i zejdźcie do domu niewoli, (to jest do) podziemia.
Będziecie zaliczeni do zstępujących do podziemia.
Potem zwróćcie swoje oblicza
do jego miasta, Humaraja.
Błotnisty dół tronem jego siedziby,
cuchnący szlam ziemią jego dziedzictwa.
Lecz strzeżcie się boscy wysłannicy,
nie zbliżajcie się do syna Ila, Mota,
aby was nie włożył jak baranka w swoje usta,
nie starł was jak koźlątko w otworze swej paszczy.
Pochodnia Ila, Šapša,
rozświetlająca blaskiem niebiosa,
w ręku ukochanego Ila, Mota.
Z (odległości) tysiąca zagonów,
dziesięciu tysięcy łanów

do nóg Mota pochylcie się i padnijcie,
pokłońcie się i oddajcie mu chwałę.
I powiedzcie synowi Ila, Motowi,
powtórzcie ulubieńcowi Ila, wojownikowi:
Słowo Najpotężniejszego Baʿla,
orędzie najmężniejszego z wojowników:
Mój dom ze srebra zbudowany,
wzniesiony mój pałac ze złota.
… braci moich
… braci moich
… dom mój
… pośród
… zawołałeś
… Mota
… syna Ila
… zostali nakarmieni …
… wojownika
… Gapanu i Ugaru".
==========
…
(brak około 16 linii tekstu)

KTU 1.4 VIII 49
Podpis

Spisał Ilimilku, kapłan-pisarz Niqmadda, króla Ugarit.

WALKA BAʿLA Z MOTEM (*KTU* 1.5–1.6)

KTU 1.5 I 1-8
Odpowiedź Mota na zaproszenie Baʿla

„Chociaż zdeptałeś Litana, węża zwinnego,
zniszczyłeś węża krętego,
mocarza o siedmiu łbach,
zostaniesz obnażony. Osuną się niebiosa
jak pas twojego odzienia.
Ja pożrę (cię) po kawałku,

kęsami wielkimi,
abyś zstąpił w gardziel syna Ila, Mota,
w otchłanie umiłowanego Ila, wojownika".

KTU 1.5 I 9-31
Poselstwo Mota u Baʿla

Odeszli niezwłocznie (dwaj) bogowie.
Wówczas zwrócili swoje oblicza
ku Baʿlowi (na) szczytach Ṣapona.
I powiedzieli Gapanu i Ugaru:
„Orędzie syna Ila, Mota,
słowo umiłowanego syna Ila, wojownika:
«O tak, (moja) żądza – żądzą lwa pustynnego,
jak głód wieloryba w morzu,
jak wodopoju szukają tury,
(jak) źródła stada łań,
tak … zaiste (moja) żądza pochłania całe stosy,
i, zaiste, dwiema moimi rękami pożeram.
Oto siedem porcji dla mnie w misie,
oto kielich wypełniony rzeką.
O, zaiste, zaprosił nas Baʿlu z moimi braćmi,
przywołał nas Haddu z moimi bliskimi,
aby jeść z moimi braćmi jadło,
i pić z moimi braćmi wino.
Ale zapomniałeś, Baʿlu,
że ja na pewno cię zabiję.
…
Chociaż zdeptałeś Litana, węża zwinnego,
zniszczyłeś węża krętego,
mocarza o siedmiu łbach,
zostaniesz obnażony. Osuną się niebiosa
jak pas odzienia twojego»".
(brak około 30 linii tekstu)

KTU 1.5 II 1-6a
Przerażająca żarłoczność Mota

(brak około 12 linii tekstu)
…
Wargę ku ziemi, wargę ku niebiosom,

wyciągnie język ku gwiazdom.
Wejdzie Baʿlu do jego wnętrza,
w jego paszczę wpadnie
jak wysuszona oliwka,
(jak) plon ziemi i owoc drzew".

KTU 1.5 II 6B-12
Reakcja i odpowiedź Baʿla

Przeraził się Najpotężniejszy Baʿlu,
zatrwożył się Jeździec chmurowładny:
„Idźcie, powiedzcie synowi Ila, Motowi,
przekażcie umiłowanemu Ila, wojownikowi.
Orędzie Najpotężniejszego Baʿla,
słowa najmężniejszego pośród bohaterów.
Wstyd (mi), o synu Ila, Mocie!
«Sługą twoim jestem i na wieki twoim będę»".

KTU 1.5 II 13-27
Przekazanie odpowiedzi Baʿla i reakcja Mota

Odeszli niezwłocznie (dwaj) bogowie.
Wtedy zwrócili oblicza ku synowi Ila, Motowi,
ku jego miastu Humaraji.
Błotnisty dół tronem jego siedziby,
cuchnący szlam ziemią jego dziedzictwa.
Podnieśli głos swój i zawołali:
„Orędzie Najpotężniejszego Baʿla,
słowo najmężniejszego pośród bohaterów:
Wstyd (mi), o synu Ila, Mocie!
«Sługą twoim ja jestem i na wieki twoim będę»".
Rozradował się syn Ila, Motu.
Wydał głos swój i zawołał:
„Jak teraz zaprosi mnie Baʿlu …,
wezwie mnie Haddu
… mój posiłek
… Qazabu
…
…
…
(brak około 20-25 linii tekstu)

KTU 1.5 III 1-30
Plan ocalenia Baʿla

(brak około 10 linii tekstu)

… 1
przestronne domostwo …
wielkie domostwo (jest) „szczęśliwością” …
… ziemia – „szczęśliwością” …
Obyś się przygotował, obyś ukończył …,
obyś uczynił białym (swoje odzienie) jak(?) …
które (będzie) białe jak(?) …
… jak gwiazdy …
Wtedy zawezwę Mota …,
umiłowanego z wnętrza … 10
A ja uczynię …,
przemienię cię w …,
abyś tam poszedł …
Idź, o boski …,
najpiękniejszy pośród bogów …
Cieląt (jest) mnóstwo …,
cieląt (jest) mnóstwo …
Wtedy zawezwę … Mota,
umiłowanego z wnętrza …
Idź, o boski, 20
i przemów do syna …,
że mnóstwo (jest) owiec …
mnóstwo (jest) owiec i …,
stado (jest) liczne …
Wtedy zawezwę … Mota,
umiłowanego z wnętrza …,
abyś tam poszedł.
…
…
… 30
(brak około 20-25 linii tekstu)

KTU 1.5 IV 1-27
Uczta u Ila (?)

(brak około 20-25 linii tekstu)

… 1
… twoje pola …

i aby przeszukał …
Sto wichrów(?) …
przeszukujących ziemię.
Podniósł swój głos i zawołał …:
„Gdzie zatem (jest) Baʿlu …?
Gdzie (jest) Haddu, …?
Niech powstanie Baʿlu …
w ośmiu …
Niech się przybliży …,
aby jeść posiłek mój…”.
Kiedy jedli (i) pili bogowie,
to dostarczył jagnięcą pierś,
nożem lśniącym porcję mięsiwa.
Pili pucharami wino,
w kielichach złotych krew drzew.
Kielichy srebrne (były) napełnione,
puchary …
I ponownie napełnili …,
unosili młode wino …
Dom Ila …
Na pasie …
Kto pośle …,
pośle …
Obwieścili …
Wzgardził …
(brak około 11 linii tekstu)

KTU 1.5 V 1-17A
Ciąg dalszy wskazań dla Baʿla

(brak około 25 linii tekstu)
… Najpotężniejszy Baʿlu
… szata, twój byk,
… twoja prawica, łańcuch
… gardziel cielca
… syna twojego położę w grocie
boga podziemia.
A ty weź twoje chmury,
twoje wichry, twój zaprzęg, twoje deszcze.
Z tobą siedmiu twoich młodzieńców,
ośmiu twoich pomocników.
Z tobą Pidraja, córka światłości,

z tobą Ṭalaja, córka deszczu.
Wtedy zwróć twoje oblicze
ku górze Kankanaju.
Podnieś górę dłońmi,
wzniesienie na wierzchu dłoni
i zstąp do domu niewoli – podziemia.
Zostaniesz zaliczony do zstępujących do podziemia,
i poznasz, o boski, że jesteś jak śmiertelnik".

KTU 1.5 V 17B-26
Baʿlu płodzi syna

Wysłuchał Najpotężniejszy Baʿlu.
Pokochał jałówkę w (krainie) zarazy,
krowę na polach Wybrzeża-Śmierci.
Leżał z nią siedem (razy) po siedemdziesiąt,
została wzięta osiem (razy) po osiemdziesiąt.
I poczęła i porodziła chłopca.
Najpotężniejszy Baʿlu przyodział go szatą …
siła jego(?), dar prawicy jego …
na piersi jego
…
(brak około 11 linii tekstu)

KTU 1.5 VI 1-10
Obwieszczenie śmierci Baʿla

(brak około 30 linii tekstu)
Przyszli do groty Ila
i weszli do siedziby króla, ojca lat.
Podnieśli głos swój i zawołali:
„Krążyliśmy … ku krańcom ziemi,
… aż (ku) kresom łąk.
Przyszliśmy ku pięknu ziemi zarazy,
ku rozkoszy pól Wybrzeży-Śmierci.
Przyszliśmy do Baʿla,
(który) padł na ziemię.
Umarł Najpotężniejszy Baʿlu
zginął książę, władca ziemi".

KTU 1.5 VI 11-25A
Żałoba i lamentacja Ila po śmierci Baʿla

Wtedy litościwy i miłosierny Ilu
zszedł z tronu,
usiadł na podnóżku,
a z podnóżka usiadł na ziemi.
Wysypał popiół żalu na głowę swoją,
proch uniżenia na skroń swoją,
płaszcz (swój) okrył rytualnym worem,
skórę za pomocą (noża z) kamienia ciął,
(oba) warkocze – za pomocą ostrza,
okaleczał (oba) policzki i podbródek,
rozorał kości swoich ramion,
bronował jak ogród tors,
jak dolinę rozorał plecy.
Podniósł głos swój i zawołał:
„Baʿlu umarł, och narody!
Syn Dagana, och rzesze!
Za Baʿlem zejdę pod ziemię”.

KTU 1.5 VI 25B-31A
Reakcja ʿAnaty na śmierć Baʿla

Zaraz ʿAnata poszła i przeczesała
każdą górę ku trzewiom ziemi,
każdą wyżynę ku trzewiom pól.
Dotarła do rozkoszy ziemi zarazy,
(do) piękna pól Wybrzeży-Śmierci.
Dotarła do Baʿla,
(który) padł na ziemię.

KTU 1.5 VI 31B – 1.6 I 8A
Żałoba i lamentacja ʿAnaty po śmierci Baʿla

(Swój) płaszcz okryła rytualnym worem.
O Baʿlu.
Skórę za pomocą (noża z) kamienia cięła,
(oba) warkocze – za pomocą ostrza,
okaleczała (oba) policzki i podbródek,
rozorała kości swoich ramion,

bronowała piersi jak ogród,
jak dolinę rozorała plecy.
„Baʿlu umarł, och narody!
Syn Dagana, och rzesze!
Za Baʿlem zstąpimy pod ziemię”.

KTU 1.6 I 8B-31
Pogrzeb Baʿla

Z nią zstąpiła pochodnia Ila, Šapša,
kiedy (już) nasyciła się płaczem,
wypijając łzy jak wino.
Wówczas zawołała ku pochodni Ila, Šapšy:
„Nałóż, proszę, na mnie Najpotężniejszego Baʿla”.
Usłuchała pochodnia Ila, Šapša,
uniosła Najpotężniejszego Baʿla,
na ramionach ʿAnaty go położyła,
(a ona) zaniosła go na wysokości Ṣapona,
opłakiwała go i pogrzebała go,
ułożyła w grocie boga podziemia.
Zarżnęła siedemdziesiąt turów
jako ofiarę żałobną (dla) Najpotężniejszego Baʿla.
Zarżnęła siedemdziesiąt byków
jako ofiarę żałobną (dla) Najpotężniejszego Baʿla.
Zarżnęła siedemdziesiąt owiec
jako ofiarę żałobną (dla) Najpotężniejszego Baʿla.
Zarżnęła siedemdziesiąt jeleni
jako ofiarę żałobną (dla) Najpotężniejszego Baʿla.
Zarżnęła siedemdziesiąt górskich kozłów
jako ofiarę żałobną (dla) Najpotężniejszego Baʿla.
Zarżnęła siedemdziesiąt antylop
jako ofiarę żałobną (dla) Najpotężniejszego Baʿla.
ʿAnata w rodzie swoim obwieściła, że owdowiała,
także swoim młodzieńcom (przekazała, że) jest wdową pośród bogów.

KTU 1.6 I 32-43A
ʿAnata wzywa Aszirat̨ę do radości

Wtedy zwróciła oblicze ku Ilowi
przy źródle (dwu) rzek,
pośród ujścia (dwu) oceanów.

Przyszła do groty Ila
i weszła do siedziby króla, ojca lat.
Do stóp Ila pochyliła się i upadła,
pokłoniła się i oddała mu cześć.
Podniosła swój głos i zawołała:
„Niech się raduje teraz Aszirata i jej synowie,
bogini i zastęp jej potomstwa,
bo umarł Najpotężniejszy Baʿlu,
bo zginął książę, władca ziemi”.

KTU 1.6 I 43B-67
Nieudana próba objęcia tronu po Baʿlu

Wtedy Ilu zawołał do Wielkiej Asziraty, (Pani) morza:
„Słuchaj, o Wielka Aszirato, (Pani) morza,
daj pierworodnego z synów twoich,
abym mógł ustanowić go królem”.
I odpowiedziała Wielka Aszirata, (Pani) morza:
„Czy nie ustanowimy królem Jadʿu-Jalḥanu?”
I odpowiedział litościwy i miłosierny Ilu:
„On jest bezsilny,
nie będzie mógł rywalizować z Baʿlem,
nie będzie mógł skrzyżować włóczni z synem Dagana,
gdyż jest zbyt słaby”.
I odpowiedziała Wielka Aszirata, (Pani) morza:
„Oto ustanowimy królem ʿAsztara groźnego,
niech króluje ʿAsztaru groźny”.
Wtedy ʿAsztaru groźny
wstąpił na wysokości Ṣapona,
zasiadł na piedestale Najpotężniejszego Baʿla.
Jego stopy nie sięgały podnóżka,
jego głowa nie sięgała oparcia.
Powiedział więc ʿAsztaru groźny:
„Nie jestem w stanie królować na wysokościach Ṣapona”.
Zstąpił ʿAsztaru groźny,
zstąpił z piedestału Najpotężniejszego Baʿla
i zaczął królować nad całą ziemią (jako) jej bóg.
… czerpali za pomocą amfor,
… czerpali za pomocą dzbanów.

KTU 1.6 II 1-25
Pierwsze spotkanie ʿAnaty z Motem

(brak około 30 linii tekstu)

1 …
…
Gdy rozbiła …
Gdy wołała …
Dzień, (dwa) dni przeminęły,
a łono ʿAnaty poszukiwało go.
Jak serce krowy za jej cielątkiem,
jak serce owcy za jej jagniątkiem,
tak serce ʿAnaty (podążało) za Baʿlem.
10 Uchwyciła Mota za skraj płaszcza,
pociągnęła go za brzeg odzienia.
Podniosła swój głos i zawołała:
„Ty, Mocie, oddaj mojego brata!”
I odpowiedział syn Ila, Motu:
„Czego pragniesz ode mnie, o Dziewico ʿAnato?
Ja przeszedłem i przeczesałem
każdą górę ku trzewiom ziemi,
każde wzniesienie ku trzewiom pól.
(Moja) gardziel spragniona synów ludzkich,
(moja) gardziel – tłumów ziemskich.
20 Przybyłem do rozkoszy ziemi zarazy,
pięknych pól Wybrzeży-Śmierci.
Ja znalazłem Najpotężniejszego Baʿla,
ja chwyciłem go jak jagniątko w moją paszczę,
niczym koźlątko w przepaści mojej jamy on zginął”.
Pochodnia Ila, Šapša,
rozpalająca moc niebios
(jest) w ręku syna Ila, Mota.

KTU 1.6 II 26-37
Walka ʿAnaty z Motem

Dzień, (dwa) dni przeminęły,
a dni (przechodziły) w miesiące,
(gdy) łono ʿAnaty poszukiwało go.
Jak serce krowy za jej cielątkiem,
jak serce owcy za jej jagniątkiem,
30 tak serce ʿAnaty (podążało) za Baʿlem.

Pochwyciła syna Ila, Mota,
mieczem go pocięła,
siedlaczką go przewiała,
w ogniu go spaliła,
na żarnach go zmieliła,
po polach go rozrzuciła,
aby jego mięso pożarły ptaki,
aby jego szczątki pochłonęło ptactwo,
aby mięso przywoływało mięso.
==========

KTU 1.6 III 1 – IV 5
Sen Ila

(brak około 40 linii tekstu)

„że zginął książę, władca ziemi.
Ale jeżeli żyje Najpotężniejszy Baʿlu,
ale jeżeli jest (żywy) książę, władca ziemi,
(to) we śnie litościwego i miłosiernego Ila,
w widzeniu stwórcy stworzeń
niech niebiosa spuszczą oliwę,
niech potoki popłyną miodem.
Wtedy poznam, że żyje Najpotężniejszy Baʿlu,
że istnieje książę, władca ziemi".
We śnie litościwego i miłosiernego Ila,
w widzeniu stwórcy stworzeń
niebiosa spuściły oliwę,
potoki popłynęły miodem.
Rozradował się litościwy i miłosierny Ilu,
swoje stopy położył na podnóżku
i uniósł brwi, i się zaśmiał,
podniósł swój głos i zawołał:
„Usiądę ja i odpocznę,
i duch odpocznie w mojej piersi,
bo żyje Najpotężniejszy Baʿlu,
bo istnieje książę, władca ziemi".
Głośno zawołał Ilu do Dziewicy ʿAnaty:
„Słuchaj, o Dziewico ʿAnato,
przemów do pochodni Ila, Šapšy:
«Popękane bruzdy pól, o Šapšo,
popękane bruzdy boskich pól.
Baʿlu zaniedbał bruzdy ornego pola.

Gdzie (jest) Najpotężniejszy Baʿlu?
Gdzie (jest) książę, władca ziemi?»”

KTU 1.6 IV 6-28
Spotkanie ʿAnaty z Šapšą

Odeszła Dziewica ʿAnata.
Wtedy zwróciła oblicze
ku pochodni Ila, Šapšy.
Podniosła swój głos i zawołała:
„Przesłanie Byka Ila, twojego ojca,
słowo litościwego przodka twojego:
«Popękane (są) bruzdy pól, o Šapšo,
popękane (są) bruzdy boskich pól.
Baʿlu zaniedbał bruzdy ornego pola.
Gdzie (jest) Najpotężniejszy Baʿlu?
Gdzie (jest) książę, pan ziemi?»”
I odpowiedziała pochodnia Ila, Šapša:
„Nalej wino spienione do pucharu,
niech przyniosą wieńce młodzieńcy twojego rodu,
a zacznę szukać Najpotężniejszego Baʿla”.
I odpowiedziała Dziewica ʿAnata:
„Dokądkolwiek (pójdziesz), o Šapšo,
gdziekolwiek (będziesz),
niech Ilu cię ochrania,
niech (bogowie) cię ochraniają (w) pokoju …”.
Nalała …
…
…
…
(brak około 35 linii tekstu)

KTU 1.6 V 1-6
Zemsta Baʿla i jego powrót na tron

Pochwycił Baʿlu synów Asziraty,
większych roztrzaskał za pomocą gnata,
walecznych roztrzaskał za pomocą maczugi,
mniejszych rozdeptał po ziemi.
Tak więc zasiadł Baʿlu na tronie swego królestwa,
na siedzibie, na piedestale swego panowania.

KTU 1.6 V 7-29
Żądania Mota wobec Baʿla

Tak (przechodziły) dni w miesiące,
a miesiące w lata.
Lecz oto w siódmym roku
rozgorzał syn Ila, Motu,
przeciwko Najpotężniejszemu Baʿlowi.
Podniósł swój głos i zawołał:
„Przez ciebie, Baʿlu, doznałem upodlenia,
przez ciebie doznałem przewiania mieczem,
przez ciebie doznałem spalenia w ogniu,
przez ciebie doznałem zmielenia na żarnach,
przez ciebie doznałem przewiania sitem,
przez ciebie doznałem wyschnięcia na polach,
przez ciebie doznałem rozrzucenia po morzu.
Daj pierwszego spośród braci twoich, abym (go) pożarł,
a ustanie gniew, który (mnie) trawi.
Jeżeli nie dasz pierwszego z twoich braci,
to patrz, sprowadzę(?) …
pożrę synów ludzkich,
pożrę tłumy ziemskie”.
I przywołał (Baʿlu) pierwszego …
Postawił(?)
…
…
(brak około 25 linii tekstu)

KTU 1.6 VI 1-16a
Skarga Mota przeciw Baʿlowi

… wygna go,
… przepędzi go,
… jak ptaka (z) gniazda jego.
Wydał brata jego
… Motu
… mocarz narodów,
… syn Ila, Motu,
… siedmiu jego młodzieńców.
I odpowiedział syn Ila, Motu:
„Zaiste Baʿlu wydał moich braci (na) pożarcie dla mnie,

synów matki mojej – (na) pochłonięcie przeze mnie”.
Powrócił ku Baʿlowi (na) szczyty Ṣapona.
Podniósł głos swój i zawołał:
„Moich braci wydałeś, Baʿlu, (na) pożarcie dla mnie,
synów matki mojej (na) pochłonięcie przeze mnie”.

KTU 1.6 VI 16B-22A
Walka Baʿla z Motem

Walczą jak (dwaj) mocarze:
Motu mocny (i) Baʿlu mocny.
Bodą się jak (dwa) tury,
Motu mocny (i) Baʿlu mocny.
Kąsają się jak (dwa) węże,
Motu mocny (i) Baʿlu mocny.
Wierzgają jak (dwa) ogiery,
Motu padł (i) Baʿlu padł na niego.

KTU 1.6 VI 22B-29
Interwencja Šapšy

Šapša zawołała do Mota:
„Posłuchaj, proszę, o synu Ila, Mocie.
Czy będziesz walczył
z Najpotężniejszym Baʿlem?
Czy wtedy wysłucha ciebie
Byk Ilu, twój ojciec?
Oby nie wyrwał podpory twojej siedziby,
oby nie wywrócił tronu twojego królestwa,
oby nie złamał laski twojej władzy”.

KTU 1.6 VI 30-39
Odpowiedź Mota i uznanie panowania Baʿla

Przeraził się syn Ila, Motu,
zatrwożył się umiłowany Ila, bohater.
Powstał Motu ze swojego upadku,
podniósł swój głos i zawołał:
„Niech Baʿlu zasiądzie na tronie swego królestwa,
na siedzibie, na piedestale panowania swojego

… panowanie wieczne.
Oto …
… lata …
… miłosierny Ilu".
… posłała
… krewnego.

KTU 1.6 VI 40-53
Hymn do Šapšy

… posłała
… krewną.
… abyście zeszli (po) mięso świeże.
A wtedy abyście jedli chleb ofiarny,
abyście pili wino (z) libacji.
Šapšo, herosami rządzisz,
Šapšo, rządzisz bogami,
Z tobą bogowie, a także zmarli z tobą.
Koszaru towarzyszem twoim,
Chasisu przyjacielem twoim.
W morze Arša i Tannina
niech Koszaru-Chasisu wrzuci,
niech wygna (ich) Koszaru-Chasisu.

KTU 1.6 VI 54-58
Podpis

==========

Spisał Ilimilku, Šubanita,
uczeń Ataniego, wróżbity,
przełożonego kapłanów,
przełożonego pasterzy,
kapłana-pisarza Niqmadda, króla Ugarit,
pana Jargabu, władcy Szaramanu.

Wstęp

Odkrycia w Ras Szamra, czyli starożytnym Ugarit, sprawiły, że również „odkryto" w pełniejszym świetle Baʿla, który wyłonił się w postaci figurek, płaskorzeźb, a przede wszystkim jako bohater eposów ugaryckich. Należy jednak zaznaczyć, że kult tego bóstwa jest o wiele starszy. Pierwsze poświadczone wystąpienie imienia *b'l* to pochodząca z trzeciego tysiąclecia lista bóstw z Abu Ṣalabich, na której znajduje się zapis $^{d}ba_{4}$-al_{x} (*DDD* 132).

Postać Baʿla pojawia się przede wszystkim w poświęconych mu eposach ugaryckich, zwanych *Cyklem o Ba'lu* (*KTU* 1.1–1.6). Na jego całość składa się sześć tablic odnalezionych w latach 1930-1933 w ruinach domu najwyższego kapłana, w którym mieściła się biblioteka, skryptorium i szkoła pisarzy. Tablice są zapisane po obu stronach alfabetycznym pismem klinowym. Większość z nich ma sześć kolumn, jedynie na *KTU* 1.2 są cztery, a na *KTU* 1.4 jest osiem kolumn. *Cykl o Ba'lu* jest najdłuższym tekstem narracyjnym w literaturze ugaryckiej. Ukazuje on „teologię ugarycką", bowiem oprócz tytułowego bohatera pojawiają się także inni bogowie (np. Ilu, Aszirata, Jammu, Motu, Koszaru-Chasisu, ʿAsztarta), którzy są określani właściwymi sobie tytułami i działają w charakterystyczny dla siebie sposób. Cały cykl umownie dzieli się na trzy części:

(1) walka Baʿla z Jammem, tzn. z Morzem (*KTU* 1.1–1.2);

(2) budowa pałacu dla Baʿla (*KTU* 1.3–1.4);

(3) walka Baʿla z Motem, tzn. ze Śmiercią (*KTU* 1.5–1.6).

Te trzy części nie stanowią jednolitej kompozycji ani oczywistego następstwa wydarzeń. Więcej, kolejność uszeregowania poszczególnych tablic była i wciąż pozostaje mocno dyskusyjna. Virolleaud (1931,193-244), pierwszy wydawca tablic stanowiących część *Cykl o Ba'lu*, oznaczył je symbolem AB na podstawie często występującego wyrażenia *aliyn b'l* („Najpotężniejszy Baʿlu"), interpretowanego jako „Alijan (syn) Baala". Te oznaczenia i układ długo funkcjonowały w różnych wydaniach eposu o Baʿlu (jest on obecny jeszcze w *TOu I*). Przyjęty w tłumaczeniu porządek opiera się na najnowszym wydaniu odkrytych do tej pory tekstów ugaryckich,

a mianowicie *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit* (Münster 2013, wyd. III), dziele opracowanym przez Manfrieda Dietricha, Oswalda Loretza i Joaquína Sanmartína, oznaczanym skrótem *KTU*. Ten układ ma najwięcej zwolenników, choć bywa korygowany wewnątrz poszczególnych części. Przykładowo Łukasz Toboła w swoim pionierskim przekładzie *Cyklu o Ba'lu* na język polski przestawia poszczególne kolumny. Trudność w narracyjnym powiązaniu trzech części wynika z tego, że najczęściej początek i koniec każdej tablicy uległ zniszczeniu. Postać Baʿla występuje także w innych tekstach ugaryckich, np. *KTU* 1.10-11 (*Ba'lu i jałówka*), gdzie są opisane poczynania seksualne z ʿAnatą, *KTU* 1.101, czyli tzw. *Epifania na górze Ṣaponu*, oraz w *Legendzie o Kircie* i *Legendzie o Aqhacie*.

W pierwszej części *Cyklu o Ba'lu* dochodzi do naruszenia ładu ustanowionego przez Ila – głównego boga ugaryckiego panteonu. Choć w odnalezionej literaturze ugaryckiej nie ma opowiadań kosmogonicznych, to wiadomo, że Ilu, nazywany „Bykiem" (= symbol władzy i siły), stworzył świat i ustanowił w nim porządek, także w obszarze i zakresie panowania poszczególnych jego synów. Jednak Ilu, będąc coraz słabszym, tracił kontrolę nad ustanowionym ładem, co zaczęli wykorzystywać inni bogowie. Jako pierwszy wystąpił Jammu (nazywany także „sędzią Naharem"), będący uosobieniem morza i panującego w nim chaosu. Jego „grzech" najprawdopodobniej polegał na tym, że domagał się od Ila pozwolenia na budowę pałacu dla siebie lub nawet samowolnie ją rozpoczął. Wykonawcą tego dzieła miał być bóg Koszaru-Chasisu, uzdolniony rzemieślnik, niczym grecki Hefajstos. Taka mogła być treść zaginionego początku (*KTU* 1.1 I). Posiadanie własnego pałacu było znakiem sprawowania pełnej władzy i niezależności. Samowolne wznoszenie takiej budowli uchodziło za zakłócenie porządku, a nawet za bunt wobec władzy Ila. On sam jednak, jakby bezradnie, wyraził zgodę na kontynuację tego dzieła, wysyłając poselstwo do Koszara-Chasisa, i obdarzył królewską godnością Jamma, swojego syna. To oznaczało, że bóg morza miał odtąd panować nad innymi bogami. Baʿlu ostro wystąpił przeciw tej decyzji, oskarżając Jamma o uzurpację władzy i grożąc mu porażką. W oczywisty sposób spotęgowało to gniew boga morza. Wysłał on poselstwo do Ila z żądaniem, aby Baʿlu został mu wydany jako niewolnik. Pycha Jamma była już tak ogromna, że zakazał on wysłannikom złożenia pokłonu swojemu ojcu i innym bogom. Stanowcze żądania sprawiły, że Ilu zgodził się i odtąd Baʿlu, który zajmował miejsce obok niego, miał leżeć u podnóżka tronu, na którym zasiadał Jammu. Na tę decyzję Baʿlu zareagował bardzo gwałtownie – chwycił topór i nóż, rzucając się na poselstwo boga morza. Dwie boginie, ʿAnata i ʿAsztarta, zachowały jednak trzeźwy umysł i pochwyciły go. Tak więc Baʿlu musiał pogodzić się z decyzją Ila i oddać swoją władzę na rzecz Jamma. Odtąd przebywał u podnóżka jego tronu. Jednak chęć walki i odzyskania władzy nie opuszczały go. Z pomocą przyszedł mu Koszaru-Chasisu, którzy przygotował dwie maczugi niczym „kije-samobije" o symbolicznych imionach: „Wyganiacz" (*ygrš*) i „Wszech-Wypędzacz" (*aymr*). Pierwsza maczuga uderzyła Jamma w pierś, ale nie wyrządziła mu wielkiej szkody. Dopiero druga, gdy uderzyła go w głowę, sprawiła, że bóg morza padł, a wtedy Baʿlu wy-

wlókł go z jego królestwa i rzucił martwego na suchy ląd. W ten sposób został przywrócony właściwy porządek zarówno w świecie bogów, jak i w ziemskim wymiarze.

Drugą część *Cyklu o Baʿlu* zwykło się tytułować jako budowa pałacu, choć jest tu kilka innych wątków narracyjnych. To opowiadanie rozpoczyna się od opisu uczty, na której Baʿlu świętuje swoje zwycięstwo nad Jammem. Jego radość nie jest jednak pełna, ponieważ nie posiada on jeszcze swojego pałacu jak inni bogowie. Choć ma najwyższą władzę, nie może jej jednak w całej pełni sprawować. Więcej, to stawia Baʿla w pozycji gorszej i niższej od pozostałych bóstw. Tę sprawę postanawia rozwiązać bogini ʿAnata, nazywana w ugaryckich eposach „Dziewicą" (*btlt*). Była ona jego wierną towarzyszką, nierzadko także i obrończynią. Zanim jednak dotarła do niego, stoczyła zwycięską walkę „pomiędzy dwoma miastami". Jej żądza zabijania i zdobywania trofeów była wciąż niezaspokojona. Podczas spotkania z Baʿlem ʿAnata postanawia wyruszyć do siedziby Ila i prosić go, a w razie potrzeby siłą wymusić na nim zgodę na budowę tego pałacu. Po wielu trudach staje ona przed swoim ojcem i przedstawia sprawę. Rozgrywa się tu znamienna scena dworska – Ilu, zasiadając na tronie, rozmawia z ʿAnatą przez długość siedmiu komnat i ośmiu sal. Pomimo gróźb z jej strony ojciec ugaryckich bogów nie wyraża zgody na budowę tego pałacu. W tej sytuacji Baʿlu i ʿAnata udają się do Asziraty – „Wielkiej Pani" z darami przygotowanymi przez Koszara-Chasisa i proszą o jej wstawiennictwo u ojca bogów. Bogini początkowo przeraziła się, widząc razem wojowniczą parę bóstw. Jednak ujęta darami, obiecała udać się do swojego małżonka i prosić go o zgodę na budowę. Ilu przyjmuje z wielkimi honorami Asziratę, a po zapoznaniu się z prośbą, przyznaje rację, że Baʿlu powinien mieć swój pałac. ʿAnata zanosi tę radosną wieść Baʿlowi, a ten niezwłocznie posyła po boskiego budowniczego Koszara-Chasisa, gromadząc jednocześnie drogocenne materiały (złoto, srebro, szlachetne kamienie, drewno cedrowe). Boski budowniczy proponuje umieszczenie okna w pałacu, na co początkowo Baʿlu się nie zgadza w obawie, aby nie wdarł się przez nie Jammu i ponownie go nie zaatakował. Po wybudowaniu pałacu wydaje on wielką ucztę, na której zjawia się siedemdziesięciu bogów – synów Asziraty, a następnie rozpoczyna zwycięski pochód, zdobywając szereg miast, które będą odtąd stanowić jego imperium. Te sukcesy spowodowały, że poczuł się wystarczający potężny i dlatego po powrocie do swojej siedziby na Ṣaponie, Baʿlu prosi Koszara-Chasisa o zrealizowanie jego pierwotnego planu. Boski budowniczy uczynił okno, przez które bóg urodzaju będzie mógł posyłać na ziemię deszcze i burze. Ta część cyklu kończy się wysłaniem posłów do Mota, przebywającego w krainie śmierci, aby przekazać mu wieść o wybudowaniu pałacu i objęciu władzy.

Tablice trzeciej części *Cyklu o Baʿlu* są w kilku miejscach uszkodzone. Dlatego czasami należy oprzeć się na domysłach, odtwarzając tok narracji. Pewne jest to, że Motu zaprosił Baʿla na ucztę w swoim królestwie. Jednak zejście do podziemia wiązało się ze śmiercią. Bóg świata zmarłych powziął bowiem myśl o uśmierceniu Baʿla. Ten przyjął zaproszenie, ogłaszając się „wiecznym niewolnikiem" Mota. Poważne uszkodzenia tekstu nie pozwalają dokładnie poznać, co się stało – czy do gar-

dzieli Mota zszedł faktycznie bóg burzy, czy może jego syn spłodzony ze związku z jałówką. Ta druga możliwość byłaby realizacją planu Šapšy, bogini słońca. Gapanu i Ugaru, czyli posłańcy będący na usługach Baʿla, odnajdują jego martwe ciało na przedpolach krainy podziemia, o czym informują Ila. Wówczas ojciec bogów, a potem ʿAnata rozpoczynają obrzędy żałobne. Następnie bogini zajęła się pogrzebem Baʿla, którego pochowała na jego górze, czyli Ṣaponie, a Ilu i Aszirata postanowili ustanowić następcę po zmarłym. Tron przypadł najpierw ʿAsztarowi, synowi „Wielkiej Pani". Okazało się jednak, że nie mógł on sprawować władzy po Baʿlu, ponieważ jego tron był za wielki – ʿAsztaru nie sięgał nogami do podnóżka, a głową do szczytu oparcia, co oznaczało, że jest za mały (nie tylko w fizycznym sensie) do tego, aby być bogiem burzy, urodzaju i płodności. Dlatego sam zszedł z tronu i zrezygnował ze sprawowania władzy. ʿAnata natomiast, odczuwając tęsknotę za Baʿlem, zeszła do świata podziemnego, aby odnaleźć Mota. Po długim czasie odnalazła go i obeszła się z nim bardzo okrutnie: posiekała go mieczem na kawałki, jego ciało przesiała siedlaczką, spaliła w ogniu, resztki starła na żarnach i rozrzuciła po polach jako pokarm dla ptaków. Ten opis przypomina to, co zrobił Mojżesz ze złotym cielcem, którego uczynili Izraelici pod górą Synaj (Wj 32,20). Uśmiercenie Mota sprawiło, że Baʿlu nie był już pod władzą śmierci i dlatego mógł ponownie zasiąść na „tronie swego królestwa, na siedzibie, na piedestale swego panowania" (*KTU* 1.6 V 5-6). W tym czasie Ilu miał niezwykły sen, w którym widział, jak urodzaj powraca na ziemię. Poruszony tym widzeniem wysłał ʿAnatę do Šapšy, swojej „pochodni", aby wspólnie odnalazły Baʿla. Powraca więc porządek ustanowiony przez Ila. Jednak po długim czasie („siedem lat") Motu, który także powrócił do życia, znów rozpoczął bunt przeciwko Baʿlowi. Jako satysfakcji zażądał on jednego z jego braci, aby mógł się nim nasycić, gdyż w przeciwnym razie zacznie pożerać ludzi na ziemi. Baʿlu przystał na tę propozycję, ale zamiast swojego rodzeństwa posłał braci boga śmierci, który nie zorientowawszy się, wszystkich ich pochłonął. Zdając sobie sprawę z tego, co zaszło, zjawił się na szczytach Ṣapona, aby dokonać zemsty. Rozpoczęła się wówczas zażarta walka pomiędzy tymi bogami. W celu zakończenia tego starcia, Šapša rozkazała Motowi, aby zaprzestał dalszego buntu i uznał władzę boga burzy. Przerażony władca śmierci odstąpił od walki i ogłosił, że Baʿlu obejmie wieczne panowanie. Ostatecznie więc – tak kończy się *Cykl o Baʿlu* – zwyciężył Baʿlu, dzięki czemu życie w pełni wróciło na ziemię.

Po przedstawieniu trzech zasadniczych części całego eposu, można odpowiedzieć na pytanie: kim był Baʿlu według mitologii ugaryckiej? Jest to bóg burzy i deszczu, pogody i urodzaju oraz płodności. Popularność kultu Baʿla, zwanego także Haddu, wynikała z faktu, że zapewniał – zgodnie z wierzeniami – płodność „w domu, polu i zagrodzie". Wierzono, że to on zsyła burze, deszcz i daje urodzaj na polu oraz zapewnia przychówek bydła oraz płodność ludzi. Ponadto Baʿlu był bóstwem bardzo wojowniczym, choć nie można go uznać za boga wojny. Łączył on w sobie zatem cechy dzielnego, wręcz idealnego mężczyzny: pana i władcy, rolnika i gospodarza, męża i ojca, a także zwycięskiego wojownika. Musiała zatem echo-

wać go młodość, zapał, a nawet porywczość i zapalczywość, jak i troskliwość wobec ludzi i świata przyrody. Nic więc dziwnego, że w Ugarit – królestwie o charakterze rolniczym – Baʿlu cieszył się wielką popularnością w kulcie i miał wielu czcicieli. Zapewniał on bowiem to, co tak bardzo ceniono w tamtejszym środowisku.

Miejscem, w którym zasiadał Baʿlu, był Ṣapon – góra o wysokości 1770 m n.p.m. majestatycznie wznosząca się w połowie drogi pomiędzy Ugarit a ujściem Orontesu do Morza Śródziemnego (*Ḫazi* w tekstach z Anatolii, *Casius* w późniejszych czasach rzymskich). Uważano, że jest to miejsce zetknięcia się niebios z ziemią. W tekstach ugaryckich ta góra jest obdarzona wieloma tytułami, np. „boski Ṣapon" (*KTU* 1.3 III 29; 1.3 IV 19); „góra Baʿla" (*KTU* 1.16 I 6; 1.16 II 45); „góra moja/jego (tzn. Baʿla)" (*KTU* 1.3 III 29; 1.3 IV 19; 1.101:2); „góra dziedzictwa mojego" (*KTU* 1.3 III 30; 1.3 IV 20); „góra zwycięstwa" (*KTU* 1.3 III 31; 1.10 III 28, 31; 1.101:3); „święta twierdza" (*KTU* 1.16 I 7; 1.16 II 45-46); „wspaniała twierdza" (*KTU* 1.16 I 8; 1.16 II 46). Szczyty tej góry były bardzo często spowite chmurami, co nadawało jej niezwykłej tajemniczości i sakralności. Być może z tego powodu jednym z tytułów Baʿla był „Jeździec chmurowładny" (*KTU* 1.2 IV 8; 1.3 II 40; 1.5 II 7 – ogółem czternaście razy, zob. ekskurs: *Tytuły i określenia Ba'la w tekstach ugaryckich*). Stamtąd zsyłał on na ziemię Pidrajȩ i Ṭalajȩ – swoje córki, nazywane „przesławnymi oblubienicami" (*KTU* 1.101:1-9). Były one personifikacją błyskawic (Pidraja nazywana „córką światłości") i deszczu (Ṭalaja nazywana „córką ulewy") oraz ziemi żyznej (trzecia córka – Arṣaja).

Jaką sytuację natomiast obrazują opowiadania mitologiczne, zwłaszcza ukazujące walkę? Najwcześniejsze i najczęściej spotykane interpretacje dotyczą mitycznego wyjaśnienia cykliczności pór roku (Gaster 1977, 114-244). Zmagania Baʿla, zwłaszcza jego walka z Motem, to metafory zmian w przyrodzie. Najszerzej zostało to przedstawione w pracach de Moora (1971b; 1987, 101-108). Jego zdaniem Motu objawiał się w *sirocco*, czyli piaszczystym i silnym wietrze. Baʿlu po swoim zwycięstwie i objęciu władzy (zamieszkanie w pałacu na Ṣaponie, z którego wysyłał deszcze i burze), zostaje pokonany przez boga śmierci i zstępuje do świata zmarłych, czyli umiera (to symbolizuje ustanie pory deszczowej, a w konsekwencji obumarcie przyrody). Jednak po tym, jak „dni przeminęły i przechodziły w miesiące" (*KTU* 1.6 II 26-27), Baʿlu zostaje wyprowadzony ze świata podziemnego przez ʿAnatę i powraca do życia, aby ponownie zasiąść na swoim tronie, co symbolizuje odradzanie się przyrody. Te mity funkcjonowały w wielu późniejszych wierzeniach i mitologiach (np. mit o Demeter i Korze). Jednak dokładne badania tekstu, przebieg narracji *Cyklu o Ba'lu* i systematyczne porównania, jakie role odgrywali poszczególni bogowie, doprowadziły do zweryfikowania tych interpretacji, a nawet ich zakwestionowania w pewnych szczegółach.

Inna interpretacja zwraca uwagę na ówczesne relacje polityczne w królestwie Ugarit. Walki Baʿla ze swoimi przeciwnikami – głównymi bogami (Jammem i Motem) oraz pomniejszymi bóstwami (ʿAsztarem i pozostałymi synami Asziraty) – od-

zwierciedlają zmagania ugaryckich królów z potężnymi władcami wielkich państw, np. Egiptu czy królestwa Hetytów.

Należy jednak zwrócić uwagę, że to, co wyłania się z eposów, to ciągłe naruszenie porządku gwarantującego życie ludziom i całemu światu przyrody niezależnie od zmian pór roku. W każdej części *Cyklu o Ba'lu* jest widoczny „ustawiczny konflikt między bóstwami życia i płodności (Baal, Anata) a siłami śmierci i destrukcji (Mot, Jam)" (Tronina 1989a, 25). Zgodnie z religijnymi wierzeniami Ugarit, było to naruszenie porządku moralnego ustanowionego w świecie przez Ila. Morze (wyobrażone pod postacią Jamma) chciało wedrzeć się w żyzny ląd i zaleć go swoją potęgą. Temu skutecznie przeciwstawił się Baʿlu. Dzięki jego zwycięstwu ocalał ląd, a z nim ludzie i zwierzęta. Można było także dalej uprawiać rolę. Motu natomiast odznacza się wielką i nienasyconą żarłocznością niezależnie od pory roku. Dlatego jego gardziel rozwarta od ziemi ku niebiosom (*KTU* 1.5 II 2-3) jest zdolna pochłonąć wszystko, co ma w sobie życie. Naruszenie porządku w tym przypadku wiąże się z ciągłym żądaniem nowych zdobyczy do pochłonięcia, w tym samego Baʿla jako pana życia. Dochodzi więc do najważniejszej konfrontacji w *Cyklu o Ba'lu*, czyli walki Baʿla z Motem. Wielkie i ciężkie zmagania kończą się ostatecznie zwycięstwem „władcy ziemi". Tak zostaje przywrócony i ustanowiony właściwy porządek w całym świecie. W ten sposób Baʿlu jawi się jako pan życia. Urodzaj i płodność w domu, polu i zagrodzie jest wynikiem jego zwycięstwa nad siłami zła i zniszczenia, czyli nad Jammem i Motem (= Morzem i Śmiercią). Dobrze scharakteryzował te zmagania Tronina (1987-1988, 38): „Rywalizacja bóstw dotyczy osiągnięcia władzy lub też rozszerzenia jej zakresu na sfery należące do innych. Główny motyw walki bogów jest przez to powiększony o wiele tematów pomniejszych: wyzwania rzucone sobie wzajemnie przez rywali, proklamacja wiecznego królowania, żądanie dla siebie pałacu i relacje rodzinne, w których wyraża się i legitymizuje władza poszczególnych bóstw".

Dla pełniejszego przedstawienia obrazu Baʿla, jaki wyłania się z tekstów ugaryckich, należy wspomnieć jeszcze o „uzbrojeniu", którym posługiwał się jako bóg burzy. Wspomniane wcześniej maczugi („Wypędzacz" i „Wszech-Wyganiacz") były okazjonalnie wykorzystane w walce z Jammem. Baʿlu jednak miał swój stały „arsenał". Na starożytnej steli (XV w.), przechowywanej obecnie w Muzeum Luwr, trzyma on w prawej ręce krótką maczugę uniesioną nad głową, a w lewej – wyciągniętą przed siebie błyskawicę-włócznię skierowaną ku dołowi. Zakończona jest ona motywem roślinnym. Na głowie natomiast ma hełm z rogami, a za pasem krótki miecz. To symbolizuje jego moc, władzę i panowanie nad naturą. Ponadto pod jego nogami znajduje się wyobrażenie gór i morza, a więc zdobytych przez niego terenów. Jednak w mitologii ugaryckiej Baʿlu był wyposażony jeszcze w inną broń, różną od militarnych narzędzi, lecz pełniącą tę samą rolę, co one. Były to chmury, wiatry, błyskawice i deszcze. Jako władca ziemi nie tylko panował nad tymi potęgami i żywiołami, ale posługiwał się nimi jako swoimi sługami i posłańcami. Objawiały one obecność Baʿla i zapewniały urodzaj, ale także służyły mu jako broń mogąca wyrządzić krzywdę nieprzyjacielowi lub nawet go uśmiercić. Tę samą rolę pełnił jego głos.

Wyrażenie *ytn gh* („wydał swój głos”, czyli „zawołał/krzyknął”, także „zagrzmiał”) objawiało obecność Baʿla. Było to poetyckie określenie dźwięku grzmotów. W takim kontekście głos Baʿla był nazywany świętym (*KTU* 1.4 VII 29). Aktywność boga burzy można sobie wyobrazić następująco – ciska on błyskawicę-włócznię (jest nią wspomniana wcześniej jego córka, Pidraja) i zarazem wydaje okrzyk, co mieszkańcy ziemi słyszą jako grzmot i widzą jako błyskawice. Od tych trzaskających piorunów pękała ziemia i drżały góry. Właśnie z tym uzbrojeniem Baʿlu stawał przed swoimi wrogami jako groźny wojownik.

Można więc stwierdzić, że w „teologii ugaryckiej” Baʿlu jest panem życia i władcą ziemi, a nawet jej małżonkiem, który zapładnia ją swoimi ożywczymi deszczami (Szmajdziński 2021, 235-242).

Kult Baʿla był bardzo żywy także po upadku królestwa Ugarit. Był on czczony m.in. w Egipcie, Fenicji i Moabie, co potwierdzają liczne inskrypcje (ich przegląd zob. *DDD* 133-134). Jego kult bardzo żywo przyjął się w biblijnym Izraelu. Hebrajski rzeczownik *ba'al* występuje w ST około 170 razy, z czego 78 razy jako ogólne określenie bóstwa lub jego imię własne. Baal, uwzględniając w tym przypadku pisownię przyjętą w Biblii Tysiąclecia, jako kananejski bóg czczony w Izraelu pojawia się przede wszystkim w deuteronomistycznym dziele historycznym (Sdz–2 Krl) oraz w Księgach Jeremiasza i Ozeasza, a więc w księgach pozostających pod wpływem tego pisarskiego nurtu biblijnego Izraela (Tschirschnitz 2009; 48-179; Szmajdziński 2021, 242-245). Jednak pierwsze zetknięcie się z tym kananejskim bóstwem miało miejsce na ziemiach Moabu w Peor podczas wędrówki Izraelitów do Ziemi Obiecanej (Lb 25,1-18). Doszło tam do jawnego odejścia od Jahwe przejawiającego się w cudzołóstwie z Moabitkami oraz w składaniu i spożywaniu ofiar ich bóstwom, a być może także w kulcie zmarłych przodków (Tryl 2008, 43-58). To wywołało wielki gniew Jahwe, który zesłał plagę, w wyniku której zginęło dwadzieścia cztery tysiące Izraelitów. Ten grzech Izraela stał się wręcz paradygmatem apostazji narodu będącym ostrzeżeniem dla przyszłych pokoleń: Pwt 4,3; Joz 22,17; Ps 106,28-31; Oz 9,10; 1 Kor 10,8 (Parchem 2006, 181-194).

Księga Sędziów mówi ogólnie, że „synowie Izraela czynili to, co złe w oczach Jahwe i służyli Baalom. (…) Opuścili Jahwe i służyli Baalowi i Asztartom” (Sdz 2,11.13; por. także Sdz 3,7; 10,6.10), a także opisuje formy kultu tego boga w Izraelu. W historii o Gedeonie jest mowa o ołtarzu Baala i stojącej obok niego aszerze, czyli kultycznym palu związanym z płodnością. O żywotności tego kultu świadczy fakt, że Gedeon zburzył ołtarz i ściął aszerę pod osłoną nocy, za co czciciele Baala żądali ukarania Gedeona (Sdz 6,25-32). Oddawanie czci temu bóstwu zostało określone jako „uprawianie nierządu” (hebr. *zānāh*; Sdz 8,33). Jest to odniesienie do prostytucji sakralnej, która była jedną z form kultu Baala jako boga zapewniającego płodność i urodzaj. Inną sytuację przedstawiają Księgi Samuela. Kult Baala i Asztarty był obecny, ale postanowiono z nim zerwać i służyć już tylko Jahwe. Dlatego jest mowa o usunięciu Baalów i Asztart (1 Sm 7,4), jak i przyznaniu się do tego grzechu (1 Sm 12,10).

Największe ożywienie kultu Baala nastąpiło – w świetle danych biblijnych – w epoce królów po podziale królestwa, zwłaszcza w jego północnej części. Pierwszym wielkim czcicielem Baala okazał się król Achab (873-853). Stało się to pod wpływem jego żony, Izebel – córki króla Sydonu. Wówczas powstaje w Samarii, a więc w stolicy królestwa, świątynia Baala (hebr. *bêṯ habba'al*), a w niej ołtarz ku jego czci (1 Krl 16,31-33). Wielkim obrońcą Jahwizmu w czasie tej apostazji był prorok Eliasz, który na górze Karmel dokonał słynnego pojedynku z czterystu pięćdziesięcioma prorokami Baala i czterystoma prorokami Aszery, a następnie musiał uciekać przed gniewem królowej Izebel (1 Krl 18–19). Przed tą kultyczną konfrontacją stawia on ważne pytanie, które jest odbiciem ówczesnej sytuacji religijnej w Izraelu: „Dokąd będziecie chwiać się na dwie strony? Jeżeli Jahwe jest Bogiem, to służcie Jemu (*ləḵû 'aḥărâw* – dosł. idźcie za nim), a jeżeli Baalu, to służcie jemu (*ləḵû 'aḥărâw*)" (1 Krl 18,21). Te słowa potwierdzają synkretyzm religijny w Izraelu – Jahwe był czczony wraz z innymi bóstwami, co stanowiło naruszenie pierwszego przykazania leżącego u podstaw przymierza zawartego na Synaju. Ukazane przez deuteronomistę dzieje władców izraelskich potwierdzają ten kryzys (np. dzieje Ochozjasza [1 Krl 22,52-54]), który stał się przyczyną upadku Królestwa Północnego [2 Krl 17,16]). Kult Baala przeniknął także do Jerozolimy, głównie za sprawą Achaza (734-728; 2 Krn 28,2) i Manassesa (699-643; 2 Krl 21,3; 2 Krn 33,3). Byli jednak królowie, którzy skutecznie walczyli z tym kultem: Jehu (841-814; 2 Krl 10,18-28) i Jozjasz (641-609; 2 Krl 23,4-5; 2 Krn 34,4).

Oprócz Eliasza ze szczególną mocą piętnowali kult Baala prorocy Ozeasz (VIII w.) i Jeremiasz (VII w.). Ozeasz podjął najostrzejszą polemikę z tym pogańskim kultem, ukazując go jako cudzołóstwo wobec Boga. Izrael ofiarowywał Baalowi otrzymane od Jahwe dobra (Oz 2,10). Więcej, prorok mówi, że Lud Wybrany zachowuje się jak nierządnica „zdobna w swoje kolczyki i naszyjniki" i zamiast iść za swoim Panem, ugania się za kochankami, którym pali kadzidła i składa ofiary (Oz 2,15; 11,2). Ozeasz bardzo wyraźnie i odważnie ukazuje stan Izraela – pomimo swojej wielkości „zgrzeszył przez Baala i zginął" (Oz 13,1). Jednak Bóg i w tym stanie jest gotów okazać miłosierdzie: „I stanie się w tym dniu – wyrocznia Jahwe – że nazwie mnie «mój Mąż» (*'îšî*), a nie nazwie Mnie już więcej «mój Baal» (*ba'lî*). Usunę z jej ust imiona Baalów, a imion ich już się nie wspomni" (Oz 2,18-19; Dearman 2001, 9-25; 2010, 356-357; Szmajdziński 2023, 413-422).

Jeremiasz natomiast zarzuca prorokom, że przemawiają w imię Baala (Jr 2,8; 23,13), a cały lud oddaje się mu na służbę (Jr 2,23; 9,13; 11,13.17; 23,27; 32,39), postępując coraz gorzej (Jr 9,9), aż do składania własnych dzieci w ofierze (Jr 19,5; 32,35). Prorok Sofoniasz (VII w.) mówi już o pozostałościach kultu Baala (*šə'ār habba'al*; So 1,4).

Jednak o żywotności kultu Baala w Izraelu świadczy nie tylko występowanie rzeczownika *ba'al* w ST. Innym świadectwem jest przypisywanie Jahwe tych samych tytułów, które były znane już w mitologii ugaryckiej. Przykładowo w Ps 68,5 Jahwe jest ukazany jako Ten, który jeździ na chmurach (*rōḵəḇ bā'ărāḇôṯ*), co jest nawiązaniem do Baʿla jako „Jeźdźca chmurowładnego". Jeszcze bardziej po-

głębiona myśl znajduje się w Ps 104,3b-4: „Używa chmur jako swojego rydwanu, idzie na skrzydłach wiatru, czyni posłańcami swoimi wiatry, a sługą swoim – ogień płonący" (zob. także Pwt 33,26; Ps 18,10-11.29; 68,34; Iz 19,1). Boskie przymioty, które w mitologii ugaryckiej charakteryzowały Baʿla, są w ST atrybutami Boga Izraela. Innym przykładem jest motyw ukazania potęgi głosu Jahwe, który objawia się w błyskawicach i grzmotach wstrząsających ziemią i łamiących potężne drzewa (Ps 29; Tronina 1989b, 29-42).

Ciekawym tekstem w tym kontekście jest także Hi 38,22-30. Bóg stawia pytania Hiobowi, czy zna miejsca, w których zgromadzony jest śnieg i grad; którą drogą rozchodzi się światło i wiatr; kto wykopał rów dla ulewy i wyznaczył drogę grzmiącej chmurze zapewniającej deszcze na ugorowych obszarach? Znamienne jest to, że nawałnice służą nie tylko nawodnieniu ziemi, ale także mają posłużyć „na czas nieszczęścia, na dzień walki i wojny" (w. 23). Meteorologia i wojna są więc zestawione tutaj razem. Jednak najciekawsze pytania są związane z płodzeniem i rodzeniem opadów atmosferycznych: „Czy deszcz (*māṭār*) ma ojca albo kto zrodził krople rosy (*ṭal*)? Z czyjego łona wyszedł lód i kto zrodził szron z nieba?" (ww. 28-29). Właściwą odpowiedzią jest, że nikt, gdyż Jahwe jest ich Stwórcą. Jednak w kontekście wierzeń ugaryckich odpowiedź byłaby tylko jedna – ojcem tych żywiołów jest Baʿlu, gdyż w wierzeniach mitologicznych każde zjawisko atmosferyczne ma ojca i matkę (Tronina 2013, 514).

Dlaczego Baal cieszył się tak wielkim powodzeniem w biblijnym Izraelu? Wynika to przede wszystkim z niewłaściwej oceny tego, co może zdziałać Jahwe, a co może zaoferować kananejski bóg burzy i płodności. Na postawie świadectw ST można podać następujące przyczyny żywotności kultu Baala w biblijnym Izraelu (Szmajdziński 2023, 412-413):

(1) Pozostawienie przy życiu mieszkańców Kanaanu i wejście z nimi w relację. To tłumaczyło zasadność stanowczego nakazu Jahwe wytępienia miejscowej ludność kananejskiej, czyli tzw. prawo *ḥeremu* (Pwt 7,1-6; 20,16-18). Faktycznie pozostawieni mieszkańcy stali się sidłem i pułapką dla Izraelitów (Szmajdziński 2009, 79-83).

(2) Przejście od nomadycznego/pasterskiego do osiadłego/rolniczego trybu życia, co rzutowało także na zmianę praktyk religijnych. Namiot spotkania przestał być ruchomym sanktuarium. Zaczęły powstawać lokalne centra kultu.

(3) Nabieranie błędnego wyobrażenia o Jahwe jako Bogu z dalekiej przeszłości, który objawiał swoją potęgę podczas wyjścia z Egiptu, a potem na pustyni, a więc w odległych czasach i w innej rzeczywistości.

(4) „Atrakcyjność" Baala jako boga zsyłającego deszcze i zapewniającego urodzaj oraz płodność w domu, polu i zagrodzie.

(5) Brak zobowiązań moralnych. Baal nie wydawał przykazań i napomnień, ani nie kierował gróźb. Jedynym przykazaniem było składanie ofiar.

(6) Możliwość czczenia innych bóstw oprócz Baala, w tym także Jahwe (w kontrze do pierwszego przykazania Dekalogu, por. Wj 20,3). Bóg burzy nie był bogiem zazdrosnym.

(7) Możliwość uczynienia wyobrażenia bóstwa, jego wizerunku, co było widoczne już w Wj 32 (w kontrze do drugiego przykazania Dekalogu, por. Wj 20,4-6).

(8) Relacja ograniczająca się jedynie do kultu (procesje, ofiary, kadzidło).

(9) Pewność relacji – baalizm jako „namacalna" relacja (np. posąg, odpowiedź wyroczni, złożona ofiara).

(10) Prostytucja sakralna – praktyka znana na starożytnym Bliskim Wschodzie (Herodot, *Dzieje* 1,199). Przedostała się także do biblijnego Izraela, na co wskazują liczne teksty z tradycji deuteronomistycznej (1 Krl 14,23-24; 15,12; 22,47; 2 Krl 23,7), które pozwalają zauważyć, że rozwijała się od czasu Roboama (X w.) aż do panowania Jozjasza (VII w.).

Poznanie i przyjęcie kultu Baala stało się dla Izraelitów niezwykle atrakcyjne, skoro przez tak długi czas był on czczony w Izraelu. Dlatego prorocy zdecydowanie zwalczali ten kult. To dzięki nim nie doszło do zlania się obu religii: Jahwizmu i baalizmu (Stachowiak 1996, 263-270).

Jednym z ostatnich przykładów kultu Baʿla jest poświęcona mu świątynia w Baalbek (północno-wschodni Liban). Wzniesiona przez Fenicjan (X-IX w.), została w późniejszych czasach znacząco rozbudowana przez Rzymian pod nazwą Hierapolis (I w. przed Chr. – III w. po Chr.). Wówczas kult Baʿla ustąpił ostatecznie kultowi Jowisza (*NIDB 1*, 370-371).

WALKA BAʿLA Z JAMMEM (*KTU* 1.1–1.2)

KTU 1.1

1. *KTU* 1.1 (RS 3.361)
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. 86 x 61 x 38 mm
4. Muzeum Narodowe w Aleppo (Syria)
5. Opowiadanie mitologiczne

Zgodnie z wydaniem *KTU* jest to pierwsza część *Cyklu o Ba'lu* (tak samo podają Wyatt 2002, 36-38; *COS I*, 243-244). Jednak nie zawsze jest przyjmowana taka kolejność. Przykładowo de Moor (1987, 20) jako początek całego eposu uznaje *KTU* 1.101 i 1.3 I-VI, a następnie umieszcza *KTU* 1.1 I-V. Jego zdaniem w brakującej części tekstu (końcowe linie 1.3 VI i całość 1.1 I) ʿAnata uskarżała się przed Ilem, że inni bogowie ją prześladują. Miało to być spowodowane zazdrością wynikającą z zamierzonej budowy pałacu dla Baʿla. Ojciec bogów, posyłając Qudšu-Amrura (o którym mowa w *KTU* 1.3 VI), obiecał jej pomoc i poprosił ją, aby przyniosła listę materiałów potrzebnych do wzniesienia siedziby dla boga burzy. Ta propozycja zarówno co do przyjęcia kolejności tablic tekstu, jak i odtworzenia brakującej narracji nie znajduje żadnego uzasadnienia. Natomiast Smith (1994, 21; 1997a, 93), Baldacci (1996, 253-260), del Olmo Lete (1998, 43-49), Toboła (2008, 78-97) i Niehr (*TUAT NF VIII*, 190-195) odwracają sekwencję kolumn, przyjmując porządek od *KTU* 1.1 V do 1.1 II. Wydawcy *KTU* zaznaczają, że taka kolejność jest możliwa. Szerokie omówienie tego zagadnienia zob. Smith 1994, 20-25.

Pierwsza kolumna się nie zachowała.

KTU 1.1 II 1-27
Poselstwo Ila do ʿAnaty

recto 1 *[ḫšk . ʾṣk . ʾbṣk .*	[Chwyć laskę twoją, buławę twoją.
ʾ]ʳm¹y . ʳpʾnk¹ 2 *[tlsmn .*	D]ʳo¹ mnie ʳtwoje stopy¹ [niech biegną.
ʾmy . twt]ʳḫ¹ . išdk	Do mnie niech śpie]ʳszą¹ twoje nogi,
3 *[tk . ḫršn .*	[ku Churšanu,
...]r . [t]ḥmk .	(a przeka)]żę [wie]ść tobie,
w št 4 *[...]ʳl¹ ẓʳr¹ . rdyk*	i postawię […] (…)
5 *[...i]ʳq¹nim*	[… la]ʳpis¹ lazuli
6 *[...y]ʳš¹u . b qrb*	[…w]ʳzniós¹ł we wnętrzu
7 *[...]ʳx¹ . asr*	[…] związany
8 *[...]ʳt¹m . ymtm*	[…]ʳta¹m umrą
9 *[... np]ʳš¹[h]. w iṯl*	[… du]ʳch¹ [jego] i ślina
10 *[...ḫr]ʳš¹m . ʾdb . l arṣ*	[… zapa]ʳs¹y uczynił dla ziemi
11 *[...]ʳx¹ . špm . ʾdb*	[…] zapory uczynił
12 *[...]. tʿtqn*	[…] przeminęli
13 *[...]ʳš¹b .*	[…]ʳsta¹rzec.
ilk 14 *[...] ʳi¹n{.}bb .*	Wtedy […] ʳI¹nbubu
b alp ḫẓr	przez tysiąc pałaców.
15 *[... l p]ʳʾ¹n . ʾnt* 16 *[yhbr . w yql .*	[Do s]ʳtó¹p ʿAnaty [pokłonili się i upadli,
*yšt]ʳḫ¹wyn . w y*17*[kbdnh .*	złożyli] ʳhoł¹d i od[dali jej chwałę.
yšu . gh . w y]ʳṣ¹ḥ .	Podnieśli swój głos i za]ʳwo¹łali:
tḥm 18 *[ṯr . il . abk .*	„Orędzie [Byka Ila, twojego ojca,
hwt . l]ʳṭ¹pn . ḫtkk	słowo li]ʳtości¹wego twojego przodka:
19 *[qryy . b arṣ . mlḫ]ʳm¹t .*	[Oddal, proszę, z ziemi wojo]ʳwa¹nie,
*št b ʾp*20*[rm . ddym .*	umieść na ste[pach zgodę.
sk . šlm] . l kbd . arṣ	Wlej pokój] do wnętrza ziemi,
21 *[arbdd . l kbd . š]ʳd¹m .*	[spokój do wnętrza p]ʳó¹l.
ḫšk 22 *[ʾṣk . ʾbṣk .*	Chwyć [laskę twoją, buławę twoją.
ʾmy . pʾ]ʳn¹k . tlsmn	Do mnie sto]ʳpy¹ twoje niech biegną,
23 *[ʾmy . twtḥ . išd]ʳk¹ .*	[do mnie niech śpieszą nogi] ʳtwoje¹,
tk . ḫršn	ku Churšanu
24 *[...]ʳb¹dk . spr*	[…]ʳw¹ rękę twoim pismo
25 *[...y]ʳm¹nk*	[…pra]ʳwi¹ca twoja.
26 *[...]x*	[…]
27 *[...]x*	[…]

Komentarz filologiczny

1. *ḫšk . ʿṣk . ʿbṣk* – Inna możliwość odczytania tekstu uwzględnia serię form czasowników w trybie rozkazującym: „Pośpiesz się! Rusz się! Idź czym prędzej!” (de Moor 1987, 20; Smith 1997a, 93; *COS I*, 244; *TUAT NF VIII*, 194). Ta fraza występuje także w *KTU* 1.1 II 22; 1.1 III 10; 1.3 III 18; 1.3 IV 11.

3-14. Tekst bardzo uszkodzony i trudny do rekonstrukcji, a więc niemożliwy do pełnego przekładu. Smith (1997a, 93) uważa, że była tu zapowiedź budowy pałacu dla Jamma i pokonania Baʿla.

3b-4. *w št [...]ʳlˀ ẓʳrˀ . rdyk* – De Moor (1987, 20) proponuje następujący przekład: „Rzucę urok na twoich wrogów, czary na tych, którzy cię nękają.

5-6. *[...i]ʳqˀnim . [...y]ʳšˀu . b qrb* – De Moor (1987, 20) proponuje przekład: „Weź listę kamieni lapisowych w swoją rękę, / listę złotych przedmiotów w swoją prawicę, aby mogły zostać sprowadzone do twojego pałacu”. Podobnie ww. 24-25 (*[...]ʳbˀdk . spr . [...y]ʳmˀnk*). Propozycja powyższych przekładów wynika z założenia, że Ilu zamierza pomagać ʿAnacie w budowaniu pałacu dla Baʿla.

13a. *ilk* – popr. na *idk* (por. Smith 1997a, 94; Wyatt 2002, 40).

19. *qryy* – końcowy sufiks *y* jest enklityką, która wprowadza niuans zachęty, prośby (*DUL* 931).

19. *mlḫ]ʳmˀt* – inna możliwość tłumaczenia to „chleb (ofiarny)” (*COS I*, 243; *TUAT NF VIII*, 195).

20. *ddym* – inna możliwość tłumaczenia to „mandragory” (*TUAT NF VIII*, 195).

Komentarz historyczno-kulturowy

1-27. Początek całego *Cyklu o Baʿlu* jest poważnie uszkodzony. Można jedynie przyjąć z pewnością, że *KTU* 1.1 II 1-27 to charakterystyczna dla literatury ugaryckiej formuła poselstwa przekazująca zaproszenie. Bogowie początkowo przekazują sobie wiadomości (np. zaproszenie lub orędzie wzywające do określonego działania) przez wysłanników, a dopiero później spotykają się ze sobą. Powtarzalność tego zwyczaju pozwala zauważyć pałacową etykietę w gronie panteonu ugaryckiego. Do charakterystycznych elementów formuły poselstwa należą:

(1) Zachęta do wyruszenia w drogę do zapraszającego (*ḫšk ʿṣk ʿbṣk* oraz *ʿmy pʿnk tlsmn / ʿmy twtḫ išdk*). Pierwsza z wymienionych fraz zachęca do wzięcia swoich insygniów („Chwyć laskę twoją, buławę twoją”) lub pośpiesznego przybycia („Pośpiesz się! Rusz się! Idź czym prędzej!”). Na temat jej przekładu zob. komentarz filologiczny.

(2) Zapowiedź przekazania orędzia przez posłańców, np. *rgm i̲t̲ ly w argmk* (dosł. „moje powiedzenie, które tobie wypowiem”).

(3) Treść orędzia przekazana posłańcom, którzy po przybyciu na miejsce powtarzają ją dosłownie jego adresatowi.

(4) Akt prostracji posłańców przed odbiorcą orędzia opisany najczęściej za pomocą stałej formuły: *l pʿn* . (imię własne lub zaimek osobowy) *hbr w ql / štḫwy* w *kbd ḫyt* – „do stóp N. pokłonili się i upadli, / złożyli hołd i oddali chwałę”.

(5) Fraza wprowadzająca w mowę niezależną przekazującą treść orędzia: *yšu gh w yṣḥ* – „podnieśli swój głos i powiedzieli”.

(6) Uwiarygodnienie i nadanie ważności orędzia przez użycie rzeczowników *tḫm* („przesłanie”) i *hwt* („słowo”), po których następują imię wysyłającego wraz z jego tytułami.

(7) Przekazanie orędzia.

(8) Odpowiedź i reakcja adresata.

Całościowo lub fragmentarycznie formuła poselstwa z charakterystycznymi elementami występuje – oprócz omawianego tekstu – w *KTU* 1.1 III 1-19 („Poselstwo Ila do Koszara-Chasisa”); 1.3 III 8b – IV 4 („Poselstwo Baʿla do ʿAnaty”); 1.4 VIII 26-37 („Poselstwo Baʿla do Mota”).

W *KTU* 1.1 II Ilu wysyła poselstwo do ʿAnaty. Taką pewność można mieć przede wszystkim na podstawie użytych nazw własnych (*inbb* – Inbubu [w. 14], *ʾnt* – Anata [w. 15]) oraz charakterystycznego wezwania do zaprzestania prowadzenia wojny przez ʿAnatę (ww. 19-21a). Tekst nie wymienia imion ani liczby posłańców, których Ilu wysyła do bogini. Jednak na podstawie formy *yštḫwyn* (*dualis* czasownika *ḫwy*) użytej w formule prostracji (w. 16) należy przypuszczać, że było ich dwóch (del Olmo Lete 1981, 163; Smith 1994, 196-201). W *Cyklu o Baʾlu* najczęściej w poselstwie bogów występuje właśnie dwóch wysłanników (Wyatt 2002, 40). Tak jest m.in. w *KTU* 1.3 III 8b-12, gdzie wysłannikami Baʿla są Gapanu i Ugaru nazwani *ǵlmm* (*dualis* rzeczownika *ǵlm*).

1-2. Zaproszenie ʿAnaty do siedziby Ila zostało wyrażone za pomocą charakterystycznej dla poezji ugaryckiej „formuły wezwania do przybycia”. Występuje ona pięciokrotnie w *Cyklu o Baʾlu* (*KTU* 1.1 II 1-2,21b-22; 1.1 III 10-11a; 1.3 III 18-20a; 1.3 IV 11-12). Ich pełna retoryczna funkcja w tekście i poetyckie piękno są widoczne w kontekście całości, dlatego dokładniej zostały omówione w *KTU* 1.3 III 8b-31 („Poselstwo Baʿla u ʿAnaty”).

3-14. Tekst jest poważnie uszkodzony i trudno jest przedstawić jego komentarz. Możliwe do odczytania pozostają dwie nazwy geograficzne, które pomagają zrozumieć tekst. Są to góry: Churšanu (w. 3) oraz Inbubu (w. 14).

Churšanu to góra zamieszkiwana przez Ila, ojca ugaryckich bogów. Tam ich zapraszał, aby przekazać im swoją wolę (*KTU* 1.1 II 23; 1.1 III 11,22). Wymienione teksty są jedynymi świadectwami, że mieszkanie Ila znajdowało się na górze, a więc tak jak było w przypadku Baʿla czy ʿAnaty. W innych miejscach jest mowa, że siedziba ojca bogów znajduje się „przy źródle dwu rzek, pośród ujścia dwu oceanów” (*KTU* 1.2 III 4; 1.3 V 6-7; 1.4 IV 21-22; 1.6 I 33-34). Lokalizacja Churšana nie jest znana. Domniemywać należy, że w wyobrażeniach mitologicznych była ona na wschód od wybrzeża Morza Śródziemnego. Inbubu natomiast to jeden ze szczy-

tów Ṣapona, świętej góry Ugarit. Tam znajdował się pałac ʿAnaty (*KTU* 1.3 IV 34; 1.13:9; 1.100:20; zob. także 1.44:4).

ʿAnata zatem ma wyruszyć z Inbubu na Churšanu. Jest to obraz często spotykany w wierzeniach mitologicznych. Bóstwa, mające swoje rezydencje na szczytach wysokich i niedostępnych gór, opuszczają je, aby udać się w odwiedziny na inną górę. Przykładowo ʿAnata wychodzi ze swojej siedziby i udaje się w podroż do Baʿla (*KTU* 1.3 IV 31b-36).

15-23. Od w. 15. tekst staje się czytelny. Rozpoczyna się on charakterystycznym opisem prostracji, która jest częścią formuły poselstwa. Zgodnie z pałacową etykietą wysłannicy Ila, zanim przedstawią jego orędzie, najpierw oddają głęboki pokłon ʿAnacie. Wyrażają to cztery czasowniki, które w tej sekwencji pogłębiają pokłony: *hbr*, *ql*, *ḫwy*, *kbd* (ogólnie ujmując: od złożenia pokłonu do oddania chwały). Tak wyrażają swój szacunek posłańcy wobec bogów (*KTU* 1.1 III 3 – poselstwo przed Koszarem-Chasisem; 1.1 III 24-25 – poselstwo przed Ilem; 1.3 III 8b-11 – poselstwo przed ʿAnatą; 1.3 VI 19-20 – poselstwo przed Koszarem-Chasisem; 1.4 VIII 27-29 – poselstwo przed Motem), ale również bogowie wobec Ila (*KTU* 1.2 III 6 – Koszaru-Chasisu przed Ilem; 1.4 IV 25-26 – Aszirata przed Ilem; 1.6 I 37-38 – ʿAnata przed Ilem).

Po oddaniu czci w zewnętrznej formie, posłańcy Ila przekazują jego słowa. W w. 18. jest on określony aż czterema tytułami: *ṯr il* – „Byk Ilu”, *abk* – „ojciec twój”, *lṭpn* – „litościwy” oraz *ḫtkk* – „przodek twój” (w. 18). Byk w mitologiach bliskowschodnich był wyobrażeniem siły i płodności. Przykładowo sumeryjski bóg Enlil był nazywany „dzikim bykiem” lub „bykiem z rogami”. W ten sam sposób przedstawiano egipskiego Apisa i babilońskiego Adada (*NIDB 1*, 508-509). W tekstach ugaryckich rzeczownik *ṯr* jest przypisany jedynie Ilowi, występując samodzielnie (*KTU* 1.4 IV 39) lub w różnych złożeniach, np. *ṯr abh* – „Byk, ojciec jego” (*KTU* 1.4 IV 41), *ṯr aby/k/h il* – „Byk, ojciec mój/twój/jego/jej, Ilu” (*KTU* 1.2 I 16,36; 1.14 IV 6; 1.92:15), *ṯr il aby/k/h/n* – „Byk Ilu, ojciec mój/twój/jego/jej/nasz” (*KTU* 1.2 III 16; 1.3 IV 54; 1.3 V 10; 1.4 I 4-5; 1.4 IV 1), *ṯr il d pid* – „Byk Ilu serdeczny” (*KTU* 1.4 II 10; 1.4 III 31) czy *ṯr lṭpn* – „Byk miłosierny” (*KTU* 1.16 IV 2). To zestawienie pokazuje, że Ilu był nie tylko silnym i płodnym bogiem, ale także pozostawał w ścisłej relacji ze swoimi boskimi potomkami, co wyraża częste występowanie rzeczownika *ab* z sufiksem zaimka dzierżawczego, oraz okazywał łaskawość. Wyrażenie *lṭpn ḫtkk* występuje trzykrotnie (*KTU* 1.1 II 18; 1.1 III 6; 1.6 IV 11). Również przymiotnik *lṭpn* przypisany jest jedynie Ilowi. Natomiast rzeczownik *ḫtk* pochodzi od rdzenia *ḫtk*, który wyraża ideę panowania, rządzenia (*KTU* 1.6 VI 46-47). Dlatego jego podstawowe znaczenie to „władza” (*KTU* 1.14 I 10,21-22; 1.108:23-25). W innych tekstach oznacza „ojciec/przodek”. Oprócz ʿAnaty Ilu jest nazwany przodkiem Koszara-Chasisa (*KTU* 1.1 III 6) i Šapšy (*KTU* 1.6 IV 11). To znaczenie wynika z użytego paralelnie w poprzednim wierszu rzeczownika *ab* („ojciec”).

Przesłanie Ila jest trudne do precyzyjnego przetłumaczenia. Można je ogólnie określić jako wezwanie do „zakopania topora wojennego”. Pierwsze trzy wiersze

rozpoczynają się od czasowników w trybie rozkazującym (*qryy*, *št*, *sk*), przy czym do pierwszego z nich jest dołączona enklityka *-y* (zob. komentarz filologiczny), której funkcję można rozszerzyć na pozostałe imperatywy. Orędzia przekazane w tej formie wyrażają stanowczość i natychmiastowość ich realizacji. Ilu wzywa, aby wojna (*mlḫmt*) została zaniechana na ziemi, a na stepach (*ʾpr*, *DUL* 171) ma zapanować zgoda. Ta prośba zostaje wzmocniona podobnym wezwaniem w dalszych wierszach – ʿAnata ma wlać pokój do wnętrza ziemi, a spokój do wnętrza pól. Jest to więc obraz przeciwny do tego, który będzie wielokrotnie nakreślony w dalszej części *Cyklu o Baʿlu*. Przykładowo w *KTU* 1.3 II 3b-18 („Rzeź dokonana przez ʿAnatę") i 19-30a („Krwawa uczta w pałacu ʿAnaty") ʿAnata toczy bój w dolinie pomiędzy dwoma miastami, a następnie w swoim pałacu, a więc w każdej przestrzeni, w której była obecna. Polecenie Ila poszerza tę perspektywę niejako o jego spojrzenie. On, jako ojciec bogów i ludzi, ze swojej siedziby na Churšanie widzi cały obszar ziemski i dlatego prosi swoją córkę o powszechny pokój.

Siła polecenia Ila jest widoczna w przeciwstawieniu rzeczownikowi *mlḫmt* aż trzech pojęć z grupy semantycznej oznaczającej pokój: *ddym*, *šlm* i *arbdd*. Najpewniejszy w ustaleniu znaczenia jest rzeczownik *šlm* („pokój", a także „zdrowie/pomyślność"; por. hebr. *šālôm* i inne języki semickie). Pojawia się on m.in. w formułach powitalnych jako życzenie wszelkiego dobra w ogóle (*KTU* 1.23:7; 1:123.1). Wlanie pokoju do wnętrza ziemi jest przeciwieństwem tego, co reprezentuje ʿAnata, wielokrotnie demonstrując swoją siłę i pragnienie walki. Wyrażenie *l kdb* („do wnętrza" lub „w łono") wydaje się sugerować, że wykonanie polecenia może wydać trwałe owoce. Rzeczownik *ddym* wywodzi się od *dd* („miłość"). Jest on poświadczony tylko w liczbie mnogiej. Występuje pięć razy w eposach ugaryckich (tylko w *Cyklu o Baʿlu*), zawsze w tym samym układzie tekstu i w odniesieniu do ʿAnaty (*KTU* 1.1 II 19-21; 1.3 III 14b-17; 1.3 IV 8-10,22-25,27-31). Różnica polega tylko na tym, że jest to wypowiedź skierowana do bogini (przez Ila lub Baʿla) lub ona sama powtarza te same słowa, stwierdzając, że wykona przekazane polecenie. Największą trudność sprawia rzeczownik *arbdd*. Podobnie jak *ddym* występuje tylko w wymienionych tekstach. Przyjęcie znaczenia „spokój" wynika z kontekstu (*DUL* 95).

Występuje tutaj podwójny paralelizm. Składają się na niego rzeczowniki oznaczające ziemię (*arṣ* [l. poj.] – *ʾprm* [l. mn.] – *arṣ* [l. poj.] – šdm [l. mn.]) oraz pokój i jego przeciwieństwo (*mlḫmt – ddym* / *šlm* / *arbdd*):

„Oddal, proszę, z ziemi *wojowanie*, (A)
umieść na stepach *zgodę*. (B)
Wlej do wnętrza ziemi *pokój*, (A')
do wnętrza pól *spokój*" (ww. 14a-17). (B')

Jest to przykład ukazujący piękno poezji ugaryckiej.

Spotyka się także inną możliwość przekładu tego fragmentu (zob. komentarz filologiczny). W tym przypadku Ilu wzywałby ʿAnatę do składania ofiary. Próbując ujednolicić przekłady idące w tym kierunku, można zaproponować następujące tłumaczenie:

„Ofiaruj dla ziemi chleb,
złóż w prochu mandragory.
Wlej ofiarę w łono ziemi,
resztę w łono pól".

Choć takie tłumaczenie jest możliwe, to trudno przyjąć, aby bogini była wezwana do składania ofiar i to – jak należy domniemywać w tym kontekście – sobie samej.

Wezwanie do zaprzestania prowadzenia walki wiąże się z zaproszeniem, jakie Ilu kieruje do ʿAnaty. Ma to być oficjalna wizyta, ponieważ bogini ma wziąć swoje insygnia – laskę i berło. Właściwe zaproszenie zostało wyrażone w poetyckiej formie: „Do mnie twoje stopy niech biegną, / do mnie niech śpieszą twoje nogi". Wezwanie do pośpiechu w przybyciu do zapraszającego jest często wyrazem miłości i zachętą do bycia razem. Tak jest na przykład, gdy Baʿlu zaprasza ʿAnatę do swojego pałacu (*KTU* 1.3 III 18-20a) lub Oblubienica Oblubieńca w Pieśni nad Pieśniami. W tym przypadku jednak jest bardziej prawdopodobne, że Ilu nakazuje swojej córce pośpieszne przyjście po to, aby zrealizować zamierzone plany. Sprawą nierozstrzygniętą pozostaje, czy było to pozwolenie na budowę pałacu dla Jamma. Ciąg dalszy *Cyklu o Ba'lu* (*KTU* 1.1 III) zdaje się sugerować pozytywną odpowiedź na to pytanie.

24-27. Stan zachowania zakończenia kolumny uniemożliwia odczytanie, tłumaczenie i komentarz.

KTU 1.1 III 1-16
Poselstwo Ila u Koszara-Chasisa

Nie jest znana dokładna liczba brakujących linii z początku tej kolumny, jak i z końca poprzedniej. De Moor (1987, 22) przyjmuje, że było ich około 35, a Wyatt (2002, 42) – około 60. Prawdopodobnie niezachowany tekst zawierał polecenie wyruszenia w drogę i mowę Ila do jego posłańców, którzy mieli wiernie ją przekazać Koszarowi-Chasisowi. Jest to zgodne z narracją w tekstach ugaryckich. De Moor natomiast przyjmuje, że w brakującej części był opis zakończenia przygotowań do budowy pałacu dla Baʿla. Nastąpiło więc przejście do realizacji tego dzieła. Ilu posłał swoich posłańców do Koszara-Chasisa, wzywając go do przybycia i rozpoczęcia budowy (De Moor 1987, 22).

verso 1 *[kp]⌜tr⌝ . ks⌜u⌝[. t̲bth .*	[Kre]⌜ta⌝ trone⌜m⌝ [jego siedziby,
ḫkpt . arṣ . nḫlth]	Egipt ziemią jego dziedzictwa].
2 *⌜b a⌝lp . šd .*	⌜Z (odległości) ty⌝siąca zagonów,
⌜r⌝[bt . kmn .	⌜dziesięciu⌝ [tysięcy łanów

l p ʿn . kṯr] [3] *ʳhʾ¹br . w ql .*	do stóp Koszara] ʳkłaʾ¹niali się i upadali,
ʳtʾ¹[štḫwy . w kbd . hwt]	ʳsʾ¹[kładali hołd i oddawali chwałę].
[4] *w . rgm . l kʳṯʾ¹[r . w ḫss .*	I przemówili do Koʳszaʾ¹[ra-Chasisa,
ṯny . l hyn] [5] *d ḥrš . y[dm .*	powtórzyli Hajanowi,] mistrzowi obu[ręcznemu:
tḫm . ṯr . il . ab]	„Orędzie Byka Ila, (twojego) ojca],
[6] *hwt . lṯpʳnʾ¹[. ḥtk ...]*	słowo litościʳwegoʾ¹[(twojego) przodka].
[7] *yh . kṯr . bʳnʾ¹[...]*	Dalej, Koszarze, buʳdujʾ¹[…],
[8] *št . l skt . ʳnʾ¹[...]*	Postaw (…) […],
[9] *ʾdb . b ġrt . ṯ[bt ...]*	uczyń na szczytach sie[dzibę …].
[10] *ḫš{q}k . ʾṣk . ʾʳbʾ¹[ṣk .*	Chwyć laskę twoją, buʳłaʾ¹[wę twoją.
ʾmy . pʾnk . tlsmn]	Do mnie stopy twoje niech pobiegną,]
[11] *ʾmy tᵢ{k}wtḥ . iš[dk .*	do mnie niech śpieszą no[gi twoje,
tk . ḫršn ...] [12] *ġr . ks .*	ku Churšanu …], górze Kasu.
dm . rʳgʾ¹[m . iṯ . ly . w argmk]	Bo mʳoʾ¹[wę moją przedłożę tobie],
[13] *hwt . w {ṯ}aṯnyk*	słowo powtórzę tobie:
[. rgm . ʾṣ . w lḫšt . abn]	[Mowa drzewa i szept kamienia],
[14] *tunt . šmm . ʾm[. arṣ .]*	wzdychanie niebios ku [ziemi,]
[thmt . ʾmn . kbkbm]	[otchłani ku gwiazdom].
[15] *rgm . l tdʾ . nš[m .]*	Mowa nieznana ludzio[m]
[w l tbn . hmlt . arṣ]	[i niezrozumiała tłumom ziemi].
[16] *at . w . ank . ibʳġʾ¹[yh ...]*	Przyjdź, a ja wyʳjaʾ¹[wię to …]”.

Komentarz filologiczny

1. *[kp]ʳtrʾ¹ . ksʳuʾ¹[. ṯbth* – Smith (1994, 159) na podstawie *KTU* 1.3 VI 23-25 umieszcza przed tym tekstem dwa wersety: *idk al ttn pnm tk ḫkpt il klh* – „wtedy kierujcie się ku całemu boskiemu Egiptowi”, oznaczając wprowadzony przez siebie tekst jako 1*. Podobnie: Baldacci 1996, 256; del Olmo Lete 1998, 46; Wyatt 2002, 43 (w formie bardziej rozbudowanej: „Then] / [they indeed set their face(s) / <towards Kothar-and-Hasis,> / [towards Egypt, of all of which he is god]”); *COS I*, 244; Toboła 2008, 89.

4. *hyn* – Słowo tłumaczone przymiotnikowo, np. jako „wprawny/zmyślny” (de Moor 1987, 22; Smith 1994, 159; 1997a, 91; Baldacci 1996, 256) albo jako imię własne (del Olmo Lete 1998, 46; Wyatt 2002, 43; *COS I*, 244; Rahmouni 2008, 156; *DUL* 346; *TUAT NF VIII* 2015, 193). W tłumaczeniu przyjęto drugą możliwość, dzięki czemu zachowano paralelizm dwóch imion.

5. *ab* – Na podstawie paralelizmu z *KTU* 1.1 II 17c-18 oraz 1.6 IV 10-11 dodano w tłumaczeniu zaimek „twój” (→ *abk*).

6. *ḫtk* – Jak wyżej (→ *ḫtkk*).

10. *ḫš{q}k . ʿṣk . ʿˡbˀ[ṣk* – Zob. komentarz filologiczny do *KTU* 1.1 II 1.

12-13. *rˀgˀ[m . iṯ . ly . w argmk]* – Gra słów oparta na rdzeniu *rgm*, dosł. „mową, którą mam, przemówię do ciebie”.

12. *ǵr . ks* – „góra Kasu” (del Olmo Lete 1998, 46; *TUAT NF VIII* 2015, 193). Rzeczownik *ks* jest tłumaczony również jako „kielich”, a całe wyrażenie jako – „góra kielicha” (Lipiński 1970, 75-88; de Moor 1987, 22; Baldacci 1996, 257; Toboła 2008, 91). Wyatt (2002, 44) tłumaczy „Góra Tronu”, czyli rzeczownik *ks* odczytuje jako *ksu*. Więcej na ten temat zob. komentarz historyczno-kulturowy.

Komentarz historyczno-kulturowy

1. Posłańcy Ila przybyli do Koszara-Chasisa, który zamieszkiwał w krainach odległych od Ugarit, to znaczy na Krecie i w Egipcie. Takie znaczenie powszechnie przyjmuje się dla nazw własnych *kptr* i *ḫkpt*. W *Cyklu o Baʿlu* występują one zawsze paralelnie i określają miejsce, gdzie znajduje się siedziba Koszara-Chasisa (*KTU* 1.1 III 1,18; 1.2 III 2; 1.3 VI 14).

Nazwa własna *kptr* jest identyfikowana z Kretą – wyspą Morza Śródziemnego (por. hebr. *kaftôr*; Pwt 2,23; Jr 47,4; Am 9,7). Najstarsze osadnictwo datuje się na niej na szóste tysiąclecie. Przybyła tam wtedy ludność z Azji Mniejszej lub Syrii, zajmująca się głównie uprawą roli. Rozwój jej kultury i znaczenia przypada na trzecie tysiąclecie. Stopniowo także wzrastała rola rzemiosła, w związku z czym zaczęły powstawać ośrodki miejskie. Dzięki temu otworzyła się droga do cywilizacji minojskiej, jednej z bogatszych i ważniejszych kultur starożytnego świata. Jej nazwa wywodzi się od imienia legendarnego króla Krety, Minosa. Zgodnie z grecką mitologią był on synem Dzeusa i Europy (Homer, *Iliada* XIII 449-450). Z perspektywy królestwa Ugarit i jego literatury szczególnie ważne są okresy średnio- (2000–1580 r. przed Chr.) i późnominojski (1580–1100 r. przed Chr.). Na początku drugiego tysiąclecia zaczęły powstawać duże pałace i inne budowle, a po silnym trzęsieniu ziemi około 1700 r. przed Chr. jeszcze wspanialsza architektura (tzw. nowe pałace). Z tego okresu pochodzą pałace m.in. w Knossos, Fajstos i Malii. Były to nie tylko siedziby władców czy ówczesnej arystokracji, ale także mieściły się tam warsztaty i magazyny rzemieślnicze. To dowodzi, że już w okresie średniominojskim można mówić o wysokim kunszcie rzemiosła na Krecie. Wszelkiego rodzaju rękodzielników i artystów obdarzano tam niezwykłym szacunkiem, co przyczyniało się do rozwoju budownictwa, działalności użytkowej i sztuki. Potężne i funkcjonalne pałace były urządzane luksusowym wyposażeniem oraz ozdabiane wspaniałymi freskami i rzeźbami, np. słynna sala tronowa w Knossos. Dzięki produkcji rzemieślniczej rozwijał się także handel, czemu sprzyjały dobrze zorganizowane porty na wyspie.

Wzrost żeglugi morskiej sprawił, że przez długi czas Kreta była łącznikiem pomiędzy Grecją, Azją Mniejszą, Lewantem a północną Afryką. To przyczyniło się do wymiany kulturowej, handlowej i religijnej, a na samej wyspie do wzrostu gospodarczego. Wysoki był także poziom agrarny. Wyspę porastały dęby, cyprysy, jałowce i sosny. Był to cenny materiał wykorzystywany w budownictwie, sztuce i rzemiośle. Ponadto uprawiano winogrona, oliwki, jęczmień i owies. Wszystko to stanowiło towar eksportowy, dzięki czemu Kreta zyskiwała na znaczeniu i miała coraz większą sławę. Miejscami kultu, oprócz pomieszczeń świątynnych w pałacach, były także jaskinie położone w górach (Dietrich 2003, 408). Kres tej wspaniałej cywilizacji położył najazd plemion achajskich (więcej na temat Krety zob. Jaczynowska & Musiał & Stępień 2001, 237-241; Laidlaw & Nixon & Price 2003, 408-409).

Nazwa *ḥkpt* jest skróconą formą egipskiego *ḥwt.kȝ.ptḥ* – „dom *Ka* Ptaha" (del Olmo Lete 1998, 59; *DUL* 353-354). Grecką formą tego wyrażenia jest Αἴγυπτος, co z kolei przeszło do innych języków. Egipt także był miejscem rozwiniętej cywilizacji. Słynął z wielkiego budownictwa i sztuki. Utrzymywał stosunki handlowe z krajami basenu Morza Śródziemnego, w tym także z Ugarit i wspominaną Kretą.

Paralelne zestawienie Krety i Egiptu jest wyrazem uznania Ugarit, a nawet jego fascynacji architekturą i sztuką tych krain, co znalazło wyraz w „zaproszeniu" obcego bóstwa do swojego panteonu (zob. komentarz poniżej).

2-5a. Odległość – jeżeli nie całej drogi, to przynajmniej miejsca, od którego wysłannicy Ila zaczęli składać pokłony – została określona formułą: „od tysiąca zagonów, dziesięciu tysięcy łanów". Występuje ona bardzo często w tekstach ugaryckich (*KTU* 1.1 III 2; 1.2 III 10-11; 1.3 IV 38; 1.3 VI 15-17,28-29; 1.4 V 24,56-57; 1.17 V 9-10; 1.18 I 21-22; 1.19 I 26). Ta formuła służy do określenia zarówno długości (np. przebytej drogi czy odległości pomiędzy dwoma miejscami, *KTU* 1.1 III 2; 1.3 IV 38; 1.3 VI 15-17,28-29; 1.4 V 24; 1.17 V 9-10; 1.18 I 21-22; 1.19 I 26), jak i powierzchni (np. pałacu Jamma, *KTU* 1.2 III 10-11; pałacu Baʿla, *KTU* 1.4 V 56-57). Całe wyrażenie można uznać za jedną z pierwszych prób określania miar w metaforyczny sposób (Dietrich & Loretz 1980c, 384; Watson 1984, 333-336). Rzeczownik *šd* oznacza „otwarta przestrzeń", „pastwisko", „pole", „step", a także „góra" (por. akad. *šadû*, hebr. *śādeh*, *DUL* 795-797). Funkcjonuje on także na oznaczenie miary długości lub powierzchni (por. akad. *šiddu*; *DUL* 797-798). Rzeczownik *šd* często występuje w tekstach ekonomicznych, oznaczając wielkość uprawnych pól lub winnic (*KTU* 4.103:6; 4.282:1-16; 4.399:5-10; 4.642:3). W połączeniu z liczebnikiem *alp* („tysiąc") służy on także na określenie wielkiej odległości, która jest możliwa do pokonania jedynie przez bogów, a więc stanowi hiperbolę (*KTU* 1.3 IV 45; 1.19 IV 43). Wydaje się, że funkcjonowanie rzeczownika *šd* jako jednostki miary wywodzi się od jego podstawowego znaczenia („pole" itp.). Być może przyjęto jako podstawę miary połać pola, którą można było przejść lub zaorać w określonym czasie (analogicznie do późniejszego przydziału pola dla rzymskich legionistów-weteranów). Sama nazwa mogła wejść w użycie w podobny sposób jak w późniejszych czasach greckie τὸ

στάδιον – długość stadionu stała się nazwą miary długości (ok. 185 m). Tę propozycję potwierdza fakt, że na ogół nie podaje się konkretnych rozmiarów *šd*.

Inaczej wygląda interpretacja drugiego rzeczownika występującego w omawianej formule – *kmn*. Najczęściej jako jego znaczenie przyjmuje się jednostkę powierzchni, np. akr (tak *DUL* 440) albo taką – co jest najbardziej prawdopodobne – która była w zasięgu wzroku. W tekstach ugaryckich występuje on z liczebnikiem *rbt* („dziesięć tysięcy") i w paralelizmie z *šd*, któremu towarzyszy liczebnik *alp* (del Olmo Lete 1981, 40; Aitken 1989, 6). Cała formuła służy do wyrażenia wielkiej odległości lub powierzchni, które mogą pokonywać lub przebywać w nich jedynie bogowie albo herosi. Mówiąc inaczej, jest to jeden ze sposobów określania przestrzeni niedostępnej dla śmiertelników. Znamienne jest to, że formuła *b alp . šd . rbt . kmn* najczęściej odnosi się do miejsca siedziby Koszara-Chasisa (*KTU* 1.1 III 3; 1.3 VI 15-17,28-29; 1.17 V 9-11) lub rozmiarów budowli, którą ma on wykonać (*KTU* 1.2 III 10-11; 1.4 V 56-57). To pokazuje, że ów bóg przebywał daleko od Ugarit (Kreta i Egipt), a wzywany do wykonania prac (np. wyrobu kosztownych rzeczy lub budowy pałaców), musiał pokonać wielką przestrzeń. W tłumaczeniu dla rzeczowników *šd* i *kmn* przyjęto znaczenie odpowiednio: „zagon" i „łan", a więc bliżej nieokreślone co do powierzchni terminy na oznaczenie połaci pól.

Wysłannicy Ila składają pokłony i oddają hołd Koszarowi-Chasisowi z odległości „tysiąca zagonów, dziesięciu tysięcy łanów". W poezji ugaryckiej należy to do rytuału poselstwa. Przykładowo taka sama czynność występuje w *KTU* 1.3 VI 28-29, gdzie Qudšu-Amruru w ten sam sposób oddaje cześć Koszarowi. Znaczenie i funkcjonowanie formuły z użyciem czasowników *hbr*, *ql*, *ḫwy*, *kbd* (czynności od pokłonu do oddania chwały/czci) zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 II 15-23.

Koszaru-Chasisu był jednym z głównych bóstw panteonu ugaryckiego. Był on bogiem rzemiosła, zwłaszcza budownictwa i kowalstwa, a więc ugaryckim odpowiednikiem mezopotamskiego Ea/Enki, egipskiego Ptaha i greckiego Hefajstosa. Jego dwuczłonowe imię (oryginalnie połączone spójnikiem *w*, który jest opuszczony w przekładzie) oznacza „Zdolny/Zręczny i Mądry" albo „Mądry Rzemieślnik", przy interpretacji ich jako hendiadys (Smith 1994, 171). Kilkakrotnie w tekstach ugaryckich pojawia się także jego drugie imię – Hajanu, co oznacza „wprawny/zwinny" (*KTU* 1.1 III 4; 1.3 VI 33-34; 1.4 I 23; 1.17 V 18,24,32). Oba imiona wyrażają więc podstawowe cechy tego, kto zajmuje się rzemiosłem: mądrość, zdolność, biegłość itp. Ponadto Koszaru-Chasisu jest określony jako *ḫrš ydm* – dosł. „budowniczy/rzemieślnik oburęczny" (*KTU* 1.1 III 5; 1.3 VI 34; 1.17 V 19,24-25). Rzeczownik *ḫrš* ma wiele znaczeń (*DUL* 365-367). Jego rdzeń wyraża ideę wypowiadania zaklęć (*KTU* 1.16 V 26), a zatem oznacza „magię/zaklęcie" lub kogoś, kto jest biegły w sztukach magicznych (*KTU* 1.19 IV 60; por. hebr. *ḥereš*, Iz 3,3). Zgadza się to z ogólnym wyobrażeniem, że kowalstwo było swego rodzaju sztuką tajemną, wręcz magiczną. W literaturze ugaryckiej rzeczownik *ḫrš* o wiele częściej przyjmuje znaczenie „budowniczy/rzemieślnik/wykonawca", (*KTU* 1.12 II 61; 2.70:14;

4.4.545 II 6; por. hebr. *ḥrš* – „obrabiać", „(wy)ryć"). Taka osoba wykonywała dzieła różnego rodzaju, np. budowle (*KTU* 4.35 I 16), rydwany (*KTU* 4.47:9), łodzie (*KTU* 4.125:1) i oręż militarny (*KTU* 4.215:1). Ogólnie mówiąc, *ḥrš* to osoba biegła w rzemiośle i odznaczająca się artyzmem w wykonywaniu zleconych przedmiotów. Taka zdolność – zakładająca zarówno zręczność, jak i mądrość – była uważana za dar pochodzący od bogów. Dodatkowym atrybutem Koszara-Chasisa jest jego sprawność biegłego posługiwania się obiema rękoma, o czym świadczy liczba podwójna rzeczownika *ydm* („para rąk"). To stwierdzenie może również oznaczać, że bóg rzemiosła jest zdolny wykonać każdą pracę i wszystkie zadania. Jego umiejętności są więc wszechstronne i wykraczające poza możliwości zwykłych śmiertelników (Wyatt 2002, 44). Dlatego przyjęto w przekładzie znaczenie „mistrz oburęczny" dla wyrażania *ḥrš ydm*, aby w ten sposób oddać zarówno aspekt mądrości i umiejętności („mistrz") oraz zdolności praktycznych („oburęczny") Koszara-Chasisa.

Ciekawą paralelą biblijną jest w tym przypadku charakterystyka Besaleela, który był wykonawcą Namiotu Spotkania, Arki Świadectwa, przebłagalni, menory, ołtarzy i innych sprzętów liturgicznych. W Wj 31,3-6 są wymienione dary, którymi Bóg go obdarza do wykonania tego dzieła: „Napełniłem go duchem Bożym, w więc mądrością i zrozumieniem, poznaniem i umiejętnością każdego rzemiosła do obmyślania planów, aby mógł je wykonać w złocie, srebrze i miedzi, a także do rzeźbienia (*ûḇaḥărōšeṯ*) kamieni do oprawy i rzeźbienia (*ûḇaḥărōšeṯ*) drewna, aby mógł wykonać każde dzieło. (…) A w serce wszystkich mądrego serca wlałem mądrość, aby wykonali to wszystko, co tobie poleciłem" (por. także Wj 35,31-35). Dar Boży obejmuje całość dzieła, a więc od przygotowania projektu, przez czynności manualne, aż po ukończenie prac. Besaleel jest obdarzony talentami artystycznymi, czyli mądrością (*ḥŏḵmâ*), zrozumieniem (*təḇûnâ*) i poznaniem (*daʿaṯ*). Tradycja sapiencjalna ST pochodzenie tych zdolności zawsze przypisuje Bogu (Lemański 2009, 595-596). Zestawienie tych rzeczowników występuje jeszcze w 1 Krl 7,14, gdzie jest mowa, że dokładnie te same dary zostały udzielone Hiramowi, wykonawcy kunsztownych sprzętów do świątyni w Jerozolimie. Ponownie więc pojawiają się one w kontekście kowalstwa. Ponadto w Wj 31,6 występuje ciekawe wyrażenie: *ḥăḵam-lēḇ* – „mądry sercem". To wyrażenie oznacza w tym przypadku tego, kto jest sprawny w rzemiośle, a więc odznacza się mądrością praktyczną. Tekst Wj 31 potwierdza, że umiejętność rzemieślnicza jest darem Bożym.

W *Cyklu o Baʿlu* Koszaru-Chasisu jest budowniczym pałaców wraz z bogatym i kunsztownym wyposażeniem dla Jamma (*KTU* 1.1 III 4-9; 1.2 III 5-11) i Baʿla (*KTU* 1.4 V 49 – 1.4 VI 40). Jest to jego główne zadanie w tym eposie. Ponadto wykonywał on różne drogocenne rzeczy dla bogów (np. meble pałacowe dla Asziraty, *KTU* 1.3 VI 1 – 1.4 I 43), jak i herosów (np. łuk dla Aqhata, *KTU* 1.17 V 1-28a). W walce Baʿla z Jammem Koszaru-Chasisu wyraźnie opowiedział się po stronie boga burzy, przygotowując dla niego dwie maczugi, dzięki którym zwyciężył on walce (*KTU* 1.2 IV 7-27). Bóg rzemiosła swoją siedzibę miał na Krecie i w Egip-

cie, a więc miejscach słynących w drugim tysiącleciu z zakrojonego na szeroką skalę budownictwa (pałace, piramidy), niezwykłej sztuki (malarstwo, złotnictwo) oraz wymiany handlowej (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 III 1). Umiejscowienie Koszara-Chasisa na Krecie i w Egipcie jest wyraźnym dowodem, że królestwo Ugarit nie tylko utrzymywało z tymi państwami stałe kontakty, ale było wręcz pod ich kulturowym i religijnym wpływem. W *KTU* 1.17 V 20-21 oraz 30-31 ugarycki bóg rzemiosła jest nazwany *b'l ḥkpt* – „panem Egiptu/Memfis", co – patrząc z perspektywy egipskiej – przywodzi na myśl Ptaha. Ten z kolei był określany jako *qsr*, co koresponduje z pierwszym członem imienia *ktr* – „zdolny/zręczny" (Wyatt 2002, 43). Te literackie przykłady mogą być dowodem na wzajemne przenikanie się obydwóch wierzeń i kultur. Ponadto w mitologii ugaryckiej Koszaru-Chasisu jest jedynym bóstwem przybyłym z Zachodu (*DDD* 490-491).

5b-6. Posłańcy przekazują Koszarowi-Chasisowi polecenia Ila. Ich mowa rozpoczyna się charakterystyczną dla retoryki ugaryckiej „formułą orędzia słowa", która występuje dziesięć razy w *Cyklu o Ba'lu*. Jest ona zbudowana według stałego schematu:

tḫm N + tytuł/określenie N – „orędzie N + tytuł/określenie N"

hwt + tytuł/określenie N – „słowo + tytuł/określenie N".

W ten sposób rozpoczyna się:

(1) „orędzie Byka Ila, twojego ojca, / słowo litościwego, twojego przodka" skierowane do ʿAnaty (*KTU* 1.1 II 17-18), Koszara-Chasisa (*KTU* 1.1 III 5-6) i Šapšy (*KTU* 1.6 IV 10-11);

(2) „orędzie Najpotężniejszego Baʿla / słowo najmężniejszego pośród bohaterów" skierowane do ʿAnaty (*KTU* 1.3 III 13-14; 1.3 IV 7-8), Koszara-Chasisa (*KTU* 1.3 VI 35-36) i Mota (*KTU* 1.4 VIII 32-35; 1.5 II 10-12,17-18);

(3) „orędzie syna Ila, Mota / słowo umiłowanego syna Ila, wojownika" skierowane do Baʿla (*KTU* 1.5 I 12-14).

Ponadto ta formuła występuje w *KTU* 1.14 VI 40-41 jako „orędzie Kirty, ofiarnika, / słowo umiłowanego syna Ila" skierowane do Pabila, króla Udum.

„Formuła orędzia słowa" podkreśla autorytet i potęgę bóstwa przekazującego przesłanie, co jest wyrażone przez użyte tytuły lub określenia, oraz ważność jego treści. Rozpoczyna ona bowiem istotne dla całego *Cyklu o Ba'lu* sprawy, np. budowę pałacu przez Koszara-Chasisa (*KTU* 1.1 III 5-6; 1.3 VI 35-36), zaprzestanie prowadzenia wojen przez ʿAnatę (*KTU* 1.1 II 17-18; 1.3 III 13-14; 1.3 IV 7-8) czy zaproszenie na ucztę, podczas której dojdzie do walki (*KTU* 1.4 VIII 32-35; 1.5 I 12-14).

Na temat tytułów Ila użytych w ww. 5b-6 (*tr il* – „Byk Ilu", *abk* – „twój ojciec", *ltpn ḥtk* – „litościwy twój przodek") zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 II 15-23.

7-9. Orędzie, które przekazał Ilu Koszarowi-Chasisowi za pośrednictwem swoich posłańców, jest wezwaniem do budowy pałacu dla Jamma i zaproszeniem go do siedziby ojca bogów. Niestety, ww. 7-9 zachowały się fragmentarycznie. Czytelne są

tylko początki poszczególnych linii. Zaproponowany podział na wiersze i utworzone w ten sposób paralelizmy są więc jedynie prawdopodobne.

Wezwanie do budowy pałacu zostało wyrażone przez serię czasowników użytych w trybie rozkazującym (*bn*, *št* i *ʾdb*). Pierwszy z nich to *imperativus* czasownika *bny* („budować"). Jest to więc ogólne wezwanie do pracy. Dwa kolejne polecenia odnoszą się już do bardziej szczegółowych przedsięwzięć, a mianowicie do przygotowań fundamentów pod całą budowlę. Polecenie ich położenia jest równoznaczne z budowaniem całego pałacu, o czym jest mowa wprost w ww. 27-29. Wznoszenie budowli na skale jako jej podstawie jest nawiązaniem do znanego motywu (Lb 24,21; Mt 7,24-25). Dlatego interesujące jest tutaj użycie rzeczownika *ġrt*. Del Olmo Lete i Sanmartín przyjmują, choć z wątpliwością, znaczenie „skała" (*DUL* 322). Jednak w sposób pewny można przyjąć, że to słowo oznacza góry lub ich szczyty (*ġrt* jako plur. fem. od *ġr*), a więc może oznaczać także skałę albo jej wierzchołek. To daje pewne wyobrażenie, jak postrzegano w mitologii ugaryckiej królestwo Jamma, a więc otchłanie morskie. Jego pałac miałby powstać na skale lub szczytach podwodnych gór.

Inaczej interpretuje ten motyw de Moor (1987, 22), którego zdaniem w *KTU* 1.1 II-III jest mowa o budowie pałacu dla Baʿla. Wznoszenie na skale jest według niego pośrednią wskazówką, mówiącą kiedy odbywała się akcja opowiadania. W Ugarit najlepszą porą dla prac ziemnych była późna jesień. Ziemia była bowiem wówczas spulchniona opadami atmosferycznymi. To pozwalało na usunięcie odpowiedniej warstwy gleby w celu odkrycia stałego podłoża skalnego, na którym można było budować. To spostrzeżenie jest jak najbardziej słuszne, ale podstawowe założenie de Moora o budowie pałacu dla Baʿla w *KTU* 1.1 II-III jest nieuzasadnione.

10-12a. Zaproszenie Koszara-Chasisa do siedziby Ila zostało wyrażone za pomocą charakterystycznej dla poezji ugaryckiej „formuły wezwania do przybycia": wzięcie insygniów władzy (laska i buława) oraz wyruszenie w drogę. Występuje ona pięciokrotnie w *Cyklu o Baʾlu* (*KTU* 1.1 II 1-2,21b-22; 1.1 III 10-11a; 1.3 III 18-20a; 1.3 IV 11-12). Więcej na temat tej formuły zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.3 III 8b-31 („Poselstwo Baʿla u ʿAnaty").

Koszaru-Chasisu ma pośpiesznie przybyć do siedziby Ila, która znajduje się na Churšanie. Ta góra pojawiła się w poprzednim fragmencie, zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 II 3-14. Tutaj jednak jest wymieniona jeszcze jedna jej nazwa – Kasu. Interpretacje tej nazwy poszły w dwóch kierunkach (zob. komentarz filologiczny). Rzeczownik *ks* może być zinterpretowany jako „kielich". Wówczas Koszaru-Chasisu byłby zaproszony na „górę kielicha". Ta nazwa nawiązywałaby do pucharu, który Ilu bierze do ręki, aby udzielić swojego błogosławieństwa. Wyrażenie *ġr ks* byłoby więc synonimem góry, z której spływa od ojca bogów to, co jest dobre (de Moor 1987, 20). Należy jednak pamiętać, że *ks* to inna nazwa góry Ṣaponu (łac. *Mons Cassius*). To pozwala na identyfikację bliżej nieznanego Churšanu. Byłaby to więc ta sama góra, na której został wzniesiony pałac Baʿla i miała swoją siedzibę ʿAnata. Wówczas Ṣaponu byłby siedzibą innych ugaryckich bogów

(Wyatt 1996b, 36-48). Należy więc przyjąć tę drugą możliwość – świat ugaryckich bogów to Ṣaponu, na którym każdy z nich ma swój pałac. Propozycja Wyatta (2002, 44), aby rzeczownik *ks* odczytać jako *ksu*, a całe wyrażenie tłumaczyć jako „Góra Tronu", nie znajduje uzasadnienia.

12b-16. Choć wezwanie Ila jest czytelne (budowa pałacu), to jednak głównym argumentem za przybyciem Koszara-Chasisa jest chęć przekazania mu specjalnego orędzia przez ojca bogów. Sposób jego wyrażenia jest bardzo tajemniczy. Wydaje się ono wskazywać na szczególny i sekretny rodzaj komunikacji pomiędzy bogami. Jest to bowiem „mowa nieznana ludziom i niezrozumiała tłumom ziemi" (w. 15), a odbywa się w sferze świata natury. Ta „tajemnicza mowa kosmiczna" pojawia się jeszcze dwukrotnie w *Cyklu o Baʿlu*: *KTU* 1.3 III 20b-25; 1.3 IV 13-17a (orędzie Baʿla skierowane do ʿAnaty).

Fraza „mowa drzewa i szept kamienia" jest różnie interpretowana. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę, że wymienione tu elementy przyrody (drewno i kamień) służyły jako budulec przeznaczony na posągi, rzeźby i inne wyobrażenia bóstw, którym oddawano cześć (Pwt 4,28; Jr 3,9; Ez 20,32). Ustawiane były w świątyniach, sanktuariach domowych i innych miejscach kultu. Umieszczano te przedmioty także w zewnętrznych przestrzeniach religijnych, gdzie były stele i/lub aszery – kamienne i drewniane przedstawiania bóstw, nie zawsze z cechami antropomorficznymi. Czasami były do tego wykorzystane drzewa, przy których ustawiano kamienie. Ciekawym przykładem nie tylko oddawania czci tym przedmiotom, ale uznania w nich źródła ludzkiego życia jest Jr 2,27: „Mówicie do drzewa (hebr. *ʾēṣ* – rodzaj męski): «Ty jesteś moim ojcem», a do kamienia (hebr. *ʾeḇen* – rodzaj żeński): «Ty mnie zrodziłaś»". Fraza „słowo drzewa i szept kamienia" może więc wyrażać zaproszenie Koszara-Chasisa do rozmowy z Ilem, a ich spotkanie wyobrażają wymienione tu elementy przyrodnicze.

Relacja pomiędzy drzewem a kamieniem jest wyrażona za pomocą rozmowy, a dokładnie – przekazania mowy (*rgm*) i szeptu (*lḫšt*). Rzeczownik *lḫšt* oznacza „szept", „pomruk", a także odgłos wydawany przez ptaki: „ćwierk/świergot". Jest on bardzo słabo poświadczony w tekstach ugaryckich, występuje zaledwie kilka razy i to zawsze w tym samym kontekście (*KTU* 1.1 III 13; 1.3 III 23; 1.3 IV 14). Dlatego warto zwrócić uwagę na hebrajski rdzeń *lḥš*, który oprócz wymienionych desygnatów (2 Sm 12,19; Ps 41,8) oznacza także „zaklęcie", „czary" (Iz 3,3; Jr 8,17; Koh 10,11), bądź amulety używane w magii (Iz 3,20). W biblijnym Izraelu wykorzystywano przedmioty wykonane m.in. z drewna i kamienia. Podobnie było w przypadku zasięgania wyroczni oraz rady, do czego używano przykładowo urim i tummim lub różdżki (Pwt 33,8; 1 Sm 28,6; Oz 4,12). Zwracano się wówczas głównie do kapłanów (Szmajdziński 2010, 86). Wyatt (2007, 183-190) analizuje i zestawia wiele tekstów, w których pojawia się ta idea. W tym przypadku „mowa drzewa i szept kamienia" oznaczałaby wyrocznię, jaką Ilu ma zamiar przekazać Koszarowi-Chasisowi, lub radę, jakiej chce on zasięgnąć od boga rzemiosła przed budową pałacu.

Trzecia możliwość interpretacji frazy „mowa drzewa i szept kamienia” oraz kolejnego wiersza (w. 14: „wzdychanie niebios ku ziemi, otchłani ku gwiazdom”) zakłada, że jest to sposób opisu głosu Ila, który mówi do Koszara-Chasisa. Sposób tej komunikacji pomiędzy bogami jest niezrozumiały dla ludzi. Jest to więc rzeczywiście – jak określił Wyatt (2007, 182) – „kosmiczna tajemnica” objawiająca się w świecie natury.

Ostatnia interpretacja wydaje się najbardziej prawdopodobna i można ją zastosować do pozostałych dwu tekstów (*KTU* 1.3 III 20b-25; 1.3 IV 13-17a – rozmowa Baʿla z ʿAnatą). W wyobrażeniach mitologicznych bowiem każda przestrzeń świata miała możliwość przemawiania i komunikacji z inną. Należy też zwrócić uwagę na sposób przenoszenia się tej „tajemniczej mowy kosmicznej” w przestrzeni. Następuje on w porządku horyzontalnym (drzewo – kamień) i wertykalnym (niebiosa – ziemia [zstępująco] i otchłanie – gwiazdy [wstępująco]). Inne uwagi wraz z paralelami biblijnymi na temat tej formuły zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.3 III 20b-25.

Zachowany tekst przestaje być zrozumiały od w. 16. Na podstawie tekstów paralelnych (*KTU* 1.3 III 28b-31; 1.3 IV 18b-20) należy przyjąć, że Ilu wyjawi ową „tajemniczą mowę kosmiczną” w swojej siedzibie, w tym przypadku na Churšanie.

KTU 1.1 III 17-30
Odpowiedź Koszara-Chasisa i jego wizyta u Ila

[17] *w yʿn . kṯr . w ḫss .*	I odpowiedział Koszaru-Chasisu:
[lk . lk . ʿnn . ilm]	[„Idźcie, idźcie, słudzy Ila].
[18] *atm . bštm . w a⌜n⌝[. šnt .*	Wy idźcie powoli, a j⌜a⌝ [pośpieszę
b kptr] [19] *l rḥq . ilm .*	z Krety] do najodleglejszego z bogów,
ḫkp[t . l rḥq . ilnym]	z Egip[tu do najodleglejszego z bóstw].
[20] *ṯn . mṯpdm . tḥt . [ʿnt . arṣ .*	Dwie warstwy pod [źródłami ziemi,
ṯlṯ . mtḥ] [21] *ǵyrm .*	trzy miary] głębin”.
idk . l yt[n . pnm .]	Wtedy więc zwró[cił oblicze]
[ʿm . ltpn] . il d pid .	[ku litościwemu] i miłosiernemu Ilowi.
[22] *tk ḫr⌜š⌝[n . ǵr . ks]*	Przez Chur⌜ša⌝[nu, górę Kasu,]
[23] *ygly ḏd . i[l .]*	przybył do groty I[la]
[w ybu . qrš . mlk] [24] *ab . šnm .*	[i wszedł do siedziby króla], ojca lat.
⌜l⌝[pʿn . il . yhbr . w yql]	⌜Do⌝ [stóp Ila pokłonił się i upadł],
[25] *yštḫw⌜y⌝[. w ykbdnh ...]*	złożył hoł⌜d⌝ [i oddał mu chwałę].
[26] *ṯr . i⌜l . ab⌝[h ...]*	Byk I⌜lu, ojciec⌝[jego, (przemówił)]:

[27] *ḫš ⌜b⌝[htm . tbnn .]*	„Szybko ⌜do⌝[mostwo zbudujesz!]
[ḫš . trmmn . hklm]	[Szybko wzniesiesz pałac!]
[28] *b tk . [...]*	Pośród […]
[29] *bn . [...]*	Buduj […]
[30] *a⌜x⌝[...]*	(…)[…]

Komentarz filologiczny

18-19. *b kptr] l rḥq . ilm . ḫkp[t . l rḥq . ilnym]* – inne możliwe tłumaczenie: „Kreta w oddali, bogowie; Egipt w oddali, bóstwa" (Smith 1997a, 91; Toboła 2008, 93). Sens w obu przypadkach jest ten sam – Koszaru-Chasisu ma ogromną przestrzeń do pokonania.

22. *ǵr . ks* – zob. komentarz do *KTU* 1.1 III 12.

24. *ab . šnm* – Wyatt (2002, 46) proponuje „Ojciec Światłości", intepretując *šnm* jako imię własne – Šanima, bogini świtu; natomiast Pardee (*COS I*, 245) i Niehr (*TUAT NF VIII*, 194) – „Ojciec Šunama/Šanuma".

Komentarz historyczno-kulturowy

17-21a. Koszaru-Chasisu odpowiada pozytywnie na zaproszenie Ila. Wydaje on polecenie wysłannikom Ila, używając dwukrotnie trybu rozkazującego: *lk lk* – „idźcie, idźcie". Takie powtórzenie jest rzadko spotykane w poezji ugaryckiej (zob. *KTU* 1.3 IV 32). Paralelą biblijną mogą być wezwania do działania w Sdz 5,12 i Iz 51,9 (por. także Iz 40,1). W takiej imperatywnej repetycji należy widzieć emfazę – w tym przypadku przynaglenie posłańców Ila do powrotu, aby przekazali mu odpowiedź Koszara-Chasisa. Determinacja boga rzemiosła w dążeniu do jak najszybszego spotkania z ojcem bogów jest wyrażona przez przeciwstawienie sposobu przejścia posłańców z jego marszem („Wy idźcie powoli, a ja pośpieszę", w. 18). To wskazuje, że Koszaru-Chasisu zamierza ich wyprzedzić w przybyciu na miejsce. W bardzo podobny sposób mówi ʿAnata do wysłanników Baʿla, odpowiadając na jego zaproszenie (*KTU* 1.3 IV 32-35). Należy pamiętać, że dotarcie osoby zapraszanej przed posłańcami uchodziło w starożytności za złamanie etykiety pałacowej. Pośpiech Koszara-Chasisa wyraża relację, jaka zachodzi pomiędzy nim a Ilem. Bóg rzemiosła jest mu posłuszny i dlatego jak najszybciej chce się z nim widzieć i wypełnić jego polecenia.

Koszaru-Chasisu zwraca także uwagę na odległość, jaką musi pokonać, aby z Krety i Egiptu dotrzeć do Ila. W bliskowschodnich opowiadaniach mitologicznych czy legendarnych bohaterowie (zarówno bogowie, jak i herosi) przemierzali bardzo wielkie odległości w niezwykle krótkim czasie. Przykładowo, Gilgamesz i Enkidu, idąc do Lasu Cedrowego, pokonywali dziennie pięćdziesiąt mil (akad. *bēru*).

Dzięki temu przez piętnaście dni przeszli oni drogę, której przebycie wymaga ponad siedmiu miesięcy (*Epos o Gilgameszu* IV 1-4,34-37,79-82,120-124,163-165; George 2003, 817-818; Tronina 2017, 143-144). W eposie o Baʿlu również pojawia się motyw przejścia dalekiej drogi w krótkim czasie, np. droga ʿAnaty na spotkanie z Baʿlem (*KTU* 1.3 IV 34-35), następnie z Ilem (*KTU* 1.3 V 5-9) czy jej powrót z radosną nowiną o budowie pałacu (*KTU* 1.4 V 22-24). Podróże bogów, choć najczęściej nie jest to powiedziane wprost, odbywały się w przestworzach niebios lub – jak w przypadku Koszara-Chasisa – nad morzami.

Bóg rzemiosła swoją odpowiedź kończy zagadkowymi słowami: „Dwie warstwy pod źródłami ziemi, trzy miary głębin" (ww. 20-21a). Cała fraza pojawia się jeszcze w *KTU* 1.2 III 3 oraz 1.3 IV 35b-36. Wyjaśnieniem może być fakt, że na Krecie miejscami kultu, oprócz pomieszczeń świątynnych w pałacach, były także jaskinie położone w górach (Dietrich 2003, 408). Wyobrażano więc sobie, że siedziby bogów znajdują się w ich wnętrzach, a ostatecznie – głęboko pod ziemią. Koszaru-Chasisu byłby więc bóstwem chtonicznym.

21b-25. Wyruszenie Koszara-Chasisa w drogę rozpoczyna się charakterystycznym zwrotem, który należy uznać za idiom: *ytn pnm ʾm* – dosł. „dać/ustawić oblicze ku" (Layton 1985, 169-181; *DUL* 976). Ta formuła bardzo często występuje w tekstach ugaryckich (zob. *KTU* 1.2 III 4; 1.3 IV 37; 1.3 V 5-6; 1.4 IV 20; 1.4 V 22-23; 1.4 VIII 1-2,10-11; 1.5 I 9-10; 1.5 II 13-14; 1.6 I 32; 1.17 VI 47; 1.18 I 20-21; 1.18 IV 5-6; zob. także 1.2 I 19; 1.10 II 8). Zob. także komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.3 IV 37.

Na temat siedziby Ila na Churšanie zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 II 3-14. Na temat formuły składania pokłonów zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 II 15-23.

26-30. Zakończenie kolumny się nie zachowało. Jest jednak pewne, że początek polecenia Ila dotyczy budowy pałacu. Świadczą o tym czasowniki *bny* („budować") i *rm* („stawiać/wznosić").

KTU 1.1 IV 1-32
Ilu ogłasza panowanie Jamma

Pomiędzy zachowanym tekstem w końcowej części poprzedniej kolumny a początkowym czwartej brakuje około 60 linii. Ponadto czwarta kolumna jest poważnie uszkodzona. W każdej linii (oprócz 9, 24 i 31) brakuje kilku, a może nawet kilkunastu znaków, co uniemożliwia pełne tłumaczenie tekstu i jego zrozumienie. Zachowała się jedynie pierwsza część zapisanych znaków w poszczególnych liniach. Dlatego w niektórych przekładach tłumaczenie tej kolumny jest pomijane (*COS I*, 245).

Opowiadanie, na ile można zrozumieć jego treść, dzieli się na trzy części:

(1) zaproszenie na ucztę u Ila (ww. [1]2-11);
(2) ogłoszenie, że Jammu ma panować (ww. 12-20);
(3) uczta z okazji objęcia władzy przez Jamma (ww. 21-32).

Budowa opowiadania ma układ koncentryczny: A – B – A'. W częściach zewnętrznych jest mowa o uczcie (A i A'). Elementem centralnym natomiast jest ogłoszenie Jamma władcą nad ugaryckim panteonem (B).

[1] *[mr]ʳymˀ . ṣʳpnˀ[...]*	[szczy]ʳtyˀ Ṣaʳponaˀ […].
[2] *gm . ṣḥ . l qʳrˀ[...]*	„Głośno wołaj do (tych, którzy są)
	bʳlisˀ[(ko) …],
[3] *l rḥqm . lp[...]* [4] *ṣḥ .*	do (tych, którzy są) daleko (…)[…] wołaj:
il . yṯb . b ʳmˀ[rzḥ ...]	«Ilu zasiadł na ʳmaˀ[rziḫu …].
[5] *ʳbṯˀt . ʿllmn . ʳkˀ[...]*	ʳw tłoczˀni (wina) Przedwieczny (…)[…]».
[6] *iʳlˀm . bt . bʿlk . ʳxˀ[...]*	Boʳgoˀwie, dom waszego władcy (…)[…],
[7] *d l . ylkn . ḫš . b ʳarˀ[ṣ ...]*	do tych, którzy schodzą pośpiesznie do ʳpo-
	dzieˀ[mia …],
[8] *b ʿpr . ḫbl . ṭtm . ʳxˀ[...]*	w prochu, (w) błotnistej ruinie (…)[…].
[9] *šqy . rṯn . tnmy .*	Dał pić brudy z potoków,
ytʳnˀ[. ks . b yd]	podaʳɬˀ [kielich do ręki],
[10] *krpn . b klat yd . ʳxˀ[...]*	puchary w obie ręce (…)[…].
[11] *k mll . k ḫṣ . tusʳpˀ[...]*	Jak okruchy, jak resztki zebraʳnoˀ […].
[12] *tgr . il . bnh .*	Ilu mianował swojego syna,
ṯr .[...]	Byk […]
[13] *w yʿn . lṭpn . il . d ʳpˀ[id ...]*	I powiedział litościwy i ʳmiłoˀ[sierny] Ilu:
[14] *šm . bny . yw . ilt[...]*	„Imię mojego syna – Jawwu, Aszirato […]”.
[15] *w pʿr . šm . yʳmˀ[...]*	I ogłosił imię Jaʳmmaˀ […].
[16] *tʿnyn . l zntn . [...]*	(Aszirata) odpowiedziała: „Dla naszego
	dobra […]
[17] *at . adn . tpʿr[...]*	Ty panem (jesteś) ogłoszony […]”.
[18] *ank . lṭpn . il[. d pid ...]*	„Ja, litościwy i [miłosierny] Ilu,
[19] *ʿl . ydm .*	(wkładam berło) w (twoje) ręce.
pʿʳrtˀ[...] [20] *šmk . mdd . i[l ...]*	Możesz ogłoʳsićˀ, (że)[…] twoje imię –
	umiłowany I[la …]”.
[21] *bt . kspy . dʳtˀ[...]*	„Mój dom srebrny, który (…)[…]
[22] *bd . aliyn . ʳbˀ[ʿl ...]*	z ręki Najpotężniejszego ʳBaˀ[ʿla …],
[23] *kd . ynaṣn[...]*	ponieważ wzgardził nami […].
[24] *gršnn . l ʳkˀ[si . mlkh .]*	Wygnaj go z ʳtroˀ[nu jego królestwa,]
[l nḫt . l kḫṯ] [25] *drkth .*	z siedziby, z piedestału] jego panowania.
šʳṣˀ[ṣ ...]	– niech uʳleˀ[ci …].
[26] *w hm . ap . l[...]*	A jeśli nie (…)[…],
[27] *ymḫṣk . kʳxˀ[...]*	rozdepcze cię jak (…)[…]”.

[28] *il . dbḥ .[...]*	Ilu ofiarował […],
[29] *p'r . bʳnˀ[h ...]*	ogłosił syʳnaˀ[swojego …]
[30] *ṯbḫ . alpʳmˀ[. ap . ṣin .]*	Zarzyna byʳkiˀ [oraz owce,]
[šql .] [31] *ṯrm . w ʳmˀ[ri . ilm .*	[ubija] woły i ʳtłusˀ[te barany,]
['glm . dt . šnt]	[cielaki tegoroczne],
[32] *ʳimr . qˀ[mṣ . llim ...]*	ʳbaranki, groˀ[madę koźlątek …]

Komentarz filologiczny

1. *[mr]ʳymˀ . ṣʳpnˀ[...]* – Toboła (2008, 84-85), przyjmując za pewne jedynie spółgłoski *mṣ*, rekonstruuje całą linię za *KTU* 1.114:1 i podaje przekład: „[El zarzyna w domu swym,] łu[p łowów we wnętrzu pałacu swego]". Uzasadnia to podobieństwem *KTU* 1.1 IV 1-8 do *KTU* 1.114. Choć zachodzą pewne podobieństwa pomiędzy tymi tekstami, to jednak zestawienie ich na zasadzie paralelizmu nie wydaje się uzasadnione. To zastrzeżenie dotyczy także kolejnych punktów w komentarzu filologicznym.

2. *gm . ṣḥ . l qʳrˀ[...]* – Toboła (2008, 84-85), opierając się na wyżej przedstawionym argumencie, rekonstruuje całą linię za *KTU* 1.114:2-3 i podaje przekład: „Głośno krzy[cz: «obyście kroili bogowie,] / [jedzcie bogowie, a pijcie».]". Smith (1994, 131; 1997a, 88) przyjmuje rekonstrukcję *l qbṣ ilm* – „do zgromadzenia bogów".

5. *ʳbṯˀt* – Toboła (2008, 84) proponuje odczytać jako *bgt* – „w tłoczni wina", otrzymując w ten sposób paralelizm: „El zasiadł w winiarni, w tłoczni wina – wieczysty". Podobieństwo spółgłosek *g* i *ṯ* jest duże. W tłumaczeniu przyjęto tę propozycję.

6. *b'lk* – Dosł. „twój władca". W tłumaczeniu na podstawie *KTU* 1.2 I 17,33; 1.2 I 45 przyjęto liczbę mnogą zaimka dzierżawczego (*b'lkm* – „wasz władca"; Baldacci 1996, 254).

14a. *yw* – *KTU* proponuje odczytać jako: *y<m> w*. Wyatt (2002, 48) etymologię *yw* wyprowadza z sanskrytu: *<yau <dyaus*, zaznaczając, że z tego samego źródła może pochodzić imię Jahwe. Toboła (2008, 87) interpretuje „leksem *yw* jako imiesłów formy D z rdzenia *hwy* (…): „mówić, rozkazywać" i na tej podstawie proponuje przekład: „wódz".

14b. *ilt* – Dosł. „bogini". Jest to tytuł Asziraty i dlatego w tłumaczeniu podano jej imię. Toboła (2008, 86) rekonstruuje *ilt[...]* jako *'il[m]* i łącząc z poprzedzającym go *yw*, otrzymuje wyrażenie *ym 'ilm*, które tłumaczy „wódz bogów".

Komentarz historyczno-kulturowy

1-4a. Pierwszy wiersz zachował się fragmentarycznie i nie wiadomo, czy przynależy do mowy niezależnej, czy jest miejscem, z którego rozbrzmiewa wiadomość o uczcie Ila. Nakaz wołania do tych, którzy są blisko i daleko, przypomina Iz 33,13,

gdzie Bóg wzywa: „Posłuchajcie wy, co jesteście daleko (*rəḥôqîm*), czego dokonałem, poznajcie wy, co jesteście blisko (*qərôḇîm*), Moją moc" (por. także Iz 57,19). W ten sposób jest wyrażona powszechność orędzia. W przypadku omawianego tekstu jest ono skierowane do wszystkich bóstw przebywających w różnych miejscach, np. ʿAnaty na Inbubu, Koszara-Chasisa na Krecie czy Mota w jego podziemnym królestwie.

4b-5. Uczta Ila odbywa się w *marziḥu*. Teksty ugaryckie potwierdzają, że było to swego rodzaju bractwo kultyczne, które celebrowało pamięć zmarłych, czcząc ich jako ubóstwionych przodków. Podczas spotkań spożywano duże ilości wina, a uczestniczyć w nich mogli jedynie mężczyźni przynależący do tego bractwa. Wydaje się, że ideą *marziḥu* była chęć przeniesienia się w krąg bogów i ucztowania na ich wzór. Potwierdzać to może fakt, że tak też jest nazywana uczta, na której gromadzą się bóstwa pod przewodnictwem Ila (*KTU* 1.114:15). Należy w tym przypadku odrzucić kult zmarłych, a pozostawić jedynie aspekt uroczystego biesiadowania i to – jak dowodzą *KTU* 1.1 IV 4 i 1.114:15 – przy wielkiej ilości wina i zapewne także jedzenia. Krąg możnych mieszkańców królestwa Ugarit zbierał się na podobne ucztowanie, a przywoływanie ubóstwionych przodków mogło być łącznikiem ze światem bogów. Więcej na temat *marziḥu* zob. komentarz do *KTU* 1.91 (ekskurs: *Marziḥu*; Smith 1994, 140-144).

Po ww. 2-4 tekst staje się coraz trudniejszy do zrozumienia. W w. 5. zachowały się tylko dwa wyrazy i jeden znak. Pierwszy z nich częściowo jest rekonstruowany jako *ʳbṯ¹t*. Ten rzeczownik oznacza „bezwstyd", ale także „wstyd", „hańba" czy „pogarda" (*DUL* 250). Występuje jedynie w *KTU* 1.4 III 19,21, gdzie Baʿlu opowiada o pogardzie, jakiej doświadczył pośród innych bogów podczas uczty (*KTU* 1.4 III 10-22). Drugie zachowane słowo to *ʾllmn*. Jest ono interpretowane jako „wieczny" (*DUL* 154), a odnosi się zarówno do Ila (*KTU* 1.161:7), jak i do herosów (*KTU* 1.22 I 10). W omawiany wierszu *ʾllmn* jest tytułem ojca ugaryckiego panteonu. W tłumaczeniu przyjęto znaczenie „Przedwieczny". Wyrażenie *bṯt ʾllmn* można rozumieć przynajmniej na dwa sposoby: (1) „wstyd/pogarda Przedwiecznego" (= to, czego Ilu doświadczył od kogoś, czyli *genetivus subiectivus*), (2) „pogarda Przedwiecznego" (= to, co Ilu okazał komuś, czyli *genetivus obiectivus*). W pierwszym przypadku może to odnosić się do pijaństwa Ila, o czym jest mowa w *KTU* 1.114. Jego stan upojenia alkoholowego spowodował wstyd u niego i doświadczenie pogardy ze strony obecnych bogów. Tę możliwość potwierdza wcześniejsza wzmianka, że Ilu zasiadł na *marziḥu*. Druga możliwość (*genetivus obiectivus*) to pogarda, jaką on okazywał. W tym przypadku trudno wskazać na jej przedmiot (Baʿlu? Jammu?). W jakiejś mierze tę możliwość potwierdzają kolejne wiersze, gdzie jest mowa o przebywaniu w błocie czy piciu mętów. Są to jednak domniemane interpretacje. Dlatego zasadne wydaje się przyjęcie poprawki, jaką zaproponował Toboła (2008, 84-85). Zamiast *bṯt* odczytuje on *bgt*, otrzymując w ten sposób wyrażenie „w tłoczni wina". To rozwiązanie „współbrzmi z kontekstem i odsłania paralelną strukturę dwuwier-

sza: *'il // 'llmn : b mrzḥ // b gt*" (2008, 84 n. 22). Spółgłoski *g* i *ṯ* są do siebie podobne (zob. komentarz filologiczny).

6-8. Te wiersze są – najprawdopodobniej – dalszym ciągiem poprzedniej wypowiedzi. Tutaj jest mowa o domu, który należy do „waszego władcy". Rzeczownik *b'l* w pierwszym rzędzie przywodzi na myśl Baʿla. Jednak wyrażenie *b'lkm* („wasz władca") jest też tytułem Jamma (*KTU* 1.2 I 17,33; 1.2 I 45, paralelnie z *adnkm* – „wasz pan", Rahmouni 2008, 106-107). Dlatego należy przyjąć, że to o nim jest mowa w omawianym wierszu. Dom boga morza wydaje się w fatalnym stanie – jako zrujnowane miejsce wypełnione błotem, a ponadto związane ze śmiercią (ww. 7-8). Te obrazy przywodzą na myśl królestwo Mota, władcy krainy śmierci (*KTU* 1.4 VIII 12b-14a).

9-11. Kolejne wiersze (ww. 9-11) ukazują upokorzenie Jamma. Trudno jednak wskazać, w jakiej sytuacji się ono dokonało. Pewne elementy sugerują kontekst uczty. Wiersze 9b-10 mają swoją paralelę w *KTU* 1.3 I 10-11, gdzie jest opisana uczta u Baʿla. Bóg burzy mógł znieważyć Jamma podczas wspólnego biesiadowania. Byłaby to odwrotna sytuacja do tej opisanej w *KTU* 1.4 III 10-16, gdzie to Jammu znieważył Baʿla. Inną możliwą interpretacją jest to, że Jammu, nie mając własnego pałacu, przebywał w błotnistej ruinie i dlatego był zmuszony pić „brudy z potoków". Rzeczowniki tworzące to wyrażenie (*rṯn tnmy*) są *hapax legomena*, co tym bardziej utrudnia wyjaśnienie tekstu. Jeszcze bardziej niejasny jest w. 11. Jest tutaj mowa o zebraniu resztek do jedzenia (Watson 2004, 72-73). One więc wraz z „brudami z potoków" stanowiłyby pokarm Jamma.

12-20. Rozpoczyna się tutaj zasadnicza część tej perykopy zbudowanej w układzie koncentrycznym. Ilu ogłasza, że Jammu ma panować nad innymi bogami. Dokonuje się więc intronizacja boga mórz. Uprawomocnienie tej proklamacji jest wyrażone przez użyte tytuły Ila, podkreślające jego władzę i dobroć: Byk oraz litościwy i miłosierny. Są to charakterystyczne i często występujące określenia ojca ugaryckich bogów (*ṯr*: *KTU* 1.2 I 16; 1.3 V 10; 1.4 IV 1; 1.6 IV 10; 1.14 II 16; 1.17 I 23; 1.92:15; *lṭpn il d pid*: *KTU* 1.1 III 21-22; 1.4 IV 58; 1.5 VI 11-12; 1.6 III 4; 1.15 II 13-14; 1.16 IV 9).

Intronizacja przebiega stopniowo i według ustalonego porządku dworskiego. Najpierw zostaje ogłoszone, kto ma panować, oraz podane jest jego imię (ww. 12-15). W w. 14. Jammu jest nazwany *yw*. To określenie pojawia się tylko w omawianym tekście i w związku z pewnym podobieństwem do fenickiego Ieuo (Filon z Byblos, *Historia fenicka* I 9,21) czy starotestamentowego *Yhwh* doczekało się wielu interpretacji. W związku z interpretacją tego imienia rodzi się pytanie, czy rzeczywiście jest ono nowym imieniem boga mórz nadanym mu przez Ila, jego ojca. Taka sytuacja przy objęciu tronu jest możliwa, co potwierdzają starożytne teksty. Przykładowo, Marduk, gdy został ogłoszony królem, otrzymał od bogów m.in. imię Lugal-dimmer-ankia (sumer. „król bogów nieba i ziemi", *Enuma elisz* V 109-112; podobna sytuacja ma miejsce w *Atrahasis* II 245-247; 2 Krl 23,34; 24,17). Ilu sam mógł je wybrać i ogłosić wobec wszystkich bogów. Częściej jednak zwraca się uwagę, że *yw* to błędny zapisie *ym* (zob. komentarz filologiczny).

Na wyrażenie czynności ogłoszenia imienia Jamma został użyty czasownik *p'r*, którego podstawowe znaczenie to „otworzyć usta" (*DUL* 650; por. hebr. *pā'ar*). Poza omawianym tekstem występuje w *KTU* 1.2 IV 11,18, gdzie Koszaru-Chasisu ogłasza imiona wykonanych przez siebie maczug dla Baʿla, a także w *KTU* 1.12 I 28, gdzie z kolei Ilu ogłasza imiona bogów. Przywołane teksty pokazują, że czasownik *p'r* występuje w uroczystych i przełomowych wydarzeniach.

Kolejnym etapem intronizacji nowego władcy była powszechna aklamacja wyrażająca zgodę na jego królowanie. Tu jest ona ogłoszona, co oddane zostało także przy użyciu czasownika *p'r*, przez Asziratę, małżonkę Ila i matkę ugaryckich bogów, prawdopodobnie reprezentującą całe zgromadzenie bogów.

Ostatnim aktem intronizacji było przekazanie insygniów władzy i wprowadzenie na tron. W zachowanym tekście pierwszego z tych elementów można się domyślić na podstawie ww. 18-19. Ilu wręcza Jammowi berło, znak władzy królewskiej, wypowiadając uroczystą formułę przekazania. Brakuje tutaj zajęcia tronu, niewykluczone, że z powodu źle zachowanego tekstu.

Po całej ceremonii Jammu, zgodnie z poleceniem Ila, może ogłosić (*p'r*) swoje imię jako nowy władca. O jego ścisłej relacji z ojcem bogów świadczy zwrot „umiłowany Ila" (*mdd il*). To określenie pojawia się także w *KTU* 1.3 III 38-39; 1.4 II 34; 1.4 VI 12; 1.4 VII 3-4. Zaznaczyć jednak należy, że tytuł *mdd il* nie jest zarezerwowany jedynie dla Jamma. Tak też jest nazwany Motu (*KTU* 1.4 VIII 23-24) oraz Aršu (*KTU* 1.3 III 43). Jednak Baʿlu nigdy nie został tak nazwany. To pokazuje, jakie było odniesienie do niego w panteonie ugaryckim.

21-29. Ostatnia część *KTU* 1.1 IV jest interpretowana jako uczta będąca zwieńczeniem intronizacji Jamma. Początkowe wiersze (ww. 21-27) stanowią skargę na Baʿla za to, że nie stawił się na uczcie u Ila. Nie można jednoznacznie stwierdzić, czyja jest to wypowiedź: Ila czy Jamma? W pierwszym przypadku byłoby to zignorowanie zaproszenia ojca ugaryckich bogów; w drugim – nieuznanie królowania władcy mórz. W każdym razie nieobecność boga burzy została jednoznacznie odczytana jako wzgarda. Należy więc przypuszczać, że te słowa mówi Ilu do Jamma. Ojciec bogów użala się, że syn Haddada nie przyjął zaproszenia na ucztę. Dlatego wydaje on polecenie, aby bóg morza rozprawił się ze swoim rywalem i odebrał mu władzę, co obrazowo zostało wyrażone jako strącenie z tronu. Podobny motyw występuje w *KTU* 1.3 IV 2-3; 1.16 VI 23-24. W ten sposób Jammu miałby rozszerzać swoje panowanie. Zatem jego wywyższenie i przekazanie mu władzy jest jednoznaczne z odsunięciem Baʿla, a nawet jego popadnięciem w niełaskę. Stało się to na skutek próśb, prawdopodobnie kierowanych przez Asziratę, mających na celu wywyższenie Jamma, jej syna, i uzyskanie pozwolenia na budowę pałacu dla niego. W ten sposób zaczyna powstawać opozycja, z którą bóg burzy będzie się musiał zmierzyć. Ponadto polecenie Ila, aby Jammu rozprawił się z Baʿlem, co ostatecznie przyjmie formę walki (*KTU* 1.2 IV), jest zgodą ojca bogów na otwarty konflikt.

Ugaryccy bogowie zdawali sobie sprawę z siły, jaką posiadał Baʿlu, w związku z czym stanowił dla nich niebezpieczeństwo. Świadczy o tym użycie tytułu *aliyn b'l* – „Najpotężniejszy Baʿlu". To wyrażenie występuje 72 razy w tekstach ugaryckich (tak-

że poza *Cyklem o Ba'lu*). Jest to tytuł najczęściej przypisywany bogu burzy oraz najczęściej występujący epitet w tejże literaturze (dla porównania następnym w kolejności tytułem według liczby wystąpień jest *btlt 'nt* [„dziewica ʿAnata"] – 49 razy). W ten sposób *aliyn* jest niejako drugim imieniem Baʿla. Ten przymiotnik pochodzi od rdzenia *l'y*, który wyraża ideę bycia silnym/potężnym, a także zwyciężania (*DUL* 484). Stąd mógł się rodzić lęk przed bogiem burzy. Ponadto w analizowanej wypowiedzi pojawia się przestroga, że jeżeli Baʿlu nie zostanie pokonany, to on rozdepcze swoich przeciwników, co zostało wyrażone przez czasownik *mḫṣ*. Oznacza on „(po/z)deptać", „ranić", uderzać", „walczyć", „zabijać" (por. akad. *maḫāṣu*, hebr. *māḥaṣ*). Bóg burzy często jest podmiotem tego czasownika (*KTU* 1.2 I 40; 1.2 IV 9; 1.5 I 1; 1.6 V 2-3). Odniesienie do idei rozdeptania nawiązuje zapewne do zaprzężonych rydwanów, którymi posługiwał się bóg burzy. Ponadto w *KTU* 1.101 jest on przedstawiony jako majestatyczny olbrzym, który stawia stopy na ziemi, a głową sięga niebios. Nic więc dziwnego, że taka postać budziła lęk nawet pośród bogów.

30-32. Końcowe wiersze odchodzą od głównego tematu tej kolumny, czyli ogłoszenia Jamma władcą nad panteonem ugaryckim z jednoczesnym nakazem pokonania Baʿla. Tutaj Ilu sam przygotowuje ucztę dla zgromadzenia bogów. W tym wielkim zestawie są wymienione zwierzęta, które składano w ofierze: byki, owce, woły, barany, cielęta, baranki i koziołki. Łatwo zauważyć, że zostały one przedstawione od największych do najmniejszych. Podobne opisy znajdują się w *KTU* 1.4 VI 40-43 („Baʿlu wyprawia ucztę w swoim pałacu", zob. komentarz historyczno-kulturowy) i *KTU* 1.22 I 12-14 (*Uczta herosów*, tekst 2).

KTU 1.1 V 1-29
Spisek Ila i Jamma przeciwko Baʿlowi

Pomiędzy zakończeniem czwartej kolumny a początkiem piątej brakuje około 35 linii. Ta kolumna również jest źle zachowana, a nawet trudniejsza do odczytania niż poprzednia. Tutaj bowiem uszkodzony jest początek każdej linii mniej więcej do jej połowy. Czytelne są jedynie ostatnie znaki. Dlatego czasami jest ona opuszczana w tłumaczeniach (del Olmo Lete 1998, 43; Wyatt 2002, 51; *COS I*, 245; Gibson 2004, 37-45).

Na podstawie zachowanego tekstu można przypuszczać, że jest tu zapisana rozmowa Ila z Jammem, którzy zawiązują spisek przeciwko Baʿlowi, prawdopodobnie z powodu jego nieobecności, o czym była mowa w poprzedniej kolumnie (*KTU* 1.1 IV 21-23). Przeciwnego zdania jest de Moor (1987, 27-28; podobnie *TUAT NF VIII*, 190-191), który uważa, że jest to mowa Baʿla, który poznał, że Ilu chce wystąpić przeciwko niemu i uwięzić pomiędzy kamieniami koryta rzeki. Natomiast Baldacci (1996, 253-254; podobnie Toboła 2008, 78-83) interpretuje tę kolumnę jako opis walki Baʿla z Jammem.

Opowiadanie w tej kolumnie składa się z dwu bardzo podobnych wypowiedzi, co pozwala w niektórych miejscach na rekonstrukcję tekstu. W tym przypadku oparto się na propozycji Smitha (1994, 117-118; 1997a, 87-88).

Ilu mówi do Jamma (ww. 1-6)

. . .	. . .
[1] *[...]ʳx¹b*	[…](…)
[2] *[... w ym . y]ʳm¹m* [3] *[yʿtqn*	„[… I dzień, (dwa) d]ʳn¹i [przeminą,
... w mġy .]npš	… i przybędzie] (z upolowaną) zwierzyną
[4] *[... h]ʳd¹ . tngtnh*	[… Had]ʳdu¹. Znajdziesz go
[5] *[...] . b ṣpn*	[…] na Ṣaponie.
[6] *[...]ʳx¹ . nšb . b ʿn*	[…] łowieckie zawody przy źródle".

Jammu mówi do Ila (ww. 7-13)

[7] *[...]ʳxx¹ . km yʿn*	[…] Tak przemówił:
[8] *[... ydʿ . l]ydʿt*	„[… Dobrze to] zrozumiałem,
[9] *[...]ʳk tʾasrn* [10] *[tr il*	[…]ʳabyś sʾpętał go, [Byku Ilu,
...]ʳk¹ trks	…], ʳabyś¹ (go) związał
[11] *[...]ʳx¹ . abnm . upqt*	[…] (między dwoma) kamieniami w korycie rzeki.
[12] *[...]l . ʳw¹ ġr . mtny*	[…](…) ʳi¹ uderzy mnie w lędźwie,
[13] *[at zd ...]rq . gb*	[aż zaczerwieni się …](…) zad".

Ilu odpowiada Jammowi (ww. 14-20a)

[14] *[...]ʳk¹l . tġr . mtnh*	„[…](…) Ty uderzysz go w lędźwie.
[15] *[...]b . w ym . ymm* [16] *[yʿtqn*	[…](…) I dzień, (dwa) dni [przeminą,
... yr]ʳḫ¹ . ymġy . npš	… miesią]ʳce¹, a przybędzie (z upolowaną) zwierzyną
[17] *[...]ʳġ¹ . hd . tngtnh*	[…](…) Haddu. Znajdziesz go
[18] *[...]ḫmk b ṣpn*	[…] twój posiłek(?) na Ṣaponie.
[19] *[...]ʳx¹ išqb . aylt* [20] *[...]. mbkm .*	[…] pożądam jak łania (u) źródeł".

Jammu odpowiada Ilowi (ww. 20b-29)

yʿn	(Jammu) odpowiedział:
[21] *[...]. ydʿ . l ydʿt*	„[…] dobrze to poznałeś.
[22] *[...]tasrn . tr il*	[…] spętasz go, Byku Ilu,
[23] *[...]ʳtʾrks . bn . abnm*	[…] ʳzʾwiążesz pomiędzy kamieniami
[24] *[...]upqt . ʿrb*	[…] z łożyska potoku. Wszedł
[25] *[... w]ʳġʾr . mtny at zd*	[… i] ʳudeʾrzy mnie w lędźwie aż zaczerwieni się

[26] *[...]. tʾrb . b . ši*	[…] Wjedziesz na owcy(?)
[27] *[...]⌜t⌝ . l tzd . l tptq*	[…](…), oby zaczerwienił się, oby (…)
[28] *[...] . g⌜bh⌝ . l arṣ*	[…] za⌜d jego⌝ ku ziemi.
[29] *[...]x[xx]...*	(…)”.

Komentarz filologiczny

2-3. *w ym . y]⌜m⌝m [yʾtqn* – Na podstawie *KTU* 1.6 II 26-27 można zrekonstruować całość jako: *w ym ymm yʾtqn l ymm l yrḫm* – „i dzień, (dwa) dni przeminą, a po dniach miesiące” (por. *KTU* 1.1 V 15-16).

6. *nšb* – Tłumaczenie przypuszczalne.

8. *ydʿ . l]ydʿt* – Figura etymologiczna utworzona na podstawie rdzenia *ydʿ* („(po)znać”, wiedzieć”).

Komentarz historyczno-kulturowy

1-6. Stwierdzenie o upływie czasu wyrażone w przysłowiowy sposób występuje także w *KTU* 1.6 II 4,26. W obu przypadkach te wypowiedzi określają czas poszukiwania Baʿla. Do spotkania, a dokładnie do walki Jamma z Baʿlem ma dojść na Ṣaponie – górze, którą zamieszkiwał bóg burzy (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.3 I 18-22a). Była ona miejscem, na którym bogowie staczali bitwy (*KTU* 1.3 III 35-47; 1.6 VI 1-2,33-35). W mitologii hetyckiej odpowiednikiem Ṣapona jest góra Hazzi, a tam właśnie Ulikumi starł się z bogiem burzy. Podobnie Zeus pokonał Tyfona i pozostałe potwory na górze Kasius, „która góruje nad Syrią”, czyli na Ṣaponie (Apollodor, *Biblioteka opowieści mitycznych* 1,41-42). Ilu daje Jammowi wskazówki, jak ma zaatakować Baʿla, aby go pokonać. Na ile można prawidłowo zrozumieć zachowany tekst, do ataku powinno dojść wtedy, gdy bóg burzy będzie wracał z upolowaną zwierzyną (*npš*) i będzie kontynuował łowieckie zawody przy źródle (*KTU* 1.114:10-11; Smith 1994, 126).

7-13. Jammu przyjmuje ze zrozumieniem polecenia Ila. Mówi on także o ukaraniu Baʿla. Bóg burzy ma być związany i uwięziony pomiędzy dwoma kamieniami rzeki. Wyrażenie *abnm upqt* jest różnie interpretowane. Przyjmując znaczenie „jądra” dla rzeczownika *abnm* (*dualis* od *abn* – „kamień”), Pope (1955, 30-31) i Oldenburg (1969, 112-119) uważają, że jest tu mowa o kastracji Ila, jakiej miałby dokonać Baʿlu, pozbawiając go w ten sposób władzy. Potwierdzać to może dalsza wzmianka o uderzeniu w lędźwie i zaczerwienieniu zadu. Smith (1994, 127) wyraża obiekcję wobec tej interpretacji, ale zaznacza, że jeżeli byłaby rzeczywiście tu mowa o kastracji, to Baʿla, a nie Ila, gdyż to bóg burzy ma stać się ofiarą. Faktycznie pozbawianie jąder wyeliminowałoby go z możliwości sprawowania władzy. Kastrację Ila należy odrzucić, gdyż w dalszych częściach *Cyklu o Baʿlu* do niego należy wydawanie ostatecznych wyroków. Krytykę tej interpretacji zob. Wyatt 2002, 51.

Nie można dokładnie określić, gdzie znajdują się owe kamienie, czyli gdzie ma być uwięziony Baʿlu. „Łożysko potoku" bez wątpienia jest częścią królestwa Jamma, który jest także nazywany Naharem (ugar. *nhr* – „rzeka"). Należy jednak zwrócić uwagę, że użyty tutaj rzeczownik (*upqt*) etymologicznie jest związany z *apq* („źródło"), który oznacza miejsce zamieszkania Ila (*KTU* 1.2 III 4; 1.3 V 6-7; 1.4 IV 21-22; 1.6 I 33-34). Więzienie Baʿla może więc znajdować się w obszarze należącym do Ila. W dalszej części mitu o walce Jamma z bogiem burzy ojciec bogów przekazuje mu Baʿla jako niewolnika (*KTU* 1.2 I 36-37). To może sugerować, że planowane uwięzienie będzie miało miejsce w podziemiach mieszkania Ila.

Ostatnie wiersze (ww. 12-13) tej wypowiedzi są bardzo trudne do przełożenia i interpretacji (Smith 1994, 127-128). Można jedynie domyślać się, że Jammu wyraża obawę, że jeżeli Baʿlu nie zostanie pokonany, to bóg burzy go zaatakuje.

14-20a i 20b-29. Wiersze powtarzają wypowiedzi omówione powyżej. Są tu pewne uzupełnienia, ale fragmentaryczność zachowanego tekstu uniemożliwia ich interpretację.

KTU 1.2

1. *KTU* 1.2 (RS 3.367 + 3.346)
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. RS 3.367: 125 x 29 x 9 mm, RS 3.346: 60 x 69 x 9 mm
4. Muzeum Narodowe w Aleppo (Syria)
5. Opowiadanie mitologiczne

Tablica wyróżnia się tym, że jest zapisana czterema kolumnami, czyli inaczej niż pozostałe (na ogół jest sześć kolumn na tablicy). Wskutek tego wiersze są znacznie dłuższe. Pomiędzy tą tablicą a poprzednią brakuje około 100 linii tekstu. Nie jest możliwe, aby odtworzyć zaginiony tekst, ale wydaje się, że akcja eposu nie przyśpieszyła znacząco.

KTU 1.2 I 1-10
Początek konfliktu Baʿla z Jammem

W zachowanej części toczy się już spór – na razie słowny, wyrażony w formie gróźb – pomiędzy Baʿlem a Jammem o przejęcie w pełni władzy po oficjalnym ogłoszeniu tego przez Ila.

recto 1 *[...]⌜x⌝[...]*	(…)
2 *⌜k t̲b . x⌝[...]*	⌜Gdy powrócił⌝ […]
3 *at . yp'ṯ . ⌜b a/r⌝[...]*	Ty powstałeś ⌜przeciw⌝ [(mnie)…]".
4 *aliyn . b'l . [...]*	Najpotężniejszy Baʿlu [(odpowiedział)]:
5 *⌜d⌝rk{.}tk . {t̲}⌜m⌝š⌜l⌝[...]*	„⌜Pa⌝nowanie twoje (…)[…]
6 *⌜b ri⌝šk . aym⌜r⌝ [zbl . ym*	(Walnie) ⌜cię w gło⌝wę maczu⌜ga⌝, [książę Jammu,
7 *bn ʿnm] ⌜t̲p⌝ṯ . nhr .*	pomiędzy oczy], ⌜sędzi⌝o Naharze.
yt̲b[r . ḥrn . yym]	Niech [Ḥoranu] roztrzas[ka, o Jammu],
8 *[yt̲br . ḥrn .] ⌜ri⌝šk .*	[niech Ḥoranu roztrzaska] twoją ⌜gło⌝wę,
ʿt̲trt . ⌜š⌝[m . b'l . qdqdk . ...]	ʿAsztarta ⌜mo⌝[cą Baʿla twoją czaszkę …]
9 *⌜r⌝'t . mṯ .*	⌜gro⌝mistą laską.
tpln . b g⌜b⌝[l šntk]	Upadniesz w sz⌜czy⌝[cie (swoich lat)].
10 *⌜ab . š⌝nm . at̲tm . t⌜q⌝[ḥ ...]*	⌜(Jak) ojciec la⌝t dwie żony we⌜ź⌝[miesz …]".

Komentarz filologiczny

6a. *aym⌜r⌝* – Wyraz jest intepretowany także jako imię własne – Ajjamur (de Moor 30; Smith 1997a, 97; *DUL* 714; Toboła 2008, 105 tłumaczy to imię jako „wszystkim precz!").

6b. *zbl . ym* – *KTU* pozostawia bez rekonstrukcji całą linię po *aym⌜r⌝*. Zaproponowano uzupełnienie wyrażeniem *zbl ym* jako możliwą rekonstrukcję na podstawie *KTU* 1.2 IV 19-20. W przywołanym tekście jest samo imię Jammu, ale na podstawie paralelizmu z *KTU* 1.2 I 7, gdzie jest wyrażenie *t̲pṯ nhr* („sędzia Naharu"), oraz wolnego miejsca w szóstej linii, przyjęto często występujący równolegle tytuł „książę Jammu".

7a. *bn ʿnm* – Brak w *KTU*. Zaproponowano uzupełnienie wyrażeniem *bn ʿnm* jako możliwą rekonstrukcję na podstawie *KTU* 1.2 IV 19-22.

7b. *ḥrn* – Brak w *KTU*. Zaproponowano uzupełnienie imieniem własnym *ḥrn* jako możliwą rekonstrukcję na podstawie *KTU* 1.16 VI 54-55.

8a. *ḥrn* – Patrz wyżej.

8b. *qdqdk* – *KTU* przyjmuje sam rzeczownik (*qdqd*). Na podstawie *KTU* 1.16 VI 57 przyjęto formę z sufiksem zaimka dzierżawczego *qdqdk* – „twoja czaszka".

9. *šntk* – *KTU* opuszcza to wyrażenie. Na podstawie *KTU* 1.16 VI 56-58 przyjęto rekonstrukcję *b g⌜b⌝[l šntk]*.

Komentarz historyczno-kulturowy

1-10. Wiersze zachowały się fragmentarycznie. Jednak na podstawie paralelnych tekstów (*KTU* 1.2 IV 19-22 oraz 1.16 VI 54-58) można dokonać w miarę pewnych

uzupełnień. Tak zrekonstruowany tekst odtwarza dialog pomiędzy Jammem a Baʿlem. Padają tu wzajemne groźby, które otwierają drogę – jeżeli to nie zostało wypowiedziane we wcześniejszym niezachowanym tekście – do bezpośredniej walki.

6-9a. Baʿlu wypowiada groźby pod adresem Jamma, zapowiadając, że zostanie on uderzony serią bolesnych ciosów. Rzeczownik *aymr* występuje ponownie w *KTU* 1.2 IV 19 jako jedna z dwu maczug wykonanych przez Koszara-Chasisa dla Baʿla w celu pokonania Jamma. W tłumaczeniu tamtego tekstu przyjęto znaczenie „Wszech-Wypędzacz" na podstawie semantyki poszczególnych komponentów tego rzeczownika (*ay* + *mry*) oraz faktu, że boski rzemieślnik nadaje imiona wykonanym przez siebie przedmiotom. W omawianym tekście pozostawiono ogólne znaczenie „maczuga" dla *aymr*. Rodzi się pytanie, skąd Baʿlu zna imiona swojego oręża, skoro Koszaru-Chasisu wykona i nazwie je w dalszej części eposu. Według de Moora (1987, 30) świadczy to, że bóg burzy potrafi widzieć przyszłość. Wyjaśnienie jednak może być znacznie prostsze. Wydarzenia w narracji mitologicznej dzieją się poza czasem rzeczywistym i dlatego znajomość tego, co dopiero nastąpi, nie jest czymś wyjątkowym.

Pomocnikiem Baʿla w walce z Jammem ma być Ḫoranu, o ile zaproponowana rekonstrukcja jest poprawna (zob. komentarz filologiczny). Był on bóstwem chtonicznym, przywoływanym najczęściej w kontekście magii i zaklęć przeciwko wężom (*KTU* 1.100; tekst 6). Być może dlatego występuje on w omawianym tekście. Jammu bowiem jest ukazywany jako wąż. W egipskim *Papirusie Harrisa* Ḫoron wraz z ʿAnatą występuje jako pomocnik w walce z dzikimi zwierzętami (*COS I*, 126-128; *DDD* 425-426).

Kolejną postacią pomagającą Baʿlowi w walce z Jammem jest ʿAsztarta – bogini wojny, łowów i płodności, mająca wiele cech wspólnych z ʿAnatą. Te dwie boginie występują i działają razem (np. *KTU* 1.2 I 40; 1.114). Związek ʿAsztarty z Baʿlem potwierdzają także teksty z Egiptu (*ANET* 15, 250) oraz Filon z Byblos (*Historia fenicka* I 10,31). Przytoczone świadectwa dowodzą, że ta bogini troszczyła się o dobro Baʿla, co potwierdzają także teksty ugaryckie (*KTU* 1.2 I 40; 1.2 IV 28). W w. 8 pojawia się nietypowe wyrażenie *šm b'l* w apozycji do imienia ʿAsztarta. Była ona towarzyszką i pomocnicą Baʿla, postrzeganą czasami jako jedna z jego dwu żon. W tłumaczeniu przyjęto rozwiązanie: „mocą Baʿla". Dokonać jakiejś rzeczy „w imię" (*b šm*) kogoś oznacza nie tylko uczynić coś w zastępstwie kogoś, ale także dokonać tego dzięki temu, kto udzielił do tego mocy (por. 1 Sm 17,45). Takie samo znaczenie ma fraza „pójść w imieniu kogoś". ʿAsztarta zatem obdarzona mocą boga burzy będzie zdolna pokonać Jamma, roztrzaskując mu czaszkę. W tej walce posłuży się „gromistą laską" (*r't mṯ*), przyjmując, że tekst jest poprawnie zrekonstruowany i można to wyrażenie połączyć z opisem działania ʿAsztarty. W tym przypadku *r't mṯ* stanowiłoby poetyckie wyobrażenie błyskawic. Jeżeli natomiast to wyrażenie przynależy do następnej części wypowiedzi Baʿla, to można uznać, że jest tu zapowiedź złamania laski Jamma, rozumianej jako oznaka władzy.

9b-10. Ostatnie dwie groźby przeciwko Jammowi nie zapowiadają już kolejnych ciosów. Pierwsza z nich mówi ogólnie o tym, że bóg morza padnie „w szczycie swoich

lat", o ile tekst jest ponownie dobrze zrekonstruowany (zob. komentarz filologiczny). Wyrażenie zdaje się oznaczać to samo, co „być u szczytu władzy". Uderzenia, od których Jammu ma polec, spadną zatem na niego wtedy, gdy będzie najpotężniejszy.

Druga zapowiedź jest bardziej enigmatyczna. Władca mórz ma wziąć dwie małżonki, jak Ilu. Ojciec bogów miał rzeczywiście tyle żon (*KTU* 1.23:37-49). Należy to zinterpretować jako formę złorzeczenia. Pomimo tego, że Jammu będzie miał dwie małżonki, to jednak nie będzie miał potomstwa.

KTU 1.2 I 11-19A
Jammu wysyła poselstwo do Ila

Jammu nie odpowiada na wcześniejsze groźby Baʿla, lecz przystępuje do poskromienia go na innej drodze. Wysyła poselstwo do Ila z żądaniem wydania boga burzy.

[11] *ʳm¹lakm . ylak . ym . [...]*	Jammu posłał ʳpoˡsłańców […]
[12] *[b]ʿlṣ ʿlṣm . npr . šʳm¹[m ...]*	[Z] największą radością wznieśli się ku nieʳbioˡ[som …],
[13] *ʳu¹ṯ . tbr . aphm .*	(…) ich gniew rozbija.
tbʿ . ǵlʳm¹[m . al . tṯb .	„Ruszajcie młodzieʳńˡ[cy! Nie zwlekajcie!
idk . pnm ...] [14] *ʳa¹l . ttn .*	Oto oblicza …] (…) zwróćcie
ʿm . pḫr . mʿd .	ku całemu zgromadzeniu,
t[k . ǵr . ll .	po[środku góry Lulu.
l pʿn . il] [15] *ʳa¹l . tpl .*	Do stóp Ila] nie padajcie,
al . tštḫwy . pḫr . [mʿd .	nie kłaniajcie się całemu [zgromadzeniu,
qmm . aṯr . am][16] *ʳr¹*	lecz stańcie i zacznijcie mówi]ʳćˡ,
ṯny . dʿtkm .	powtórzcie to, co znacie,
w rgm . l ṯr . aʳb¹[. il .	i mówcie do Byka Ojʳcaˡ, [Ila,
ṯny . lpḫr] [17] *mʿd .*	powtórzcie całemu] zgromadzeniu:
tḫm . ym . bʿlkm .	«Słowo Jamma, waszego władcy,
adnkm . ṯʳpṭ¹[. nhr]	waszego pana, sęʳdziegoˡ [Nahara]:
[18] *ʳt¹n . ilm . d tqh .*	'ʳWyˡdaj, Ilu, tego, którego chronisz,
d tqyn . hmlt .'	tego, którego chronią zastępy!
tn . bʿʳlˡ[. w ʿnnh]	Wydaj Baʿʳlaˡ [i sługi jego],
[19] *ʳb¹n . dgn . arṯm . pḏh .*	ʳsyˡna Dagana, abym mógł przejąć złoto jego'»".

Komentarz filologiczny

12. *[b]ʿlṣ ʿlṣm* – Apozycja rzeczowników w liczbie pojedynczej i mnogiej. Jest to jeden ze sposobów wyrażania stopnia najwyższego w języku ugaryckim.

13a. *ʳu¹ṯ . tbr . aphm* – Tłumaczenie przypuszczalne. De Moor (1987, 31) proponuje przekład: „Ich dzioby szeroko rozwarte". Jest to konsekwencja jego założenia, że bogowie-pomocnicy Jamma i Mota przybierali postać ptaków, zwłaszcza jako posłańcy z wiadomościami.

13b. *al . ttb* – Dosłownie: „Nie siadajcie" (*KTU* 1.2 I 19; 1.5 I 9). Polecenie sformułowane w myśl zasady: *Ne sedeas, sed eas*.

18. *ʾnnh* – Smith (1997a, 99) tłumaczy: „abym go upokorzył".

Komentarz historyczno-kulturowy

11-13a. Jammu wysyła swoich posłańców do Ila, który przewodzi całemu zgromadzeniu bóstw. Było to zgodne z pałacową etykietą ugaryckiego panteonu. Bogowie zanim spotkali się ze sobą, na przykład podczas uczty, najpierw przekazywali swoje prośby, zaproszenia czy inne wiadomości za pośrednictwem posłańców. Zgodnie z zasadami poetyckiej retoryki stosowanej na starożytnym Bliskim Wschodzie ten, kto wysyła swoich posłańców, przekazuje im treść orędzia oraz daje instrukcje, jak mają postępować; następnie zostaje ono powtórzone temu, do kogo jest skierowane. Taki schemat występuje w *KTU* 1.2 I.

Narracyjne wprowadzenie zdaje się sugerować, że posłańcy Jamma wyruszyli w drogę zanim on zaczął przekazywać swoje orędzie. Ta nieścisłość może być dowodem, że obecny epos o Baʿlu jest spisanym świadectwem wcześniejszych różnych tradycji ustnych. Posłowie Jamma opuszczają głębiny morskie i wznoszą się ku przestworzom niebios. Nie jest więc całkowicie bezzasadne stanowisko de Moora (1987, 31), który uważa, że posłańcy władcy morza przybrali postać ptaków. *Sitz im Leben* takiego wyobrażenia mogła stanowić obserwacja lotu ptactwa wyłaniającego się z morza. W starożytności każde przyrodnicze zjawisko widziano jako mające boskie pochodzenie. Nie jest więc wykluczone, że tak też interpretowano stałą migrację ptaków.

13b-17a. O ile Jammu postępuje zgodnie z zasadami, wysyłając swoich posłów do ojca bogów, to jego instrukcje dotyczące zachowania poselstwa są zaprzeczeniem wszelkiej etykiety pałacowej. Władca morza bowiem zabrania posłańcom okazywania jakiejkolwiek czci Ilowi i pozostałym bogom. Jego rozkazy nawiązują wprawdzie do formuły poselstwa, ale ją zniekształcają, skracają i wyrażają w formie negacji. Posłańcy Jamma mają więc nie patrzeć na nikogo w zgromadzeniu bogów oraz nie kłaniać się i nie składać hołdu Ilowi ani pozostałym bóstwom, lecz stojąc, przekazać rozkazy władcy morza. To świadczy nie tylko o jego arogancji, bucie i braku szacunku wobec ojca ugaryckich bogów i społeczności boskich braci, ale także o sposobie rozumienia władzy – Jammu jest panem i władcą, który nikomu nie musi okazywać szacunku i oddawać czci, a wszyscy muszą go słuchać i wykonywać jego rozkazy. Taka postawa świadczy o wyniosłości posuniętej do granic możliwości, ponieważ treścią poselstwa jest prośba o wydanie Baʿla. Paradoksalnie Ilu, polecając Koszarowi-Chasisowi budowę pałacu dla Jamma, zachowuje w pełni etykietę pałacową, a swoje orędzie przed-

stawia jako prośby (*KTU* 1.1 III 1-19). Na temat formuły poselstwa i aktu prostracji zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 II 1-27.

Posłańcy Jamma zostali określeni jako *ǵlmm*. Na temat tego rzeczownika zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.3 II 3b-5a („Rzeź dokonana przez ʿAnatę").

Władca morza wysyła swoje poselstwo do „całego zgromadzenia" (*pḫr mʿd*), które przebywa na górze Lulu (*ǵr ll*). Rzeczownik *pḫr* oznacza „zgromadzenie", „grupa", „rodzina" (por. akad. *puḫru*, *DUL* 659). Odnosi się on (jak także pokrewny *mpḫr*) zarówno do zgromadzenia bogów (*KTU* 1.47:49; 1.118:28), jak i ludzi związanych węzłami rodzinnymi (*KTU* 1.15 III 4,15) czy do konstelacji gwiazd (*KTU* 1.10 I 4). W *KTU* 1.4 III 14 występuje wyrażenie *pḫr bn ilm* – „zgromadzenie synów Ila". Tam doszło do publicznego znieważenia Baʿla, czego dokonał Jammu. Takie wspólne zejście się „synów Ila", czyli wszystkich bogów panteonu ugaryckiego, odbywało się podczas uczt i stanowiło wyraz jedności (*KTU* 1.148:9; Cho 2007, 14). Drugi rzeczownik *mʿd* jest synonimem *pḫr*. Dlatego wyrażenie *pḫr mʿd*, występujące tylko w *KTU* 1.2 I, uznaje się za pleonazm (*DUL* 514). Uwzględniając jednak semantyczne znaczenie hebrajskiego rzeczownika *môʿēḏ*, pochodzącego od rdzenia *yʿd* wyrażającego ideę określenia miejsca lub wyznaczenia czasu czy pory oraz umówienia się, można założyć, że w języku ugaryckim *mʿd* to zgromadzenie w wyznaczonym czasie i miejscu. Jeżeli to założenie jest poprawne, to *pḫr mʿd* może oznaczać cykliczne spotkania bogów pod przewodnictwem Ila, np. w związku ze zmianą pór roku.

Miejscem spotkania całego zgromadzenia, przed którym mają stanąć posłańcy Ila, jest góra Lulu. Etymologię nazwy wyprowadza się od rzeczownika *ll* – „noc" (Gibson 2004, 5). Jednak ta zbieżność zapisu nie jest kwestią przesądzającą. Góra Lulu występuje tylko w *KTU* 1.2 I. We wcześniejszej części eposu o Baʿlu siedziba Ila znajdowała się na Churšanie i Kasu (*KTU* 1.1 II 3 3,23; 1.1 III 11-12,22). Żadnej z tych gór nie można zidentyfikować, w przeciwieństwie do boskiego Ṣapona. Podobnie jest z górą Lulu. Del Olmo Lete (1998, 61) określa *ll* jako kolejną nazwę kananejskiego Olimpu, zaznaczając jednocześnie, że nazwy Churšana, Chaššu i Lula pojawiają się w dokumentach hetyckich. Najbardziej prawdopodobnym rozwiązaniem lokalizacji tych gór będących siedzibami Ila jest mityczne wyobrażenie mieszkańców Ugarit o Ṣaponie. Wyobrażano ją sobie jako miejsce przebywania bogów, a każdy z nich posiadał tam swój pałac, co miało odbicie w budownictwie sakralnym w Ras Szamra. Przykładem jest Inbubu – jeden ze szczytów Ṣapona, na którym mieszkała ʿAnata (*KTU* 1.1 II 14; 1.3 IV 34; 1.13:9; 1.100:20). Analogicznie więc można powiedzieć to samo o górach Lulu, Churšanie i Kasu.

17b-19a. Orędzie Jamma, które mają przekazać jego wysłannicy, jest krótkie. Składa się z trzech paralelnie zbudowanych części, z czego jedna (a więc 1/3 tekstu orędzia) jest poświęcona tytułom Jamma. Oprócz przywołania swojego imienia, każe on nazywać siebie: „wasz władca" (*bʿlkm*), „wasz pan" (*adnkm*) i „sędzia Naharu" (*ṯpṭ nhr*).

Pierwsze z wymienionych wyrażeń (*bʿlkm*) nawiązuje bezpośrednio do imienia przeciwnika Jamma. Rzeczownik *bʿl* w podstawowym znaczeniu oznacza: „pan", „właś-

ciciel", „władca" (*DUL* 203-206). W ten sposób Jammu wyraża, że to on jest „baalem" całego zgromadzenia bogów ugaryckich i dlatego może przedstawiać im swoje roszczenia. Uwypukla to sufiks zaimka dzierżawczego *-km* („wasz"). Wyrażenie *b'lkm* jako tytuł Jamma występuje jeszcze w *KTU* 1.2 I 33,45 (Rahmouni 2008, 106-107).

W dalszej kolejności władca morza tytułuje się jako *adnkm*. W tym przypadku Jammu idzie jeszcze dalej w swojej tytulaturze i roszczeniach, ponieważ rzeczownik *adn* jest jednym z określeń Ila (*KTU* 1.1 IV 17; 1.3 V 9; 1.124:1-2). Ten rzeczownik podkreśla boskość, co znalazło swoje odbicie w ST, gdzie *ʾāḏôn* / *ʾăḏōnāy* jest częstym tytułem Jahwe (Rdz 15,2; Ps 130,2; Am 7,2; Mi 4,13). Jammu oznajmia więc zgromadzonym bogom, w tym także Ilowi, że to on jest ich panem (Rahmouni 2008, 25-28).

Jako trzeci swój tytuł Jammu wymienia *ṯpṭ nhr*. Rzeczownik *ṯpṭ* oznacza „sędzia". Wydawanie wyroków było jednym z aspektów sprawowania władzy. Dlatego urząd sędziowski był ściśle związany z władzą królewską. On bowiem był odpowiedzialny za sprawiedliwość w swoim królestwie. Tytuł sędziego przypisywano także bóstwom, gdyż to one dokonywały ostatecznych sądów. Przykładowo, w tekstach z Mari Szamasz jest nazwany „sędzią (*šāpiṭ*) bogów i ludzi"; podobnie Enlil – „sędzia (*šāpiṭ*) bogów". Określenie *šōfēṭ* jest także jednym z tytułów Jahwe (Rdz 18,25; Ps 94,2; Iz 33,22). W literaturze ugaryckiej rzeczownik *ṯpṭ* jest najczęściej przypisywany Jammowi (22 razy), w stałej syntagmie *ṯpṭ nhr* (tylko w pierwszej części *Cyklu o Ba'lu*, czyli *KTU* 1.2). Powiązanie wydawania wyroków z rzeką (*nhr*) wiąże się z wyobrażeniem, że zmarli stawali nad rzeką i czekali na wydanie wyroku przez podziemne bóstwo. Niewykluczone więc, że pierwotnie Jammu i Naharu były to dwa odrębne bóstwa, a dopiero później zostały one złączone w jedną postać ze względu na podobne cechy (Rahmouni 2008, 311-315). Tytuł sędziego jest dwukrotnie przypisany Baʿlowi (*KTU* 1.3 V 32; 1.4 IV 44). W odniesieniu do boga burzy rzeczownik *ṯpṭ* występuje z sufiksem zaimka dzierżawczego dla 1. os. lm. (*-n* – „nasz"). W ten sposób jest wyrażona relacja pomiędzy bogiem burzy a mówiącymi. To pokazuje, że Baʿlu jest dla nich bliższym bóstwem niż Jammu.

Władza (*b'l*), boskość (*adn*) i sprawowanie sądów (*ṯpṭ*) mają być niezaprzeczalną podstawą wydawania rozkazów przez Jamma wszystkim pozostałym bogom, łącznie z Ilem. Przekonanie o posiadanej władzy sięgnęło więc zenitu. Wyraża się to także w treści polecenia. Bóg morza żąda wydania Baʿla, niczym niewolnika. O braku szacunku wobec niego świadczy to, że Jammu nie używa żadnych jego tytułów, lecz jedynie określenie „syn Dagana" (*bn dgn*). Jammu, który był synem Ila i Aszireraty, wyraża w ten sposób, że Baʿlu jest kimś obcym i nie przynależy do jego rodziny. Jego obecność na zgromadzeniu i utrzymywanie władzy są więc bezpodstawne. Użycie wyrażenia *bn dgn* służyło zatem zdeprecjonowaniu Baʿla.

Oprócz uwięzienia boga burzy i odebrania mu władzy, Jammu chciał także przejąć jego złoto. W tym przypadku jest użyty rzeczownik *pḏ*. Występuje on zaledwie dwa razy w tekstach ugaryckich (*KTU* 1.2 I 19,35). W języku hebrajskim pokrewny termin *paz* oznacza najczystsze złoto (Hi 28,17; Pnp 5,11.15; Iz 13,12). Można więc przyjąć, że Jammu mówi o złocie wyższej wartości niż to, które jest określane naj-

częściej występującym rzeczownikiem na oznaczenie tego kruszcu, czyli *ḫrṣ*. Przejęcie bogactw przez zwycięzcę było wyrazem triumfu.

KTU 1.2 I 19B-35
Przybycie poselstwa Jamma do Ila i całego zgromadzenia

Zgodnie ze zwyczajem poselstwo Jamma odchodzi, aby wypełnić swoją misję, przekazując dokładnie treść otrzymanego orędzia (ww. 19b-20c.30-35). W tym przypadku jest to przedzielone innym wątkiem, tzn. ucztą bogów i ich reakcją na pojawienie się wysłanników boga morza (ww. 20d-29).

tbʾ . ǵlmm . l yṯb .	Odeszli młodzieńcy niezwłocznie.
ʳiˀ[dk . pnm] [20] *l ytn .*	ʳWteˀ[dy (oni) oblicza swoje] zwrócili
tk . ǵr . ll .	ku górze Lulu,
ʾm . phr . mʿd .	ku całemu zgromadzeniu.
ap . ilm . lʳḫˀ[m]	W tym czasie bogowie uczʳtoˀ[wali],
[21] *yṯb . bn . qdš . l ṯr{ . bʿl . ʾl . i}m .*	zasiedli synowie świętego, aby spożywać mięso.
bʿl . qm . ʾl . il .	Baʿlu zajął miejsce obok Ila.
hlm [22] *ilm . tphhm .*	Wtedy bogowie ich ujrzeli,
tphn . mlak . ym .	ujrzeli posłańców Jamma,
tʾd{tpṭ}t . tpṭ[. nhr]	poselstwo sędziego [Nahara].
[23] *tǵly . ilm . rišthm .*	Zwiesili bogowie swoje głowy
l ẓr . brkthm .	ku swoim kolanom,
w l kḫt [24] *zblhm .*	aż do (podstawy) tronu ich władztwa.
b hm . ygʿr . bʿl .	Baʿlu połajał ich:
lm . ǵltm . ilm . rišt[25]*km .*	„Dlaczego zwiesiliście, bogowie, wasze głowy
l ẓr . brktkm .	ku waszym kolanom,
w ln . kḫt . zblkm .	aż do (podstawy) tronu waszego władztwa?
aḫd [26] *ʳiˀlm . tʿny .*	Odpowiedzcie wspólnie ʳboˀlgowie
lḫt . mlak . ym .	(przesłaniu z) tabliczek posłańców Jamma,
tʿdt . tpṭ . nh<r>	poselstwa sędziego Naha<ra>.
[27] *šu . ilm . raštkm .*	Podnieście, bogowie, wasze głowy
l ẓr . brktkm .	znad waszych kolan,
ln kḫt [28] *zblkm .*	(od podstaw) tronu waszego władztwa,
w ank . ʾny . mlak . ym .	a ja odpowiem posłańcom Jamma,
tʿdt . tpṭ . nhr	poselstwu sędziego Nahara”.
[29] *tšu . ilm . rašthm .*	Podnieśli bogowie swoje głowy
l ẓr . brkthm .	znad swoich kolan
ln{h . } kḫʳt . zblhmˀ	znad (podstawy) troʳnu swojego władztwaˀ.

[30] *aḫr . tmǵyn . mlak . ym .*	A przybywszy posłańcy Jamma,
tʿdt . ṯpṯ . nhr .	poselstwo sędziego Nahara,
l pʿn . il[31] *˹l tp˺l .*	do stóp Ila nie upadli,
l tštḫwy . pḫr . mʿ˹d˺ .	nie pokłonili się przed całym zgromadzeniem.
{m}qmm . a˹tr˺ . amr	Stanęli, po ˹czym˺ przemówili,
[32] *[ṯn]y . dʿthm .*	[powtórzy]li to, co wiadome im.
išt . ištm . yi˹t˺mr .	Jak wielki ogień uka˹za˺li się,
ḫrb . lṭšt [33] *[lš]˹n˺hm .*	mieczem wyostrzonym (były) ich [ję]˹zy˺ki.
rgm . ṣṯr . abh . il .	Przemówili do Byka, jego ojca, Ila:
tḫm . ym . bʿlkm	„Słowo Jamma, waszego władcy,
[34] *[ad]˹n˺km . ṯpṯ . nhr .*	waszego [pa]˹na˺, sędziego Nahara:
t˹n . i˺lm . d tqh .	«Wy˹dajcie, bo˺gowie, tego, którego chronicie,
d tqynh [35] *[hml]t .*	tego, którego chronią [zastę]py.
tn bʿl . w ʿnnh .	Wydajcie Baʿla i jego sługi,
bn . dgn . arṯm . ˹pḏ˺h	syna Dagana, abym mógł przejąć jego ˹złoto˺»”.

Komentarz filologiczny

19. *l yṯb* – Dosłownie: „Nie usiedli” (*KTU* 1.2 I 13; 1.5 I 9).

32. *išt . ištm* – Dosłownie „ogień dwu ogni/płomieni”.

33. *ṣṯr* – Należy poprawić na *lṯr*. Podobieństwo spółgłosek *ṣ* (dwa pionowe kliny) i *l* (trzy pionowe kliny) jest duże i dlatego łatwo mogło dojść do błędu w trakcie przepisywania tekstu.

Komentarz historyczno-kulturowy

19-20c. Wiersze są narracyjnym powtórzeniem polecenia Jamma (*KTU* 1.2 I 13b-14a). Zmieniona jest tylko kolejność frazy z *ʾm phr mʿd / tk ǵr ll* na *tk ǵr ll / ʾm phr mʿd*. Zob. komentarz historyczno-kulturowy *ad locum*.

20d-29. Wysłannicy Jamma niespodziewanie przybyli do Ila i całego zgromadzania podczas uczty. W *Cyklu o Baʿlu* jest to pierwsza biesiada. Odbywa się na górze Lulu, a więc w siedzibie Ila.

Sama uczta bogów jest opisana bardzo krótko. Nie ma tutaj wymienionych potraw ani podanej ilości wina, jak ma to miejsce w innych opisach (*KTU* 1.3 I 2-21; 1.4 III 40-44; 1.4 VI 44-59; 1.5 IV 13-21). Użyte są jedynie czasowniki oznaczające czynność jedzenia (*lḫm*, *ṯrm*). W trakcie jej trwania zjawia się poselstwo Jamma, co wywołało tak wielkie przerażenie, że bogowie opuścili swoje głowy aż do kolan, a nawet do podstawy tronów, na których siedzieli. Czasownik *ǵly* oznacza w pierwszym rzędzie „utracić właściwy aspekt, witalność” (*DUL* 317). Może to dotyczyć wegetacji na polach (*KTU* 1.6 V 18; 1.19 I 31; 1.19 III 54). W koniugacji D *ǵly* oznacza natomiast „poniżać”, „pohańbić”, „upokorzyć”. Reakcja całego zgroma-

dzenia na pojawienia się wysłanników Jamma jest zaskakująca. Pochylenie głowy było bowiem wyrazem lęku, słabości, poddaństwa czy przegranej (por. Lm 2,10). W tym przypadku należy ją rozumieć jako wyraz lęku przed nowym władcą. Jednak w zachowanym tekście Jammu nie uczynił nic takiego, co mogłoby wywoływać przerażenie. Jego złowrogie nastawienie było ukierunkowane jedynie na Baʿla. Ten natomiast zajmuje wyjątkową pozycję na owej uczcie, siedząc obok Ila. Ponadto tylko on, oprócz ojca bogów, został przywołany z imienia.

Baʿlu zareagował w odmienny sposób na pojawienie się wysłanników Jamma. Nie tylko nie przyjął postawy innych bogów, ale ponadto zganił ich, że wykazują lęk i słabość, oraz oznajmił, że są przecież w stanie dać odpowiedź Jammowi. Po wezwaniu Baʿla, aby całe zgromadzenie przyjęło właściwą postawą na swoich tronach, „podnieśli bogowie swoje głowy znad swoich kolan" (w. 29).

Ta scena pokazuje, że bogami, którzy mają największą siłę i znaczenie w ugaryckim panteonie, byli Baʿlu i Jammu. Dlatego dojdzie do decydującego starcia pomiędzy nimi, ponieważ wiodącym tematem *Cyklu o Ba'lu* jest wzajemna rywalizacja bóstw zmierzająca do osiągnięcia władzy lub też rozszerzenia jej zakresu na sfery należące do innych (Tronina 1987/1988, 38).

Omawiany tekst jest także ciekawym świadectwem sposobu przekazywania wiadomości w starożytnym Ugarit. W w. 26 pojawia się wyrażenie *lḫt mlak ym* – „tabliczka posłańców Jamma". Rzeczownik *lḫ* oznacza „tabliczka", „list", „pismo", a także to, co może być ich treścią, czyli „wiadomość" (por. hebr. *lôḥ*; *DUL* 490-491). W tekstach epickich występuje jeden raz, natomiast o wiele częściej pojawia się w korespondencji (*KTU* 2). W tej drugiej grupie tekstów *lḫt* oznacza najczęściej „list", na którym przekazywano różne wiadomości, np. pozdrowienia, prywatne informacje rodzinne, zapisy agrarne czy dotyczące przekazanych materiałów (*KTU* 2.14:6; 2.72:17; 2.104:11). Materiałem piśmienniczym były tabliczki gliniane. Ich małe rozmiary i waga pozwalały z łatwością przenosić je od adresata do nadawcy. Baʿlu wzywa, aby całe zgromadzenie jednomyślnie odpowiedziało posłańcom Jamma na przesłanie z tabliczek. Mogło być na nich zapisane polecenie boga mórz dotyczące wydania syna Dagana albo nosiły one znaki uwierzytelniające posłannictwo (de Moor 1987, 32; Smith 1994, 304). Wydaje się, że pierwsza możliwość jest bardziej prawdopodobna. Po otrzymaniu władzy od Ila, Jammu okazywał coraz bardziej swoją zarozumiałość i pychę. Wysyłając swoje sługi, zabrania im składać należnych pokłonów swojemu ojcu i pozostałym bogom. Oficjalne odczytanie im, niczym niewolnikom, jego rozkazów z tabliczek potwierdzałoby taką butną postawę. Zaznaczyć należy, że *lḫt* może oznaczać także „wiadomość". Jeśli przyjąć to znaczenie, znika materialny aspekt korespondencji, a pozostaje przestrzeń czysto werbalna (odpowiedź na ustną wiadomość).

30-35. Wysłannicy Jamma postępują zgodnie z jego rozkazami. Tak jak on wykazują się wielką butą, ponieważ nie oddali należytych pokłonów Ilowi ani pozostałym bogom, co należało do rytuału pałacowego. Stojąc dumnie przed Ilem i całym ucztującym zgromadzeniem bogów, żądają wydania Baʿla w ręce ich pana (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.2 I 11-19a). Ich pojawienie się zosta-

ło porównane do wielkiego ognia, a sposób mówienia – do wyostrzonego miecza. Objawieniu się bóstwa albo przybyciu jego wysłanników często towarzyszył ognisty żywioł, co mogło wywoływać lęk. Spotykane jest także porównanie ludzkiego języka do miecza (Ps 55,22; 57,5; 64,4). Ponieważ tego tekstu nie ma w paralelnym *KTU* 1.2 I 16 (instrukcje dotyczące poselstwa), można przypuszczać, że przyjęcie takiej postawy było własną inicjatywą posłańców Jamma.

KTU 1.2 I 36-48
Odpowiedź Ila oraz reakcja Baʿla

[36] *[w y ʾ]ʳnʾ . ṯr . abh . il .*	[I odrzek]ʳłʾ Byk, jego ojciec, Ilu:
ʾbdk . bʾl . y ymm .	„Twoim sługą (jest) Baʿlu, o Jammie,
ʾbdk . bʾl [37] *[nhr]ʳmʾ .*	twoim sługą (jest) Baʿlu, [Naha]ʳrzeʾ,
bn . dgn . aʳsʾrkm .	syn Dagana waszym więʳźʾniem.
hw . ybl . argmnk . k ilm	On tobie przyniesie daninę jak bogowie
[38] *[…]ʳyʾbl . k bn . qdš . mnḫyk .*	[…] jak synowie świętego ʳprzyʾniesie tobie ofiarę”.
ap . anš . zbl . bʾl	Gniewem uniósł się książę Baʿlu.
[39] *[w yuḫ]d . b yd . mšḫṭ .*	[I pochwy]cił w (lewą) rękę topór,
bm . ymn . mḫṣ .	w prawicę nóż.
ǵlmm . yšu	Młodzieńców zaczął uderzać.
[40] *[… . ʾ]ʳnʾt . tuʳḫʾd .*	[…] (Jego prawicę) ʿA]ʳnaʾta uʳjęʾła,
šmalh . tuḫd . ʾṯtrt .	Jego lewicę ujęła ʿAsztarta.
ik . ʳmḫʾ[ṣt] [41] *[… . tʾ]dt . ṯpṭ . nhr .*	„Dlaczego ʳbiʾ[jesz (…) posel]stwo sędziego Nahara?
mlak . mṯḫr . yḥʳbʾ[q . …]	Posłańcy berło trzyʳmaʾ[ją …]
[42] *[…] . mlak . bn . ktpm .*	[…] posłańcy pomiędzy ramionami”.
rgm . bʾlh . w . ʳyʾ[…]	Przemówił do nich Baʿlu i [(odpowiedział)]:
[43] *[…]ʳxʾ . ap . anš . zbl . bʾl .*	„[…] Gniewem uniósł się książę Baʿlu.
šdmt . b ʳgpʾ[nm . …]	Gleba w ʳwinʾ[nicy (wyschnie)]
[44] *[…]dm . mlak . ym .*	[…](…) posłańcy Jamma,
ʳtʾʾdt . ṯpṭ . nʳhʾ[r …]	ʳpoʾselstwo sędziego Naʳhaʾ[ra …]:
[45] *[…] . an . rgmt . l ym . bʾlkm .*	[…] Ja mówię do Jamma, waszego władcy,
aʳdʾ[nkm . ṯpṭ] [46] *[nhr …]*	paʳnʾ[a waszego, sędziego] [Nahara …]:
šmʾ . hʾwt . gmr [.] hd .	«Słuchaj słowa wojownika Haddada:
lwʳn . ymʾ[…]	Szemraʳł Jammuʾ [(przeciwko mnie)]»”.
[47] *[…]xx . ʳiyʾxx [.]xx thbr . xx[…]*	[…] (…) (…) Pokłonili się […]
[48] *[…]…[. …]*	[…]
. . .	. . .

Komentarz filologiczny

42. *b'lh* – inne możliwe tłumaczenie to „ich pan".

Komentarz historyczno-kulturowy

36-38a. Ilu spełnia żądanie Jamma i odpowiada, że Baʿlu będzie jego niewolnikiem, a na znak tego złoży mu ofiarę jak inni bogowie. Przyjęcie postawy ofiarnika świadczy o całkowitym podporządkowaniu się bogu morza. Na podstawie tego tekstu można przyjąć, że posłuszeństwem wobec Jamma wykazało się już całe zgromadzenie bogów. Jedynie Baʿlu nie podporządkował się decyzji Ila. Stąd wynikała ich wzajemna wrogość.

Należy zwrócić uwagę, że w swojej odpowiedzi Ilu nie używa żadnych tytułów Baʿla ani Jamma, lecz zwraca się do nich wprost po imieniu. W ten sposób zatem przemawia nie tylko jako najwyższy bóg panteonu ugaryckiego, ale także jako głowa rodu. Świadczy o tym także jeden z jego tytułów użytych w w. 36 (*abh* – „jego ojciec").

Język wypowiedzi Ila deklarujący poddanie Baʿla Jammowi przypomina styl używany w dokumentach dyplomatycznych, zwłaszcza w urzędowych traktatach i umowach. Takie zapożyczenie z innego gatunku literatury ugaryckiej i nadanie formalnym tekstom poetyckiego charakteru jest osobliwym środkiem literackim w *Cyklu o Ba'lu*. Zdaniem Fenshama (1979, 274) jest to przykład pokazujący, że na kształtowanie się opowiadań mitologicznych miała wpływ polityka. Przykładem takiego tekstu jest *KTU* 3.1:18-19,24-26, gdzie król Niqmaddu ma złożyć daninę bóstwom. Pojawia się tutaj to samo słownictwo (*ybl*, *argmn*). Przywołany fragment stanowi część traktatu pomiędzy Niqmaddem II (1350-1315) a Suppiluliumą I (1370-1330), królem Hetytów. Był to bardzo burzliwy okres w dziejach królestwa Ugarit (Singer 1999, 624-627; Feu 2000, 29-39). Władca Hetytów, po przeprowadzeniu szeregu zwycięskich kampanii, uczynił swoimi wasalami pomniejsze państwa, w tym także Ugarit. Król Niqmaddu II był zmuszony do płacenia wielkiej daniny Suppilulimie jako władcy silniejszego mocarstwa. Epos o Baʿlu pochodzi z tego samego okresu. Jednym z urzędujących na dworze Niqmadda II pisarzy w tym okresie był Ilimilku, który jest znany z *KTU* 1.4 VIII 49 i 1.6 VI 54. Niewykluczone, że jest on autorem także *KTU* 3.1. Bez wątpienia jednak była mu znana sytuacja przejścia Ugarit ze sfery wpływów Egiptu pod panowanie Hetytów. Jeżeli upokorzenie Baʿla, podporządkowanie go Jammowi oraz narzucenie mu obowiązku płacenia daniny faktycznie ma swoje odniesienie do wydarzeń historycznych z drugiej połowy XIV w., to późniejsze zwycięstwo boga burzy nad władcą morza i budowa pałacu opisane w dalszej części eposu mogą mieć wymiar nie tylko religijny, ale również ideologiczny. Jeśli Baʿlu ostatecznie zwycięży, inni królowie będą mu przynosili złoto i srebro, z których będzie mógł wystawić swój dom i objąć w pełni władzę, tak samo – w przekonaniu autora *Cyklu o Ba'lu* – Niqmaddu II pokona swoich wrogów i zrzuci z siebie poddaństwo (Mazzini 2004, 65-69).

38b-48. Reakcja Baʿla na decyzję Ila jest bardzo gwałtowna. Chwyta on topór oraz nóż i zaczyna nimi atakować posłańców. Jego złość i siła uderzeń musiała być bardzo wielka, ponieważ energicznie zareagowały ʿAnata i ʿAsztarta, próbując go powstrzymać czy wręcz obezwładnić.

Użyte rzeczowniki na oznaczenie broni, jaką pochwycił Baʿlu do walki, to *mšḫṭ* i *mḫṣ*. Pierwszy występuje zaledwie trzy razy w literaturze ugaryckiej. Pochodzi on od rdzenia *šḫṭ*. W *KTU* 1.18 IV 24,35 występuje rzeczownik *šḫṭ* interpretowany jako „rzeźnik" (względnie „morderca"). Na tej podstawie można przyjąć, że *mšḫṭ* oznacza narzędzie, którym posługiwano się do zabijania zwierząt. Dlatego w tłumaczeniu zaproponowano „topór". Obecność takiego narzędzia na uczcie bogów staje się zrozumiała przez fakt dzielenia porcji mięsa. Drugi rzeczownik na oznaczenie broni pochwyconej przez Baʿla to *mḫṣ*. Ten rdzeń z kolei jest dobrze poświadczony w literaturze ugaryckiej. Wyraża on ideę uderzania, ranienia, zabijania. Jako narzędzie jest to więc broń, którą można było posługiwać się w walce. Podobnie jak w przypadku topora, obecność noża czy miecza wydaje się być zrozumiała podczas uczty. Baʿlu, chwytając topór i nóż, ruszył uzbrojony na posłańców Jamma. Jego atak mógłby wywołać krwawą rzeź podczas uczty. Nie dziwi więc reakcja ʿAnaty i ʿAsztarty, które powstrzymywały Baʿla, wskazując, że zaatakowani młodzieńcy mają insygnia posłańców, co zapewnia im nietykalność. Te dwie boginie działają razem także w innych opowiadaniach (*KTU* 1.14 III 41-42; 1.14 VI 26-28; 1.100:20; 1.107:14; 1.114:9-10,22-23).

Niestety, dalszy tekst kolumny staje się coraz bardziej nieczytelny. Można domyślać się, że Baʿlu odpowiada na pytanie ʿAnaty i Asztarty oraz zapowiada wyschnięcie winnic i ogólny nieurodzaj. Nastąpią one, gdy bóg płodności i urodzaju zostanie oddany w niewolę Jamma, który niesie ze sobą zniszczenie i śmierć. Ponadto Baʿlu rozkazuje wysłannikom, aby przekazali swojemu władcy, że bóg burzy wie o jego spiskowaniu przeciwko niemu.

Ostatecznie nie wiadomo, jak dokładnie zakończyła się ta scena. Bez wątpienia jednak jest to opis najbardziej brutalnej uczty, jaki zachował się w *Cyklu o Ba'lu* (Szmajdziński 2022, 448-451).

KTU 1.2 II 1-18

Kolumna jest całkowicie uszkodzona. W niektórych liniach są widoczne jedynie pierwsze znaki (dwa lub trzy). Z pewnym prawdopodobieństwem można odczytać pojedyncze słowa (np. „Baʿlu" w linii 5 i 12, „uderzyłem" w linii 8, „król" w linii 9). Nie jest jednak możliwy przekład ani ogólne przedstawienie treści tej kolumny. Dlatego ta część jest zgodnie opuszczana w przekładach.

. . . . . .
[1] *bʳxʾ[...]*
[2] *kʳxʾ[...]*
[3] *tk . [...]*
[4] *sʳlʾp ʳxʾ[...]*
[5] *w . bʿʳlʾ[...]*
[6] *ik . ʳǵbʾ[...]*
[7] *w . ʳtʾ[...]*
[8] *imḫṣ . [...]*
[9] *mlk . ʳkxʾ[...]*
[10] *laʳkt lxʾ[...]*
[11] *nʳpšʾ[...]*
[12] *bʿʳlʾ[...]*
[13] *ʳwʾ[...]*
[14] *ʳṯrʾ[...]*
[15] *ḫʳlʾ[...]*
[16] *ʳkṯʾ[...]*
[17] *mʳlʾ[...]*
[18] *ʳšʾ[...]*
. . .

Na podstawie zachowanych słów (zwłaszcza *imḫṣ* i *lakt*) nasuwa się przypuszczenie, że kolumna zawierała deklarację użycia siły, niewykluczone, że przedstawioną przez posłańców. Nie można jednak rozstrzygnąć, czy była to wypowiedź Jamma czy Baʿla. Tekst zdaje się nawiązywać do *KTU* 1.2 I 1-10.

KTU 1.2 III 1-6B
Przybycie Koszara-Chasisa do Ila

Początek kolumny jest kontynuacją tego, co już częściowo zostało opisane w *KTU* 1.1 III 19-30. Koszaru, zgodnie ze swoim zwyczajem, pozytywnie odpowiedział Ilowi przez jego posłańców na zaproszenie (*KTU* 1.1 III 17-19). Wyruszając w drogę do „najodleglejszego z bogów, najodleglejszego z bóstw”, dotarł do siedziby Ila.

. . .	. . .
[1] *[...]ʳadʲ[...]ʳnʲ[...]*	(…)
[2] *[...kpt]ʳrʲ . l ʳrḥqʲ [. i]ʳlʲ[m .*	[… z Kre]ʳtyˡ do ʳnajodleglejszegoˡ
	z [bo]ʳgˡ[ów,
ḫkpt . l rḥq] [3] *[ilnym .*	z Egiptu do najodleglejszego z bóstw.
ṯn . mṯpdm . tḥt . ʿnt . arṣ .	Dwie warstwy pod źródłami ziemi,
ṯlṯ . mtḥ . ǵyrm]	trzy miary głębin]”.
[4] *[idk .] ʳlʲ yʳtnʲ [.] ʳpʲnm . ʿʳmʲ [. i]ʳlʲ .*	[Wtedy] zwróʳciłˡ ʳobˡlicze kʳuˡ [I]ʳlowiˡ
mʳbk . nʲ[hrm .	(przy) źródʳle (dwu) rzeˡ[k,
qrb . apq . thmtm]	pośród ujścia (dwu) oceanów].
[5] *[ygly .]ʳḏʲl . i[l] .*	[Przybył] (do) ʳgroˡty I[la]
ʳwʲ ybu [. q]ʳrʲš . mlʳkʲ [. ab . šnm .	ʳiˡ wszedł (do) [sie]ʳdziˡby króʳlaˡ, [ojca lat.
l pʿn . il] [6] *[yhbr .] w yqʳlʲ .*	Do stóp Ila] [pokłonił się] i upadʳłˡ,
[y]štḥʳwʲ[y .] w ykb[dnh	[z]łożył ʳhołˡ[d] i oddał [mu chwałę].

Komentarz filologiczny

1. Na podstawie *KTU* 1.1 III 17-18 początek kolumny jest rekonstruowany, czy właściwie uzupełniany: „I odpowiedział Koszaru-Chasisu: «Idźcie, idźcie, słudzy Ila. Wy idźcie powoli, a ja pośpieszę…»” (del Olmo Lete 1998, 49-50; Baldacci 1996, 261; Toboła 2008, 98-99).

2-3a. *[...kpt]ʳrʲ . l ʳrḥqʲ [. i]ʳlʲ[m . ḫkpt . l rḥq] [ilnym* – inne możliwe tłumaczenie: „Kreta w oddali, bogowie; Egipt w oddali, bóstwa” (Smith 1997a, 91; Pardee 2003, 247; Toboła 2008, 93). Sens w obu przypadkach jest ten sam – Koszaru-Chasisu ma ogromną przestrzeń do pokonania.

5. *ʳḏʲl* – Należy poprawić na *ḏd* („jaskinia”) analogicznie do *KTU* 1.1 III 22 (i innych paralelnych tekstów).

Komentarz historyczno-kulturowy

Występujące tutaj obrazy oraz pojęcia i wyrażenia zostały omówione w komentarzu historyczno-kulturowym do *KTU* 1.1 III 17-30. Autor eposu powraca do przerwanego poprzednio opowiadania.

KTU 1.2 III 6c-12a
Ilu zleca Koszarowi-Chasisowi budowę pałacu dla Jamma

Po przybyciu Koszara-Chasisa, Ilu wydaje polecenie, aby boski rzemieślnik niezwłocznie przystąpił do budowy pałacu dla Jamma. Ten tekst jest częściowo powtórzeniem, ale także uzupełnieniem *KTU* 1.1 III.

[6] *[aḫ]ʳrˡ [yʿn . il]*	[Wte]ʳdyˡ [Ilu powiedział]:
[7] *[...]ʳkˡṯr . w ʳḫˡ[ss .] ʳtbˡʼ .*	[…] „ʳKoˡszarze-ʳChaˡ[sisie], ʳruszaˡj,
bʳnˡ [.] ʳbˡht . yʳmˡ .	buʳdujˡ ʳdoˡmostwo Jamʳmowiˡ,
[rm]m . ʳhˡkʳlˡ . ʳṯˡpṭ . n[hr]	[wznie]ś ʳpaˡłaʳcˡ ʳsęˡdziemu Na[harowi].
[8] *[...n]ʳhˡr . tʳkˡ . [...]*	[… Na]ʳhaˡrowi pośʳródˡ […].
tbʼ . kʳṯˡr ʳwˡ[ḫss . xx	Ruszaj, Koʳszaˡrzeʳ-ˡ[Chasisie (…)
t]ʳbˡn . ʳbˡht . zbʳl ymˡ	aby bu]ʳdoˡwać ʳdoˡmostwo księʳciu Jammowiˡ,
[9] *[r]m . hk[l . l ṯpṯ] . nhr .*	[aby wznieś]ć pała[c sędziemu] Naharowi
b bk . ʳuˡ[pqt . ym...]x[...]	pośród ʳdˡ[na morza…].
[10] *[ḫš . bh]th tbn[n .*	[Szybko do]mostwo jego zbudu[jesz,
ḫ]ʳšˡ . trʳmˡ[m . hk]ʳlˡ[h .	szyb]ʳkoˡ wznieʳsieˡ[sz pała]ʳcˡ [jego.
alp . šd . aḫd .]bʳtˡ	Tysiąc zagonów zajmujący] doʳmˡ,
[11] *[rbt .] ʳkˡmn [.] ʳhkl*	[dziesiątki tysiący] ʳłaˡnów ʳpałac.
ušbšˡ[ym b]ʳtˡ b . ǵˡlʳm .	Bo pragnieˡ [Jammu do]ʳmu w cieˡmnośʳciach,
lˡ šd . ʳmr yˡmm	wˡ przestrzeniach ʳgorzkich móˡrz.
[12] *[bʿl .]ʳbˡ ym . yʳmˡ . yʳmt .ˡ*	[Baʿlu] ʳwˡ morzu najʳgłębszymˡ zʳginieˡ”.

Komentarz filologiczny

6. *[aḫ]ʳrˡ [yʿn . il]* – Przyjęto uzupełnienie na podstawie tekstów w *KTU* 1.1 III 26 oraz 1.4 IV 58 i 1.4 V 49.

8. *tʳkˡ . [...]* – Na podstawie *KTU* 1.4 V 55 Toboła (2008, 98-99) uzupełnia brakujące miejsce wyrażeniem „pośród szczytów Ṣapona”. Wyatt (2002, 53) tłumaczy inaczej, ale również z odniesieniem do boskiej góry: „w zakamarkach Ṣapona”. Takie rozwiązanie nie znajduje żadnego uzasadnienia. Jammu jako władca morza przebywał w głębinach morskich. Byłoby czymś niezrozumiałym, a nawet sprzecznym z tradycją mitologiczną Ugarit, aby miał on opuścić swoje królestwo i zasiąść na tronie w obszarze, który formalnie nie był pod jego panowaniem. Ponadto w w. 11 jest wyraźnie powiedziane, że Jammu pragnie domu „w ciemnościach, w przestrzeniach gorzkich mórz”.

9. *[r]m* – Przyjęto uzupełnienie na podstawie tekstów paralelnych.

12. *ym . yʳmˀ . yʳmt .ˀ* – Asonancja werbalna polegająca na powtórzeniu tych samych sylab. Wyrażenie *ym ym* (dosł. „morze mórz”) zgodnie z zasadami gramatyki ugaryckiej zinterpretowano opisowo, czyli „najgłębsze morze” (por. Mi 7,12).

Komentarz historyczno-kulturowy

Występujące tutaj obrazy oraz pojęcia i wyrażenia zostały omówione w komentarzu historyczno-kulturowym do *KTU* 1.1 III 17-30 oraz 1.4 V 50-57. Autor eposu powraca do przerwanego poprzednio opowiadania.

KTU 1.2 III 12B-14
Wystąpienie ʿAsztara

Linie 11-14 są mocno uszkodzone i dlatego czasami opuszczane w przekładach (Smith 1994, 219; 1997a, 96; Wyatt 2002, 53-54; Pardee 2003, 247; Gibson 2004, 37; *TUAT NF VIII*, 199). Można jednak w sposób pewny przyjąć, że wobec decyzji Ila – zarówno co do ustanowienia Jamma władcą wszystkich bogów, jak i poddania w jego niewolę Baʿla – wystąpił ʿAsztaru, jedno z pomniejszych ugaryckich bóstw, ale pochodzące od ojca bogów i Aziraty.

yʳˈmˀ[d]ʳn pnˀ . ˈṯtr . d ʳtˀ[...]	ʿAsztaru zʳwróˀ[ci]ʳłˀ obliczeˀ ku (niemu):
[13] *[...]ḫrḫrtmʳmˀ . w ʳdšˀ[x]n*	„[…] Płomienie i (…)
[...] išʳt ašˀ[t] h[...]	ogień położę (pod) pa[(łacem)],
išt [14] *[...]y . yblʳmˀm . uʳbˀ[l ...]*	ogień […](…) przyniosą (…)
ʳṯˀ[x]xʳk . yrdˀ[...] ʳiˀ[...x i]ʳnˀ . bn	(…) ʳzejdzieˀ (…)”.

Komentarz filologiczny

Jak zaznaczono we wstępie, tekst jest bardzo mocno uszkodzony w tym miejscu. Jego rekonstrukcja, a więc i przekład są niemożliwe ze względu na brak tekstów paralelnych. Sporadycznie są podejmowane próby odtworzenia tych linii, np. Toboła (2008, 100-101) dokonuje następującej rekonstrukcji, zaznaczając, że jest ona bardzo niepewna:

yš[n]n . ˈṯtr . dm[lk]	Zazgrzytał Asztar królewicz:
[št bˈl] ḫrḫrtm .	[„Wznieci Baal] żagwie,
w d[mr]n[št] ʾiš[t]	i nisz[czyci]el [wznieci] ogień.

[nbl ʾat b b]h[tm]	Płomienie w domostwie,
ʾišt [bhklm]	ogień w pałacu.
[ṯr . ʾil ʾb]y. yblmm. l[zbl ym]	[Tur El, ojciec] mój, okiełzna [księcia Jama,]
ṯ[pṭ nh]r. yrd [b ʾarṣ]	s[ędzia Naha]r zstąpi [w ziemię.]
[wn] ʾi[n ʾaṯt lh ʾi]n . bn	[Wszak] nie [ma żony dla niego a]ni syna”.

Wydaje się, że trud włożony w rekonstrukcję tekstu i jego tłumaczenie nie rozjaśnia dostatecznie nieczytelnego fragmentu. Według tej propozycji ʿAsztar przestrzega lub wyraża ubolewanie z powodu reakcji Baʿla. Powstaje także pytanie, dlaczego Ilu miałby okiełznać Jamma, a tenże „zstąpić w ziemię”, czyli umrzeć (Toboła 2008, 101 n. 62), skoro kontekst opowiadania jest całkowicie inny – Ilu ogłosił Jamma władcą i nakazał Koszarowi-Chasisowi budowę pałacu dla niego. Kolejnym problemem jest to, czy w kolumnie jest wystarczająco miejsca na tak rozbudowaną rekonstrukcję.

De Moor (1987, 36) nadaje inny sens wypowiedzi ʿAsztara. Jest to jego groźba zapowiadająca spalenie pałacu Jamma, gdyż jako ten, który nie ma żony ani syna, nie może być królem. Tym tropem idzie Baldacci (1996, 257), częściowo tłumacząc: „ogień w twoim pałacu rozpalę, ogień moi (…) podłożą”. Del Olmo Lete natomiast widzi tu ubolewanie ʿAsztara, że to jego pałac ulegnie spaleniu.

Przegląd tych propozycji jednoznacznie wskazuje, że nie ma możliwości odtworzenia słów ʿAsztara (jeżeli ww. 12-13 są faktycznie jego wypowiedzią). Opuszczenie, co preferuje większość, lub pozostawienie w przekładzie czytelnych słów wydaje się najlepszym rozwiązaniem.

Komentarz historyczno-kulturowy

12b-14. Występujący czytelny zapis *ʾṯtr* zgodnie interpretuje się jako imię własne jednego z ugaryckich bogów (*DUL* 190-191). ʿAsztaru jako bóstwo był czczony już w trzecim tysiącleciu na terenach Lewantu. W tekstach z Ebla jest poświadczony jako *[d]aš-dar*. W *Cyklu o Baʿlu* pojawia się dwukrotnie: *KTU* 1.2 III oraz 1.6 I. W obu przypadkach sytuacja jest podobna, a mianowicie rozwój wydarzeń przebiega niekorzystnie dla boga burzy. W pierwszym przypadku jest to wydanie go w ręce Jamma; w drugim – pokonanie go i uśmiercenie przez Mota. ʿAsztaru jest przedstawiany także jako wojownik, jednak bez tak wielkiej potęgi jak przykładowo Baʿlu. W *KTU* 1.6 I 54-56 jest określony jako *ʾrẓ* – „groźny”. Pokrewny przymiotnik hebrajski *ʾārîṣ* w Jr 20,11 odnosi się do Jahwe jako „groźnego wojownika” (*gibbôr ʾārîṣ*), który pokona wszystkich nieprzyjaciół proroka Jeremiasza. Oprócz eposu o Baʿlu, ʿAsztaru pojawia się także w hymnie do Nikkal (*KTU* 1.24:28), co wskazuje na jego astralny charakter. Oldenburg (1969, 41) i Wyatt (2002, 339) odnoszą do niego także określenie „lew” w dalszej części tego hymnu (*KTU* 1.24:30). Astralny charakter tego bóstwa znalazł także swoje odbicie w postrzeganiu go jako męskiego odpowiednika bogini Isztar, która była identyfikowana z Wenus, a w iko-

nograficznych wyobrażeniach często przedstawiana z lwem. Androgyniczny charakter tej planety objawiał się w tym, że o poranku patrzono na nią jako bóstwo męskie, a wieczorem – jako bóstwo żeńskie. Ponadto na liście ugaryckich bogów pojawia się w dalszej kolejności (*KTU* 1.118:17; 1.148:30).

W związku ze swoim astralnym pochodzeniem ʿAsztaru był czczony także jako bóstwo odpowiedzialne za nawadnianie i użyźnianie ziemi. Znajduje to wytłumaczenie w fakcie, że gwiazdy były postrzegane jako źródła rosy i deszczu (*KTU* 1.3 II 38-41; 1.3 IV 42-44; 1.19 II 1-3). Nie stanowił on jednak poważnej konkurencji dla Baʿla, gdyż jego władza i zakres działania były znacznie mniejsze niż boga burzy. W dalszej części *Cyklu o Ba'lu* zostało to ukazane przez fakt, że ʿAsztaru okazał się zbyt mały, aby zająć tron Baʿla po jego śmierci. Smith (1994, 248) wysuwa przypuszczenie, że to bóstwo było czczone nie w rejonach nadmorskich (na których występowały opady atmosferyczne), lecz w głębi lądu, a więc tam, gdzie rzeczywiście trzeba było nawadniać ziemię z powodu braku deszczów (zob. także Smith 1972, 99-100). Pardee (2003, 247 n. 48) stwierdza nawet, że relacja pomiędzy Baʿlem a ʿAsztarem pokazuje, że irygacja nie może pełnić w Lewancie roli deszczu. W tym przypadku byłoby to więc „uwiecznienie" praktyk agrarnych w mitologiach bliskowschodnich. ʿAsztaru jako drugorzędne bóstwo astralne pojawia się w wielu religiach Lewantu. Wyczerpujący przegląd podaje Smith 1994, 240-246.

KTU 1.2 III 15-18B
Šapša odpowiada ʿAsztarowi

Odpowiedź Šapšy pozwala zrozumieć, co wcześniej mówił ʿAsztaru – musiały być to groźby wobec Jamma, a nawet zakwestionowanie jego władzy i planowanie ataku.

[15] *[y']ʳnn¹ [.] ʳilm¹ [.]*	[Odpowiedzia]ʳła¹ (pochodnia) ʳIla¹,
ʳšpš . tšu¹ . gh . w ʳt¹[ṣḥ .	ʳŠapša podniosła¹ swój głos i ʳza¹[wołała:
šm]' . m' [16] [xx yt]ir . tʳr . il¹ . aʳbk¹ .	„Słucha]jże, Byʳk Ilu¹, ojʳciec twój¹, [(…) och]roni
l pn . zbl . ym .	(…) księcia Jamma,
l ʳpn¹ [. t]ʳp¹ṭ [.] ʳnh¹r	(…) [sę]ʳdzie¹go ʳNaha¹ra.
[17] *[ik . a]ʳl¹ . yšm'k .*	[Jakże miał]ʳby¹ wysłuchać cię
tr . [i]ʳl . abk .	Byk [I]ʳlu, ojciec twój?
l¹ ys' . [a]ʳl¹t [.] tbtʳk¹ [.]	Oby nie¹ wyrwał [pod]ʳpo¹ry ʳtwojej¹ siedziby,
ʳl y¹[hpk] [18] *[ksa .]ʳm¹lkk .*	ʳoby nie wy¹[rócił] [tronu] twojego ʳkró¹lestwa,
l ytbr . ḫʳṭ¹ [.] ʳmtpṭk¹ .	oby nie złamał berʳła¹ ʳtwojej władzy¹".

Komentarz filologiczny

15a. *yṯ]ir* – Czasownik jest różnie tłumaczony, np. „poręczyć” (del Olmo Lete 1998, 51), „okazać łaskę” (de Moor 1987, 37; Wyatt 2002, 54), „być dobrze usposobionym” (Baldacci 1996, 257), „dokonać odpłaty/zemsty” (Smith 1994, 219; 1997a, 96; Pardee 2003, 247), „zastawić stół” (Gibson 2004, 38), „usprawiedliwić” (*TUAT NF VIII*, 199). Wszystkie te możliwości łączy wspólna cecha – działanie Ila na korzyść Jamma. Jedynie Toboła (2008, 101) tłumaczy w odmienny sposób: „Zwycięży tur El, ojciec twój. / Przed obliczem księcia Jama, / przed obliczem [sę]dziego [Naha]ra”. Ta propozycja wydaje się mało zrozumiała i nieprzystająca do kontekstu. Zaproponowane w przekładzie „ochroni” podkreśla działanie Ila wobec Jamma, uwzględniając możliwy atak na boga morza przez ʿAsztara (*DUL* 878).

15b. *[y]⌜nn⌝ [.] ⌜ilm⌝ [.]* – Uzupełniono tłumaczenie na podstawie paralelnych tekstów wprowadzających w mowę niezależną.

16. *l pn* – Dosłownie „przed obliczem”. Opuszczono w tłumaczeniu ze względu na znaczenie czasownika *ṯ'r* jako „ochronić”.

Komentarz historyczno-kulturowy

15-16. Fakt, że to Šapša odpowiada ʿAsztarowi, może wynikać z tego, że był on bóstwem astralnym (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.2 III 12b-14). Šapša była boginią słońca, na co wskazuje jej imię (*špš* – „słońce”). Jej tytułem było wyrażenie „pochodnia Ila” (*KTU* 1.3 V 17; 1.4 VIII 21; 1.6 I 8-9,11,13; 1.6 II 24; 1.6 III 24; 1.6 IV 8,17; 1.19 IV 47,49; Rahmouni 2008, 252-255). Według wierzeń bliskowschodnich przechodziła codziennie przez nieboskłon ze wschodu na zachód, a następnie powracała do swojego miejsca wzejścia przez królestwo Mota, czyli pod ziemią. Šapša przekazywała polecenia Ila innym bogom. Z tej racji, że widziała wszystko, co dzieje się na ziemi, była postrzegana jako wszechwiedząca. Jej mezopotamskim odpowiednikiem był Szamasz, określany w podobny sposób jako *nūr ilī Šamaš* – „światłość bogów” (Wiggins 1996, 327-350).

17-18b. W dalszej części *Cyklu o Ba'lu* tymi samymi słowami Šapša ostrzega Mota, gdy ten chce podjąć kolejną walkę z Baʿlem (*KTU* 1.6 VI 27-29). Zapowiedź obalenia tronu, a więc odebrania królestwa, ma w tym przypadku pełne uzasadnienie – władca śmierci posiadał podziemne terytorium, nad którym rozciągał swoje panowanie. Tę samą sytuację należy odnieść do omawianego tekstu, który jest gorzej zachowany niż *KTU* 1.6 VI 27-29. ʿAsztaru najwyraźniej nie tylko grozi, lecz także zamierza zaatakować Jamma. Šapša przestrzega go, aby tego nie robił, gdyż nie znajdzie posłuchu i pomocy u swojego ojca, a ponadto to jemu zostanie odebrana władza. Choć wzmianki o władzy ʿAsztara są bardzo rzadkie, to jednak w *KTU* 1.6 I 65 jest powiedziane wprost, że obejmie on władzę nad całą ziemią.

Wypowiedź Šapšy zamyka trikolon, który można odczytać jako życzeniowe przesłanie skierowane do ʿAsztara, aby Ilu nie pozbawił go władzy. Każdy wiersz jest zbudowany według tego samego schematu: partykuła negacji – czasownik w *imperfectum* – wyrażenie przydawkowe złożone z dwu rzeczowników, przy czym drugi z nich ma dołączony sufiks zaimka dzierżawczego dla 2. os. lp. W związku z tą regularnością jest bardzo prawdopodobne, że była to formuła życzeniowa kierowana do władcy, aby nikt i nic nie zagrażało jego panowaniu. Natomiast po usunięciu partykuły negacji, powstaje całkowicie odmienny tekst – formuła złorzecząca.

Poszczególne wezwania tej formuły przechodzą od ogółu do szczegółu. Pierwsze z nich mówi o wyrwaniu podpory siedziby. Czasownik *nsʾ* oprócz wypowiedzi Šapšy (*KTU* 1.2 II 17 oraz 1.6 VI 27) występuje także w *KTU* 1.19 III 54, gdzie z kolei oznacza czynność wykorzenienia drzewa. W tym przypadku można więc mówić o definitywnym usunięciu. Ten sam aspekt należy odnieść do omawianego tekstu – w sposób trwały ma być wyrwana podpora siedziby. Rzeczownik *alt* występuje tylko dwa razy i to w tym samym kontekście (wypowiedzi Šapšy). Znaczenie jako „podpora", „filar" jest wyprowadzone z kontekstu (*DUL* 63). Potwierdzeniem może być hebrajski rzeczownik *ʾayil*, który oznacza filar u wejścia do Świątyni (1 Krl 6,31; Ez 40–41). Jest tu zatem mowa o czymś, co podtrzymuje całą konstrukcję. W przypadku omawianego tekstu jest to siedziba ʿAsztara. Rzeczownik *ṯbt* może oznaczać oprócz miejsca do siedzenia („siedzisko") także „mieszkanie", „rezydencję". W tłumaczeniu przyjęto znaczenie „siedziba" (w kontekście pałacu) ze względu zarówno na pochodzenie tego terminu od rdzenia *yṯb* (wyrażającego ideę siedzenia), jak i relację z rzeczownikiem *alt*. Wyrwanie podpory podtrzymującej całą konstrukcję siedziby grozi jej niechybnym zawaleniem. Wypowiedzenie takiej groźby wobec władcy ma wymiar nie tylko rzeczywisty, ale i symboliczny – zawalenie się jego rezydencji pozbawia go władzy.

W drugim wezwaniu Šapša mówi o wywróceniu tronu królestwa. Czasownik *hpk* – oprócz podstawowego znaczenia („obrócić/przewrócić" itp.) spotykanego także w innych językach semickich (Halayqa 2008, 151) – może oznaczać także „dokonać rebelii" (*KTU* 1.103.52, gdzie jest mowa, że straż wystąpi przeciw królowi). Jako dopełnienie tego czasownika jest użyty rzeczownik *ksu*, który jest najczęściej używanym pojęciem na określenie tronu z całej bogatej grupy semantycznej w języku ugaryckim. Objęcie tronu jest równoznaczne z panowaniem i sprawowaniem rządów (*KTU* 1.16 VI 23; 1.161:13; *KAI* 1,2; *COS II*, 96; *COS III*, 240; 2 Sm 7,13-16). Analogicznie sytuacja odwrotna – wygnać kogoś z tronu, to pozbawić go władzy (*KTU* 1.2 IV 12; *COS I*, 482; Ag 2,22). Taki los czekał między innych tych wasalnych władców, którzy wykazali się brakiem lojalności i posłuszeństwa wobec swojego suwerena. W wezwaniu bogini Šapšy pojawia się właśnie ten niuans. Skoro ʿAsztaru nie chce przyjąć rozkazu Ila, ojca ugaryckich bogów, to zostanie ukarany odebraniem mu tronu.

Ostatnie wezwanie stanowi zapowiedź złamania berła. Zachodzi tu analogiczna sytuacja jak w poprzednim przypadku. Przekazanie berła było znakiem objęcia władzy, a odebranie go – pozbawieniem sprawowania rządów. Taki obraz również

często pojawia się w starożytnej literaturze (Iz 14,5; Jr 48,17). Widoczne jest zatem – co zostało zaznaczone już wcześniej – przejście od ogólnych obrazów do coraz bardziej szczegółowych: siedziba (w znaczeniu rezydencja) – tron – berło. Regularność budowy tego trikolonu oraz jego metrum nasuwają przypuszczenie, że wypowiedź Šapšy może być częścią ugaryckiego hymnu (wykonywanego m.in. przy objęciu władzy przez nowego króla). Niewykluczone, że taki tekst był też wykorzystywany podczas zawierania przymierza jako zapowiedź przekleństwa za jego pogwałcenie.

KTU 1.2 III 18c-25
Odpowiedź ʿAsztara

Choć tekst nie jest mocno uszkodzony, to jednak w wielu miejscach jest niezrozumiały. Jako pewne można przyjąć, że ʿAsztaru odpowiada Šapšy, a następnie – najprawdopodobniej – zwraca się do Jamma, który również reaguje na jego słowa.

w y ʿ⌜n . ʿṯ¹[t]⌜r . d¹[m] . ⌜kx¹[...]	I odpo⌜wiedział ʿAsz¹[ta]ru (…):
[19] *[l y]⌜q¹ḫ . by . ṯr . il . aby .*	„[Oto za]⌜bra¹ł mi (to), Byk Ilu, mój ojciec.
ank . in . ⌜b¹t [. l]⌜y¹ [. km .] ⌜ilm .	Ja nie mam ⌜do¹mu [dla] ⌜siebie¹ [jak] ⌜bogowie
w ḫzr¹ [. kbn] [20] *[qd]⌜š¹ .*	i mieszkania¹ [jak synowie] [Święte]⌜go¹.
lb⌜dm¹ . ⌜a¹rd . b n⌜pš¹ny .	Sa⌜m¹ ⌜z¹stąpię do mojej (krainy) du⌜ch¹ów.
trḫṣ⌜n . kṯr¹m .	Obmyją ⌜mnie zręcz¹ni.
[yṯ]⌜b¹ b [bt] [21] *[zbl .]⌜y¹m .*	[Zasiad]⌜ł¹ w [domu] [książę] ⌜Ja¹mmu,
b h⌜k¹l . ṯpṭ . nh[r] .	w pa⌜ła¹cu sędzia Naha[ru].
yṯir . ṯr . il [.] abh .	Ochroni Byk Ilu, jego ojciec,
l ⌜p¹[n . z]⌜b¹l . y[m]	(…) [k]⌜się¹cia Ja[mma],
[22] *[l pn . ṯpṭ . nhr .]*	[(…) sędziego Nahara].
⌜m¹lkt . [w]⌜i¹m . l mlkt .	⌜Zacząłeś kró¹lować. [A] ⌜może¹ jeszcze nie zacząłeś królować?
⌜wn¹ [.] in . aṯt [. l]⌜k . k¹[m] [23] *[ilm ...].*	⌜Przecież¹ żony [nie] ⌜masz ja¹[k bogowie …]”.
[...] zbl . ym .	[(Odpowiedział)] książę Jammu,
y⌜ṯ¹[ṯb] ṯp⌜ṭ¹ . nhr	po⌜wtó¹[rzył] sę⌜dzia¹ Naharu:
[24] *[...] x x . yšlḫn .*	[…](…) przyśle mi”.

w y ʾn ʿ⌜ṯtr⌝	I odpowiedział ʿA⌜sztaru⌝:
[25] *[…]⌜l/d⌝[…]*	(…)
. . .	(brak około 20-30 linii tekstu)

Komentarz filologiczny

20a. *lb⌜dm⌝* – Wyraz różnie rekonstruowany. Smith (1994, 219) proponuje *lbum* – „(jak) lew".

20b. *kṯr⌝m* – Stern (2020, 34-35) interpretuje jako wyrażenie *k ṯrm* – „jak byki".

Komentarz historyczno-kulturowy

18c-20c. ʿAsztaru odpowiada Šapšy na jej ostrzeżenia, że Ilu już go pozbawił władzy, skoro całkowicie przekazał ją Jammowi. Niesprawiedliwość ojca bogów i zarazem krzywda, jakiej doznał ʿAsztaru, polega przede wszystkim na tym, że nie ma on swojego domu jak inni bogowie. Jego słowa przypominają skargę Baʿla, którą będzie często powtarzał, czyniąc starania o pozwolenie na budowę własnej siedziby na Ṣaponie (*KTU* 1.3 IV 46-48; 1.3 V 38-39; 1.4 I 9-10; 1.4 IV 50-51). Posiadanie własnego pałacu, czyli w ziemskim wymiarze świątyni, było uwierzytelnieniem władzy. Tam znajdował się tron, na którym zasiadał bóg, aby sprawować rządy. Ten temat powtarza się w całym *Cykl o Baʿlu* i dotyczy, jak widać na podstawie analizowanego fragmentu, nie tylko głównego bohatera eposu. W omawianej części (*KTU* 1.1–1.2) Koszaru-Chasisu ma wybudować pałac dla Jamma zgodnie z poleceniem Ila. W drugiej części *Cyklu o Baʿlu* zabiegi o posiadanie własnego domu będą głównym tematem.

W kontekście utraty pałacu i tronu, a więc panowania i autorytetu, ʿAsztaru mówi niespodziewanie – na ile można zrozumieć zachowany tekst – o swojej śmierci. Wskazuje na to czasownik *yrd*, który eufemistycznie służy na oznaczenie śmierci i zstąpienia do podziemia (*KTU* 1.4 VIII 7-9; 1.5 VI 25; 1.6 I 7; 1.161:21-22). Po wtóre, ʿAsztaru wymienia rytuały pogrzebowe, do których zalicza się obmycie przez *kṯrm*. W starożytności obmycie ciała zmarłego było obowiązkowym rytuałem, o czym wspominają różne świadectwa (Homer, *Iliada* 18,236-247). Wynikało to z przekonania, że oczyszczenie ciała zapewnia także oczyszczenie ducha, który schodzi do podziemnego świata umarłych.

Tymi, którzy mają dokonać rytualnego obmycia ʿAsztara, są *kṯrm*. Pojawiają się różne interpretacje tego pojęcia. Zapis przywodzi na myśl w pierwszym rzędzie Koszara-Chasisa z dodanym enklitycznym *m*. W tekstach ugaryckich taka forma występuje w *KTU* 1.6 VI 69. W tym tekście boski rzemieślnik jest towarzyszem Šapšy, a więc bogini występującej także w omawianym fragmencie. Te bóstwa są wymienione w kontekście zmarłych oraz pokonania Arša i Tannina, czyli pomocników

Jamma. Są to punkty wspólne dla obu opowiadań. Smith (1994, 254-256) przyjmuje w sposób pewny, że rytuału obmycia ʿAsztara dokona Koszaru-Chasisu, wykazując, że jest on bóstwem wodnym. Jako argument podaje wyrażenia *bn ym* („Syn Jamma") oraz *bnm ʾdt* („syn Zbiegu [dwu oceanów]") występujące w *KTU* 1.4 VII 14-15. Problemem jednak pozostaje fakt, że zaproponowane przez niego znaczenie nie jest poświadczone w tekstach ugaryckich (zob. komentarz filologiczny *ad locum*), a poza tym w *KTU* 1.6 VI Koszaru-Chasisu nie przeprowadza czynności pogrzebowych, lecz ma walczyć, względnie definitywnie zakończyć tę walkę, to znaczy wrzucić w morze Arša i Tannina. Poza tym nie jest znany żaden tekst, w którym boski rzemieślnik brałby udział w rytuałach związanych ze zmarłymi.

Inną możliwą interpretacją *kṯrm* jest przyjęcie tej formy jako rodzaju męskiego *kṯrt*, które były boginiami odpowiedzialnymi za poczęcie, a następnie narodziny dziecka (*KTU* 1.10 II 30; 1.11 I 6; 1.17 II 26-42; 1.47:13; 1.118:12). W tym przypadku zakłada się następującą sytuację: jak Koszaraty były obecne przy narodzinach, tak *kṯrm* (Koszaraci[?], choć takie określenie wydaje się na wyrost) pojawiali się przy człowieku w chwili jego śmierci, dokonując rytualnego obmycia. Tę interpretację przyjęto w tłumaczeniu. Znaczenie „zręczni" wynika z semantyki przymiotnika *kṯr* (*DUL* 467).

20d-23a. ʿAsztaru akcentuje decyzję i nastawienie Ila, potwierdzając to, co wcześniej powiedziała Šapša. Używa on nawet tytułów Jamma („książę", „władca"), co może świadczyć o uznaniu władzy boga morza. Zadaje mu jednak pytanie, na ile jego panowanie rozpoczęło się zgodnie z prawem. Podobna wypowiedź znajduje się w *KTU* 1.4 VII 43, gdzie Baʿlu proklamuje swoją władzę. ʿAsztaru mówi, że Jammu nie ma żony jak inni bogowie. To bardzo ważny tekst, pokazujący ugarycką teologię. Świat ludzkich relacji i praw jest przeniesiony w całej pełni na mitologiczną rzeczywistość. Tak jak król jako ziemski władca dla uprawomocnienia swoich rządów musiał mieć małżonkę, tak samo było w świecie bogów. Małżeństwo dowodziło, że władca jest mężczyzną i będzie miał następcę. Jest to dobrze widoczne w przypadku Ila. Ma on swoją małżonkę, a w tekstach ugaryckich często jest określany jako ojciec (Rahmouni 2008, 3-7.11-13.18-24). Jednak w całym *Cykl o Baʿlu* rozstrzyga się walka o najwyższą władzę nad pozostałymi bogami przez jego synów. Fakt posiadania małżonki przez władcę zapewnia zatem ciągłość panowania, nawet jeżeli będzie wiązało się to z rodzinną „grą o tron". ʿAsztaru, czyniąc wyrzut Jammowi, że nie ma on żony, jednocześnie wskazuje, że jeszcze nie może być uznawany w pełni za króla nad innymi bogami.

23b-25. Opierając się na rekonstrukcji *KTU*, można przyjąć, że tym razem odpowiada ʿAsztarowi sam Jammu. Jest to o tyle zgodne, że ostanie słowa były skierowane do boga morza. Nie jest to odosobniony przypadek w opowiadaniach mitologicznych, gdy nagle pojawia się i zabiera głos postać, która wcześniej nie była wspominana lub nic nie wskazywało na to, aby była obecna. Bogowie w wyobrażeniu starożytnych istnieli i działali poza ograniczeniami czasu i przestrzeni. Dlatego z taką łatwością i szybkością pokonują duże odległości czy mają wiedzę o tym, co

dzieje się poza obszarem ich przebywania. Do takiej sytuacji dochodzi w końcowej części trzeciej kolumny. Niestety, zachowała się ona fragmentarycznie i można jedynie domniemywać jej treści. Jammu, widocznie zgadzając się z zarzutem ʿAsztara, odpowiada mu, że Ilu przyśle mu małżonkę. Jeżeli to założenie jest poprawne, to można przyjąć, że świat ugaryckich bogów był przedstawiony jako jedna rodzina, w której panują relacje, zwyczaje i zależności analogiczne do ziemskiej rzeczywistości. Ojciec bowiem jako głowa rodu był odpowiedzialny za wybór właściwej kobiety na żonę swojego syna, jak i mężczyzny jako męża dla córki.

Końcowym czytelnym tekstem jest fraza „i odpowiedział ʿAsztaru". Niestety, na skutek całkowitego uszkodzenia dalszej części kolumny, nie można nawet w ogólnym zarysie podać jej treści.

KTU 1.2 IV 1-7A
SŁABOŚĆ BAʿLA W OBLICZU WALKI Z JAMMEM

Tekst kolumny zachował się w dobrym stanie. Braki są jedynie w pierwszych (początkowe znaki, *KTU* 1.2 IV 1-4) oraz końcowych liniach (ostanie znaki, *KTU* 1.2 IV 30-40). Wynika to z faktu, że tabliczka jest obłamana w lewej górnej i dolnej prawej części. Większa część jest czytelna i zrozumiała. Cały tekst można podzielić następująco:

(1) wypowiedź Baʿla i ʿAsztarty (ww. 1-7a);
(2) wypowiedź Koszara-Chasisa (ww. 7b-10);
(3) walka Baʿla z Jammem (ww. 11-27);
(4) wypowiedź ʿAsztarty (ww. 28-30);
(5) kolejne wypowiedzi (ww. 31-40).

Najważniejszym opowiadaniem tej kolumny, jak i całej pierwszej części *Cyklu o Baʿlu* (1.1–1.2) jest opis walki Baʿla z Jammem.

. . .	. . .
[1] *[...]ʳydˡ[y] . ʳḫˡtt .*	[…] [moje] ʳręceˡ ʳoˡsłabły,
mtt .[...] [2] *[...]*	obumarła […] […].
ʳḫy . nˡ[pš]ʳlˡ ašṣi .	ʳSiły duˡ[cha] ʳnieˡ mogłem wzbudzić,
hm . ap . amr[t] [3] *[...] .*	choć chciałem wzniecić […].
w b ym . mnḫ l abd .	Lecz (…) Jammowi spokój nie przepadł,
b ym . irtm . ʳmnmˡ	(…) Jammowi pierś się uniosła,
[4] *[...]ʳmˡ . nhr . tlʾm .*	[…](…) Naharowi tors.
ṯm . ḥrbm . its . anšq [5] *[p]ʳiˡtm .*	Wtedy próbowałem uderzyć mieczem (dwusiecznym) (…).
l arṣ . ypl . ulny .	Na ziemię padnie moja siła,

w l . ʾpr . ʾẓmʳnʾy	a w proch mój splenʳdorʾ”.
[6] *[b]ph . rgm . l yṣa .*	[Z] jego ust (jeszcze) nie wyszło słowo,
b špth . hwth .	(ani) z jego warg jego polecenie,
w ttn . gh .	gdy ona wydała swój głos:
yǵr [7] *tḫt . ksi . zbl . ym .*	„Niech (Baʿlu) zatonie pod tronem księcia Jamma”.

Komentarz filologiczny

1-4a. Przyjęta rekonstrukcja tekstu pozwala na jego tłumaczenie w przybliżeniu.

4. *ḫrbm* – Jest to *dualis* rzeczownika *ḫrb* („miecz”). W tłumaczeniu zaproponowano przekład: „miecz dwusieczny” (por. hebr. *ḥereḇ šənê pêyôṯ* / *pîfîyôṯ* / *pîyyôṯ*, Sdz 3,16; Ps 149,6; Prz 5,4).

4. *anšq* – Dosłownie „ucałować”.

Komentarz historyczno-kulturowy

1-4a. Tekst na początku tabliczki jest mocno uszkodzony, co negatywnie wpływa na zrozumienie pierwszych linii tej części eposu, zwłaszcza ww. 1-4a. Coraz bardziej czytelne znaki od w. 4 pozwalają w sposób pewny przyjąć, że jest to wystąpienie któregoś bóstwa. W próbach rekonstrukcji tego tekstu wskazywano na różne podmioty lub nawet stwierdzano, że jest to dialog pomiędzy dwiema postaciami, które zapowiadają przegraną Baʿla w jego walce z Jammem. Jednak regularnie powtarzające się sufiksy zaimka dzierżawczego dla 1. os. lp. w ww. 1-5 wskazują, że mówi tutaj jedna osoba. Treść tej mowy, a także kontekst pozwalają widzieć w mówiącym Baʿla. Od samego początku skarży się, że jest za słaby, aby pokonać boga morza. Natomiast potęga i siła Jamma wzrastają w miarę prowadzenia walki.

4b-5. Choć tekst staje się czytelny, to jednak w niektórych miejscach wciąż pozostaje niezrozumiały. Baʿlu wciąż się użala nad swoją słabą kondycją, uniemożliwiającą mu stoczenie zwycięskiej walki z Jammem. Jego przegrana wiąże się ściśle z utratą poważania u innych bogów, co obrazowo wyraził w stwierdzeniu, że cały jego boski splendor będzie pogrzebany w prochu ziemi.

6-7a. Narracyjny fragment w w. 6 ma swoją paralelę w *KTU* 1.19 II 26-27. Przedstawiona jest tutaj szybka reakcja słowna na skargę Baʿla. Na podstawie *KTU* 1.2 IV 28-30a oraz formy żeńskiej czasownika *ttn* można przyjąć, że te słowa wypowiada ʿAsztarta, gdyż to ona pierwsza zabiera głos po zwycięstwie Baʿla, krytykując go za odniesiony sukces. Tutaj bogini życzy, aby Baʿlu zatonął pod tronem Jamma. W mitologicznych wierzeniach wyobrażano sobie, że siedziba boga morza znajdowała się w morskich otchłaniach, a on sam zasiadał na ich dnie. Zatonięcie Baʿla pod jego tronem stanowi poetycką metaforę całkowitej przegranej boga burzy. Można

sobie to wyobrazić jako zalewanie słonymi wodami całej potęgi Baʿla, a więc wód deszczowych i błyskawic. Więcej na temat walki wyobrażonej za pomocą tego obrazu zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.2 IV 11-27.

KTU 1.2 IV 7B-10
Koszaru-Chasisu zapowiada zwycięstwo Baʿla

Wypowiedź Koszara-Chasisa jest zbudowana bardzo symetrycznie: bikolon – trikolon – bikolon.

[7] *w ʾn . ktr . w ḫss .*	A Koszaru-Chasisu odpowiedział:
l rgmt [8] *lk . l zbl . bʿl .*	„Zaiste przemawiam do ciebie, o książę Baʿlu,
tnt . l rkb . ʾrpt .	powtarzam, o Jeźdźcze chmurowładny.
ht . ibk [9] *bʿlm .*	Teraz twojego nieprzyjaciela, o Baʿlu,
ht . ibk . tmḫṣ .	teraz twojego nieprzyjaciela rozdepczesz,
ht . tṣmt . ṣrtk {x x x x}	teraz zniszczysz twojego wroga.
[10] *tqḥ . mlk . ʾlmk .*	Obejmiesz twoje wieczne królestwo,
drkt . dt . drdrk {tr}	twoje panowanie z pokolenia na pokolenie”.

Komentarz filologiczny

7. *l* – Partykuła wyrażająca afirmację lub potwierdzająca (*DUL* 481).

8. *l* – Partykuła wykrzyknikowa (*DUL* 481-482).

9. *bʿlm* – Imię własne z dodanym enklitycznym *-m*.

10. *{tr }* – Błąd skryby (haplografia), który po spółgłosce „k” zaczął pisać dalsze znaki z imienia Koszara (*ktr*), które rozpoczyna kolejną linię (11). W tym miejscu warto zaznaczyć, że tego typu błędy najczęściej zdarzały się przy przepisywaniu tekstów.

Komentarz historyczno-kulturowy

7. Wprowadzenie w mowę niezależną, będące standardową formułą w poezji ugaryckiej, sugeruje, że Koszaru-Chasisu odpowiada na wcześniejszą wypowiedź. Jednak stan zachowania poprzednich linii uniemożliwia stwierdzenie, komu boski rzemieślnik udziela odpowiedzi.

8-10. Koszaru-Chasisu jednoznacznie i zdecydowanie opowiada się po stronie Baʿla, zapowiadając jego zwycięstwo nad nieprzyjacielem, czyli Jammem. Nie uznaje więc decyzji Ila o powszechnym panowaniu Jamma. To pozwala na przypusz-

czenie, że boski budowniczy jest bóstwem niezależnym od ojca bogów. Ta krótka symetryczna wypowiedź zawiera w sobie istotne elementy, konstytuujące teologię ugarycką. Można ją nawet określić jako wyrocznię dotyczącą przyszłości Baʿla. Otwarta jest ona w uroczysty sposób partykułą *l* (zob. komentarz filologiczny). Rozpoczęte w ten sposób wypowiedzi wyrażają pewność tego, co się stanie (*KTU* 1.4 V 3-4; 1.6 VI 27-29; 1.15 V 18; por. także 1.21 II 4). Formalnego charakteru wyroczni dodają użyte przez Koszara-Chasisa tytuły Baʿla: „książę Baʿlu" oraz „Jeździec chmurowładny" (zob. ekskurs: *Tytuły i określenia Ba'la*). Potwierdzają one królewski status boga burzy oraz jego panowanie i moc w świecie natury.

W pierwszym bikolonie Koszaru-Chasisu, zwracając się bezpośrednio do Baʿla, ogłasza, że będzie do niego przemawiał. To nadaje uroczystego tonu wyroczni i podkreśla jej ważność. Zawarte jest tu jednak coś więcej niż tylko sama deklaracja wypowiedzi, która bezpośrednio następuje. Smith (1994, 336) uważa, że te słowa kryją w sobie moc, która sprawi, że stanie się to, o czym boski rzemieślnik mówi, to znaczy, że bóg burzy na pewno zwycięży. Jako dowód autor dwutomowego komentarza do *Cyklu o Ba'lu* podaje kolejną wyrocznię Koszara-Chasisa wypowiedzianą nad maczugami przygotowanymi jako broń dla Baʿla. Zaklęcia, które wypowiedział, sprawiły, że ta broń była całkowicie skuteczna. To założenie można jeszcze poprzeć tym, że teksty ugaryckie potwierdzają, że Koszaru-Chasisu posiada tajemną wiedzę nie tylko w obszarze sztuki, którą się zajmuje, ale także tego, co ostatecznie nastąpi. Przykładem może być scena z umieszczeniem okna w pałacu Baʿla (*KTU* 1.4 V 58 – 1.4 VI 15; 1.4 VII 14-28). Po raz kolejny zatem magia ściśle łączy się z wiedzą.

Centralna część wyroczni Koszara-Chasisa to trikolon, w którym zapowiada on, że Baʿlu pokona swojego nieprzyjaciela. Trzykrotne powtórzenie tej zapowiedzi, stosownie do symbolicznego znaczenia liczby trzy, wyraża pewność i definitywność. Każdy wiersz trikolonu rozpoczyna się przysłówkiem *ht* („teraz"). W tekstach ugaryckich funkcjonuje on najczęściej jako okolicznik czasu wskazujący, że czynność rozpoczęta w chwili mówienia będzie trwała (np. „od teraz"). Przykładem może być ironiczne pytanie Aqhata skierowane do ʿAnaty: „Czy (od) teraz kobiety będą polowały?" (*ht tṣdn tinṯt*, *KTU* 1.1 VI 40). Podobnie funkcjonuje *ht* w *KTU* 1.6 I 36: „Niech się (od) teraz raduje Aszirata i jej synowie" (por. także 1.19 IV 5; 1.21 II 6). Wyrocznia Koszara-Chasisa jest więc właściwie proklamacją zwycięstwa Baʿla, które będzie miało trwałe skutki.

Na określenie Jamma zostały użyte dwa rzeczowniki: *ib* oraz *ṣrt*. Pierwszy to najczęstsze określenie nieprzyjaciela w języku ugaryckim (por. akad. *ay(y)ābu*, hebr. *'ōyēḇ*). Wrogowie Baʿla są tak określeni również w innych tekstach (*KTU* 1.3 III 37; 1.3 IV 4,6; 1.4 VII 35,38). Rzeczownik *ṣrt* natomiast występuje zaledwie cztery razy w tekstach ugaryckich, zawsze w paralelizmie z *ib*, stojąc na drugim miejscu (*KTU* 1.3 III 37; 1.3 IV 4,6). Te ogólne określenia Jamma silnie kontrastują z użytymi we wstępie wyroczni tytułami Baʿla („książę Baʿlu" i „Jeździec chmurowładny"). Koszaru-Chasisu nie tylko nie wymienia żadnego z określeń boga burzy, ale nawet nie używa jego imienia. Bez wątpienia wyraża to jego niechęć do Jamma.

Analogicznie do liczby rzeczowników, zostały użyte dwa czasowniki na wyrażenie czynności całkowitego pokonania wroga boga burzy: *mḫṣ* oraz *ṣmt*. Pierwszy oznacza „(po/z)deptać", „ranić", uderzać", „walczyć", „zabijać" (por. akad. *maḫāṣu*, hebr. *māḥaṣ*, *DUL* 5-6). Często podmiotem tego czasownika są: ʿAnata (*KTU* 1.3 III 38-46; 1.3 V 23; 1.4 II 24 [z Baʿlem]; 1.18 IV 13; 1.19 I 14-15) oraz Baʿlu (*KTU* 1.2 I 40; 1.2 IV 9; 1.5 I 1; 1.6 V 2-3), którzy uśmiercają swoich przeciwników. Czasownik *ṣmt* natomiast oznacza „pokonać", „(wy/z)niszczyć" (*DUL* 775).

Budowa trikolonu jest dobrym przykładem paralelizmu wstępującego, to znaczy, że jego drugi człon rozwija wyrażoną ogólnie myśl z pierwszego, a trzeci stanowi kulminacyjne dopełnienie (Avishour 2002, 65-122). W podobny sposób jest zbudowana wyrocznia w Ps 92,10:

kî hinnēh ʾōyəḇeyḵā Yhwh	„Bo oto Twoi wrogowie, Jahwe,
kî hinnēh ʾōyəḇeyḵā yōʾḇēḏû	bo oto Twoi wrogowie wyginą,
yiṯpārəḏû kol-pōʿălê ʾāwen	będą rozproszeni wszyscy czyniący zło".

Podobieństwa treściowe i formalne obu wyroczni są bardzo duże. Dwa pierwsze wiersze rozpoczynają się wyrażeniem *kî hinnēh*, analogicznie do *ht* w omawianym tekście. Pierwszy człon trikolonu jest zdaniem nominalnym z inwokacją do bóstwa; w drugim imię własne jest zastąpione czasownikiem w *imperfectum*, który zapowiada, co się stanie z jego wrogami; w trzecim zmieniony został szyk przez wysunięcie czasownika na pierwsze miejsce, a na oznaczenie wrogów pojawia się inne określenie. Podobieństwem formalnym natomiast jest ogłoszenie zwycięstwa bóstwa. Różnica natomiast widoczna jest w tym, że Baʿlu będzie bezpośrednio walczył ze swoim nieprzyjacielem, czyli Jammem. Świadczy o tym użycie czasowników w 2. os. lp. Natomiast w Ps 92,10 jest ogólnie zapowiedziane, że wrogowie Jahwe będą zniszczeni (3. os. lm.). Jest to zgodne z biblijną ideą, że Bóg nie bierze czynnego udziału w walce. Ponadto podkreślony jest jej aspekt moralny – nieprzyjaciółmi Jahwe są ci, którzy czynią zło. Konflikt Baʿla z Jammem ma natomiast wymiar kosmiczny, czyli jest dążeniem do przejęcia władzy nad coraz szerszym okręgiem świata.

Wyrocznię Koszara-Chasisa kończy bikolon, który stanowi jej zwieńczenie. Boski rzemieślnik zapowiada bowiem, że Baʿlu obejmie pełnię władzy. Wiersz 10 jest wyróżniony sposobem zapisu. W linii 9 widać, że skryba zatarł napisane znaki i pomimo miejsca do krańca tabliczki (możliwy zapis czterech lub nawet pięciu znaków) celowo rozpoczął zapis od nowej linii, przechodząc do omawianego bikolonu. Także w tym przypadku nie doprowadził duktu pisma do końca kolumny (ponownie możliwy zapis czterech, pięciu, a może nawet sześciu znaków). Natomiast linie poprzedzające i następujące (a więc 7 i 8 oraz 11 i 13) są już wypełnione od początku do końca tabliczki, podobnie zresztą jak na innych tablicach eposu. Bez wątpienia należy uznać to za zamierzony zabieg literacki skryby (najprawdopodobniej Ilimilku). Nie tylko wyróżnił (odizolował) on linię 10, ale także nadał jej stroficzną formę poetycką (Yogev & Yona 2015, 450-451). Zasługuje to na szczególną uwagę, ponieważ strofika nie była jeszcze

stosowana w starożytnej poezji bliskowschodniej. Pozwala to na przyjęcie, że wezwanie Koszara-Chasisa, aby Baʿlu objął wieczne panowanie, stanowi istotę przesłania *Cyklu o Ba'lu*. Zostało to wyrażone przez dwa synonimiczne rzeczowniki często występujące w tekstach ugaryckich: *mlk* (*KTU* 1.3 IV 2; 1.14 I 41; 1.16 VI 23,37) oraz *drkt* (*KTU* 1.4 VII 44; 1.14 I 42; 1.16 VI 38). Tym, co wyróżnia panowanie Baʿla, jest to, że jego królestwo jest wieczne, rozciągające się na kolejne pokolenia. Idea objęcia wiecznego panowania ma swoje paralele biblijne (Ps 49,12; 79,13; 145,13).

KTU 1.2 IV 11-27
Walka Baʿla z Jammem

Kolumna w tym miejscu nie jest uszkodzona i tekst zachował się w bardzo dobrym stanie. Rekonstrukcje są nieliczne i nie budzą wątpliwości. Jest to szczególnie ważne, ponieważ ten tekst jest najważniejszym opowiadaniem w pierwszej części *Cyklu o Ba'lu*. Po długich konfrontacjach słownych dochodzi bowiem wreszcie do bezpośredniego starcia Baʿla z Jammem. Opowiadanie jest zbudowane bardzo starannie. Składa się z dwu równoległych i symetrycznych paneli, które są złożone z czterech jednostek. Całość narracji wieńczy będący osobną jednostką w. 27, który podsumowuje opis walki i podkreśla triumf Baʿla. Tę symetrię, świadczącą o kunszcie literackim autora tekstu, można przedstawić w następujący sposób:

	Pierwszy panel (linie 11-18a – maczuga I)	Drugi panel (linie 18b-26 – maczuga II)
Dzieło Koszara-Chasisa	11	18
Mowa Koszara-Chasisa	11-15	19-23
Działanie maczugi	15-17	23-25
Rezultat działania	17-18 (negatywny)	25-26 (pozytywny)
Podsumowanie	27	

Symetria w budowie i równoległość w narracji zostały uzyskane przez technikę powtórzeń całych partii tekstu. Różnice są tylko w nazwach maczug oraz w rezultatach ich działania. Zastosowanie repetycji – wyrażonej przez opisanie przygotowania do działania, a następnie samo działanie – jako środka literackiego jest spotykane w tekstach ugaryckich. Jako przykłady można wymienić: opisy uczt (*KTU* 1.3 I; 1.15 IV-V), walkę i świętowanie ʿAnaty (*KTU* 1.3 II) czy uzdrowienie króla Kirty (*KTU* 1.16 V-VI). Jednak opowiadanie o walce Baʿla z Jammem jest najstaranniej opracowane. Jeżeli ponadto uwzględni się stroficzne wyodrębnienie w. 10 (wyrocznia Koszara-Chasisa o wiecznym panowaniu Baʿla) bezpośrednio poprzedzające analizowany fragment, to

zasadne wydaje się stwierdzenie, że *KTU* 1.2 IV (10)11-27 należy do kluczowych tekstów w eposach ugaryckich.

[11] *kṯr ṣmdm . ynḥt .*	Koszaru sporządził (dwie) maczugi,
w <ḫss> yp'r . šmthm .	<Chasisu> ogłosił ich imiona:
šmk at [12] *ygrš .*	„Imię twoje – tyś Wyganiacz.
ygrš . grš . ym .	Wyganiaczu, wygoń Jamma!
grš . ym . l ksih	Wygoń Jamma z jego tronu,
[13] *⌜n⌝hr . l kḥṯ . drkth .*	⌜Na⌝hara z piedestału panowania jego!
trtqṣ . bd b'l .	Wyleć z ręki Baʿla,
km nš[14]*⌜r⌝ . b uṣb'th .*	jak orze⌜ł⌝ z jego palców.
hlm . ktp . zbl . ym .	Uderz w ramię księcia Jamma,
bn ydm [15] *[ṯp]ṭ [.] nhr .*	w samo serce [sędzie]go Nahara”.
yrtqṣ . ṣmd . bd b'l .	Wyskoczyła maczuga z ręki Baʿla,
km . nšr [16] *⌜b u⌝ṣb'th .*	jak orzeł ⌜z p⌝alców jego.
ylm . ktp . zbl ym .	Uderzyła w ramię księcia Jamma,
bn . ydm . ṯpṭ [17] *⌜n⌝hr .*	w samo serce sędziego ⌜Na⌝hara.
'z . ym . l ymk .	Mocny Jammu nie upadał,
l tnǵṣn [.] pnth .	nie skurczyły się jego ścięgna,
l ydlp [18] *⌜tm⌝nh .*	nie osłabły jego ⌜sta⌝wy.
kṯr . ṣmdm . ynḥt .	Koszaru sporządził (dwie) maczugi
w yp'r . šmthm	i ogłosił ich imiona:
[19] *šmk . at . aymr .*	„Imię twoje – tyś Wszech-Wypędzacz.
aymr . mr . ym .	Wszech-Wypędzaczu, wypędź Jamma!
mr . y⌜m⌝ [20] *l ksih .*	Wypędź Ja⌜mma⌝ z jego tronu,
nhr . l kḥṯ . drkth .	Nahara z piedestału jego panowania!
trtqṣ [21] *bd b'l .*	Wyleć z ręki Baʿla
km . nšr . b uṣb'th .	jak orzeł z jego palców.
hlm . qdq[22]*d . zbl ym .*	Uderz w ciemię księcia Jamma,
bn . 'nm . ṯpṭ . nhr .	w samo czoło sędziego Nahara.
yprsḥ ym	Niech runie Jammu
[23] *⌜w y⌝ql . l arṣ .*	⌜i niech upa⌝dnie na ziemię”.
w yrtqṣ . ṣmd . bd b'l	I wyskoczyła maczuga z ręki Baʿla,
[24] *⌜km⌝ [.] ⌜n⌝šr . b uṣb'th .*	⌜jak⌝ ⌜o⌝rzeł z jego palców.
ylm . qdqd . zbl [25] *⌜ym⌝ .*	Uderzyła w ciemię księcia ⌜Jamma⌝,
bn . 'nm . ṯpṭ . nhr .	w samo czoło sędziego Nahara.
yprsḥ . ym .	Runął Jammu,
yql [26] *⌜l⌝ arṣ .*	upadł ⌜na⌝ ziemię,
tnǵṣn . pnth .	skurczyły się jego ścięgna
w ydlp . tm⌜n⌝h	i osłabły jego sta⌜wy⌝.
[27] *yqṯ b'l . w yšt . ym .*	Baʿlu wywlókł (z morza) i położył Jamma.
ykly . ṯpṭ . nhr	(Tak) wykończył sędziego Nahara.

Komentarz filologiczny

11a. *w* <*ḫss*> – Drugi człon imienia boga rzemiosła, opuszczony przez skrybę, został uzupełniony przez wydawców *KTU* na podstawie znaku *w*, który jest nietłumaczonym łącznikiem dwu członów imienia.

11b. *ynḥt* – Dosłownie „przyniósł/sprowadził". W tłumaczeniu przyjęto znaczenie „sporządził", aby wyrazić fakt, że maczugi są dziełem Koszara-Chasisa.

14. *bn ydm* – Dosłownie „pomiędzy (dwie) ręce". W tłumaczeniu przyjęto dla tego wyrażenia znaczenie „w samo serce". Takie tłumaczenie podają del Olmo Lete i Sanmartín przy przyimku *bn* (*DUL* 225). Podobnie tłumaczą del Olmo Lete (1998,57), Wyatt (2002, 66) i Pardee (*COS I*, 249): „w pierś".

16. *bn ydm* – Zob. komentarz powyżej.

18. *ʳtmʾnh* – Tłumaczenie przyjęte ze względu na paralelizm („ścięgna" // „stawy"). Dokładne znaczenie rzeczownika *tmn* jest niepewne. Del Olmo Lete i Sanmartín proponują: „kształt", „forma", „postać" (*DUL* 858); de Moor (1987, 40): „miednica".

22. *bn . ʿnm* – Dosłownie „pomiędzy oczy". W tłumaczeniu przyjęto dla tego wyrażenia znaczenie „w samo czoło" dla zachowania paralelizmu z rzeczownikiem *qdqd* („ciemię"). Takie tłumaczenie podają del Olmo Lete i Sanmartín przy przyimku *bn* (*DUL* 225). Podobnie tłumaczy Pardee (*COS I*, 249).

25. *bn . ʿnm* – Zob. komentarz powyżej.

26. *ʳtmʾnh* – Zob. komentarz do w. 18.

Komentarz historyczno-kulturowy

11-26. W całym opowiadaniu, będącym punktem kulminacyjnym pierwszej części *Cyklu o Baʿlu*, zwraca uwagę to, że jego główny bohater pozostaje na dalszym planie, a nawet jest postacią wręcz niewidoczną. De Moor (1987, 40) uważa, że wynika to z faktu, iż Baʿlowi brakowało sił do walki (*KTU* 1.2 IV 1-5). Protagonistami są Koszaru-Chasisu i wykonane przez niego maczugi. Dopiero w w. 27 jest opisana aktywność Baʿla. Takie przedstawienie rozwoju kulminacyjnej akcji, czy odsunięcie głównego bohatera, jest czymś osobliwym w starożytnych eposach.

11-18a. W eposach ugaryckich Koszaru-Chasisu jako Mądry Rzemieślnik (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 III 2-5a) wykonuje różne przedmioty. Przede wszystkim jest on postrzegany jako budowniczy pałaców dla bogów (*KTU* 1.1 III 1-16; 1.4 VI 16-40). Jest też wykonawcą drogocennych przedmiotów, np. pałacowych utensyliów (*KTU* 1.4 I 23-43). W tym przypadku wykonuje on broń dla Baʿla. Wiersz 11 mówi właściwie o przyniesieniu owego oręża przez Koszara-Chasisa. Sugeruje to, że boski rzemieślnik wykonał maczugi w swojej pracowni (np. w grocie na Krecie), a następnie je przyniósł (*nḥt*), aby wręczyć Baʿlowi. Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku wykonania drogocennych darów dla Asziraty

(*KTU* 1.4 I 23-43) i wspaniałego łuku dla Aqhata (*KTU* 1.17 I 1-33). W tłumaczeniu, dla bardziej czytelnego ukazania, że jest to dzieło Koszara-Chasisa, przyjęto znaczenie „sporządził" (zob. komentarz filologiczny).

Broń wykonana dla Baʿla jest określona jako *ṣmd*. W tłumaczeniu przyjęto znaczenie „maczuga". Jest to jeden z wielu desygnatów tego rzeczownika (inne to „para", „jarzmo", „zaprzęg (konny)", „siekiera/labrys", *DUL* 773-774). Jako broń Baʿla *ṣmd* występuje także w opisie jego walki z synami Asziraty (*KTU* 1.6 V 1-4) oraz w zbiorze zaklęć (*KTU* 1.82:16; zob. także 1.65:14, gdzie *ṣmd* to labrys Ila; Healey 1983, 48). Użyta w omawianym tekście forma podwójna (*ṣmdm*) wskazuje na dwie maczugi albo na przedmiot o dwu głowicach (np. dwie przywiązane od strony rękojeści buławy) lub ostrzach (np. labrys). Obecność tego typu przedmiotów w Ugarit potwierdzają archeologiczne artefakty (Ginsberg 1935, 228) oraz świadectwa ikonograficzne (Yadin 1970, 211-214). Najbardziej znanym przykładem jest stela (XV w., obecnie w Muzeum Luwr), na której Baʿlu trzyma w prawej ręce krótką maczugę uniesioną nad głową, a w lewej – wyciągniętą przed siebie błyskawicę-włócznię skierowaną ku dołowi (*ANEP* 490; zob. także stelę z Arslan Tash [IX w., płn. Syria], na której jest przedstawienie Adada trzymającego trzy błyskawice w każdej dłoni, *ANEP* 501).

Maczugi wykonane przez Koszara-Chasisa dla Baʿla to błyskawice, którymi bóg burzy posługuje się umiejętnie i skutecznie. Przykłady podobnego uzbrojenia można znaleźć w innych mitologiach. Marduk idzie uzbrojony w błyskawice i ogniste pioruny, aby walczyć z Tiamat (*Enuma elisz* IV 39-40). Tą samą bronią posługuje się bóg burzy w *Pieśni Ullikumi* (*ANET* 123). Najbliższą analogią jest oręż Zeusa, który z góry Kassu (czyli Ṣaponu, por. Apollodoros, *Biblioteka* I 6.3) ciska błyskawice na Tyfona, morskiego potwora (Homer, *Iliada* 2,780-785; Hezjod, *Teogonia* 842-868). Zostały one wykonane przez Cyklopów, a więc pracowników w kuźni Hefajstosa, greckiego odpowiednika Koszara-Chasisa (Gaster 1977, 164-165). W ten szereg przykładów wpisuje się również jedna z fenickich inskrypcji, na której znajduje się wyrażenie *b'l ṣmd* – „władca błyskawic" (*KAI* 24,15).

Chociaż owe maczugi zostały przekazane Baʿlowi, to jednak Koszaru-Chasisu ma nad nimi pełną władzę. Najpierw wyraża to czasownik *p'r* – „ogłosić imię" (*DUL* 650). Pojawia się on w uroczystych i przełomowych wydarzeniach w *Cyklu o Ba'lu*. W *KTU* 1.1 IV 15 Ilu ogłasza Jamma władcą nad innymi bogami, a w *KTU* 1.1 IV 17,19-20 jest afirmacja tej nominacji. Ponadto w *KTU* 1.12 I 28 Ilu ogłasza imiona bogów. Przywołane przykłady pokazują, że ogłoszenie imion maczug jest znaczącym wydarzeniem.

Nadanie imienia lub jego zmiana świadczyło o posiadaniu władzy nad nazywaną osobą. Dzięki temu człowiek nie tylko uzyskiwał tożsamość, ale także wchodził w relację. Starożytne świadectwa, zwłaszcza biblijne, dowodzą ponadto, że często w takich przypadkach odwoływano się do etymologii, a poprzez nią do symboliki jego znaczenia. Dlatego imię wyrażało posłannictwo osoby, czego najlepszym przykładem są imiona córek Baʿla: Pidraja – „tłusta/żyzna", Ṭalaja – „rosista"

i Arṣaja – „ziemista" (Wiggins 2003, 83-101). Oprócz znanych przykładów z cyklu o patriarchach w Księdze Rodzaju (np. zmiana imion Abram na Abraham, Saraj na Sara, Jakub na Izrael czy ich symbolicznego znaczenia: Izaak – „Radosław", Jakub – „Piętaszek"), warto przywołać imiona dzieci proroków Izajasza i Ozeasza. Były one nazywane przez swojego ojca zgodnie z poleceniem Boga. Symbolika ich imion objawiała albo kondycję moralną Izraela (np. syn Ozeasza Lo-Ammi, czyli „Nie mój lud", Oz 1,9), albo zapowiadała przyszłość (np. syn Izajasza Szear-Jaszub, czyli „Reszta powróci", Iz 7,3). Przedstawione tutaj w skrócie bogactwo znaczeń związanych na starożytnym Bliskim Wschodzie z nadaniem imienia, można odnieść do czynności Koszara-Chasisa. Wykonane i nazwane przez niego maczugi uzyskały tożsamość, weszły w relację zależności od boskiego rzemieślnika i otrzymały swoją konkretną misję do wykonania. Jest to kolejne świadectwo, jak wielkim szacunkiem obdarzono obrzęd nadania imienia i jak wielkie miało ono znaczenie w starożytności.

W obrzędzie nadania imienia maczugom widzi się ponadto magiczny rytuał zaklęcia (Smith 1994, 341-342). Koszaru-Chasisu wykonuje te przedmioty, a następnie wypowiada nad nimi odpowiednią formułę, dzięki której nadaje im specyficzną moc. Wynika ona z użytego w zaklęciu imienia. To założenie jest zgodne z ogólnym wyobrażeniem o bóstwach zajmujących się kowalstwem, jak Koszaru-Chasisu, mezopotamski Ea/Enki czy egipski Ptah. Ich wiedza i umiejętności były postrzegane jako coś tajemnego, a na wykonane przez nich przedmioty patrzono nie tylko jako na rzemieślnicze dzieło, ale jako na coś wydobytego w magiczny sposób z bezkształtnego przedmiotu. Swoją moc zyskiwały dzięki wypowiedzianemu słowu. Przykładem może być wykonany przez Hefajstosa stół ze złotymi kołami (Homer, *Iliada* 18,373-375) lub złote i srebrne psy stróże (Homer, *Odyseja* 7,91-92). Założenie, że słowa Koszara-Chasisa wypowiedziane nad maczugami stanowią magiczne zaklęcie, potwierdza użycie w pierwszej formule czasownika *grš* („wypędzać"), który występuje w zaklęciach (*KTU* 1.82:12,40; 1.169:9; por. KTU 1.16 V 12-27 – „Choroba i uzdrowienie Kirty", tekst 8). Ponadto wypowiedź boskiego rzemieślnika ma na początku, czyli przy nadaniu imienia, wyjątkową syntagmę (np. zaimek osobowy *at* jako *casus pendens*) i oparta jest na grze słownej z użyciem rdzenia *grš*. To nadaje słowom Koszara-Chasisa uroczystego charakteru. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że asonancje werbalne były jedną z cech formuł stosowanych w magii czy zaklęciach.

Mądry Rzemieślnik pierwszej z dwu maczug nadał imię *ygrš*. W tłumaczeniu zaproponowano „Wyganiacz", opierając się na semantyce czasownika *grš* („wypędzać", por. hebr. *grš*) i jednocześnie próbując oddać zamierzoną w tej magicznej formule grę słów. Podobnie tłumaczą Wyatt (2002, 65: „Expeller") i Toboła (2008, 115: „płochacz"). W *Cyklu o Ba'lu* czasownik *grš* pojawia się kilkukrotnie w kontekście przejęcia lub odebrania władzy (*KTU* 1.1 IV 24; 1.3 IV 2; 1.6 VI 2). Zadaniem „Wyganiacza" jest wygnanie Jamma. Podobny obrzęd nadania imion uzbrojeniu znajduje się w *Enuma elisz*: „Anu przemówił na zgromadzeniu bogów, uścisnął Łuk (mówiąc): «To moja córka!» Wypowiedział imiona łuku: pierwsze było «Długie

drewno»; drugie – «Zdobywca», a trzecie «Gwiazda Łuku»; rozpalił ją na niebie" (VI 86-90).

Uroczysta formuła wypowiedziana przez Koszara-Chasisa nad maczugami odznacza się staranną budową. Jest ona złożona z czterech bikolonów, z których każdy kolejny precyzuje zadanie, jakie ma wykonać oręż sporządzony dla Baʿla. Ponadto układ zdań i porządek zawartych w nich słów jest regularnie powtarzany. Pod tym względem wyróżnia się początkowy bikolon. Pierwszy jego wiersz to zdanie nominalne, będące inwokacją do „Wyganiacza" (ogłoszenie jego imienia). Drugi wiersz natomiast zawiera rozkaz do wykonania. Czasownik użyty w trybie rozkazującym jest tutaj na drugim miejscu. Kolejne trzy bikolony mają odwrotny układ. Najpierw jest wiersz z czasownikiem w imperatywie (za każdym razem na pierwszym miejscu), a po nim następuje zdanie nominalne, będące rozwinięciem myśli z poprzedniego stychu.

Poszczególne elementy składniowe pierwszego bikolonu (ww. 11c-12b) oraz ich budowa i rola zostały omówione powyżej. W kolejnych dwuwierszach (ww. 12c-13a) boski rzemieślnik precyzuje, skąd Jammu ma być wygnany. Okolicznikami miejsca są tutaj wyrażenia: *ksih* („jego tron") i *kḫ̲t drkth* („piedestał jego panowania"). Rzeczownik *ksu* („tron") jest najczęściej występującym terminem w tekstach ugaryckich na oznaczenie miejsca, na którym zasiada bóstwo lub król. Ma on swoje odpowiedniki w wielu językach semickich (por. akad. *kussû*, hebr. *kissēʾ*, aram. *korsēʾ*). Teksty ugaryckie poświadczają, że główni bogowie panteonu mieli swoje trony: Ilu (*KTU* 1.5 VI 12), Baʿlu (*KTU* 1.1 IV 24; 1.3 IV 2; 1.6 V 5; 1.10 III 13), Koszaru-Chasisu (*KTU* 1.1 III 1; 1.3 VI 15; 1.4 V 46), ʿAsztaru (*KTU* 1.2 III 8; 1.161:20), Jammu (*KTU* 1.2 IV 7,12,20), Motu (*KTU* 1.4 VIII 12; 1.5 II 15; 1.6 VI 28) i Pani Pałacu (*KTU* 1.53:7). Jest to także miejsce, na którym zasiadają podczas uczty bogowie (*KTU* 1.3 II 21,36; 1.4 VI 52) oraz herosi (*KTU* 1.22 I 17; 1.2 II 17). Ponadto na tronie zasiadają królowie, aby sprawować rządy (Kirta [*KTU* 1.16 VI 23] i Niqmaddu [*KTU* 1.161:13]). W metaforycznym znaczeniu tron był symbolem siły, panowania i nienaruszalności władzy (*NIDOTTE 2*, 672-674). Dlatego często spotykane są opisy ubiegania się o zajęcie na nim miejsca. W tym kontekście pojawia się między innymi motyw zrzucenia z tronu, jak to jest w omawianym tekście. Wygnanie z królewskiego miejsca było nie tylko odebraniem władzy, ale również największym upokorzeniem, jakiego mógł doznać zasiadający na tronie. Takie zadanie zgodnie z poleceniem czy właściwie zaklęciem Koszara-Chasisa miał wykonać „Wyganiacz".

Drugi rzeczownik oznaczający miejsce panowania Jamma, z którego miał on być wygnany, to *kḫ̲t*. Jest to pojęcie należące do grupy semantycznej wyrażeń oznaczających tron. Takie znaczenie jest poświadczone w języku akadyjskim (*kaḫšu*, *CAD K*, 36). Było to miejsce, na którym oprócz Jamma zasiadali Baʿlu (*KTU* 1.1 IV 24; 1.3 IV 3; 1.6 I 58,64; 1.6 V 6; 1.6 VI 34; 1.10 III 14; 1.22 II 18), Aszirata (*KTU* 1.4 I 33) i inni bogowie (*KTU* 1.2 I 23-29; 1.4 VI 51; 1.16 V 25), a także król Kirta (*KTU* 1.16 VI 25). Można zaobserwować pewną regularność w występowaniu tego rzeczownika w tekstach ugaryckich. Jeżeli *kḫ̲t* odnosi się do tronu konkretnej osoby (Baʿla, Jamma, Kirty),

to poprzedza go synonimiczny rzeczownik *ksu*, a ponadto jego przydawką jest wyrażenie *drkth* („jego panowanie"). Powstaje wówczas paralelizm: *ksu mlkh* // *kḫṯ drkth* – „tron jego królestwa // piedestał jego panowania" (*KTU* 1.1 IV 24-25; 1.3 IV 2-3; 1.6 V 5-6; 1.6 VI 33-35; 1.10 III 13-14; 1.22 II 17-18 – teksty odnoszące się tylko do tronu Baʿla; por. także 1.16 V 23-24 – tron Kirty). Natomiast gdy *kḫṯ* jest użyty ogólnie jako tron bogów lub władców, to występuje bez paralelnych synonimów (*KTU* 1.2 I 23-29; 1.4 VI 51; 1.16 V 25). W obu przypadkach kontekst wskazuje, że tron znajdował się w sali reprezentacyjnej bóstwa lub króla, a więc tam, gdzie władca oficjalnie przyjmował gości. Zadaniem „Wyganiacza" z rozkazu Koszara-Chasisa było wygnanie Jamma z tego miejsca, a więc pozbawienie go władzy.

Należy zwrócić uwagę, że zgodnie ze strategią następujących po sobie bikolonów, następuje tu sprecyzowanie celu ataku. W poprzednim dwuwierszu bóg morza został wspomniany tylko jeden raz. Teraz zostały wymienione jego oba imiona: Jammu i Naharu. Jednak Koszaru-Chasisu po raz kolejny nie przywołuje żadnych jego tytułów (np. książę czy sędzia).

W trzecim bikolonie (ww. 13b-14a) po raz pierwszy zostaje wspomniany Baʿlu. Bóg burzy nie jest jednak działającym podmiotem. Przeciwnie, pozostaje postacią bierną. Koszaru-Chasisu kontynuuje swoją mowę do pierwszej maczugi, nakazując jej, aby wyskoczyła z ręki Baʿla i jak orzeł z jego palców. Jest to wyraźny dowód, że boski mistrz rzemiosła wręczył synowi Haddada wykonane przez siebie narzędzia, chociaż nie ma opisu ich przekazania. O ile pierwsze polecenie jest sformułowane jako rozkaz, to druga część używa ornitologicznej metafory: „(wyskocz) jak orzeł z jego palców". Spośród różnych znaczeń rzeczownika *nšr* najlepszym wydaje się orzeł (inne to: „sokół", „sęp" lub ogólnie „ptak drapieżny", *DUL* 641), ponieważ ten królewski ptak najlepiej koresponduje z księciem Baʿlem. Czasownikiem wyrażającym polecenie jest *rqṣ*. Występuje on jedynie w omawianym tekście (*KTU* 1.2 IV 13, 15, 20, 23).

Na koniec Koszaru-Chasisu dokładnie określa miejsca, w które pierwsza maczuga ma uderzyć Jamma (ww. 14b-15a). Są to *ktp* („ramię") i *bn ydm* (dosł. „pomiędzy ręce"). Uderzenie przeciwnika w ramię w sposób oczywisty pozbawiało go możliwości prowadzenia dalszej walki. Jednak to polecenie może mieć także przenośne znaczenie. Ramię bowiem jest obrazem siły i skutecznego działania. Uczynić coś wyciągniętym ramieniem, oznacza dokonanie dzieła z całą mocą i objawienie swojej potęgi (Pwt 5,15; 9,29; 1 Krl 8,42; Jr 27,5; 32,17.21; Ez 20,33-34). Koszaru-Chasisu zatem, polecając uderzenie w tę część ciała, zapowiada także pozbawienie Jamma jego znaczenia. Wyrażenie *bn ydm*, oznaczające drugie miejsce uderzania, również może mieć przenośne znaczenie. Uderzenie „pomiędzy ręce" wydaje się sugerować polecenie zadania ciosu w samo serce, a więc śmiertelnej rany (zob. komentarz filologiczny).

Nakaz uderzenia został tym razem wyrażony przez czasownik *hlm*. W przeciwieństwie do poprzednio użytego *rqṣ*, pojawia się on częściej w tekstach ugaryckich. W podobnym kontekście występuje w *Legendzie o Danilu i Aqhacie*. ʿAnata poleca Jaṭipanowi, aby przybrał postać sokoła i dwukrotnie uderzył Aqhata w ciemię

(*KTU* 1.18 IV 22,33, tekst 7; 1.19 II 29, tekst 7; por. także *KTU* 1.114:8, gdzie jest mowa o tym, że Jarichu był okładany kijem, tekst 3).

Część narracyjna pierwszego panelu (ww. 15b-18a) jest najpierw dokładnym powtórzeniem trzeciego i czwartego bikolonu z rozkazów Koszara-Chasisa. W oczywisty sposób nastąpiła jedynie zmiana form czasowników z drugiej osoby na trzecią oraz przejście z trybu rozkazującego na oznajmujący.

Pierwsza maczuga nie wypełniła wyznaczonej misji. Sukces Jamma został opisany w trikolonie (ww. 17b-18a). Wysunięcie na pierwsze miejsce przymiotnika *ʿz* („mocny") w emfatyczny sposób podkreśla to, że bóg morza jest mocny i nie można go pokonać. W *Cyklu o Baʿlu* ten przymiotnik występuje również w opisie walki głównego bohatera z Motem (*KTU* 1.6 VI 17). Daje to wyobrażenie o jej zaciekłości. Motyw pokonania mocnego przeciwnika pojawia się w różnych wyobrażeniach mitologicznych. Jest także spotykany w ST, gdzie w Ps 74,13-14 jest mowa, że Król Jahwe swoją mocą rozdzielił morze i pokonał potwory morskie, łącznie z Lewiatanem (por. także Ez 29,5; Baldacci 1996, 261).

Uderzenia w ramię i w serce nie wyrządziły Jammowi żadnej szkody, co zostało wyrażone w dwu obrazach. Po pierwsze, jego ścięgna się nie skurczyły. W innych miejscach, w których pojawia się ta sama syntagma (czasownik *nġṣ* + rzeczownik *pnt*), dochodzi do sytuacji odwrotnej – skurczone ścięgna są wyrazem stanu osłabnięcia, a nawet przerażenia spowodowanego nadchodzącym niebezpieczeństwem lub otrzymaniem złej wiadomości (*KTU* 1.3 III 34; 1.4 II 19; 1.19 II 46). Po drugie, stawy Jamma nie osłabły. Wobec braku pewności znaczenia rzeczownika *tmn*, dla oddania paralelizmu w ww. 17c-18a, przyjęto znaczenie „stawy" (zob. komentarz filologiczny). Jammu zatem w nieugięty sposób może walczyć dalej.

18b-26. Drugi panel opisujący walkę Baʿla z Jammem jest zbudowany dokładnie jak poprzedni. Powtarza się zdecydowana większość słownictwa. Różnice występują w następujących wierszach:

19. Imię drugiej maczugi nadane przez Koszara-Chasisa to *aymr*. W tłumaczeniu, zgodnie z poprzednimi założeniami (tj. semantyka wyrażenia i oddanie gry słów w zaklęciu) zaproponowano „Wszech-Wypędzacz". Podobnie tłumaczą Wyatt (2002, 67: „All-Driver") i Toboła (2008, 117: „wszystkim precz").Wyrażenie *aymr* składa się z zaimka przymiotnego *ay* („każdy", „każdego rodzaju", „wszystek", *DUL* 130) oraz rdzenia *mry*, który wyraża ideę wypędzania, a więc jest synonimem *grš* (*DUL* 572). W oczywisty sposób pojawia się odpowiedni rozkaz: „wypędź". Poza tym pierwsze trzy bikolony są identyczne ze swoimi odpowiednikami z pierwszego panelu (zob. komentarz historyczno-kulturowy do ww. 11-18a).

21-22a. Czwarty bikolon zawiera pewną różnicę względem swojego odpowiednika w pierwszym panelu. Poprzednio Koszaru-Chasisu nakazał „Wyganiaczowi" uderzyć Jamma w ramię i w serce. Zadaniem „Wszech-Wypędzacza" jest natomiast uderzenie boga morza w ciemię i czoło. Rzeczownik *qdqd* oznacza „czaszkę", a także „ciemię" (por. akad. *qaqqadu*, hebr. *qoḏqōḏ*). Pojawia się on również w innych opisach walk (*KTU* 1.18 IV 22,33; 1.19 II 30), groźbach (*KTU* 1.2 I 8; 1.3

V 23-24) czy przekleństwach mających sprowadzić śmierć (*KTU* 1.6 VI 57). Obraz uderzania w czaszkę lub jej rozbicia jako zapowiedź definitywnego pokonania wroga jest spotykany również w tekstach biblijnych (Lb 24,17; Sdz 5,26; 9,53; Ps 68,22), a także w starożytnych przedstawieniach (np. Paleta Narmera, płaskorzeźba Totmesa III na VII pylonie w Karnaku).

Paralelnie z tym rzeczownikiem występuje w kolejnym wierszu wyrażenie *bn ʾnm* – dosł. „pomiędzy oczy". W tłumaczeniu przyjęto jednak „w samo czoło", analogicznie do „w samo serce" w w. 14 (zob. komentarz filologiczny). Uderzenia drugiej maczugi koncentrują się zatem na głowie Jamma. Jeżeli połączy się ten rozkaz Koszara-Chasisa z jego odpowiednikiem w pierwszym panelu, to maczugi mają uderzyć Jamma kolejno w ramię, serce i głowę.

22c-23a. Mowa Koszara-Chasisa skierowana do drugiej maczugi jest poszerzona o kolejny (piąty) bikolon. W tym przypadku Mądry Rzemieślnik wygłasza wyrocznię, w której wyraża pragnienie, aby Jammu padł pokonany. To poszerzenie polecenia należy traktować jako wzmocnienie formuły zaklęcia o kolejne wezwanie, skoro poprzednie nie przyniosło skutku.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę, że pokonanie boga morza jest konsekwentnie opisywane jako jego padnięcie na ziemię (ww. 17-18, 22c-23a, 25c-26). Jammu natomiast jest najczęściej ukazywany jako wąż lub pełzający potwór morski. W dosłownym odczytaniu tego tekstu trudno zatem sobie wyobrazić, jak mógłby on paść na ziemię. Pamiętać jednak należy, że cały *Cykl o Baʿlu* jest tekstem poetyckim i wiele jest w nim opisów, które odbiegają od rzeczywistości. Ponadto sformułowanie „paść na ziemię" (jak i pokrewne, np. „zgiąć się" itp.) oznacza zginąć (por. 1 Sm 17,49).

23b-26. Działanie drugiej maczugi jest opisane w ten sam sposób, co poprzedniej. Są tylko dwie różnice. Pierwsza dotyczy miejsc uderzeń w Jamma („ciemię", „czoło"), co wynika z wcześniejszego polecenia Koszara-Chasisa. Druga natomiast jest zawarta w opisie skutków zadawanych ciosów: nie ma już stwierdzenia, że bóg morza jest mocny, pojawiają się inne czasowniki (*prsḥ*, *qly*) oraz brak partykuły negacji w ww. 26b-c.

„Wszech-Wypędzacz" wykonał swoje zadanie. Na skutek jego uderzeń Jammu pada na ziemię. W ww. 25c-26a zostało to wyrażone za pomocą dwu czasowników: *prsḥ* i *ql*. Pierwszy występuje tylko w omawianym tekście (ww. 22, 25). Znaczenie „runąć" potwierdza akadyjski czasownik *napalsuḫu* (*DUL* 672). Z kolei *ql* („upaść") występuje bardzo często w tekstach ugaryckich, m.in. w formule aktu prostracji (*KTU* 1.1 III 3; 1.2 III 6; 1.3 VI 19-20,29-31; 1.4 VIII 27-29; 1.6 I 37-38). Użycie tego czasownika zamiast *mkk*, czyli jego odpowiednika w pierwszym panelu (w. 17), może sugerować, że Jammu, padając martwy na ziemię, oddaje w ten sposób hołd Baʿlowi. Osłabienie zostało opisane stanem jego ścięgien i stawów.

27. Opis walki Baʿla z Jammem jest zwieńczony niezależnym od dwu równoległych paneli bikolonem. Tu po raz pierwszy w całym opowiadaniu bóg burzy jest ukazany jako protagonista. Przystępuje on do działania dopiero po tym, gdy „kije samobije" wypełniły swoją misję. Baʿlu chwycił powalonego Jamma i wywlókł go z mo-

rza. Wydaje się, że tak należy rozumieć czynność wyrażoną przez czasownik *qṭ*. Bóg morza zatem jest wyciągnięty ze swojego królestwa na suchy ląd, a więc do rzeczywistości nieprzyjaznej dla niego, w której czeka go śmierć. W ten sposób rysuje się naturalistyczny obraz walki tych bóstw, który może stanowić *Sitz im Leben* całej pierwszej części eposu o Baʿlu. Morze, którego uosobieniem jest Jammu, wdzierało się na suchy ląd, zalewając w ten sposób żyzne tereny słoną wodą. Zagarniało więc to, co było – jak sobie wyobrażano – pod władzą Baʿla jako boga płodności i urodzaju. W perspektywie mitologicznej, w której każdy żywioł czy zjawisko przyrodnicze ma swojego boskiego ojca, oznaczało to odbieranie sobie terenów dominacji. Stąd walka stała się nieunikniona (Dietrich & Loretz 1985a, 120). W *KTU* 1.2 IV 6-7 ʿAsztarta wypowiada życzenie, aby Baʿlu zatonął pod tronem Jamma (*yġr tḥt ksi zbl ym*), a więc był wciągnięty do królestwa boga mórz. Ostatecznie stało się odwrotnie – bóg burzy wyciąga Jamma z morza i kładzie (*št*) go na suchy ląd, co sprawia, że musi on umrzeć. Zostało to wyrażone przez czasownik *kly*. Wyraża on ideę s/u/wy-kończenia, a jego niuanse znaczeniowe zależą od użytej koniugacji, np. w D – „zgładzić", „zniszczyć" (*DUL* 437-438; Sivan 2001, 168; por. hebr. *kālāh*). Pojawia się on w konkluzjach stwierdzających zakończenie walki i pokonanie przeciwnika. Takie użycie tego czasownika występuje w *KTU* 1.5 I 2 i 28, gdzie Baʿlu uśmiercił Litana, jednego z pomocników Jamma. Podmiotem *kly* są również ʿAnata (*KTU* 1.3 III 39,46; 1.4 II 25), Motu (*KTU* 1.6 V 24; 1.6 VI 11,15-16), Puġata (*KTU* 1.19 IV 34-35) czy Rašap (*KTU* 1.103:40), a więc wojownicze bóstwa rozprawiające się ze swoimi wrogami. W *Enuma elisz* podobnie jest opisane ostateczne zwycięstwo Marduka nad Tiamat: „Pojmał ją i położył kres jej życiu; rzucił jej trupa i podeptał stopami" (IV 103-104).

KTU 1.2 IV 28-30A
ʿASZTARTA GANI BAʿLA

Tekst staje się coraz mniej zrozumiały z powodu uszkodzenia prawej dolnej krawędzi tablicy. Ubytki powiększają się z każdą linią, co sprawia, że nie można ustalić przejścia z mowy niezależnej do części narracyjnej (*COS I*, 249). Są tu zachowane krótkie wypowiedzi bogów, poczynając – jak się powszechnie przyjmuje – od ʿAsztarty (ww. 28-30a).

[28] *b . šm . tgʿrm . ʾṯtrt .*	Po imieniu lżyła (go) ʿAsztarta:
bṯ . l aliyn . ⌜b⌝[ʿl]	„Wstydź się, o Najpotężniejszy ⌜Ba⌝[ʿlu],
[29] *bṯ . l rkb . ʾrpt .*	wstydź się, o Jeźdźcze chmurowładny,
k šbyn . z⌜b⌝[l . ym .	bo naszym niewolnikiem k⌜sią⌝[żę Jammu,
k] [30] *šbyn . ṯpṭ . nhr .*	bo] naszym niewolnikiem sędzia Naharu".

Komentarz filologiczny

28. *bṯ* – Smith (1997a, 104-105), Pardee (*COS I*, 249) i Gibson (2004, 44) tłumaczą jako: „podziel". Tak samo konsekwentnie w kolejnych wierszach. Natomiast Wyatt (2002, 68) i Toboła (2008, 199) proponują: „wysusz", opierając się na Iz 19,5. Najwięcej możliwych znaczeń dla tego czasownika wraz z filologicznym i porównawczym uzasadnieniem przedstawił Watson (2014, 59-62): (1) „wstydzić się"; (2) „rozproszyć" lub „zniszczyć"; (3) „pozdrawiać, witać"; (4) „wysuszyć"; (5) „odejść" (jako „odstąpić"). Opowiada się on za ostatnim znaczeniem, przyjmując, że ʿAsztarta nakazuje Baʿlowi odstąpić od Jamma, gdyż bóg morza przechodzi jako poddany w ręce pozostałych bogów. Jako przykład podaje tekst akadyjskiego zaklęcia: *isâ isâ rēqa rēqa bêša bêša ḫilqa ḫilqa* – „Odstąp, odstąp! Idź, idź! Odejdź, odejdź! Uciekaj, uciekaj!" (*Maqlû* V 167).

Komentarz historyczno-kulturowy

28-30. ʿAsztarta, choć wraz z ʿAnatą jest uznawana za towarzyszkę Baʿla, czasami występuje przeciwko niemu. Tak było przykładowo podczas uczty u Ila, na którą przybyli posłańcy Jamma z żądaniem wydania boga burzy. Gdy Baʿlu ich zaatakował, to bogini skutecznie go powstrzymała, a może nawet obezwładniła (*KTU* 1.2 I 38b-41). W kontekście poprzedzającym walkę tych bóstw powiedziała, żeby Baʿlu zatonął pod tronem księcia Jamma (*KTU* 1.2 IV 6b-7a).

Ciężko jest stwierdzić, dlaczego ʿAsztarta nakazuje się wstydzić Baʿlowi z powodu jego zwycięstwa nad Jammem. W próbach interpretacji wskazuje się na wezwanie proroka Elizeusza, aby król Izraela nie zabijał pojmanych jeńców (2 Krl 6,22). Bogini zatem zarzuca Baʿlowi uśmiercenie boga morza (Olley 1976, 230-234; Baldacci 1996, 262). Trudno jest jednak przyjąć takie założenie, gdyż w starożytnych teomachiach przegrane bóstwo faktycznie zostało uśmiercone, aby zwycięzca mógł zająć jego miejsce. Trudność interpretacyjna nakazu ʿAsztarty wyraża się także w tym, że czasownik *bṯ* jest różnie tłumaczony (zob. komentarz filologiczny).

KTU 1.2 IV 30b-41
Reakcja Baʿla i ogłaszanie jego zwycięstwa

Ubytki tekstu są tak znaczne, że od w. 33 zrezygnowano z wersyfikacji tekstu, pozostawiając zapis według linii na tablicy. Tłumaczenie z konieczności jest fragmentaryczne. W tekstach ugaryckich nie ma paralelnego opisu, który mógłby posłużyć za podstawę rekonstrukcji brakujących tutaj wierszy. Początek tekstu sugeruje,

że Baʿlu nie może jeszcze w pełni cieszyć się swoim zwycięstwem, choć kolejne bóstwa proklamują zgodnie jego sukces w walce z Jammem.

w yṣa . b[ʾl]	I wyszedł Ba[(ʿlu) …],
[31] *ybṯ{.}nn . aliyn . bʾl .*	zawstydził tym Najpotężniejszy Baʿlu
w[...]	i […].
[32] *ym . l mt .*	„Zaiste, Jammu zginął,
bʾlm . yml[k ...]	a Baʿlu zaczął królowa[ć …].
[33] *ḫm . l šrr . w y [ʾn ...]*	Suszę na nieprzyjaciela”. I odpo[wiedział …]
[34] *yʾn . ym . l mt .[...]*	Odpowiedział: „Zaiste, Jammu zginął […]
[35] *l šrr . w tʾ[n ...]*	na nieprzyjaciela”. I odpowiedzia[ła …]:
[36] *bʾlm . hmt . [...]*	„Baʿlu, (…) […],
[37] *l šrr . šʳtʾ[...]*	na nieprzyjaciela połoʳżyłʾ […],
[38] *b riš . [...]*	na jego głowę […],
[39] *ʳiʾbh . mʳšʾ[...]*	jego ʳwʾróg (…)[…]
[40] *ʳbʾn . ʾnʳhʾ[...]*	ʳwʾ samo ʳjegoʾ czoło […]
[41] *[...]x[...]*	[…](…)[…]
. . .	. . .

Komentarz historyczno-kulturowy

30b-41. W zachowanym tekście można wyodrębnić trzy aklamacje o królowaniu Baʿla po jego zwycięstwie nad Jammem: ww. 32-33, 34-35, 36-40(?). To trzykrotne powtórzenie, stosownie do symbolicznego znaczenia liczby trzy, wyraża pewność i definitywność oraz stanowi analogię do trzykrotnej zapowiedzi pokonania swojego nieprzyjaciela przez Baʿla w *KTU* 1.2 IV 8b-9. Rodzaj osobowy *verba dicendi* wskazuje, że przemawiają tutaj zarówno bóstwa męskie, jak i żeńskie. Wśród ogłaszających zgodnie wymienia się Koszara-Chasisa. Jest on do tego jak najbardziej upoważniony, gdyż jeszcze przed rozpoczęciem walki Baʿla z Jammem zapowiedział zwycięstwo i wieczne panowanie boga burzy (*KTU* 1.2 IV 7b-10), a ponadto wykonał dla niego maczugi-błyskawice, które pomogły mu zwyciężyć (*KTU* 1.2 IV 11-26). Z kolei jako mówiącą wymienia się ponownie ʿAsztartę, choć niewykluczone, że słowa o królowaniu Baʿla można przypisać ʿAnacie.

Formuła *bʾlm ymlk* („Baʿlu króluje”) ma swoje paralele w literaturze bliskowschodniej. W taki sposób zostaje ogłoszony królem Marduk (*Enuma elisz* IV 28), Jehu (2 Krl 9,13), a przede wszystkim Jahwe (Wj 15,18; Ps 93,1; 97,1; 99,1).

BUDOWA PAŁACU BAʿLA
(*KTU* 1.3–1.4)

KTU 1.3

1. *KTU* 1.3 (RS 2.[014] + 3.363 + 3.364 [= wcześniej *KTU*^{2} 1.8])
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. RS 2.[014] 52 x 39 x 22 mm; RS 3.363 130 x 160 x 32 mm; RS 3.364 66 x 41 x 10 mm
4. Muzeum Narodowe w Aleppo (Syria)
5. Opowiadanie mityczne

KTU 1.3 I 1

. . .	(brak około 25 linii tekstu)
recto 1 *al . tġ⌜l⌝ [.] ⌜bd⌝[...]*	Nie opusz⌜czaj⌝ ⌜bd⌝[…]

Tekst pierwszej linii jest poważnie uszkodzony, przez co jest trudny do rekonstrukcji. Bez wątpienia przynależy jeszcze do poprzedniej części, która się nie zachowała (brak około 25 linii). Ten wiersz jest bardzo często opuszczany w przekładach (*COS I*, 249; Toboła 2008, 124-125; Smith 2009, 69). Gibson rekonstruuje go i tłumaczy w następujący sposób: *al . tġl[y rištkm]* – „nie opuszczajcie waszych głów” (Gibson 2004, 46).

KTU 1.3 I 2-22A
Opis uczty

Zachowany tekst jest czytelny. Jest to opis uczty na cześć Baʿla. Użyte konstrukcje składniowe pozwalają podzielić tekst na mniejsze jednostki narracyjne:

(1) ww. 2-4a – charakterystyka postaci posługującej (2 linie tekstu);

(2) ww. 4b-8a – jedzenie (3 linie tekstu);

(3) ww. 8b-17 – picie (9 linii tekstu);

(4) ww. 18-22a – muzyka i śpiew (4 linie tekstu).

Jednostki (2)-(4) rozpoczynają się od czasownika w *perfectum*, po którym występują dwa kolejne w *imperfectum* połączone spójnikiem *w*:

(2) *qm . yṯ'r w . yšlḥmnh* – „powstał, aby nakryć stół i podać mu posiłek" (ww. 4b-5);

(3) *ndd y'šr . w yšqynh* – „podszedł, aby ugościć i podać mu pić" (ww. 8b-9);

(4) *qm . ybd . w yšr* – „powstał, aby zagrać i zaśpiewać" (w. 18).

To potrójne użycie *perfectum*, i to w dodatku synonimicznych czasowników (*qm* i *ndd*), jest bardzo rzadkie w literaturze ugaryckiej. Należy także zauważyć, że za każdym razem drugi czasownik w *imperfectum* (ostatni w kolejności zdania) pogłębia czynność wyrażoną przez pierwszy z nich:

„nakryć stół" → „podać posiłek",
„ugościć" → „podać pić",
„zagrać" → „zaśpiewać".

Ponadto zwraca uwagę długość poszczególnych jednostek. Najdłuższa opisuje obrzęd picia (9 linii tekstu), jest otoczona krótszymi częściami (2 + 3 oraz 4 linie tekstu). W ten sposób wyłania się symetria opisu uczty na cześć Baʿla.

To wszystko pokazuje zamierzoną inwencję poetycką, piękno opowiadania i ścisły związek pomiędzy jego poszczególnymi częściami.

[2] *p rdmn . 'bd . ali[yn]* [3] *b'l .*	Wtedy Radmanu – sługa Najpotężniej[szego] Baʿla,
sid . zbl . b'l [4] *ʿarʾṣ .*	kuchmistrz władcy, pana ʿzieʾmi –
qm . yṯ'r [5] *w . yšlḥmnh*	powstał, aby nakryć stół i podać mu posiłek.
[6] *ybrd . ṯd . l pnwh*	Pokroił pierś (jagnięcą) przed nim,
[7] *b ḫrb . mlḥt* [8] *qṣ . mri .*	nożem lśniącym (podzielił) tłuste porcje.
ndd [9] *y'šr . w yšqynh*	Podszedł, aby ugościć i podać mu pić.
[10] *ytn . ks . bdh*	Podał kielich do jego ręki,
[11] *krp{m}nm . b klat . ydh*	puchar w obie jego ręce,
[12] *bk rb . 'ẓm .*	czaszę wielce okazałą,
ridn . [13] *mt . šmm .*	czarę bohaterów niebiańskich.
ks . qdš [14] *l tp{p}hnh . aṯt .*	Kielich święty, na który nie patrzyła kobieta,
krpn [15] *lt'n . aṯrt .*	puchar, którego nie widziała Aszirata.
alp [16] *kd . yqḥ . b ḫmr*	Tysiąc dzbanów młodego wina wziął,

[17] *rbt . ymsk . b mskh*	dziesiątki (ich) tysięcy wymieszał w swoim kraterze.
[18] *qm . ybd . w yšr*	Powstał, aby zagrać i zaśpiewać
[19] *mṣltm . bd . nʿm*	(na) cymbałach pieśń wdzięczną.
[20] *yšr . ġzr . ṭb . ql*	Śpiewał młodzieniec pięknym głosem
[21] *ʾl . bʿl . ⌜b ṣ⌝rrt* [22] *ṣpn .*	przed Baʿlem ⌜na sz⌝czycie Ṣaponu.

Komentarz filologiczny

2. *p rdmn* – Niektórzy badacze tekstu łączą to wyrażenie z poprzednim wierszem (Smith 1997a, 106; 2009, 97). Obok formy Rad(a/i)manu (tak przyjmują: de Moor 1987, 2; Healey 1997, 100; Wyatt 2002, 70; *TUAT NF VIII*, 202) pojawia się także Pardamenni jako imię pochodzenia huryckiego (*TOu I*, 153; Driver 1976, 82; Baldacci 1996, 272 [forma *Pardumanni*]; Gibson 2004, 46; Smith 2009, 91; zob. łączny zapis w *UDB* 31 [*prdmn*]; *DUL* 668-669). Jednak *p* należy interpretować jako zaimek przysłowny („wówczas"), co wskazuje, że od 1.3 I 2 rozpoczyna się nowa część poematu. Toboła (2008, 125) tłumaczy *p rdmn* przez „wtedy podczaszy", co ma stanowić paralelizm ze „stolnikiem" w następnym wierszu. Dla uzasadnienia przekładu odwołuje się on do akadyjskiego czasownika *radāmu*, który w koniugacji Š oznacza „upłynnić, przelewać, wylewać". Spotykane są też próby łączenia Radmana z greckim Radamantysem, synem Zeusa i Europy, jednym z sędziów w Hadesie (West 2008, 586).

2-3. *ʾbd… sid* – Tu zinterpretowane rzeczownikowo („sługa… kuchmistrz"). Możliwe jest także przyjęcie form czasownikowych: „Wówczas Radmanu służył Najwyższemu Baʿlowi / serwował władcy, panu ziemi" (de Moor 1987, 2; Wyatt 2002, 70; Smith 2009, 69; w czasie teraźniejszym: *COS I*, 249-250; Smith 1997a, 106).

3. *sid – Hapax legomenon* w ugaryckiej literaturze. Del Olmo Lete & Sanmartín (*DUL* 740) przyjmują znaczenie: „przełożony służących", wskazując na rdzeń *sʾd* („karmić/obsługiwać kogoś", „umacniać/wspomagać"; por. *KTU* 1.17 V 30: *tsad tkbd* – „ugościła go z honorami" [tłum. M. Majewski]).

5. *w . yšlḫmnh* – Należy poprawić na *w yšlḫmnh* (Driver 1982, 76).

6. *l pnwh* – Należy poprawić na *l pn(n)h* (Smith 1997a, 166). Dosł. „przed obliczem jego".

7. *ḫrb . mlḫt* – Wyrażenie różnie tłumaczone, w zależności od interpretacji *mlḫt*. Ten rzeczownik oznacza sól. Spotykane są także interpretacje, które opowiadają się za rdzeniem *lḥ* (np. *laḥu* – „szczęka"). Wówczas *ḫrb mlḫt* oznacza nóż zakrzywiony lub zębaty (Wyatt 2002, 70; Toboła 2008, 125).

12. *ridn* – Zapis interpretowany jako jedno słowo bądź jako wyrażenie *ri dn*. Jeśli potraktować go rozłącznie, tekst będzie następujący: *bk rb . ʾẓm . ri / dn mt . šmm* – „szeroka czasza o wspaniałym wyglądzie, / naczynie bohaterów niebiańskich". Tę wersję przyjmują: Gray (1965, 39 i 284-285), Driver (1976, 83), de Moor (1987, 3), Smith (1997a, 106), Wyatt (2002, 70), Gibson (2004, 46), Tropper (2012, 846). Wer-

się *ridn* przyjmują: Watson (1988, 50), del Olmo Lete (1998, 93), Zamora (2000, 524-525), Toboła (2008, 125), Smith (2009, 69.108-109), *DUL* 712.

15. *aṯrt* – Zapis interpretowany jako imię własne (Aszirata) lub rzeczownik pospolity (żona). Na korzyść drugiej interpretacji przemawia utworzony w ten sposób paralelizm w ww. 14-15: „kielich święty, na który nie patrzyła kobieta (*aṯt*), / puchar, którego nie widziała żona (*aṯrt*)". Tak przyjmują: Wyatt (2002, 71), Toboła (2008, 125). Rzeczownik *aṯrt* może odnosić się bezpośrednio do Asziraty lub ogólnie oznaczać boginię. Przyjmując ogólne znaczenie, tworzy się pewien *climax*: kielich, którego nie widziała kobieta, a nawet bogini (Gray 1965, 39; Driver 1976, 83; Gibson 2004, 46). To oznaczałoby, że z uczty na cześć Baʿla są wykluczone nie tylko kobiety, ale także boginie. Przyjęcie w w. 15 imienia Aszirata, tworzy swoisty *superlativus* – Baʿlowi zostanie wręczony kielich, którego nie widziała nawet bogini, będąca matką bogów panteonu ugaryckiego (de Moor 1987, 3; Baldacci 1996, 273-274; Cinal 1997, 41; Smith 1997a, 106; del Olmo Lete 1997, 67 [tu: Aszera]; *COS I*, 250; *TUAT NF VIII*, 203).

17. *rbt . ymsk . b mskh* – Gra słów oparta na dwukrotnym użyciu tego samego rdzenia (*msk*). Dosł. „wymieszał w swoim mieszalniku".

19. *mṣltm . bd . nʿm* – Wyrażenie najczęściej tłumaczone jako „cymbały w ręku śpiewaka". Interpretacja *nʿm* opiera się w tym przypadku na użyciu hebr. *nāʿîm* w 2 Sm 23,1, gdzie w taki sposób został określony Dawid (Gray 1965, 39; *TOu I*, 156 [*nʿm* interpretują jako imię własne: Noʿam]; Driver 1976, 83; de Moor 1987, 4; Baldacci 1996, 274; Smith 1997a, 106; 2009, 96; del Olmo Lete 1998, 67; Wyatt 2002, 71; Gibson 2004, 46; Toboła 2008, 125; *TUAT NF VIII*, 203). Jednak taki przekład nie łączy się bezpośrednio z poprzednim wierszem, sprawiając, że ten wiersz wydaje się wtrąceniem (zob. znaki interpunkcyjne w del Olmo Lete 1998, 67). Rzeczownik *bd* oznacza także „pieśń" (*KTU* 1.16 I 5,19; 1.16 II 4). Tu łączy się z odpowiadającym mu rodzajowo przymiotnikiem *nʿm* – „miły, piękny, przyjemny" (*DUL* 579 i 605). Wówczas wyrażenie „pieśń wdzięczna" tworzy paralelizm z „pięknym głosem" (*ṭb ql*) w wierszu następnym. Paralelne użycie przymiotników *ṭb* i *nāʿîm* występuje w ST w kontekście wykonywania pieśni, np. w zachętach do grania i śpiewania na cześć Boga (Ps 135,3; 147,1; por. także Ps 133,1). W Ps 81,3 jest mowa o harfie i cytrze pięknie dźwięczących. Inny możliwy przekład *mṣltm . bd . nʿm* to: „cymbały zagrały/zabrzmiały pięknie".

21. *ʿl* – Przyimek może tu pełnić funkcję wskazującą na miejsce, w którym jest wykonywana pieśń: „przed Baʿlem" (de Moor 1987, 4; Baldacci 1996, 274; del Olmo Lete 1998, 67; Toboła 2008, 127; *TUAT NF VIII*, 203), lub wskazuje tego, o kim jest pieśń: „o Baʿlu" (Smith 1997a, 166; 2009, 96; Wyatt 2002, 71). Interpretacja *ʿl* jako „przed" wynika z wcześniejszego użycia czasownika *qm* (*qm ʿl* – „stać przed kimś/czymś"). Druga możliwość wskazuje natomiast, o kim jest pieśń. Niewykluczone, że zamierzeniem autora tekstu było zastosowanie obu funkcji przyimka (Smith 2009, 115). Caquot i Sznycer tłumaczą: „na cześć Baʿla" (*TOu I*, 156).

Komentarz historyczno-kulturowy

2-8a. Poemat o budowie pałacu w zachowanej wersji mitu rozpoczyna się od opisu uczty, która prawdopodobnie była przygotowana przez ʿAnatę dla uczczenia zwycięstwa nad Jammem, przyjmując, że 1.3 I następuje po 1.2 IV (Lipiński 1970, 75). Miejsce uczty nie jest wymienione, ale z dalszej części tekstu można wywnioskować, że odbywa się ona na Ṣaponie (Smith 2009, 101-102). Nie jest także stwierdzone wprost, czy na tej uczcie przebywali inni bogowie. Ich przybycie, zachowanie, a następnie odejście mogło być opisane w zaginionym tekście na początku (ok. 25 linii) i końcu (ok. 12-14 linii) kolumny. Jest to jednak założenie hipotetyczne. Smith (2009, 102) opowiada się za nieobecnością innych bogów na tej uczcie, ponieważ Baʿlu, nie mając pałacu, nie może jeszcze pretendować do roli króla czy współregenta Ila.

Uczta w kulturze starożytnego Bliskiego Wschodu była wyrazem radości i jedności. Wydawano ją m.in. po odniesieniu zwycięstwa, intronizacji władcy, a także dla zjednania sobie przychylności tych, którzy zostali na nią zaproszeni. Choć zapewne na uczcie opisanej w 1.3 I 2-17 przebywali także inni (może nawet wszyscy?) bogowie, cała uwaga skupia się na posłudze wokół Baʿla. Przede wszystkim zwraca uwagę to, że jest on tutaj nie tylko przywołany z imienia, ale wyróżniony kilkoma tytułami: *aliyn* – „Najpotężniejszy”, *zbl* – „władca”, *b'l arṣ* – „pan ziemi”. Kontekst poprzedzający (zwycięstwo nad Jammem) sugeruje, że Baʿlu jest już faktycznie panem ziemi (Smith 2009, 105). Więcej zob. ekskurs: *Tytuły i określenia Ba'la w tekstach ugaryckich*.

Głównym posługującym na tej uczcie jest Radmanu. Ta postać występuje tylko w tym opowiadaniu. Został nazwany sługą (*'bd* – rdzeń występujący w wielu językach semickich), a ponadto przełożonym służących i obsługujących stół (*sid*). Kontekst wskazuje, że jego posługa koncentruje się na sprawach kulinarnych. On sam nakrywa stół (*t̲'r*, por. hebr. *š'r*, Prz 23,7), przygotowuje posiłek (*lḥm* w koniugacji Š) i podaje go Baʿlowi. Jest więc swego rodzaju kuchmistrzem na dworze. Wymienione rodzaje mięs świadczą o bogactwie tej uczty. Rzeczownik *t̲d* oznacza pierś. W *Cyklu o Ba'lu* występuje on czterokrotnie i za każdym razem w opisie uczty bogów (1.4 III 42; 1.4 VI 56; 1.5 IV 14). W przywołanych miejscach jako przydawka do *t̲d* występuje *mrġt̲m*. Jest to liczba mnoga rzeczownika *mrġt̲*, który oznacza młode zwierzę, jeszcze ssące pierś matki, najczęściej jagnię. Na podstawie tych paraleli można przyjąć, że również w 1.3 I 6 Radmanu kroi pierś z tego samego rodzaju zwierzęcia. Oprócz jagnięciny serwuje on także porcję innego tłustego mięsa (*qṣ mri*). Jest to więc uczta z najlepszego mięsa (por. Iz 25,6; Delcor 1979, 122-131).

Powiązania pomiędzy tekstami potwierdza także wyrażenie *ḫrb mlḫt*. W komentarzu filologicznym zaznaczono trudności w jego interpretacji. Jeśli przyjąć znaczenie „nóż solny”, należy przypuszczać, że narzędzia kuchenne nacierano solą w celu ich oczyszczenia z brudu i zarazków, a zarazem nadania smaku krojonej potrawie. Sól miała powszechne zastosowanie na starożytnym Bliskim Wschodzie nie tylko

w wymiarze spożywczym (*CAD M*, 493; Hi 6,6), ale również kultycznym (Wj 30,34-35; Kpł 2,13; Ez 43,24). Znane były oczyszczające i lecznicze właściwości soli (2 Krl 2,19-22; Ez 16,4). Zwyczaj solenia mięsa jest poświadczony w tekstach ugaryckich (*KTU* 2.87:6; 4.247:20-21), a sama sól znajduje się na liście środków medycznych (*KTU* 1.175:6). Praktyka nacierania nią noży pozwala mówić w tym przypadku o lśniącym nożu. Inna możliwość wskazuje na nóż zakrzywiony, przypominający kształtem szczękę (*mlḫt* → *laḥu* – „szczęka").

8b-17. Posługującym Baʿlowi podczas uczty jest w dalszym ciągu Radmanu. Jest więc on nie tylko kuchmistrzem serwującym posiłek, ale także podczaszym. To pozwala w nim widzieć jednego z herosów pośród ugaryckich bóstw. Bogowie nagradzali śmiertelnych ludzi w ten sposób, że pozwalali im uczestniczyć w swoich ucztach czy naradach, powierzając im zaszczytne posługi, a nawet oddając im pewną władzę. Tak było m.in. z Radamantysem i Ganimedesem (Homer, *Iliada* 20,232-235; *Hymny homeryckie* 5,202-206).

Wystawność uczty, a nawet jej sakralność, jest widoczna w ilości przygotowanego wina, a co z tego wynika także w wymienieniu szeregu naczyń podawanych Baʿlowi przez Radmana. Jako pierwszy został wymieniony *ks* („kielich"). Rzeczownik występuje w wielu językach semickich (akad. *kāsu*, hebr. *kôs*, aram. *kās*, syr. *kos*). W starożytności kielichy były wykonywane z gliny, jak również ze szlachetnych metali, np. złota lub srebra, a ponadto ozdabiano je ornamentami i szlachetnymi kamieniami u podstawy albo na brzegu górnej części (Rdz 44,2; 1 Krl 7,26; Jr 51,7). Takie naczynie stanowiło przedmiot osobistego użytku. Mogło więc świadczyć o godności osoby, która go używała. Dlatego podlegał on ochronie (Rdz 44,12-17). Kielich był nie tylko podstawowym wyposażeniem gospodarstwa domowego, nawet wśród najbiedniejszych (2 Sm 12,1-4), ale także wykorzystywano go w kulcie. Metaforyczne znaczenie kielicha wynikało z jego zawartości – mógł być on „wypełniony" dobrem lub złem, błogosławieństwem lub przekleństwem (Ps 11,6; 23,5; 116,13). Picie z kielicha oznaczało doświadczenie losu, na który człowiek sobie zasłużył bądź który został mu przeznaczony. Kielich wypełniony błogosławieństwem zapewniał pomyślność, dobre imię, długie życie i liczne potomstwo; natomiast wypełniony gniewem zapowiadał odbycie kary. Ten drugi motyw był wyrażany przez zapowiedź wypicia kielicha do dna (Brongers 1969, 177-192; Szmajdziński 2018, 131-132).

Wyrażenie *ytn ks bdh* ma swoje paralele w ST i literaturze greckiej. Józef, wyjaśniając sen współwięźnia, zapowiedział, że faraon wyświadczy mu łaskę i przywróci go na urząd podczaszego, tak że będzie on podawał kielich do jego ręki (hebr. *wənāṯatā kôs-parʿōh bəyāḏô*, Rdz 40,13). Funkcja podczaszego wymagała szczególnego zaufania ze strony władcy, a sam posługujący musiał wykazywać się wielką dbałością w jej wykonywaniu (Lemański 2015, 175-176). W *Odysei* Pejsistrat wręcza złoty kielich słodkiego wina Atenie, co sprawiło wielką radość bogini (3,51-53; por. także *Iliada* 18,545-546 – przekazanie do rąk kielicha jako jeden z motywów na tarczy wykonanej przez Hefajstosa dla Achillesa).

W literaturze ugaryckiej kielich pojawia się w różnych kontekstach i znaczeniach. Przede wszystkim podkreślano jego szlachetne wykonanie. Jest bowiem mowa o kielichu złotym lub srebrnym (*ks ḥrṣ / ksp*; *KTU* 1.4 III 44; 1.4 VI 59; 1.5 IV 17-18; 3.1:27-38). Jako cenne naczynie pojawia się na ucztach bogów (*KTU* 1.4 III 43-44; 1.4 VI 58-59; 1.5 IV 16-17; 1.17 VI 5). Wręczanie go do ręki świadczyło o wzajemnych dobrych relacjach, podobnie jak przyniesienie czyjegoś kielicha na ucztę lub zachęta do picia z niego (*KTU* 1.3 V 34; 1.4 IV 36-38. 46). Ten związek jest wyrażany m.in. przez regularne występowanie rzeczowników „ręka" (*yd*) lub „prawica" (*ymn*) z sufiksami zaimków dzierżawczych (*KTU* 1.19 IV 52-56). Kielich trzymany w ręku Ila zapowiadał udzielenie przez niego błogosławieństwa (*KTU* 1.15 II 16-19). Natomiast wyraz pogardy i poniżenia był przedstawiany w napełnieniu tego naczynia nieczystościami (*KTU* 1.1 IV 9-10; 1.4 III 16). Rzucenie kielichem o ziemię było wyrazem gniewu (*KTU* 1.17 IV 15-16).

Oprócz rzeczownika *ks* pojawia się kilka innych z tej samej grupy semantycznej: *krpn*, *bk*, *ridn* oraz *kd*. Rzeczownik *krpn* oznacza naczynie służące do picia (kielich, puchar itp.). Słowo jest zapożyczone z języka akadyjskiego (*karp[at]u*, por. *CAD K*, 219). Podobnie jak *ks*, również ten puchar jest używany podczas uczt bogów (*KTU* 1.4 IV 36-37; 1.17 VI 6). Najczęściej występuje w paralelizmie z *ks* (*KTU* 1.1 IV 9-10; 1.4 III 43-44; 1.4 IV 37; 1.4 VI 58-59; 1.5 IV 16-19; 1.15 II 16-17; 1.16 V 40).

Kolejne określenie na naczynie do picia na uczcie Baʿla to *bk*. W celu dokładnego określania znaczenia tego rzeczownika, a co za tym idzie wyglądu naczynia, wskazuje się na greckie *bikos* – „beczka, dzban, kielich" (Lipiński 1970, 81). Należy więc przyjąć, że *bk* to jeszcze większe i szersze naczynie od *ks* czy *krpn* (*KTU* 1.45:10). Stąd wyrażenie *rb ʾẓm* („wielce okazały") pojawiające się w opisie uczty na jego określenie.

Większe trudności sprawia dookreślenie rzeczownika *ridn*. Jego etymologia (akad. *urīdum* [?]) i znaczenie nie są pewne (Dietrich & Loretz 1987, 29), ale kontekst wskazuje, że również to może być szerokie i pojemne naczynie, być może coś na kształt rytonu (Smith 2009, 95). Spotyka się także próby interpretowania *ridn* jako imienia własnego – Ra'idan, podczaszy Baʿla, określony jako *mt šmm* – „człowiek niebios" (*TOu I*, 155). Byłaby więc to druga, obok Radmana, przywołana z imienia postać posługująca na uczcie.

Wśród naczyń wymienionych na uczcie ku czci Baʿla jest także *kd*. Nie jest to już naczynie stołowe, jak *ks* czy *krpn*, ale zbiornik na wino wykonany z gliny lub srebra. Przykładowo w *KTU* 1.16 I 54 jest mowa o stłuczeniu tego naczynia. Rzeczownik *kd* w literaturze ugaryckiej funkcjonuje również jako jednostka miary płynów – około 22 l (por. grec. *kedos*, łac. *cadus*). Takie jest jego najczęstsze użycie (*KTU* 1.41:23; 4.14:2-15; 4.41:4-12). W tekście jest mowa o tysiącu dzbanów, a więc 22 tysiącach litrów wina. Herodot wspomina o kraterach, gdzie jeden z nich mieścił sześćset amfor (*Dzieje* 1,51), a drugi – trzysta (tamże, 1,70), czyli odpowiednio

15,6 tys. i 7,8 tys. litrów. Zestawiając tę informację z wcześniejszą wzmianką o jakości mięs, rysuje się w tym opisie wspaniała i obfita uczta.

Powyższa analiza pokazuje, że wymieniony szereg rzeczowników – *ks*, *krpn*, *bk*, *ridn*, *kd* – jest zamierzony przez autora i pokazuje coraz szersze i bardziej imponujące naczynie. Dlatego należy przypuszczać, że Radmanu podaje jeden kielich, który jest opiewany wieloma synonimami. Jest to cecha poezji bliskowschodniej.

Na tym jednak nie kończy się pochwała kielicha w opisie uczty na cześć Baʿla. To naczynie jest wyróżnione szeregiem niezwykłych określeń. Jest więc to kielich: (1) święty; (2) bardzo okazały; (3) używany przez bohaterów niebiańskich; (4) na który nie patrzyła kobieta; (5) którego nie widziała Aszirata. Każde z tych określeń wymaga osobnego wyjaśnienia.

(1) Kielich święty (*ks qdš*). Przymiotnik *qdš* wskazuje na przynależność do bogów. Jako święty jest przykładowo określony głos Baʿla (*KTU* 1.4 VII 29-32) i góra Ṣaponu bądź siedziba bóstw na niej (*KTU* 1.16 I 7). Wyrażenie *ks qdš* oznacza zatem kielich należący do Baʿla lub mu ofiarowany. Spotyka się także inne znaczenia dla przymiotnika *qdš* w tym fragmencie, np. kielich rzucający tak wielki blask, że nie mogła na niego patrzeć żadna kobieta, a sama Aszirata spoglądać bez zazdrości (Driver 1976, 83).

(2) Czasza wielce okazała. Rzeczownik *ʿẓm* oznacza „potęgę”, „wspaniałość”, „splendor”, stąd przymiotnik: „potężny”, „wspaniały” itp. (por. hebr. *ʿāṣûm*). Czasza, którą podaje Radmanu Baʿlowi, jest zarówno potężna, gdyż musi pomieścić wielką ilość wina, jak i wspaniała w wyglądzie (najprawdopodobniej dzieło Koszara-Chasisa). Jest tu więc podkreślony wygląd owego świętego kielicha.

(3) Czara bohaterów niebiańskich. Wyrażenie *mt šmm* to dosłownie „człowiek niebios”. Rzeczownik *mt* oznacza śmierć (*KTU* 1.17 VI 38), a także człowieka jako istotę śmiertelną (*KTU* 1.17 VI 35-36). Nie oznacza on jednak jedynie przemijalności, gdyż przyjmuje także znaczenie „bohater” (*DUL* 590-591). Przykładowo Danilu i Aqhatu zostali określeni jako *mt rpi* – „człowiek Rapi’u” (*KTU* 1.17 I 18; 1.17 VI 52; por. także 1.22 I 6). Wyrażenie *mt šmm*, nie pojawiające się więcej w tekstach ugaryckich, może odnosić się do szczególnie silnych mężczyzn, ugaryckich herosów, którzy cieszyli się udziałem w ucztach bóstw. Tak też jest ono bardzo często tłumaczone (np. „men of heaven”). Lipiński (1970, 82) proponuje interpretację wynikającą z najbliższego kontekstu. Według niego jest to określenie mężczyzn, którzy mogli brać udział w rytualnych ucztach, w przeciwieństwie do kobiet, o czym jest mowa w dalszej części utworu. De Moor (1987, 3) natomiast przyjmuje, że to wyrażenie odnosi się do bóstw męskich. Jednak należy zwrócić uwagę, że rzeczownik *mt* w tekstach ugaryckich nie oznacza bóstw. Przeciwnie, w *KTU* 1.6 VI 48-49 *mtm* są przeciwstawieni bogom (*ilm*). Wyrażenie *ridn mt šmm* oznacza kielich stanowiący nagrodę za dzielność i siłę. Wręczony jest on Baʿlowi jako zwycięzcy nad Jammem.

(4) Kielich, na który nie patrzyła kobieta. Znane rytuały w Ugarit wymieniają m.in. *marziḥu*. Było to – na ile można stwierdzić w świetle dotychczasowych od-

kryć – kultyczne bractwo, które przy piciu wina czciło duchy przodków. Należeli do niego tylko mężczyźni. Kobiety miały zakaz uczestnictwa w tych obrzędach. Jedynie okazjonalnie były dopuszczane młode kobiety, które jeszcze nie urodziły dziecka (de Moor 1987, 3). Więcej na temat *marziḫu* zob. komentarz do *KTU* 1.91 (tekst 62, ekskurs: *Marziḫu*).

(5) Puchar, którego nie widziała Aszirata. Problemy związane z interpretacją zostały przedstawione w komentarzu filologicznym. Stwierdzenie wyraża wspaniałość tego kielicha. Baʿlu otrzymuje zatem taki puchar, którego do tej pory nie widziała nawet Aszirata. Jest to więc najbardziej honorowy kielich w całej literaturze ugaryckiej. Należy pamiętać, że to naczynie stanowiło o godności osoby, która je posiadała. W ten sposób został uczczony Baʿlu.

Dopiero po opisie kielicha jest mowa o jego zawartości. Poeta używa tutaj jedynie rzeczownika *ḫmr*. Oznacza on moszcz winny, czyli napój jeszcze nie sfermentowany. Na ucztę ku czci Baʿla został przyniesiony w tysiącach dzbanów. Liczebnik *alp* („tysiąc") – podobnie jak *rbt* występujący w następnym wierszu – należy uznać za hiperbolę, a nie faktyczną ilość naczyń. Paralelne użycie *alp* i *rbt* służy do opisania bardzo wielkiej ilości czegoś, czego nie można policzyć (*KTU* 1.1 III 2; 1.2 III 10-11; 1.3 VI 28; 1.4 V 24). W tym przypadku chodzi o obfitość napoju, którego nie zabraknie dla uczestników uczty.

18-22a. W opisach uczt mezopotamskich, ugaryckich i biblijnych (zob. Prz 9) spotykany jest ten sam układ, który został tutaj przedstawiony: przygotowanie, obrzęd jedzenia, a następnie picia. Tu ponadto jest także wspomniana część muzyczna. Podobna sekwencja występuje w opisie uczty, podczas której ʿAnata zapragnęła łuku Aqhata (*KTU* 1.17 VI 31-32, zob. także 1.108:1-5).

Pojawiają się tu dwa czasowniki oznaczające granie i śpiewanie. Pierwszy to *bd*, oznaczający „grać", jak również „intonować" lub „improwizować" (por. hebr. *bāḏā'* – „wymyślić", „zaplanować"; 1 Krl 12,33; Ne 6,8). W starożytności pieśni – zwłaszcza pochwalne lub wysławiające bohaterskie czyny, jak również elegie – powstawały spontanicznie, aby wyrazić chwałę i wielkość bohatera (Gibson 2004, 46). Niektóre przechodziły następnie do kanonu i tworzyły ciąg pieśni, których ślady można znaleźć w zachowanych kolekcjach. W tekstach ugaryckich czasownik *bd* występuje zaledwie dwukrotnie i to w bardzo podobnym kontekście (*KTU* 1.17 VI 31-32: *ybd . w yšr . ʾlh . nʿmt* – „będą grać i śpiewać przed nim z wdziękiem" [tłum. M. Majewski]). Natomiast kolejny czasownik *šr* („śpiewać") pojawia się już częściej (tutaj dwukrotnie, ww. 18 i 20). Często odnosi się do śpiewania ku czci bóstw, np. Nikkali-Ibbi (*KTU* 1.24:1,38), Koszarat (*KTU* 1.24:40) czy Baʿla, ku czci którego śpiewa ʿAnata (*KTU* 1.3 III 5). Śpiew zatem przyjmuje w poezji ugaryckiej znaczenie kultyczne (*KTU* 1.23:57). Taki wymiar jest także obecny podczas uczty na cześć Baʿla. Należy przypuszczać, że jest to chwalebna pieśń opiewająca jego zwycięstwo nad Jammem, dzięki czemu może on już zasiąść na szczycie Ṣaponu. Przykłady takich pieśni, które nabrały liturgicznego charakteru, znajdują się w ST (Wj 15; Sdz 5).

Wykonawcą tej pieśni jest *ǵzr*. Ten rzeczownik ma szerokie spektrum semantyczne: podstawowe znaczenie to „młodzieniec", który może jawić się jako „bohater" (*KTU* 1.17 II 28), „wojownik" (*KTU* 1.3 II 22; 1.19 IV 44), „ktoś szlachetnego rodu". Pojawia się także jako określenie bogów lub herosów, np. Mota (*KTU* 1.6 VI 31), Iliha (*KTU* 1.16 I 46), Danila (*KTU* 1.17 I 37) czy Aqhata (*KTU* 1.17 VI 20,26). W *KTU* 1.3 I 20 oraz 1.23:14 rzeczownik *ǵzr* przyjmuje znaczenie „śpiewak". Wydaje się, że można połączyć te różne znaczenia dla *ǵzr* – śpiewającym może być jeden z wojowników. Jest to zatem kolejna osoba, obok Radmanu, posługująca przy stole, przy którym zasiada Baʿlu.

Jego utwór oraz sposób i miejsce wykonania są dokładnie określone w kilku słowach. Jest to przede wszystkim „pieśń wdzięczna" (*bd n ʿm*; zob. komentarz filologiczny) zaśpiewana „pięknym (dosł. dobrym) głosem" (*ṭb ql*; podobnie w *KTU* 1.23:14 [*ǵzʳrʾm g ṭb*]; por. także Ez 33,32 [*yəpēh qôl*]). Wykonana natomiast jest przy użyciu *mṣltm*. Ten rzeczownik oznacza instrument muzyczny w rodzaju talerzy, którymi uderzano jeden o drugi. Składał się on z dwu elementów, na co wskazuje także liczba podwójna rzeczownika *mṣltm*. W tekstach ugaryckich pojawia się on jeszcze w *KTU* 1.19 IV 26-27; 1.108:4 (por. hebr. *məṣiltayim* w Ezd 3,10, także forma *dualis*). Świadectwa epigraficzne z Ugarit spisane w klasycznym piśmie klinowym poświadczają działalność ^{lú}*ma-ṣi-lu* – graczy na tego typu instrumentach. Ponadto w Ras Shamra odnaleziono pięć par talerzy muzycznych z brązu. Były to metalowe płyty o średnicy 4,5-9 cm z uchwytem na kciuk w centralnej części (Smith 2009, 114-115). Tego typu instrumenty były używane podczas uroczystości religijnych w Izraelu (1 Krn 13,8; 2 Krn 5,12; Ne 12,27).

Śpiewak stoi przed Baʿlem i śpiewa o nim, a dokładanie na jego cześć (zob. uwagi w komentarzu filologicznym). Sam Baʿlu przebywa już na szczytach Ṣaponu. Rzeczownik *ṣrrt* wywodzi się z języka akadyjskiego (*ṣiāru/ṣâru/ṣerretu*) i oznacza „szczyty, wysokości". W tekstach ugaryckich *ṣrrt* jest ściśle związany z miejscem przebywania Baʿla: albo odnosi się do jego pałacu, albo ogólnie do góry Ṣaponu, gdzie on przebywa (*KTU* 1.4 V 55; 1.6 I 16,57,62; 1.6 VI 12).

Góra Ṣaponu (wysokość ok. 1770 m, dzisiejsze Dżebel al-Aqraʿ, ok. 40 km na północ od Ugarit) była uznawana za świętą i otoczona szczególnym kultem przez mieszkańców Ugarit, gdyż zgodnie z ich wierzeniami to właśnie tam mieścił się pałac Baʿla. Wyrażają to związki syntagmatyczne występujące w ugaryckich tekstach mitologicznych i rytualnych:

(1) *il ṣpn* – „boski Ṣaponu" (*KTU* 1.3 III 29; 1.3 IV 19);
(2) *ǵr bʾl* – „góra Baʿla" (*KTU* 1.16 I 6; 1.16 II 45);
(3) *ǵry/h* – „moja/jego (tzn. Baʿla) góra" (*KTU* 1.3 III 29; 1.3 IV 19; 1.101:2);
(4) *ǵr nḥlty* – „góra mojego dziedzictwa" (*KTU* 1.3 III 30; 1.3 IV 20);
(5) *gbʾ tliyt* – „góra zwycięstwa" (*KTU* 1.3 III 31; 1.10 III 28,31; 1.101:3);
(6) *ḥlm qdš* – „święta twierdza" (*KTU* 1.16 I 7; 1.16 II 45-46);
(7) *ḥlm adr* – „wspaniała twierdza" (*KTU* 1.16 I 8; 1.16 II 46).

Szczyty tej góry były bardzo często spowite chmurami, co nadawało jej tajemniczości i sakralności. Być może to właśnie z tego powodu jednym z tytułów Baʿla było wyrażenie *rkb ʿrpt* – „Jeździec chmurowładny” (*KTU* 1.2 IV 8; 1.3 II 40; 1.5 II 7). Stamtąd zsyłał on deszcz na pola (*KTU* 1.101:1-9). Dlatego na Ṣaponu patrzono jako na górę błogosławieństwa. Po walce z Motem Baʿlu został pochowany na tej górze (*KTU* 1.6 I 15-18), ale tam też powraca do życia. Personifikacja Ṣaponu wyraża się w tym, że góra ta opłakiwała Baʿla (*KTU* 1.16 I 6-11; 1.16 II 44-49). W tekstach ugaryckich Ṣaponu jest wymieniony nawet na liście bogów (*KTU* 1.47:15; 1.118:14) i dlatego składano tej górze ofiary (*KTU* 1.27:11; 1.41:24,34,42; 1.148:6,29).

W ST można znaleźć kilka odniesień do góry Ṣaponu. Rzeczownik *ṣapôn* występuje przede wszystkim jako „północ”. To może nawiązywać do położenia względem Izraela (analogicznie do *jām* – „morze”, czyli kierunek zachodni). Grecy i Rzymianie nazywali tę górę *Casius*, uznając ją za siedzibę Zeusa(Jowisza)-Kasiusa.

Idea zamieszkania przez bóstwo lub bóstwa na górze, dzięki czemu zyskiwała ona miano świętej, jest często spotykana w myśli religijnej na starożytnym Bliskim Wschodzie. W *Eposie o Gilgameszu* siedziba bogów i stolica bogiń znajdowała się na Górze Cedrów (V 6-7). Świadectwa huryckie i hetyckie wskazują na góry Hazzi, czyli Ṣaponu, i Nani jako siedziby bogów oraz przywołują je jako gwarantów podczas zawieranych przymierzy i składanych przysiąg. Ta idea jest obecna także w ST. Jahwe wybrał górę Syjon jako miejsce na zamieszkanie. W greckiej mitologii mieszkaniem bogów był Olimp.

KTU 1.3 I 22B-28
BAʿLU I JEGO CÓRKI

[22] *y{m}tmr . bʿl* [23] *bnth .*	Ujrzał Baʿlu swoje córki.
yʿn . pdry [24] *bt . ar .*	Zobaczył Pidraję, córkę światła,
apʳnʾ . ṯly [25] *ʳbʾ[t .]ʳrʾb .*	a takʳżeʾ Ṭalaję, ʳcórʾ[kę] ʳdeszʾczu.
pdr<y> . ʳiʾdʿ	Pidra<ja> ʳwʾie
[26] *[...]ʳḫʾt . iʳm .*	[…] (…)
klʾt [27] *[kny]ʳt . wʾ xx[...]xx*	oblubieniʾca [przesław]ʳnaʾ iʾ (…)
[28] *[...]ʳmkʾt*	[…] (…)
. . .	(brak 12-14 linii tekstu)

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

25a-28. Tekst mocno uszkodzony. Tłumaczenie przybliżone.

25b. *pdr<y> . ⌜i¹d⌝*. Odmienna lekcja: *pdr . yd⌝ . [yd]⌝t . im* (*TOu I*, 156; de Moor 1987, 4; Baldacci 1996, 274; Smith 1997a, 106; *COS I*, 250; Gibson 2004, 47; Tropper 2012, 800). Pidru to mniejsze bóstwo w panteonie ugaryckim (de Moor 1987, 4; *DUL* 652) lub jeden z tytułów Baʿla (Smith 1997a, 167; *DUL* 652). To imię występuje w *KTU* 1.50:5; 1.92:33; 1.106:11; 1.130:15. Natomiast *KTU* przyjmuje haplografię: *pdr<y> . yd⌝* (tak samo del Olmo Lete 1998, 67; Wyatt 2002, 72; *TUAT NF VIII*, 203).

26b-27a. *kl¹t [kny]⌜t* – Por. *KTU* 1.3 IV 52-53; 1.4 I 15; 1.4 IV 54. Jest to tytuł córek Baʿla.

Komentarz historyczno-kulturowy

22-28. Na ucztę Baʿla przychodzą jego dwie córki, aby świętować z nim zwycięstwo nad Jammem. Pierwsza z nich to Pidraja, której zawsze jest przypisany tytuł *bt ar* – „córka światłości". Etymologia imienia nie jest pewna, choć bardzo często interpretuje się je jako „tłusta". Wyrażenie „córka światłości" wskazuje na błyskawicę. Jest to pierwsza z córek Baʿla, boga burzy. Dzięki niej objawiał on swoją moc. Drugą córką jest Ṭalaja. To imię wywodzi się od rzeczownika *ṭl* – „rosa" (hebr. *ṭal*). Przypisany jest jej tytuł *bt rb* – „córka deszczu", a więc jest uosobieniem opadów atmosferycznych. Rzeczowniki *ṭl* i *rb* występują paralelnie w tekstach ugaryckich (*KTU* 1.3 II 39-40; 1.3 IV 43-44, 1.19 I 44-46; podobnie w ST: Pwt 32,2; Mi 5,6). Pidraja i Ṭalaja zawsze występują razem: *KTU* 1.3 I 23-24; 1.3 III 6-7; 1.3 IV 50-51; 1.3 V 41-42; 1.4 I 16-17; 1.4 IV 55-56; 1.4 VI 10-11; 1.5 V 10-11. Jest to zrozumiałe jeśli uwzględnić, co one symbolizują: burzy zawsze towarzyszy deszcz. W wierzeniach mitologicznych każde zjawisko atmosferyczne ma ojca i matkę (Tronina 2013, 514). Nawałnice w sposób oczywisty muszą pochodzić od boga burzy oraz płodności i żyzności, którą zapewniają deszcze. Trzecią córką Baʿla jest Arṣaja (*arṣ* – „ziemia"). Tutaj nie jest ona wspomniana, choć należy zaznaczyć, że dalsza część kolumny nie zachowała się. Być może więc została wymieniona w brakującym fragmencie.

Określenie „córki" pełni podwójną rolę. Po pierwsze, wyraża ono ścisły związek Pidrai i Ṭalai (a także Arṣai) z Baʿlem – one pochodzą od niego i są całkowicie zależne. Po drugie, jest to sposób zobrazowania aktywności bóstwa. Córki reprezentują swojego ojca, pozwalając odczuć jego dobroczynną działalność.

Ciekawy w tym kontekście jest fragment Hi 38,22-30. Bóg pyta Hioba o to, czy zna miejsca, w których zgromadzony jest śnieg i grad; którą drogą rozchodzi się światło i wiatr; kto wykopał rów dla ulewy i wyznaczył drogę grzmiącej chmurze zapewniającej deszcze na ugorowych obszarach? Znamienne jest to, że te nawałnice służą nie tylko nawodnieniu ziemi, ale także mają posłużyć „na czas nieszczęścia, na dzień walki i wojny" (Hi 38,23). Meteorologia i wojna są więc zestawione tutaj razem. Jednak najciekawsze pytania są związane z płodzeniem i rodzeniem opadów atmosferycznych: „Czy deszcz (*māṭār*) ma ojca albo kto zrodził krople rosy (*ṭal*)?

Z czyjego łona wyszedł lód i kto zrodził szron z niebios?" (Hi 38,28-29). Właściwą odpowiedzią jest, że nikt, gdyż Jahwe jest ich stwórcą. Jednak w kontekście wierzeń ugaryckich odpowiedź byłaby tylko jedna – ojcem tych żywiołów jest Baʿlu (Habel 1985, 542-543).

Stan zachowania tej części tekstu nie pozwala na dokładne jego zrozumienie, zwłaszcza końcowych linii. Próby rekonstrukcji, a następnie przekładu idą w dwu kierunkach (zob. komentarz filologiczny). Przyjmując, że podmiotem jest Pidru, zakłada się seksualny wątek opowiadania. Pidru (Baʿlu[?]) „poznał", czyli współżył z „przesławnymi oblubienicami" – córkami Baʿla. Idąc natomiast za *KTU*, podmiotem jest Pidraja, która „wie", po czym kończy się pewność zachowanego tekstu. Być może najbliższy rozwiązaniu tego problemu jest del Olmo Lete (1998, 67), który uzupełnia i tłumaczy ten fragment następująco: „Pidraja [wiedziała] z całą pewnością, że to ona była oblubienicą [wspania]łą".

KTU 1.3 II 1-3A
PRZYGOTOWANIA ʿANATY DO WALKI

Druga kolumna rozpoczyna się od opisu przygotowań ʿAnaty, a dokładnie jej toalety, przed walką. Zachowały się tylko niecałe trzy linie tekstu ugaryckiego z tego obrzędu. W brakującej części eposu (około 40 linii tekstu) należy spodziewać się wcześniejszych czynności związanych z toaletą ʿAnaty, a więc jej kąpieli, przywdziewania stroju, może także uzbrojenia. Bogini bowiem przygotowuje się, jak widać to na podstawie dalszego opisu, zgodnie z planem do walki.

. . .	(brak około 25 linii tekstu)
[1] *⌜n⌝[...]⌜š⌝[...]*	⌜Na⌝(rd)[…](na)⌜kła⌝(da),
[2] *kpr . šbʿ . bnt .*	hennę z siedmiu tamaryszków,
rḫ . gdm [3] *w anhbm .*	zapach kolendry i purpurowy tusz.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1. *⌜n⌝[...]⌜š⌝[...]* czyt. jako *nrd štt* („nard nakłada") – Rekonstrukcja i tłumaczenie przybliżone, uwzględniające kontekst i paralelizm z Pnp 4,13, gdzie rzeczowniki *nerd* („nard") i *kōper* („henna") występują razem (por. także Pnp 1,12-14).

2a. *šbʿ . bnt* – Wyrażenie jest najczęściej tłumaczone jako: „siedem córek" lub „siedem dziewcząt" i interpretowane jako podmiot zdania („siedem córek [nakłada] hennę [na ʿAnatę]" [de Moor 1987, 5; Baldacci 1996, 275]), wyrażenie przydawkowe („henna siedmiu córek" [Smith 1997a, 107; del Olmo Lete 1998, 68; Toboła

2008, 127; *DUL* 242]) lub sposób wyrażenia ilości kosmetyku („henna dla siedmiu córek" [Driver 1976, 85; Gibson 2004, 47; Smith 2009, 133]). Jednak rzeczownik *bnt* ma także znaczenie „tamaryszek" (por. akad. *bīnu*). Siedem tamaryszków może oznaczać różne ich odmiany, a otrzymane z nich olejki mogły być zmieszane w celu uzyskania szczególnie cennego kosmetyku (Wyatt 2002, 72). Liczebnik *šbʿ* może występować także w znaczeniu symbolicznym i wówczas oznacza najlepsze drzewa.

2b. *gdm* – Liczba mnoga od *gd* („kolendra"). Pope proponuje znaczenie „piżmo" (1977a, 353).

3a. *anhbm* – Liczba mnoga od *anhb*. Znaczenie rzeczownika nie jest dokładnie ustalone. Kontekst wskazuje, że jest tu mowa o barwniku otrzymywanym ze ślimaków morskich typu *murex*. Jest to więc kolejny kosmetyk w toalecie ʿAnaty. Toboła (2008, 127), odwołując się do hebrajskiego rzeczownika *nîḇ* (Iz 57,9; Syr 35,5; Ml 1,12), tłumaczy *anhbm* jako „korale" – ozdoba wydobyta z morza (podobnie w *KTU* 1.3 III 1; 1.3 IV 45).

Komentarz historyczno-kulturowy

2-3a. Toaleta ʿAnaty jest wyjątkowa. Wymienione tutaj kosmetyki były szczególnie cenne. Henna (*kpr*, por. akad. *kupru*, hebr. *koper*, grec. *kypros*), identyfikowana z Lawsonią bezbronną, to krzew wypuszczający pachnące kwiaty. Ich przyjemny zapach sprawiał, że zbierano je do małych woreczków i zawieszano na szyi (Pnp 1,14; 4,13). Z kwiatów i liści henny otrzymywano proszek, który służył jak cenny barwnik do farbowania włosów, a także malowania paznokci i skóry. W zależności od ilości wody, otrzymywano kolory pomarańczowy, czerwony i brązowy. Najwcześniejsza wzmianka o użyciu henny jako środka kosmetycznego znajduje się właśnie w *KTU* 1.3 II 2 (*NIDB 2*, 797). Kolejnym kosmetykiem w toalecie ʿAnaty jest kolendra (*gd*, por. hebr. *gaḏ*, łac. *Coriandrum sativum*). Jej liście i wonne nasiona były używane w celach leczniczych, a także jako przyprawy. Biblijna manna miała przypominać kolendrę (Wj 16,31; Lb 11,7). Tutaj służy ona jako środek zapachowy. Na koniec swojej toalety ʿAnata używa *anhbm*. Należy przyjąć, że jest to purpurowy barwnik otrzymywany ze ślimaków. Nie służył on tylko barwieniu materiałów (purpura), lecz także miał zastosowanie w ludzkiej higienie. Odpowiednio rozcieńczany, oprócz purpurowego, dawał kolory niebieski, czerwony i czarny (Smith 2009, 145). Prawdopodobnie w tekście jest wymieniony także nard – pachnący i bardzo kosztowny balsam (Pnp 4,13-14; Mk 14,3-5; J 12,3-5). Sprowadzono go z Indii i okolicznych krain. Nard był używany przez kobiety także w wymiarze erotycznym jako afrodyzjak (Pope, 1977a, 348-349; *NIDB 4*, 222). Wymienione w *KTU* 1.3 II 1-3a kosmetyki były kosztowne i szczególnie cenione na starożytnym Bliskim Wschodzie. Posiadanie ich w jednej toalecie podkreśla boskość ʿAnaty.

Ciekawa jest sekwencja użycia wymienionych kosmetyków. ʿAnata najpierw namaszcza swoje ciało olejkiem nardowym w celu nadania mu pięknego zapachu. Na-

stępnie używa henny. Może to oznaczać nie tylko farbowanie włosów na głowie czy brwi, ale także malowanie paznokci u rąk i nóg, a nawet malowanie tatuaży na ciele. Taka praktyka była znana już w starożytnym Egipcie. ʿAnata mogła więc upiększać się, ale także ozdabiać znakami wojowniczymi. W dalszej kolejność używa kolendry, a więc ponownie kosmetyku nadającego przyjemny zapach, a na koniec purpurowego tuszu, który miałby podkreślić uczynione już wcześniej znaki. W *KTU* 1.3 II 1-3a następuje więc sekwencja: zapach → barwnik → zapach → barwnik. To świadczy nie tylko o znajomości przez autora kobiecych rytuałów podczas toalety, ale także o jego poetyckich umiejętnościach w posługiwaniu się paralelizmami. Przykład pełnej kobiecej toalety w ściśle określonej kolejności (rozebranie się, kąpiel, namaszczenie cennymi olejkami, uczesanie, nałożenie zawoju, włożenie pięknej sukni, sandałów i biżuterii na szyję, ręce, palce i uszy) znajduje się w Jdt 10,3-4a. Judyta uczyniła to, aby „zwabić na siebie oczy wszystkich mężczyzn, którzy ją zobaczą" (Jdt 10,4b). Ta jej przemiana wdowy w oblubienicę miała stanowić „proroctwo przejścia narodu od śmierci do życia" (Tronina 2001, 134), a więc zapewnić zwycięstwo w walce.

Tak samo należy zinterpretować toaletę ʿAnaty przed walką i prawdopodobnie rozszerzyć o czynności, o których mowa w Jdt 10,3-4a. Piękny wygląd dodaje kobiecie pewności siebie i odwagi, co było potrzebne bogini do jej zwycięstwa w walce.

KTU 1.3 II 3B-18
RZEŹ DOKONANA PRZEZ ʿANATĘ

Opowiadanie jest ułożone koncentrycznie. Jego centralnym elementem jest opis rzezi dokonanej przez ʿAnatę. Zewnętrznymi ramami są krótkie stwierdzenia, że bogini wyszła ze swojego domu, a następnie, że do niego powróciła. Ponadto w początkowej i końcowej części występuje wyrażenie *w hln* („i oto"), które rozpoczyna zdania. W ten sposób tworzy się następująca kompozycja opowiadania:

(A) ʿAnata wychodzi z domu (ww. 3b-5a),
(B) *w hln* (ww. 5b-7a),
(C) Opis rzezi (ww. 7b-16),
(B') *w hln* (w. 17),
(A') ʿAnata wraca do domu/pałacu (ww. 17-18).

kla⌜t⌝ . tġrt [4] *bht . ʾnt .*	ʿAnata zamknę⌜ła⌝ bramy domu,
w tqry . ġlmm [5] *b št . ġr .*	a potem spotkała młodzieńców u stóp góry.
w hln . ʾnt . tm[6]*tḫṣ . b ʾmq .*	I oto ʿAnata walczyła w dolinie,
tḫtṣb bn {x} [7] *qrytm .*	bój toczyła pomiędzy dwoma miastami.
tmḫṣ . ⌜li⌝m . ḫp ym	Deptała ⌜lu⌝d wybrzeża morskiego,
[8] *tṣmt . adm . ṣat . š⌜p⌝š*	pokonała ludzi wschodzącego sło⌜ń⌝ca.

[9] *tḫth . k kdrt . riʳšˀ*	Pod nią jak piłki (toczą się) głoʳwyˀ,
[10] *ʾlh . k irbym . kp .*	nad nią jak szarańcza (unoszą się) dłonie,
k . qṣm [11] *ǵrmʳnˀ . kp . mhr .*	(a) dłonie bohaterów jak roje świerszczʳyˀ.
ʾtkt [12] *rišt . ʳlˀ bmth .*	Przywiązała głowy ʳdoˀ swoich pleców,
šnst . {kx} [13] *kpt . b ḫbšh .*	przypasała dłonie do swojego pasa.
brkm . tǵʳllˀ [14] *b dm . ḏmr .*	Kolana zanuʳrzyłaˀ we krwi straży,
ḫlqm . b mmʾ [15] *mhrm .*	biodra w posoce bohaterów.
mṭm . tgrš [16] *šbm .*	Maczugą wygnała starców,
b ksl . qšth . mdnt	cięciwą swojego łuku mieszkańców.
[17] *w hln . ʾnt . l bth . tmǵyn*	I oto ʿAnata do swojego domu przyszła,
[18] *tštql . ilt . l hklh*	zeszła bogini do swojego pałacu.

Komentarz filologiczny

15. *mṭm* – jest odczytywane jako lm. od *mṭ* (Toboła 2008, 129 [„bełty”]). Sufiks *-m* należy jednak zinterpretować jako enklitykę, a nie zakończenie liczby mnogiej (*DUL* 594).

Komentarz historyczno-kulturowy

3b-5a. ʿAnata, zanim wyruszyła na ucztę Baʿla, zamknęła bramy swojego pałacu. W w. 4a, podobnie jak w w. 17, jest on określony jako *bt* („dom”), a w zakończeniu tego opowiadania pojawia się wyrażenie *hklkh* („jej pałac”). W ten sposób zabezpiecza swoją własność pod jej nieobecność. Pałac ʿAnaty znajduje się na górze, do czego są odniesienia w dalszej części opowiadania. Najczęściej wskazuje się na Inbubu (*KTU* 1.1 II 14; 1.3 IV 34; 1.13:9-10) jako jej siedzibę, względnie Aruru (*KTU* 1.10 III 9-10). Są to części masywu Ṣaponu.

Na oznaczenie bramy jest tutaj użyty rzeczownik *tǵr* (por. hebr. *ša ʾar*). Na starożytnym Bliskim Wschodzie brama była czymś więcej niż tylko elementem architektonicznym w układzie murów miejskich jako miejsce wchodzenia i wychodzenia z miasta. W niej znajdował się ośrodek życia społecznego, handlowego i sędziowskiego. Odkrycia archeologiczne potwierdzają, że bardzo często na zewnątrz i od wewnątrz bram znajdowały się otwarte place, na których odbywały się sprawy związane z życiem miejskiej społeczności (*NIDB 2*, 522-524). Tam też sprzedawano towary, załatwiano sprawy majątkowo-prawne (Rt 4,1-11), wygłaszano mowy, zdobywano zwolenników (2 Sm 15,2), tam odbywały się sądy (*KTU* 1.17 V 6-8; Hi 31,21; Am 5,15). Brama może więc stanowić synekdochę oznaczającą całe miasto (Pwt 28,52-57) lub jego mieszkańców (Rt 3,11). Zawładnięcie nią oznaczało więc wzięcie w posiadanie całego miasta (Rdz 22,17; 2 Sm 11,23), a otrzymanie kluczy do niej równało się z przejęciem władzy nad miastem (Iz 22,22). Natomiast

ucieczka przez bramę, zwłaszcza w ukryciu, była wyrazem nie tylko przegranej, ale i upokorzenia (Jr 39,4; 52,7). Pozostawienie bram otwartych lub ich brak w murach, był obrazem pokoju, szczęścia i bezpieczeństwa (Iz 60,11). W tym kontekście należy umieścić akt zamknięcia bram pałacu ʿAnaty. Jej dom został zabezpieczony, aby mogła zejść ze szczytów i przystąpić do walki. Księga Jozuego, ukazująca historię zdobywania Kanaanu przez Izraelitów w okresie bliskim kulturze ugaryckiej, przedstawia opowiadanie o strategii wciągnięcia w pułapkę obrońców miasta. Pozorowany odwrót spowodował, że wszyscy mieszkańcy Aj ruszyli zbrojnie za Izraelitami, opuszczając swoje miasto i zostawiając otwarte bramy. Po pewnym czasie czekający w zasadzce oddział zajął je i podpalił, a następnie zaatakował tyły wroga. W ten sposób Kananejczycy odnieśli klęskę, a Izraelici zajęli ich kolejne miasto (Joz 8,1-29).

Po zejściu z góry ʿAnata spotyka „młodzieńców". Takie jest podstawowe znaczenie rzeczownika *ǵlm* (por. hebr. *ʾelem*). Może to być młody sługa, posłaniec, książę. Wyraz jest używany także jako tytuł honorowy bóstw (*DUL*, 315-316). Specyfikę znaczenia określa przede wszystkim kontekst. W liczbie mnogiej, tak jak jest w *KTU* 1.3 II 4, często oznacza on grono otaczające bóstwo, działające w jego imieniu i dla jego dobra. Przykładowo, Jammu posyła *ǵlmm* jako posłańców do Ila z prośbą o wydanie Baʿla (*KTU* 1.2 I 13-19), a następnie są oni pobici przez syna Haddada (*KTU* 1.2 I 39). Tak są też określeni Gapanu i Ugaru, posłańcy Baʿla (*KTU* 1.3 III 8; 1.3 IV 5; 1.3 VI 5; 1.4 V 43; 1.4 VII 52-53) i inni jego słudzy (*KTU* 1.5 V 8-9; 1.10 II 3). Tak samo jest nazwany sługa-rybak Asziraty (*KTU* 1.4 II 29). Dla określenia ilości *ǵlmm* pojawia się liczba siedem, co może mieć znaczenie symboliczne (*KTU* 1.5 V 8-9; 1.6 VI 8). Rzeczownik *ǵlm* może oznaczać pomniejsze bóstwa, które pozostają na usługach swojego pana lub pani (Cho 2007, 140-141). Jako tytuł honorowy rzeczownik *ǵlm* \ odnosi się także do Jamma (*KTU* 1.14 I 19), Kirty, który jest nazwany „sługą Ila" (*KTU* 1.14 I 40-41; 1.14 II 8-9; 1.14 III 51), czy Jaṣṣiba (*KTU* 1.16 VI 39). To samo dotyczy formy żeńskiej *ǵlmt* – tak określona została Nikkal (*KTU* 1.24.7). Na podstawie podanych przykładów można przyjąć, że „młodzieńcy", których spotkała ʿAnata u stóp góry, to jej bojowy orszak pomagający jej w walce.

5b-7a. Miejsce rzezi, jakiej dokonała ʿAnata, jest określone jako: „w dolinie" (*b ʾmq*) i „pomiędzy dwoma miastami" (*qrytm*). O ile pierwsze określenie wydaje się oczywiste (ʿAnata zeszła z góry), to drugie jest różnie interpretowane. Najczęściej wskazuje się na Ugarit i jego port, Mahadu (de Moor 1987, 5; Gibson 2004, 47). Wyatt (2002, 73) stwierdza, że nie ma potrzeby podawania dokładnej lokalizacji tych miast. Wyrażenie *bn qrytm* pełni raczej rolę obrazu przestrzeni, w jakiej ʿAnata dokonuje rzezi niż wskazuje na konkretne miejsca. Poza tym trudno przyjąć, aby bogini miała dokonać krwawej masakry pośród swojego ludu.

Użyte są tutaj dwa czasowniki na określenie walki: *mḫṣ* i *ḫṣb*. Są one synonimami. Pierwszy oznacza „(po/z)deptać", „ranić", uderzać", „walczyć", „zabijać" (por. akad. *maḫāṣu*, hebr. *māḥaṣ*). Bardzo często podmiotem tego czasownika są: ʿAnata (*KTU* 1.3 III 38-46; 1.3 V 23; 1.4 II 24 [z Baʿlem]; 1.18 IV 13; 1.19 I 14-15) i Baʿlu

(*KTU* 1.2 I 40; 1.2 IV 9; 1.5 I 1; 1.6 V 2-3), którzy zabijają swoich wrogów. Czasownik *ḫṣb* oznacza „walczyć". Porównanie z hebr. *ḥāṣaḇ* („ciąć", „rąbać") może sugerować ostrą walkę przy użyciu broni siecznej. Potwierdza to dalsza część opowiadania, gdzie jest mowa o odciętych głowach i rękach. Forma *tḫtṣb* występuje tylko w *KTU* 1.3 II w paralelizmie z *tmtḫṣ*, a jego podmiotem jest ʿAnata (ww. 20, 24, 30). Zestawienie razem *mḫṣ* i *ḫṣb* pozwala na ogólne odtworzenie walki, jaką toczyła bogini – ʿAnata walczy, uderzając i depcząc przeciwników, a następnie odrąbuje części ich ciał.

7b-16. W centralnej części opowiadania znajduje się właściwy opis rzezi dokonanej przez ʿAnatę.

Określenia „lud wybrzeża morskiego" (*lim ḫp ym*) i „ludzie wschodzącego słońca" (*adm ṣat špš*) są użyte figuratywnie na oznaczenie kierunków geograficznych, odpowiednio: zachód i wschód. Nie należy w tym przypadku doszukiwać się mieszkańców konkretnych krain czy narodów (tak np. de Moor 1987, 5 *adm ṣat špš* interpretuje jako najemników pochodzących z Arabii). Użycie kierunków geograficznych (zwłaszcza wschodu i zachodu) służy ukazaniu bezkresnej przestrzeni (Ps 50,1; 103,12; 113,3; Iz 43,5; 45,6; 59,19; Za 8,7; Ml 1,11). Rzeź, jakiej dokonuje ʿAnata, ma zatem bardzo szeroki zakres: od zachodu do wschodu, a więc na całej tej przestrzeni.

Aktywność ʿAnaty wyrażają dwa czasowniki *mḫṣ* i *ṣmt*. Pierwszy z nich pojawił się już w ww. 6-7, drugi natomiast w podstawowym znaczeniu oznacza „pokonać", „(wy)niszczyć". ʿAnata jest podmiotem *ṣmt* także w *KTU* 1.3 III 44, gdzie jest mowa o pokonaniu ʿAtika, oraz w *KTU* 1.18 IV 38, gdy bogini patrzyła na śmierć Aqhata. Ten czasownik służy także do wyrażenia działania Baʿla (*KTU* 1.2 IV 9), a w ST – Jahwe (hebr. *ṣāmaṯ*; Ps 54,7; 73,27; 94,23).

W ww. 9-15a znajduje się niezwykle plastyczny opis ʿAnaty w wirze walki, dokonującej masakry pośród swoich wrogów. Bogini triumfuje pośród odciętych części ich ciał, traktując je jako swoje łupy. Opis odwzorowuje polowanie, na którym bogini gromadzi swoje trofea. Są to głowy i dłonie przeciwników. Najpierw toczą się one po ziemi lub wirują w powietrzu, a następnie stają się ozdobą ubioru bogini. Szczególnie wymowne jest tutaj porównanie z szarańczą (*irbym*) i świerszczami (*qṣm*). Rzeczownik *irbym* jest używany w porównaniach na oznaczenie dużej ilości. W *Legendzie o Kircie* królewskie wojsko jest porównane do szarańczy, która okrywa całe pola (*KTU* 1.14 II 50; 1.14 III 1; 1.14 IV 29-31). Podobnie jest w ST. Przykładowo, autor biblijny stwierdza, że pustoszące ziemie Izraela wojska Madianitów i Amalekitów były liczne jak szarańcza (Sdz 6,5; 7,12; Jr 51,14), a armia Nabuchodonozora jest nawet jeszcze liczniejsza (Jr 46,23). Do tych owadów porównywano także najeźdźców i ich uzbrojenie (Jr 51,27). Szczególnie jest to widoczne w Jl 2,1-11 i Na 3,15-17 (Szmajdziński 2011, 1409-1410). Paralelnie z *irbym* występuje rzeczownik *qṣm*, który należy rozumieć jako „świerszcz" lub „konik polny" (*DUL* 705). Jest to *hapax legomenon* w literaturze ugaryckiej. Obydwa owady posłużyły na zobrazowanie wielkiej liczby i zarazem ruchliwości w przemieszczeniu się odciętych

kończyn przeciwników ʿAnaty. Przedstawienie tej bogini otoczonej ściętymi głowami i rękoma jest znane w ikonografii starożytnego Bliskiego Wschodu.

Wzmianka o odciętych głowach i dłoniach w kontekście walki ma swoją wymowę. Dłoń czy ręka świadczy nie tylko o sprawności i możliwości posługiwania się bronią podczas walki, ale często służy jako obraz siły. Głowa natomiast jest symbolem godności i władzy. Konsekwentnie więc odcięcie tych części ciała jest nie tylko okaleczeniem czy uśmierceniem przeciwnika, ale także pozbawieniem go mocy i godności.

Jako pokrewny tekst wskazuje się *KTU* 1.13:4-7, określany jako hymn do ʿAnaty (przeciwnego zdania jest del Olmo Lete 1998, 143). Boginię cechuje niszczycielska moc od samego jej urodzenia. W trakcie opisu zniszczeń pojawia się tu wzmianka o przymocowaniu odciętych rąk do pasa oraz przewiązaniu ściętych głów (Stahl 2016, 265-299).

Kolejny obraz jest również bardzo sugestywny. ʿAnata brodzi we krwi pokonanych wojowników. Ukazane jest to w ten sposób, że zanurza się ona coraz głębiej, poczynając od kolan, a kończąc na biodrach. Rysuje się tutaj analogia z Iz 63,1-6. Jahwe jest w tym opisie ukazany jako wojownik w pokrwawionych szatach. Idzie On w triumfalnym pochodzie po pokonaniu Edomu, wroga Izraela. Zwycięstwo dokonało się poprzez podeptanie (hebr. *drk*, *rms*, *bws*) przeciwników, co sprawiło, że ich krew spłynęła na ziemię i zarazem obryzgała szaty Jahwe. Autor biblijny, ukazując tę scenę w formie dialogu, posłużył się obrazem wyciskania soku winogron przez wydeptywanie ich w tłoczni. Tak nastał „dzień pomsty" i „rok odkupienia". Bóg, podobnie jak ʿAnata w analizowanym opisie, działa sam i triumf przynależy się tylko Jemu (Brzegowy 2019, 763-764).

Walka ʿAnaty ma wiele odniesień do świata agrarnego, co ma niezwykle ważne znaczenie dla całego eposu. Ta, która jest nazywana siostrą Baʿla (*KTU* 1.3 IV 39; 1.10 II 16; 1.10 III 10), działa tak samo jak on. To wyraża ich wzajemną więź i wyjaśnia dalsze poczynania ʿAnaty (np. zabiegi o budowę pałacu czy walkę z Motem). Najpierw walka bogini przypomina żniwa i zbiory. Ścina ona głowy i ręce wojowników niczym rolnik zboże na polu, a następnie wiąże je w snopki, zarzuca na plecy i odnosi we wskazane miejsce. Drugi opis, porównując z Iz 63,1-6, odwołuje się do praktyki wyciskania soku ze świeżych owoców. ʿAnata depcze pokonanych, a następnie brodzi we krwi, przez co jej szaty stają się brudne.

W dalszej części jest mowa o broni, jaką posługuje się ʿAnata podczas tej walki, oraz przeciwko komu skuteczne ją skierowała. Bogini w ręku trzyma laskę (*mṭm*) oraz łuk (*qšt*). Rzeczownik *mṭ* oznacza „kij", „laska" itp. (akad. *miṭṭu*, hebr. *maṭṭeh*). Był to przedmiot z drewna, który pełnił różne funkcje: zwykłego kija, laski pasterskiej, narzędzia walki czy znak władzy noszony przez ojca rodu lub przywódcę społeczności. ST podaje ciekawe przykłady okazywania mocy lub dokonywania niezwykłych znaków przy użyciu *maṭṭeh*: Mojżesz objawia swoje posłannictwo otrzymane od Jahwe, rzucając na ziemię laskę, która staje się wężem, po czym bezpiecznie bierze ją do ręki (Wj 4,1-5; 7,8-12), a następnie za pomocą tej samej laski

przemienił wody Nilu w krew (Wj 7,14-20), sprowadził inne plagi na Egipt (żaby [Wj 8,1], komary [Wj 8,12-13], grad [Wj 9,23], szarańczę [Wj 10,13]), rozdzielił morze (Wj 14,16), wyprowadził wodę ze skały (Wj 17,5-6; Lb 20,8-11) i zapewnił zwycięstwo nad Amalekitami (Wj 17,9). Ze względu na znaki, jakie działy się za jej pośrednictwem, pojawia się wyrażenie *maṭṭeh hāʾelōhîm* – „laska Boga" (Wj 4,20; 17,9). W innych tekstach ST ten rzeczownik oznacza symbol władzy (1 Sm 14,27; Ps 110,2; Iz 14,5). Należy przyjąć, że w ręku ʿAnaty *mṭ* był oznaką władzy i zarazem bronią. Szczególna moc tej laski objawiała się w tym, że za jej pomocą bogini mogła pokonać niezliczone rzesze przeciwników. W literaturze ugaryckiej rzeczownik *mṭ* pojawia się dziesięć razy, z czego najczęściej w tekstach mitologicznych. W ręku Danila *mṭ* jest berłem, którego używa dla dodania powagi przy wydawaniu wyroku-klątwy (*KTU* 1.19 III 49,56; 1.19 IV 7). Natomiast Aszirata posługuje się nim jako narzędziem przeciw wrogom (*KTU* 1.2 I 9), podobnie jak wysłannicy Baʿla (*KTU* 1.2 I 41). Połączenie tych funkcji występuje w *KTU* 1.23:37 (zob. także ww. 40, 44, 47). W analizowanym tekście dla rzeczownika *mṭ* przyjęto znaczenie „maczuga" jako broń, którą posługuje się ʿAnata.

Drugą bronią w ręku ʿAnaty jest *qšt* – „łuk" (akad. *qaštu*, hebr. *qešeṯ*). Pierwsze wzmianki o tej broni pochodzą już z początków drugiego tysiąclecia. Łuk stał się bardzo popularnym narzędziem ze względu na możliwość dalekich i celnych trafień przeciwnika w walce lub zwierzyny na polowaniu (Rdz 27,3; Joz 24,12; 1 Krl 22,34). Dlatego łucznicy, jak potwierdzają to świadectwa epigraficzne czy reliefy, stanowili zasadniczą część armii. Wypuszczane przez nich strzały już z daleka raniły lub zabijały przeciwników czy rozniecały ogień w miastach lub na statkach. Często pojawiają się także w scenach polowań. Metaforycznie łuk oznaczał siłę i poczucie bezpieczeństwa. Dlatego gest jego przełamania stanowił obraz słabości i braku możliwości obrony (Ps 37,15; Jr 51,56; Oz 1,5). Łuk wraz ze strzałami był także wykorzystywany jako obraz gniewu (Hi 6,4). W literaturze ugaryckiej łuk jest bardzo ważnym przedmiotem w opowiadaniu o Aqhacie (*KTU* 1.17 V 2 – 1.17 VI 24). Była to szczególnie piękna broń, wykonana z drogocennych materiałów przez Koszara-Chasisa. ʿAnata tak bardzo zapragnęła tego łuku, że obiecywała Aqhatowi wiele rzeczy, z udzieleniem życia wiecznego włącznie. Ostatecznie bohater opowiadania nie zgodził się, co skończyło się dla niego tragicznie. Pragnienie posiadania łuku wynikało z zamiłowania ʿAnaty do łowów oraz chęci ciągłej walki. Nie jest więc dziwne, że także Baʿlu się nim posługuje (*KTU* 1.9:13; 1.10 II 6). W analizowanym opisie walki łuk jest bronią ʿAnaty, która celnie z niego strzela.

Broń ʿAnaty jest skierowana przeciwko starszym (*šbm*) i mieszkańcom miasta (*mdnt*). Wyróżnia się dwie główne interpretacje tych postaci: (1) waleczni przeciwnicy ʿAnaty, z którymi dalej prowadzi ona walkę, teraz już wewnątrz miasta (Loretz 1980, 282; *COS I*, 250; Tropper 2008, 169; Smith 2009, 134 i 158); (2) bezbronni, słabi, a nawet niepełnosprawni (de Moor 1971b, 88 i 92; *TOu I*, 159; Gray 1979, 318; de Moor 1987, 6; Llyod 1996, 161; del Olmo Lete 2013, 252).

Na ustalenie dokładnego znaczenia rzeczownika *šb* wpływa *mdnt*. Występuje on tylko w *KTU* 1.3 II 16 i oznacza mieszkańców miasta, społeczność miejską (*dn*). ʿAnata zatem po dokonaniu masakry w dolinie, a więc poza obszarem miejskim, zdobywa miasto i dokonuje wysiedlenia (*grš*) jego mieszkańców (tj. kobiet i dzieci) wraz z jego starszyzną, czyli władzą. Tak bowiem należy rozumieć w tym kontekście owych starszych (Pwt 19,12; Joz 9,11; 1 Sm 16,4). Bogini zatem nie pertraktuje warunków zawarcia pokoju, ale do końca wykazuje się siłą i męstwem, a nawet okrucieństwem. Zdobyte miasto staje się jej własnością. Jednak ʿAnata nie używa niszczycielskiej siły wobec słabych.

KTU 1.3 II 19-30A
KRWAWA UCZTA W PAŁACU ʿANATY

Opowiadanie ściśle łączy się z poprzednim poprzez powtórzenie tych samych słów, wyrażeń i motywów. Klamrę stanowi czasownik *šb ʾ* („nasycić się"): najpierw jest mowa o nienasyceniu się ʿAnaty (w. 19), a finalnie, że się nasyciła (w. 29). Pojawiają się także inne powtórzenia lub paralelne wyrażenia:

tmtḫṣh . b ʾmq (w. 19) → *tmtḫṣ . b bt* (w. 29)

tḫtṣb . bn . qrtm (w. 20) → *tḫtṣb . bn . ṯlḫnm* (w. 30)

Można także zauważyć harmonijną strukturę opowiadania, które ma budowę koncentryczną. Oprócz powiązań ww. 19-20 z 29-30, zachodzi związek pomiędzy ww. 23-24 (gdzie jest mowa o intensywnej walce ʿAnaty i jej uważnym rozglądaniu się) a ww. 27b-28 (gdzie jest mowa o zanurzeniu się we krwi dzielnych wojowników). Elementem centralnym są ww. 25-27a, które ukazują wewnętrzną radość bogini. Poza tą strukturą opowiadania pozostają ww. 20b-22, czyli opis ustawienia mebli na krwawą ucztę ʿAnaty.

(A) Nienasycenie po walce (ww. 19-20a);
[Ustawienie mebli (ww. 20b-22)];
(B) Zażarta walka bogini (ww. 23-24);
(C) Napełnienie się radością (ww. 25-27a);
(B') Brodzenie we krwi (ww. 27b-28);
(A') Nasycenie po uczcie (ww. 29-30).

[19] *w l . šbʾt . tmtḫṣh . b ʾmq*	Ale nie nasyciła się swoją walką w dolinie,
[20] *tḫtṣb . bn . qrtm .*	toczeniem boju pomiędzy dwoma miastami.
tt̲ʾr [21] *ksat . l mhr .*	Ustawiła trony dla bohaterów,
t̲ʾr . ṯlḫnt [22] *l ṣbim .*	ustawiła stoły dla zastępów,
hdmm . l ǵzrm	podnóżki dla wojowników.
[23] *mʳiˡd . tmtḫṣn . w tʾn*	Zaʳżarˡcie walczyła i rozglądała się,
[24] *tḫtṣb . w tḫdy . ʾnt*	ʿAnata wojowała i patrzyła dookoła.

[25] *t{d}ġdd . kbdh . b ṣḥq .*	Nabrzmiały jej wnętrzności od śmiechu,
ymlu [26] *lb⌜h⌝ . b šmḫt .*	napełniło się ⌜jej⌝ serce radością,
kbd . ʿnt [27] *tšyt .*	wnętrzności ʿAnaty – triumfem,
k brkm . tġll . b dm [28] *ḏ{xx}mr .*	gdyż kolana zanurzyła we krwi straży,
ḥlqm . b mmʿ . mhrm	biodra w posoce bohaterów,
[29] *ʿd . tšbʿ . tmtḫṣ . b bt*	aż nasyciła się walką w domu,
[30] *tḫṭṣb . bn . ṯlḫnm .*	toczeniem boju pomiędzy dwoma stołami.

Komentarz filologiczny

20b-21b. *tṯʿr... ṯʿr* – Toboła (2008, 129, odwołując się do tłumaczenia Shifmana 1999, 343) proponuje odczytać *ṯʿr* jako „ciskać/rzucać" (por. Ps 58,10).

21. *ṯʿr* – W tłumaczeniu zachowano rodzaj żeński, co wynika z kontekstu.

23. *tʿn* – „Rozglądała się" (*ʿn*) lub „wydała okrzyk wojenny" (*ʿny*).

24. *tḥdy* – „Patrzyła" (*ḥdy*) lub „rozradowała się" (hebr. *ḥdh*; Tropper 2001a, 567-569).

25-26. *kbd(h)* – Rzeczownik oznacza także wątrobę, co niektórzy zachowują w tłumaczeniu.

27. *tšyt – Hapax legomenon* w literaturze ugaryckiej. Pomocą w dotarciu do jego właściwego znaczenia może służyć hebr. *tûšîyâ*, choć i w tym języku trudno jest podać adekwatny przekład tego terminu (*WSHP II*, 647-648). Najczęściej wskazuje się na znaczenia (wynikające z kontekstu, a także w oparciu o przekład LXX): „pomyślność/sukces" (Hi 5,12; 6,13; Prz 8,14), „pomoc/ratunek" (Prz 2,7), „mądrość/przezorność/rozwaga" (Hi 11,6; Prz 3,21; Iz 28,29; Mi 6,9). Z tych znaczeń ugaryckiemu rzeczownikowi *tšyt* najlepiej odpowiada „sukces", „triumf", co wynika z kontekstu i paralelnych rzeczowników (*ṣḥq* – „śmiech", *šmḫt* – „radość"). Toboła (2008, 129) przyjmuje znaczenie „wrzask", wskazując na hebr. *təšūâ* – „ryk, krzyk, zgiełk, harmider" (Iz 22,2; Za 4,7; Hi 30,22; 36,29; 39,7).

30. *bn . ṯlḫnm* – Inna propozycja tłumaczenia: „synowie stołów", czyli „stołownicy" (Toboła 2008, 131).

Komentarz historyczno-kulturowy

19-20a. Fragment ukazuje zamiłowanie ʿAnaty do walki i uśmiercania swoich przeciwników. Bogini nie nasyciła się dokonaniem masakry „w dolinie pomiędzy dwoma miastami". Nie zadowoliły ją także wzięte łupy, które zawiesiła na sobie jako trofea. Czasownik *šbʿ* odnosi się do nasycenia jedzeniem (*KTU* 1.23:64) i winem (*KTU* 1.17 II 6; 1.114:3), a w metaforycznym znaczeniu także łzami (*KTU* 1.6 I 9). ʿAnata natomiast szukała nasycenia we krwi pokonanych. To właśnie ukazują kolejne wersety opowiadania.

20b-22. Wymienione tutaj meble (trony [*ksat*], stoły [*tlḫnt*], podnóżki [*hdmm*]) stanowią wyposażenie pałacu królewskiego. Na tronie zasiadają Ilu (*KTU* 1.5 VI 12), Baʿlu (*KTU* 1.3 IV 2), Jamm (*KTU* 1.2 IV 7, 12), Mot (*KTU* 1.6 VI 28), Koszaru-Chasisu (*KTU* 1.4 V 46) i inni bogowie (*KTU* 1.4 VI 52), a także władcy Kirta (*KTU* 1.16 VI 23) i Niqmaddu (*KTU* 1.161:13). Podobnie stół przynależał do bogów (np. do Baʿla [*KTU* 1.4 IV 36; 1.4 VI 15]) i królów (*KTU* 1.161:15). Podnóżek natomiast jest typowym elementem wyposażenia pałacu królewskiego. Był on umieszczany przed tronem pod nogami bóstwa lub władcy, aby nie dotykał on stopami ziemi (*KTU* 1.4 IV 29; 1.6 III 15; 1.17 II 11). Ustawianie mebli w pałacu ʿAnaty, przypominające formowanie szyków bojowych, jest przygotowaniem do zwycięskiej uczty, na której głównym daniem byli jeńcy pochwyceni przez boginię (Smith 1997a, 167). Zachodzi tu paralelizm w całym opowiadaniu: Baʿlu przebywa na zwycięskiej uczcie, na którą wybierała się ʿAnata. Zanim jednak jego małżonka na nią dotarła, sama zaczęła świętować swój triumf po odniesionym zwycięstwie.

Krąg pokonanych przez boginię jest szerszy niż we wcześniejszym opowiadaniu (ww. 7b-16). Oprócz wspomnianych poprzednio bohaterów (*mhrm*), są tu także żołnierze (*ṣbim*) i wojownicy (*ǵzrm*). Rzeczownik *ṣb'u* oznacza „armia/zastęp". W *Legendzie o Kircie* zastępy wojowników są złożone z piechoty i łuczników (*KTU* 1.14 II 32-38) i idą do walki w wielkiej liczbie (*KTU* 1.14 IV 13-14). To samo wyobrażenie należy przyjąć w opisie rzezi, jaką dokonała ʿAnata – bezwzględnie rozprawia się ona z wielkim wojskiem. Natomiast rzeczownik *ǵzr* pojawił się już w *KTU* 1.3 I 20. W komentarzu *ad locum* zaznaczono jego bogate spektrum semantyczne. Tutaj występuje w znaczeniu „wojownik", „bohater". Zestawiając te pojęcia razem, wyłaniają się bardzo liczni i dobrze uzbrojeni dzielni wojownicy, co podkreśla siłę i waleczność ʿAnaty, która ich wszystkich pokonała.

23-30. Walka w poprzedniej scenie dała ʿAnacie zwycięstwo i zapewniła trofea. Był to więc sukces w wymiarze zewnętrznym. Tutaj natomiast akcent jest położony na wewnętrzną satysfakcję bogini. Krwawa uczta sprawiła nie tylko zaspokojenie głodu, ale radość w wymiarze wręcz duchowym. Po zażartej walce wnętrze ʿAnaty napełniło się śmiechem, a jej serce radością. Śmiech (*ṣḥq*) najczęściej towarzyszył bogini w trakcie jej wypowiedzi (*KTU* 1.4 V 25; 1.17 VI 41; 1.18 I 22). Teraz wypełnia ją od wewnątrz. Niewykluczone, że autor opowiadania chciał w ten sposób wyrazić moc ʿAnaty – bogini śmieje się z potężnych wrogów, gdyż z łatwością ich pokonała. O wiele bogatszy jest kolejny wiersz *ymlu lbʳhʾ b šmḫt* – „jej serce napełniło się radością". Bardzo podobna fraza występuje w *KTU* 3.11:9 (*lb mlk [yml]u b šmḫt* – „serce króla napełniło się radością"). W poetyckim wymiarze jest to wyraz największej radości. Wynikała ona z odniesionego zwycięstwa lub ocalenia życia (por. Ps 16,9-10). Na koniec pojawia się stwierdzenie, że wnętrze ʿAnaty napełniło się triumfem. Jest to tłumaczenie przypuszczalne (zob. komentarz filologiczny).

Wiersze 27b-28 są powtórzeniem ww. 13b-20a. ʿAnata jest ukazana jako ta, która depcze przeciwników, niczym rolnik winogrona. Bogini zanurza się w ich krwi i to dopiero sprawiło, że w pełni się nasyciła.

KTU 1.3 II 30B – III 2(3)
Oczyszczenie pałacu i kąpiel ʿAnaty

Opowiadanie zawiera dwa wątki: oczyszczenie i porządki w pałacu oraz kąpiel ʿAnaty, co było konieczne po krwawej uczcie, którą wyprawiła sobie bogini. Strukturalnie przeplatają się one ze sobą w dwu równoległych sekwencjach:

(A) Oczyszczenie pałacu (ww. 30b-32a)
(B) Toaleta ʿAnaty (ww. 32b-35)
(A') Porządki w pałacu (ww. 36-37)
(B') Toaleta ʿAnaty (ww. 38-III 2)

ymḥ [31] ⌜*b bt*⌝ *. dm . ḏmr .*	Wytarto ⌜w domu⌝ krew straży,
yṣq . šmn [32] ⌜*šl*⌝*m . b ṣ' .*	wylano oliwę ⌜czys⌝tą z misy.
⌜*t*⌝*rḥṣ . ydh . bt*[33]⌜*l*⌝*t . 'nt .*	⌜Ob⌝myła swoje ręce Dzie⌜wi⌝ca ʿAnata,
uṣb'th . ybmt . limm	swoje palce Wybranka ludów.
[34] *[t]*⌜*r*⌝*ḥṣ . ydh . b dm . ḏmr*	[Ob]⌜my⌝ła swoje ręce we krwi straży,
[35] ⌜*u*⌝*ṣb'th . b mm' . mhrm*	swoje ⌜pal⌝ce w posoce bohaterów.
[36] ⌜*ṯ'r . k*⌝*sat . l ksat .*	⌜Ustawiła tro⌝ny przy tronach,
ṯlḥnt [37] ⌜*l*⌝ *ṯlḥn<t> .*	stoły ⌜przy⌝ stoła<ch>,
hdmm . ṯtar l hdmm	podnóżki ustawiła przy podnóżkach.
[38] ⌜*tḥspn . mh*⌝*. w trḥṣ*	⌜Nabrała wody⌝ i obmyła się
[39] ⌜*ṯ*⌝*l . šmm . šmn . arṣ .*	⌜ro⌝są niebios, oliwą ziemi,
rbb [40] ⌜*rk*⌝*b . 'rpt .*	deszczem ⌜Jeźdź⌝ca chmurowładnego.
ṯl . šmm . tskh	Rosa niebios oblewała ją,
[41] *[r]*⌜*bb*⌝*. nskh . kbkbm*	[desz]⌜czem⌝ oblewały gwiazdy.
[1.3 III 1] *ttpp . anh*⌜*b*⌝*[m .*	Nałożyła na siebie purpuro⌜wy⌝[tusz,
d alp . šd] [2] *ẓuh . b y*⌜*m*⌝ *[...]*	którego na tysiąc łanów] zapach po mo⌜rzu⌝ [(się rozchodzi)].
[3] *[...]*⌜*r*⌝*n. l[...]*	(tekst nieczytelny)
. . .	(brak około 20 linii tekstu)

Komentarz filologiczny

30-31. *ymḥ... yṣq* – Zaproponowano przekład w formie bezosobowej. Próby rozwiązania idą w różnych kierunkach (strona bierna: „krew straży została wytarta…"; liczba mnoga: „wytarli krew straży…"; ʿAnata jako podmiot: „ʿAnata wytarła krew straży…").

32. *b ṣ'* – Przyimek *b* może oznaczać „do (misy)" (Smith 1997a, 108; 2009, 136; *COS I*, 251; del Olmo Lete 1998, 69; Wyatt 2002, 75; *DUL* 197) lub „z (misy)"

(*TOu I*, 161; de Moor 1987, 6; Gibson 2004, 48; Toboła 2008, 131; *TUAT NF VIII*, 204).

33. *ybmt* – Inna możliwa lekcja *ymmt* (przegłos *b/m*) – „gołębica” (Wyatt 1992, 417-18; Toboła 2008, 130-131).

36. *t̲'r* – Zob. w. 21.

37. *tt̲ar* – Błędny zapis (*'alef* zamiast *'aijn*), który należy poprawić na *tt̲'r* (zob. ww. 20b-21a.36).

38. *trḥṣ* – Powtórzenie czasownika z w. 34. Najpierw ʿAnata obmyła sobie ręce we krwi zabitych przeciwników, a następnie w wodzie, aby oczyścić się z krwi.

1-2. *d alp . šd . ẓuh . b ym* – Zdanie bardzo trudne do przetłumaczenia. Dla rzeczownika *ẓu* przyjęto znaczenie „zapach” (*DUL* 986 – „exhalation”, „secretion”). W niektórych przekładach jest on rozumiany jako „mieszkanie/siedlisko” (de Moor 1987, 8; *TUAT NF VIII*, 204).

Komentarz historyczno-kulturowy

30a-32a. Poprzednia scena skończyła się opisem jeziora krwi, w którym brodziła ʿAnata. Teraz następuje opis porządków po tej krwawej uczcie. W *KTU* 1.3 II 4 jest mowa o *ǵlmm* – młodzieńcach pozostających na służbie ʿAnaty. Można przyjąć, że to oni dokonują puryfikacji pałacu swojej pani. Ta czynność jest ukazana w rytualnym wymiarze. Już samo oczyszczenie z krwi należy do tej kategorii. Szczególnie interesującym wyrażeniem jest *šmn šlm* – dosł. „oliwa pokoju”. Drzewa oliwne należały do podstawowych upraw na starożytnym Bliskim Wschodzie. Oliwa otrzymywana z oliwek miała bardzo szerokie zastosowanie w gospodarstwie domowym, lecznictwie, kulcie i oficjalnych rytuałach. Dobrze streszcza to stwierdzenie w Sdz 9,9, gdzie powiedziano, że oliwa służy czci bogów i ludzi. Oliwy używano jako produktu spożywczego (1 Krl 17,12-16); do namaszczenia w obrzędzie wprowadzenia na urząd króla (1 Sm 16,13), kapłana (Wj 40,13-15) czy proroka (1 Krl 19,16); ofiarowania różnych przedmiotów (Rdz 28,18). Była ona także jednym z podstawowych produktów składanych w ofiarach (Lb 28,5); środkiem leczniczym (Iz 1,6), pielęgnacyjnym (Koh 9,8) i kosmetycznym (Est 2,12) oraz oznaką błogosławieństwa, radości i pokoju (Ps 133,2). Brak oliwy natomiast stanowił znak kary (Pwt 28,40).

Praktyka używania oliwy jest poświadczona w Ebla, listach z Tell el-Amarna (EA 34:47-53; 51.5-9) i Mari (Smith 2009, 188). W literaturze ugaryckiej, oprócz bardzo częstego występowania w tekstach ekonomicznych (*KTU* 4.41:2; 4.150:2; 4.771:7), pojawiają się wzmianki o oczyszczeniu przy użyciu oliwy. Szczególnie interesujący jest tekst *KTU* 2.72:29-31:

w . lqḥ . hw . šmm . b qrnh	I wziął on oliwę w swoim rogu
w . yṣq . hw . l . riš bt . mlk . amr	i wylał ją na głowę córki króla Amurru.

Ta czynność miała sprawić oczyszczenie z grzechów (Pardee 1977b, 14-17). Jest to więc przejście z jednego stanu do drugiego. Taki porządek prezentuje także analizowany tekst. Wyrażenie *šmn šlm* występuje także w *KTU* 1.119:24, gdzie jest mowa o „czystej oliwie Baʿla".

Odpowiedź na pytanie, do czego użyto tutaj oliwy, zależy od interpretacji przyimka *b* (zob. komentarz filologiczny). Dalsze wiersze wskazują, że posłużyła ona do oczyszczenia komnat pałacu ʿAnaty. Trudno byłoby sobie wyobrazić sytuację, że bogini najpierw obmywa sobie ręce czystą oliwą, a następnie krwią ofiar. Należy raczej przyjąć, że jej słudzy po wytarciu krwi, wylewają z misy oliwę, aby dokonać oczyszczenia pałacu i przywrócenia należnego porządku. Dyskusyjna jest kwestia, czy ta czynność miała charakter rytualny. W świetle *KTU* 2.72:29-31 należy przyjąć, że tak. Skoro we wspomnianym liście był to akt oczyszczenia z grzechów, to i w analizowanym fragmencie należy widzieć również akt poświęcenia pałacu ʿAnaty.

32b-35. ʿAnata zostaje nazwana dwoma tytułami, które były szeroko dyskutowane i czekają jeszcze na ostateczne rozwiązanie: *btlt ʾnt* oraz *ybmt limm*.

Wyrażenie *btlt ʾnt* występuje aż 49 razy w literaturze ugaryckiej. Jest to najczęściej spotykany epitet w odniesieniu do bóstw kobiecych panteonu ugaryckiego. Częściej (72 razy) występuje jedynie *aliyn bʿl* – „Najpotężniejszy Baʿlu" (Rahmouni 2008, 139). Właściwe oddanie rzeczownika *btlt* w powiązaniu z boginią jest niezwykle trudne. Bardzo często przyjmuje się jego podstawowe znaczenie, czyli „dziewica" (ang. *Virgin*: de Moor 1987, 7; Wyatt 2002, 75; Gibson 2004, 48; *DUL* 248; franc. *Vierge*: *TOu I*, 161; hisz. *Virgen*: del Olmo Lete 1998, 69). Inne próby przekładu zwracają uwagę na młody wiek (ang. *girl*: *COS I*, 251; *Adolescent*: Smith 1997a, 108; *maiden*: Rahmouni 2008, 134-138; włos. *Adolescente*: Baldacci 1996, 277; *dziewoja*: Toboła 2008, 131; niem. *Jungfrau*: *TUAT NF VIII*, 204).

Na pewno nie można przypisać ʿAnacie dziewictwa we właściwym (fizjologicznym) tego słowa znaczeniu. W ugaryckiej literaturze są aluzje do jej seksualnej aktywności (*KTU* 1.10 III 9) i pożądliwości w tym obszarze. Pomimo różnych związków nie ma ona dzieci. Wydaje się, że właśnie na ten fakt należy zwrócić uwagę w celu wydobycia właściwego niuansu znaczeniowego dla *btlt* w odniesieniu do ʿAnaty. Ten ugarycki rzeczownik odnosi się przede wszystkim do młodej kobiety, która jest niezamężna i nie ma dzieci (zwłaszcza syna). Podobny aspekt kryje się w innych językach semickich, w których występuje ten sam rdzeń (np. akadyjskim, hebrajskim, aramejskim, syryjskim, arabskim; *CAD B*, 173; *DUL* 248; *NIDOTTE 1*, 781-784). Rzeczownik *btlt* określa ʿAnatę jako młodą, piękną, zdrową i silną kobietę, która budzi podziw i pożądanie. Ponadto jest to sposób wyrażenia wiecznej młodości tej bogini (Dijkstra 1974, 59). Podobnie była określana bogini Ištar (*ardatum dIštar* – „dziewica Ištar"), z którą ʿAnata ma wiele wspólnych cech.

Drugie wyrażenie (*ybmt limm*) rodzi jeszcze większe trudności. O ile bowiem w przypadku *btlt ʾnt* problemem jest doprecyzowanie znaczenia rzeczownika *btlt*, to tutaj zachodzi potrzeba właściwego przetłumaczenia obu nie do końca zrozumiałych pojęć, a następnie sensownego połączenia ich ze sobą. Tytuł *ybmt limm*,

występujący dziesięć razy, odnosi się wyłącznie do ʿAnaty (Rahmouni 2008, 188). Rzeczownik *ybmt* oznacza relację rodzinną – żonę brata, szwagierkę. W świetle hebrajskiego *yəḇāmâ* wskazuje się, że może to być wdowa po bracie, a więc kobieta wolna, do której mają prawo, a nawet obowiązek w przypadku bezdzietności, jej szwagrowie (Pwt 25,5-10; Rt 1,15). Del Olmo Lete & Sanmartín, wskazując na te podstawowe znaczenia, proponują: „zaręczona", „wybranka" („engaged, intended", *DUL* 937: „the intended of the people"). Wyatt (1992, 417), zestawiając z arabskim *yamāmatun*, proponuje przekład „gołębica" (por. hebr. *jəmîmâ*, Hi 42,14) jako symbol ukochanej kobiety, oblubienicy.

Równie problematyczny jest właściwy przekład rzeczownika *limm* i powiązanie go z *ybmt*. Najczęściej przyjmuje się znaczenie „ludzie", „narody" (*DUL* 483-484). Jednak *lim* to także imię własne występujące w *KTU* 1.27:8; 1.84:35. Za takim rozwiązaniem opowiada się Pardee (*COS I*, 243), przyjmując końcowe *m* jako enklitykę („sister-in-law of Li'mu"). W tym kontekście ciekawą interpretację przedstawił de Moor (1987, 7). Wiąże on imię Li'mu z Daganem, a *limm* to jego potomstwo. Oni byliby najbliższymi krewnymi ʿAnaty po śmierci Baʿla jako jego bracia. Inaczej natomiast proponuje Wyatt (1992, 417-419; 2002, 75). Interpretuje on *lim* jako jeden z tytułów Baʿla (od *l'y* – „być silnym", „pokonać"), a całe wyrażenie tłumaczy jako „Umiłowana Potężnego" (zob. Toboła 2008, 131: „gołębica potężnego"). Na poparcie swojej propozycji wskazuje na dwa inne tytuły Baʿla, w których występuje ten sam rdzeń: *aliyn b'l* („Najpotężniejszy Baʿlu") i *aliy qrdm* („najmężniejszy z bohaterów").

Postać ʿAnaty i jej zachowanie są przedmiotem studiów od bardzo dawna (Eaton 1964; Kapelrud 1969; Cassuto 1971; Walls 1992). Była ona czczona przede wszystkim w Ras Szamra, choć jej kult jest znacznie starszy, co poświadczają teksty z Mari (XVIII w.). Najbogatsza i najciekawsza literatura na temat tej bogini została znaleziona w Ugarit. Według tekstów mitologicznych ʿAnata jest z jednej strony groźną, gwałtowną, wręcz bezwzględną boginią wojny i łowów, niepokonaną wojowniczką, zabijającą swoich przeciwników (zarówno bogów, jak i ludzi), a z drugiej strony jest boginią płodności i żyzności. W oczywisty sposób stała się towarzyszką Baʿla i zajmowała miejsce obok niego. Określana jest także jako „najpiękniejsza spośród sióstr Baʿla" (KTU 1.10 II 16; por. 1.3 IV 39; 1.10 III 10), choć jej ojcem był Ilu, a ojcem Baʿla – Dagan. Należy jednak pamiętać, że rzeczownik *aḫt* wyraża nie tylko relacje rodzeństwa (*KTU* 1.16 I 31-32; 4.658:46), ale może oznaczać także „partnerkę", „kochankę", „przyjaciółkę". W tym sensie ʿAnata określa siebie siostrą Aqhata, a jego swoim bratem (*at aḫ w an a[ḫtk]* – „ty jesteś (moim) bratem, a ja twoją siostrą", KTU 1.18 I 24).

Obmycie rąk zwycięzcy we krwi pokonanych było rytualnym zwyczajem wyrażającym całkowite zwycięstwo (Smith 1997a, 167) i wyniszczenie przeciwników (Geyer 2007, 9-11; Toboła 2008, 131). Paralelą biblijną jest Ps 58,11: „Sprawiedliwy cieszy się, gdy widzi pomstę; nogi swoje obmywa we krwi niegodziwca". Przekład LXX jest jeszcze bliższy ugaryckiej mitologii: „ręce swoje obmyje we krwi

grzesznika” (podobnie Vlg [*manus suas*] i Peš [*wydwhy*] – na kananejskie paralele tych przekładów zwracają uwagę Dahood [1974, *ad locum*]; Ravasi [1983, 171]). W *KTU* 1.3 II 35 paralelnie z rzeczownikiem *dm* („krew”) występuje *mmʾ* – „posoka” (podobnie w *KTU* 1.3 II 14,28; 1.3 V 25; 1.18 I 12 – zawsze w kontekście działań ʿAnaty). Użycie synonimicznego pojęcia świadczy o kunszcie językowym autora opowiadania.

36-37. Po oczyszczeniu pałacu, ʿAnata przechodzi do ustawiania mebli. Wymienione utensylia, zwłaszcza trony i podnóżki, świadczą o królewskim wyposażeniu jej pałacu. Liczba mnoga natomiast może wskazywać na wielość sprzętów, które bogini wykorzystywała podczas uczt wyprawianych dla innych bogów.

II 38 – III 2. Po krótkiej wzmiance o porządkowaniu pałacu powraca temat oczyszczenia ʿAnaty, lecz już w innym wymiarze. Poprzednio jako zwyciężczyni obmyła się we krwi pokonanych. Ta czynność miała więc wymiar militarny. Teraz następuje ablucja o charakterze kultycznym. ʿAnata użyła do niej oliwy oraz wody pochodzącej z opadów atmosferycznych. Występujące tutaj wyrażenia (*ṭl šmm*, *rbb rkb ʿrpt*) przywodzą na myśl Ṭalaję, córkę Baʿla. ʿAnata obmywa się więc w rosie opadającej z niebios i deszczu wylewanym przez gwiazdy. Żywioły, które są we władaniu Baʿla, służą także tej bogini.

W starożytnych wyobrażeniach gwiazdy uchodziły za źródła rosy. Wydaje się, że takie rozumienie wynikało z następstwa czasowego – rosa pojawia się o świcie, a więc kiedy gwiazdy przestają być widoczne. Uważano ją za zjawisko boskiego pochodzenia i mające charakter ożywczy. W mitologii egipskiej rosa uchodziła za łzy Horusa i Tota, zawierające w sobie moc ożywczą (de Savignac 1954, 345-353). Tę myśl trafnie wyrażają słowa: „Stanę się jakby rosą dla Izraela, a on zakwitnie jak lilia i wypuści swoje korzenie jak drzewo libańskie” (Oz 14,6; zob. także 6,2-3). O ożywczym działaniu rosy jest mowa także w Iz 26,19, gdzie pojawia się wyrażenie *ṭal ʾôrōṯ* – „rosa światłości”. Prorok wyraża tutaj nadzieję na powszechne powstanie z martwych i panowanie wielkiej radości dzięki temu, że ziemia zostanie zroszona „cudowną rosą z wysoka” (Brzegowy 2010, 43). Związek rosy z gwiazdami przynoszący ożywiające działanie jest widoczny także w Ps 110,3: „…z łona jutrzenki jak rosę zrodziłem Ciebie”. W pierwszym rzędzie jest to zapowiedź ustanowienia nowego króla, a w dalszej konsekwencji – narodzin mesjasza, a więc kogoś (w obu przypadkach: króla i mesjasza) o boskim pochodzeniu. Rosa jest więc także obrazem płodności zstępującej z niebios (Hi 38,28-29), a w szerszym kontekście – znakiem Bożego błogosławieństwa (Pwt 33,13; Ps 133,3; Mi 5,6; Za 8,12). Warto tutaj przywołać jeszcze tekst Pnp 5,2 – oblubieniec zwraca uwagę, że ma włosy pełne rosy, co podkreśla jego urodę (Langkammer 2016, 90).

Kąpiel ʿAnaty w rosie spływającej z gwiazd podkreśla jej boskość – córki Baʿla wykonują przy niej różne posługi. Ponadto ta toaleta ma charakter ożywczy (potrzebny po zażartej walce) i upiększający. Wiele tekstów wskazuje, że ʿAnata bardzo dbała o swój wygląd.

Oprócz rosy z niebios do swojej toalety bogini użyła także „oliwy ziemi". Na początku była mowa o czystej oliwie, która posłużyła oczyszczeniu jej pałacu (*šmn šlm*, ww. 31-32). Tu natomiast jest jednym z komponentów toalety ʿAnaty. Nie jest to jedynie środek kosmetyczny czy spożywczy, lecz substancja służąca czci bogów i ludzi (Sdz 9,9). Ciekawe jest tutaj paralelne zestawienie rzeczowników niebiosa (*šmm*) i ziemia (*arṣ*) wraz z ich „owocami", odpowiednio – rosa i oliwa. Pozwala to na wyobrażenie, że cały świat służy bogini swoimi dobrodziejstwami. Zestawienie rosy i oliwy w formule błogosławieństwa występuje także w Rdz 27,28 i Ps 133,2-3.

Końcowa część tego fragmentu występuje również w *KTU* 1.3 IV 45-46 (por. także *KTU* 1.19 IV 43). Dla rzeczownika *anhbm* przyjęto znaczenie „purpurowy tusz", który jest otrzymywany ze ślimaków. Tu pojawia się informacja o jego intensywnym zapachu, rozchodzącym się po morzu. Wykopaliska archeologiczne prowadzone na wybrzeżu starożytnego Ugarit przyniosły odkrycie tysięcy pokruszonych muszli ślimaków typu *murex* (Smith 2009, 215). Podobnego zabiegu dokonuje Puġata w celu upodobnienia się do ʿAnaty (*KTU* 1.19 IV 41-46).

KTU 1.3 III 4-8A
Śpiew ʿAnaty

Zachowany fragment ukazuje ʿAnatę grającą na instrumentach i śpiewającą.

[4] *[...]...[...]ʳn . tštˡ . rimt*	[…]…[…](…) położyłaˡ cytrę
[5] *l irth .*	na swojej piersi,
tšr . l . dd . aliyn [6] *bʿl .*	zaśpiewała o miłości Najpotężniejszego Baʿla:
yd . ʳpˡdry . bt . ar	miłości ʳPiˡdrai – córki światła,
[7] *ahbt . ʳṯˡly . bt . rb .*	miłości ʳṬaˡlai – córki deszczu,
dd . arṣy [8] *bt . ʳyˡʿbdr .*	miłości Arṣai – córki Jaʿabdara.

Komentarz filologiczny

4. Wiersz jest powszechnie poprzedzany rekonstrukcją na podstawie *KTU* 1.101:16-17: *tiḫd knrh bydh* – „wzięła swoją lirę w rękę swoją" (Baldacci 1996, 278; Smith 1997a, 109; 2009, 200; del Olmo Lete 1998, 70; Wyatt 2002, 76; *COS I*, 251; Gibson 2004, 48; Toboła 2008, 133).

8. *bt . yʿbdr* – Określenie Arṣai, analogiczne do *bt ar* (Pidraja) i *bt rb* (Ṭalaja). Problem stanowi właściwe rozumienie rzeczownika *yʿbdr*. Toboła proponuje przekład „córka chmurnego rodu", opierając się na etymologii *ʿb* – „chmura" i *dr* – „pokolenie/ród" (2008, 133). Ta propozycja wiąże Arṣaję z Baʿlem jako „Jeźdźcem

chmurowładnym" (*rkb ʾrpt*). Jednak rdzeń *ʾwb* nie jest poświadczony w języku ugaryckim, a w hebrajskim występuje bardzo rzadko (*hapax legomenon* w Lm 2,1 jako czasownik i rzeczownik *ʾāḇ* 20 razy). Inne rozwiązania – podano tylko ważniejsze – idą w bardzo różnych kierunkach (często bez etymologicznego uzasadnienia):

(1) „la . . ." (*TOu I*, 163). Brak wyjaśnienia takiego rozwiązania.

(2) „daughter of rainshower" – „córka ulewy" (Margalit 1980, 47-48). Przybliżone znaczenie w oparciu o *ʾb(b)* (por. arabskie *ʾabba* – „lać") i *dr(r) dr(r)*.

(3) „the girl of the ample flowing" – „dziewczyna płynącej obfitości" (de Moor 1987, 8). Tak na podstawie arabskiego *waʾb* – „szeroki/rozległy", *waʾīb* – „obfity" i *darra* – „płynąć (obficie)".

(4) „figlia di chi annuvola la terra" – „córka tego, który zaciemnia ziemię" (Baldacci 1996, 278). Interpretacja bazuje na hebrajskim *ʾāḇ* („chmura [deszczowa]") i ʿûb („zaciemniać"), a określenie odnosi się do Baʿla w kontekście jego manifestacji atmosferycznych.

(5) „Daughter of the Wide World" – „Córka szerokiego świata" (Gray 1979, 315; Smith 1997a, 109; 2009, 201). „Szeroki świat" („the wide world") odnosi się do podziemia i uwzględnia „chtoniczne doświadczenie Baʿla", czyli jego zejście do świata podziemnego (Smith 1997a, 168).

(6) „hija de la ʿcrecida'" – „córka powodzi" (del Olmo Lete 1998, 70). Bez wyjaśnienia propozycji.

(7) „daughter of Snatcher-for-ever" – „córka Porywacza-na-zawsze" (Wyatt 2002, 77). Wyatt zwraca uwagę na rodzaj męski *yʾbdr* i interpretuje go jako epitet Mota, który porywa ludzi do swojego podziemnego świata.

(8) „daughter of Yaʿibdarru" – „córka Jaʾibdarra" (*COS I*, 251). Przyjęto imię własne, ale wskazano jego etymologię na podstawie języka arabskiego: *wʾb* – „być obfitym" oraz *dr* – „pokolenie" lub *drr* – „obfity przypływ" (co jest bardziej prawdopodobne, gdyż wiąże się z opadami atmosferycznymi).

(9) „daughter of . . ." – „córka . . ." (Gibson 2004, 48). Choć *yʾbdr* nie zostało przetłumaczone, to autor zgadza się z przyjęciem arabskiego *waʾiba* – „być przestronnym" i opowiada się za propozycją de Moora, gdyż wilgotność ziemi lepiej odpowiada obrazowi Arṣai, jaki wyłania się z pozostałych tekstów. W *KTU* 1.5 V 6-11 nie schodzi ona z Baʿlem do podziemia, a to oznacza, że w okresie letnim jej funkcja nie ustaje.

(10) „disperser (/ daughter) of *yʾbdr*" (Rahmouni 2008, 126). Zdaniem autorki bezpodstawne jest dzielenie rzeczownika na dwie części, gdyż jego pisownia zawsze jest łączna. Z braku możliwych rozwiązań pozostaje przyjęcie transliteracji. Na liście bogów Arṣaja jest zestawiona z Allatum – mezopotamską boginią świata podziemnego (Ereszkigal).

(11) „der Tochter des Schauers" – „córka deszczu" (*TUAT NF VIII*, 205). Bez etymologicznego wyjaśnienia, jedynie odniesienie do *DUL*.

(12) „daughter of *y.*" (*DUL* 933).

Przegląd tych propozycji pokazuje trudność w interpretacji *y'bdr*. Wydaje się, że najprostszym rozwiązaniem jest zestawienie Arṣai z jej siostrami Pidrają i Ṭalają. Pozostaje więc ona przejawem obecności Baʿla w manifestacjach atmosferycznych, czyli podczas opadów deszczów. Dlatego za najbardziej prawdopodobną należy przyjąć interpretację de Moora – „córka płynącej obfitości", w znaczeniu tego, który zsyła i zapewnia urodzaj. Baʿlu zsyła na ziemię (Arṣaję) deszcz (Ṭalaję), dzięki czemu wydaje ona obfite plony. Ostatecznie więc z powodu trudności we właściwym zrozumieniu i tłumaczeniu rzeczownika *y'bdr* – jako kompromisową propozycję (Wiggins 2003,97) – można przyjąć, że jest to kolejne imię własne Baʿla bądź jeszcze lepiej – jego tytuł, to znaczy ten, który obficie nawadnia. Potwierdza to fakt, że rzeczowniki *ar*, *rb(b)* i *y'bdr*, a więc te, które są komponentem wyrażenia *N . bt . x*, są rodzaju męskiego.

Komentarz historyczno-kulturowy

4-8a. ʿAnata gra i śpiewa, choć kontekst tych czynności nie jest znany. Poprzednio o grze i śpiewie była mowa na uczcie Baʿla (*KTU* 1.3 I 18-22a), a później pojawiła się wzmianka o jego córkach. Całość tego opowiadania poprzedziła zwycięska walka Baʿla z Jammem. Zachodziła więc następująca sekwencja wydarzeń:

zwycięska walka → uczta → muzyka i śpiew → córki Baʿla.

Niewykluczone, że podobną sekwencję można przyjąć także w tym przypadku. Najpierw ʿAnata odnosi zwycięstwo w swoich walkach i pokonuje przeciwników, a następnie oczyszcza swój pałac, obmywa się, ustawia meble i w końcu dokonuje szczególnej toalety. W brakujących wersetach mógł więc znajdować się opis jej ucztowania, podczas którego zaczęła grać i śpiewać.

Treść pieśni ʿAnaty ma charakter miłosny. Śpiewa ona o córkach Baʿla, określając je jako jego miłości. Występują tu trzy rzeczowniki z tej samej grupy semantycznej: *dd*, *yd* i *ahbt* (= „miłość"). Należy odrzucić tutaj poszukiwanie niuansów znaczeniowych każdego z tych pojęć, a raczej widzieć poetycki kunszt autora, który wykorzystuje synonimiczne określenia. ʿAnata wyśpiewuje o miłości Baʿla do jego córek. Dwie z nich pojawiły się już wcześniej – Pidraja i Ṭalaja (*KTU* 1.3 I 22b-28). Tutaj zostaje przywołana jeszcze Arṣaja, określona jako *bt y'bdr* – „córka Jaʿabdara" (zob. komentarz filologiczny).

Przywołanie córek Baʿla i pieśń ku ich czci, zdaniem Toboły, odwołującego się do indywidualnych konsultacji z Lipińskim, jest apoteozą fallusa Baʿla (*pdry* – maczuga), „którego sperma na podobieństwo rosy (*tly* [*sic*]) zapładnia ziemię (*'arṣy*)" (2008, 133). Trudno zgodzić się z taką interpretacją, gdyż nie jest spotykane, aby postać kobieca (tu *bt* – „córka") była alegorycznym wyobrażeniem penisa, męskiego nasienia czy aktu zapłodnienia.

Najprawdopodobniej powodem tego, że ʿAnata wykonuje pieśń ku czci córek Baʿla, jest to, że wcześniej korzystała z ich dobrodziejstwa – po zażartej walce w dolinie, a na-

stępnie w swoim pałacu obmyła się rosą z niebios i deszczem wylewanym przez gwiazdy (*KTU* 1.3 II 39-41). Tak przystrojona bogini usiadła (przypuszczalnie) do uczty, a następnie oddała się muzyce. Być może autor opowiadania chciał w ten sposób pokazać, że gra na instrumentach i śpiew sprawiały uspokojenie w sposobie bycia.

KTU 1.3 III 8B-31
Poselstwo Baʿla u ʿAnaty

Płynne przejście w narracji wydaje się sugerować, że Baʿlu ogląda z Ṣaponu krwawe poczynania ʿAnaty. Zaniepokojony jej wcześniejszym wojowniczym zachowaniem, postanawia wysłać poselstwo, aby poprosić ją o zaniechanie ciągłego wojowania i zaprosić ją do siebie na ucztę (del Olmo Lete 1998, 69).

km ǵlmm [9] *w . ʾrbn .*	Wtedy młodzieńcy, którzy weszli,
l pʾn . ʾnt . hbr . {w} [10] *w ql .*	do stóp ʿAnaty pokłonili się i upadli,
tštḫwy . kbd . hyt	złożyli hołd (i) oddali jej chwałę.
[11] *w . rgm . l btlt . ʾnt*	I przemówili do Dziewicy ʿAnaty,
[12] *tny . l ymmt . limm*	przekazali Wybrance narodów:
[13] *ʳtʲḫm . aliyn . bʾl .*	„ʳOʲrędzie Najpotężniejszego Baʿla,
hwt . {xx} [14] *aliy . qrʳdʲm .*	słowo najmężniejszego z wojowʳniʲków:
qryy . b arṣ [15] *ʳmlʲḫmt .*	«Oddal, proszę, z ziemi ʳwojoʲwanie,
št . b ʾprm . ddym	umieść na stepach zgodę.
[16] *sk . šlm . l kbd . arṣ*	Wlej pokój do wnętrza ziemi,
[17] *arbdd . l kbd . šdm*	spokój do wnętrza pól.
[18] *ḫšk . ʾṣk . ʾbṣk*	Chwyć twoją laskę, twoją buławę.
[19] *ʾmy . pʾnk . tlsmn .*	Do mnie twoje stopy niech biegną,
ʾmy [20] *twtḫ . išdk .*	do mnie niech śpieszą twoje nogi.
dm . rgm [21] *iṯ . ly . w . argmk . {xx}*	Ponieważ słowo mam i chcę ci (je) powiedzieć,
[22] *hwt . w . aṯnyk .*	wieść, którą powtórzę tobie:
rgm [23] *ʾṣ . w . lḫšt . abn . {ʾ}*	słowo drzewa i szept kamienia,
[24] *tant . šmm . ʾm . arṣ*	rozmowę niebios z ziemią,
[25] *thmt . ʾmn . kbkbm*	otchłani z gwiazdami.
[26] *abn . brq . d l . tdʾ . šmm*	Stworzę błyskawicę, której nie znają niebiosa,
[27] *rgm . l tdʾ . nšm .*	odgłos, którego nie znają ludzie
wl . tbn [28] *hmlt . arṣ .*	i nie rozumieją tłumy ziemi.
atm . w ank [29] *ibǵyh .*	Przybądź, a ja ukażę to
b tk . ǵry . il . ṣpn	pośrodku mojej góry, boskiego Ṣaponu,
[30] *b qdš . b ǵr . nḫlty*	w świętym-miejscu na górze mojego dziedzictwa,
[31] *b nʿm . b gbʾ . tliyt*	w pięknym-miejscu na wzgórzu zwycięstwa”.
==========	==========

Komentarz filologiczny

12. *ymmt* – Błąd skryby, który należy poprawić na *ybmt*.

14b. *qryy* – Końcowe *y* jest enklityką, która wprowadza niuans zachęty, prośby (*DUL* 931).

15a. *ʳmlʲḥmt* – Inna możliwość tłumaczenia to „chleb (ofiarny)" (*COS I*, 251; Gibson 2004, 49; *TUAT NF VIII*, 205).

15b. *ddym* – Inna możliwość tłumaczenia to „mandragory" (Gibson 2004, 49; *TUAT NF VIII*, 205).

18. *ḫšk . ʾṣk . ʾbṣk* – Inna możliwość odczytania tekstu uwzględnia serię form czasowników w trybie rozkazującym: „Pośpiesz się! Rusz się! Idź czym prędzej!" (*TOu I*, 165; de Moor 1987, 9; Smith 1997a, 110; *COS I*, 251; Gibson 2004, 49; *TUAT NF VIII*, 205). Zob. komentarz filologiczny do *KTU* 1.1 II 1-27.

20b-21b. *rgm . iṯ . ly . w . argmk* – Gra słów oparta na rdzeniu *rgm*, dosł. „mam powiedzenie, które tobie wypowiem".

26. *abn* – Inna możliwość tłumaczenia to „zrozumiałem", dzięki czemu powstaje wówczas chiazm w ww. 26-28a: *abn – l tdʾ – l tdʾ – wl . tbn* (*TOu I*, 165; de Moor 1987, 10; Baldacci 1996, 280; Smith 1997a, 110; Wyatt 2002, 25; *COS I*, 251; Gibson 2004, 49; *TUAT NF VIII*, 205).

31. *tliyt* – Rzeczownik pochodzi od rdzenia *lʾy*, tego samego, co *aliyn* – tytuł Baʿla.

Komentarz historyczno-kulturowy

8b-12. W eposach ugaryckich bogowie najczęściej początkowo rozmawiają ze sobą przez wysłanników, a dopiero później spotykają się bezpośrednio. Baʿlu wysyła do ʿAnaty posłańców, określonych tutaj jako *ǵlmm*. Wcześniej już zaznaczono, że tym pojęciem mogą być określone pomniejsze bóstwa wykonujące polecenia swojego pana lub pani (*KTU* 1.3 II 4-5). Zrozumiały w takim przypadku staje się hołd, który posłańcy składają ʿAnacie przed przekazaniem wiadomości od Baʿla. Wyrażają to cztery czasowniki, które w tej sekwencji pogłębiają pokłony: *hbr*, *ql*, *ḫwy*, *kbd* (ogólnie ujmując: od pokłonu do oddania chwały/czci). Tak wyrażają swój szacunek posłańcy wobec bogów (*KTU* 1.1 II 16-17 – poselstwo przed ʿAnatą; 1.1 III 3 – poselstwo przed Koszarem-Chasisem; 1.1 III 24-25 – poselstwo przed Ilem; 1.3 VI 19-20 – poselstwo przed Koszarem-Chasisem; 1.4 VIII 27-29 – poselstwo przed Motem), ale również bogowie wobec Ila (*KTU* 1.2 III 6 – Koszaru-Chasisu przed Ilem; 1.4 IV 25-26 – Aširata przed Ilem; 1.6 I 37-38 – ʿAnata przed Ilem).

13-14a. Po oddaniu czci w zewnętrznej formie, młodzieńcy przekazują słowa Baʿla. Pomiędzy wprowadzeniem narracyjnym a mową niezależną zachodzi podwójny paralelizm, na który składają się imiona bóstw i ich szczególne tytuły:

I przemówili do Dziewicy ʿAnaty, (A)
przekazali Wybrance narodów: (B)
„Orędzie Najpotężniejszego Baʿla, (A')
słowo najmężniejszego z wojowników" (B').

Jako pierwsze są wymienione dwa najczęściej występujące w eposach i najbardziej charakterystyczne tytuły ʿAnaty i Baʿla (*btlt ʿnt*, *aliyn bʿl*), a następnie *ymmt limm* i *aliy qrdm*. Ten pierwszy pojawił się w *KTU* 1.3 II 33. Wyrażenie *aliy qrdm* odnosi się tylko do Baʿla. Należy je rozumieć jako *superlativus* – „najmężniejszy z wojowników" (Rahmouni 2008, 49-52). Występuje ono zawsze w paralelizmie z *aliyn bʿl* jako formuła wprowadzająca w przesłanie Baʿla (*KTU* 1.3 IV 7-8; 1.3 VI 35-36; 1.5 II 10-11,17-18). W tych tekstach zachodzi syntagma: *tḫm aliyn bʿl* / *hwt aliy qrdm* („orędzie Najpotężniejszego Baʿla / słowo najmężniejszego z wojowników"). Taki paralelizm stanowi emfazę dla wyrażenia przekazywanego orędzia – Baʿlu, najpotężniejszy z bogów, przekazuje swoje słowo, które ma wielką potęgę. Użycie tego zwrotu na początku przesłania Baʿla do ʿAnaty jest wymowne – potężny wojownik prosi wojowniczą boginię o zaprzestanie walk.

14b-17. Prośba jest wyrażona w oryginalny sposób, odwołujący się do przestrzeni agrarnej, a więc będącej we władaniu Baʿla. Ten trudny do precyzyjnego przetłumaczenia fragment można ogólnie określić jako wezwanie do „zakopania topora wojennego". Pierwsze trzy wiersze rozpoczynają się od czasowników w trybie rozkazującym (*qryy*, *št*, *sk*), przy czym do pierwszego z nich jest dołączona enklityka *-y*. Orędzie przekazane w tej formie wyraża stanowczość i natychmiastowość jego realizacji. Wojna (ugar. *mlḫmt*, por. hebr. *milḥāmâ*) ma być zaniechana na ziemi, a na stepach (ugar. *ʾpr*, *DUL* 171) ma zapanować zgoda. Ta prośba zostaje wzmocniona podobnym wezwaniem w dalszych wierszach – ʿAnata ma wlać pokój do wnętrza ziemi, a spokój do wnętrza pól. Jest to więc obraz przeciwny do tego, który został wcześniej nakreślony. ʿAnata bowiem toczyła bój w dolinie pomiędzy dwoma miastami, potem w swoim pałacu, a więc w każdej przestrzeni, w której była obecna. Prośba Baʿla poszerza tę perspektywę niejako o jego spojrzenie. On, jako Jeździec chmurowładny, widzi cały obszar ziemski i dlatego prosi boginię o powszechny pokój.

Siła prośby Baʿla jest widoczna w przeciwstawieniu rzeczownikowi *mlḫmt* aż trzech pojęć z grupy semantycznej oznaczającej pokój: *ddym*, *šlm* i *arbdd*. Najpewniejszy w ustaleniu znaczenia jest rzeczownik *šlm* („pokój", a także „zdrowie/pomyślność"; por. hebr. *šālôm* i inne języki semickie). Pojawia się on m.in. w formułach powitalnych jako życzenie wszelkiego dobra w ogóle (*KTU* 1.23:7; 1:123.1). Wlanie pokoju do wnętrza ziemi jest przeciwieństwem tego, co reprezentuje ʿAnata, demonstrując swoją siłę i pragnienie walki. Wyrażenie *l kdb* („do wnętrza" lub „w łono") wydaje się sugerować, że wykonanie polecenia może wydać trwałe owoce. Rzeczownik *ddym* wywodzi się od *dd* („miłość"). Jest on poświadczony tylko w liczbie mnogiej. Występuje 5 razy w eposach ugaryckich (tylko w *Cyklu o Baʿlu*), zawsze w tym samym układzie tekstu i w odniesieniu do ʿAnaty (*KTU* 1.1 II 19-21; 1.3 IV 8-10,22-25,27-31). Różnica polega tylko na tym, że albo jest to wypowiedź

skierowana do bogini (przez Ila lub Baʿla), albo ona sama powtarza te same słowa, stwierdzając, że wykona to polecenie. Największą trudność sprawia rzeczownik *arbdd*. Podobnie jak *ddym* występuje tylko w wymienionych tekstach. Przyjęcie znaczenia „spokój" wynika z kontekstu i zachowania paralelizmu (*DUL* 95).

Podobnie jak w poprzednich wierszach (ww. 11-14a), także i tutaj występuje podwójny paralelizm. Składają się na niego rzeczowniki oznaczające ziemię (*arṣ* [lp.] – *ʾprm* [lm.] – *arṣ* [lp.] – *šdm* [lm.]) oraz pokój i jego przeciwieństwo (*mlḫmt* – *ddym* / *šlm* / *arbdd*):

(A) „Oddal, proszę, z ziemi *wojowanie*,
(B) umieść na stepach *zgodę*.
(A') Wlej *pokój* do wnętrza ziemi,
(B') *spokój* do wnętrza pól" (ww. 14a-17).

Jest to kolejny przykład ukazujący piękno poezji ugaryckiej.

Spotyka się także inną możliwość przekładu tego fragmentu (zob. komentarz filologiczny). W tym przypadku Baʿlu wzywałby ʿAnatę do składania ofiary. Próbując ujednolicić przekłady idące w tym kierunku, można zaproponować następujące tłumaczenie:

„Ofiaruj dla ziemi chleb,
złóż w prochu mandragory.
Wlej ofiarę w łono ziemi,
resztę w łono pól".

Choć takie tłumaczenie jest możliwe, to trudno przyjąć, aby bogini była wezwana do składania ofiar.

18-20a. Wezwanie do zaprzestania prowadzenia walki wiąże się z zaproszeniem, jakie Baʿlu kieruje do ʿAnaty. Ma to być oficjalna wizyta, ponieważ bogini ma wziąć swoje insygnia – laskę i buławę. O pokojowym charakterze jej przybycia świadczy użycie innego słownictwa niż to, które pojawiło się w kontekście jej walki. Wcześniej ʿAnata była uzbrojona w maczugę (*mṭ*) i łuk (*qšt*), a więc narzędzia zbrojne, które służyły jej do uśmiercania przeciwników (*KTU* 1.3 II 15-16). Tutaj natomiast pojawia się rzeczownik *ʾṣ*, czyli dokładnie „drzewo" lub „drewno", czy – jako przedmiot w użyciu – „drzewce". Nie jest to już narzędzie walki, ale oznaka godności, podobnie jak buława (*ʾbṣ*). ʿAnata ma więc wyruszyć z oznakami swojej godności i władzy.

Właściwe zaproszenie zostało wyrażone w poetyckiej formie: „Do mnie twoje stopy niech biegną, / do mnie niech śpieszą twoje nogi". Wezwanie do pośpiechu w przybyciu do zapraszającego jest często wyrazem miłości i zachętą do bycia razem (np. w Pieśni nad Pieśniami). Tak należy rozumieć wezwanie ʿAnaty do Baʿla.

20b-25. Powodem, dla którego Baʿlu wzywa ʿAnatę, była chęć przekazania jej orędzia. Jednak sama jego zapowiedź jest przedstawiona w sposób bardzo tajemniczy. Wyatt określił ww. 20b-28 jako „kosmiczna tajemnica" („cosmic secret"; 2007, 190-192). Paralelne zestawienie dwu pojęć na oznaczenie „słowa" – *rgm* i *hwt* – podkreśla doniosłość i ważkość tego orędzia.

Fraza „słowo drzewa i szept kamienia" jest różnie interpretowana. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę, że wymienione tu elementy przyrody (drzewo i kamień) służyły jako budulec przeznaczony na posągi, rzeźby i inne wyobrażenia bóstw, którym oddawano cześć (Pwt 4,28; Jr 3,9; Ez 20,32). Były one ustawione w świątyniach, sanktuariach domowych i innych miejscach kultu. Umieszczano te przedmioty przede wszystkim w zewnętrznych przestrzeniach religijnych, gdzie były stawiane jako stele i/lub aszery – kamienne i drewniane przedstawienia bóstw, nie zawsze z cechami antropomorficznymi. Czasami były do tego wykorzystywane drzewa, przy których ustawiano kamienie. Ciekawym przykładem nie tylko oddawania czci takim przedmiotom, ale uznania w nich źródła ludzkiego życia jest Jr 2,27: „Mówicie do drzewa: «Ty jesteś moim ojcem», a do kamienia: «Ty mnie zrodziłaś»". Fraza „słowo drzewa i szept kamienia" może więc wyrażać zaproszenie ʿAnaty do rozmowy z Baʿlem, a ich spotkanie wyobrażają wymienione tu elementy przyrodnicze.

Relacja pomiędzy drzewem a kamieniem jest wyrażona za pomocą rozmowy, a dokładnie – przekazania słowa (*rgm*) i szeptu (*lḫšt*). Rzeczownik *lḫšt* oznacza „szept", „pomruk", a także odgłos wydawany przez ptaki: „ćwierk/świergot" (*DUL* 493). Jest on bardzo słabo poświadczony w tekstach ugaryckich, występuje zaledwie kilka razy i to zawsze w tym samym kontekście (*KTU* 1.1 III 13; 1.3 IV 14). Dlatego warto zwrócić uwagę na hebrajski rdzeń *lḥš*, który oprócz wymienionych desygnatów (2 Sm 12,19; Ps 41,8) oznacza także „zaklęcie", „czary" (Iz 3,3; Jr 8,17; Koh 10,11) bądź amulety używane w magii (Iz 3,20). W biblijnym Izraelu bałwochwalcze kulty wykorzystywały przedmioty wykonane m.in. z drewna i kamienia. Podobnie było w przypadku zasięgania wyroczni oraz rady, do czego wykorzystywano przykładowo urim i tummim lub różdżki (Pwt 33,8; 1Sm 28,6; Oz 4,12). Zwracano się wówczas głównie do kapłanów (Szmajdziński 2010, 86). Wyatt analizuje i zestawia wiele tekstów, w których pojawia się ta idea (2007, 183-190). W tym przypadku „słowo drzewa i szept kamienia" oznaczałoby wyrocznię, jaką Baʿlu ma zamiar przekazać ʿAnacie, lub radę, jakiej chce on od niej zasięgnąć.

Trzecia możliwość interpretacji frazy „słowo drzewa i szept kamienia" oraz kolejnych wierszy (ww. 24-25: „rozmowa niebios z ziemią, otchłani z gwiazdami") przyjmuje tutaj głos Baʿla, który on kieruje (a właściwie, jak pokażą to dalsze wiersze, objawia) ku ʿAnacie. Jest to rzeczywiście „kosmiczna tajemnica" (Wyatt 2007, 182) objawiająca się w świecie natury. W wyobrażeniach mitologicznych każda przestrzeń świata ma możliwość przemawiania. Przykładem może być Ha 3,10: „Góry ujrzały Cię, zadrżały; ulewa wód przeszła; otchłań wydała swój głos (*nāṯan təhôm qôlô*); wysoko swoje ręce uniosła". Podobnie jak w omawianym fragmencie, występują tu trzy przestrzenie kosmosu: niebiosa (miejsce, skąd przyszła ulewa), ziemia (góry) i otchłań (Baldacci 1996, 279-280). Poruszenie całego świata wynika z teofanii Jahwe przybywającego na niezwykłym rydwanie. Jest On uzbrojony w łuk (*qešet*) i maczugę (*maṭṭeh*), którymi zadaje rany ziemi, co sprawia, że wypływają z nich rzeki (Ha 3,9). Drżenie gór w obliczu nadchodzącego Jahwe jest poetyckim

przedstawieniem grzmotów podczas burzy, a „głos otchłani" to szum deszczu spadającego na ziemię z niebios (Tronina 1989a, 72-73).

Głos Baʿla, czyli grzmoty, rozchodzi się po całym kosmosie. Zauważalny jest tutaj również sposób jego przenoszenia się w przestrzeni: w porządku horyzontalnym (drzewo – kamień) i wertykalnym (niebiosa – ziemia [zstępująco] i otchłanie – gwiazdy [wstępująco]).

26-28a. Potwierdzeniem ostatniej interpretacji jest fakt, że Baʿlu stwarza (dosł. buduje [*bny*]) wyjątkową błyskawicę (*brq*), która do tej pory nie była znana ani w rzeczywistości kosmicznej, ani ludziom. Ma ona wydać potężny odgłos, jaki wcześniej nie był słyszany pomiędzy niebiosami a ziemią. Błyskawica należy do atrybutów Baʿla jako boga burzy. Przykładem może być stela (XV w., obecnie w Muzeum Luwr), na której trzyma on w prawej ręce krótką maczugę uniesioną nad głową, a w lewej – wyciągniętą przed siebie błyskawicę-włócznię skierowaną ku dołowi (*ANEP* 490). W tym kontekście należy zaznaczyć, że wyładowania atmosferyczne na wschodnim wybrzeżu Morza Śródziemnego ze względu na tamtejsze ukształtowanie terenu do tej pory mają wyjątkową siłę. Nic więc dziwnego, że wśród starożytnych społeczeństw budziły one wielkie przerażenie. Pamiętając, że panowało wówczas powszechne przekonanie, że każde takie zjawisko ma boskie źródło pochodzenia, uznawano, że jest to głos Baʿla.

28b-31. Orędzie przekazane przez posłańców kończy się zaproszeniem skierowanym do ʿAnaty, aby przybyła do Baʿla, który przebywa na Ṣaponie. W trzech wierszach ta góra jest określona aż czterema wyrażeniami: *ǵry* – „moja góra", *il ṣpn* – „boski Ṣaponu", *ǵr . nḥlty* – „góra mojego dziedzictwa", *gbʾ tliyt* – „wzgórze zwycięstwa". Ich sekwencja ukazuje zamierzony rozwój. Ṣaponu jest górą Baʿla i dlatego przysługuje jej miano boskiej. Stanowi ona jego dziedzictwo – własność, co zostało umocnione zwycięstwem nad Jammem. Ponadto szczyt tej góry jest określony jako święty (*qdš*) i piękny (*nʾm*). Te przymiotniki nie mogą odnosić się do świątyni na Ṣaponie, ponieważ Baʿlu nie ma jeszcze swojego pałacu.

KTU 1.3 III 32 – IV 4
Reakcja ʿAnaty na poselstwo Baʿla

Kolejne wiersze ukazują reakcję ʿAnaty na przybycie wysłanników Baʿla. Najpierw jest opisane fizyczne przerażenie, które wstrząsa ciałem bogini (ww. 32-35a), a następnie wyraża ona niepokój o los Baʿla, wymieniając jednocześnie jego pokonanych przeciwników (ww. III 35b-IV 4).

Wypowiedź ʿAnaty jest obramowana dwoma pytaniami (ww. III 37-38a i IV 4). Pomiędzy nimi są dwie paralelne jednostki. W pierwszej bogini wymienia pokonane przez siebie potwory, będące przeciwnikami Baʿla (ww. 38b-47a), a w drugiej – za-

daje pytania, kto jeszcze mógłby pozbawić go władzy (ww. III 47b – IV 3). Struktura ma więc układ chiastyczny:

(A) Pytania ogólne o nieprzyjaciół (*ib*) i wrogów (*ṣrt*) Baʿla – ww. 37-38a.
(B) Mowa o jego pokonanych wrogach – ww. 38b-47a.
(B') Mowa o jego możliwych wrogach – ww. III 47b – IV 3.
(A') Pytania ogólne o nieprzyjaciół (*ib*) i wrogów (*ṣrt*) Baʿla – w. 4.

[32] *hlm . ʾnt . tph . ilm .*	Skoro ʿAnata ujrzała (dwu) boskich wysłanników,
bh . pʾnm [33] *tṯṯ .*	jej stopy zadrżały,
bʾdn . ksl . tṯbr	do tyłu ramiona się wygięły,
[34] *ʾln . pnh . tdʾ .*	na jej twarzy pojawił się pot,
tġṣ . pnt [35] *kslh .*	skurczyły się ścięgna jej ramion,
anš . dt . ẓrh .	mięśnie jej pleców.
tšu [36] *gh . w . tṣḥ .*	Podniosła swój głos i zawołała:
ik . mġy . gpʳn . wʾ ugr	„Dlaczego przybywa Gapaʳnu iʾ Ugaru?
[37] *m . mn . ib . ypʾ . l bʾl .*	Jakiż to nieprzyjaciel wyruszył przeciw Baʿlowi,
ṣrt [38] *l rkb . ʾrpt .*	wróg przeciw Jeźdźcowi chmurowładnemu?
l mḫšʳtʾ . mdd [39] *il ym .*	Czyż nie rozdeptaʳłamʾ umiłowanego Ila, Jamma?
l klt . nhr . il . rbm	Czyż nie wykończyłam Nahara, boga wielkiego?
[40] *l ištbm . tʳnnʾ . ištmʳdhʾ*	Czyż nie zakneblowałam Tuʳnnanaʾ (i) związaʳłam goʾ?
[41] *mḫšt . bṯn . ʾqltn*	Rozdeptałam węża krętego,
[42] *šlyṭ . d . šbʳʾtʾ . rʳašmʾ*	mocarza o siedʳmiuʾ łʳbachʾ.
[43] *mḫšt . mdd ilm . arš*	Rozdeptałam umiłowanego Ila, Arša,
[44] *ṣmt . ʾgl . il . ʾtk*	pokonałam cielca Ila, ʿAtika.
[45] *mḫšt . k{.}lbt . ilm . išt*	Rozdeptałam sukę Ila, Išatę,
[46] *klt . bt . il . ḏbb .*	wykończyłam córkę Ila, Dabibę,
imtḫṣ . ʳkspʾ [47] *itrṯ . ḫrṣ .*	Roztrzaskałam ʳsrebroʾ (i) posiadłam złoto.
ṭʳrdʾ . bʾl verso 1.3 IV 1 *b mrym . ṣpn .*	Kto wyʳpędziłʾ Baʿla ze szczytów Ṣaponu,
mšʳṣʾṣ . k . ʾṣʳrʾ	kto wypʳłoʾszył (go) jak ptaʳkaʾ z jego władztwa,
[2] *u{.}dnh .*	
gršh . l ksi . mlkʳhʾ	wypędził go z tronu ʳjegoʾ królestwa,
[3] *l nḫt . l kḫṯ . drkth*	z siedziby, ze stolicy jego panowania.
[4] *ʳmʾnm . ib . ypʾ . l bʾl .*	ʳJakiżʾ to nieprzyjaciel wyruszył przeciw Baʿlowi,
ṣrt . l rkb . ʾrpt	wróg przeciw Jeźdźcowi chmurowładnemu?”

Komentarz filologiczny

32a. *ilm* – Liczba podwójna rzeczownika *il*.

32b-33a. *bh . pʾnm* [33] *tṯṯ* – Dosłownie „na swoich stopach się zachwiała”.

33b. *ksl* – Inne proponowane znaczenia to: „kręgosłup” (de Moor 1987, 10) lub „ścięgna” (Toboła 2008, 137).

38b. *mḫšʳtˀ* – Forma podstawowa *mḫš* („rozdeptać”, „roztrzaskać”). Jest to alomorf czasownika *mḫṣ* („roztrzaskać”, „uderzać”) lub metateza *ḫmṣ* (*DUL* 536; Sivan 2001, 28; por. jednak akad. *ḫamāšu*, arab. *ḫamāša*). Podobnie w ww. 41, 43, 45.

39b. *il . rbm* – Inne możliwe tłumaczenie to „bóg wielkich wód”, jeśli zinterpretować *rbm* jako elipsę dla wyrażenia *mym rbm* („wielkie wody”). Taki obraz i słownictwo występuje w Ps 29,3 i 93,4 (*TOu I*, 167; Rahmouni 2008, 238-240).

40. *ištbm* – Wyatt proponuje znaczenie „podnieść” dla czasownika *šbm* i tłumaczy „podniosłam”. Walka z Tunnanem wyglądałaby wówczas jak zapasy, co świadczyłoby o sile ʿAnaty (Wyatt 2002, 79).

40. *tnn* – Może być interpretowany jako imię własne (de Moor 1987, 11; Baldacci 1986, 281; Smith 1997a, 111; 2009, 204; *TUAT NF VIII*, 206) lub rzeczownik oznaczający wielkiego węża morskiego lub smoka (*TOu I*, 168; del Olmo Lete 1998, 71; Wyatt 2002, 79; *COS I*, 252; Gibson 2004, 50; Toboła 2008, 137).

40. *ištmʳdhˀ* – Rahmouni (2008, 309-310) proponuje lekcję *ištm . ʳlhˀ* i tłumaczy: „Schwytałam smoka dwu płomieni”, uznając całe wyrażenie za jeden z tytułów Jamma.

42. *šlyṭ* – Margalit (1980, 90) i za nim Wyatt (2002, 79) proponują formę podstawową *lwṭ* (por. hebr. *lwṭ* – „zakryć/zasłonić”, „zawinąć”). Mityczne smoki otaczały swoim ciałem skarby, których strzegły, np. złote runo albo jabłka w ogrodzie Hesperyd. Tutaj „wąż kręty”, podobnie jak Okeanos, owijałby całą ziemię.

43 i 45. *ilm* – Przyjęto, że końcowe *-m* jest enklityką (de Moor 1987, 11; Baldacci 1996, 281), a nie zakończeniem liczby mnogiej (tak przyjmują *TOu I*, 168; Toboła 2008, 137).

45. *išt* – Jako imię własne Išata lub „Ogień” (tak przyjmują: Smith 1997a, 111; 2009, 204; Wyatt 2002, 80; Toboła 2008, 139 [przymiotnikowo: „ognista”]).

46. *ḏbb* – Jako imię własne „Dabiba/Zabiba” lub „Płomień” (tak przyjmują: Smith 1997a, 111; 2009, 204; Wyatt 2002, 80; Toboła 2008, 139 [„iskra”]).

1. *mšʳṣˀṣ* – Imiesłów w koniugacji Š czasownika *nṣṣ* (*DUL* 587).

2. *u{.}dnh* – Na podstawie kontekstu przyjęto znaczenie „władztwo”, opierając się na rdzeniu *ʾdn* wyrażającym ideę bycia panem/władcą (Gray 1965, 47; del Olmo Lete 1998, 71; *COS I*, 252; Smith 2009, 277; *DUL* 20). Inna propozycja to „gniazdo” (de Moor 1987, 12; Baldacci 1996, 282; Wyatt 2002, 80; Toboła 2008, 139 [„pielesze”]; *TUAT NF VIII*, 206). Jeszcze inaczej proponuje Smith (1997a, 112): „Ten, który dziobnął jego ucho jak ptak”. Podobnie przyjmuje Gibson (2004, 50).

Komentarz historyczno-kulturowy

32-35a. ʿAnata odebrała pojawienie się boskich posłańców jako wieść o ponownym wystąpieniu przeciwników Baʿla. Jej lęk jest opisany w charakterystyczny sposób, spotykany w innych tekstach (*KTU* 1.4 II 16-20; 1.6 II 44-47; 1.19 VI 45-47; Ez 21,11-12; Dn 5,6). W przysłowiowy sposób ten stan objął boginię od stóp

do głów. Bez wątpienia jest to coś osobliwego, jak na tak silną i waleczną postać. W opisie tej słabości jako pierwszy jest użyty czasownik *nṭṭ* – „chwiać się, drżeć" (por. hebr. *nwṭ*). W tekstach ugaryckich pojawia się on pięć razy. Stan drżenia stóp (dosł. „zachwiania się na swoich stopach" [*bh pʿnm tṭṭ*]) jest spowodowany nagłą sytuacją, która wywołała silny wstrząs: Aszirata zadrżała, gdy zobaczyła zbliżającą się do niej wojowniczą parę, czyli Baʿla i ʿAnatę (*KTU* 1.4 II 17), a Danilu, gdy dowiedział się o śmierci swojego syna, Aqhata (*KTU* 1.19 II 44-48). Stan drżenia wyrażony przez czasownik *nṭṭ* występuje także w świecie natury. Głos Baʿla wstrząsa wyżynami ziemi (*KTU* 1.4 VII 34-35). Ta sama idea przy użyciu pokrewnego rdzenia w języku hebrajskim (*nwṭ*) występuje w Ps 99,1, gdzie jest mowa, że na skutek pojawienia się Jahwe Króla „ziemia się trzęsie" (*tānûṭ hāʾāreṣ*).

Kolejna część ciała ʿAnaty została określona przez rzeczownik *ksl*. Trudno jest określić jego dokładne znaczenie w tym fragmencie. W *KTU* 1.3 II 16 oznacza on cięciwę. Dlatego przez analogię proponuje się znaczenie „kręgosłup" lub „ścięgna" (zob. komentarz filologiczny). Jednak zestawienie z cięciwą pozwala także na przyjęcie ogólnie tylnej części ciała: „lędźwie", „plecy" lub „ramiona" (*DUL* 457). Przysłówek *bʿd* („od/z tyłu") sugeruje ostatnie z tych znaczeń. Osłabienie ramion jest obrazem bezsilności i niezdolności do walki. ʿAnata zgodnie z wcześniejszymi opisami skutecznie posługiwała się bronią (m.in. łukiem), co wymagało siły w rękach. Teraz nie jest ona w stanie jej użyć.

Poetyckie przedstawienie przerażenia ʿAnaty ukazuje także zmianę na jej twarzy, na której pojawia się pot. Następnie opis powraca do przestawienia stanu ramion bogini, a kończy się na plecach. Zauważalny jest tutaj najpierw porządek wstępujący (stopy, ramiona, twarz), a następnie zstępujący (twarz, ramiona, plecy). Wiersze 32b-35a tworzą więc strukturę koncentryczną, gdzie elementem centralnym jest fraza *ʿln . pnh . tdʿ* (w. 34a).

(A) „jej stopy zadrżały,
  (B) do tyłu ramiona się wygięły,
    (C) na jej twarzy pojawił się pot,
  (B') skurczyły się ścięgna jej ramion,
(A') mięśnie jej pleców".

De Moor (1987, 10) zwraca uwagę na „piękny opis przebiegu ciarek, najpierw w górę, a następnie w dół".

35b-38a. Wypowiedź ʿAnaty jest poprzedzona charakterystyczną dla poezji ugaryckiej formułą zbudowaną według schematu: *nšʾ gh w ṣḥ* – „podnieść swój głos i zawołać". Pojawia się ona wielokrotnie w tekstach narracyjnych jako wprowadzenie w mowę niezależną (np. *KTU* 1.1 II 17; 1.2 III 15; 1.4 V 25-26; 1.5 VI 22; więcej przykładów: del Olmo Lete 1981, 55).

Najpierw ʿAnata zadaje retoryczne pytanie, dlaczego przybyli Gapanu i Ugaru – wysłannicy Baʿla. Są oni wymieniani razem imiennie (*KTU* 1.4 VII 54) bądź ogólnie za pomocą rzeczowników *ilm* (*KTU* 1.3 III 32), *ġlm*(*m*) (*KTU* 1.3 III 8; 1.3 IV 5; 1.4 VII 52-53), *ʾnn ilm* (*KTU* 1.3 IV 32; 1.4 VIII 15). Te postaci odgrywały ważną rolę w przekazywaniu wiadomości pomiędzy Baʿlem a innymi bóstwami, np.

ʿAnatą, Motem (*KTU* 1.4 VII 45-46,52-53; 1.4 VIII 1-37), jak również przynosili mu odpowiedzi (*KTU* 1.5 I 12). Znaczenie ich imion (Gapanu – „winnica", Ugaru – „pole") wskazuje na ścisły związek z Baʿlem, który zapewniał urodzaj na polach i w winnicach, jak i rolniczy charakter królestwa Ugarit. ʿAnata uznała przybycie Gapana i Ugara jako przyniesienie informacji o złej sytuacji jej brata, Baʿla. Stąd wynikają jej kolejne pytania o jego wrogów.

39b–IV 4. ʿAnata wymienia siedmiu przeciwników Baʿla. Może to być faktyczna liczba pokonanych przez nią bóstw (Jammu/Naharu, Tunnanu, wąż kręty, Aršu, ʿAtiku, Išata, Dabiba), ale jest równie zasadne, aby uwzględnić tutaj symboliczne znaczenie tej liczby, czyli oznaczenie pełni, całości. Bogini zatem pokonała wszystkich wrogów Baʿla. Należy jednak zaznaczyć, że liczba wymienionych w tych wierszach potworów jest różnie interpretowana. Przykładowo, Pitard (2007, 75-86) uważa, że mowa jest tutaj jedynie o trzech wrogach Baʿla pokonanych przez ʿAnatę. Są to – jego zdaniem – Jammu, określony nie tylko jako Naharu, ale także jako Tunnanu, wąż kręty i mocarz o siedmiu łbach, oraz Aršu-ʿAtiku i Išata-Ḏabiba.

Jammu jest wymieniony jako pierwsze z pokonanych przez ʿAnatę bóstw. Oprócz stałych jego określeń (*mdd il* – „umiłowany Ila", *nhr* – „Naharu"), pojawia się tu również *il rbm* – „wielki bóg" (interpretując końcowe *m* jako enklitykę). To wyrażenie może mieć także sens „wielki pośród innych bogów" (*KTU* 1.6 V 2-3), przyjmując *rbm* jako *genetivus partitivus* (del Olmo Lete 1998, 93). Możliwa jest również interpretacja „bóg wielkich wód" (zob. komentarz filologiczny). Ten przekład uwzględniałby panowanie Jamma nad obszarami wodnymi. Jednak najbardziej uzasadnione jest przyjęcie podstawowego znaczenia, czyli „wielki bóg". Stwierdzenie, że ʿAnata pokonała Jamma, jest czymś osobliwym. Z wcześniejszej części cyklu wiadomo, że to Baʿlu go pokonał. Dlatego pojawiła się propozycja, aby czasowniki *mḫšt* i *klt* w ww. 38-39 przetłumaczyć w 2. os. lp., odnosząc je do Baʿla: „Czyż nie rozdeptałeś umiłowanego Ila, Jamma? Czyż nie wykończyłeś Nahara, boga wielkiego?", a od w. 40 ʿAnata mówiłaby już o swoich zwycięstwach (Binger 1992, 140-141; autor podaje inną numerację wierszy analizowanego tekstu). Propozycja jest ciekawa, ale nie rozwiązuje całkowicie problemu. Wymienione w dalszej części potwory zamieszkiwały obszary wodne i pozostawały w otoczeniu Jamma, będąc jego sprzymierzeńcami. Należałoby więc spodziewać się, że zmiana osoby powinna objąć całą mowę ʿAnaty. Ponadto nie zachował się żaden tekst mitologiczny, który opisywałby walkę tej bogini z pozostałymi postaciami.

Jako drugi pokonany przez boginię potwór jest wymieniony Tunannu. W tekstach ugaryckich rzeczownik *tnn* pojawia się osiem razy. Jako imię własne z całą pewnością występuje dwukrotnie (*KTU* 4.35:13 i 4.103:42), natomiast w pozostałych miejscach wybór znaczenia dla *tnn* nie jest już taki oczywisty. W *KTU* 1.16 V 31-32 (tekst bardzo słabo czytelny) na podstawie kontekstu należy przyjąć, że wąż (lub Tunnanu) jest stworzony przez Ila. Najczęściej jednak jest mowa o pokonaniu tego potwora przez Baʿla (*KTU* 1.82:1), ʿAnatę (*KTU* 1.3 III 40) i Koszara-Chasisa (*KTU* 1.6 VI 51). Zaciekłość wobec Tunnana wynikała z tego, że był on sprzymierzeńcem Jamma, a więc jednym

ze złowrogich potworów świata morskiego (Loewenstamm 1975, 22-27; *DDD* 834-836). Ta sama idea pojawia się w ST, w którym występuje rzeczownik *tannîm/n*. W Rdz 1,21 (pośrednio także w Ps 148,7) jest mowa o stworzeniu przez Boga potworów morskich. Natomiast pozostałe teksty ukazują zwycięstwo Jahwe nad tym pierwotnym wężem czy smokiem (Hi 7,12; Ps 74,13; Iz 27,1; 51,9). Są to nawiązania do mitologicznych opisów walki boga stwórcy z uosobieniem pierwotnego chaosu (Day 1985, 71-121). ʿAnata z dumą stwierdza, że zakneblowała Tunnana i związała go. Podobny motyw znajduje się w *Enuma elisz*, gdzie jest mowa o tym, że Marduk po zabiciu Tiamat związał i poprowadził na powrozie jedenaście potworów, które wcześniej jej towarzyszyły (*Enuma elisz* IV 115-118), oraz w Hi 40,29, gdzie z kolei Bóg stawia Hiobowi pytanie, czy zdoła związać Lewiatana.

41-42. Kolejny potwór, którego pokonała ʿAnata, to *bṯn ʾqltn* – „wąż kręty" (w. 41). Rzeczownik *bṯn* w tekstach ugaryckich na ogół oznacza węża jako zwierzę (*KTU* 1.6 VI 19; 1.17 VI 14; 1.19 IV 61), ale czasami także oznacza mitycznego potwora (*KTU* 1.5 I 1-3,27-30). Tutaj jest on określony jako *ʾqltn*, co zwykło się rozumieć jako „kręty" lub „zwinny". W mitologiach bliskowschodnich nieprzyjaciel bardzo często był ukazywany jako wąż. Przykładowo, tak przedstawiony potwór występuje do walki z Nergalem (Foster 2005, 579-580). W *Enuma elisz* jednym z potomków Tiamat, należącym do młodszego pokolenia bogów, jest *bašmu* (rzeczownik etymologicznie związany z ugar. *bṯn*) – potwór występujący razem ze smokiem (I 141; II 27; III 31,89). Znane są również dwie wersje anatolijskiego mitu walki boga-burzy z wężem o imieniu Illujanka. Ten potwór został pokonany przez bóstwo, ale przy pomocy – według starszej wersji – jego siostry, Inari (*ANET* 125-126; *COS I*, 150-151; Popko 1989, 70-72). Na reliefie przedstawiającym tę walkę Illujanka jest ukazany jako wąż trzykrotnie skręcony (*ANEP* 670). Warto w tym kontekście zaznaczyć, że w Iz 27,1 pojawia się przymiotnik *ʾăqallāṯôn* na oznaczenie Lewiatana – węża zwinnego (*nāḥāš ʾăqallāṯôn*). Te wierzenia znalazły swoje odbicie w greckiej literaturze klasycznej (Szmajdziński 2004, 252-254). Zeus pokonał straszliwego Tyfona (Homer, *Iliada* 2,780-785; Hezjod, *Teogonia* 842-868), a Apollo – Pytona (*Hymny Homeryckie. Do Apollina* 300-306). W Apokalipsie Janowej jest mowa o pokonaniu wielkiego siedmiogłowego smoka, który jest nazwany także „wężem starodawnym" (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος; Ap 12,3-9; 20,3).

„Wąż kręty" w w. 42 jest określony jako „mocarz o siedmiu łbach". Rzeczownik *šlyṭ* występuje jeszcze w *KTU* 1.5 I 3,29-30 i to w tej samej syntagmie, co w omawianym tekście (*bṯn ʾqltn šlyṭ dšbʿt rašm*). W przywołanych fragmentach „wąż kręty" nosi imię Litanu/Lotanu (*ltn*), a ponadto za każdym razem jest użyty ten sam czasownik na opisanie jego zniszczenia (*mḫṣ*). Te zestawienia ściśle łączą przywołane teksty i dlatego można powiedzieć, że po Jammie i Tunnanie ʿAnata pokonała Litana (przeciwnie Smith 2009, 252, który uważa, że są to kolejne tytuły Tunnana z w. 40). W mitologiach bliskowschodnich był to olbrzymi potwór przebywający w głębokościach morskich od pradawnych czasów, symbol przedwiecznego chaosu. Występuje on przeciwko Baʿlowi jako sprzymierzeniec Mota. Jednak bóg burzy

pokonał go, odnosząc kolejne zwycięstwo. Choć nie ma w zachowanych tekstach opisu walki, można przypuszczać, że ostateczny triumf nad Litanem polegał na odcięciu mu wszystkich łbów (por. mit o pokonaniu Hydry Lernejskiej przez Heraklesa; Apollodoros, *Biblioteka* II 5.2). Świadectwa ikonograficzne z trzeciego i drugiego tysiąclecia pokazują walkę węża o siedmiu głowach z bogiem przedstawionym w ludzkiej postaci (*ANEP* 691; Frankfort 1955, 37, pl. 47.497; także *ANEP* 671). W ST odpowiednikiem Litana jest Lewiatan (hebr. *liwyāṯān*). Ten złowrogi potwór żył w ciemnościach morskich (Hi 3,8), odznaczał się wielką siłą, niezwykłym wyglądem i był uosobieniem złowrogiej mocy (Hi 40,25–41,26), a ponadto również miał kilka głów (Ps 74,14). Jahwe odniósł nad nim zwycięstwo – podobnie jak nad morzem (hebr. *yām*) i smokami (hebr. *tannîn/m*; Ps 74,13) – po czym rozpoczął dzieło stworzenia, które w tym kontekście polegało przede wszystkim na ustaleniu i wprowadzeniu porządku w świecie (Ps 74,15-17). Od tej pory Lewiatan był całkowicie podporządkowany Jahwe, stając się nawet jego zabawką (Ps 104,26). Jednak na końcu czasów Bóg ponownie miał stoczyć zwycięską walkę z tym potworem (Iz 27,1). W znacznie późniejszej literaturze ciała Lewiatana i Behemota miały stanowić posiłek na uczcie przygotowanej dla sprawiedliwych (4 Ezd 6,49-52; Wakeman 1973, 62-68; *DDD* 511-515; Mielnik 2017, 127-147).

43. Aršu, kolejny potwór pokonany przez ʿAnatę, jest postacią trudną do zidentyfikowania. Pojawia się jeszcze tylko w *KTU* 1.6 VI 51-53, gdzie wraz ze Tunnanem ma być wrzucony do morza przez Koszara-Chasisa. To sugeruje, że Aršu jest kolejnym potworem morskim (Rahmouni 2008, 216; przeciwnie Pitard 2007, 84, który uważa, że było to zwierzę lądowe). Gray (1979, 316), wywodząc etymologię tego imienia od *rašu* („głowa"), widzi w nim wielogłową bestię. Szczególnie interesujące jest wyrażenie *mdd ilm* – „umiłowany (przez) Ila". W odniesieniu do Arša, podobnie jak i Mota (*KTU* 1.4 VIII 23-24), ten zwrot występuje tylko jeden raz. Natomiast częściej (pięć razy) jest to określenie Jamma (*KTU* 1.1 IV 20; 1.3 III 38-39; 1.4 II 34; 1.4 VI 12; 1.4 VII 3-4). Wyrażenie „umiłowany" z imieniem własnym boga zajmującego wyższą pozycję w panteonie jest spotykanym określeniem w literaturze akadyjskiej, np. bogini Ninlin jest nazwana „umiłowaną Aszszura" (*namaddi* ^{d}*Aššur*), a Szamasz – „umiłowanym Enlila" (*narām* ^{d}*Enlil*; przykłady podano za Rahmouni 2008, 213-214). Aršu jest porównywany do egipskiego Apopisa, który nocami groził bogu Ra, aż w końcu został unicestwiony przez Seta. Margalit natomiast sugeruje, że ten złowrogi potwór mógł mieć postać wieloryba (1980, 199-200).

44. Paralelnie do Arša wymieniono ʿAtiku, który jest określony jako *ʾgl il* – „cielec Ila". Etymologia obu imion jest niepewna (Rahmouni 2008, 216 i 257; Toboła 2008, 137). Na starożytnym Bliskim Wschodzie rozwinął się kult nie tylko byka (w tej postaci był czczony m.in. Ilu, a w mitologii greckiej Zeus przybiera postać tego zwierzęcia), ale także cielca, młodego byczka. Zwierzę to wyobrażało władzę oraz szczególną siłę i płodność. W tym drugim przypadku przykładem może być Byk Niebiański, zesłany przez boga Anu na prośbę rozgniewanej na Gilgamesza bogini Isztar, aby zniszczył miasto Uruk i pozabijał jego ludność (*Epos o Gilgameszu*

VI 87-150). Gray porównuje ʿAtika do owego zwierzęcia (1979, 316), choć brak na to filologicznych podstaw. Kult cielca występował także w biblijnym Izraelu podczas wędrówki przez pustynię (Wj 32,1-8) i po podziale królestwa w północnej jego części (1 Krl 12,28-32; Oz 8,6).

Użycie rzeczownika *ʾgl* świadczy zarówno o pochodzeniu ʿAtika od Ila, nazywanego bykiem (ugar. *ṯr*, np. *KTU* 1.2 III 16; 1.3 V 35; 1.17 I 23), jak i o jego podporządkowaniu się wobec naczelnego bóstwa. Syntagmę *ʾgl il* potwierdzają akadyjskie imiona, w których komponentem jest *būru* (akad. odpowiednik ugar. *ʾgl*), np. Bur-^{d}Adad („Cielec Adada"), Bur-^{d}Isztar („Cielec Isztar"), Bur-^{d}Damu („Cielec Dama"; przykłady podano za Smith 2009, 261).

Wyrażenie *ʾgl il* występuje także w *KTU* 1.108:9,11. Tekst jest uszkodzony i trudny do dokładnej interpretacji, ale jest pewne, że mówi o jedzeniu boskiego cielca. L'Heureux uważa, że jest to opis uczty bogów, podczas której spożywali ciało pokonanego kosmicznego wroga. Byłby to więc najstarszy tekst mówiący o eschatologicznej uczcie, na której mityczny smok służył za pożywienie (1979, 180). Obecny stan tekstu nie pozwala jednak na tak daleko idące rozstrzygnięcia. Z całą pewnością można natomiast powiedzieć, że ʿAtiku to cielec o boskiej sile, który występował przeciwko ʿAnacie i Baʿlowi.

45. Kolejnym przeciwnikiem Baʿla pokonanym przez ʿAnatę jest Išata – „Ogień". W tym przypadku jest to bóstwo żeńskie, które występuje tylko w omawianym tekście, ale imię ^{d}*i-ša-tu* było znane w Ebla. Ta bogini jest określona jako *klbt ilm* („suka Ila"). Akadyjskie źródła ikonograficzne poświadczają, że bogowie mieli swoje psy (np. Ea, Damkina, Gula czy Marduk, który miał ich aż cztery: ^{d}*Ukkumu*, ^{d}*Sukkulu*, ^{d}*Ikšuda* i ^{d}*Iltebu* [*CAD K*, 71]), które atakowały ich przeciwników (Smith 2009, 262). Określenia „suka" (*klbt* – rodzaj żeński od *klb*), czy wcześniej wymieniony „cielec" (*ʾgl*), nie miały w tym przypadku wydźwięku negatywnego, lecz wręcz przeciwnie – były to określenia (a czasami nawet imiona, jak w tym przypadku) wyrażające siłę oraz uległość i oddanie wobec drugiej osoby, ukazując relację poddany – władca, czy jak w tym przypadku hierarchię bóstw. Taka praktyka jest spotykana w literaturze mezopotamskiej i w listach z Tell el-Amarna, gdzie regularnie używano rzeczownika *kalbu* („pies") do wyrażenia poddańczego statusu i postawy posłuszeństwa. W jednym z zachowanych dokumentów znajduje się zapis: „Kim jest Abdi-Aszirta, sługa (*ardu*) i pies (*kalbu*), że bierze sobie ziemię króla" (EA 71:16-19; zob. także 67:16-18; 108:25-28). Podobna apozycja rzeczowników znajduje się na ostrakach z Lakisz (*COS III*, 79-81) oraz w ST (2 Krl 8,13). Wybór takich zwierząt, jak pies/suka, cielę/jałówka, krowa, wynika z faktu ich udomowienia (Smith 1997a, 168; 2009, 262).

Określenie *klbt ilm* wydaje się pełnić w omawianym tekście ważną rolę. Ogień jest żywiołem niezwykle trudnym do opanowania. Miał szerokie zastosowanie w kulcie, gospodarstwie domowym, rzemiośle czy podczas działań militarnych. Niewłaściwe użycie tego żywiołu mogło spowodować nieszczęście – od poparzeń do pożogi. Dlatego choć ogień był powszechnie wykorzystywany przez człowieka, to nie można powiedzieć, że był on na jego usługach. Inaczej wyglądało to w przy-

padku bogów, którzy także używali go do swoich celów, na przykład do wymierzania kary. Stwierdzenie, że Išata jest „suką Ila" świadczy, że jest mu całkowicie podporządkowana i nie zrobi nic wbrew jego woli.

Wydaje się, że wyrażenie *klbt . ilm* pozwala na przyjęcie jeszcze jednej propozycji. Do tej pory pokonani przez ʿAnatę przeciwnicy Baʿla (Jammu/Naharu, Tunnanu, Litanu, Aršu, ʿAtiku) mieli określony kształt, najczęściej jako węże wodne czy smoki. Określenie „suka Ila", analogicznie do „cielca Ila", oprócz poddaństwa może też wyrażać jej wygląd. Kolejny potwór miałby postać suki, która zionie ogniem. ʿAnata pokonała takiego złowrogiego przeciwnika, co jest kolejnym dowodem na jej siłę i męstwo podczas walki.

46a. Ostatnim przeciwnikiem Baʿla pokonanym przez ʿAnatę jest Dabiba – „Płomień". Rzeczownik *ḏbb* jest *hapax legomenon* w ugaryckiej literaturze. W celu ustalenia jego właściwego znaczenia podawano analogię z hebrajskim *zəḇûḇ* – „mucha" czy arabskim *ḏubab* – „mucha" (del Olmo Lete 1980a, 129). Wydaje się jednak, uwzględniając paralelizm z *išt*, że bardziej prawdopodobne jest powiązanie rzeczownika *ḏbb* z hebrajskim *šāḇîḇ* – „płomień" (por. aram. *šəḇîḇ*; Greenfield 1994, 89; Smith 2009, 263).

Zestawienie ognia i płomieni jest często spotykane w literaturze bliskowschodniej. W *Opowiadaniu o Tukulti-Ninurcie I* (1244-1208) sami bogowie przystąpili do walki: Aszur szedł na czele wojska, rozpalając ogień, a Enlil tańczył pośród sił wroga, rzucając płomienie (V 25-26; Machinist 1976, 455-482; Streck 2007, 145-165). W akadyjskiej „Bajce o lisie" wilk mówi o psie: „Matka, która cię urodziła, jest ogniem. Twoi bracia to płomienie" (Lambert 1960, 196). Sens tej wypowiedzi nie jest jasny, ale zachodzi tutaj połączenie suki z ogniem, jak w w. 46. Zestawienie ognia i płomieni jest także obecne w ST: Hi 18,5 (*šəḇîḇ ʾiššô*) i Syr 8,10 (ἐν πυρὶ φλογὸς αὐτοῦ).

W wypowiedzi ʿAnaty pojawia się określenie *bt . il* – „córka Ila". Wyraża ono ścisły związek z głównym bóstwem panteonu ugaryckiego. W ten sposób dwa bóstwa żeńskie pokonane przez boginię mają zarówno paralelne imiona (Išata i Dabiba), jak i określenia (*klbt ilm* i *bt il*).

Listę nieprzyjaciół Baʿla pokonanych przez ʿAnatę można podzielić na dwie grupy: bóstwa wodne (Jammu/Naharu, Tunnanu, wąż kręty/Litanu, Aršu) i bóstwa lądowe (ʿAtiku, Ogień, Płomień). Pierwszą reprezentują dzikie i niebezpieczne zwierzęta (węże i smoki), drugą – udomowione zwierzęta (cielec, suka). Dwa pokonane przez ʿAnatę potwory są wymienione z podwójnym imieniem (Jammu/Naharu) lub tytułem (wąż kręty / mocarz o siedmiu łbach). W większości przypadków (pięć bóstw) została wyrażona relacja z Ilem poprzez wprowadzenie dodatkowego tytułu („umiłowany/cielec/suka/córka Ila"). Smith (2009, 264) dopuszcza możliwość, aby Arša i ʿAtika, podobnie jak „Ogień" i „Płomień", widzieć jako jedno bóstwo, ponieważ epitety każdej pary można traktować komplementarnie. Każdy z nich składa się z określenia relacyjnego („umiłowany", „córka") i zwierzęcego („cielec", „suka"). Podobnie uważa Pitard (2007, 85-86). Brak jednak na tę jedność postaci wystarczających dowodów.

Analizowany tekst jest jedynym świadectwem zwycięstwa ʿAnaty nad wymienionymi tutaj potworami. W innych miejscach eposu o Baʿlu jest mowa, że to właśnie on pokonał Jamma/Nahara (*KTU* 1.2 IV) czy węża-mocarza (*KTU* 1.5 I 1-3). Pozostałe postaci występują tylko tutaj i w świetle mitologii ugaryckiej nic nie wiadomo o ich pochodzeniu ani działaniu, na przykład przeciwko Baʿlowi. Powstaje więc pytanie o źródła tego wątku. Można spotkać kilka rozwiązań problemu. Wiersze 38b-46a uznaje się za streszczenie opisu walki ʿAnaty z pierwotnymi mocami, które ona pokonała przed stworzeniem świata i zaprowadzeniem w nim porządku (Gray 1965, 31-32, 47-48; de Moor 1971b, 40-41; Day 1985, 12-18; Kloos 1986, 67 n. 163). Ten motyw był powszechnie znany w starożytnej literaturze bliskowschodniej (*Enuma elisz*; Hi 7,12; 26,7-12; 38,4-11; Ps 74,12-17; Prz 8,29) i greckiej (Hezjod, *Teogonia*). Omawiany tekst byłby więc jedynym świadectwem kosmicznej walki z pierwotnym chaosem w ugaryckich tekstach. Problem stanowi fakt, że nic nie wskazuje na to, aby Ilu prowadził taką walkę. Jest on stwórcą świata, o czym świadczą jego tytuły, na przykład: *bny bnwt* – „stwórca stworzeń" (*KTU* 1.4 II 11; 1.6 III 5; 1.17 I 24) czy *ab adm* – „ojciec ludzi" (*KTU* 1.14 I 37; 1.14 III 47). Natomiast ʿAnata należy już do młodszego pokolenia bogów w panteonie ugaryckim. Poza tym walka Baʿla z Jammem, do której ʿAnata wydaje się czynić aluzję w swojej mowie, nie przynależy do mitów sprzed stworzenia świata, lecz opisuje zdobywanie władzy przez boga burzy. Pardee (*COS I*, 252 n. 91) uważa, że analizowane wiersze mogą być kontynuacją *KTU* 1.1 IV 24-27 (albo przynajmniej mieć z nim związek). Ten tekst jest uszkodzony, ale można odczytać, że jest tam mowa o wypędzeniu kogoś z jego tronu, a ponadto jest użyty czasownik *mḫṣ*, który występuje także w w. 46. Jednak *KTU* 1.1 IV nie jest aż tak bardzo uszkodzony, aby można było „uzupełnić" go w całości omawianym tekstem. Wydaje się, że tutaj widoczny jest przykład jeszcze innej tradycji, która się nie zachowała. W tym przypadku ʿAnata odegrała decydującą rolę w dążeniu Baʿla do objęcia władzy w panteonie ugaryckim. Autor eposu nie dążył do uzgodnienia tego wątku, lecz umieścił go jako równoległe opowiadanie (Cross 1973, 149; Pitard 2007, 77-78). Należy bowiem wykluczyć, że ʿAnata przechwala się tym, czego w rzeczywistości nie dokonała.

46b-47a. Wypowiedź ʿAnaty o srebrze i złocie wydaje się w pierwszym odczuciu odbiegać od wcześniejszej relacji. Zdobycie tych drogocennych metali dokonało się na skutek stoczonej przez boginię walki, o czym świadczą użyte czasowniki (*mḫṣ*, *yrṯ*). Odebranie złota i srebra było oznaką zwycięstwa i objęcia władzy. Tego chciał dokonać Jammu, aby całkowicie pokonać Baʿla (*KTU* 1.2 I 19,35). Podobna idea występuje w ST. Dawid zabrał jako łup wojenny złotą koronę Milkoma, bóstwa Ammonitów (2 Sm 12,30). W Za 14,14 prorok zapowiada, że w Jerozolimie zostaną zebrane wszystkie bogactwa okolicznych narodów, w tym złoto i srebro. Warto w tym kontekście przywołać jeszcze wyrocznię Ml 3,2-3. Malachiasz, zapowiadając nadejście dnia Jahwe, porównuje Boga do ognia złotnika (*ʾēš məṣārēf*), który przetopi, oczyści i przecedzi złoto i srebro. Tak został przedstawiony sąd na Izraelem. Jahwe jako Sędzia rozciągał ostateczną władzę nad swoim ludem. Jest tu więc zestawienie podobne jak w ww. 45-47a. ʿAnata, pokonując przeciwników Baʿla, przejmuje nad

nimi władzę. Wydaje się jednak, że autor eposu już powoli wprowadza czytelnika w główny wątek opowiadania, czyli budowę pałacu dla Baʿla. W dalszej jego części będzie mowa o zgromadzeniu wielkiej ilości złota i srebra, aby rozpocząć prace nad wznoszeniem tej budowli. Wypowiedź ʿAnaty o zdobyciu tych szlachetnych metali, choć treściowo odbiega od poprzedniego wątku, stanowi przejście tematyczne: od zdobycia władzy, do wzięcia w posiadanie tego, co będzie konieczne do budowy pałacu. Dzięki temu bogini staje się jedną z protagonistek opowiadania.

W tej części komentarza należy jeszcze zwrócić uwagę na użyte w ww. 38b-47a czasowniki wyrażające aktywność ʿAnaty podczas walki. Najczęściej występuje *mḫš* (4 razy: ww. 38, 41, 43, 45). Wyraża on ideę rozdeptania, zgniecenia, zmiażdżenia lub roztrzaskania. Występuje on tylko w omawianym fragmencie. Jego dopełnieniem jest Jammu, wąż kręty, czyli Litanu, Aršu i Ogień. Pokonanie trzech pierwszych bóstw przez rozdeptanie jest zrozumiałe, gdyż są to różnego rodzaju węże. Finałowym aktem zwycięskiej walki ʿAnaty było więc zgniecenie łbów wrogich potworów. Jest to obraz ostatecznego unicestwienia, znany także ze ST (Rdz 3,14-15). Pewną trudność może sprawić obraz rozdeptania Išaty. W pierwszym odczuciu przychodzi na myśl jego ugaszenie przez nadepnięcie zarzewia żywiołu. Wyrażenie *klbt ilm* wskazuje, że była to bogini-potwór o psim wyglądzie ziejąca ogniem. ʿAnata w ten sam sposób odniosła zwycięstwo nad tym przeciwnikiem Baʿla.

Drugim czasownikiem jest *kly* (2 razy: ww. 39 i 46). Wyraża on ideę s/u/wy-kończenia, a niuanse znaczeniowe zależą od użytej koniugacji, np. w D – „zgładzić", „zniszczyć" (*DUL* 437-438; Sivan 2001, 168; por. hebr. *kālāh*). W omawianym tekście dopełnieniem jest Naharu i Dabiba. Podobne użycie czasownika *kly* występuje w opisach walki, podczas której Baʿlu pokonał i zgładził Jamma (*KTU* 1.2 IV 27), a także Litana, węża krętego (*KTU* 1.5 I 2,28). Jego podmiotem są również ʿAnata (*KTU* 1.4 II 25), Motu (*KTU* 1.6 V 24; 1.6 VI 11,15-16), Puġata (*KTU* 1.19 IV 34-35) czy Rašap (*KTU* 1.103:40), a zatem wojownicze bóstwa rozprawiające się ze swoimi wrogami. W w. 39 *kly* występuje w paralelizmie z *mḫš*. ʿAnata używa tych dwu czasowników w zestawieniu pokonanych nieprzyjaciół Baʿla jedynie w przypadku Jamma i Tunnana (w. 40). W ten sposób bogini z zadowoleniem wyraża swój triumf odniesiony nad bóstwem morza, którego wymienia pod dwoma imionami, a ponadto obdarza tytułem „wielki bóg" (*il . rbm*).

W w. 40 występują dwa czasowniki: *šbm* i *štm*, których dopełnieniem jest Tunnanu. Ze względu na trudność w ustaleniu ich precyzyjnego znaczenia, ten wiersz uznaje się za *crux interpretum* (Hutton 2006, 75). Te czasowniki są *hapax legomena* w literaturze ugaryckiej, a ponadto w. 40 jest częściowo rekonstruowany. Pewną podpowiedź można znaleźć w *KTU* 1.83:8, gdzie jest mowa o założeniu kagańca Tunnanowi (*tnn . l šbm . tšt*), czego dokonała prawdopodobnie ʿAnata (Pitrad 1998, 261-280). Takie znaczenie przyjmuje się na podstawie arabskiego rzeczownika *šibām*, który oznacza kawałek drewna wkładany w usta dziecka (*DUL* 793).

Kolejny czasownik to *ṣmt* – „zniszczyć/zetrzeć", „pokonać/zwyciężyć" (por. hebr. *ṣāmat* – „zniszczyć", a także „zmusić do milczenia"). Jego dopełnieniem jest

ʿAtiku, nazwany cielcem Ila. Wcześniej ten czasownik pojawił się w *KTU* 1.3 III 8, gdzie jest mowa o tym, że ʿAnata pokonała „ludzi wschodzącego słońca". Występuje także w *KTU* 1.18 IV 38, gdy bogini patrzyła na śmierć Aqhata. Ten czasownik służy także do wyrażenia działania Baʿla (*KTU* 1.2 IV 9), a w ST – Jahwe (Ps 54,7; 73,27; 94,23). W omawianym kontekście warto zwrócić uwagę na tekst *KTU* 1.12 II 34. Jest on mocno uszkodzony i nie pozwala na przyjęcie definitywnego rozstrzygnięcia. Na ogół uważa się, że Baʿlu jest podmiotem czasownika *ṣmt*, a zatem to bóg burzy pokonałby żarłoczne bestie (ugar. *ǵll*; de Moor 1987, 132). Mają one swoje odpowiedniki w galla – akadyjskich demonach świata podziemnego, które sprowadzały ludzi do podziemia (Frayne & Stuckey 2021, 108). Natomiast del Olmo Lete (1998, 140; *DUL* 775) proponuje, aby odczytać ten werset w następujący sposób: „A ʿspragnieni' powalili go (tzn. Baʿla) jak byka" („Y le abatieron los ʿsedientos' como a un toro"). Podobnie uważa Wyatt (2002, 165), pisząc z nieco większą ostrożnością, że pokonanym tutaj jest Baʿlu. Bóg burzy znalazł się na pustkowiu, gdzie został otoczony przez dzikie i wygłodniałe potwory, które – jeżeli przyjąć propozycję del Olmo Lete (i Wyatta) – pokonały go. Zakładając słuszność tej propozycji, można pokusić się o przypuszczenie, że echo tej walki znalazło się w omawianym tekście.

Dwa kolejne czasowniki (*mḫṣ* i *yrš*) nie odnoszą się już do pokonania przeciwników Baʿla, lecz do zdobycia srebra i złota. Czasownik *mḫṣ* pojawił się w *KTU* 1.3 II 7, gdzie został już omówiony, zwłaszcza w odniesieniu do działań ʿAnaty. Tutaj niszczy ona zdobyte srebro. Natomiast *yrṯ* wyraża ideę zdobycia, wzięcia w posiadanie (hebr. *yāraš*, podobnie w wielu językach semickich). W *KTU* 1.2 I Jammu chce posiąść złoto, które należało do Baʿla, aby całkowicie objąć władzę (ww. 19 i 35). Oba teksty łączą się więc treściowo i ideowo (Dietrich & Loretz 1982c, 81).

III 47b – IV 3. ʿAnata, po szczegółowym wymienieniu pokonanych przez siebie wrogów, pyta z niedowierzaniem, kto jeszcze mógł stanąć przeciwko Baʿlowi. W ten sposób powraca do pytań postawionych na początku swojej wypowiedzi (ww. 37-38a). Jednak nie są one już tak ogólne, jak poprzednio, ale wyrażają obawę, że faktycznie ktoś mógł skutecznie wystąpić przeciwko Baʿlowi, który przecież objął panowanie po zwycięstwie nad Jammem. Władza jej brata została tutaj wyrażona przez serię wyrażeń: *mrym ṣpn* – „szczyty Ṣapona", *udnh* – „jego władztwo" (zob. komentarz filologiczny), *ksi mlkh* – „tron jego królestwa", *nḫṯ* – „siedziba", *kḫṯ drkth* – „stolica jego panowania". Jest to wyjątkowo liczne nagromadzenie tego typu określeń, z których część jest spotykana w wielu innych miejscach eposu o Baʿlu.

Potencjalne pozbawienie Baʿla władzy zostało wyrażone dwoma czasownikami: *ṯrd* i *grš*. Są to synonimy oznaczające ideę odesłania, wypędzenia, wygnania z własnego domu, ziemi czy własności (Avishur 1984, 69). Czasownik *ṯrd*, w przeciwieństwie do *grš*, bardzo rzadko występuje w literaturze ugaryckiej. W eposie o Baʿlu pojawia się, poza omawianym fragmentem, jeszcze tylko w *KTU* 1.6 VI 1-4. Ten tekst jest bardzo mocno uszkodzony, ale można odczytać tam podobną frazę: *ṯrdh […] . gršh […] k ʾṣr udnh*. W obu miejscach pojawia się obraz wypędzanego ptaka jako metafora na ukazanie wygnania kogoś ze swojego miejsca. Jest to nietypowe użycie takiej przenoś-

ni. Ptactwo bowiem o wiele częściej pojawia się w metaforach ukazujących usidlenie lub uwięzienie kogoś. Przykładowo, Tiglat-Pilesar III z dumą mówi, że zamknął Resina w Damaszku jak ptaka w klatce (*Roczniki z Kalchu*; *COS II*, 286), a Sennacheryb – Ezechiasza w Jerozolimie (*Roczniki Sennacheryba*; *COS II*, 303). Ten sam motyw występuje w korespondencji z el-Amarna (*EA* 74,45-48; 79,35-36, 81,34-35; przykłady podano za Smith 2009, 290-291). Natomiast o schwytaniu ptaka w sidła mówią teksty biblijne (Ps 124,6-7; Koh 9,12; Am 3,5).

Wypowiedź ʿAnaty kończy się tymi samymi pytaniami, które zadała na początku (ww. 37-38a). W ten sposób tworzą one obramowanie całej mowy.

KTU 1.3 IV 5-20
Odpowiedź i przekazanie ʿAnacie orędzia Baʿla

Gapanu i Ugaru, nazwani tutaj „młodzieńcami" (*ǵlmm*; termin omówiony w *KTU* 1.3 II 3b-5a, po wysłuchaniu ʿAnaty udzielają jej uspokajającej odpowiedzi. Cała ich wypowiedź jest powtórzeniem słów bogini, stanowiących ramy jej mowy (*KTU* 1.3 III 37-38a i 1.3 IV 4) oraz orędzia przekazanego wysłannikom przez Baʿla (*KTU* 1.3 III 13-30).

5 *ʳyˀ¹ˀn . ǵlmm . yˀnyn .*	⌜Od⌝powiadając, młodzieńcy powiedzieli jej:
l ib . yp ˀ 6 *ʳlˀ¹ bˀl .*	„Żaden nieprzyjaciel nie wyruszył ⌜przeciw⌝ Baʿlowi,
ṣrt . l rkb . ʿrpt	ani wróg przeciw Jeźdźcowi chmurowładnemu.
7 *tḫm . aliyn . bˀl .*	Orędzie Najpotężniejszego Baʿla,
hwt . aliy 8 *qrdm .*	słowo najmężniejszego pośród wojowników:
qryy . b arṣ . mlḫmt	«Oddal, proszę, z ziemi wojowanie,
9 *št . b ʳˀprˀ¹m . ddym .*	umieść na ⌜stepa⌝ch zgodę.
sk . šlm 10 *l kʳdb . arˀ¹ṣ .*	Wlej pokój do wnęʳtrza zieˀ¹mi,
arbdd . l kbd . šdm	spokój do wnętrza pól.
11 *ʳḫšˀ¹k . ʳˀṣˀ¹k . ʿbṣk .*	⌜Chwy⌝ć twoją ⌜laskę⌝, twoją buławę.
ʳˀmˀ¹y . pˀnk 12 *[tls]ʳmˀ¹n .*	⌜Do⌝ mnie twoje stopy [niech bieg]⌜n⌝ą,
ʳˀmˀ¹y . twṯḫ . išʳdˀ¹k	⌜do⌝ mnie niech śpieszą twoje noʳgi⌝.
13 *[dm . rgm .] ʳiṯ . ly . wˀ¹*	[Ponieważ słowo] ⌜mam, i⌝ chcę ci (je)
aʳrˀ¹gmt .	poʳwˀ¹iedzieć,
hwt 14 *[w aṯnyk .*	wieść, [którą powtórzę tobie:
r]ʳgmˀ¹ . ʿṣ . ʳwˀ¹ lḫšt 15 *[abn].*	s]⌜łowo⌝ drzewa ⌜i⌝ szept [kamienia],
ʳrˀ¹[gm . l td]ʳˀ¹ . nʳšmˀ¹[.	⌜s⌝[łowo, którego nie zna]⌜ją⌝ luʳdzie⌝[
w l t]bn 16 *[hmlt .]ʳarṣ .*	i nie rozu]mieją [tłumy] ⌜ziemi,
tuˀ¹[nt . šmm . ʿm . a]rṣ	rozˀ¹[mowę niebios z zie]mią,

[17] *ʳthmt . ʾ¹[mn . kbkbm .*	ʳotchłani z¹ [gwiazdami.
abn . brq] [18] *d . ʳl¹ tʳd¹[ʾ .*	Stworzę błyskawicę], której ʳnie¹ zʳna¹[ją
š]mm .	nie]biosa.
[atm .] ʳw a¹[nk] [19] *iʳbǵ¹[yh .*	[Przybądź,] ʳa j¹[a] uʳka¹[żę to
b t]ʳk¹ .[ǵ]ry . ʳil . ṣpn¹	pośrod]ʳku¹ [gó]ry mojej, ʳboskiego Ṣaponu¹,
[20] *b qʳd¹[š .] ʳb ǵ¹r [.*	w święʳtym-miejs¹[cu], ʳna góʳrze mojego
n]ʳḫ¹lʳt¹y	[dzie]ʳdzi¹ctʳwa¹»”.

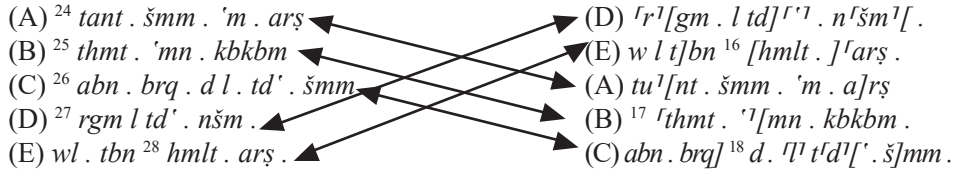
Komentarz filologiczny

5. *ʳy¹ʾn . ǵlmm . yʿnyn* – Nietypowa formuła zarówno jako wprowadzenie w mowę niezależną, jak i dla syntaksy ugaryckiej: czasownik/orzeczenie – rzeczownik/podmiot – czasownik/orzeczenie. Rzeczownik *ǵlmm* rządzi zatem dwoma orzeczeniami, stanowiąc sworzeń w tym zdaniu (Sivan 2001, 212). Dosłownie: „Odpowiedzieli młodzieńcy odpowiedzieli jej”.

13. *argmt – KTU* proponuje poprawkę na *argmk* na podstawie *KTU* 1.3 III 21.

Komentarz historyczno-kulturowy

5-20. Tekst znajdujący się w tej jednostce został już omówiony wcześniej (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 8b-31). Występują jedynie różnice w kolejności wierszy pomiędzy *KTU* 1.3 III 24-28a a IV 15b-18a:



Ponadto w mowie Gapana i Ugara brakuje ostatniego wiersza: „w piękny,m miejscu na wzgórzu zwycięstwa” (*KTU* 1.3 III 31). Smith (2009, 294-295) uważa, że nie ma to większego znaczenia, podobnie jak powyżej przedstawiona zmiana kolejności wierszy. Niewykluczone jednak, że to opuszczenie jest zamierzone przez autora. Rzeczownik *tliyt* oznacza nie tylko zwycięstwo, ale również triumf (*DUL* 869). Baʿlu nie może go jednak w pełni święcić, ponieważ nie ma jeszcze pałacu. Jeżeli to założenie jest słuszne, to ten środek literacki jest kolejnym przygotowaniem do wyrażenia prośby, aby bóg burzy uzyskał pozwolenie na jego budowę.

Powtórzenia całych fragmentów tekstu są częstym środkiem stylistycznym w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu. Nadawca orędzia przekazuje je swoim posłańcom, ci powtarzają je w dosłowny sposób (bądź bardzo podobny) adresatowi. W niektórych przypadkach, tak jak ma to miejsce w *KTU* 1.3 IV, po raz kolejny przytacza je odbiorca mowy.

KTU 1.3 IV 21-36
Odpowiedź ʿAnaty na orędzie Baʿla

ʿAnata – uspokojona, ponieważ nie usłyszała złych wiadomości o losie Baʿla – odpowiada Gapanowi i Ugarowi. Powtarza jego słowa, ale już tylko częściowo. Cała jej mowa ma następującą budowę:

(A) zgoda na prośbę Baʿla (ww. 22b-25a);
(B) niezwykłe znaki uczynione przez Baʿla (ww. 25b-27a);
(C) ponowna zgoda na prośbę Baʿla (ww. 27b-31a);
(D) odesłanie posłańców i zapowiedź wyruszenia w drogę (ww. 31b-36).

Mowa ʿAnaty składa się więc z dwu części, a każda z nich z dwu równoległych jednostek: obietnica zaprzestania prowadzenia walk i przyjęcie znaków Baʿla (A i B) oraz obietnica zaprzestania prowadzenia walk i wyruszenie w daleką drogę (C i D). Zauważalna jest ponadto aliteracja w całej mowie:

(A) ww. 22b-25a rozpoczynają się od samogłoski *ʾa*, → (cztery wiersze);
(B) ww. 25b-26a rozpoczynają się od spółgłoski *y*, → (dwa wiersze);
(C) ww. 27b-31a rozpoczynają się od samogłoski *ʾa*, → (pięć wierszy);
(D) ww. 33-34b rozpoczynają się od samogłoski *ʾa/u/i*, → (trzy wiersze);
(E) ww. 35b-36b rozpoczynają się od spółgłoski *t̲*. → (dwa wiersze).

Wyjątek stanowi w. 32b, który rozpoczyna się od spółgłoski *l*.

[21] *w ⌜t⌝[ʾ]⌜n⌝ . btl[t . ʾ]⌜n⌝t .*	I ⌜od⌝[powiedzia]⌜ła⌝ Dziewi[ca ʿA]⌜na⌝ta,
tt̲b [22] *⌜y⌝[bmt .] ⌜l⌝im⌜m⌝ .*	odrzekła ⌜Wy⌝[branka] ⌜lu⌝d⌜ów⌝:
[a]⌜n . a⌝qry [23] *[b ar]⌜ṣ⌝ . mlḫ⌜mt⌝ [.]*	„[J]⌜a od⌝dalę [z ziem]⌜i⌝ wojo⌜wanie⌝,
⌜aš⌝t . b ʾprm [24] *⌜ddym⌝ [.]*	⌜umiesz⌝czę na stepach ⌜zgodę⌝.
⌜a⌝sk .⌜š⌝[lm .] l kbd . arṣ	⌜W⌝leję ⌜po⌝[kój] do wnętrza ziemi,
[25] *a⌜r⌝[bdd .] ⌜l k⌝b[d . š]⌜dm⌝ .*	s⌜po⌝[kój] ⌜do wnę⌝t[rza pó]⌜l⌝.
yšt [26] *⌜b⌝[šmm] . ⌜b⌝ʾ⌝l . m⌜dl⌝h .*	Niech ⌜Ba⌝ʿ⌝lu ustawi ⌜na⌝ [niebiosach] swój za⌜przę⌝g,
yb ʾr [27] *[rkb . ʾr]⌜pt . qr⌝nh .*	niech rozpali [Jeździec chmu]⌜rowładny błyska⌝wicę swoją.
aqry [28] *⌜ank . b arṣ⌝ . mlḫmt*	Oddalę ⌜ja z ziemi⌝ wojowanie,
[29] *aš⌜t . b ʾ⌝p⌜rm⌝ . ddy⌜m⌝ .*	umiesz⌜czę na s⌝te⌜pach⌝ zgo⌜dę⌝,
ask [30] *šlm . l kb⌜d⌝ . awṣ .*	wleję pokój do wnęt⌜rza⌝ ziemi,
arbdd [31] *l kbd . š[d]⌜m⌝ .*	spokój do wnętrza p[ó]⌜l⌝.
ap . mt̲n . rgmm [32] *argmn .*	Ponadto jeszcze te słowa dopowiem:
⌜lk⌝ . lk . ʾnn . ilm	⌜Idźcie⌝, idźcie, posłańcy boscy,
[33] *atm . bštm . ⌜w⌝ an . šnt*	wy możecie iść powoli, ⌜ale⌝ ja opuszczam

[34] *uġr . l rḥq . ⌜i⌝lm .*	Uġaru (śpiesząc) do odległego ⌜bo⌝ga,
⌜i⌝nbb [35] *l rḥq . ilnym .*	⌜I⌝nbubu (śpiesząc) do odległego bóstwa.
tn . mtpdm [36] *tḥt . ʾnt . arṣ .*	Dwie warstwy pod źródłami ziemi,
tltt . mtḥ . ġyrm	trzy miary głębin”.

Komentarz filologiczny

26. *m⌜dl⌝h* – Rekonstrukcja i znaczenie niepewne. Ten rzeczownik występuje jeszcze tylko w *KTU* 1.5 V 7, gdzie są wymienione także chmury (*ʾrpt*), wichry (*rḥ*) i deszcze (*mṭrt*). Kontekst wskazuje, że *mdl* powinien oznaczać inne zjawisko atmosferyczne. Chmury i wichry służyły Baʿlowi jako rydwany, o czym świadczy m.in. jeden z jego tytułów „Jeździec chmurowładny” (*rbk ʾrpt*), który *notabene* występuje w w. 27. Bóg burzy, używając tych rydwanów, sprowadzał deszcze. Rzeczownik *mdl* występuje po *ʾrpt* i *rḥ*, a przed *mṭrt*, co jest „niekorzystnym” położeniem dla ustalenia jego właściwego znaczenia. Może on bowiem być określeniem kolejnego pojazdu Baʿla (a więc przynależeć do *ʾrpt* i *rḥ*) albo oznaczać rodzaj deszczu, ulewy itp. (a więc przynależeć do *mṭrt*). Składniowo ta druga możliwość wydaje się ciekawsza, gdyż cztery rzeczowniki układałyby się w dwie pary, z których jedna oznaczałaby rydwany Baʿla, a druga – opady, które by on sprowadzał. W literaturze ugaryckiej znany jest także czasownik *mdl*, który oznacza „zaprzęgać”, konkretnie osła (ugar. *ʾr*) przed planowaną podróżą. Tak czyni Qudšu-Amruru dla Asziraty, aby mogła wyruszyć do Ila (*KTU* 1.4 IV 4,9) oraz Puġata dla swojego ojca, Danila, aby objechał swoje posiadłości (*KTU* 1.19 II 3,8). Należy więc przyjąć analogiczne znaczenie dla rzeczownika *mdl*, czyli „zaprzęg” (Good 1984, 78-79; Watson 1996, 76; Smith 2009, 279). Baʿlu, co prawda, nie mówi w swoim orędziu skierowanym do ʿAnaty o rydwanach, lecz o błyskawicy. Jednak zgodnie z wierzeniami, wypuszczał ją zarówno z góry Ṣaponu, jak i poruszając się na chmurach. Do tego właśnie może odnosić się ʿAnata w swojej mowie. Inne spotykane propozycje to: błyskawica/bełt (*TOu I*, 171; de Moor 1987, 13; Baldacci 1996, 283; Smith 1997a, 113; Gibson 2004, 51; *TUAT NF VIII*, 207), chmury (del Olmo Lete 1998, 73), naczynia wodne (*COS I*, 253), bukłaki (Toboła 2008, 141), meteor (*DUL* 521-522, znaczenie opatrzone znakiem zapytania.)

30. *awṣ* – *KTU* proponuje poprawkę na *arṣ* na podstawie *KTU* 1.3 III 16.

34. *uġr* – Wokalizacja przybliżona. Wyatt proponuje poprawkę na *lġr* – „ku górze” (2002, 82).

34. *⌜i⌝lm* – Końcowe *m* jest interpretowane jako enklityka.

35. *ilnym* – Końcowe *m* jest interpretowane jako enklityka.

Komentarz historyczno-kulturowy

21-25a.27b-31a. Odpowiedź ʿAnaty jest poprzedzona tradycyjną formułą wprowadzającą w mowę niezależną. Jest ona złożona z dwu *verba dicendi* (*ʾny*, *tb*). Bo-

gini powtarza słowa Baʿla wzywające ją do zaprzestania prowadzenia walk. Zmiana dotyczy – ze zrozumiałych względów – jedynie form czasowników: tryby rozkazujące 2. os. lp. zostały zastąpione formą *imperfectum* 1. os. lp. Ponadto należy zwrócić uwagę, że w obu wypowiedziach ʿAnata używa zaimka *an/ank* – „ja". W pierwszym fragmencie jest on na początku zdania, a w drugim – na drugim miejscu. Pod względem gramatycznym użycie zaimka osobowego nie jest tutaj potrzebne, ponieważ czasowniki występują w formie osobowej, co jednoznacznie wskazuje na podmiot zdania. Dlatego należy uznać użycie tego zaimka za *casus pendens*, emfazę i rozumieć wypowiedź ʿAnaty jako: „Tak, ja właśnie…" lub „Na pewno ja…" itp. Przez dwukrotne powtórzenie słów Baʿla bogini podkreśla gotowość i chęć wykonania wezwania swojego brata (Smith 2009, 296).

25b-27a. Tekst jest mocno uszkodzony, a jego rekonstrukcja bardzo trudna. Ponadto zrekonstruowane wyrazy także sprawiają trudność w ich interpretacji. Pewne jest to, że w tych wierszach ʿAnata wyraża życzenie, aby Baʿlu istotnie dokonał czegoś niezwykłego i aby było to widoczne w powszechnym wymiarze.

Pierwszą z tych rzeczy jest *mdl*, dla którego zaproponowano znaczenie zaprzęg (zob. komentarz filologiczny). Obraz chmur i wichru jako rydwanu boga zsyłającego burzę był szeroko rozpowszechniony w wierzeniach starożytnego Bliskiego Wschodu. Sumeryjski bóg Iszkur miał w zaprzęgu siedem wichrów (*ANET* 578). Podobnie wyglądał rydwan Marduka mającego wyruszyć do walki z Tiamat (*Enuma elisz* IV 39-50). Jeszcze w bardziej zbliżonej formie ten motyw występuje w huryckim micie o Kumarbim, w którym bóg burzy podczas walki posługuje się deszczami, wichrami, chmurami i rydwanami (*ANET* 121-125; Weinfeld 1973, 242). Jahwe również posługuje się tymi siłami (2 Sm 22,10-11; Ps 18,10-11). Wydaje się więc, że najwłaściwszym znaczeniem dla *mdl* jest „zaprzęg" (na temat innych możliwości zob. komentarz filologiczny). ʿAnata wyraża radość, że Baʿlu okaże wielką moc, ustawiając na niebiosach swój zaprzęg, z którego zrzuci swoją niezwykłą błyskawicę. Powyższą propozycję potwierdza także użyty paralelnie w następnym wierszu tytuł Baʿla – „Jeździec chmurowładny" (w. 27a).

Następnie ʿAnata mówi, aby Baʿlu rozpalił swoją błyskawicę. Rzeczownik *qrn* oznacza dosłownie „róg" zarówno zwierzęcia (*KTU* 1.17 VI 22), jak i symbol władzy i siły (*KTU* 1.10 II 21-22; 1.12 II 39). Ta wypowiedź jest odnoszona do ikonograficznego wyobrażenia bóstwa burzy z dwiema błyskawicami (Smith 2009, 298). Przykładem jest stela z Arslan Tash (IX w., płn. Syria), na której przedstawiony jest Adad trzymający trzy błyskawice w każdej dłoni (ANEP 501; zob. także Vanel 1965, 183 n. 71, 184 n. 75). Podobnie jest przedstawiony Marduk, kiedy uzbrojony wyruszył przeciwko Tiamat (*Enuma elisz* IV 39-40,57-58). Ciekawą paralelą biblijną jest teofania opisana w Ha 3,4: „Jego majestat jest jak światłość, promienie (*qarnayim*) z Jego ręki wychodzą, a w nich Jego moc jest ukryta". Rzeczownik *qeren* jest użyty w *dualis*. Habakuk ukazuje zatem Jahwe, który w ręku trzyma dwa promienie, a dokładnie błyskawice. W nich – zgodnie z orędziem proroka – jest ukryta moc Boga. Ta pieśń, zawierająca aluzje do mitologii ugaryckiej (Tronina 1989a, 65-74; ostrożniej

w tym względzie wypowiada się Tsumura 1989, 24-48), ukazuje pełne chwały przyjście Jahwe, jak i Jego niszczycielskie działanie, co jest widoczne już w następnym wersecie (Ha 3,5), w którym jest mowa, że „przed Jego obliczem kroczy zaraza, a Reszef podąża u Jego stóp" (Münnich 2011, 282). Ukryta moc w promieniach/rogach Jahwe niesie zatem śmierć Jego wrogom.

Błyskawice/rogi Baʿla w omawianym wierszu nie mają jednak śmiercionośnej mocy, gdyż całe jego orędzie jest wezwaniem do zaprzestania wojny. Smith (2009, 299) przedstawił ciekawą interpretację tej części wypowiedzi ʿAnaty. Bogini pragnie – jego zdaniem – aby bóg burzy objawił swoją królewską moc w kosmicznym wymiarze. To miałoby być znakiem, że walka się zakończyła. Jako przykłady podaje zawieszenie łuku przez Marduka (*Enuma elisz* VI 82-90) oraz tęczę umieszczoną na niebie przez Boga po potopie (Rdz 9,12-17). Więcej, to, o co prosi ʿAnata, miałoby rozpocząć czas boskiego dobrobytu, w tym obfitości na polach. Głos Baʿla, który w przyszłości wydobędzie się z okna jego pałacu, wyznaczy nową erę powszechnego owocowania.

Porównując orędzie Baʿla skierowane do ʿAnaty z jej mową, należy zwrócić uwagę na różnicę w użytych przez nich czasownikach. Bóg burzy mówi o stworzeniu błyskawicy (*abn brq*), a więc o tym, co ma się dokonać. Jego siostra natomiast o jej rozpaleniu (*bʿr*). Uznaje więc, że owa niezwykła błyskawica już jest w jego rękach i została przygotowana do objawienia światu. Z tej pewności wynika także zachęta, aby Baʿlu ustawił swój zaprzęg, a więc zaczął działać.

31b-36. Formuła, która rozpoczyna ostatnią część odpowiedzi ʿAnaty, jest spotykana jako wprowadzenie do innych mów niezależnych, kiedy następuje zmiana tematu (*KTU* 1.4 I 19; 1.17 VI 39; por. także 1.103+1.145:6,18). Jest ona zbudowana z przysłówka „ponadto" (*ap*), rzeczownika, który jest użyty w funkcji przysłówka (*mṯn* – „jeszcze/ponownie", dosł. „powtórzenie", por. akad. *šanītam*, hebr. *mišneh*), oraz figury etymologicznej składającej się z rzeczownika i czasownika zbudowanego na rdzeniu *rgm* (*rgmm argmn*). Ta formuła w odpowiedzi ʿAnaty pełni dwie funkcje. Po pierwsze wprowadza nową myśl do jej wypowiedzi – bogini poleca odejść boskim wysłannikom i jednocześnie zapowiada swoje przybycie do Baʿla. Po drugie, bogini wyraźnie nawiązuje do jego zaproszenia, gdzie rdzeń *rgm* pojawia się kilkukrotnie (*KTU* 1.3 III 20-23; 1.3 IV 13-15), a ponadto jeszcze w formule wprowadzającej w mowę niezależną (*KTU* 1.3 III 11).

ʿAnata wydaje polecenie wysłannikom Baʿla, używając dwukrotnie imperatywu: *lk lk* – „idźcie, idźcie". Takie powtórzenie jest rzadko spotykane w poezji ugaryckiej. Paralelą biblijną mogą być wezwania do działania w Sdz 5,12 i Iz 51,9 (por. także Iz 40,1). W takiej imperatywnej repetycji należy widzieć emfazę – w tym przypadku przynaglenie Gapana i Ugara do powrotu, aby przekazali Baʿlowi odpowiedź jego siostry. Determinacja ʿAnaty w dążeniu do jak najszybszego spotkania się z bratem, jest wyrażona przez przeciwstawienie sposobu przejścia jego posłańców z jej marszem. ʿAnata bowiem zamierza ich wyprzedzić i pierwsza dotrzeć do Baʿla. W bardzo podobny sposób mówi Koszaru-Chasisu do wysłanników Ila, odpowiadając na

jego zaproszenie (*KTU* 1.1 III 17-21). Należy pamiętać, że dotarcie osoby zaproszonej przed posłańcami uchodziło w starożytności za złamanie etykiety pałacowej. Pośpiech bogini wyraża relacje, jakie zachodzą pomiędzy nią a jej bratem. W dalszej części eposu, gdy ʿAnata będzie szła do Ila, zostanie już zachowany porządek w dotarciu do ojca bogów (*KTU* 1.3 V).

ʿAnata zwraca również uwagę na odległość, jaką musi pokonać, aby dotrzeć do Baʿla. W bliskowschodnich opowiadaniach mitologicznych czy legendarnych bohaterowie (zarówno bogowie, jak i herosi) przemierzali bardzo wielkie odległości w niezwykle krótkim czasie. Przykładowo, Gilgamesz i Enkidu, idąc do Lasu Cedrowego, pokonywali dziennie pięćdziesiąt mil (akad. *bēru*). Dzięki temu przez piętnaście dni przeszli oni drogę, której przebycie wymaga ponad siedmiu miesięcy (*Epos o Gilgameszu* IV 1-4,34-37,79-82,120-124,163-165; George 2003, 817-818; Tronina 2017, 143-144). W eposie o Baʿlu również pojawia się motyw przejścia dalekiej drogi w krótkim czasie, np. droga powrotna ʿAnaty z radosną nowiną o budowie pałacu (*KTU* 1.4 V 22-24).

Miejsce, które ʿAnata opuszcza, aby udać się do Baʿla, zostało przez nią określone jako Ugaru i Inbubu. Rzeczownik *uġr* oznacza rezydencję bogini (*DUL* 29-30). Jest to *hapax legomenon* w literaturze ugaryckiej. Dlatego trudno jest jednoznacznie powiedzieć, czy jest to faktycznie nazwa własna, czy rzeczownik pospolity. W tym drugim przypadku jako analogię można wskazać hebrajski rzeczownik *məʾārâ*. Oznacza on „jaskinię/pieczarę", najczęściej wykorzystywaną jako miejsce schronienia przed grożącym niebezpieczeństwem (Rdz 19,30; Joz 10,16-17; 1 Sm 22,1; 24,4; 1 Krl 19,9). Takie samo znaczenie ma arabski rzeczownik *ghār*, oznaczający także miejsce zamieszkane przez dzikie zwierzęta. W tłumaczeniu przyjęto, że *uġr* jest nazwą własną na podstawie paralelizmu z Inbubu, czyli jednym ze szczytów Ṣapona. Etymologia rzeczownika *inbb* nie jest znana. W języku huryckim **enibaba* > *en paba* oznacza „bóg góry" (*DUL* 75). Inbubu jako siedziba ʿAnaty jest także wymieniona w *KTU* 1.1 II 14; 1.13:9; 1.100:20 (zob. także 1.44:4).

KTU 1.3 IV 37 – 1.3 V 5A
Spotkanie Baʿla z ʿAnatą

W poprzedniej części ʿAnata zapewniła, że przyjmie zaproszenie Baʿla i przybędzie do niego. Tutaj autor opowiadania pomija samą podróż, a koncentruje się na ich spotkaniu. Staje się to okazją do wyprawienia uczty, podczas której Baʿlu wyraża ubolewanie, że nie ma pałacu jak wszyscy inni bogowie. Akcja opowiadania przenosi się z pałacu ʿAnaty do miejsca, w którym przebywa bóg burzy.

[37] *idk . l ttn . pnm . ʾm . bʾl*	Zaraz więc zwróciła oblicze ku Baʿlowi
[38] *mrym . ṣpn .*	(zasiadającemu na) wysokościach Ṣaponu.
b alp . šd .	Z (odległości) tysiąca zagonów,
rbt . kmn	dziesięciu tysięcy łanów
[39] *hlk . aḫth . bʾl . yʾn .*	ujrzał Baʿlu przybycie swojej siostry,
tdrq [40] *ybnt . abh .*	pochód potomkini swojego ojca.
šrḥq . aṯt . l pnnʳhʾ	Oddalił kobiety sprzed oblicza ʳswojegoʾ.
[41] *št . alp . qdmh .*	Położył wołu przed nią,
mria . w tk [42] *pnh .*	tłuste mięsiwo na wprost jej oblicza.
tḥspn . mh . w trḥṣ	Nabrała wody i obmyła się
[43] *ṭl . šmm . šmn . arṣ .*	rosą niebios, oliwą ziemi.
ṭl . šʳmʾ[m . ts]kh	Rosa nieʳbioʾ[s oblewa]ła ją,
[44] *rbb . nskh . kbkbm*	deszczem oblewały ją gwiazdy.
[45] *ttpp . anhbm .*	Nałożyła na siebie purpurowy tusz,
d alp . šʳdʾ [46] *ʳẓuh . b yʾ[m ...]*	którego na tysiąc zagonʳówʾ ʳzapach po moʾ[rzu (się rozchodzi)].
. . .	(brak około 15 linii tekstu)
[47] *ʳbtʾ [.] ʳlʾ[bʾl . km . ilm .*	„[Baʿlu] (nie ma) ʳdomuʾ [jak (inni) bogowie,
w ḫẓr] [48] *k bn . ʳaʾ[ṯrt .*	ani pałacu] jak synowie ʳAʾ[sziraty.
mṯb . il . mẓll] [49] *bnh .*	Siedziba Ila (jest) schronieniem] jego syna.
mʳṯʾ[b . rbt . aṯrt . ym]	Sieʳdziʾ[ba Wielkiej Aszirаty, (Pani) morza,]
[50] *mṯb . pdr[y . bt . ar .*	(jest) siedzibą Pidra[i, córki światła,
mẓll] [51] *ṭly . bt . rʳbʾ[.*	schronieniem] Ṭalai, córki deʳszczu,ʾ
mṯb . arṣy] [52] *bt . yʾbdr [.*	[siedzibą Arṣai], córki Jaʿabdara,
mṯb . klt] [53] *knyt .*	[siedzibą oblubienic] przesławnych”.
w tʾʳnʾ[. btlt . ʾnt]	I odpowieʳdziałaʾ[Dziewica ʿAnata]:
[54] *yṯb ly . ṯr . iʳlʾ[. aby]*	„Niech zwróci się do mnie Byk Iʳluʾ[, ojciec mój].
[55] *yṯb . ly . w lh . [aṯb]*	Niech zwróci się do mnie, a do niego [się zwrócę].

[1.3 V 1] *[...] ʳaʾmṣḫ{.}nn . k imr . l arṣ*	[…] ʳPoʾwalę go jak baranka na ziemię,
[2] *[ašhl]ʳkʾ . šbth . dmm .*	[zbrocz]ʳęʾ jego siwiznę krwią,
šbt . dqnh [3] *[...]*	siwiznę jego brody [(posoką)],
ʳkʾd . l ytn . bt . l bʾʳlʾ . k ilm	ʳjeżeʾli nie da domu Baʿʳlowiʾ jak (innym) bogom
[4] *[w ḫẓ]ʳrʾ . k bn . aṯrt .*	[i pała]ʳcuʾ jak synom Aszirаty”.
ʳtdʾ[ʾṣ .] ʳpʾʾn [5] *[w tr .]ʳaʾrṣ .*	ʳTupʾ[nęła] ʳnoʾgą [aż zadrżała] ʳzieʾmia.

Komentarz filologiczny

37. *ttn pnm* – (dosł. „dała/ustawiła oblicze”) formuła oznaczająca rozpoczęcie podróży w określonym celu i kierunku (zob. *KTU* 1.1 III 21; 1.2 III 4; 1.3 V 5; 1.4 IV 20; 1.4 V 22; 1.4 VI 20; 1.4 VIII 1; 1.6 I 32; 1.17 VI 47; 1.18 I 20-21; 1.18 IV 5-6). Podobna fraza występuje w języku akadyjskim (*pānī nadānu*) i ST (*nāṯan pānâw*). Przykłady podaje Layton 1985, 169-181.

40. *ybnt . abh* – Wyjątkowy i niezrozumiały tytuł ʿAnaty (Pardee 1980, 279). Prawdopodobnie jest to połączenie *ybmt lim* z *bnt abh* – skryba zaczął pisać pierwszy tytuł, ale po drugiej literze przeszedł do drugiego (Smith 1997a, 169; 2009, 302). Pojawiły się trzy możliwości poprawek tego tekstu: (1) *ybmt ’abh* – „bratowa jego ojca” (= żona brata jego ojca); (2) *bt ’abh* – „córka jego ojca”; (3) *ybmt ’aḫh* – „bratowa jego brata” (*COS I*, 253). Zachowując podstawową lekcję, spotyka się różne tłumaczenia: „córka jego ojca” (*TOu I*, 172; Dietrich & Loretz 1980c, 384; del Olmo Lete 1998, 73; Wyatt 2002, 82; *COS I*, 253), „synowa jego ojca” (Baldacci 1996, 283; Smith 1997a, 114; Gibson 2004, 52), „pasierbica jego ojca” (Toboła 2008, 143), „szwagierka jego ojca” (*TUAT NF VIII*, 208), „stworzenie” („creature”, *DUL* 938). Inaczej jeszcze proponuje de Moor (1987, 14): „Wszeteczna Wdowa”, wyjaśniając, że Dagan (ojciec Baʿla) i jego męscy potomkowie byli prawnie zobowiązani poślubić „Wszeteczną Wdowę” wówczas, gdyby jej małżonek, czyli Baʿlu, zmarł, nie pozostawiając syna.

41. *w tk* – Pleonastyczne użycie spójnika *w* (Smith 2009, 303-304).

(46)-(47). Brakujące linie są rekonstruowane na podstawie *KTU* 1.3 V 35-38; 1.4 I 4-9; 1.4 IV 47-50 w następujący sposób:

any . l yṣḥ . ṯr . il . abh .	Wzdychając, wołał (do) Byka Ila, swojego ojca,
il mlk . d yknnh .	(do) Ila, króla, który go ustanowił.
yṣḥ . aṯrt w bnh .	Wołał (do) Asziraty i jej synów,
ilt . w ṣbrt . aryh	(do) bogini i zastępu jej potomstwa:
wn . in …	„Nie ma…

Pozostałe elementy, które mogły wystąpić w uszkodzonym tekście, to: (1) wprowadzenie do mowy Baʿla skierowanej do ʿAnaty; (2) idiomatyczne wyrażenie ustawienia jej twarzy w stronę Ila i polecenie wyruszenia do jego siedziby; (3) formuła wstępna do wygłoszenia mowy posłańca (*KTU* 1.2 I 13-17; 1.3 VI 7-25; Smith 2009, 306).

48b-49a. *mṯb . il . mẓll . bnh* – Inne możliwe tłumaczenie: „Siedziba Ila (jest) schronieniem dla jego dzieci/synów” (Smith 1997a, 115; *TUAT NF VIII*, 208). To sugerowałoby, że wszyscy synowie i córki Ila mieszkają razem w jednym wielkim pałacu. Wówczas prośba Baʿla o wybudowanie dla siebie osobnej budowli byłaby czymś osobliwym. Jeszcze inna spotykana możliwość przekładu to: „Siedzibę ma Ilu, schronienie (mają) jego synowie”, a następnie konsekwentnie w kolejnych wer-

setach jest mowa, że córki Baʿla (Pidraja, Ṭalaja i Arṣaja, czyli przesławne oblubienice) mają swoje siedziby i schronienie (*TOu I*, 172-173; Baldacci 1996, 284; Wyatt 2002, 83-84; *COS I*, 253; Toboła 2008, 145). W tym przypadku z kolei doszłoby do kuriozalnej sytuacji, a mianowicie – bóg burzy nie ma pałacu, podczas gdy jego córki już go mają i w nim mieszkają. Dlatego najlepszym rozwiązaniem jest interpretacja całej frazy jako zdania nominalnego (Sivan 2001, 203). Konsekwentnie dotyczy to kolejnych wierszy, a więc siedziba Asziraty była mieszkaniem dla córek Baʿla (de Moor 1987, 15; Loretz 1989, 239; del Olmo Lete 1998, 74; Gibson 2004, 52; Smith 2009, 281).

49a. *bnh* – De Moor (1987, 15) interpretuje to wyrażenie jako „jego (Ila) zięć".

3. *[...]* – Uzupełnione *mmʿm* na podstawie *KTU* 1.3 V 24-25 i 1.18 I 11-12.

Komentarz historyczno-kulturowy

37-46. Przejście ʿAnaty jest ukazane w początkowym momencie („zwróciła oblicze ku Baʿlowi", w. 37), po czym autor opowiadania bardzo płynnie przechodzi do jego zakończenia („Baʿlu ujrzał przybycie swojej siostry", w. 39). Zachodzi tu jednak ścisły związek semantyczny. ʿAnata zwraca swoje oblicze (*ttn pnm*) ku Baʿlowi, a więc także kieruje ku niemu swój wzrok. On natomiast widzi (*yʿn*) ją już z wielkiej odległości. W ten sposób autor opowiadania w poetyckiej formie wyraża nie tylko przejście ʿAnaty ze swojej siedziby do Baʿla, ale także relację pomiędzy nimi. Wzajemne zwrócenie oblicza ku sobie jest w tym przypadku wyrazem miłości.

Znaczenie i funkcjonowanie formuły *b alp šd rbt kmn* („od tysiąca łanów, dziesięciu tysięcy zagonów") zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 III 2-5a. Tutaj na poetycki wymiar tej formuły *alp šd rbt kmn* wskazuje fakt, że od Inbubu, czyli siedziby ʿAnaty, do szczytu Ṣaponu, a więc miejsca, w którym Baʿlu jej oczekiwał, nie ma aż tak wielkiej odległości.

Autor opowiadania określa ʿAnatę jako siostrę Baʿla (*aḫth*) i potomkinię jego ojca (*ybnt abh*). Pierwsze z tych określeń występuje czterokrotnie w tekstach o Baʿlu (*KTU* 1.3 IV 39; 1.10 II 16,20; 1.10 III 10). Należy przyjąć w tym przypadku szersze znaczenie rzeczownika *aḫt* – „siostra". Nie jest to relacja rodzeństwa, jak zwykło się to określać w przypadku Baʿla i ʿAnaty, ale ma tu miejsce figuratywne użycie tego słowa (*DUL* 40). W tym przypadku *aḫt* oznacza „przyjaciółka", „kochanka", „narzeczona", „partnerka" lub „żona". Analogiczne użycie zawiera *Papirus Harrisa 500*, gdzie jest zapisany dialog pomiędzy dziewczyną a młodzieńcem, który nazywa ją „moja siostra" (*COS I*, 126). Podobnie zwraca się w kontekście świętych zaślubin i płodności sumeryjski król Szulgi do bogini Inanny (sum. nin_9-mu / nin_9-$šag_5$-ga; Kramer 1969a, 100-101; 1969b, 19-22). W Pieśni nad pieśniami Oblubieniec nazywa Oblubienicę *ʾăḥōṯî* – „moja siostra" (Pnp 4,9-12; 5,1-2). W tym przypadku temu wyrażeniu najczęściej towarzyszy bezpośrednio rzeczownik *kallâ* – „oblubienica" (ponadto *raʿyāṯî* – „przyjaciółka moja" w Pnp 5,2). Podobnie funkcjonuje rzeczow-

nik ἡ ἀδελφή w Księdze Tobiasza, w której młody Tobiasz zwraca się w ten sposób do swojej żony, Sary (Tb 5,22; 7,15; 8,7.14.21). Na starożytnym Bliskim Wschodzie terminy „brat" i „siostra" powszechnie funkcjonowały na określenie relacji przyjacielskich czy miłosnych bez odniesień do związków rodzinnych, a co za tym idzie do kazirodztwa. Łączenie słownictwa oznaczającego rodzeństwo i małżeństwo służyło do wyrażenia jedności pomiędzy zakochanymi (Pope 1977a, 480-481; Exum 2005, 171-172). Takie znaczenie należy przyjąć w *KTU* 1.3 IV 39 – ʿAnata jest partnerką, bardzo bliską osobą Baʿla, a nie *de facto* jego siostrą. Potwierdza to użycie rzeczownika *aḫt* w *KTU* 1.10, gdzie bogini jest dwukrotnie nazwana „najpiękniejszą siostrą Baʿla" w kontekście relacji seksualnych (*n ʿmt aḫt bʿl*; *KTU* 1.10 III 10; także *KTU* 1.10 II 16). Podobne użycie występuje w *KTU* 1.18 I 24, gdzie ʿAnata mówi do Aqhata: „Ty jesteś moim bratem, a ja twoją siostrą". Bogini jest więc siostrą Baʿla w znaczeniu jego wiernej partnerki, m.in. w walce z wrogami i załatwianiu spraw w jego imieniu. Relacja małżeńska Baʿla i ʿAnaty jest widoczna także w innych mitologiach. W wierzeniach egipskich ʿAnata i ʿAsztarta były małżonkami Seta, który jest odpowiednikiem Baʿla w tamtejszej religii (*ANET* 15). Nagrobna stela z Egiptu, pochodząca z VI-V w., nazywa Baʿla mężem ʿAnaty. Drugie określenie ʿAnaty, czyli *ybnt abh*, przysparza poważnych problemów interpretacyjnych (zob. komentarz filologiczny).

Reakcją Baʿla na pojawienie się ʿAnaty jest przygotowanie wystawnej uczty. Było to zgodne ze zwyczajem bliskowschodnim. Gospodarz przyjmował zaproszonych gości lub przypadkowych wędrowców bezpośrednio po ich przybyciu (*KTU* 1.17 V 9-25; Rdz 18,1-15). Najpierw jednak Baʿlu oddala od siebie kobiety. Najczęściej przyjmuje się, że jest tu mowa o Pidrai, Ṭalai i Arṣai, czyli o jego córkach. Nie jest to w pełni zrozumiała czynność w tym kontekście. Dlatego w celu wyjaśnienia tego tekstu spotyka się następującą propozycję przekładu: „Posłał kobiety na jej spotkanie (dosł. przed jej oblicze)" (*TOu I*, 172; Baldacci 1996, 283; Cinal 1997, 41). W ten sposób ʿAnata byłaby uroczyście witana już z dalekiej odległości i przyprowadzona do Baʿla w boskim orszaku. Propozycja jest ciekawa i poprawna pod względem translatorskim. Problem w tym przypadku stanowi fakt, że w żadnym tekście rzeczownik *aṯt* nie odnosi się do córek Baʿla. Cały wiersz można także przetłumaczyć w następujący sposób: „Oddalił żonę od siebie". To także nie jest zrozumiałe z tego względu, że nie wiadomo, o kogo dokładanie miałoby chodzić. Wobec trudności interpretacyjnych zatrzymano w przekładzie wersję powszechnie przyjmowaną.

Na uczcie przygotowanej dla ʿAnaty znalazły się wół i tłuste mięsiwo. Podstawowe znaczenie rzeczownika *alp* to „byk/wół" (jako zwierzę; *KTU* 1.4 VI 49; 1.10 III 2). Może on także oznaczać mięso tego zwierzęcia przeznaczone na posiłek (*KTU* 1.4 V 45; 1.4 VI 40; 4.247:19) lub składane w ofierze (1.4 IV 30; 1.17 II 29). Podobnie funkcjonuje przymiotnik *mri* – „tłuste", w domyśle mięsiwo. Opis tej uczty jest bardzo krótki w porównaniu z innymi, np. *KTU* 1.3 I 2-21 czy 1.17

V 13-31. Tymi samymi słowami jest opisane przyjęcie, jakie przygotował Baʿlu dla Koszara-Chasisa (*KTU* 1.4 V 45-46).

Następnie autor opowiadania opisuje kąpiel ʿAnaty. Jest to dosłowne powtórzenie *KTU* 1.3 II 38 – 1.3 III 2 (bez ww. 39b-40a: *rbb rkb ʿrpt* – „deszczem Jeźdźca chmurowładnego"). Ablucja ma tutaj charakter rytualny i upiększający zarazem. ʿAnata poprawia więc swój wygląd nie tylko po stoczonej walce, ale także po podróży. Ta czynność była spotykana w Mezopotamii, gdzie goście po ucztowaniu otrzymywali oleje do namaszczenia. Potwierdza to również syntagma tego fragmentu. Czasowniki w *imperfectum* – *tḫspn* (w. 42b) i *ttpp* (w. 45) – znajdują się na początku wierszy, co wskazuje na kontynuację poprzedniej czynności, a więc ucztowania z Baʿlem (Smith 2009, 304).

47-53a. Po w. 46 (częściowo uszkodzonym) następuje luka w tekście. Przyjmuje się, że brak jest około piętnastu linii. Tekst staje się znów czytelny na fragmencie dotyczącym utyskiwania Baʿla na fakt, że nie ma on swojego pałacu jak inni bogowie. Szczęśliwie ta mowa wraz z brakującym tutaj wstępem powtarza się jeszcze trzykrotnie w dalszej części eposu: *KTU* 1.3 V 29-44; 1.4 I 4-18; 1.4 IV 40-57. To pozwala na rekonstrukcję zniszczonego tekstu (zob. komentarz filologiczny). Mowa Baʿla ma charakter oficjalny. Nie mówi on bowiem o sobie i swojej sytuacji w pierwszej osobie, lecz w trzeciej. Dzięki temu ʿAnata wysłuchuje orędzia, które ma następnie przekazać Ilowi. Podobna relacja zachodzi pomiędzy tekstami *KTU* 1.2 I 16-19 a 33-35 oraz 1.3 III 11-31 a IV 7-21.

Baʿlu skarży się, że nie ma swojego pałacu. Na wręcz lamentacyjny ton jego mowy wskazuje imiesłów *any* (zakładając poprawność zaproponowanej rekonstrukcji), który wyraża ideę narzekania, lamentowania, wzdychania (hebr. *ʾānāh*). Całą wypowiedź należy uznać za skargę, a nie suplikę. Nie ma bowiem tutaj wyrażenia prośby i inwokacji do jej adresata. Skarga jest przedstawieniem faktycznego stanu, który powinien być znany Ilowi. Brak pałacu został skontrastowany z faktem posiadania takiej budowli przez innych bogów. Tego typu zestawienie jest spotykane w literaturze ugaryckiej. Przykładowo, Jammu skarży się Ilowi, że nie ma domu i żony jak inni bogowie (*KTU* 1.2 III 19-22), a Baʿlu mówi w imieniu Danila, że ten nie ma syna jak jego bracia (*KTU* 1.17 I 18-19). Podobna wypowiedź znajduje się na aramejskiej inskrypcji Bar-Rakiba (*COS II*, 161), na której jest mowa o tym, że jego przodkowie nie mieli odpowiedniego domu (*byt ṭb* – „dobrego domu"), a ponadto są tam wymienione domy zimowe (*byt štw'*) i letnie (*byt kyṣ'*). Zdaniem Hurowitza (1992, 103-104) zestawienie tej inskrypcji z omawianym tekstem może wskazywać, że Baʿlu domaga się właściwego pałacu dla siebie.

Skarga Baʿla ma swoje uzasadnienie. Pałac jako siedziba bóstwa był nie tylko jego mieszkaniem, ale także oznaką władzy. Po odniesionym zwycięstwie nad Jammem, zamieszkanie w takiej budowli byłoby oficjalnym uprawomocnieniem panowania. Tam bowiem będzie znajdował się jego królewski tron.

W skardze Baʿla występują cztery rzeczowniki oznaczające budowle zamieszkałe przez bogów: *bt*, *ḫẓr*, *mṯb* i *mẓll*. Ich niuanse semantyczne pozwalają odkryć

charakter mowy boga burzy. Swój pałac, którego jeszcze *de facto* nie ma, określa jako *bt* i *ḫẓr*. Pierwszy z tych rzeczowników jest powszechnie spotykany w językach semickich (np. akad. *bītu*, hebr. *bayiṯ*, aram. *bayiṯ*, samar. *byt*, syr. *baytā'*, arab. *bayt*). Jego podstawowe znaczenie to „dom", ale może także wskazywać wiele innych desygnatów odnoszących się do budowli (np. „pałac", „świątynia"), jak i ich części (np. „pokój"), a także abstrakcyjnie – „rodzina" (*DUL* 243-247). Jest on derywatem rdzenia *bt*, który wyraża ideę pozostania na noc, udzielenia noclegu (*KTU* 2.22:14; 2.88:7). Ten rzeczownik występuje jeden raz w mowie Baʿla. Rozpoczyna się ona zatem od pojęcia, które jest najogólniejszym określeniem domu/pałacu/świątyni. Zapewne stąd wynika dalsze ogólne stwierdzenie „jak (inni) bogowie", którzy są już w posiadaniu tego typu budowli. Wyrażenie *bt b'l ugrt* („dom/świątynia Baʿla Ugaryckiego") występuje w *KTU* 1:105.6; 1.109:11 i 1.119:3,9-10. „Dom Baʿla" w Byblos jest także wymieniony na inskrypcji Jeḥimilku (*COS II*, 146). Podobne użycie tego rzeczownika występuje m.in. w tekstach akadyjskich (np. świątynia Aszura jest nazwana *bittu*, *CAD B*, 20) i na początku królewskiej inskrypcji dedykacyjnej z Ekronu (*COS II*, 164). W ST wyrażenia *habbayiṯ laYhwh* / *bêṯ Yhwh* („dom (dla) Jahwe") są określeniami świątyni w Jerozolimie (1 Krl 3,1; Jr 36,8; Ez 44,4-5). Przywołane przykłady ilustrują funkcjonowanie omawianego rzeczownika na oznaczenie budowli będącej mieszkaniem bóstwa.

Drugi rzeczownik użyty w mowie Baʿla to *ḫẓr*. Oznacza on „pałac/rezydencja", a zamieszkują go synowie Asziraty, jak również zapewne i ona sama. Tym samym terminem jest określony także pałac Ila (*KTU* 1.114:18), ʿAnaty (*KTU* 1.1 II 14; 1.13:21), Pabila (*KTU* 1.14 III 29), Kirty (*KTU* 1.14 IV 42; 1.15 II 23), Danila (*KTU* 1.19 IV 10,22) czy Ḥorana (*KTU* 1.100:68). Baʿlu więc precyzuje, jakiego domu się domaga, a także wymienia tych, którzy już go posiadają („synowie Asziraty" – określenie węższe od wcześniejszego ogólnego stwierdzenia „[inni] bogowie"). W dalszej części eposu rzeczownik *ḫẓr* posłuży na oznaczenie pałacu dla Baʿla po tym, jak ʿAnata uzyska od Ila pozwolenie na jego budowę (*KTU* 1.4 V 28). Podobnie mówi do Ila ʿAsztaru, który w swojej wypowiedzi także używa paralelnie terminów *bt* i *ḫẓr* (*KTU* 1.2 III 19; por. także 1.19 IV 22). Podobne powiązanie występuje w ST, gdzie rzeczownik *ḥāṣēr* odnosi się do dziedzińców świątynnych (2 Krl 21,5; 2 Krn 29,16; Ne 13,7). Należy przypuszczać, że tak samo były budowane pałace i świątynie w Ugarit.

Bóg burzy inaczej określa pałace pozostałych bogów, wymieniając z imienia ich mieszkańców. Najczęściej, bo pięciokrotnie, występuje tutaj rzeczownik *mṯb*. Pochodzi on od rdzenia *yṯb*, który wyraża ideę siedzenia, mieszkania, zasiadania na tronie. Dlatego najlepszym znaczeniem dla *mṯb* jest „siedziba". Tak też funkcjonuje w innych językach semickich (akad. *mūšabu*, hebr. *môšaḇ*). Zamieszkiwanie (lub zasiadanie, zob. *KTU* 1.16 V 24; 1.23:19 – *mṯb* jako tron) często ma konotacje sprawowania władzy królewskiej (*KTU* 1.15 IV 22; 1.15 V 6). Baʿlu mówi, że taką siedzibę mieli Ilu i Aszirata. Z braku własnego domu Baʿlu zamieszkiwał w pałacu ojca bogów, a u Asziraty przebywały Pidraja, Ṭalaja i Arṣaja – przesławne oblubienice, czyli córki boga burzy.

Kolejny rzeczownik występujący w mowie Baʿla to *mẓll*. Ma on nieco inny wydźwięk od pozostałych, oznacza bowiem „schronienie", „bezpieczne miejsce". Występuje w *KTU* 1.3 IV 48 i 50 oraz paralelnych miejscach (*KTU* 1.3 V 40,42; 1.4 I 12,17; 1.4 IV 52,56), oznaczając dotychczasowe mieszkanie Baʿla (tak jeszcze w *KTU* 1.117:6) oraz Ṭalai. Rzeczownik *mẓll* etymologicznie jest związany z *ẓl* – „cień" (hebr. *ṣēl*). Można zatem rozumieć go jako miejsce objęte cieniem, także w znaczeniu abstrakcyjnym, a więc pod czyjąś opieką, protekcją (aram. *ṭll* – „szukać cienia/schronienia" [Dn 4,9]; arab. *maẓallu* – „miejsce cienia"; syr. *maṭllā'* – „pokrywa", „dach", „namiot/szałas/szopa"; *taṭlīlā'* – „dach").

Użycie tylu rzeczowników na oznaczenie pałacu w mowie Baʿla wzbogaca jego wypowiedź, ale przede wszystkim pozwala zrozumieć, jak w wierzeniach ugaryckich wyobrażano sobie mieszkania bogów. Ich pałace, a właściwie świątynie, to domy, w których mieszkali (*bt*), a więc tam ucztowali, spali, dokonywali toalety, rytualnych obmyć itp. Odznaczały się one okazałością i przestronnością, dzięki czemu przyjmowały postać wielkich rezydencji (*ḫẓr*). W nich także bogowie sprawowali władzę, zasiadając na tronach. Ich pałace/świątynie pełniły zatem także rolę siedziby królewskiej czy książęcej (*mṯb*). Ponadto były one dla nich schronieniem, bezpiecznym miejscem (*mẓll*).

53b-4a. Odpowiedź ʿAnaty na skargę Baʿla jest natychmiastowa i niezwykle żywiołowa. Świadczy o tym bardzo krótkie wprowadzenie w mowę niezależną, ograniczone tylko do orzeczenia ze spójnikiem (*w t'n*) i jego podmiotu (*btlt 'nt*). Zwraca więc uwagę to, że w tym zdaniu jest tylko jedno *verbum dicendi*. Najczęściej bowiem takie formuły są zbudowane paralelnie i złożone z dwu czasowników oznaczających mówienie, np. *rgm – ṯny* (*KTU* 1.3 III 11-12); *tšu gh – tṣḥ* (*KTU* 1.3 III 35b-36a); *t'n – ṯṯb* (*KTU* 1.3 IV 21-22). O bezpośrednim następstwie odpowiedzi ʿAnaty świadczy także użycie *waw-imperfectum* na początku zdania.

ʿAnata zapewnia Baʿla, że Ilu będzie musiał jej wysłuchać. Jej odpowiedź jest zbudowana z dwu członów. Pierwszy ma charakter pozytywny i opiera się na wyrażeniu *ṯb l* – „zwrócić się do" (ww. 54-55). Jest ono użyte trzykrotnie: dwa razy w odniesieniu do Ila i jeden raz do ʿAnaty. Wzajemne zwrócenie się do siebie jest wyrazem pozostawania w relacji, wysłuchania i świadczenia dobra. W mowie ʿAnaty akcent spoczywa bez wątpienia na wzajemnym wysłuchaniu – Ilu ma się zwrócić do niej, a więc jej wysłuchać, gdy ona będzie przedstawiała skargę Baʿla, i pozytywnie odpowiedzieć. Ona natomiast wysłucha jego odpowiedzi, aby ją przekazać bogu burzy. Na pozytywny charakter tej części mowy ʿAnaty wskazuje nagromadzenie określeń Ila. Oprócz przywołania imienia nazywa go także Bykiem i swoim ojcem. Łączne zestawienie tych trzech określeń (*ṯr il aby*) w jednym wersecie ma sprawić, aby Ilu chętnie zwrócił się do niej.

Czasownik *ṯb* w odpowiedziach werbalnych występuje także w *KTU* 1.4 VI 2,15; 1.4 VII 24-25 (por. także *KTU* 1.3 IV 21-22; 1.19 IV 18-20). Podobna konstrukcja występuje także w ST (2 Krn 30,6; Lm 5,21; Za 1,3; Ml 3,7).

Druga część odpowiedzi ʿAnaty, znajdująca się w kolejnej kolumnie, ma z kolei charakter negatywny (ww. 1-4a). Bogini zapowiada, jak postąpi z Ilem, jeżeli on jej nie wysłucha. Najpierw „powali go jak baranka na ziemię" (w. 1). Ten czyn byłby bardzo wymowny. ʿAnata wymierzyłaby go zarówno wobec swojego ojca, jak i głównego boga w ugaryckim panteonie, a zarazem sędziwego starca. Ponadto powalenie na ziemię wiązałoby się z odebraniem władzy Ilowi, a przynajmniej bardzo mocnym jej nadszarpnięciem. Bogini musiałaby najpierw zrzucić go z tronu, aby następnie powalić na ziemię. Użyty tutaj obraz jest charakterystyczny dla traktowania nieprzyjaciół pokonanych podczas walki, jest także wyrazem pogardy wobec poddanych (Am 2,7). Czasownik *mṣḫ* („powalić na ziemię", „walczyć") występuje zaledwie trzy razy w eposie o Baʿlu, zawsze w kontekście walki, która kończy się powaleniem przeciwnika. Tak właśnie bóg burzy postąpił z synami Aszirat i innymi swoimi przeciwnikami, a następnie zasiadł na tronie (*KTU* 1.6 V 1-6). Ten czasownik występuje także w opisie jego walki z Motem (*KTU* 1.6 VI 20). Deprecjonujące jest także porównanie sędziwego Ila do baranka. Rzeczownik *imr*, oprócz zwierzęcia składanego na ofiarę (*KTU* 1.1 IV 32; 1.4 VI 43; 1.14 III 56; 1.119:10), pojawia się w porównaniach na oznaczenie słabości i bezbronności (*KTU* 1.4 VIII 18; 1.6 II 22). W kolejnych słowach ʿAnata jeszcze dobitniej wyraża niemoc Ila, mówiąc o zbroczeniu krwią siwych włosów (*šbt*) jego głowy i brody (*dqn*). Takimi samymi słowami grozi ona Ilowi w *KTU* 1.18 I 11-12 (por. także *KTU* 1.3 V 24-25). Podobna groźba znajduje się w 1 Krl 2,9, gdzie Dawid prosi Salomona, aby starość Szimejego sprowadził we krwi do Szeolu (*wəhôraḏtā ʾeṯ-śêḇāṯô bəḏām šəʾôl*). Siwe włosy i broda były oznaką starczego wieku, jak i wynikającej z niego powagi i mądrości (*KTU* 1.4 V 4).

W tych słowach powraca obraz krwawej ʿAnaty, która niedawno przecież obiecała zaprzestać walk i zachowywać pokój. Jej słowa wyrażają nie tylko brutalną przemoc, ale również brak szacunku do Ila. Ponadto zwraca uwagę fakt, że w tej części swojej mowy ʿAnata nie używa żadnych określeń czy tytułów wobec Ila, jak miało to miejsce poprzednio. Pewne podobieństwa można odnaleźć w postawie Isztar wobec Anu, jej ojca. Ta bogini domagała się od niego zemsty na Gilgameszu. Początkowo Anu odmawiał i chciał uśmierzyć jej gniew. Jednak uległ temu żądaniu, widząc jej złość (*Epos o Gilgameszu* VI 80-114). Słowa ʿAnaty wyrażają jednak jeszcze większą brutalność.

4b-5a. Ten wiersz jest bardzo różnie tłumaczony i interpretowany. Większość komentatorów przyjmuje, że stanowi on początek następnej jednostki, a więc podróży ʿAnaty do Ila (*TOu I*, 174; Smith 1997a, 116; 2009, 324; del Olmo Lete 1998, 74; *COS I*, 254; *TUAT VIII*, 209). Trudność wynika przede wszystkim z niemożliwości dokładnego zrozumienia znaczenia użytych tutaj czasowników w funkcji orzeczenia. Pierwszy z nich to *dʿṣ*. Nie ma on swoich odpowiedników w innych językach semickich. Co prawda w języku akadyjskim znany jest czasownik *dâṣu* – „gnębić/nękać/traktować niesprawiedliwie", ale jego znaczenie wyraźnie tu nie odpowiada (Smith 2009, 336). Podobnie z syr. *dʿṣ* – „wbić/wszczepić". Właściwe zrozumienie

utrudnia także fakt, że w tekstach ugaryckich występuje on zaledwie trzy razy i za każdym razem w tej samej syntagmie i kontekście (*KTU* 1.4 V 20-21; 1.17 VI 46). Jego podmiotem jest ʿAnata, a dopełnieniem rzeczownik *p'm* – „stopy/nogi".

Kolejną trudność sprawia ustalenie, od jakiego rdzenia pochodzi czasownik *tr* i czy jego podmiotem jest ʿAnata, czy rzeczownik *arṣ*. Wymienia się następujące możliwości:

(1) *tr* – „podróżować/przechodzić". To znaczenie wyprowadza się na podstawie hebrajskiego czasownika *twr* – „badać/szukać/szpiegować". Podmiotem w tym przypadku jest ʿAnata, która przechodzi przez ziemię (*TOu I*, 174; Baldacci 1996, 285; Gzella 2007, 553; *DUL* 863; *TUAT NF VIII*, 209).

(2) *trr* – „drżeć/trząść". Tu z kolei u podstaw leży akadyjski czasownik *tarāru*. Jego podmiotem jest *arṣ*, co pozwala na tłumaczenie, że ziemia zadrżała (Smith 1997a, 116; 2009, 324; Wyatt 2002, 84; Gibson 2004, 54; Toboła 2008, 145).

(3) *yry* – „rzucać/strzelać" (hebr. *yārāh*). ʿAnata jest podmiotem – mknęła nad ziemią (Pope 1971, 400.402; *COS I*, 254). Taki obraz ukazuje *KTU* 1.10 II 10-11, gdzie jest mowa o tym, że ʿAnata uniosła skrzydła i zaczęła lecieć (*tšu knp w tr b 'p*). W *KTU* 1.18 IV 17-22,27-33 również jest mowa o locie bogini, choć przy użyciu innego czasownika (*rḥp*). Ciekawym potwierdzeniem jest naczynie do picia znalezione w Ugarit. Bogini jest na nim przedstawiona w postaci ptaka (Pope 1971, 393-405).

Powyższa analiza pokazuje faktyczną trudność w zrozumieniu tego wiersza. Bez wątpienia należy przyjąć zgodność pomiędzy dwoma zdaniami, które go tworzą. Dlatego zaproponowano przekład: „Tupnęła nogą aż zadrżała ziemia". Całą swoją wypowiedź ʿAnata przypieczętowała więc wymownym gestem – tak silnym tąpnięciem nogą, że aż ziemia zadrżała. To miało zapewnić Baʿla, że ona wykonana to, co zapowiedziała. Dlatego ten wiersz stanowi zakończenie opisu ich spotkania. Ponadto kolejne zdanie rozpoczyna się od przysłówka *idk* („wówczas/wtedy"), po którym następuje charakterystyczny zwrot *l ttn . pnm* („zwróciła oblicze"). Trudno założyć sytuację, że bogini najpierw wyrusza w drogę (idąc, biegnąc lub lecąc), a następnie kieruje twarz w stronę tego, do kogo zdąża. Ponadto przysłówek *idk* najczęściej rozpoczyna nową sekcję (*KTU* 1.3 IV 37; 1.4 IV 20; 1.17 VI 46; 1.18 IV 5).

KTU 1.3 V 5B-43
Wizyta ʿAnaty u Ila

Cała kolumna przedstawia wizytę ʿAnaty u Ila. Opis jej podróży i przybycia do ojca bogów jest przedstawiony według ustalonego schematu odwiedzin któregoś z bóstw u naczelnego bóstwa panteonu ugaryckiego: Koszara-Chasisa (*KTU* 1.1 III 21-24; 1.2 III 4-5), Asziraty (*KTU* 1.4 IV 20-24) czy ʿAnaty (*KTU* 1.17 VI 46-49). W wymienionych tekstach pojawia się także opis złożenia pokłonów i oddania hoł-

du. Tu jednak wyjątkowo nie wspomina się o tym homagium. Duża część kolumny zawiera rozmowę Ila z ʿAnatą. Bogini pełni tu rolę nie tylko posłańca Baʿla, jak Gapanu i Ugaru, ale swojego rodzaju negocjatora pomiędzy nim a Ilem.

To opowiadanie można podzielić na następujące części:

(1) ww. 5-9 – przybycie ʿAnaty do Ila;
(2) ww. 10-18 – mowa Ila do ʿAnaty;
(3) ww. 19-25a – odpowiedź ʿAnaty;
(4) ww. 25b-29a – odpowiedź Ila;
(5) ww. 29b-43 – odpowiedź ʿAnaty.

Tekst w liniach 12-16 i 44-51 jest mocno uszkodzony i niemożliwy do rekonstrukcji, a przez to także do tłumaczenia. Ponadto brakuje około 15 linii tekstu po w. 43.

[5] *ʳid¹[k] . [l ttn . p]ʳn¹m* [6] *[ʿm . il] .*	ʳWte¹[dy] [zwróciła ob]ʳli¹cze [ku Ilowi],
mbk . nhʳr¹[m .	(zasiadającemu przy) źródle (dwu) rzʳe¹[k,
qr]ʳb . a¹[p]q [7] *[thm]tm .*	poś]ʳród uj¹[ści]a [(dwu) ocean]ów.
tgl . ḏʳd¹ . i[l .]	Przybyła (do) jasʳkini¹ I[la]
ʳw¹ tʳbu¹ [8] *[qr]š . ʳm¹[l]k . aʳb¹ [. šnm .]*	ʳi¹ weʳszła¹ (do) [piecza]ry ʳk¹[ró]la, ojʳca¹ [lat].
ʳm¹ṣr [9] *[t]ʳb¹u . ḏʳdm .*	ʳKrzy¹cząc, [we]ʳsz¹ła (do) jasʳkini
q¹nʳy¹[. w]aʳd¹n . ʳb¹[n i]lʳm¹	st¹wórʳcy¹ [i] właʳd¹cy ʳsy¹[nów bo]żyʳch¹.
[10] *ʳq¹lh . yš{ʿ}ʳmʿ¹ . ṯr . [i]ʳl¹ . abh .*	Jej ʳg¹łos usłyʳszał¹ Byk [I]ʳlu¹, ojciec jej.
ʳy¹[ʿ]n . ʳi¹[l] [11] *b šbʿt . ḥ[d]rʳm¹ .*	ʳOd¹[powie]dział ʳI¹[lu] przez siedem ko[m]naʳt¹,
[b ṯ]ʳm¹n[t . ap] [12] *sgrt .*	[przez o]ʳs¹ie[m sal] otwartych.
gʳm . xh¹[...] . ʳh¹[x]ʳxx¹[...]	(…)
[13] *ʿn . ṯʳkx¹[...]*	(…)
[14] *ʿln . ṯʳxx¹[...]*	(…)
[15] *l pʿn . ǵʳl¹[m]ʳm¹[...]*	Do nóg mʳło¹[dzień]ʳców¹ […]
[16] *mid . aʳdn xx¹[x] ṣn . ʿ[...]x*	(…)
[17] *nrʳm¹ . iʳlm . š¹pš .*	Pochodʳnia¹ Iʳla, Ša¹pša
[ṣḥr]ʳr¹t [18] *la . šmʳm .*	[rozświet]ʳlają¹ca blaskiem niebioʳsa
b y¹[d . bn . ilm . m]t	w ręʳ¹[ku syna Ila, Mo]ta”.
[19] *w tʿn . bʳtl¹t . ʿn[t .*	I odpowiedziała Dzieʳwi¹ca ʿAna[ta:
bnt .] ʳbh¹t[20]*k . y ilm .*	„Wspaniałością] twojego ʳdomu¹, o Ilu,
bnt [.] ʳbh¹[t]ʳk . a¹[l . t]ʳšm¹ḫ	wspaniałością ʳdom¹[u] ʳtwego n¹[ie ra]ʳdu¹j się,
[21] *al . tšmḫ . b ʳrm¹ [. h]ʳk¹l[k]*	nie raduj się ʳwielkością¹ [twojego] [pa]ʳła¹cu.

[22] *al . aḫdhm . b yʳmny .*	Bo zaiste pochwycę go praʳwicą moją
xʾ[...].ʳbʾlʾ	(…)[…] ʳBaʿluʾ,
[23] *b gdlt . arkty .* ʳ*amḫṣʾ [...]* [24] *qdqd{h}k .*	Moim potężnym ramieniem ʳskruszęʾ […] czaszkę twoją,
ašhlk . ʳ*šʾbʳtkʾ [. dmm]*	zbroczę ʳsiʾwizʳnę twoją [krwią],
[25] *šbt . dqnk . mmʿm [.]*	siwiznę twojej brody posoką".
yʿny [26] *il . b šbʿt . ḥdʳrmʾ .*	Odpowiedział Ilu przez siedem komʳnatʾ,
b tmnt [27] *ap . sgrt .*	przez osiem sal otwartych:
ydʿ[tk .]ʳbʾt . k anʳšʾ[t]	„Znaʳm ciebieʾ, ʳcórʾko, żeś gnieʳwʾ[na],
[28] *k in . b ilht . qʳlʾ[ṣ]ʳkʾ .*	(i) żadna z bogiń (nie stawi) oʳpoʾ[ru] ʳtobieʾ.
mh . taršn [29] *l btlt . ʿnt .*	Czego chcesz, o Dziewico ʿAnato?"
w ʳtʾ[ʿ]ʳnʾ btlt . ʿn{t}	I ʳodʾ[powie]ʳdziałaʾ Dziewica ʿAnata:
[30] *tḫmk . il . ḫkm [.]*	„Twoje słowo, Ilu, (jest) mądre,
ḫkmk [31] *ʿm . ʿlm .*	twoja mądrość (trwa) od wieków.
ḥyt . ḥẓt . tḫmk	Życie szczęśliwe (jest według) twojego słowa.
[32] *mlkn . aliyʳnʾ . bʿl .*	Królem naszym – Najpotężniejʳszyʾ Baʿlu,
tpṭn [33] *in . dʿlnh .*	(on) naszym sędzią i nie ma innego nad niego.
ʳlkʾnyy . qšh [34] *nbln .*	ʳWszyscyʾ razem jego puchar wznieśliśmy,
klnʳyʾy . nbl . ksh	wszyscy ʳraʾzem wznieśliśmy jego kielich,
[35] *any . l yṣḥ . tʳrʾ . il . abh .*	a on, wzdychając, wołał (do) Byʳkaʾ Ila, swego ojca,
il [36] *mlk . d yknnh .*	(do) Ila, króla, który go ustanowił.
yṣḥ . atrt [37] *w bnh .*	Wołał (do) Aszirаty i jej synów,
ilt . w ṣbrt . arḫh	(do) bogini i zastępu jej potomstwa:
[38] *wn . in . bʳtʾ[.] l bʿʳlʾ . km . ilm*	«Nie ma doʳmuʾ Baʿʳluʾ jak (inni) bogowie,
[39] *ḫẓr . k ʳbʾ[n .]ʳaʾtrt .*	pałacu jak ʳsyʾ[nowie] ʳAʾsziraty.
mtb . il [40] *mẓll . b[nh .*	Siedzibę ma Ilu, schronienie sy[nowie jego,
m]tb . rbt . atrt [41] *yʳmʾ .*	sie]dzibę ma Wielka Aszirata, (Pani) moʳrzaʾ,
mtb . [pdr]ʳyʾ . bt . ar	siedzibę ma [Pidra]ʳjaʾ, córka światłości,

[42] *[mẓll .] ṭly . [. bt .] ⌜rb⌝ .*	[schronienie] ma Ṭalaja, [córka] ⌜deszczu⌝,
mṯb [43] *[arṣy . bt . yʿb]⌜dr .*	siedzibę ma [Arṣaja, córka Jaʿab]⌜dara.
mṯb⌝	Siedzibę⌝ (mają przesławne oblubienice).
. . .	(brak około 15 linii tekstu)
[44] *[...]*	[…]
[45] *[...]x*	[…]
[46] *[...]x*	[…]
[47] *[...]ḫ*	[…]
[48] *[...]x*	[…]
[49] *[...]*	[…]
[50] *[a]⌜r⌝ṣ*	[zie]⌜m⌝ia
[51] *[...]x*	[…]

Komentarz filologiczny

8a. *a⌜b⌝ [. šnm .]* – „Ojciec lat”. Pardee (*COS I*, 254) i Niehr (*TUAT NF VIII*, 2009) tłumaczą: „ojciec Šunama”.

8b. *⌜m⌝ṣr* – Inny spotykany przekład to „twierdza/miejsce obronne” (hebr. *məṣûrâ*; 2 Krn 11,11; Iz 29,3; Na 2,2). Tak tłumaczą: de Moor (1987, 16), Toboła (2008, 147). Del Olmo Lete & Sanmartín (*DUL* 580) przyjmują znaczenie „płacz” (por. syr. *nṣr*), stąd ich tłumaczenie: „płacząc, weszła do jaskini stwórcy” (del Olmo Lete 1998, 74). W tłumaczeniu przyjęto propozycję Smitha, który idzie za poprawką przedstawioną przez Pardee (*COS I*, 254; Smith 2009, 317-318), aby czytać *tṣr*, a nie *mṣr*. Jego zdaniem środkowa część poziomego klina została uszkodzona przez odłamek, który spowodował zniekształcenie przypominające klin pionowy, przez co *taw* zaczęto odczytywać jako *mem*. Smith proponuje jednak inne niż Pardee znaczenie dla tego czasownika, tzn. nie „pochylić się”, lecz „krzyknęła gniewnie”. Do takiego znaczenia dochodzi przez zestawienie z *KTU* 1.16 II 25-26,34, gdzie Szitmanata, córka Kirty, krzyczała i lamentowała z powodu choroby swojego ojca (Smith 2009, 340-341). Choć jest to rozwiązanie hipotetyczne, dobrze koresponduje ono z następnym wierszem, w którym jest mowa o tym, że Ilu usłyszał głos ʿAnaty (*KTU* 1.3 V 10).

17. *nr⌜m⌝* – Należy poprawić na *nrt* na podstawie *KTU* 1.4 VIII 21 oraz 1.6 II 24.

19-20. *bnt* – Zaproponowano tłumaczenie „wspaniałością” dla zachowaniu sensu i paralelizmu wypowiedzi ʿAnaty (tak też *COS I*, 254). Rzeczownik *bnt* oznacza „budowla/konstrukcja”, a także „stworzenie” (*DUL* 229-230). Podstawowe znaczenie w przekładach przyjmują: Smith 1997a, 117; 2009, 74; del Olmo Lete 1998, 75; Gibson 2004, 53; *TUAT NF VIII*, 209. Spotykana jest także interpretacja rzeczownika *bnt* jako „dom/pałac”, a co za tym idzie inne tłumaczenie tych wierszy. De Moor

(1987, 17), Wyatt (2002, 86) i Toboła (2008, 147) tłumaczą je: „Niech się nie radują synowie twojego domu, o Ilu".

37. *arḫh* – Należy poprawić na *aryh* na podstawie *KTU* 1.4 I 8; 1.4 IV 50; 1.6 I 41.

43. *klt knyt* („przesławne oblubienice") – Wyrażenie dodane na podstawie *KTU* 1.3 IV 52-53; 1.4. IV 54.

Komentarz historyczno-kulturowy

5-9. Podróż ʿAnaty do Ila rozpoczyna się tą samą formułą, co jej wyprawa do Baʿla (*KTU* 1.3 IV 37). Podobnie jak w poprzednim przypadku, autor opowiadania przechodzi od razu do kresu podróży, nie podając szczegółów jej przebiegu. Niewykluczone, że należy w tym widzieć zamierzony cel literacki. Podróże ludzi, nawet herosów, obfitują bowiem w różne perypetie i są wzbogacane opisami przystanków i niezwykłych przygód, np. wyprawa Wen Amona, Gilgamesza i Enkidu do Lasu Cedrowego (*Epos o Gilgameszu* IV 1-250), powrót na Itakę Odyseusza albo Tobiasza i Rafała do Ekbatany (Tb 6,1-19). W przypadku bogów jest najczęściej wymieniony początek podróży, a następnie jej koniec. To wskazuje, że oni nie doświadczają żadnych przeszkód i przygód w czasie swojej wędrówki.

Bogini dociera do siedziby Ila, która znajdowała się „przy źródle dwu rzek i pośród ujścia dwu oceanów". Ta fraza występuje kilkakrotnie w tekstach ugaryckich na oznaczenie miejsca przebywania ojca bogów (*KTU* 1.2 III 4; 1.4 IV 21-22; 1.6 I 33-34; 1.17 VI 47-48). Lokalizacja, zapewne uzasadniona dziełami stwórczymi, wyraża myśl o miejscu najbardziej odległym. Pomimo zasiadania u źródeł wszystkich obszarów wodnych (oceanów i rzek), Ilu nie miał cech bóstwa morskiego ani wodnego. Jego siedziba jest obrazem nie tylko dalekiego świata, ale także jego stwórczej potęgi. W mitologii ugaryckiej bowiem, podobnie jak w wielu innych ówczesnych wierzeniach, rozróżniano wody górne znajdujące się nad firmamentem od wód dolnych wypełniających podziemną otchłań. Pierwsze zapewniały deszcze, drugie natomiast – były źródłami mórz i oceanów, a także mogły przyczynić się do potopu (Rdz 7,11). Ilu był odpowiedzialny za kosmiczny podział tych obszarów. W *Enuma elisz* tego samego dokonał Marduk po uśmierceniu Tiamat (*Enuma elisz* IV 135-144), a w ST – Jahwe podczas dzieła stwórczego (Rdz 1,6-8; Hi 28,11; 38,16; Prz 3,19-20). Siedziba Ila znajdowała się tam, gdzie wody górne stykały się z dolnymi oraz wypływały rzeki okrążające i nawadniające ziemię. To może sugerować, że była ona położona na górze. Potwierdza to *KTU* 1.1 II 1 – 1.1 III 25, gdzie jest mowa o tym, że Ilu zamieszkiwał na Churšanie (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 II 3-14). De Moor (1987, 15) twierdzi, że siedziba Ila była na horyzoncie nadającego się do zamieszkania kosmosu. W *Eposie o Gilgameszu* (XI 205-206) wyrażenie „przy ujściu rzek" (*ina pi-i nārāti*(*íd*)^{meš}) jest użyte jako określenie miejsca zamieszkania Uta-napisztima. Ten przykład jest ciekawy, ponieważ zaznacza, że

to miejsce znajdowało się daleko (*ru-ú-qí*). Podobne obrazy, tzn. o zasiadaniu nad potężnymi wodami lub ich rozchodzeniu się w różnych kierunkach, pojawiają się w Rdz 2,10-14; Ps 29,10 i Koranie XVI 61.

Znamienne jest to, że mieszkanie Ila nie jest określone żadnym pojęciem właściwym dla pałacowych budowli: *bt*, *ḫẓr* czy *hkl*, czyli żadnym z tych, jakich używa Baʿlu w swojej skardze. Jako pierwszy pojawia się rzeczownik *ḏd*. Oznacza on miejsce do zamieszkania, ale dokładne znaczenia są różne: „góra", „pole/obszar" (por. hebr. *šāḏeh*), „obóz", „namiot" (por. arab. *dāda*) lub „grota/jaskinia". Każde z tych znaczeń można przyjąć w analizowanym wierszu, uwzględniając kontekst opowiadania. Mieszkanie Ila rzeczywiście mogło znajdować się na górze (Smith 1997a, 116; 2009, 325; Gibson 2004, 53), której wierzchołek sięgałby sklepienia wód górnych, a jej podstawy znajdowałyby się w wodach dolnych. Możliwe jest też, że ʿAnata przyszła i stanęła w obszarze zamieszkałym przez Ila (de Moor 1987, 16; Toboła 2009, 147 – „ostoja"). W dalszej części opowiadania jest bowiem mowa, że Ilu odpowiada ʿAnacie „przez siedem komnat, przez osiem sal otwartych" (ww. 25b-27a). Bogini zachowuje więc etykietę pałacową i do bezpośredniej audiencji podchodzi stopniowo – z otwartej przestrzeni do komnaty Ila. Jego mieszkaniem może być również namiot (Wyatt 2002, 84). To nawiązywałoby do faktu, że Ilu rozpostarł niebiosa jak namiot (por. Ps 15,1; Iz 40,22; de Moor 1987, 16 – brak jednak odniesienia do tekstu ugaryckiego, potwierdzającego taką aktywność Ila). W końcu można przyjąć, że mieszkaniem Ila była jaskinia (del Olmo Lete 1998, 76 [choć ze znakiem zapytania]; *DUL* 282). Rzeczownik *ḏd* występuje jeszcze w w. 9 wraz z zakończeniem *-m* (*ḏdm*). Interpretując tę formę jako *dualis*, można wyobrazić sobie, że są to dwie połączone ze sobą jaskinie w linii prostej, a więc z dwoma przeciwległymi otworami. Mogłyby stanowić ujście z jednej stromy dla dwu rzek, a z drugiej dla dwu oceanów. Taki układ jaskiń pozwalałby także na zabudowanie ich szeregiem sal, przez które byłoby z daleka widać nadchodzących gości. Przedstawione propozycje mają hipotetyczny charakter. Pozwalają jednak po raz kolejny poznać, jak mieszkańcy Ugarit wyobrażali sobie siedziby swoich bogów. Wydaje się, że ostatnia z przedstawionych propozycji jest najbardziej prawdopodobna i dlatego przyjęto ją w tłumaczeniu tekstu.

Następnie jest mowa o tym, że ʿAnata weszła do „pieczary króla". Rzeczownik *qrš* oznacza „(prywatny) pokój", „kaplicę", „rezydencję" (*DUL* 701). Znamienne jest to, że odnosi się on wyłącznie do mieszkania Ila i zawsze występuje w tej samej syntagmie: *w bʿ qrš mlk ab šnm* (*KTU* 1.1 III 23-24; 1.2 III 5; 1.3 V 7-8; 1.4 IV 23-24; 1.5 VI 1-2; 1.6 I 35-36; 1.17 VI 49). Ze względu na użyte w tej formule tytuły Ila („król", „ojciec lat"), należy widzieć w *qrš* swego rodzaju pokój reprezentacyjny naczelnego bóstwa, w którym przyjmował on bogów na audiencji. Ponieważ dla rzeczownika *ḏd* przyjęto znaczenie „jaskinia", konsekwentnie *qrš* jest tłumaczone jako „pieczara". Baldacci (1996, 285) oraz Smith (1997a, 116; 2009, 325) tłumaczą ten rzeczownik jako „namiot".

Do tej grupy semantycznej zaliczany jest także rzeczownik *mṣr*, tłumaczony jako „twierdza/miejsce obronne". Rdzeń *ṣr* wyraża ideę atakowania, oblegania

(*KTU* 1.14 III 29; Pwt 20,12; 2 Sm 11,1; 2 Krl 17,5). To oznaczałoby, że mieszkanie Ila jest prawdziwą twierdzą, w której ma on schronienie. Według innej interpretacji przyjmuje się, że ten rzeczownik pochodzi od rdzenia *nṣr*, który wyraża ideę płaczu (zob. komentarz filologiczny). ʿAnata przyszłaby do Ila i płacząc, przedstawiła słowa Baʿla. To miałoby poruszyć i przekonać ojca bogów do szybkiego wyrażenia zgody na budowę pałacu. Należy jednak pamiętać, że bogini wyruszyła w bardzo wojowniczym nastawieniu na spotkanie z Ilem. Dlatego w tłumaczeniu przyjęto poprawkę Smitha, który uważa, że ʿAnata z gniewnym krzykiem zbliżała się do Ila, aby przedstawić mu skargę Baʿla.

Ilu jest tu określony aż czterema tytułami: „król" (*mlk*), „ojciec lat" (*ab šnm*), „stwórca" (*qny*) i „władca synów bożych" (*adn bn ilm*). Jest to wyjątkowe ich nagromadzenie na tle innych tekstów ugaryckich.

Określenie „król" w odniesieniu do Ila występuje siedem razy: *KTU* 1.1 III 23; 1.2 III 5; 1.3 V 8; 1.4 IV 24; 1.5 VI 2; 1.6 I 36; 1.17 VI 49. Zawsze jest ono w paralelizmie z *ab šnm* („ojciec lat"). Ponadto dwukrotnie odnosi się do Baʿla: *KTU* 1.3 V 32 i 1.4 IV 43 (w obu przypadkach z sufiksem zaimka dzierżawczego dla 1. os. lm. [-*n*] i w paralelizmie z wyrażeniem *tpṭn* [„nasz sędzia"]). Tytuł „król" przysługiwał Ilowi przede wszystkim z faktu, że był on stwórcą świata, który jako jego dzieło pozostawał pod jego panowaniem. Jednak w mitologii ugaryckiej nie jest on władcą absolutnym. Choć Ilu jest królem nad całym światem, to jednak poszczególne jego części są we władaniu innych bogów: Jammu panuje nad morzami (*KTU* 1.9:16), Mot w królestwie zmarłych, a Baʿlu w obszarze agrarnym (Rahmouni 2008, 227). Odniesienie rzeczownika *mlk* do naczelnego bóstwa jest często spotykane w starożytnych mitologiach (Rahmouni 2008, 40-42). Przykładowo, królem są nazywani Ea (*CAD Š/2*,103) i Marduk (*Enuma elisz* IV 28; V 109-110; VI 39); tak samo jest określany Jahwe w ST (Wj 15,18; 1 Krn 15,31; zwłaszcza w Psalmach: Ps 24,7-10; 47,7-8; 95,3; 98,6), Zeus (Hezjod, *Teogonia* 886; Pindar, *Ody olimpijskie* VII 34) czy Allach (*Koran* I 3; XX 114; XXIII 116; CXIV 2).

Epitet „ojciec lat" występuje osiem razy: *KTU* 1.1 III 24; 1.2 I 10; 1.2 III 5; 1.3 V 8; 1.4 IV 24; 1.5 VI 2; 1.6 I 36; 1.17 VI 49. Towarzyszy mu – oprócz 1.2 I 10 – rzeczownik *mlk*. Wyrażenie „ojciec lat" oznacza, że Ilu jest najstarszy ze wszystkich bogów. Podkreśla ono także jego mądrość. Wyrażony jest też w ten sposób kontrast z ludzką kondycją (Hi 10,5; 36,26; Ps 90,2-4; 102,25.28). Biblijną paralelą jest aramejskie wyrażenie *ʾattîq yômîn* – „Starowieczny" (Dn 7,9), a także *ʾăḇîʿaḏ* – „Odwieczny Ojciec" (Iz 9,5), *ʾĕlōhê ʿôlām* – „Bóg wieczny" (Iz 40,28) i *meleḵ ʿôlām* – „Król wieczny" (Jr 10,10). Tego typu tytuły wyrażają koncepcję bóstwa wiecznie istniejącego (Ps 9,8; 29,10). Epitet „ojciec lat" oznacza, że Ilu jest pełen dostojeństwa i mądrości. Wyraża także jego wyższość nie tylko nad wszystkimi ludźmi, ale także innymi bogami, a więc jego panowanie obejmuje całą rzeczywistość. To właśnie zapewnia mu miejsce na tronie i sprawowanie władzy sędziowskiej, co jest istotnym elementem jego panowania (Parchem 2008, 459-461; Rahmouni 2008, 18-21). Konsekwencją tytułu „ojciec lat" jest częste nazywanie różnych bóstw synem/córką Ila, np.

Jamma (*KTU* 1.2 I 36), Mota (*KTU* 1.6 II 13), Dabiby (*KTU* 1.3 III 46) i oczywiście ʿAnaty (*KTU* 1.3 V 27).

Kolejnym określeniem Ila jest „stwórca", jeśli interpretować *qny* jako imiesłów. Ten czasownik wyraża stwórcze działanie „ojca bogów" (*KTU* 1.10 III 5; 1.19 IV 55). Jednak odkryte do tej pory teksty ugaryckie nie pozwalają opisać, w jaki sposób stworzył on świat.

Ostatnim tytułem Ila w omawianym fragmencie jest „władca synów bożych" (*adn bn ilm*). Wyraża on naczelną pozycję „ojców bogów" w panteonie ugaryckim.

10-18. Narracja jest oddana w niezwykle kunsztowny sposób. Wołanie ʿAnaty dociera do Ila, a on jej odpowiada. Cała scena rozgrywa się na przestrzeni siedmiu komnat i ośmiu otwartych sal. Niestety, tekst odpowiedzi ojca bogów jest nieczytelny. Dopiero ostatnie linie można odczytać, ale nie pozwalają one na rekonstrukcję całej wypowiedzi. Są tam wspomniani Šapša, bogini słońca, oraz Motu, władca krainy zmarłych.

19-25a. Na podstawie odpowiedzi ʿAnaty można się domyślać, że odpowiedź Ila była początkowo negatywna albo niezdecydowana. Bogini bowiem kategorycznie odpowiada czy może nawet przerywa mowę swojego ojca, zakazując mu wyrażania radości, która mogła wynikać nie tylko z posiadania własnej siedziby, lecz również z tego, iż nie ma jej Baʿlu (de Moor 1987, 17). Byłby to sposób okazania wyższości nad bogiem burzy, co napawałoby Ila radością. Zakaz wyrażania radości jest spotęgowany przez ʿAnatę trzykrotnym powtórzeniem, co pozwala na interpretację, aby widzieć tutaj absolutne wyrażenie woli. Wojowniczość i stanowczość bogini jest widoczna także w tym, że zapowiada ona użycie siły. W jej wypowiedzi pojawiają się bardzo charakterystyczne formuły: „moja prawica" (*ymny*) czy „moje potężne ramię" (*gdlt arkty*). W podobnym kontekście występują one w *Enuma elisz* (IV 37) i ST (Wj 15,16; Lb 11,23; Ps 79,11; Iz 50,2; 59,1; więcej przykładów zob. Dijkstra & de Moor 1975, 193). Tekst jest ponownie uszkodzony i trudno jest jednoznacznie rozstrzygnąć, czy ostrzeżenie w w. 22 zapowiada atak na pałac Ila, czy już bezpośrednio na niego, jak to wynika z ww. 23-25, gdzie bogini grozi swojemu ojcu w podobnych słowach, które wcześniej wypowiedziała w rozmowie z Baʿlem (*KTU* 1.3 V 1-2).

25b-29a. Siła i upór ʿAnaty są podkreślone w odpowiedzi Ila. Ojciec bogów mówi, że jego córka jest gniewna (*anšt*) i nikt nie może postawić jej oporu (*qlṣ*). Unoszenie się gniewem jest przypisane także Baʿlowi (*KTU* 1.2 I 38,43). W przypadku ʿAnaty taki jej charakter jest widoczny już od pierwszego opowiadania, w którym jest ona główną protagonistką (*KTU* 1.3 II 3b-18 – rzeź dokonana przez ʿAnatę). Jej siła i gniew, jaki okazuje, sprawiają, że nikt nie może stawić jej oporu. Rzeczownik *qlṣ* rzadko występuje w literaturze ugaryckiej. Podobne użycie można znaleźć w *KTU* 1.18 I 17, gdzie jest mowa o tym, że Ilu choć nie podziela zamiaru zemsty na Aqhacie, to jednak odsyła ʿAnatę z przekonaniem, że dokona ona tego, co zamierza. Tutaj podobnie – ojciec bogów nie sprzeciwia się swojej córce. Świadczy o tym pytanie kończące jego wypowiedź.

29b-43. Odpowiedź ʿAnaty, stanowiąca przekazanie prośby o pozwolenie budowy pałacu dla Baʿla, jest kunsztownie zbudowana. Najpierw bogini wyraża pochwałę na cześć Ila (ww. 30-31). Przypisuje mu bowiem mądrość oraz moc udzielania szczęśliwego życia. Były to cechy dobrego bóstwa i władcy. Prośby o długie życie i dar mądrości często pojawiały się w modlitwach zanoszonych do bogów (*KTU* 1.108.20-27; *KAI* 10:8-10). Podobnie jest w ST (2 Krl 3,4-14; Ps 21,5; 72,15). Tę część wypowiedzi ʿAnaty można uznać za swoiste *captatio benevolentiae*. Bogini po swoich ostrych słowach zamierza pozyskać przychylność Ila, aby móc przekazać mu prośbę dotyczącą pałacu. W dalszej części opowiadania Aszirata zwróci się do Ila podobnymi słowami (*KTU* 1.4 IV 43-44).

Po podkreśleniu wszechmocy i łaskawości Ila, ʿAnata mówi o wielkości Baʿla (ww. 32-33a). Tytułuje go najczęstszym określeniem, czyli „Najpotężniejszy Baʿlu" (*aliyn b'l*), oraz epitetami „nasz król" (*mlkn*) i „nasz sędzia" (*ṯpṭn*). Na osobną uwagę zasługuje wyrażenie „nie ma innego nad niego" (*in d'lnh*). Zestawienie aż czterech tytułów w dwu wierszach pełni perswazyjną rolę. Bóg burzy jest królem (= sprawuje władzę) i sędzią (= rozstrzyga spory, co potwierdza jego władzę). Jest więc oczywiste, że do pełnienia tych funkcji powinien mieć pałac. Ponadto skoro „nie ma innego nad niego", a przecież inni bogowie z panteonu ugaryckiego już mają własne siedziby, to doszło do wyraźnej niesprawiedliwości.

Następnie ʿAnata relacjonuje przebieg ucztowania wraz z Baʿlem. Rzeczowniki *qš* i *ks* przywołują na myśl opis uczty boga burzy (*KTU* 1.3 I 2-21). W ww. 33b-34 może więc być pewna podpowiedź na temat obecności na niej innych bóstw, w tym i ʿAnaty. W opisie otwierającym opowiadanie o budowie pałacu nie było wyraźnie zaznaczone, czy Baʿlu sam ucztuje, świętując zwycięstwo nad Jammem, czy wraz z innymi bogami. Wypowiedź ʿAnaty może wskazywać, że na tej uczcie były obecne również inne bóstwa. Wówczas po raz pierwszy bóg burzy mógł wyrazić swoje ubolewanie z powodu braku pałacu, które ʿAnata powtarza w ww. 35-43. Są one niemal identyczne ze skargą Baʿla w *KTU* 1.3 IV 47-53a, a następnie pojawiają się w *KTU* 1.4 I 4-18 i 1.4 IV 47-57. Bogini wypełnia więc swoje poselstwo, do którego zobowiązała się wobec boga burzy.

Dalsza część kolumny jest nieczytelna.

KTU 1.3 VI 1-36
Pouczenia Baʿla dla jego posłańców

Początkowe wiersze tej kolumny umieszczano jako osobny tekst z oznaczeniem *KTU* 1.8 II 1-17, uważając że tabliczka może stanowić tekst ćwiczebny skryby (Smith 1997a, 179; Wyatt 2002, 152). Obecnie stanowi on początek szóstej kolumny, dzięki czemu łatwiej zrozumieć kontekst, mimo brakujących wierszy w poprzedniej kolum-

nie (Smith 2009, 4.364-365; *TUAT NF VIII*, 210-211). Na podstawie tej transpozycji tekstu można stwierdzić, że poselstwo ʿAnaty nie przyniosło skutku – Ilu nie wyraził zgody na budowę pałacu dla Baʿla. Dlatego bóg burzy i ʿAnata postanawiają zjednać sobie darami Asziratę, małżonkę ojca bogów, aby ona wpłynęła na zmianę jego decyzji.

[1] *ʳiˀ¹k . mgn . rbt . aʳṯ¹rt* [2] *[y]ʳm¹.*	„ʳJa¹ki dar (damy) wielkiej Aʳszi¹racie, (Pani) [mo]ʳrza¹?
mǵẓ . qnyt . ilm	Jaki podarek rodzicielce bogów?
[3] *ʳw¹ tn . bt . l bʿl . km* [4] *ʳiˀ¹lm .*	ʳAby¹ mogła dać dom Baʿlowi, jaki (mają inni) ʳbo¹gowie,
w ḫẓr . k bn [5] *ʳa¹ṯrt .*	i pałac jaki (mają) synowie ʳA¹sziraty?”.
gm . l ǵlmh [6] *bʿl . yṣḥ .*	Także do młodzieńców swoich Baʿlu zawołał:
ʿn . gpn [7] *ʳw¹ ugr .*	„Patrzcie, Gapanie ʳi¹ Ugarze,
bn . ǵlmt [8] *ʿmm ym .*	ciemnością zostało spowite morze,
bn . ẓlʳm¹[t] [9] *rmt . prʿt .*	mroczʳnoś¹[cią] – wyniosłe szczyty.
ibʳr¹[. mnt] [10] *ṣḫrrm .*	Skrzydʳła¹ [stad] się opaliły,
ḫblʳm¹ [11] *ʿrpt . tḫt . x[...]* [12] *m*	pasmʳa¹ chmur pod (…)
ʿṣrm . ḫ[xx t]ʳb¹	ptactwo (…).
[13] *glṯ . isʳr¹[. b r]ʳi¹šk*[14]*m .*	burza (…) [nad g]ʳło¹wami waszymi,
brʳq¹[m .]ʳb¹n . ʿnkʳm¹	błyskaʳwi¹[ce] ʳpo¹między oczami waszyʳmi¹.
[15] *ymtʳn¹[. xx] .*	(…)
alp [16] *šʳi¹[r .]ʳb y¹m .*	tysiąc (…) pośród mórz,
rbt [17] *x[km]ʳn¹ . b nhrm*	dziesięć tysięcy *x*[łan]ʳów¹ pośród (dwu) rzek.
[18] *[ˀ]ʳb¹r . gbl . ʿbr* [19] *qˀl .*	[Prze]ʳj¹dź górę, przejdź wzgórze,
ʿbr . iht [20] *np . šmm .*	przejdź wyspy, szczyty niebiańskie.
šmšr [21] *l dgy . aṯrt*	Wyrusz, o Rybaku Asziraty!
[22] *mǵ . l qdš . amrr*	Idź, o Qudšu-Amrurze!
[23] *idk . al . ttn* [24] *pnm . tk . ḫ{q}kpt*	Zwróć swoje oblicza ku Egiptowi,
[25] *il . klh .*	(ku) bogu całego tego (kraju),
kptr [26] *ksu . ṯbth .*	(ku) Krecie, (która jest) tronem siedziby jego,
ḫkpt [27] *arṣ . nḫlth*	(ku) Egiptowi, (który jest) ziemią dziedzictwa jego.
[28] *b alp . šd .*	Z (odległości) tysiąca zagonów,
rbt [29] *kmn .*	dziesięciu tysięcy łanów
[29] *l pˀn . kṯ<r>* [30] *hbr . w ql .*	do stóp Kosza<ra> pochyl się i pokłoń,
tštḫ[31]*wy . w kbd hwt*	upadnij i oddaj chwałę,
[32] *w rgm . l kṯr* [33] *w ḫss .*	a potem przemów do Koszara-Chasisa,
ṯny . l h[34]*yn . d ḫrš . yʳdm¹*	przekaż Hajanowi, mistrzowi oburęczʳnemu¹:
[35] *tʳḫm . al¹[iyn . bʿl]*	«Wieʳść Najpo¹[tężniejszego Baʿla],
[36] *ʳh¹[wt . aliy . qrdm]*	ʳs¹[łowo najmężniejszego spośród wojowników]»”.

Komentarz filologiczny

1. ⌜*i*⌝*k* – Rekonstrukcja zaproponowana przez del Olmo Lete (1981, 501). Smith (1997a, 118) – zwracając uwagę, że w ten sposób w zdaniu nie ma głównego czasownika (orzeczenia) – proponuje dodać ⌜*šs*⌝*k* („podać"), lecz opuszcza to słowo w tłumaczeniu.

7b-17. Wiersze są niezrozumiałe pomimo częściowych lub pełnych rekonstrukcji. Jakiekolwiek rozwiązania i próby translatorskie są wysoce hipotetyczne. Dlatego najczęściej ta część jest opuszczana w tłumaczeniach (*TOu I*, 177; de Moor 1987, 19; Baldacci 1996, 287; Smith 1997a, 118; del Olmo Lete 1998, 76; *COS I*, 255; Toboła 2008, 151; Gibson 2004, 54). Poniżej zostaną przedstawione pewne próby interpretacji w celu wyjaśnienia przekładu.

7-8. *bn* – Przyimek „w", do którego dopisano enklityczne *n* lub błąd skryby. Inna możliwość to przyjęcie znaczenia „syn/owie" (Smith 1997a, 179; 2009, 75).

8. *ym* – Rzeczownik „morze". Wyatt (2002, 152) przyjmuje znaczenie „dzień".

18. *gbl* – „Góra". Inna propozycja to Byblos, czyli dawne Gebal (akad. Gubla, hebr. Gebal, fen. Gubal). Tak przyjmują: de Moor 1987, 19; Smith 1997a, 118; Wyatt 2002, 88; Gibson 2004, 54).

20. *np* – „Szczyty". Inna propozycja to Nop/Nof, czyli Memfis (de Moor 1987, 19; Smith 1997a, 119; Wyatt 2002, 89; Gibson 2004, 54).

Komentarz historyczno-kulturowy

1-5a. Tę wypowiedź należy uznać – z dużym prawdopodobieństwem – za słowa Baʿla skierowane do ʿAnaty. Bogini – jak należy się domyślać – wróciła od Ila i przekazała, że ojciec bogów nie wyraził zgody na budowę pałacu. Wówczas Baʿlu szuka innego rozwiązania sprawy, aby uzyskać zamierzony cel. Zastanawia się więc, jakimi darami pozyskać przychylność Asziraty. Nie jest to forma przekupstwa bogini, lecz sposób wejścia w relację. Niehr (*TUAT NF VIII*, 210) określa to jako „dyplomatyczny poziom wymiany darów".

5b-17. Następnie Baʿlu zwraca się do swoich posłańców, Gapana i Ugara, którzy zanosili jego orędzie. Wcześniej przynieśli oni ʿAnacie zaproszenie do pałacu Ila. Wiersze 9b-17 są niezrozumiałe (zob. komentarz filologiczny). Najprawdopodobniej od w. 7b ukazana jest tu katastrofa o powszechnym charakterze. Nie jest jednak pewne, czy Baʿlu kieruje te słowa do swoich posłańców, czy do Qudša-Amrura, ponieważ w dalszej części tekstu to on jest ich odbiorcą.

18-36. Od w. 18 tekst staje się zrozumiały. Jest to formuła poselstwa zawierająca charakterystyczne elementy. Jej część jest obecna także w *KTU* 1.1 III 1-6. Baʿlu posyła Qudša-Amrura. Pierwszy człon tego imienia pochodzi od przymiotnika *qdš* – „święty". Ten tytuł w tekstach ugaryckich jest głównie przypisywany Ilowi (*KTU* 1.2 I 21; 1.16 I 11). Natomiast Amruru pochodzi od rdzenia *mrr*, który wyraża

ideę umocnienia i błogosławieństwa. Qudšu-Amruru jest sługą i towarzyszem podróży małżonki Ila (*KTU* 1.4 IV 2-17). Jego tytuł – „rybak" (*dgy*) – wynika stąd, że Aszirata jest określana jako „Pani morza". W omawianym tekście zachodzi ciekawy przykład wydania polecenia pomniejszemu bóstwu będącemu na usługach innego wyższego bóstwa.

Baʿlu, posyłając Qudša-Amrura do Koszara-Chasisa, określa także kierunek jego wędrówki. Są to Kreta (*kptr*) i Egipt (*ḫkpt*). W *Cyklu o Baʿlu* te dwa miejsca są zawsze wymieniane razem (*KTU* 1.1 III 1,18-19; 1.2 III 2). Więcej na ich temat zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 III 1-6.

Przyjmując, że ww. 18-20a również są skierowane do Qudša-Amrura, a rzeczowniki *gbl* i *np* to nazwy własne miast (zob. komentarz filologiczny), to Baʿlu poleca mu przejść także przez inne obszary. Są to Byblos i Memfis. Byblos (Gebal) to kananejski port na wschodnim wybrzeżu Morza Śródziemnego. Swoimi początkami sięga ono połowy czwartego tysiąclecia, choć pierwsze osadnictwo pochodzi z dużo wcześniejszego okresu (siódme tysiąclecie). W okresie brązu było już ono wysoko rozwinięte jako miasto portowe oraz ważny ośrodek religijny i handlowy. Głównymi bóstwami tego miasta byli: Baʿlu, Hathor (nazywana Panią z Byblos) i Rašap. Mieszkańcy Byblos prowadzili wymianę handlową z odległymi krajami, m.in. Anatolią, Mezopotamią, a nawet obszarami środkowej Afryki, jednak głównym partnerem był zawsze Egipt, który okresowo narzucał swoją dominację na ten port (np. w latach 1785-1580 przed Chr.). Oferowano tutaj do sprzedaży miedź, wino, oliwę, skóry, a przede wszystkim drewno cedrowe, sprowadzano natomiast papirus, który eksportowano m.in. do Grecji. Byblos słynęło także z rzemieślników-budowniczych, zwłaszcza kamieniarzy i cieśli pracujących przy budowie zarówno świątyń i pałaców (1 Krl 5,32), jak i statków (Ez 27,9). To wszystko przyczyniało się do ekonomicznego i intelektualnego rozwoju miasta (*NIDB 2*, 529-530). Ten krótki zarys historii Byblos potwierdza możliwość jego relacji z Ugarit w dziedzinie budownictwa, rękodzielnictwa i wymiany handlowej.

Na liście możliwej wędrówki Qudša-Amrura było także Memfis – stolica Egiptu w okresie Starego Państwa (2700-2200 r. przed Chr.). Pełniło ono ważną rolę pod względem religijnym, politycznym, kulturowym i handlowym. Słynęło z produkcji wyrobów szklanych. Rozwój ekonomiczny Memfis doprowadził do tego, że w połowie drugiego tysiąclecia było bardzo wielkim miastem. Głównym jego bóstwem był Ptah, bóg-stwórca i opiekun rzemieślników, który miał tam swoją świątynię. On nauczył ludzi rzemiosła i sztuki. Jest to więc kolejne miasto, któremu patronowało bóstwo będące rzemieślnikiem (*NIDB 4*, 33-34). Ponadto Memfis było uważane za miejsce zetknięcia się niebios z ziemią. Stąd mogło pojawiać się w tekście wyrażenie *np šmm* – „szczyty niebiańskie" (Wyatt 2022, 89).

Zakreślona w ten sposób panorama daje przegląd miejsc słynących z bogactwa, handlu, a przede wszystkim rękodzielnictwa, któremu przyświecało lokalne bóstwo. W ten sposób Qudšu-Amruru szedłby szlakiem świątyń rzemiosła. De Moor (1987, 19) wysunął inne przypuszczenie. Przejście posłańca – jego zdaniem – może być od-

zwierciedleniem migracji ptaków: ze wschodu (siedziba Ila) ku zachodowi (wybrzeże Morza Śródziemnego), a następnie z północy na południe (od Byblos do Egiptu). Choć w trudnej do odczytania części pojawiają się wzmianki czy aluzje do ptaków (ww. 9b-12), to jednak ta sugestia nie ma żadnych podstaw.

KTU 1.4

1. *KTU* 1.4 (RS 2.[008] + 3.341 + 3.347)
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. 255 x 215 x 40 mm
4. Muzeum Narodowe w Aleppo (Syria)
5. Opowiadanie mityczne

Czwarta tablica jest najlepiej zachowana w całym *Cyklu o Baʿlu*. Niektóre kolumny przetrwały bez uszkodzeń, dzięki czemu został przekazany ciągły opis opowiadania. Jest to także najdłuższy tekst całego eposu. Tablica jest zapisana ośmioma kolumnami, z których zewnętrzne (pierwsza, druga i ósma) zawierają prawie pięćdziesiąt linii tekstu, a wewnętrzne (od trzeciej do siódmej) około sześćdziesięciu. Podobna różnica występuje także w szerokościach kolumn – krańcowe są węższe, a środkowe szersze.

Czwarta tablica kontynuuje opowiadanie z poprzedniej (*KTU* 1.3), a więc w dalszym ciągu jest mowa o staraniach na pozwolenie na budowę pałacu dla Baʿla i przygotowaniach do tego przedsięwzięcia. Tekst jest czytelny, brakuje jedynie początkowych linii. Dlatego nie wiadomo, czy tablica rozpoczynała się nagłówkiem *l bʿl*. Lukę w całym opowiadaniu stanowi brak około dwudziestu końcowych linii w *KTU* 1.3 VI i tyluż na początku *KTU* 1.4 I (razem około 40 linii).

KTU 1.4 I 1-22
Poselstwo Baʿla u Koszara-Chasisa

Tekst *KTU* 1.4 I dzieli się na dwie części: poselstwo Baʿla u Koszara-Chasisa (ww. 1-22) i dzieła Koszara-Chasisa (ww. 23-43).

. . .	(brak około 20 linii tekstu)
recto 1 *[...]*	(…)
2 *[...]ʳyʾ*	(…)

[3] *[...]*	(…)
[4] *[any . l yṣ]ʳḫ¹ . ṯr* [5] *[il . abh .*	„[Wzdychając, woła]ʳɬ¹ do Byka [Ila, swojego ojca,
i]ʳl¹ mlk [6] *[d yknnh .*	do I]ʳla¹, króla, [który go ustanowił.
yṣ]ʳḫ¹ . aṯ⁷[rt . w bnh .]	Woła]ʳɬ¹ do Aszi[raty i jej synów],
ʳi¹{.}lt [8] *[w ṣbrt . ary]h*	do ʳboˡgini [i zastępu potomstwa] jej:
[9] *[wn . in . bt . l bʿl* [10] *km . ilm .*	«[Nie ma domu Baʿlu jak (inni) bogowie
w ḫẓr [11] *k bn .]ʳaṯr¹[t]*	i pałacu jak synowie] ʳAszira¹[ty].
[12] *ʳm¹[ṯ]ʳb¹ . il .*	ʳSieˡ[dzi]ʳbęˡ ma Ilu,
mẓlʳl¹ [13] *bnh .*	schronieʳnieˡ mają jego synowie.
mṯb . rbt [14] *aṯrt . ym .*	Siedzibę ma wielka Aszirata, (Pani) morza,
mṯb [15] *klt . knyt*	siedzibę mają oblubienice przesławne:
[16] *mṯb . pdry . b<t> . ar*	siedzibę ma Pidraja, cór<ka> światłości,
[17] *mẓll . ṭly . bt . rb*	schronienie ma Ṭalaja, córka deszczu,
[18] *mṯb . arṣy . bt . yʿbdr*	siedzibę ma Arṣaja, córka Jaʿabdara».
[19] *ap . mṯn . rgmm* [20] *argmk .*	Ponadto jeszcze te słowa dopowiem:
šskn mʿ [21] *mgn . rbt . aṯrt . ym*	«Przygotuj, proszę, dar wielkiej Asziracie, (Pani) morza,
[22] *mǵẓ . qnyt . ilm*	podarek rodzicielce bogów»”.

Komentarz historyczno-kulturowy

4-18. Skarga Baʿla na brak pałacu wyrażona w ten sposób pojawia się także w *KTU* 1.3 IV 47-57a; 1.3 V 29-44; 1.4 IV 40-57. Szczegółowe jej omówienie zob. *KTU* 1.3 IV 47-57a (zob. także komentarz filologiczny do *KTU* 1.3 III 4-8a). Tutaj te słowa wypowiada najprawdopodobniej Qudšu-Amruru.

19-22. W słowach poselstwa do Koszara-Chasisa pojawia się także prośba o przygotowanie darów dla Aszirаty. Miały one zapewnić przychylność małżonki Ila dla Baʿla. Przez całe opowiadanie przewija się bowiem jej niechęć do Baʿla i ʿAnaty. Najmocniej jest to wyrażone w ironicznej inwokacji, z jaką zwraca się bogini wojny do Ila po śmierci Baʿla. ʿAnata wręcz każe cieszyć się jego małżonce z faktu, że zginął bóg burzy, a tron po nim pozostał pusty (*KTU* 1.6 I 39-43). Ta niechęć wynikała prawdopodobnie z rywalizacji o przejęcie władzy od Ila. Baʿlu stawał się coraz poważniejszym kandydatem, na co Aszirata nie patrzyła przychylnie, ponieważ nie był on jej synem (*COS I*, 256). Dzięki ofiarowanym darom małżonka Ila nie tylko miałaby wyzbyć się niechęci do niego, ale także wstawić się u ojca bogów o uzyskanie pozwolenia na budowę pałacu dla boga burzy.

Prośba o wykonanie darów dla Aszirаty została poprzedzona formułą: *ap mṯn rgmm argmk* („ponadto jeszcze te słowa dopowiem”). Występuje ona kilkukrotnie w poezji ugaryckiej, a używana jest jako wprowadzenie do odrębnie wyrażonego przesłania, nierzadko dla podkreślenia jego ważności (*KTU* 1.3 IV 31-32; 1.17 VI 39). Więcej na jej temat zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.3 IV 31b-36.

Dary, które są szczegółowo wymienione w następnej perykopie (*KTU* 1.4 I 23-43), tutaj zostały ogólnie określone jako *mgn* i *mġẓ*. Pierwszy z tych rzeczowników pochodzi od rdzenia *mgn*, który wyraża ideę obdarowywania (*DUL* 525). W *Cyklu o Ba'lu* występuje on paralelnie z synonimicznym *mġẓ* (od rdzenia *ġẓy* – „pozyskać darami", *DUL* 325) i odnosi się do darów, które mają być złożone Asziracie (*KTU* 1.3 VI 1-2).

KTU 1.4 I 23-43
Prace Koszara-Chasisa

Po przedstawieniu prośby Baʿla, Koszaru-Chasisu przystępuje do wykonania dzieła. Tekst dzieli się na dwie części. Pierwsza jest ciekawym świadectwem opisującym pracę boskiego rzemieślnika (ww. 23-28); druga natomiast ukazuje wytwory jego rzemiosła, czyli szereg utensyliów przygotowanych jako dary dla Asziraty (ww. 29-43).

[23] *ḥyn . ʾly . l mpḫm*	Hajanu przystąpił do miechów,
[24] *bd . ḫss . mṣbṭm*	w ręku Chasisa szczypce.
[25] *yṣq . ksp . yšl*[26]*ḥ . ḫrṣ .*	Przetopił srebro, odlał złoto.
yṣq . ksp [27] *l alpm .*	Przetopił tysiące (sykli) srebra,
ḫrṣ . yṣq [28] *m . l rbbt . {x x x}*	przetopił dziesiątki tysięcy (sykli) złota.
[29] *yṣq . ḫym . w tbṯḫ*	Odlał baldachim i łoże,
[30] *kt . il . dt . rbtm*	cudowny podest z dwudziestu tysięcy (sykli srebra),
[31] *kt . il . nbt . b ksp*	cudowny podest odlany ze srebra,
[32] *šmrʳḫʾt . b dm . ḫrṣ*	powleʳczoʾny krwistym złotem,
[33] *kḫṯ . il . nḫt* [34] *bẓr .*	cudowny tron, sofę z oczyszczonego złota,
hdm . id [35] *d prša . b br*	cudowny podnóżek, który jest pokryty cyną,
[36] *nʾl . il . d . qblbl*	cudowną lektykę z uchwytami,
[37] *ʾln . yblhm . ḫrṣ*	w których są drążki ze złota,
[38] *ṯlḫn . il . d mla*	cudowny stół, który był cały (ozdobiony)
[39] *mnm . dbbm .*	(różnymi) rodzajami zwierząt,
d [40] *m{.}sdt . arṣ*	które są od założenia ziemi,
[41] *ṣʾ . il . dqt . k amr*	cudowną misę wykonaną w stylu Amurru,
[42] *sknt . k ḫwt . yman*	ozdobioną w stylu krainy jońskiej,
[43] *d bh . rumm . l rbbt*	na której są dziesiątki tysięcy byków.

Komentarz filologiczny

29. *ḫym . w tbṯḫ* – Pardee (*COS I*, 256) pozostawia te rzeczowniki nieprzetłumaczone. Wynika to z braku pewności, czy oznaczają one odpowiednio „namiot" i „łoże" czy są to nazwy metali, które Koszaru-Chasisu przetapia, aby odlać z nich drogocenne dary. W pierwszym przypadku rozpoczynałyby długą listę wykonanych przedmiotów (ww. 29-43); w drugim przynależałyby do poprzedniej części (ww. 23-29).

31-41. *il* – Pardee (*COS I*, 256) interpretuje ten rzeczownik jako imię własne i tłumaczy za każdym razem „dla Ila". Według niego zatem Koszaru-Chasisu przygotowuje dary nie dla Asziraty, lecz dla jej małżonka.

32. *šmrʳḫʴt* – Waytt (2002, 91) przyjmuje na podstawie sanskrytu (*marakata*) i greki (σμάραγδος) znaczenie „szmaragd".

34a. *bẓr* – De Moor (1987, 46) tłumaczy ten rzeczownik jako „poduszka". Natomiast Dietrich i Loretz (2000, 211) oraz Watson (2007, 114.151) interpretują zapis jako *b ẓr*, otrzymując w ten sposób wyrażenie „z obsydianu". W tłumaczeniu przyjęto to znaczenie, które podają del Olmo Lete i Sanmartín (*DUL* 251).

34b. *id* – Należy czytać jako *il* (*KTU*).

36a. *n ʿl . il . d . qblbl* – Caquot i Sznycer (*TOu I*, 196) tłumaczą całą frazę: „boskie sandały z paskami". Podobnie Baldacci (1996, 290): „wspaniałe sandały ze sznurówkami", Smith (1997a, 121): „wielkie sznurowane sandały" i Toboła (2008, 155): „sandały znamienite, te wiązane". Chociaż rzeczownik *naʿal* („sandał") jest poświadczony w języku hebrajskim (i innych językach semickich), to jednak nie występuje on w języku ugaryckim. Dlatego propozycja wydaje się nieuzasadniona.

36b. *qblbl* – De Moor (1987, 46) tłumaczy ten rzeczownik jako „zagłówek".

Komentarz historyczno-kulturowy

23-28. Koszaru-Chasisu, zwany także Hajanem, to bóg rzemiosła, zwłaszcza budownictwa i kowalstwa, a więc ugarycki odpowiednik mezopotamskiego Ea/Enki, egipskiego Ptaha i greckiego Hefajstosa. Więcej na ten temat zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 III 2-5a. Natychmiastowe przejście do wykonania prac, a więc spełnienia prośby Baʿla, pokazuje, że Koszaru-Chasisu był bóstwem najbardziej spolegliwym w całym ugaryckim panteonie. Na każdą bowiem prośbę, zarówno bogów, jak i ludzi, odpowiadał pozytywnie.

Z dużym prawdopodobieństwem należy przyjąć, że Koszaru-Chasisu wykonuje pracę w swojej „pracowni", a więc w grotach na Krecie. To przypuszczenie opiera się na dwu przesłankach. Po pierwsze, nie ma w tym miejscu mowy o pozytywnej odpowiedzi na przedstawioną prośbę i zapowiedzi wyruszenia w drogę, jak także opisu jej pokonania i dotarcia do celu (tak jest np. w *KTU* 1.1 III 17-24a). Po drugie, ogrom przetapianego srebra i złota oraz używane narzędzia świadczą o profe-

sjonalnym i ogromnym warsztacie, który mógł być w stałym miejscu przebywania Koszara-Chasisa. Ponadto w mitologiach starożytnych pracownie kowalskie były oddalone od zamieszkałego świata (np. pracownia Hefajstosa). Wynikało to nie tylko ze względów bezpieczeństwa, ale także z wyobrażenia, że kowalstwo było swego rodzaju sztuką tajemną, wręcz magiczną. Dlatego należy przypuszczać, że Koszaru-Chasisu pozostaje u siebie, aby strzegąc swojej wiedzy, wykonać zamówione prace.

Narzędzia, którymi posługuje się bóg rzemiosła w swojej pracy, zostały określone jako *mpḫm* i *mṣbṭm*. Rzeczownik *mpḫ* jest to *hapax legomenon* w literaturze ugaryckiej. W języku hebrajskim występuje rzeczownik *mappuaḥ* (również *hapax legomenon*, Jr 6,29) pochodzący od rdzenia *npḥ*, który wyraża ideę dmuchania, dęcia, wiania (Iz 54,16; Ez 22,21). Szczególnie interesujący w tym kontekście jest tekst Iz 54,16: „Oto Ja stworzyłem kowala (*ḥārāš*), który dmie (*nōfēaḥ*) w ogień na węglach i wyciąga narzędzia do swojej pracy". Podmiotem czasownika *npḥ* jest *ḥārāš* („kowal"). Rzeczownikiem o tym samym rdzeniu jest określany Koszaru-Chasisu (*KTU* 1.1 III 5; 1.3 VI 34; 1.17 V 19,24-25). Na podstawie analogii należy przyjąć, że *mappuaḥ* to przedmiot do rozdmuchiwania ognia na węglach, a więc miech. To samo znaczenie można przyjąć dla ugaryckiego rzeczownika *mpḫ* w *KTU* 1.4 I 23 (Watson 2008b, 556).

Drugie narzędzie, którym posługuje się Koszaru-Chasisu w swojej pracy, to *mṣbṭm*. Jest to również *hapax legomenon*. W tym przypadku przyjmuje się, że jest to narzędzie, za pomocą którego można wyciągać przedmioty z ognia (*DUL* 577). Zestawienie *mpḫm* i *mṣbṭm* pozwala więc na komplementarne wyobrażenie pracy boga rzemiosła jako kowala. Najpierw posługuje się on miechami (*mpḫm*), aby rozpalić ogień, a następnie za pomocą szczypców (*mṣbṭm*) formuje w nim odpowiednie przedmioty.

Przy pomocy miechów i szczypców Koszaru-Chasisu przetopił w ogniu i odlał ogromną ilość srebra i złota. Czasowniki *yṣq* i *šlḥ* (II) są synonimiczne i oznaczają w tym kontekście „przetapiać/rozpuszczać", „odlewać" (*DUL* 805 i 972). Ogrom kruszcu przygotowanego do wyrobów rzemieślniczych został wyrażony przez liczebniki *alp* i *rbbt*, użyte tutaj w liczbie mnogiej. Ich paralelne zestawienie służy w poezji ugaryckiej do wyrażenia wielkiej ilości, niekiedy trudnej do bliższego określenia, np. przebytej drogi czy odległości pomiędzy dwoma miejscami (*KTU* 1.1 III 2; 1.4 V 24; 1.17 V 9-10), powierzchni (*KTU* 1.2 III 10-11; *KTU* 1.4 V 56-57) albo liczby naczyń na wino (*KTU* 1.3 I 15-17). Więcej na temat paralelnego zestawienia liczebników *alp* i *rbbt* jako sposobu określania miar zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 III 2-5a. Przetopienie tak wielkiej ilości srebra i złota było przygotowaniem do sporządzenia cennych przedmiotów, o których jest mowa w dalszej części opowiadania.

29-43. Koszaru-Chasisu przygotował szereg utensyliów stanowiących drogocenne wyposażenie pałacowe. Z powodu braku zachowania około 40 linii tekstu w opowiadaniu (końcowe *KTU* 1.3 VI i początkowe *KTU* 1.4 I), trudno rozstrzygnąć, czy bóg rzemiosła wykonuje polecenie Baʿla przekazane przez Qudša-Amrura, czy jest to jego własna inicjatywa. Wydaje się, że należy przyjąć raczej tę pierwszą możliwość. W tym

przypadku powtórzenie tekstu z wymienieniem poszczególnych przedmiotów zgadzałoby się z zasadami retoryki ugaryckiej: wydanie polecenia – jego wykonanie.

Lista dziewięciu przedmiotów (jedenastu, jeżeli uwzględni się elementy wykończenia łoża) stanowi bardzo cenne źródło wiedzy o wyposażeniu pałacowym w Ugarit. Bez wątpienia bowiem można przyjąć, że szereg wymienionych w ww. 29-43 utensyliów jest świadectwem dziedzictwa materialnego i leksykalnego zarazem. Część tego słownictwa stanowią bowiem *hapax legomena*. Przed przystąpieniem do szczegółowej analizy kolejnych dzieł Koszara-Chasisa, warto zwrócić uwagę, że wszystkie te przedmioty wykonał on z drogocennych metali (złoto, srebro, ewentualnie miedź). Jest to czymś niezwykłym, ponieważ wymienione tu meble (np. łoże z baldachimem, tron z podnóżkiem czy stół) były powszechnie wykonywane z drewna. Należy jednak pamiętać, że opowiadanie ma charakter mitologiczny, a utensylia powstają jako dar dla najważniejszej bogini panteonu ugaryckiego i małżonki Ila. Stąd bez wątpienia wynika zarówno użycie ogromnej ilości kruszców, jak i wykonanie z nich wyposażenia pałacowego, np. łoża z baldachimem, które jeżeli byłoby zrobione w całości ze złota, to byłoby bezcenne i niemożliwe do przeniesienia dla śmiertelnika. W ten sposób poetycko wyrażono, że pałace bogów są zupełnie inne niż ludzi. Boskie, a więc wykraczające poza ziemski obszar, cechy tych mebli zostały wyrażone przez stojący przy nich w apozycji rzeczownik *il* użyty tutaj (ww. 30-41) jako przydawka przymiotna w funkcji stopnia najwyższego (*DUL* 48). W tłumaczeniu przyjęto dla *il* znaczenie „cudowny/a".

Koszaru-Chasisu rozpoczyna swoje wielkie dzieło od wykonania łoża z baldachimem. Rzeczownik *tbṯḫ* jest *hapax legomenon* w literaturze ugaryckiej. W zestawieniu z akadyjskim *tapšaḫu* należy przyjąć, że jest to miejsce odpoczynku (*CAD T*, 194). Pewną pomocą w jego dookreśleniu może być paralelnie użyty rzeczownik *ḫym*. Jego znaczenie, także w oparciu o analogie z innymi językami semickimi (np. akad. *ha'um*, arab. *ḫaymat*), to namiot, wiata, baldachim (*DUL* 411), a więc coś rozpostartego nad miejscem służącym do odpoczynku. Pozwala to na wyobrażenie łoża z baldachimem.

Następnie bóg rzemiosła wykonuje podest pod owo łoże. Takie znaczenie należy przyjąć dla rzeczownika *kt*. Występuje on jeszcze w *KTU* 1.13:10-12, gdzie oznacza podstawę pałacu, gór, a nawet gwiazd. Można więc sobie wyobrazić, że całe łoże staje się miejscem wyeksponowanym – stoi na podeście i jest zwieńczone baldachimem. Wyglądem więc przypomina królewski tron, który również stał na podwyższeniu (Ps 89,15; 92,7). Ponadto w tekście jest podkreślone bogactwo jego wykonania, w którym posłużono się wielką ilością srebra i złota. Zwraca tutaj uwagę wyrażenie *dm ḫrṣ* – dosł. „krew złota". Jest ono analogiczne do *dm ʾṣm* – „krew drzew", co jest ugaryckim idiomem na oznaczenie soku wyciskanego z owoców (*KTU* 1.4 III 44; 1.4 IV 38; 1.5 IV 17). To wyrażenie odnosi się zarówno do koloru, jak i płynności napoju. Te same cechy przez analogię można odnieść do wyrażenia *dm ḫrṣ*. Koszaru-Chasisu użył więc do wykonania tego podestu czerwonego złota (tak tłumaczy to wyrażenie Wyatt 2002, 91; *TUAT NF VIII*, 212), a więc mniej oczyszczonego z mie-

dzi (Smith 2009, 417-418) lub wymieszanego z rtęcią (de Moor 1987, 46), co nadawało mu inny kolor.

Kolejnym dziełem Koszara-Chasisa jest tron dla Asziraty. Rzeczownik *kḥṯ* jest jednym z pojęć należących do grupy semantycznej oznaczającej tron. To znaczenie jest poświadczone w języku akadyjskim (*kaḫšu*, *CAD K*, 36). Było to miejsce, na którym zasiadał Jammu (*KTU* 1.2 IV 13,20), Baʿlu (*KTU* 1.1 IV 24; 1.3 IV 3; 1.6 I 58,64; 1.6 V 6; 1.6 VI 34; 1.10 III 14; 1.22 II 18) i inni bogowie (*KTU* 1.2 I 23-29; 1.4 VI 51; 1.16 V 25), a także król Kirta (*KTU* 1.16 VI 25). Można zaobserwować pewną regularność w występowaniu tego rzeczownika w tekstach ugaryckich. Jeżeli *kḥṯ* odnosi się do tronu konkretnej osoby (Baʿla, Jamma, Kirty), to poprzedza go synonimiczny rzeczownik *ksu*, a ponadto jego przydawką jest wyrażenie *drkth* („jego panowanie"). Powstaje wówczas paralelizm: *ksu mlkh* / *kḥṯ drkth* – „tron jego królestwa / piedestał jego panowania" (*KTU* 1.1 IV 24-25; 1.3 IV 2-3; 1.6 V 5-6; 1.6 VI 33-35; 1.10 III 13-14; 1.22 II 17-18 – teksty odnoszące się tylko do tronu Baʿla; por. także 1.2 IV 13-14,20 – tron Jamma; 1.16 V 23-24 – tron Kirty). Gdy natomiast *kḥṯ* jest użyty ogólnie jako tron bogów lub władców, to występuje bez paralelnych synonimów (*KTU* 1.2 I 23-29; 1.4 VI 51; 1.16 V 25). W obu przypadkach kontekst wskazuje, że tron znajdował się w sali reprezentacyjnej bóstwa lub króla, a więc tam, gdzie władca oficjalnie przyjmował gości. Uwzględniając powyższe zależności, należy stwierdzić, że tekst *KTU* 1.4 I 33 odznacza się pewną osobliwością. Jest bowiem jedynym miejscem stwierdzającym wprost, że na tronie zasiada Aszirata. Jednak pomimo odniesienia do konkretnej osoby, został pominięty ów charakterystyczny paralelizm z rzeczownikiem *ksu*. Uzasadnione wydaje się zatem stwierdzenie, że dar wykonany przez Koszara-Chasisa miał wymiar indywidualny, to znaczy będzie stanowił mebel w prywatnym pomieszczeniu małżonki Ila.

Paralelnie z *kḥṯ* jest użyty rzeczownik *nḫṯ* – „sofa" (*DUL* 622). W *Cyklu o Baʿlu* występuje on w stałej syntagmie: *l ksu mlkh l nḫṯ l kḥṯ drkth* – „na tronie jego królestwa, na siedzibie, na piedestale jego panowania" (*KTU* 1.1 IV 24-25; 1.3 IV 2-3; 1.6 V 5-6; 1.6 VI 33-35; 1.10 III 13-14; por. także *KTU* 1.16 V 23-24; 1.22 II 17-18). W przypadku użycia tego rzeczownika w *KTU* 1.4 I 33 także pojawia się pewna osobliwość. Pomijając fakt, że nie występuje on w powyższej syntagmie, zwraca uwagę to, że owa sofa jest wykonana z oczyszczonego złota. Tak bowiem najczęściej jest rozumiany rzeczownik *bṣr* (*DUL* 251; por. hebr. *beṣer*, Hi 22,24-25). Jest to więc kolejny przedmiot wykonany przez Koszara-Chasisa z drogocennego kruszcu.

Kolejnym dziełem boga rzemiosła jest podnóżek (*hdm*; por. hebr. *hăḏōm*). Był to typowy element wyposażenia pałacu królewskiego (*KTU* 1.3 II 22,37), umieszczany przed tronem pod nogami bóstwa lub władcy, aby stopami nie dotykał on ziemi (*KTU* 1.4 IV 29; 1.6 III 15; 1.17 II 11). W omawianym tekście jest on pokryty cyną (*br[r]*). Jako towar eksportowy z Cypru wraz z miedzią (*tlṯ*) była ona przedmiotem handlu w Ugarit (*KTU* 4.91:12; 4.203:15; 4.337:4). Jako drogocenny środek zdobniczy w kowalstwie cyna jest wymieniona tylko w analizowanym wierszu. Należy zwrócić uwagę, że zachodzi analogia pomiędzy wymienionymi utensyliami w ww. 29-35:

baldachim i łoże są umieszczone na podeście (*kt*) wykonanym ze srebra i powleczonym krwistym złotem, a przed tronem i sofą jest postawiony podnóżek pokryty cyną. Te paralele dowodzą nie tylko kunsztu Koszara-Chasisa, ale są także przykładem piękna poezji ugaryckiej.

W dalszej kolejności jest mowa o wykonaniu lektyki. Wydaje się, że takie znaczenie należy przyjąć dla rzeczownika *n'l*. Jest to *hapax legomenon* w literaturze ugaryckiej (forma *n'lm* w *KTU* 1.107:21 jest niepewna). Pomocą w zrozumieniu tego pojęcia może być hebrajski rzeczownik *ma'ăleh* („podium/podwyższenie", Ne 9,4). Pochodzi on od rdzenia *'lh* wyrażającego ideę wchodzenia, wstępowania. Ten sam źródłosłów należy przyjąć dla ugaryckiego *n'l* (→ *'ly*, *DUL* 604-605). Jest to więc łoże (lub fotel), który można unieść i przenieść w inne miejsce. Dlatego w tłumaczeniu zaproponowano „lektyka". Potwierdzają to dodatkowe elementy wykonane przez Koszara-Chasisa do tego mebla: uchwyty (*qblbl*) i jego drążki (*yblhm*). Rzeczownik *qblbl* (*hapax legomenon*) również jest trudny do zrozumienia. Nie można bowiem wskazać na jego źródłosłów ani paralele w innych językach semickich. Del Olmo Lete i Sanmartín podają jedynie ogólne (opisowe) znaczenie: „a sort of clasp or strap (?)" (*DUL* 580), a w propozycji przekładu *KTU* 1.4 I 36 rzeczownik *qblbl* pozostawiają bez tłumaczenia („*n'l il d qblbl* a divine palanquin with *q*."). Z pomocą jednak przychodzi użyte paralelnie wyrażenie *yblhm*. Rzeczownik *ybl* oznacza m.in. „drążek/pręt" (*DUL* 936). Pochodzi on od rdzenia *ybl*, który wyraża ideę (prze)noszenia. Użyty tutaj termin oznacza zatem drążki, za pomocą których można przenosić różne przedmioty. Zestawienie w całość terminów użytych w ww. 36-37 daje wyobrażenie o tym, co wykonał Koszaru-Chasisu dla Aszziraty. Jest to lektyka z bocznymi uchwytami, przez które można przełożyć drążki. Te dodatki również są wykonane starannie i ze szlachetnego metalu (złota).

W ww. 29-37 były wymienione meble służące do siedzenia lub leżenia (łoże, tron, sofa, lektyka) wraz z ich ozdobami (baldachim, podest, podnóżek, uchwyty, drążki). W kolejnych wierszach (ww. 38-43) jest mowa o wykonaniu stołu i misy. Stół (*ṯlḫn*) należał do wyposażenia pałacowego, o czym była już mowa w *KTU* 1.3 II 21-22. W omawianym tekście wyróżnia się on wyglądem – cały jest ozdobiony zwierzętami różnego rodzaju, które powstały od stworzenia świata. Wyrażenie *mnm dbbm* („[różne] rodzaje zwierząt") jest osobliwe w literaturze ugaryckiej. Pod względem semantycznym i treściowym przywodzi ono na myśl biblijny opis stworzenia zwierząt w Rdz 1,24-25, gdzie jest mowa, że „Bóg uczynił różne rodzaje dzikich zwierząt (*ḥayyaṯ hā'āreṣ ləmînāh*)". Wyrażenie *ləmînāh* zawiera rzeczownik (*mîn*) o tym samym rdzeniu, co ugarycki *mn*. Na określenie zwierząt w *KTU* 1.4 I 39 użyto rzeczownika *dbb*, który oznacza zwierzęta dzikie, a nawet mityczne (*DUL* 258). Dlatego w tłumaczeniach pojawiają się różne propozycje przekładu *mnm dbbm*, np. skrzydlate potwory (de Moor 1987, 46) lub przerażające gady (*COS I*, 256). Rzeczownik *dbb* wykracza zatem poza świat ziemskich zwierząt, a więc można sobie wyobrazić, że stół przygotowany przez Koszara-Chasisa dla Aszziraty zawierał wymyślne przedstawienia fauny.

Kolejnym ciekawym wyrażaniem w analizowanym tekście jest *msdt arṣ* – „fundamenty ziemi". Rzeczownik *msdt* (*hapax legomenon*) odnosi się w tym przypadku do tego, co jest u podstaw, a więc do fundamentów ziemi. Podobne wyrażenie występuje w ST (hebr. *mōsḏēy/mōsḏôṯ ʾāreṣ*, Ps 82,5; Prz 8,29; Iz 24,18; 40,21; Jr 31,37; Mi 6,2). Dlatego pomocą w zrozumieniu i funkcjonowaniu *msdt* może być hebrajski rzeczownik *môsāḏ* / *mûsāḏ*, pochodzący od rdzenia *ysd* wyrażającego ideę zakładania fundamentów, podstaw, np. ziemi (Ps 102,26; Iz 48,13; 51,13.16; Za 12,1), lądu (2 Sm 22,16; Ps 18,16; 89,12), gór (Pwt 32,22; Ps 18,8) czy świątyni na Syjonie (2 Krn 8,16; Iz 28,16). W przywołanych tekstach tym, który kładzie fundamenty (oprócz 2 Krn 8,16) jest Bóg jako Stwórca ziemi (Schoville 1997, 474-475). Wydaje się, że przez analogię tę samą koncepcję można przenieść na kosmogonię ugarycką. Jeżeli powyższe spostrzeżenie jest słuszne, to tekst *KTU* 1.4 I 38-40 jest jednym z bardzo nielicznych świadectw kosmogonii ugaryckiej. Na jego podstawie można założyć, że Ilu – jako stworzyciel oraz ojciec bogów i ludzi – przystępując do stwarzania świata, rozpoczął od położenia fundamentów ziemi. Jest to zgodne ze spotykaną koncepcją kosmogoniczną na starożytnym Bliskim Wschodzie. Następnie pośród wielu innych stworzeń uczynił różnego rodzaju zwierzęta. W takim przypadku ozdoby stołu byłyby pochwałą Ila stwórcy.

Ostatnim dziełem wykonanym przez Koszara-Chasisa była ozdobna misa. Rzeczownik *ṣ ʿ* występuje jako naczynie używane przez bogów, np. ʿAnatę (*KTU* 1.3 II 32) czy Mota (*KTU* 1.5 I 21), a także na ucztach królewskich (*KTU* 1.15 IV 24; 1.15 V 7). Używano jej m.in. do podawania oliwy (*KTU* 1.3 II 32; 1.16 III 1; 1.101:14), co pozwala przyjąć, iż była to głęboka misa. Jako dar dla Aszirat została ona przyozdobiona w niezwykły, tajemniczy wręcz sposób. Koszaru-Chasisu wykonał ją w „stylu Amurru" i „stylu krainy jońskiej", a ponadto były na niej dziesiątki tysięcy byków (ww. 41-43). Rzeczownik *amr* oznacza kraj Amorytów (por. sum. mar.tu, akad. *amurrū*, hebr. *ʾĕmōrî*). Etymologicznie oznacza on „zachód/zachodni". Amoryci byli semickim ludem zajmującym tereny na wschód i południe od Ugarit. Ich początki datuje się na trzecie tysiąclecie przed Chr. W pierwszej połowie drugiego tysiąclecia przed Chr. na skutek migracji zajęli tereny Mezopotamii. Zamieszkiwali także ziemie Kanaanu. W tekstach ugaryckich *amr* występuje kilkukrotnie na oznaczenie terytorium mającego swojego władcę (*mlk amr*, *KTU* 2.72:26,29,32). Natomiast rzeczownik *yman* zwykło się tłumaczyć jako Jonia (*DUL* 952), przez którą należy rozumieć tereny zamieszkałe przez Greków mykeńskich. Jest to więc przede wszystkim terytorium Grecji właściwej. W drugim tysiącleciu stopniowo rozwijała się tam wysoka cywilizacja, także w obrębie architektury i sztuki (Burn & Hornblower 2003, 764-765). Są to więc dwa terytoria leżące w skrajnych punktach widzianych z perspektywy Ugarit. Należy zaznaczyć, że Jonia leżała na północ od Krety, która była siedzibą Koszara-Chasisa. Przywołując w tym kontekście Egipt, wzmiankowany w *KTU* 1.1 III 1 także jako mieszkanie boga rzemiosła, otrzymujemy krańcowe punkty na linii północ – południe (Jonia i Egipt) oraz wschód – zachód (Amurru i Kreta). Niewykluczone, że jest to zakres znanego w Ugarit *orbis terrarum*. Misa „wykona w stylu Amurru" oraz „ozdobiona w stylu krainy jońskiej" jest zatem przeglądem różnych ówczesnych sztuk i manier.

O ile cudowne utensylia wykonane przez Koszara-Chasisa w ww. 29-37 wykraczają swoim bogactwem poza świat ludzki, to ozdobne stół i misa znajdują swoje potwierdzenie w odkryciach archeologicznych. Pośród artefaktów odnalezionych w pałacu w Ugarit znajdują się m.in. elementy blatu stołu, na którym widniały sfinksy, oraz misy przyozdobione od wewnętrznej strony – jak w omawianym tekście – bykami (*COS I*, 256; Smith 2009, 424). To zwierzę, także jako element zdobniczy, jest symbolem siły i płodności.

Pierwsza kolumna jest zakończona dwiema poziomymi liniami, co oznacza zamknięcie opowiadania na tym etapie.

KTU 1.4 II 1-11
Zajęcia domowe Asziraty

Pomiędzy pierwszą a drugą kolumną brakuje około 16 (maksymalnie 20) linii, a w zachowanej części dwie pierwsze są nieczytelne. Z dużym prawdopodobieństwem należy przyjąć, że niezachowany tekst zawierał opis powrotu wysłanników do Baʿla i ʿAnaty, ale bez Koszara-Chasisa, z darami przygotowanymi przez boga rzemieślnika. Przybywają oni do Asziraty, którą zastają przy zajęciach domowych. Imię bogini pojawia się dopiero w *KTU* 1.4 II 29, ale sposób prowadzenia narracji jednoznacznie wskazuje, że na początku drugiej kolumny jest mowa o małżonce Ila.

Całość tego opowiadania dzieli się na trzy części:

(A) zajęcia domowe Asziraty (ww. 1-11);

(B) przybycie Baʿla i ʿAnaty do Asziraty (ww. 12-26a);

(C) zachwyt Asziraty nad darami (w. 26b-32).

Zakończenie kolumny (od w. 34) jest bardzo mocno uszkodzone, przez co przekład jest niemożliwy.

. . .	(brak około 16 linii tekstu)
[1] *[x]ʳbʾ x[...]*	(…)
[2] *ʳl aʾbʳnʾ . [...]*	ʳdo kaʾmieʳniaʾ […]
[3] *ʳaḫʾdt . plkʳhʾ [. bydh]*	ʳWzięʾła ʳswojeʾ wrzeciono [w rękę swoją],
[4] *plk . tʿlt . b ymʳnhʾ*	kosztowne wrzeciono w prawiʳcę swojąʾ.
[5] *npynh . mks . bšrh* [6] *tmtʿ . mdh . b ym .*	Zrzuciła swoje suknie okrywające jej ciało: swoje odzienie do morza,
tn [7] *npynh . b nhrm*	obie swoje suknie do (dwu) rzek.
[8] *štt . ḫptr . l išt*	Położyła kocioł na ogniu,
[9] *ḫbrṯ . l ẓr . pḥmm*	gar na wierzchu żarzących się węgli.
[10] *tʿpp . ṯr . il . d pid*	(W ten sposób) próbowała oczarować Byka, Ila miłosiernego,
[11] *tġzy . bny . bnwt*	pozyskać stwórcę stworzeń.

Komentarz filologiczny

4. *t'lt* – Znaczenie niepewne (*DUL* 844). Margalit (1980, 25,28-29) oraz de Moor (1987, 47) odczytują zapis jako *qlt*, przyjmując jako formę podstawową czasownik *ql* („spaść/upaść") i tłumaczą: „Wrzeciono wypadło z jej prawicy".

5. *npynh . mks . bšrh* – Smith (2009, 436; zob. także Smith 1997a, 170 n. 101) cały ten wiersz umieszcza po ww. 6-7 w celu uzyskania – jego zdaniem – poprawności składniowej i zrozumiałości w przekładzie. Jakkolwiek składnia ww. 5-7 jest faktyczne zawiła, to jednak zaproponowana zmiana nie jest zręcznym posunięciem i wcale nie rozwiązuje trudności. Poza tym takie przestawienie nie ma żadnego krytycznego potwierdzenia.

Komentarz historyczno-kulturowy

3-11. Początek *KTU* 1.4 II jest cennym świadectwem przedstawiającym kobiece prace domowe, tym bardziej, że wykonuje je małżonka Ila, ojca bogów panteonu ugaryckiego. Jej zajęcia obejmują:

(1) wyrabianie przędzy i tkanie (ww. 3-4);

(2) pranie ubrań (ww. 5-7)

(3) gotowanie (ww. 8-9).

3-4. Pierwszym wymienionym zajęciem jest tkanie. Rzeczownik *plk* („wrzeciono") występuje tylko w omawianym tekście. Dlatego w tym przypadku nie będzie bezpodstawne odnieść się do ST, w którym ten sam hebrajski termin występuje w Prz 31,19, a więc w tzw. *Pieśni o dzielnej kobiecie* (Prz 31,10-31). Pośród różnych zalet jest mowa również o tym, że owa pracowita i zapobiegliwa kobieta sama przygotowuje materiał potrzebny do uszycia szat. Paralelnie z hebrajskim rzeczownikiem *pelek̲* występuje *kîšôr* (*hapax legomenon*) tłumaczone zwykle jako „kądziel". Oba terminy bez wątpienia odnoszą się do narzędzi potrzebnych do wytwarzania tkanin (Clifford 1999, 275). Aszirata zatem sama przędła i tkała materiały zarówno dla siebie, jak i dla Ila, co może sugerować dalsza część tekstu (ww. 10-11). Te zajęcia uchodziły za szlachetne czynności kobiece, analogicznie jak polowanie czy wojowanie u mężczyzn (por. Penelopa czekająca na Odysa). Dlatego wrzeciono (oraz kądziel) stało się atrybutem kobiet w tekstach rytualnych, magicznych, prawnych, a także w ikonografii (Baranowski 2008, 11-19; Natan-Yulzary 2020, 133). Aszirat̨ę – zdaniem Smitha (2009, 442) – można uznać za patronkę tych domowych zajęć. Podobnie uważa Ackerman (2008, 1-30), widząc – na podstawie przytoczonych paraleli z Mezopotamii, Egiptu, Grecji i ST (2 Krl 23,7) – w małżonce Ila boginię tkactwa. Jakkolwiek te stwierdzenia wydają się na wyrost (tekst *KTU* 1.4 II 3-4 byłby jedynym dowodem na przyjęcie takiego założenia), to jednak pozostaje faktem, że Aszirata zajmowała się tym rzemiosłem, choć być może całkowicie prywatnie, tekst zdaje się bowiem wskazywać, że jest sama w swoim pałacu.

5-7. Kolejne czynności wskazują na pranie ubrań. Aszirata zdejmuje swoje suknie i pierze je w wodzie morskiej i rzecznej. Na określenie sukni bogini został użyty rzeczownik *npyn*, który występuje jedynie w omawianym tekście, co może wskazywać na jej wyjątkowość (żadna inna bogini ani kobieta nie nosi odzienia tego typu). Nurty wód wykorzystywano do usuwania brudu z odzieży (Homer, *Odyseja* 6,91). Trudnością w tym przypadku może być fakt, że bogini prała swoje odzienie w morzu, co nie jest spotykaną czynnością. Może się także rodzić domysł, że dalsze czynności wykonuje ona nago.

Należy zwrócić uwagę, że *nhrm* jest liczbą podwójną rzeczownika *nhr* („rzeka"). Forma dualna może być odniesieniem do dwu rzek, pomiędzy którymi leżało Ugarit. Siedziba Asziraty znajdowała się na obszarze wyznaczonym granicami morza (*rbt aṯrt ym* – „Wielka Aszirata, [Pani] morza") i dwu rzek. Ponadto forma *nhrm* przywodzi również na myśl siedzibę Ila, który zamieszkiwał „przy źródle dwu rzek (*mbk nhrm*) i pośród ujścia dwu oceanów" (*KTU* 1.2 III 4; 1.3 V 6; 1.4 IV 21-22; 1.6 I 33-34). Nie wydaje się zatem zupełnie bezpodstawne przyjęcie, że ojciec ugaryckich bogów zamieszkiwał przy źródłach tych rzek, a jego małżonka – przy ich ujściu do morza. W ten sposób został obrazowo ukazany obszar ich panowania.

8-9. Po tkaniu i praniu ubrań jest mowa o zajęciach kulinarnych. Tak zwykło się interpretować kolejne czynności Asziraty. Rzeczowniki *ḫptr* i *ḫbrṯ* oznaczają naczynia kuchenne (odpowiednio „kocioł" i „gar" – *hapax legomena*, stąd tłumaczenie przybliżone). Umieszczenie ich na ogniu (*išt*) i żarzących węglach (*pḥmm*) pozwala na przypuszczenie, że jest tu mowa o przygotowaniu posiłku, choć tekst nie wymienia żadnych produktów spożywczych, co uniemożliwia poznanie przygotowywanej potrawy. Natan-Yulzary (2020, 140-141) na podstawie poprzedzających wersetów wysuwa propozycję, że są to złowione w morzu i rzekach ryby, które przygotowuje dla Ila.

Spotyka się także propozycję, że użyte tutaj obrazy – kocioł na ogniu i gar na żarzących się węglach – mają wydźwięk erotyczny, podobnie jak wrzeciono w ręku bogini w ww. 3-4. Byłby to wyraz pożądania Asziraty wobec Ila albo opis ich wzajemnej relacji seksualnej. Należy jednak pamiętać, że jej małżonek jest w tej scenie nieobecny (do ich spotkania dojdzie dopiero w *KTU* 1.4 III 23-30).

10-11. Ta część opowiadania kończy się krótkim stwierdzeniem, po co Aszirata wykonywała te wszystkie zajęcia. Wiersze te są ciekawym świadectwem ukazującym sposoby utrzymania jak najlepszej relacji pomiędzy kobietą a mężczyzną.

Osobliwą interpretację ww. 3-11 zaproponowała Natan-Yulzary (2020, 131-146). Najpierw przedstawiła systematyczną krytykę tego, że Aszirata w omawianych wierszach wykonuje domowe zajęcia typowe dla kobiet, jak tkanie, pranie czy gotowanie. Wyczuwa się tu raczej feministyczne podejście próbujące odrzucić ówczesne tradycyjne spojrzenie na kobiece prace. W dalszej części artykułu stwierdza, że punktem wyjściowym w interpretacji analizowanych wierszy jest tytuł *aṯrt ym* – „Aszirata, (Pani) morza" pojawiający się (dopiero) w ww. 28-29 i 31. W związku z tym rzeczownik *plk* interpretuje jako dwa różne narzędzia tkackie („szpilka" i „hak"), za pomocą których tka sieć rybacką (*npyn*) wykorzystaną później jako jej suknia. Jako dowód swojej

propozycji Natan-Yulzary podaje za przykład odzienie zrobione z paciorków noszone przez Egipcjanki. Aszirata w takiej sukni (tzn. w sieci rybackiej na nagim ciele) wchodzi do morza i rzek, aby następnie łowić za jej pomocą ryby. Te z kolei przygotowuje jako posiłek dla Ila, zapewniając zarazem dostatek żywności dla mieszkańców Ugarit.

KTU 1.4 II 12-26a
Aszirata dostrzega z oddali Baʿla i ʿAnatę

W trakcie wykonywania różnych prac, Aszirata dostrzega idących do niej Baʿla i ʿAnatę. Opowiadanie składa się z trzech części:

(1) Aszirata dostrzega idącą parę bogów (ww. 12-16a);

(2) reakcja Asziraty na ich pojawienie się (ww. 16b-20);

(3) pytanie Asziraty o powód przybycia Baʿla i ʿAnaty (ww. 21-26a).

[12] *b nši . ʾnh .*	A gdy Aszirata uniosła swoje oczy,
w tphn [13] *hlk . bʾl . at{t}rt*	ujrzała idącego Baʿla,
[14] *k tʾn . hlk . btlt* [15] *ʿntʾ .*	dostrzegła nadejście Dziewicy ʿAnaty,
tdrq . ybmt [16] *[limm] .*	pochód Wybranki [ludów].
ʿbʾh . pʾnm [17] *[tṯṯ .*	Jej stopy [zadrżały,
bʾ]ʿdnʾ . ksl [18] *[ttbr .*	do ty]ʿłuʾ ramiona [się wygięły,
ʾln . p]ʿnʾh . tʿdʾ	na t]ʿwarzyʾ jej (pojawił się) pʿotʾ,
[19] *tġṣ . ʿpntʾ[. k]ʿslhʾ*	skurczyły się ʿścięgnaʾ [ra]ʿmion jejʾ,
[20] *anš . dt . ẓʿrʾ[h]*	mięśnie [jej] pleʿcówʾ.
[21] *tšu . gh . w tṣḥ .*	Podniosła swój głos i zawołała:
ʿikʾ [22] *mġy . aliyn . ʿbʾlʾ*	„ʿDlaczegoʾ przybywa Najpotężniejszy ʿBaʾlu?
[23] *ik . mġyt . b[t]ʿlʾt* [24] *ʾnt .*	Dlaczego przybywa Dzie[w]iʿcʾa ʿAnata?
mḫṣy . hʿmʾ[. m]ḫṣ [25] *bny .*	Zabić mnie czy ʿmożeʾ [za]bić moich synów?
hʿmʾ [. mkly . ṣ]ʿbʾrt [26] *aryy*	A moʿżeʾ [zgładzić zas]ʿtęʾpy mojego potomstwa?”.

Komentarz filologiczny

16a-17a. *ʿbʾh . pʾnm* [17] *[tṯṯ* – dosł. „na swoich stopach się zachwiała”.

17b. *ksl* – Inne proponowane znaczenia to: „kręgosłup” (de Moor 1987, 10) lub „ścięgna” (Toboła 2008, 137).

Komentarz historyczno-kulturowy

12-16a. Początkowe wiersze stanowią spotykaną w tekstach ugaryckich formułę opisującą dostrzeżenie kogoś z pewnej odległości (np. *KTU* 1.10 II 13-14,26-27).

16b-20. Opis przerażenia Asziraty, jaki wywołało u niej pojawienie się Baʿla i ʿAnaty, jest treściowo identyczny z *KTU* 1.3 III 32b-35a, gdzie jest opisana reakcja ʿAnaty spowodowana przybyciem Gapana i Ugara, posłańców Baʿla (zob. komentarz historyczno-kulturowy do tamtego tekstu).

21-26a. Aszirata zadaje pytanie, które zdradza przyczyny jej wielkiego niepokoju wywołanego nadejściem Baʿla i ʿAnaty. Obawia się bowiem, że nadchodzą oni, aby zabić ją i/lub jej synów. Te obawy nie były bezpodstawne, ponieważ bóg burzy pokonał już Jamma (*KTU* 1.2 IV), a ʿAnata miała naturę bardzo wojowniczą (*KTU* 1.3 II 5-35; 1.3 III 38-47). Opis masakry, jakiej dokonał Baʿlu na synach Asziraty, znajduje się także w dalszej części eposu (*KTU* 1.6 V 1-4). Niewykluczone, że jest tu także odniesienie do niezachowanej tradycji o ugaryckiej teomachii (Wyatt 2002, 94).

KTU 1.4 II 27B-36A
Aszirata dostrzega dary wykonane przez Koszara-Chasisa

Reakcja Asziraty zmienia się, gdy dostrzega, że Baʿlu i ʿAnata niosą ze sobą drogocenne przedmioty ze srebra i złota.

[. ẓl] . ⌜k¹sp . [a]⌜t̲¹rt [27] *k tʿn .*	Wtedy [A]⌜szi¹rata ujrzała [blask] ⌜sre¹bra,
⌜ẓ¹l . ksp . w ⌜nr¹ [28] *ḫ⌜rṣ .*	⌜bla¹sk srebra i ⌜światłość¹ z⌜łota.
š¹mḫ . rbt . a⌜t̲¹[rt] [29] *⌜y¹m .*	U¹cieszyła się Wielka A⌜szi¹[rata], (Pani) ⌜mo¹rza,
gm . l ǵlmh . ⌜k ¹[tṣḫ]	a do swojego młodziana ⌜tak¹ [zawołała]:
[30] *ʿn . mk⌜t̲¹r . ap⌜q¹[ym]*	„Spójrz, zna⌜w¹co źród⌜ła¹ [morza],
[31] *d⌜g¹y . ⌜r¹bt . at̲⌜r¹[t . ym]*	ry⌜ba¹ku ⌜Wie¹lkiej Aszi⌜ra¹[ty, (Pani) morza].
[32] *qḫ . rt̲t . bdk .*	Weź sieć w swoją rękę,
⌜t/q¹[...] [33] *rbt . ʿl . yd⌜m¹*	⌜rozłóż¹[…] wielką (sieć) na obu ręka⌜ch¹
[...] [34] *b mdd . il . y[m]*	[(i zarzuć ją)] w umiłowanego Ila, Ja⌜mma¹,
[35] *b ym . il . ⌜d¹[n]*[36]*hr .*	w najgłębsze morze, ⌜które¹ (należy do) [Na]hara”.

Komentarz filologiczny

30. *mk⌜t̲¹r* – Rzeczownik różnie intepretowany: albo jako określenie przedmiotów wykonanych przez Koszara-Chasisa (del Olmo Lete 1998, 80; Smith 1997a,

123; 2009, 435; Wyatt 2002, 95; *COS I*, 257; Gibson 2004, 57) albo jako określenie Qudša-Amrura (*TOu I*, 199 n. n; de Moor 1987, 48; Baldacci 1996, 292; Toboła 2008, 159; *TUAT NF VIII*, 213; *DUL* 539).

34-36a – Tłumaczenie wierszy hipotetyczne (por. de Moor 1987, 48; Baldacci 1996, 292; Smith 2009, 435; *TUAT NF VIII*, 214).

35. *b ym . il* – Wyrażenie zinterpretowano jako *superlativus*.

Komentarz historyczno-kulturowy

27b-28a. W tym miejscu tekst wskazuje, że Baʿlu i ʿAnata są jeszcze w znacznej odległości od Asziraty. Małżonka Ila dostrzega bowiem bardzo ogólnie niesione przez nich dary. Świadczy o tym użycie rzeczownika *ẓl*. Jego podstawowe znaczenie to „cień", „ciemność" (por. hebr. *ṣēl*). W tym kontekście oznacza on jednak „blask" (*DUL* 987). Podobne użycie występuje w *KTU* 1.92:27, gdzie jest mowa o blasku podobnym gwiazdom (*ẓl k kbkbm*). Jeszcze lepszym przykładem może być Koh 7,12, gdzie pojawia się to samo wyrażenie: *bəṣēl hakkāsef* (w paralelizmie z *bəṣēl haḥokmâ*). Drogocenne przedmioty wykonane przez Koszara-Chasisa odznaczały się zatem niezwykłym blaskiem widocznym już z wielkiej odległości.

28b-36a. Reakcją Asziraty jest radość. Wydaje ona także polecenie swojemu słudze. Choć nie jest on tutaj wymieniony z imienia, to jednak bez wątpienia jest nim Qudšu-Amruru. Świadczą o tym przywołane określenia *ǵlmh* („jej młodzian" w znaczeniu sługi) oraz *dgy rbt aṯrt ym* („rybak Wielkiej Asziraty, [Pani] morza"). Ta postać pojawiła się już w *KTU* 1.3 VI 18-36, gdzie jest on wysłannikiem Baʿla. O wiele częściej jednak pozostaje on na usługach małżonki Ila, np. jako towarzysz i pomocnik jej podróży (*KTU* 1.4 IV 2-17).

Qudšu-Amruru jest tu także określony jako *mkṯr*. Jest to *hapax legomenon* w literaturze ugaryckiej, dlatego pojawiają się różne jego tłumaczenia (zob. komentarz filologiczny). Rzeczownik pochodzi od *kṯr*, co oznacza „zdolny/zręczny" i jest poprzedzony prefiksem *m*. Del Olmo Lete i Sanmartín proponują znaczenie „znawca", choć ze znakiem zapytania, a cały w. 30 tłumaczą: „Spójrz, znawco(?) źródła morza" (*DUL* 539). Spośród różnych propozycji ta wydaje się najbardziej prawdopodobna. Qudšu-Amruru jako sługa-pomocnik Pani morza oraz jej rybak (*dgy*) powinien wykazywać się dobrą znajomością morskich obszarów. Dlatego w tłumaczeniu wybrano to rozwiązanie.

Aszirata poleca swojemu słudze, aby wziął sieć i zarzucił w głąb morza. Niestety, tekst od tego miejsca staje się coraz mniej czytelny, a przez to trudny do interpretacji. Najpewniej to polecenie miało na celu dopomóc Baʿlowi i ʿAnacie, którzy wracali od Koszara-Chasisa przez morze, w przeniesieniu kosztownych sprzętów do pałacu małżonki Ila i prawdopodobnie – jak może sugerować dalsza część opowiadania – w zabezpieczeniu ich przed Jammem, który mógłby je przejąć (Wyatt 2002, 95). W tym przypadku imię władcy mórz jest metonimią morskich obszarów.

KTU 1.4 II 36B-48

Zakończenie kolumny jest mało czytelne. W niektórych liniach można odczytać jedynie pojedyncze wyrazy, a pozostałe są nieczytelne. Dlatego opuszczono przekład i komentarz. Podobnie: *TOu I*, 199-200; de Moor 1987, 48; Baldacci 1996, 292; Smith 1997a, 123; del Olmo Lete 1998, 80; Wyatt 2002, 95; *COS I*, 257; Gibson 2004, 57; Toboła 2008, 158; Smith 2009, 435; *TUAT NF VIII*, 214.

36 *il . y[...]*	Ilu […]
37 *aliyn . [bʿl]*	Najpotężniejszy [Baʿlu]
38 *btlt . [ʿnt]*	Dziewica [ʿAnata]
39 *mh . kx[...]*	(…) […]
40 *w at[...]*	(…)[…]
41 *at̲r[t]*	Aszira[ta]
42 *b im[...]*	(…)[…]
43 *bl . lx[...]*	(…) […]
44 *mlʳkʾ[...]*	królʾ […]
45 *dt . [...]*	(…) […]
46 *b ṯ[...]*	(…) […]
47 *gt .[...]*	(…) […]
48 *yx[...]*	(…)[…]

KTU 1.4 III 1-9

Początek kolumny jest uszkodzony. Podobnie jak w przypadku zakończenia poprzedniej, w niektórych liniach można odczytać jedynie pojedyncze wyrazy, a pozostałe są nieczytelne. Dlatego opuszczono przekład i komentarz. Doliczając jeszcze około dwunastu niezachowanych linii tekstu, tworzy się w opowiadaniu duża, bo licząca ponad trzydzieści linii, luka.

. . .	(brak około 12 linii tekstu)
1 *[...]xʳhʾ*	[…](…)
2 *[...]ʳtʾdn*	[…](…)
3 *[m]ʳdʾd*	[Umi]ʳłoʾwany
4 *[...]xn . kb*	[…](…)
5 *[...]x . ʳaʾl . yns*	[…], aby ʳnʾie uciekł
6 *[...]x . ysdk*	[…] ustanowił ciebie
7 *[... .]ʳwʾ . dr . dr*	[… .] ʳzʾ pokolenia na pokolenia.

[8] *[... .]ʳhʾyk . w rḥ . d* […](…) i duch, który
[9] *[...]xʳyʾ . ilm . d mlk* […](…) Ilu, który jest królem.

KTU 1.4 III 10-22
Publiczne znieważenie Baʿla

Tłumacze zgodnie rozpoczynają przekład *KTU* 1.4 III od tego miejsca. Najprawdopodobniej jest to końcowy fragment rozmowy Baʿla z ʿAnatą, jaką odbywali podczas podróży do Aszziraty. Jeżeli to założenie jest poprawne, to w trudnym do odczytania tekście ʿAnata opowiada o konflikcie pomiędzy Baʿlem a Jammem, w którym w jakieś mierze uczestniczył Ilu.

[10] *y[t]ʳbʾ . aliyn . bʿl*	Od[powie]ʳdziałʾ Najpotężniejszy Baʿlu,
[11] *yʳtʾʿdd . rkb . ʿrpt*	poʳwtóʾrzył Jeździec chmurowładny:
[12] *ʳqmʾ . ydd . w yqlṣn*	„ʳPowstałʾ, stanął naprzeciw i wystąpił przeciwko mnie.
[13] *ʳyʾqm . w ywpṯn .*	ʳPowʾstał, aby splunąć na mnie
b tk [14] *ʳpḫʾr . bn . ilm .*	pośród ʳzgromadzeʾnia snów Ila.
štt [15] *p[gl]ʳtʾ . b ṯlḫny .*	Ułożono z[gnilz]ʳnęʾ na moim stole,
qlt [16] *ʳbʾ ks . ištynh*	plugastwo ʳwʾ kielichu, z którego piję.
[17] *ʳdʾm . ṯn . dbḥm . šna . bʿl .*	ʳBoʾ oto dwu ofiar nienawidzi Baʿlu,
ṯlṯ [18] *rkb . ʿrpt .*	trzech Jeździec chmurowładny:
dbḥ [19] *ʳbʾṯt .*	uczty, (na której doświadcza się) ʳpoʾgardy,
w dbḥ {. w dbḥ} [20] *ʳdʾnt .*	jak i uczty (pośród) ʳkʾłótni
w dbḥ . tdmm [21] *amht .*	oraz uczty, (na której się rozchodzą) ciche drwiny niewolnic.
k bh . bṯt . l tbṯ	Zaiste podczas niej pogarda stała się widoczna,
[22] *w bh . tdmmt . amht*	podczas niej ciche drwiny niewolnic (były słyszane)”.

Komentarz filologiczny

12. *ydd* – Wyraz najczęściej intepretowany jako „umiłowany” (*DUL* 943). Smith (2009, 472) proponuje odczytać go jako czasownik pochodzący od rdzenia *ndd* – „wystąpić”, „stanąć naprzeciw”. W tłumaczeniu przyjęto tę propozycję.

Komentarz historyczno-kulturowy

10-11. Wprowadzenie do mowy niezależnej jest zbudowane w charakterystyczny dla poezji ugaryckiej sposób. Formuła ta składa się z dwu paralelnych członów, a w każdym z nich występuje *verbum dicendi* w funkcji orzeczenia.

12-22. Jest to wypowiedź Baʿla składająca się z dwóch części. Najpierw bóg burzy opowiada, jakiej doznał zniewagi (ww. 12-16), a następnie mówi o tym, co budzi jego obrzydzenie (ww. 17-22).

12-14a. Zniewaga, jakiej doznał Baʿlu, polegała na tym, że został publicznie opluty oraz nieczystościami wyłożono jego miejsce przy stole i jego kielich. Czasownik *wpṯ* oznacza „splunąć". Występuje on zaledwie dwa razy w tekstach ugaryckich, oprócz omawianego tekstu w *KTU* 1.4 VI 13, gdzie jest powiedziane wprost, że to Jammu w ten sposób znieważył Baʿla.

Trudno powiedzieć, kto dokonał tej zniewagi. Przyjmując znaczenie „umiłowany" dla *ydd*, nasuwa się przypuszczenie – przez analogię do *mdd* (*KTU* 1.1 IV 20; 1.3 III 38-39; 1.4 II 34; 1.4 VI 12; 1.4 VII 3-4) – że jest nim Jammu. Problem jednak w tym, że określenie *ydd* w tekstach ugaryckich odnosi się wyłącznie do Mota, a ten nie pojawił się do tej pory w opowiadaniu, a pierwsza wzmianka o nim znajduje się w *KTU* 1.4 VII 46-47. Spośród różnych możliwości przyjmuje się, że był to jednak Jammu postrzegany jako stały przeciwnik boga burzy. Rodzi się wówczas kolejna trudność, czy Baʿlu opowiada tutaj o dawnym wydarzeniu podczas uczty, będącym początkiem konfliktu pomiędzy nim a bogiem morza (*KTU* 1.2 I 30-37), czy raczej o sytuacji aktualnej. W tym drugim przypadku można mówić o Jammie jako *redivivus*. To z kolei wyjaśniałoby zagrożenie z jego strony, o którym mowa w *KTU* 1.4 VI 10-13. Z powodu braku wypowiedzi wprost, kwestia pozostaje nierozstrzygnięta. Inną możliwością jest przetłumaczenie *KTU* 1.4 III 12-14a w liczbie mnogiej: „Powstali, stanęli… itd." (*DUL* 691).

Choć ślinie przypisywano w starożytności właściwości lecznicze (Mk 7,33; 8,23; J 9,6), a nawet magiczne (*The London Medical Papyrius* [*COS* 1.101]; Ritner 2008, 78-82), to jednak naplucie komuś w twarz, czy nawet ogólnie splunięcie w jego stronę, uchodziło za szczególny gest wyrażenia pogardy i stanowiło wielką obrazę. Z powodu braku świadectw na ten temat w literaturze ugaryckiej, można odnieść się do wypowiedzi biblijnych na ten temat. Najbardziej znanym przypadkiem obowiązkowego, publicznego wręcz naplucia na twarz było naruszenie prawa lewiratu, a więc sytuacji, kiedy mężczyzna nie chciał mieć potomstwa z owdowiałą i bezdzietną bratową (Pwt 25,8-9). Doznanie tej zniewagi wiązało się z tak wielkim wstydem, że ten, komu napluto na twarz, powinien pozostawać w ukryciu przez siedem dni (Lb 12,14). Takiej pogardy doznał Hiob (Hi 17,6; 30,9-10) i cierpiący Sługa Pański (Iz 50,6). Ponadto opluwanie stanowiło wyraz szyderstwa i pośmiewiska (Mt 26,67; 27,30; Mk 15,19). Takiej zniewagi i wyszydzenia doznaje Baʿlu. Pardee (*COS I*, 261) wysuwa przypuszczenie, że gdyby tego aktu dokonał Jammu, to jego śliną mogłaby być piana morska.

Ta zniewaga odbywa się „pośród zgromadzenia synów Ila". Rzeczownik *pḫr* oznacza „zgromadzenie", „grupa", „rodzina" (por. akad. *puḫru*, *DUL* 659). Analogiczna fraza jest spotykana w tekstach fenickich, np. *mpḥrt ʾl gbl qdšm* – „zgromadzenie świętych bogów Byblos" (*KAI* 4,5). W tekstach ugaryckich *pḫr* (jak także pokrewny *mpḫr*) oznacza zarówno zgromadzenie bogów (*KTU* 1.47:49; 1.118:28), jak i ludzi związanych węzłami rodzinnymi (*KTU* 1.15 III 15). Takie wspólne zejście się synów Ila, czyli wszystkich bogów panteonu ugaryckiego, odbywało się podczas uczt i stanowiło wyraz jedności (*KTU* 1.148:9; Cho 2007, 14). Baʿlu zatem zostaje opluty wobec wszystkich bogów. To jeszcze zwiększa zniewagę, jakiej doznał. Przyjmując, że zwyczaj wspomniany w Lb 12,14 był powszechnie znany i praktykowany na starożytnym Bliskim Wschodzie, bóg burzy musiał pozostać w ukryciu przez pewien czas. Należy pamiętać, że nie ma on jeszcze swojego pałacu, a więc byłby zmuszony szukać miejsca odosobnienia u któregoś z innych bogów lub bogiń, np. u ʿAnaty.

14b-16. O tym, że zgromadzenie synów Ila odbywało się podczas uczty, świadczy dalsza część opowiadania, w której jest mowa o kolejnych zniewagach doznanych przez Baʿla. Otóż, przed bogiem burzy ułożono nieczystości na stole i umieszczono je w jego kielichu. Na ich określenie użyto dwóch rzeczowników: *pglt* i *qlt*. Pierwszy z nich to kolejny *hapax legomenon* w opowiadaniu. Jako jego znaczenie przyjmuje się „ofiara nieczysta" (*DUL* 654). Jest ono wyprowadzone z hebrajskiego rzeczownika *piggûl* (cztery razy w ST). Jest to o tyle uzasadnione, że za każdym razem występuje on w kontekście spożywania nieświeżego bądź nieczystego mięsa. Przepis Kpł 7,18 zabrania jeść po trzech dniach mięso złożone w ramach ofiary wspólnotowej: „Jeżeli ktoś zje coś z jego mięsa ofiary biesiadnej (*mibbəśśar-zeḇaḥ šəlâmâw*) na trzeci dzień, to nie będzie miała ona upodobania, a temu, kto ją złożył, nie zostanie ona policzona, bo jest ona nieczystością (*piggûl*)". Oznaczało to, że mięso, które ofiarujący mógł spożyć, musiało być zjedzone najpóźniej następnego dnia po złożeniu ofiary, a jeżeli coś zostało na trzeci dzień, należało to spalić (Kpł 7,16-17). Przekroczenie tego nakazu wiązało się ze świętokradztwem, a sama ofiara traciła swoją ważność i moc. Rzeczownik *piggûl* oznacza zatem mięso nie tylko nieświeże (uwzględnienie warunków klimatycznych), ale i sprofanowane (Tronina 2006, 131-132). Potwierdza to kolejny przepis w tej materii w Kpł 19,7. W Iz 65,4 *piggûl* pojawia się paralelnie z wieprzowiną (*bəśar haḥăzîr*). Wymienione nieczyste rodzaje mięs stanowiły posiłek tych, którzy dopuszczali się nekromancji (por. także Iz 66,17, gdzie jest mowa o spożywaniu w ogrodach oprócz świniny także płazów i myszy). Prorok Ezechiel natomiast oświadcza, że nigdy nie spożywał niczego nieczystego (Ez 4,14). W tym przypadku wraz z *piggûl* zostały wymienione padlina (*nəḇēlâ*) i mięso rozszarpane (*ṭərēfâ*), a więc szczątki pozostawione przez drapieżnika. Odnosząc powyższe obserwacje do ugaryckiego rzeczownika *pglt*, można wysnuć przypuszczenie, że oznacza on mięso rytualnie nieczyste i gastronomicznie nieświeże, cuchnący i parszywy ochłap, który pozostał z nieskonsumowanej ofiary albo został

znaleziony na polu. Podanie takiego posiłku Baʿlowi było rzeczywiście wyrazem upodlenia.

Drugi rzeczownik użyty na oznaczenie nieczystości, które podano bogu burzy, to *qlt*. Jego podstawowe znaczenie to „hańba", „upokorzenie". Ponownie jest to słowo bardzo rzadko występujące w tekstach ugaryckich – zaledwie dwa razy. W *KTU* 1.6 V 12 Motu skarży się, że przez Baʿla doznał upokorzenia. Odpowiednikiem *qlt* jest hebrajski rzeczownik *qālôn* – „hańba", „pogarda". Analogiczne użycie występuje w Hi 10,15, gdzie Hiob skarży się, że jest syty pogardy. Z doświadczeniem hańby wiązało się obnażenie (Jr 13,26; Na 3,5; Ha 2,16). Tradycja mądrościowa natomiast źródła *qālôn* upatrywała w głupocie (Prz 3,35), pysze (Prz 9,7; 11,2; 13,18) i cudzołóstwie (Prz 6,32-33). Oba rzeczowniki – *qlt* i *qālôn* – cechuje zatem abstrakcyjność. W przypadku omawianego tekstu należy jednak przyjąć konkretne znaczenie dla *qlt*, np. fekalia, urynę lub – paralelnie do zepsutego mięsa – skwaśniałe wino. W tłumaczeniu przyjęto „plugastwo" dla zachowania pewnego stopnia abstrakcyjności z odniesieniem, że chodzi tu konkretnie o odchody.

Zniewaga, której doznawał Baʿlu, przybierała więc na sile – od naplucia na twarz przez podanie parszywego mięsa do umieszczenia odchodów w kielichu. To pokazuje, że bóg burzy pomimo posiadanej władzy i mocy nie był akceptowany przez zgromadzenie synów Ila. Wyraz niezwykle dotkliwej pogardy świadczył, że pozostali bogowie na czele z Jammem traktowali go jako przybłędę w swojej wielkiej rodzinie. Sytuację Baʿla pogarszał jeszcze fakt, że wciąż nie miał własnego pałacu.

Warto zwrócić uwagę na wyrażenie *ṯlḫny* – „mój stół". Jest ono użyte w paralelizmie z frazą *ks ištynh* – „kielich, z którego piję". O ile jest czymś oczywistym, że kielich stanowił osobisty przedmiot, którym się nie dzielono, to może powstać pytanie, co oznacza „mój stół". Należy wykluczyć sytuację, że na zgromadzeniu bogów każdy miał swój własny stół, przy którym zasiadał. W takim przypadku sala bankietowa miałaby „restauracyjny" wygląd. Wyrażenie *ṯlḫny* jest dowodem, że przy wspólnym stole biesiadnym każdy bóg miał stałe miejsce, które mógł nazywać swoim własnym. Jammu, tudzież któryś inny bóg, wiedząc, gdzie zasiada Baʿlu, odpowiednio wcześniej sprofanował nieczystościami jego miejsce.

17-22. W tej części Baʿlu przechodzi do mówienia o sobie w trzeciej osobie liczby pojedynczej, używając paralelnie ze swoim imieniem tytułu „Jeździec chmurowładny". Tego typu przejście i sposób narracji nie jest czymś odosobnionym w poezji ugaryckiej.

Początek wypowiedzi jest oparty na numerycznym schemacie: x / x+1, w tym przypadku: dwa / trzy. Zastosowanie tego typu sekwencji jest często spotykane w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu, np. *Epos o Gilgameszu* XI 61-62; *KTU* 1.1 III 20-21; 1.3 V 26-27; 1.18 IV 23-24,34-35; Prz 30,15-16.18-19.21-23; Oz 6,2; Am 1,3–2,8; Mi 5,4; *Mądrość Achikara* VI 12 (więcej przykładów podaje i omawia Roth 1965, 1-100). Użycie tego schematu pełni funkcję intensyfikacji wypowiedzi oraz świadczy o sapiencjalnym charakterze tekstu. Dobrą paralelą w oma-

wianym kontekście jest Prz 6,16: „Sześciu rzeczy nienawidzi (*šānēh*) Jahwe, siedem budzi w nim wstręt".

W odniesieniu do doznanej zniewagi Baʿlu stwierdza, że nienawidzi trzech *dbḥ*. Podstawowe znaczenie tego rzeczownika to „ofiara". Pochodzi on od rdzenia wyrażającego składanie ofiary, najczęściej poprzez zabicie zwierzęcia ofiarnego. W świetle tekstów ugaryckich *dbḥ* oznacza nie tylko krwawą ofiarę, ale ogólnie każdą inną żertwę składaną bóstwu, np. oliwę, miód, chleb czy gołębicę (*KTU* 1.41//87:20-22). W omawianym kontekście ważnym przykładem jest *KTU* 1.14 II 26, gdzie *dbḥ* jest zestawione z biesiadą (*mṣd*), co wskazuje, że tego typu ofiara mogła być składana podczas uczty. W niektórych tekstach ten rzeczownik oznacza samą ucztę (*KTU* 1.15 IV 28; 1.15 VI 5). Więcej na temat ofiary typu *dbḥ* zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*. Odnosząc powyższe obserwacje do omawianego tekstu, należałoby stwierdzić, że Baʿlu nienawidzi ofiar, a dokładniej uczt (ofiarniczych?). Byłoby to czymś kuriozalnym. Bogowie bowiem oczekiwali na składanie ofiar, które są ukazywane jako ich posiłki. Ponadto Baʿlowi składano najwięcej ofiar. Należy więc wykluczyć powyższą interpretację.

Najczęściej przyjmuje się w tłumaczeniach i komentarzach, że Baʿlu określił owe ofiary/uczty (takie rozwiązanie dla *dbḥ* przyjmuje w swoim tłumaczeniu Baldacci 1996, 293) jako bezwstydne, lubieżne i rozpustne. Wszystkie użyte tutaj rzeczowniki – *bṯt*, *dnt*, *tdmm/t* – należą do tej samej grupy semantycznej i oznaczają odpowiednio „bezwstyd", „rozpustę/cudzołóstwo" i „wyuzdanie/lubieżność". Mogą więc dotyczyć niewłaściwego zachowania w obszarze seksualności. Rzeczownik *bṯt* poza omawianym tekstem występuje tylko w *KTU* 1.1 IV 5, a pozostałe dwa (*dnt*, *tdmm/t*) to *hapax legomena*. Ponownie więc występują terminy, których znaczenie trudno jest doprecyzować na podstawie miejsc paralelnych.

Jeśli przyjąć kontekst erotyczny wypowiedzi Baʿla, wynikałoby, że nienawidzi on uczt, podczas których dochodzi do bezwstydnego zachowania, wykorzystywania niewolnic lub ich swobody, a może nawet orgii seksualnych. Rodzi się jednak problem, jaki wówczas związek zachodzi pomiędzy ww. 12-16 a ww. 17-22, czyli między tą częścią wypowiedzi, w której Baʿlu mówi o zniewadze, jakiej doświadczył, a nienawidzeniem biesiad o charakterze seksualnym. Dlatego podjęto dokładne badania filologiczne rzeczowników użytych w ww. 19-22, co pozwoliło na jeszcze inną interpretację tego fragmentu (Smith 2009, 476-478). Rzeczownik *bṯt* oznacza nie tylko „bezwstyd", ale także „wstyd", „hańba" czy „pogarda", a właśnie nieco wcześniej Baʿlu mówił o napluciu, czyli pogardzie, której doświadczył, co bez wątpienia wywołało u niego poczucie wstydu przed zgromadzeniem wszystkich bogów. Kolejny rzeczownik to *dnt*. Etymologicznie może on wiązać się z hebrajskim *dîn* – „spór", „kłótnia". Można założyć, że ułożenie nieczystości na stole i w kielichu boga burzy wywołało jego gwałtowną reakcję, co z kolei mogło wiązać się z utarczkami słownym, a nawet wyzwiskami. Natomiast rzeczownik *tdmm/t* może mieć związek z hebrajskim *dəmāmâ* – „szept" (1 Krl 19,12; Hi 4,16). Wówczas wyrażenie *tdmm amht* należy rozumieć jako „szepty służących", a więc obmowę lub pokątne naigry-

wanie się z Baʿla przez posługujące niewolnice. To w etykiecie dworskiej uchodziło za ostateczny wymiar lekceważenia i szyderstwa. Odpowiednią paralelą jest skarga króla, jaka znalazła się w *Ludlul bēl nēmeqi*: „Mój niewolnik publicznie przeklął mnie pośród zgromadzenia, a moja niewolnica zniesławiła mnie przed tłuszczą" (I 89-90; Foster 205, 397). Poprzez odniesienie się do przedstawionych powyżej związkach semantycznych, można wykazać jedność i zgodność całej wypowiedzi Baʿla. Mówi on o tym, czego doświadczył i dopowiada, że nienawidzi takiego zachowania, a w konsekwencji – jak można przypuszczać – tych, którzy w tak haniebny sposób postępują. Nieco inaczej interpretuje ten fragment Pardee (*COS I*, 258). Według niego Baʿlu skarży się na samą ucztę, jej jakość i posługiwanie podczas niej.

KTU 1.4 III 23-44
Przybycie Baʿla i ʿAnaty z darami do Asziraty

Po długiej podróży Baʿlu i ʿAnata przybywają do Asziraty, przekazując jej swoje dary, czyli cenne przedmioty wykonane przez Koszara-Chasisa (*KTU* 1.4 I 23-43).

[23] *aḫr . mġy . aliyn . bʿl*	Potem przybył Najpotężniejszy Baʿlu,
[24] *mġyt . btlt . ʿnt*	przybyła Dziewica ʿAnata.
[25] *tmgnn . rbt . ʳaʾṯrt ym*	Obdarowali Wielką ʳAʾszyratę, (Panią) morza,
[26] *tġzyn . qnyt . ʳiʾlm*	obsypali darami rodzicielkę ʳboʾgów.
[27] *w tʿn . rbt . aṯrt ym*	I powiedziała Wielka Aszirata, (Pani) morza:
[28] *ik . tmgnn . rbt* [29] *aṯrt . ym .*	„Czemu obdarowujecie Wielką Asziratę, (Panią) morza?
tġzyn [30] *qnyt . ilm .*	Obsypujecie darami rodzicielkę bogów?
mgntm [31] *ṯr . il . d pid .*	Obdarujcie Byka, Ila miłosiernego,
hm . ġẓtm [32] *bny . bnwt .*	obsypcie darami Stwórcę stworzeń".
w tʿn [33] *ʳbʾtlt . ʿnt .*	I odpowiedziała ʳDzieʾwica ʿAnata:
nmgn [34] *ʳkʾm . rbt . aṯrt . ym*	„Obdarujemy ʳtʾak Wielką Asziratę, (Panią) morza,
[35] *[n]ʳġẓʾ . qnyt . ilm*	[ob]ʳsypiemy daramiʾ rodzicielkę bogów,
[36] *[aḫ]ʳrʾ . nmgn .*	[pote]ʳmʾ jego obdarujemy".
hwt [37] *[...] . aliyn . bʿl*	Następnie [(zasiadł)] Najpotężniejszy Baʿlu,
[38] *[...]ʳrʾbt . aṯrt . ym*	[(zasiadła)]ʳWieʾlka Aszirata, (Pani) morza,
[39] *[...]ʳbʾtlt . ʿnt*	[(zasiadła)]ʳDzieʾwica ʿAnata.
[40] *[... tl]ʳḫʾm . tšty* [41] *[ilm .*	[… Je]ʳdʾli, pili [bogowie.
w tp]ʳqʾ . mrġṯm [42] *[ṯd .*	I dostar]ʳczyłʾ jagnięcą [pierś,
b ḫrb . m]ʳlʾḫt . qṣ [43] *[mri .*	nożem l]ʳśʾniącym (podzielił) porcje [mięsiwa.
tšty .]ʳkʾrpnm yn	Pili] (z) ʳpuʾcharów wino,
[44] *[w b ks . ḫrṣ . d]ʳmʾ . ʿṣm*	[a w kielichu złotym – k]ʳrewʾ drzew.

[45] *[...]xx[...]*	[…](…)[…]
[46] *[...]*	[…]
[47] *[...]*	[…]
[48] *[...]*	[…]
[49] *[...]*	[…]
[50] *[...]*	[…]
[51] *[...]*	[…]
[52] *[...]xxʳḫ¹*	[…](…)
[53] *[...]x*	[…](…)
[54] *[...]ʾlʳn¹*	[…](…)
[55] *[...]ʳln¹*	[…](…)

Komentarz filologiczny

25. *tmgnn* – Rdzeń tego czasownika (*mgn*) jest różnie interpretowany: „przyjmować w gościnę" (*DUL* 525), „otoczyć" (Baldacci 1996, 293), „błagać/prosić" (Smith 1997a, 125; Gibson 2004, 58), „traktować z honorami" (del Olmo Lete 1998, 81), „obdarować" (de Moor 1987, 50; Wyatt 2002, 97; *COS I*, 258; Toboła 2008, 161; Smith 2009, 463; *TUAT NF VIII* 214). Zob. uwaga poniżej.

26. *tǵzyn* – Podobny wachlarz znaczeniowy jest przypisywany rdzeniowi *ǵzy*. W tłumaczeniu przyjęto synonimiczne znaczenia dla *mgn* i *ǵzy* – „obdarować" i „obsypać darami". Nie można jednak wykluczyć znaczenia „błagać/prosić" dla *ǵzy*. Wówczas paralelnie zestawione czasowniki *mgn* i *ǵzy* w ww. 25-26 (oraz analogicznie w dalszej części tekstu) oznaczałyby: „… obdarowali…, … błagali…".

37-39. *[...]* – Dla rekonstrukcji tekstu przyjęto czasownik *yṯb* / *tṯb* – „zasiadł / zasiadła" (de Moor 1987, 51; del Olmo Lete 1998, 81; Toboła 2008, 162).

Komentarz historyczno-kulturowy

23-36a. Użycie przysłówka *aḫr* na początku tej części opowiadania wprowadza nie tylko sekwencję czasową (Baʿlu i ʿAnata przychodzą do Asziraty po zakończeniu podróży i rozmowy), ale także następstwo czynności (Sivan 2001, 181). To może sugerować, że Baʿlu i ʿAnata podchodzą z darami do Asziraty osobno, jedno po drugim. Potwierdza to także podwójne użycie czasownika *mǵy* jako osobnych orzeczeń dla Baʿla i ʿAnaty. Kolejne orzeczenia są już bowiem wyrażone w liczbie mnogiej (*tmgnn* i *tǵzyn*). To daje wyobrażenie o ich procesyjnym pochodzie do małżonki Ila, czyli swoistej procesji z darami. Niewykluczone, że wraz z tą parą bogów szedł także Qudšu-Amruru, który zgodnie z poleceniem Asziraty miał im dopomóc, a przynajmniej ich ochraniać podczas przejścia przez morze (*KTU* 1.4 II 32-36a). Na marginesie warto wspomnieć przy tej okazji, że opowiadania w *Cyklu o Baʿlu* zawierają tego

typu niedopowiedzenia czy luki narracyjne. Może to wynikać nie tylko z fragmentarycznego zachowania eposu, ale również z faktu, że na jego obecną całość składają się pierwotnie luźno ze sobą powiązane epizody (Wyatt 2002, 97).

Procesyjne wejście Baʿla i ʿAnaty może tłumaczyć, dlaczego nie rozpoczęli powitania od tradycyjnego i ustalonego składania pokłonów i oddawania czci, co czynili także bogowie względem siebie (*KTU* 1.2 III 6; 1.4 IV 25-26; 1.6 I 37-38). Same dary nie są wymienione, ale o ich wielości i znaczeniu świadczy użycie dwu synonimicznych czasowników oznaczających obdarowanie (*mgn* i *ǵzy*, zob. komentarz filologiczny).

Reakcją Aszirаty na hojne obdarowanie drogocennymi przedmiotami (i ewentualne przedstawione prośby) jest zdziwienie, dlaczego Baʿlu i ʿAnata czynią to wobec niej. Zwraca im uwagę, że powinni to wszystko ofiarować Ilowi. W tych słowach Aszirata daje pierwszeństwo swojemu małżonkowi, okazując mu więc należny szacunek. Na tę wątpliwość odpowiada ʿAnata. Czyni to w formie uprzejmej wymiany zdań, oświadczając, że najpierw ona i Baʿlu chcą obdarować Aszиratę, a następnie uczynią to także wobec Ila. Zabiegi o względy małżonki głównego bóstwa albo władcy, aby dzięki niej uzyskać jego przychylność, były praktykowane w starożytności.

36b-39. Jako rekonstrukcję brakującego tekstu przyjęto czasownik *yṯt* (zob. komentarz filologiczny). To daje wyobrażenie, że Baʿlu i ʿAnata po przybyciu do Aszиraty i złożeniu darów, wspólnie rozpoczynają ucztowanie. Niewykluczone, że w tym gronie był także Qudšu-Amruru, przynajmniej jako posługujący przy stole. W dalszej części opowiadania Aszirata wydaje mu polecenia związane z przygotowaniem do podróży, co Qudšu wykonuje bezzwłocznie. To sugeruje, że musiał on być w bezpośrednim otoczeniu ucztujących (*KTU* 1.4 IV 1-15). Zwraca tutaj uwagę fakt, że Baʿlu jest wymieniony jako pierwszy spośród zasiadających do uczty, nawet przed małżonką Ila. Jest to kolejny w tekstach ugaryckich przykład, że bóg burzy, choć spotykał się z różnymi przeciwnościami, był jednak jednym z bardziej czczonych bóstw w Ugarit.

40-44. Opis uczty jest bardzo podobny do innych, które można znaleźć w *KTU* 1.3 I 6-8a; 1.4 VI 55-59; 1.5 IV 13-17; 1.17 VI 2-6. Ponownie jest tutaj mowa o dużej ilości dobrego mięsa oraz wina. Uwagę zwraca wyrażenie *dm ʾṣm* – dosł. „krew drzew". Występuje ono kilkakrotnie w *Cyklu o Baʿlu* na oznaczenie wina, zawsze w kontekście ucztowania (*KTU* 1.4 IV 38; 1.4 VI 59; 1.5 IV 17).

45-55. Tekst się nie zachował.

KTU 1.4 IV 1-19
Podróż Aszиraty do Ila

Można przypuszczać, że w niezachowanej części opowiadania (brak 25 linii tekstu) Baʿlu i ʿAnata poprosili w trakcie ucztowania Aszиratę o wstawiennictwo u Ila w celu uzyskania od niego zgody na budowę pałacu dla boga burzy. Zgodnie

z zasadami retoryki ugaryckiej mogły podczas tej rozmowy paść słowa, które później powtarza Aszirata swojemu małżonkowi (*KTU* 1.4 IV 50b-57). Pierwsza zachowana linia tej kolumny przynależy jeszcze do poprzedniej części.

. . .	(brak około 12 linii tekstu)
[1] *t̲ ʳr¹[il . abn .]*	Byʳk¹ [Ilu, nasz ojciec"].
w t'n . rbt [2] *at̲ʳr¹[t . ym .*	I powiedziała Wielka Aszirʳa¹[ta, (Pani) morza:
šm' . l qdš] [3] *w aʳmr¹[r .*	„Słuchaj, Qudšu-]Aʳmru¹[rze,
l dgy . rbt] [4] *at̲rʳt¹ . yʳm¹*	Rybaku Wielkiej] Aszirʳty¹, (Pani) moʳrza¹.
[. mdl . 'r].	[Opasaj osła],
[5] *ṣmd . pḫl*	obwiąż muła.
ʳš¹[t . gpnm . dt] [6] *ksp .*	ʳNa¹[łóż wędzidła] srebrzyste,
dt . yrʳq¹[. nqbnm]	złocisʳte¹ [wodze],
[7] *'db . gpn . atnʳt¹[y]*	przygotuj uprząż [mojej] ośliʳcy¹".
[8] *yšm' . qd<š> . w amrʳr¹*	Posłuchał Qud<šu>-Amruʳru¹,
[9] *mdl . 'r .*	opasał osła,
ṣmd . pḫl	obwiązał muła,
[10] *št . gpnm . dt . ksp*	nałożył wędzidła srebrzyste,
[11] *dt . yrq . nqbnm*	złociste wodze,
[12] *'db . gpn . atnth*	przygotował uprząż jej oślicy.
[13] *yḫbq . qdš . w amrr*	Objął (ją) Qudšu-Amruru,
[14] *yštn . at̲rt . l bmt . 'r*	posadził Aszirat̨ę na grzbiecie osła,
[15] *l ysmsmt . bmt . pḫl*	na bardzo wygodnym grzbiecie muła.
[16] *qdš . yuḫdm . šb'r*	Qudšu ujął pochodnię,
[17] *amrr . k kbkb . l pnm*	Amruru (szedł) jak gwiazda na przedzie,
[18] *at̲r . btlt . 'nt*	z tyłu Dziewica ʿAnata.
[19] *w b'l . tb' . mrym . ṣpn*	Natomiast Baʿlu udał się na szczyty Ṣapona.

Komentarz filologiczny

4-5. *mdl (...) ṣmd* – Dla tych czasowników przyjęto znaczenie odpowiednio: „opasać", „obwiązać". Pierwszy czasami jest tłumaczony jako „osiodłać" (*TOu I*, 203; de Moor 1987, 52; *COS I*, 258; Gibson 2004, 59). Należy jednak pamiętać, że w tamtych czasach na starożytnym Bliskim Wschodzie nie używano siodeł, lecz jechano na oklep (Good 1984, 80-81; Watson 1986, 73-78).

4-5a. *'r (...) pḫl* – Smith (2009, 492.503-506) przyjmuje znaczenie dla tych rzeczowników: „koń" i „ogier".

16. *šb'r* – Smith (1997a, 126) interpretuje jako czasownik *b'r* w koniugacji sprawczej (Š), a cały wiersz tłumaczy: „Qudšu zaczął jaśnieć" (podobnie: del Olmo Lete 1982, 82; Gibson 2004, 59; *DUL* 209). Później zmienia on nieco przekład, po-

zostając jednak przy czasownikowej formie dla *šb'r*: „Qudšu zapłonął jak płomień" (2009, 493; podobnie Cooley 2013, 197).

Komentarz historyczno-kulturowy

1a. Linia przynależy do poprzedniej części, która się nie zachowała.

1b-7. Prośba Baʿla i ʿAnaty została wysłuchana przez Asziratę, o czym świadczą polecenia, które wydaje ona swojemu słudze, Qudšowi-Amrurowi. Dotyczą one przygotowań do podróży. Pod tym względem jest to wyjątkowy tekst, gdyż w pozostałych przypadkach opis podróży jednego bóstwa do innego nie zawiera takich szczegółów (*KTU* 1.1 III 10-12; 1.2 I 19-20; 1.3 IV 35-38; 1.3 V 3-4). Ponadto jest to ciekawe świadectwo przedstawiające ówczesne „środki lokomocji" oraz ich wyposażenie.

Qudšu-Amruru ma przygotować do drogi dwa zwierzęta juczne – osła i muła. Rzeczownik *'r* jest spotykany w innych językach semickich na oznaczenie osła (np. hebr. *'ayir*, podobnie w arab.). To zwierzę bardzo rzadko występuje w tekstach ugaryckich. Poza omawianym miejscem *'r* widnieje na liście zwierząt ofiarniczych. W *KTU* 1.40:26 osioł wymieniony jest w rytuale oczyszczenia (*'r mšr*), co jest czymś wyjątkowym. Jako ofiara pojawia się on także w *KTU* 1.119:16. Tekst jest jednak tak mocno uszkodzony, że nie wiadomo, komu ten osioł miałby być ofiarowany.

Drugie zwierzę, które Qudšu-Amruru miał przygotować do podróży, to *pḫl*. W przypadku tego rzeczownika znaczenia wahają się pomiędzy „osłem" a „ogierem" (*DUL* 657; por. akad. *paḫālu* – „baran hodowlany", arab. *faḥl* – „ogier"). Występuje on rzadko w tekstach ugaryckich, co nie pozwala na doprecyzowanie znaczenia poprzez kontekst (por. *KTU* 1.100:1). W omawianym tekście należy przyjąć na podstawie konsekwentnego zestawienia paralelnego, że jest tutaj mowa o dwu podobnych zwierzętach. Stąd w tłumaczeniu występuje znaczenie osioł i muł. Natomiast w w. 7 (a także w w. 12) występuje rzeczownik *atnt* – „oślica" (por. akad. *atānu*, hebr. *'ăṯôn*). Podróżowanie oraz transport na grzbiecie osła lub muła było powszechnym sposobem w epoce późnego brązu (Littauer & Crowel 1979, 65-66). Poświadczają to teksty z Mari (A.3401,6'-7'), Ugarit (RS 20.211) czy Asyrii (ANEP 186). Urzędnicy królewscy byli określani tytułem „jeźdźcy na osłach" (*rākib imêrim*, A.3263,11). W ST ciekawą paralelą jest Za 9,9, gdzie jest zapowiedź przybycia zwycięskiego króla, a więc kogoś znaczącego, do Jerozolimy na oślęciu. Podobnie jak w omawianym tekście, są tu użyte trzy rzeczowniki na określenie tego zwierzęcia (*ḥămôr*, *ayir*, *'ăṯōnôṯ*). Dawid nakazał posadzić Salomona na swoją mulicę, co miało oznaczać objęcie po nim tronu (1 Krl 1,33.38-39.44-45; por. 2 Sm 18,9). Wszystkie te przykłady pokazują, że jazda na ośle była czymś honorowym.

Elementy, które miały być nałożone na owe zwierzęta to *gpnm* i *nqbnm*. Oba rzeczownik są użyte w *dualis*, co sugeruje, że jest tu mowa o zaprzęgu występującym podwójnie. Dlatego przyjęto znacznie „wędzidła" i „wodze". Występują one jedynie w omawianym tekście oraz w *KTU* 1.19 II 4-11. Te elementy są ozdobione srebrem

i złotem. Na określenie tego drugiego kruszcu jest użyty rzeczownik *yrq*. W podstawowym znaczeniu jest to oznaczenie koloru zielonego (por. hebr. *yereq*) lub żółtego (por. akad. *arqu*) albo odcień pomiędzy nimi. W *KTU* 1.163:14 oznacza barwę księżyca („księżyc zielonkawy"), co jest zapowiedzią pomoru bydła. Natomiast jako metal szlachetny (złoto) występuje w *KTU* 1.14 III 22. W Ps 68,14 rzeczownik *yrq* (użyty w rozszerzonej formie *yĕraqraq*) jest określeniem koloru złota (paralelnie z *kesef*). W przypadku omawianego tekstu przyjęto znaczenie „złocisty" dla rzeczownika *yrq* (analogicznie „srebrzysty" dla *ksp*) z tego względu, że trudno wyobrazić sobie wędzidła i wodze wykonane ze srebra czy złota. Były one raczej ozdobione tymi metali. Niemniej był to piękny i wyszukany ekwipunek, który podkreślał godność Asziraty oraz jej szacunek wobec Ila, do którego się wybierała.

8-15. Qudšu-Amruru wykonał dokładnie polecenie Asziraty. Świadczy o tym zestawienie w dwu następujących po sobie paralelnych blokach według spotykanego w retoryce ugaryckiej schematu: polecenie (ww. 2b-7) – wykonanie (ww. 8-12).

Po wykonaniu wszystkich poleceń, Qudšu-Amruru w swojej posłudze idzie dalej i pomaga Asziracie wsiąść na przygotowane do podróży zwierzęta. Sekwencja użytych tutaj czasowników (*ḥbq* – „objąć", *št* – „posadzić") sugeruje, że sługa najpierw wziął swoją panią na ręce, a następnie posadził na grzbiecie osła. To świadczy o pieczołowitości Qudša-Amrura wobec małżonki Ila.

Podobne polecenia wydane przy użyciu tego samego słownictwa i w takiej samej sekwencji występują w *KTU* 1.19 II 4-11 (tekst 7), gdzie Danilu nakazuje swojej córce przygotować osła do podróży.

16-19. Po zakończeniu wszystkich przygotowań rozpoczyna się podróż do Ila. Ma ona formę procesji bóstw do ojca bogów (Wyatt 2002, 99). Przewodnictwo w tej drodze obejmuje Qudšu-Amruru. Poprzedza on cały orszak, trzymając w ręku pochodnię, co zostało wyrażone w poetycki sposób porównaniem, że idzie „jak gwiazda na przedzie". Podkreślenie w tej wędrówce obecności światła sugeruje, że odbywała się ona nocą. Dlatego nie można wykluczyć, że ten tekst jest świadectwem orientowania się w podróży przy pomocy gwiazd (Cooley 2013, 196-199).

Cały pochód zamyka ʿAnata. Aszirata zatem musiała iść w środku. Taki porządek wyraża jej godność. Baʿlu natomiast nie brał udziału w podróży do Ila. Jest to zrozumiałe, ponieważ swoją prośbę o budowę pałacu postanowił przedstawić przez pośredników. Miejscem, do którego powrócił, była jego święta góra – Ṣaponu.

KTU 1.4 IV 20 – 1.4 V 21
Wizyta Asziraty u Ila. Zgoda na budowę pałacu

Tak jak w innych przypadkach podróży bogów, nie ma opisu jej przebiegu, lecz jest podany jej początek i zakończenie.

[20] *idk . l ttn . pnm* [21] *ʿm . il .*	Wtedy zwróciła oblicze ku Ilowi
mbk . nhrm	(zasiadającemu przy) źródle (dwu) rzek,
[22] *qrb . apq . thmtm*	pośród ujścia (dwu) oceanów.
[23] *tgly . ḏd . il .*	Przyszła do groty Ila
w tbu [24] *qrš . mlk . ab . šn{n}m*	i weszła do siedziby króla, ojca lat.
[25] *l pʿn . il . thbr . w tql*	Do stóp Ila pokłoniła się i upadła,
[26] *tštḫwy . w tkbdh*	złożyła hołd i oddała mu chwałę.
[27] *hlm . il . k yphnh*	A gdy tylko Ilu ją ujrzał,
[28] *yprq . lṣb . w yṣḥq*	rozpogodził czoło i się rozradował,
[29] *pʿnh . l hdm . ytpd .*	położył swoje stopy na podnóżku
ʳwʾ ykrkr [30] *uṣbʿth .*	ʳiʾ zakręcił swoimi palcami.
yšu . gh . w yʳṣʾ[ḫ]	Podniósł głos swój i zaʳwoʾ[łał]:
[31] *ik . mġyt . rbt . atʳrʾ[t . y]m*	„Czemu przybywa Wielka Aszirʳaʾ[ta, (Pani) mo]rza?
[32] *ik . atwt . qnyt . iʳlʾ[m]*	Czemu przychodzi rodzicielka boʳgʾ[ów].
[33] *rġb . rġbt . w tġtr*	Jeżeli jesteś bardzo głodna, to proś,
[34] *hm . ġmu . ġmit . w ʾʳsʾ[t]*	albo jeżeli bardzo spragniona, to poproś(?).
[35] *lḫm . hm . štym .*	Jedz albo pij.
lʳḫʾ[m] [36] *b tlḫnt . lḫm .*	Jaʳdʾ[łoʳ ze stołu jedz.
št [37] *b krpnm . yn .*	Pij z pucharów wino,
b k<s> . ḫʳrṣʾ [38] *dm . ʿṣm .*	z kieli<cha> złoʳtegoʾ krew drzew.
hm . yd . il . mʳlkʾ [39] *yḫssk .*	Może miłowanie Ila, kʳrólaʾ, pobudza ciebie?
ahbt . tr . tʿrrk	Miłość Byka porusza ciebie?”
[40] *w tʿn . rbt . atrt . ym*	Na to odpowiedziała Wielka Aszirata, (Pani) morza:
[41] *tḫmk . il . ḥkm .*	„Twoje słowo, Ilu, (jest) mądre,
ḥkmt [42] *ʿm ʿlm .*	(twoja) mądrość (trwa) od wieków.
ḥyt . ḥẓt [43] *tḫmk .*	Życie szczęśliwe (jest według) twojego słowa.
mlkn . aliyʳn . bʾʾl	Naszym królem – Najpotężʳniejszy Baʾʿlu,
[44] *tpṯn . w in . d ʿlnh*	naszym sędzią i nie ma innego nad niego.
[45] *klnyn . ʳqʾ[š]ʳh . nbʾ[ln]*	Wszyscy razem ʳpuʾ[char] ʳjego przyʾ[nieśliśmy].
[46] *klnyʳnʾ [.] ʳnbʾl . ksh*	Wszyscy razeʳmʾ ʳprzynieśliśʾmy jego kielich.
[47] *[an]y [.] ʳl yṣḥ . tʾr . il . abh*	[Wzdycha]jąc, ʳwołał do Byʾka Ila, swojego ojca,
[48] *[i]ʳlʾ . mlk . d yknnh .*	[I]ʳlaʾ, króla, który go ustanowił.
yṣḥ [49] *ʳaʾtrt . w bnh .*	Wołał (do) ʳAʾszirаty i jej synów,
ilt . w . ṣbrt [50] *ʳarʾyʳhʾ .*	(do) bogini i zastępu ʳjejʾ ʳpotomstʾwa:
wn . in . bt . l bʿl [51] *ʳkmʾ . ilm .*	«Nie ma domu Baʿlu ʳjakʾ (inni) bogowie,
w ḫẓr . k bn . atrt	ani pałacu jak synowie Aszirаty.
[52] *mtb il . mẓll . bnh*	Siedzibę ma Ilu, schronienie synowie jego.
[53] *ʳmtbʾ [.] rbt . atrt . ym*	ʳSiedzibęʾ ma Wielka Aszirata, (Pani) morza.
[54] *ʳmtbʾ . klt [.] knyt*	ʳSiedzibęʾ mają oblubienice przesławne:
[55] *mtb . pdry . bt . ar*	siedzibę ma Pidraja, córka światłości,

[56] *mẓll . ṯly . bt rb*	schronienie ma Ṭalaja, córka deszczu,
[57] *mṯb . arṣ<y> . bt y'bdr*	siedzibę ma Arṣa<ja>, córka Jaʿabdara»”.
[58] *w y'n . lṯpn . il . d piˠdˀ*	I odpowiedział Ilu litościwy i miłosierˠnyˀ:
[59] *p 'bd . an . 'nn . aṯr[t]*	„Czy ja (jestem) sługą uniżonym Asziraty?
[60] *ˠpˀ 'bd . ank . aˠḫˀd . uˠlˀṯ*	ˠCzyˀ ja (jestem) sługą, który trzyma kielnię?
[61] *hm . amt . aṯˠrˀt . tlbˠnˀ*	Albo czy Asziˠraˀta jest służebnicą lepiącą cegły?
[62] *lbnt .*	
ybn . bt . l b'l verso 1.4 V 1 *km ilm .*	Niech budują dom dla Baʿla jak (mają) bogowie
ˠw ḫẓˀr . k bn . aṯrt	ˠi pałaˀc jak (mają) synowie Asziraty”.
[2] *w t'n . rbt . aṯrt . ym*	I odpowiedziała Wielka Aszirata, (Pani) morza:
[3] *rbt . ilm . l ḫkmt*	„Jesteś wielki, Ilu, i jakże mądry!
[4] *šbt . dqnk . l tsrk*	Zaiste siwizna twojej brody tobą kieruje,
[5] *rḫn{n}t . dˠtˀ . l irtk*	zaiste słodycz gości w twojej piersi,
[6] *wn ap . ˠ'dnˀ . mṯrh* [7] *ˠbˀ'l .*	bo teraz Baʿlu ˠustaliˀ (porę) swojego deszczu,
y'dn . 'dn . ṯkt . b glṯ	ustali czas (przejazdu) powozem pośród burzy.
[8] *w tn . qlh . b 'rpt*	Wyda także swój głos pośród chmur,
[9] *šrh . l arṣ . brqm*	wypuści ku ziemi błyskawice.
[10] *{d}bt . arzm . ˠyklˀnh*	Czy dom cedrowy mają ˠukońˀczyć dla niego,
[11] *hm . bt . lbnˠt . y'ˀmsnh*	czy dom cegłaˠny mają wysˀtawić mu?
[12] *l yrgm . l aliˠyn b'lˀ*	Niech będzie oznajmione Najpotężniejˠszemu Baʿlowiˀ:
[13] *ṣḫ . ḫrn . b bhmk*	«Wezwij tabory do twojego domu,
[14] *'ḏbt . b qrb . hklk*	karawany do wnętrza twojego pałacu.
[15] *tblk . ǵrm . mid . ksp*	Niech góry przyniosą tobie wiele srebra,
[16] *gb'm . mḫmd . ḫrṣ*	wzgórza – najcenniejszego złota,
[17] *yblk . udr . ilqṣm*	niech przyniosą najszlachetniejsze kamienie.
[18] *w bn . bht . ksp . w ḫrṣ*	Buduj dom ze srebra i złota,
[19] *bht . ṯhrm . iqnim*	dom z czystego lapis lazuli»”.
[20] *šmḫ . btlt . 'nt .*	Uradowała się Dziewica ʿAnata,
td'ṣ [21] *p'nm . w tr . arṣ*	tupnęła (obiema) nogami aż zadrżała ziemia.

Komentarz filologiczny

28. *yprq . lṣb* – dosł. „uniósł brew”.

33. *rǵb . rǵbt* – Figura etymologiczna składająca się z bezokolicznika i 2. os. lp. czasownika *rǵb* („być głodnym”). Wyrażenie zostało zinterpretowane jako natężenie czynności („jesteś bardzo głodna”), choć możliwy jest także przekład: „na pewno jesteś głodna” (Baldacci 1996, 296; *TUAT NF VIII*, 216).

34a. *ǵmu . ǵmit* – Figura etymologiczna oparta na rdzeniu *ǵm'* („być spragnionym”). Patrz wyżej.

34b. *ʿrs¹[t]* – Słowo rekonstruowane i trudne do interpretacji. Del Olmo Lete i Sanmartín (*DUL* 182-183) nie podają jego znaczenia. Jedną z propozycji jest powiązanie rdzenia *ʿsy* z arabskim czasownikiem *ʿašā* – „iść nocą" i stąd w przekładach pojawia się: „Jesteś spragniona, skoro podróżowałaś nocą" (*COS I*, 259; Gibson 2004, 59). W tłumaczeniu zaproponowano znaczenie „poproś" dla zachowania paralelizmu z poprzednim wierszem.

38. *yd* – Słowo interpretowane jako rzeczownik „ręka", który eufemistycznie służy na oznaczenie penisa (*TOu I*, 205). Może także być derywatem od *ydd* i wtedy przyjmuje znaczenie miłość, także w aspekcie erotycznym (de Moor 1987, 53; Baldacci 1996, 296; del Olmo Lete 1998, 83; Wyatt 2002, 100; Toboła 2008, 167). Znaczenie ręka, ale w cudzysłowie, przyjmują Smith 1997a, 128; 2009, 494; *COS I*, 259. W tłumaczeniu wybrano słowo „miłowanie" dla zachowania paralelizmu z rzeczownikiem *ahbt* („miłość").

59. *ʿnn* – Rzeczownik „sługa" (*KTU* 1.2 I 35) zestawiony z drugim synonimicznym rzeczownikiem *ʿbd*. Dlatego, aby uniknąć powtórzenia w tłumaczeniu tego samego terminu, zaproponowano dla *ʿnn* znaczenie „uniżony" (por. hebr. *ʿānî* – „biedny", „pokorny").

7a. *ṯkt* – Słowo różnie interpretowane: (1) „nawodnienie", jeśli przyjąć poprawkę *ṯkt* na *ṯrt*, derywat od *ṯry* – „nawadniać" (Løkkergaard 1955, 21; *TOu I*, 207; *COS I*, 260; Smith 2009, 537); (2) „zaorana ziemia", w domyśle oczekująca ożywczego deszczu od Baʿla, por. akadyjski rzeczownik *šikkatum* (Maier 1986, 21); (3) „włócznia" (Negri Scafa 1996, 61-62); (4) „barka", „łódź" (de Moor 1987, 54; Tuell 1993, 101-102; *DUL* 891-892; zob. *ANEP* 111); (5) „powóz", „rydwan", por. akad. *šukitu/šuḫītu* (Loretz 1996, 171; Wiggins 2000, 583; Wyatt 2002, 101). W tłumaczeniu przyjęto ostatnią propozycję ze względu na kontekst i ukazanie Baʿla jako tego, który porusza się pośród chmur.

7b. *glṯ* – Rzeczownik jest interpretowany jako „śnieg" – metateza hebrajskiego *šeleḡ* (de Moor 1987, 54; Loretz 1996, 172; del Olmo Lete 1998, 84; Tropper 2003, 655; Gibson 2004, 60; *TUAT NF VIII*, 217). Wówczas wyrażenie *ṯkt b glṯ* oznaczałoby „wóz/wagon ze śniegiem". W tłumaczeniu przyjęto słownikowe znaczenie „burza" (*DUL* 296).

Komentarz historyczno-kulturowy

20-26. Formuła *l ytn pnm ʿm* jest spotykana w opowiadaniach ugaryckich (*KTU* 1.1. III 21; 1.2 III 4; 1.3 IV 37; 1.3 V 5-6; 1.4 V 22-23; 1.4 VIII 1-2,10-11; 1.5 I 9-10; 1.5 II 13-14; 1.6 I 32; 1.6 IV 7-8; 1.17 VI 47; 1.18 I 20-21; 1.18 IV 5-6; zob. także 1.2 I 19; 1.10 II 8). Można ją uznać za ugarycki idiom wyrażający rozpoczęcie podróży jednego bóstwa (lub jego wysłanników) do drugiego, np. Koszara-Chasisa do Ila lub ʿAnaty do Baʿla, Ila czy Šapšy (Layton 1985, 169-181). Zob. także komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.3 IV 37.

Miejscem, do którego Aszirata zamierza się udać, jest siedziba Ila. Znajduje się ona „przy źródle dwóch rzek, przy ujściu dwóch oceanów". Więcej na ten temat zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.3 V 5-9.

Po przybyciu Aszirata oddaje na powitanie cześć swojemu małżonkowi przez serię pokłonów. Zostało to wyrażone przez formułę, która często występuje w tekstach ugaryckich. Więcej na ten temat zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 II 15-23.

27-30a. Reakcją Ila na przybycie jego małżonki jest radość, którą wyraża aż w czterech gestach: uniesienie brwi, śmiech, położenie stóp na podnóżku i ruch placami. Podobnie zareagował on na wiadomość, że Baʿlu powrócił do życia (*KTU* 1.6 III 14-17). Pierwsza i ostatnia z wymienionych czynności są rzadko spotykane przy okazywaniu radości. Rzeczownik *lṣb* może oznaczać zarówno „brew", jak i „przestrzeń między brwiami" (*KTU* 1.114:29) lub ogólnie „czoło" (*KTU* 1.103:49,57). Jest on dopełnieniem czasownika *prq*, który konsekwentnie występuje tylko w omawianym kontekście (*KTU* 1.6 III 16; 1.17 II 10). Jego znacznie nie jest do końca pewne. Na podstawie innych języków semickich (np. akad. *paqāru* – „odłamać", hebr. *pāqar* – „rozerwać", arab. *farāqa* – „rozdzielić") przyjmuje się podobne znaczenie, np. „poluzować", „rozluźnić" (*DUL* 670). Wydaje się, że w omawianym tekście (i miejscach paralelnych) można mówić o uniesieniu brwi jako ich rozłączeniu w przeciwieństwie do ich zmarszczenia, a więc ściągnięcia ku dołowi. Taki gest był oznaką ludzkiej radości (*KTU* 1.17 II 10). W tłumaczeniu zaproponowano „rozpogodził czoło", co w naszym języku jest bardziej zrozumiałe dla wyrażenia radości, niż „uniósł brew".

Innym sposobem wyrażenia radości Ila był ruch palcami. Zachodzi tu podobna sytuacja, jak w poprzednim przypadku. O ile znaczenie rzeczownika *uṣbʿ* jest oczywiste („palec", por. hebr. *ʾeṣbaʿ*), to stojący w jego polu semantycznym czasownik *krkr* rodzi poważne trudności. Jest to bowiem kolejny *hapax legomenon*, a ponadto nie ma on swoich odpowiedników w innych językach semickich (najbliższy to arab. *karkāra* – „powracać"). Del Olmo Lete i Sanmartín proponują znaczenie „kręcić" (*DUL* 450) i na tej podstawie zaproponowano tłumaczenie („zakręcił swoimi palcami"). Można sobie wyobrazić, że taki ruch jest istotnie wyrazem okazania radości (może jako zapowiedź objęcia Asziraty?). Niewykluczone też, że mowa tu o pstryknięciu palcami, co z kolei mogłoby wprowadzać pewien niuans zaskoczenia przybyciem Asziraty w uroczystej procesji. W pierwszych słowach bowiem Ilu wyraża zdziwienie i zadaje pytanie, dlaczego przybyła jego małżonka.

Pozostałe czynności – śmiech i ułożenie nóg na podnóżku – są już zrozumiałe i oczywiste dla okazywania radości. Czasownik *ṣḥq* („śmiać się") często występuje w tym kontekście. Jest to reakcja na odniesione zwycięstwo (*KTU* 1.3 II 25), otrzymanie pomyślnej wiadomości (*KTU* 1.4 V 25; 1.6 III 16; 1.17 II 10), przyznanie racji w sporze (*KTU* 1.4 VII 21). Śmiech może także być przykryciem planowanego podstępu (*KTU* 1.12 I 12; 1.17 VI 41; 1.18 I 22). Natomiast położenie stóp na podnóżku może w tym przypadku wyrażać poruszenie całym ciałem z radości, przysłowiowo

od stóp do czubka głowy (uniesienie brwi). Dlatego Smith (1997a, 127; 2009, 493; podobnie *COS I*, 259) uważa, że Ilu tupał nogami w podnóżek. Sama idea jest ciekawa, jednak nie ma żadnych filologicznych podstaw.

IV 30b – V 39. Rozpoczyna się tutaj najdłuższy dialog w *Cyklu o Ba'lu* zawierający w sumie 43 linie tekstu (wraz z narracyjnymi informacjami o tym, kto zabiera głos). Składa się on z czterech wypowiedzi, z których każda dzieli się na trzy części:

(1) Ilu pyta o powód przybycia Asziraty i zaprasza ją do ucztowania (ww. 30-39);

(2) Aszirata wyraża pochwałę Ila i przedstawia sytuację Baʿla (ww. 40-57);

(3) Ilu zgadza się na budowę pałacu (ww. IV 58 – V 1);

(4) Aszirata ponownie wyraża pochwałę Ila i ogłasza jego zgodę (ww. 2-19).

Po okazaniu radości, Ilu wita Asziratę i zaprasza ją do wspólnego ucztowania. Rzecz znamienna, że w słowach powitania używa on oficjalnych tytułów swojej małżonki: „Wielka Aszirata, (Pani) morza" oraz „rodzicielka bogów". To świadczy o jego szacunku wobec niej, choć należy zaznaczyć, że w retoryce ugaryckiej zwracano się także do bliskich sobie osób honorowymi tytułami.

Po zadaniu pytań o powód przybycia, Ilu zaprasza Asziratę do ucztowania. Choć nie ma tutaj podanych nazw potraw, jak było to w przypadku poprzedniej uczty (*KTU* 1.4 III 40-44), to jednak powtarzanie słów pochodzących od rdzeni *lḥm* („jeść", „jadło") i *šty* („pić") sugeruje wielość jedzenia i picia. Na koniec Ilu pyta Asziratę, czy jej przyjście wynika z miłości do niego i pragnienia złączenia się z nim. Użyte są tutaj dwa rzadko spotykane synonimiczne czasowniki (*ʾr* i *ḫs*). Uczta, na którą ojciec bogów zaprasza swoją małżonkę, jest nie tylko wyrazem radości i gościnności oraz sposobnością do posilenia się i odpoczynku, ale także wstępem do ich intymnych relacji (Szmajdziński 2022, 444-445).

40-57. Odpowiedź Asziraty jest identyczna (z wyjątkiem lokalizacji w. 54) z wcześniejszą mową, którą ʿAnata skierowała do Ila podczas swojej wizyty w jego siedzibie (*KTU* 1.3 V 30-43). Małżonka Ila wiernie powtarza przekazane jej słowa, których główną treścią jest wykazanie, że wszyscy bogowie mają swoje pałace oprócz boga burzy. Bogini spełnia więc prośbę Baʿla i ʿAnaty. Więcej na ten temat zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.3 V 29b-43.

IV 58 – V 1. Odpowiedź Ila stanowi serię pytań retorycznych – czy jest on sługą Asziraty zajmującym się budowaniem albo czy ona jest służebnicą pracującą przy wyrobie cegieł, aby mieli wybudować pałac dla Baʿla? Te pytania budzą zdziwienie i problemem jest stwierdzenie, co właściwie oznaczają. Wydaje się, że stanowią one wyraz pewnej ironii i mają wprowadzić chwilę niepozbawionej komizmu niepewności (Smith 2009, 525). W mitologiach bliskowschodnich najwyżsi bogowie nie brali udziału w ciężkich fizycznych pracach, takich jak budownictwo. Było to zajęcie dla bóstw niższego rzędu. Można zatem przypuszczać, że Ilu udaje, że słowa Asziraty odbiera bezpośrednio do siebie i dlatego pyta, czy on lub ona są pracownikami, a właściwie służącymi na budowie. Jeżeli ta interpretacja jest słuszna, to odpowiedź ojca bogów jest przykładem humoru ugaryckiego. Innym sposobem rozwiązania tej trudności jest przekład odpowiedzi Ila w sposób twierdzący: „A zatem jest sługą…"

itd. (*COS I*, 259; Toboła 2009, 169). Pojawia się jednak wówczas pytanie o charakter tej wypowiedzi – czy jest ona ironią, oburzeniem, akceptacją? Wszystkie te możliwości są prawdopodobne. Dlatego najbardziej słuszne wydaje się przyjęcie, że słowa Ila to ironiczne pytania zmierzające do udzielania pozytywnej odpowiedzi z pośrednim wskazaniem, że budową mają zająć się inni bogowie.

Wypowiedź Ila jest także ciekawym świadectwem na temat budownictwa w Ugarit. Mówi on bowiem o trzymaniu kielni (*aḫd ulṯ*) oraz lepieniu cegieł (*tlbn lbnt*). To zajęcie jest dobrze potwierdzone w tekstach ugaryckich zapisanych w klasycznym piśmie klinowym (RS 16.257+16.258+16.126 III 55). W *Enuma elisz* znajduje się ciekawy paralelny tekst mówiący o budowie Babilonu z rozkazu Marduka: *[d]Annunaki itruku alla šattu ištēt libittašu iltabnu* – „Annuaki pracowali narzędziami, w pierwszym roku wypalali cegłę" (VI 59-60). Pojawiają się tutaj te same terminy: akad. *alla* i ugar. *ulṯ* (por. hebr. *lwš* – „zagniatać", arab. *lāša* – „mieszać") oraz akad. *iltabnu* i ugar. *lbnt* (por. hebr. *ləḇēnâ* – „cegła"). Podobieństwo występuje także w Na 3,14, gdzie występuje wyrażenie *haḥāzîqî malbēn* – „chwyć formę do cegieł". Rzeczownik *ulṯ* oznacza narzędzie do pracy murarskiej – kielnię lub formę do wyrobu cegieł (*DUL* 65). Poza omawianym tekstem pojawia się on tylko w *KTU* 4.390:7, gdzie jest wymieniony jako jeden z przedmiotów transportowanych drogą morską.

Natomiast wyrażenie *tlbn lbnt* tworzy figurę etymologiczną. Jest to zestawienie czasownika *lbn* („robić cegły", *DUL* 486) ze wspomnianym już wcześniej rzeczownikiem *lbnt*. Zakładając humorystyczny charakter odpowiedzi Ila, taka gra słów jeszcze bardziej go potęguje.

Ilu, kończąc swoją odpowiedź, nawiązuje bezpośrednio do początkowych słów skargi boga burzy wielokrotnie już powtarzanych w dotychczasowej części *Cyklu o Ba'lu* (*KTU* 1.3 V 3-4,38-39; 1.3 VI 3-5; 1.4 I 9-11; 1.4 IV 50-51). W ten sposób ojciec bogów wyraża zgodę na budowę pałacu. Ostatecznie więc przyczyniło się do tego wstawiennictwo Asziraty. Podkreślenie, że ma to być dom „jak mają (inni) bogowie, pałac jak mają synowie Asziraty", wskazuje, że budowla dla Baʿla nie powinna różnić się od pozostałych siedzib bóstw. Bóg burzy pomimo rosnącego znaczenia, przez Ila wciąż jest traktowany jak jeden z bogów niższego rzędu.

Zgoda Ila na budowę pałacu jest punktem przełomowym w tej części *Cyklu o Ba'lu*.

2-19. Odpowiedź Asziraty, a właściwie jej reakcja na słowa Ila, dzieli się na trzy części. Najpierw wyraża ona, zgodnie z zasadami starożytnej retoryki (tzw. *captatio benevolentiae*), podziw dla jego wielkości, mądrości i dobroci, co można uznać za formę podziękowania (ww. 3-5), następnie podkreśla, że teraz Baʿlu będzie mógł objawić w pełni swoją aktywność jako bóg burzy (ww. 6-9), aż w końcu oznajmia zgodę na budowę pałacu i wydaje odpowiednie polecenia (ww. 10-19).

3-5. Bóstwu, zwłaszcza temu, które zajmowało najwyższą pozycję w panteonie, zgodnie przypisywano wielkość i mądrość. Tak przykładowo jest nazywany Ea (*Epos o Gilgameszu* III 104) i Jahwe (Ps 145,3). Mądrość Ila wynika ze starczego wieku, co Aszirata podkreśla, mówiąc o siwiźnie jego brody. W tekstach ugaryckich ojciec

bogów jest konsekwentnie ukazywany jako starzec z długą siwą brodą (*KTU* 1.2 V 2,25). Ponadto Aszirata mówi o dobroci swojego małżonka.

Rzeczownik *rḫnt* nastręcza pewnych trudności w tłumaczeniu. Del Olmo Lete i Sanmartín proponują znaczenie „słodycz", „czułość", „delikatność", ale ze znakiem zapytania (*DUL* 727). Wydaje się, że w omawianym tekście można przyjąć szersze znaczenie, czyli dobroć. Ów przymiot Ila gości w jego wnętrzu, co oznacza, że leży w jego naturze. Mądrość zatem objawia się w wydawaniu dobrych rozkazów. Na tej podstawie wyłania się obraz ojca ugaryckiego panteonu jako sędziwego, mądrego i dobrego patriarchy, który nie odmawia, gdy jest poproszony o jakieś dobro.

6-9. Następnie Aszirata oznajmia, że zgoda na budowę pałacu jest nie tylko korzyścią dla samego Baʿla, ale przyniesie ona dobro dla całej ziemi. Gdy już w nim zamieszka, bóg burzy będzie mógł wreszcie w pełni sprawować władzę i okazywać moc. Ze swojej siedziby będzie on zsyłał deszcze i burze, a więc zapewniał urodzaj na ziemi. Zachodzi zatem ścisła relacja pomiędzy przebywaniem Baʿla w swoim pałacu a jego boską aktywnością. Aszirata podkreśla także rozumność jego działania. Deszcze i wszelkie opady oraz burze będą zsyłane o ustalonej przez niego porze. To pozwala na rozwinięcie myśli religijnej Ugarit – bóg burzy sam wyznacza kosmiczny porządek.

Wiersze 6-9 są interesującym świadectwem postrzegania obszarów władzy Baʿla. Stanowią one także niezwykle plastyczne przedstawienie nawałnicy z deszczem. Jako bóg burzy, a także płodności i urodzaju, miał on we władaniu deszcz. Wierzono więc, że to on decyduje, kiedy ma padać. W mitologiach bliskowschodnich opady atmosferyczne zawsze były we władaniu bóstwa (np. Adada w Mezopotamii). Przykładowo Jahwe decydował, kiedy otworzyć „okna niebios", co sprawiało, że na ziemię zaczynał padać deszcz, a nawet mogła być sprowadzona powódź (Rdz 7,11; Ml 3,10). W omawianym wierszu na określenie deszczu został użyty rzeczownik *mṭr*. Jest to ogólne określenie opadów atmosferycznych bez odniesienia czasowego i ich natężenia, w przeciwieństwie np. do *ḫḏḏ* („ulewny deszcz") czy *yr* („wczesny deszcz", Watson 2002, 795-797). W omawianym wierszu ten rzeczownik jest użyty z sufiksem zaimka dzierżawczego (*mṭrh* – „jego deszcz"). To wyrażenie występuje tylko jeden raz w tekstach ugaryckich, a wyraża z całą mocą, że deszcz jest własnością Baʿla. Panowanie nad opadami atmosferycznymi potwierdza w dalszej kolejności fakt, że to on ustala, kiedy będzie padało. Podobna idea występuje w ST: „Ześle deszcz na waszą ziemię w swoim czasie (*bəʾittô*), ześle deszcz jesienny i wiosenny, abyś zebrał swoje zboże, swój moszcz i swoją oliwę " (Pwt 11,14a).

Baʿlu ustali także czas przejazdu swoim „powozem pośród burzy". Takie znaczenie przyjęto dla niejasnego wyrażenia *ṯkt b glṯ* (zob. komentarz filologiczny). Dzięki temu jest zachowany logiczny związek w omawianych wierszach – Baʿlu wyznacza porę, kiedy nadejdą deszcze i burze. Zostało to obrazowo ukazane jako przejażdżka powozem, z którego wydaje on swój głos, i wypuszcza błyskawice. Wyobrażenie bóstwa jadącego na rydwanie pośród chmur lub po nieboskłonie jest spotykane w starożytnych mitologiach (np. mezopotamski Szamasz czy grecki Helios). W ST Jahwe jest określany jako „jeżdżący na chmurach" (Ps 68,5; por. także Pwt 33,26; Ps 18,10-11;

68,34; 104,3; Iz 19,1). Podobnie Baʿlu jest nazywany „Jeźdźcem chmurowładnym", dlatego że używa on chmur jako swoich rydwanów (*KTU* 1.2 IV 8; 1.3 III 38; 1.3 IV 4,6; 1.4 III 11,18; 1.5 II 7; 1.19 I 43-44; 1.92:37,40). Omawiany tekst jest jedynym miejscem w *Cyklu o Ba'lu*, w którym jest mowa o jego konkretnym pojeździe.

Następnie Aszirata wymienia burzę jako kolejny żywioł we władaniu Baʿla. Używa ona tutaj charakterystycznego wyrażenia *ytn qlh* – „wydać swój głos". Jest to ugarycki idiom na określenie grzmotów (np. *KTU* 1.4 VII 29-31). Rozlegną się one pośród chmur. Paralelne użycie przyimka *b* w ww. 7-8 (*tkt* . *b glṯ* / *qlh* . *b 'rpt*) wyraźnie wskazuje, że Baʿlu przestrzeń w chmurach pokonuje na swoim powozie, z którego także wypuszczał błyskawice. W ten sposób w starożytnym Ugarit wyobrażano sobie przemieszczanie się burzy, jak także moc i panowanie Najpotężniejszego Baʿla.

10-19. W ostatniej części swojej wypowiedzi Aszirata oznajmia zgodę na budowę pałacu dla Baʿla i wydaje polecenia, aby przygotować odpowiednie materiały. Tu od razu rodzi się pytanie, do kogo są skierowane te słowa. Aszirata może je kierować w dalszym ciągu do Ila. Powtarzanie usłyszanych od rozmówcy słów jest zgodne z retoryką ugarycką. Jednak osobą bezpośrednio reagującą na słowa małżonki Ila jest ʿAnata (w. 20), która od *KTU* 1.4 IV 18 znika z opowiadania. Jej żywiołowa reakcja świadczy, że była ona jednak obecna na uczcie, podczas której Ilu i Aszirata rozmawiali.

Klamrą spinającą tę część wypowiedzi Asziraty jest rzeczownik *bt* („dom"). Małżonka Ila najpierw pyta, czy siedziba Baʿla ma być wybudowana z drewna cedrowego lub z cegły, a na zakończenie poleca, aby jego pałac był wybudowany ze srebra i złota oraz lapis lazuli, a więc z jeszcze cenniejszych materiałów. Smith zwraca tutaj uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, Aszirata przekazuje Baʿlowi, że nie tylko uzyskała od Ila pozwolenie na budowę pałacu, ale także daje mu nieograniczone możliwości w realizacji tego przedsięwzięcia. Po drugie, dom ze srebra i złota będzie okazalszy i wspanialszy od siedzib pozostałych bogów. Baʿlu otrzymał zatem więcej niż prosił (2009, 564). Z dalszej części opowiadania o budowie pałacu wiadomo, że do jego wykonania wykorzystano drewno cedrowe (*KTU* 1.4 VI 18-21) oraz srebro i złoto (*KTU* 1.4 VI 34-35).

Cedry (łac. *Cedrus libani*) to sławne drzewa iglaste rosnące w Libanie. Są one mocno ukorzenione, dzięki czemu rozrastają się do ogromnych rozmiarów. Dlatego w symbolice biblijnej były one znakiem siły i władzy (Ps 92,13; Iz 35,2; Ez 31,1-18). Dzięki prostym i wysokim pniom, a także przyjemnemu żywicznemu zapachowi, cedry były niezwykle cennym materiałem budowlanym. Z nich wykonywano zarówno instrumenty muzyczne i meble, jak i budowano pałace i świątynie. Egipcjanie sprowadzali drewno cedrowe już w trzecim tysiącleciu, a w nieco późniejszym okresie eksportowano je także do Mezopotamii, na Kretę, a także do sąsiednich państw, m.in. do biblijnego Izraela w czasach Salomona z przeznaczeniem do budowy jego pałacu i świątyni na Syjonie (1 Krl 5–7). Wykorzystanie go w budownictwie potwierdzają także inne starożytne teksty (np. *Wyprawa Wen Amona*; *Epos o Gilgameszu* V 300-320 – drzwi wykonane z jednego pnia cedrowego jako wotum dla Nippur od Gilgame-

sza i Enkidu). Dlatego cedry libańskie były przedmiotem handlu prowadzonego przez Fenicjan. Głównym portem handlowo-transportowym był Byblos (*NIDB 1*, 576-577).

Od w. 12 rozpoczynają się polecenia skierowane już do samego Baʿla. W świetle tych słów Aszirata jawi się jako dobra organizatorka przedsięwzięcia i znawczyni budowy pałacu. Być może autor opowiadania chciał w ten sposób pośrednio wskazać, że ona – jako rodzicielka bogów – już wcześniej brała udział w tego typu pracach i stąd bierze się jej wielkie doświadczenie.

Najpierw Aszirata poleca Baʿlowi wezwać tabory i karawany, na których zostaną przywiezione potrzebne do budowy towary. Wydaje się, że w tym poleceniu jest aluzja do ówczesnych praktyk handlowych, dzięki którym nabywano kosztowne przedmioty i materiały, w tym wcześniej wspominane drewno cedrowe oraz srebro i złoto. Królestwo Ugarit prowadziło wówczas wymianę handlową z Egiptem, Kretą i Fenicją, a z tych obszarów sprowadzano wymienione towary. Przystąpienie do budowy pałacu ma rozpocząć się zatem od zebrania potrzebnego materiału, a są nimi srebro, złoto i szlachetne kamienie.

Następnie Aszirata wyraża życzenie, aby góry i wzgórza przyniosły drogocenne metale szlachetne i kamienie w wielkiej ilości. O ile rzeczowniki *ksp* („srebro”) i *ḫrṣ* („złoto”) nie budzą wątpliwości, to znaczenie *ilqṣm* nie jest już takie oczywiste. To słowo występuje zaledwie dwa razy w tekstach ugaryckich (por. *KTU* 1.4 V 40). Najczęściej spotyka się znaczenie „kamień szlachetny” (*DUL* 61). Smith wysuwa zastrzeżenie do takiego rozumienia, uważając, że w paralelizmach trójczłonowych ostatni wiersz jest specyfikacją równoległego terminu, który pojawił się w pierwszej linii i proponuje przekład: „Niech przyniosą ci najlepszą rudę” (2009, 537, 566-567; por. także de Moor 1987, 55). Jego uwaga dotycząca stylu w poezji ugaryckiej jest słuszna, a ponadto w dalszej części opowiadana jest mowa o przetapianiu srebra i złota (*KTU* 1.4 VI 22-35). Dlatego należy zaznaczyć, że jest taka możliwość w rozumieniu w. 17. W tłumaczeniu jednak zachowano słownikowe i najczęściej przyjmowane znaczenie dla *ilqṣm*.

Wszystkie te szlachetne metale i drogocenne kamienie mają być sprowadzone z gór i wzgórz. W starożytnej literaturze spotyka się powszechne przekonanie, że tam były ich złoża (*RIME 3/1 Gudea z Lagasz* A XVI 18-28; *Inskrypcja Tiglat Pilesera I* VII 11-16; *Lugal-e* II 28; Hi 40,20). Niewykluczone, że w tych słowach jest zawarta aluzja do kopalń srebra i złota (Hi 28,1-28, Wolfers 1989-1990, 234-240; 1994, 274-276).

Końcowe słowa to już konkretnie wyrażone polecenie, aby Baʿlu rozpoczął budowę swojego wspaniałego pałacu.

20-21. Z wcześniejszej części opowiadania wiadomo, że ʿAnata uczestniczyła w orszaku Aziraty (*KTU* 1.4 IV 18). Jednak po przybyciu małżonki Ila do jego siedziby, bogini wojny nie jest już wzmiankowana. Nie oznacza to jednak, że nie była obecna podczas tej wizyty, a następnie uczty i rozmowy na temat pozwolenia na budowę pałacu dla Baʿla. Przeciwnie, jej żywiołowa i bezpośrednia reakcja na słowa Aziraty świadczy, że to ona mogła być ich adresatką. Reakcją ʿAnaty na pozwolenie

na budowę pałacu dla Baʿla jest radość, którą okazuje w żywiołowy, a więc właściwy dla niej sposób. Przypieczętowała ją bowiem wymownym gestem – tupnięciem nogą tak silnym, że zadrżała od niego ziemia. Więcej na ten temat zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.3 V 4-5a (por. także *KTU* 1.17 VI 46).

KTU 1.4 V 22-35A
ʿANATA PRZEKAZUJE BAʿLOWI WIADOMOŚĆ O BUDOWIE PAŁACU

ʿAnata przyjęła z radością zgodę na budowę pałacu i bezzwłocznie przekazała ją Baʿlowi.

[22] *idk . l ttn . pnm* [23] *ʾm . bʿl .*	Wtedy zwróciła oblicze ku Baʿlowi
mrym . ṣpn	na wysokościach Ṣapona.
[24] *b alp . šd .*	Z (odległości) tysiąca zagonów,
rbt . kmn	dziesięciu tysięcy łanów
[25] *ṣḥq . btlt . ʾnt .*	zaśmiała się Dziewica ʿAnata,
tšu [26] *gh . w tṣḥ .*	podniosła swój głos i zawołała:
tbšr bʿl	„Raduj się, Baʿlu,
[27] *bšrtk . yblt .*	radosną wieścią, którą tobie przynoszę.
yʳtnˀ [28] *bt . lk . km . aḫk .*	Będzie daʳnyˀ dom tobie, jak twoim braciom,
w ḫẓr [29] *km . aryk .*	i pałac, jak twoim krewnym.
ṣḥ . ḫrn [30] *b bhtk .*	Wezwij tabory do twojego domu,
ʾḏbt . b qrb [31] *hklk .*	karawany do wnętrza twojego pałacu.
tblk . ǵrm [32] *mid . ksp .*	Niech góry przyniosą tobie wiele srebra,
gbʿm . mḫmd [33] *ḫrṣ .*	wzgórza – najcenniejszego złota.
w bn . bht . ksp [34] *w ḫrṣ .*	Buduj dom ze srebra i złota,
bht . tḫrm [35] *iqnim .*	dom z czystego lapis lazuli”.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

27. *bšrtk* – Wyrażenie złożone z rzeczownika *bšrt* i sufiksu *-k*, występuje tutaj w roli celownika (Smith 2009, 539).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

22-23. Tę jednostkę rozpoczyna przysłówek *idk* („wówczas/wtedy”), który w poezji ugaryckiej jest wprowadzeniem do nowej części opowiadania (*KTU* 1.3 IV 37; 1.4 IV 20; 1.17 VI 46; 1.18 IV 5). Konsekwentnie następuje po nim charakterystyczne wyrażenie *l/*

al ttn pnm, które jest ugaryckim idiomem oznaczającym spojrzenie w kierunku, w którym rozpoczyna się podróż. W tym przypadku jest to góra Ṣaponu. Tam właśnie powrócił Baʿlu po wizycie u Aszirat (*KTU* 1.4 IV 19), czekając na decyzję Ila.

24-26a. Długość drogi, którą miała do pokonania ʿAnata, została określona jako „tysiąc zagonów, dziesięć tysięcy łanów". Jest to kolejne charakterystyczne dla języka ugaryckiego wyrażenie oznaczające wielki dystans możliwy do pokonania tylko dla bogów i herosów. Więcej na ten temat zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 III 2-5a. Natomiast samo przekazanie zgody na budowę pałacu jest poprzedzone formułą zbudowaną według schematu: *nš' gh w ṣḥ* – „podnieść swój głos i zawołać". Pojawia się ona wielokrotnie w tekstach narracyjnych jako wprowadzenie w mowę niezależną (np. *KTU* 1.1 II 17; 1.2 III 15; 1.3 III 35b-36a; 1.5 VI 22; więcej przykładów: del Olmo Lete 1981, 55).

26b-35a. ʿAnata rozpoczyna swoją mowę od wezwania, aby Baʿlu się radował. Używa ona czasownika *bšr*. Jego podstawowe znaczenie to „przekazać dobrą wiadomość" (por. akad. *bassuru*, hebr. *bāśar*), a w stronie biernej – „radować się z dobrej wiadomości" (*DUL* 240-241). Paralelnie do tego czasownika występuje rzeczownik *bšrt* – „dobra wiadomość", „nowinka". W *KTU* 1.10 III 33 oznacza on radosną wieść, że Baʿlu będzie miał syna. Początek mowy ʿAnaty jest oparty na grze słów i asonancji werbalnej: *tabušširu ba'li / bašarata-ka yabaltu* (wokalizacja podana na podstawie Smith 2009, 539). Podobne zestawienie formy czasownikowej *bśr* z rzeczownikiem *bəśōrâ* znajduje się w ST (2 Sm 4,10; 18,20).

Treścią dobrej nowiny ogłoszonej Baʿlowi przez ʿAnatę jest możliwość budowy pałacu dla niego. Bogini powtarza dokładnie to, co usłyszała od Aszirat, a więc zgodę otrzymaną od Ila, wezwanie do zgromadzenia potrzebnych materiałów i polecenie realizacji dzieła. W wypowiedzi ʿAnaty brakuje jedynie frazy: *yblk udr ilqṣm* – „niech przyniosą najszlachetniejsze kamienie" (*KTU* 1.4 V 17). Więcej na ten temat zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.4 V 13-19.

ʿAnata zgodnie z obietnicą przekazuje Baʿlowi radosną wieść, że może on rozpocząć za zgodą Ila budowę pałacu (*KTU* 1.3 IV 53 – 1.3 V 5).

KTU 1.4 V 35B-43
BAʿLU PRZYSTĘPUJE DO BUDOWY SWOJEGO PAŁACU

Reakcją Baʿla na otrzymaną za pośrednictwem ʿAnaty wiadomość o możliwości budowy pałacu jest w sposób naturalny radość oraz bezzwłoczne rozpoczęcie przygotowań do budowy swojego pałacu.

[35] *šmḫ . aliyn* [36] *b'l .*	Rozradował się Najpotężniejszy Baʿlu.
ṣḥ . ḫrn . b bhth	Wezwał tabory do swojego domu,
[37] *'ḏbt . b qrb . hklh*	karawany do wnętrza swojego pałacu.
[38] *yblnn ǵrm . mid . ksp*	Góry przyniosły wiele srebra,

[39] *gbʾm . lḥmd . ḫrṣ*	wzgórza – najcenniejszego złota,
[40] *yblnn . udr . ilqṣm*	przyniosły najszlachetniejsze kamienie.
[41] *y<l>ak . l ktr . w ḫss*	Po<s>łał po Koszara-Chasisa.
==========	==========
[42] *w tb l mspr . . k tlakn* [43] *ǵlmm*	Powrócić do recytacji o wysłanych młodzieńcach.
----------	----------

Komentarz filologiczny

39. *lḥmd* – Rzeczownik należy poprawić na *mḥmd*, analogicznie do *KTU* 1.4 V 16 i 32 (*DUL* 493).

41. *y<l>ak* – Konieczna i powszechnie przyjmowana poprawka obecnej w tekście formy *yak*.

Komentarz historyczno-kulturowy

35-40. W *Cyklu o Baʿlu* czasownik *šmḫ* („[roz]radować się") jest często spotykaną reakcją bogów na otrzymaną pomyślną wiadomość lub wydarzenie. Przykładowo: Aszirata ucieszyła się, gdy zobaczyła przyniesione i ofiarowanej jej kosztowne przedmioty wykonane przez Koszara-Chasisa (*KTU* 1.4 II 28); ʿAnata – kiedy mogła przekazać Baʿlowi wiadomość o możliwości budowy pałacu (*KTU* 1.4 V 20); Baʿlu – kiedy ukończono jego budowę (*KTU* 1.4 VI 35) oraz gdy urodził mu się potomek (*KTU* 1.10 III 37); Mot – gdy został zaproszony przez boga burzy na ucztę (*KTU* 1.5 II 20); Ilu – gdy dowiedział się, że Baʿlu ożył po śmiertelnej walce z Motem (*KTU* 1.6 III 14). Przegląd tych tekstów pozwala stwierdzić, że czasownik *šmḫ* jest wyrazem reakcji, która w dłuższy sposób jest opisana np. w *KTU* 1.4 IV 27-30 (wizyta Asziraty u Ila).

Po okazaniu radości, Baʿlu niezwłocznie przystępuje do realizacji budowy swojego pałacu. Rozpoczyna ją według przekazanego porządku, a więc od sprowadzenia taborów i karawan, na których przywieziono szlachetne metale i drogocenne kamienie (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.4 V 10-19).

41. Wezwanie Koszara-Chasisa świadczy, że to on bezpośrednio zajmie się budową pałacu dla boga burzy. Po wykonaniu tego, co było w mocy Baʿla, czyli po sprowadzeniu materiałów do budowy, przekazuje on inicjatywę boskiemu mistrzowi budownictwa i rzemiosła. Na temat Koszara-Chasisa zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 III 2-5a.

42-43. Wiersze te są oddzielone od opowiadania liniami (dwiema od góry i jedną od dołu). Jest to odosobniony przypadek w tekstach literackich. W *Cyklu o Baʿlu* sporadycznie pojawia się podwójna linia jako znak podziału tekstu, najczęściej na zakończenie kolumny (por. *KTU* 1.3 III 31; 1.3 IV 55; 1.4 I 43; 1.6 II 37; 1.6 VI 53).

Forma zapisu i jego treść wydają się wskazywać na coś w rodzaju didaskaliów, czyli wskazówek lub dopowiedzeń scenicznych. Ich adresatami mógł być zarówno prowadzący liturgię, podczas której był wykonywany ten utwór, jak i sam śpiewak. W tym przypadku jest to odesłanie do wcześniejszych tekstów, które zawierają formułę posłańca (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 II 1-27). Rzeczownik *ǵlmm* (termin omówiony w *KTU* 1.3 II 3b-5a) oznacza tutaj najprawdopodobniej Gapana i Ugara, o czym może świadczyć zarówno forma *dualis* tego rzeczownika, jak i to, że ci dwaj słudzy-posłańcy Baʿla często są określani w ten sposób (*KTU* 1.3 III 8; 1.3 IV 5; 1.3 VI 5; 1.4 V 43; 1.4 VII 52-53).

Skryba zaleca w tym miejscu „powrócić do recytacji o wysłanych młodzieńcach". Takie polecenie bardzo rzadko pojawia się w tekstach ugaryckich (*KTU* 1.19 VI 62; 1.40:35; 1.107:14). Niewykluczone, że wynikało to z chęci zaoszczędzenia miejsca na tabliczce i w ten sposób odsyłano czytelnika do znanego tekstu. W tym przypadku można domniemywać, że jest tu odniesienie do *KTU* 1.1 III 1-16 (poselstwo Ila u Koszara-Chasisa) lub *KTU* 1.3 III 8b-14a (poselstwo Baʿla u ʿAnaty) lub podobnego (może niezachowanego) tekstu (np. Wyatt [2002, 103] wskazuje na *KTU* 1.3 VI 1-25). W każdym razie należy spodziewać się odniesienia do formuły posłańca (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 II 1-27) albo przynajmniej niektórych jej elementów z odpowiedzią Koszara-Chasisa włącznie (zob. *KTU* 1.1 III 17-25; 1.3 IV 32-38). Obszerną, bo liczącą prawie 60 wierszy, propozycję owej recytacji przedstawia Shifman (1999, 420-422).

Rzeczownik *mspr* oznacza zarówno „recytację", jak i „opowiadanie" (*DUL* 575-576). Pozwala on na lepsze zrozumienie gatunku literackiego *Cyklu o Baʿlu* i jego funkcjonowania w ugaryckiej religii. Oba znaczenia *mspr* mogą być przyjęte w omawianym wierszu. Jeśli zachować pierwsze z nich („recytacja"), jest to jednoznaczna wskazówka, że tekst był przeznaczony do publicznego odczytywania, np. przez kapłana w dniu święta. *Cykl o Baʿlu* pełni zatem rolę liturgiczną. Natomiast w znaczeniu „opowiadanie", rzeczownik *mspr* określa gatunek literacki – jest to tekst mitologiczny. Można nawet pójść dalej i połączyć te znaczenia i interpretacje ze sobą – *Cykl o Baʿlu* jest opowiadaniem przeznaczonym do liturgicznej recytacji, czyli eposem.

KTU 1.4 V 44 - VI 15
Przybycie Koszara-Chasisa i dyskusja o budowie pałacu

Misja posłańców Baʿla zakończyła się pomyślnie. Koszaru-Chasisu przybył do boga burzy. Odwiedziny tak ważnego bóstwa stały się okazją do wyprawienia okazałej uczty, na której są także inni bogowie. Podczas tego przyjęcia Baʿlu wydaje Koszarowi-Chasisowi polecenie, aby czym prędzej przystąpił do budowy pałacu.

Obaj bogowie zaczynają także dyskutować o jego szczegółach architektonicznych. Cała dyskusja Baʿla z Koszarem-Chasisem dzieli się na trzy części:

(1) wydanie polecenia budowy pałacu (ww. 50-57);
(2) pierwsza dysputa o wykonaniu okna w pałacu (ww. V 58 – VI 2);
(3) druga dysputa o wykonaniu okna w pałacu (ww. 3-15).

[44] *aḫr . mġy kṯr . w ḫss*	Potem przybył Koszaru-Chasisu.
[45] *št . alp . qdmh .*	Położono wołu przed nim,
mra [46] *w tk . pnh .*	mięsiwo przed jego obliczem.
tʿdb . ksu [47] *w yṯṯb .*	Przygotowano tron, a on zasiadł
l ymn . aliyn [48] *bʿl .*	po prawicy Najpotężniejszego Baʿla.
ʿd . lḫm . šʳty¹ [. ilm]	A gdy jedli (i) piʳli¹ [bogowie],
[49] *[w]ʳyʾ¹n . ʳal¹[iyn . bʿl]*	[wtedy] ʳpowieˡdział ʳNajˡ[potężniejszy Baʿlu]:
[50] *[hl t]ʳbʿ . k¹[ṯr w ḫss]*	„[Nuże, ru]ʳszaj, Koˡ[szarze-Chasisie]!
[51] *ʳḫš¹ . bhtm . [t]ʳb¹[nn]*	ʳSzybkoˡ dom [wy]ʳbuˡ[duj],
[52] *ḫš . rmm . hʳt¹[...]*	szybko wznieś pała[c]!
[53] *ḫš . bhtm . tbʳn¹[n]*	Szybko dom wybuʳduˡ[j],
[54] *ḫš . trmmn . hʳk¹[l]*	szybko wznieś paʳłaˡ[c]
[55] *b tk . ṣrrt . ṣpn*	pośrodku szczytu Ṣapona.
[56] *alp . šd . aḫd bt*	Tysiąc zagonów niech zajmie dom,
[57] *rbt . kmn . hkl*	(a) pałac – dziesięć tysięcy łanów”.
[58] *ʳw¹ yʾn . kṯr . w ḫsʳs¹*	ʳIˡ odpowiedział Koszaru-Chasiʳsuˡ:
[59] *ʳš¹mʾ . l aliyn . bʿl*	„ʳSłuˡchaj, o Najpotężniejszy Baʿlu!
[60] *bn . l ʳr¹kb . ʿrpt*	Rozważ, o ʳJeźˡdźcze chmurowładny!
[61] *bl . ašt . urbt . b bʳh¹[tm]*	Czy nie powinienem uczynić otworu świetlnego w dʳoˡ[mu],
[62] *ḫln . b qrb . hklʳm¹*	okna wewnątrz pałaʳcuˡ?”.
[63] *w yʾn . aliyn bʿʳlˡ*	I odpowiedział Najpotężniejszy Baʿʳluˡ:
[64] *al . tšt . urbt . b ʳb¹[htm]*	„Nie czyń otworu świetlnego w ʳdoˡ[mu],
[65] *[ḫl]ʳn¹ . b ʳqrb¹ . hk[lm]*	[ok]ʳnaˡ weʳwnątrzˡ pała[cu]”.
. . .	(brak około 3 linii tekstu)
	1.4 VI
[1.4 VI 1] *w ʳyʾ¹n . kʳṯ¹[r . w ḫ]ʳsʳs*	I ʳodˡpowiedział Koʳszaˡ[ru-Cha]ʳsiˡsu:
[2] *ṯṯb . bʿl . l [hwty]*	„Zwrócisz się (jeszcze), Baʿlu, ku [mojemu słowu]”.
[3] *ṯn . rgm . ʳk¹[ṯr .]ʳw¹ ḫss*	Ponownie przemówił ʳKoˡ[šaru]ʳ-ˡChasisu:
[4] *šmʿ . mʿ . l aʳlˡ[i]ʳyˡn bʿl*	„Słuchaj, proszę, o Najʳpoˡ[tęż]ʳniejˡszy Baʿlu!
[5] *bl . ašt . uʳr¹[bt .] b bhtm*	Czy nie powinienem uczynić otʳwoˡ[ru świetlnego] w domu,
[6] *ḫln . b qrʳb¹[. hk]ʳlˡm*	okna wewnąʳtrzˡ [pała]ʳcˡu”.
[7] *w ʿn . ali[yn .]ʳbˡʿl*	A Najpotęż[niejszy] ʳBaˡʿlu odpowiedział:

[8] *al . tšt . ⌜u¹[rb]t . b bhtm*	„Nie czyń ⌜o¹[two]ru świetlnego w domu,
[9] *ḫl⌜n¹ . b ⌜q¹[rb . h]⌜k¹lm*	ok⌜na¹ we⌜wną¹[trz pa]⌜ła¹cu,
[10] *al . t⌜d¹[d . pdr]⌜y¹ . bt ar*	aby nie z⌜nik¹[ła Pidra]⌜ja¹, córka światłości,
[11] *⌜thṭ¹[xx . ṭl]⌜y¹ . bt . rb*	⌜ani nie była oglądana¹[(…) Ṭala]⌜ja¹, córka deszczu.
[12] *[...]x[... . m]⌜d¹d . il ym*	[… u]⌜kocha¹ny Ila – Jammu.
[13] *[....] ⌜q¹lṣn . wpṯm [... .]*	[…] ⌜z¹nieważy i opluje […]”.
[14] *w y ʿn . ktr* [15] *[w ḫss .]*	I odpowiedział Koszaru-[Chasisu]:
⌜t¹ṯb . bʾl . l hwty	„⌜Z¹wrócisz się (jeszcze), Baʿlu, ku mojemu słowu”.

Komentarz filologiczny

54. *h⌜t¹[...]* – Rekonstrukcja *KTU*. Uzasadnione jest jednak przyjęcie na podstawie tekstów paralelnych rzeczownika *hklm* („pałac”).

56. *aḫd* – Nietypowe użycie tego czasownika. Znaczenie „zajmować” przyjęte ze względu na kontekst (Smith 2009, 579; *DUL* 36). Por. akad. *aḫāzu* – „zajmować/posiadać terytorium” (*CAD A/I*, 177) oraz hebr. *ʾāḥaz* (Rdz 34,10; Lb 32,30; Joz 22,9).

10. *t⌜d¹[d* – Margalit (1980, 47-48) rekonstruuje jako *tdr*, a jako formę podstawową wskazuje *drr* – „obficie płynąć” (por. akad. *darāru*, arab. *darra*), przyjmując znaczenie „świecić”. *KTU*[2] i *UDB* przyjmują wersję *td[...]*. Przyjęta lekcja idzie za *KTU*, a tłumaczenie za *DUL* 612.

11. *⌜thṭ¹[xx* . – Margalit (1980, 47-48) rekonstruuje jako *[t]hṭ[l* ., a jako formę podstawową przyjmuje *hṭl*, zestawiając z arabskim czasownikiem *haṭāla* – „spływać”.

12-13. *[...]x[... . m] ... wpṯm [... .]* – De Moor (1987, 58) rekonstruuje i tłumaczy te wiersze w następujący sposób: „Kiedy byłem z Jammem, umiłowanym Ila, / Naharu znieważył mnie, / a na moje córki splunął”.

13. *wpṯm* – Dodane enklityczne *-m* do czasownika *wpṯ* (*DUL* 506).

Komentarz historyczno-kulturowy

44-49. Przybycie Koszara-Chasisa do Baʿla jest opisane znacznie krócej, niż w innych tego typu relacjach. W tym przypadku nie ma bowiem mowy o nadejściu i byciu widzianym z daleka, charakterystycznego opisu składania pokłonów i oddawania czci oraz słów wzajemnego powitania bogów. Zamiast tego jest przejście do opisu powitalnej uczty, która ponownie – na tle innych tego typu opisów – jest przedstawiona skrótowo. Zestawiając te uwagi z wcześniejszym odwołaniem „do recytacji o wysłanych młodzieńcach” (*KTU* 1.4 V 43), można już w sposób pewny powiedzieć, że te narracyjne ograniczenia wynikały z chęci zaoszczędzenia miejsca na tabliczce. Jest to o tyle dziwne, że zdecydowano się na to w tym właśnie miejscu.

Wydaje się, że to tutaj powinno być jak najbardziej rozbudowane zaproszenie przekazane posłańcom, a następnie powitanie Koszara-Chasisa, jak i opis samej uczty, ponieważ tu rozstrzyga się decydujący moment tej części *Cyklu o Baʿlu*, czyli przystąpienie do budowy pałacu.

Przybycie boga-rzemieślnika jest okazją, aby do wspólnego biesiadowania zasiedli także inni bogowie. Gospodarzem przyjęcia jest Baʿlu, o czym świadczy fakt, że przybyły gość zasiadł po jego prawicy. Uczta przygotowana przez Baʿla na powitanie Koszara-Chasisa jest przestawiona według spotykanego schematu. Jako danie główne jest podane tłuste mięso z wołu. Podobny skrótowy opis uczty znajduje się w *KTU* 1.3 IV 40-42 (ʿAnata w gościnie u Baʿla). Nie ma więc tutaj wzmianek o krojeniu mięsa czy podawaniu wina (tak np. w *KTU* 1.3 I 2-21; 1.4 III 32b-36a,40-44; 1.4 VI 55-59).

Ta uczta ma podwójny wymiar (Szmajdziński 2022, 445). Po pierwsze, jest przyjęciem Koszara-Chasisa po dalekiej podróży. Teksty ugaryckie zgodnie wskazują Kretę jako miejsce jego przebywania (*KTU* 1.1 III 1; 1.3 VI 25-26; zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 III 2-5a). Stąd też jest on przyzywany, aby wykonywał swoje dzieła na potrzeby bogów. Po drugie, uczta staje się sposobnością, aby Baʿlu przedstawił bogu-rzemieślnikowi prośbę o budowę pałacu (*KTU* 1.4 V 50-57).

Elementem wyróżniającym tę ucztę jest ustawienie tronu, na którym zasiada Koszaru-Chasisu, zajmując miejsce po prawej stronie Baʿla. Na starożytnym Bliskim Wschodzie zajęcie tego miejsca na uczcie oznaczało największy zaszczyt. Wiele przykładów można znaleźć w ST: Salomon posadził Batszebę, swoją matkę, po swojej prawicy (1 Krl 2,19). W Ps 110,1 Bóg poleca zająć to miejsce nowemu królowi, co jest oznaką nie tylko dostąpienia honoru, ale także zwycięstwa nad wrogami. Baʿlu przyznaje więc zaszczytne miejsce przybyłemu gościowi.

50-57. Wyprawiona przez Baʿla uczta, jak wcześniej zaznaczono, staje się sposobnością do przedstawienia prośby o budowę pałacu. W całej tej długiej dyspucie zwraca uwagę fakt, że bóg burzy przemawia do Koszara-Chasisa z wyższej pozycji. Po pierwsze, widać to w jego sposobie mówienia do boskiego rzemieślnika – jest to wręcz wydanie rozkazu (ww. 50-57). Po wtóre, Baʿlu zwraca się do niego, używając jedynie imienia, bez żadnych innych tytułów, np. *ḫrš ydm* – „budowniczy/rzemieślnik oburęczny” (*KTU* 1.1 III 5; 1.3 VI 34; 1.17 V 19,24-25). Po trzecie, Koszaru-Chasisu, mówiąc do boga burzy, używa jego tytułu: Najpotężniejszy Baʿlu (*aliyn b'l*) oraz Jeździec chmurowładny (*rkb 'rpt*). Ponadto stanowcze opowiedzenie się za swoim zdaniem podczas dysputy również świadczy o pozycji Baʿla. Znamienne jest to, że choć nie ma on jeszcze pałacu, co legitymizowałoby w pełni jego władzę, to już występuje w roli wyższego bóstwa.

Baʿlu, mając wreszcie pozwolenie od Ila na budowę swojego pałacu, wydaje Koszarowi-Chasisowi polecenia dotyczące jego budowy. Pięciokrotne użycie imperatywu (*tb'*, *ḫš*) w ww. 50-54 pozwala mówić nawet o wydawaniu rozkazów boskiemu rzemieślnikowi. Takie powtórzenia są rzadko spotykane w tekstach ugaryckich (*KTU* 1.22 I 4-9 [*ṯm*]; 1.23:32-33 [*hlh*]; 1.169:3-4 [*k*-]; Watson 1982, 267). Tutaj ta

repetycja wskazuje na ponaglenie do przystąpienia do budowy pałacu. W podobny sposób, łącznie z użytym słownictwem, Ilu poleca Koszarowi-Chasisowi zbudować pałac dla Jamma (*KTU* 1.2 III 8b-11a).

Dodatkowymi poleceniami dla Koszara-Chasisa jest wskazanie miejsca, gdzie ma być wybudowany pałac, oraz podanie jego rozmiarów. W oczywisty sposób Baʿlu wskazuje na szczyty Ṣapona (w. 55), czyli swoją boską siedzibę (więcej na temat góry Ṣaponu zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.3 I 18-22a). Natomiast rozmiar pałacu został podany przy użyciu często używanej w tekstach ugaryckich formuły na oznaczenie długości lub powierzchni: „tysiąc zagonów…, dziesięć tysięcy łanów" (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 III 2-5a). Podobną powierzchnię miał zajmować pałac Jamma (*KTU* 1.2 III 10-11). Rozmiary budowli bogów ugaryckiego panteonu – podobnie jak i podróże, które odbywają – są nadnaturalnej wielkości (Smith 2009, 579).

Warto jeszcze zwrócić uwagę, że Baʿlu w poleceniu wydanym Koszarowi-Chasisowi używa rzeczowników na oznaczenie budowli z enklitycznym *m*: *bhtm* („dom", ww. 51,53) i *hklm* („pałac", ww. 52,54). Nie ma tego elementu w paralelnym tekście *KTU* 1.2 III 7-11, gdzie Ilu rozkazuje wybudować pałac dla Jamma. Użycie takich form gramatycznych może świadczyć o tym, że Baʿlu ma już konkretne wyobrażenie, jak powinien wyglądać jego dom (to może potwierdzać sprzeciw wobec umieszczenia okna w jego wnętrzu), oraz traktuje go jako swoją własność. Zakończenie *-m* jest więc użyte w funkcji *status determinationis*.

V 58 – VI 15. Koszaru-Chasisu nie daje odpowiedzi, czy wyraża zgodę na wykonanie poleceń (rozkazów) Baʿla, lecz od razu proponuje szczegóły architektoniczne, które jego zdaniem powinny znaleźć się w nowo wybudowanym pałacu. O powadze tej propozycji świadczy to, że bóg rzemiosła rozpoczyna swoją wypowiedź od wezwania do słuchania i rozważenia tego, co będzie mówił (*šmʿ* i *bn* w trybie rozkazującym). Czasownik *šmʿ* w imperatywie często występuje na początku mowy jako nakaz wysłuchania kolejnych poleceń (*KTU* 1.4 IV 2-4; 1.15 IV 3; 1.16 IV 10-12; 1.17 V 16). W tym przypadku jest jeszcze jedno wezwanie („rozważ"). Ponadto o powadze wypowiedzi Koszara-Chasisa świadczy to, że zwraca się on do boga burzy, używając jego najważniejszych i najczęściej występujących tytułów: Najpotężniejszy Baʿlu i Jeździec chmurowładny (ww. 59-60).

Nieoczekiwana propozycja, którą przedkłada boski budowniczy, dotyczy wykonania okna w pałacu. Został on określony dwoma rzeczownikami: *urbt* i *ḫln*. Fakt, że Koszaru-Chasisu proponuje wykonanie okna, nie świadczy o tym, że były one czymś wyjątkowym w architekturze domów, pałaców czy świątyń w Ras Shamra. Przeciwnie, teksty ugaryckie potwierdzają, że okna były stałym ich elementem (*KTU* 1.169:3, gdzie są wymienione wraz z kolumnami [*ʾmdm*]). Rzeczownik *urbt* występuje w *KTU* 1.109:19-23 jako „otwór" (tłum. M. Münnich), czyli miejsce składania ofiar z baranów różnym bogom, w tym Baʿlowi i ʿAnacie. Dla lepszego zrozumienia inicjatywy Koszara-Chasisa można odnieść się do tradycji ST, która jest zgodna z kosmologicznym wyobrażeniem na starożytnym Bliskim Wschodzie,

zwłaszcza w Kanaanie. W Rdz 7,11 jest mowa o otwarciu „okien niebios" (*ʾărubbot haššāmajim*), przez które padał deszcz. To samo wyrażenie występuje w Ml 3,10, gdzie Bóg zapowiada, że je otworzy i wyleje przez nie swoje błogosławieństwo na Izraela. Zgodnie z ówczesnymi wyobrażeniami owo okno służy po to, aby kosmiczne wody – czyli te, które znajdowały się ponad sklepieniem (Rdz 1,6-8) – mogły spaść na ziemię. Podobną ideę można znaleźć w 2 Krl 7,2.19. Tę samą funkcję należy przypisać oknu, które chce wykonać Koszaru-Chasisu w pałacu boga burzy i płodności, a więc tego, który sprawiał, że deszcz padał na ziemię.

Baʿlu zdecydowanie odrzuca tę propozycję, powtarzając dokładnie słowa boskiego budowniczego. Odpowiedź Koszara-Chasisa na tę odmowę pobrzmiewa pewną dozą tajemniczości. Oznajmia on bowiem, że bóg burzy jeszcze kiedyś zwróci się ku jego słowom, aby przyznać mu rację.

Kolejnym dowodem na to, że owe okna są ważnym elementem, jest fakt, iż pomimo odmowy Koszaru-Chasisu jeszcze raz dokładnie w tych samych słowach prosi Baʿla, aby mógł je uczynić w jego nowym pałacu. Ponownie spotyka się to z odmową boga burzy. Tym razem jednak podaje on argumenty. Niestety, tekst jest w tym miejscu mocno uszkodzony, przez co nie można dokładnie zrozumieć, dlaczego Baʿlu nie chce mieć okna w swoim pałacu. Niewykluczone, że te argumenty zostały podane już przy pierwszej jego odmowie. Zakończenie piątej kolumny jest uszkodzone i szacuje się, że jeżeli tam był tekst, to mógł on zawierać około trzech linii, a więc długością mniej więcej odpowiadałoby to tekstowi *KTU* 1.4 VI 10-13 (cztery linie).

Na podstawie zachowanego tekstu, a właściwie bardziej prób jego rekonstrukcji, należy domniemywać, że Baʿlu wyraża obawę, aby do jego pałacu przez owo okno nie wdarł się Jammu, który mógłby sprawić, że Pidraja zniknie, a Ṭalaja będzie oglądana (ww. 10-11). Najbardziej sensownym wyjaśnieniem takiego stanu rzeczy byłoby przyjęcie wtargnięcia wód słonych, czyli królestwa Jamma, do pałacu Baʿla. One zalałyby cały obszar boga burzy, co obrazowo zostało określone jako zniknięcie córki światła, czyli zagaszenie błyskawic, oraz oglądanie córki deszczu. Taką ewentualność może potwierdzać kolejny wiersz, gdzie jest mowa o tym, że władca mórz znieważy i opluje boga burzy (ww. 12-13). Ostatecznie więc wody słone pochłonęłyby wody deszczowe. W ten sposób Jammu nie tylko zemściłby się na Baʿlu, ale odniósłby nad nim ostateczne zwycięstwo. Trudnością dla przyjęcia tej interpretacji jest to, że po przegranej walce (*KTU* 1.2) władca mórz nie jest już czynnie działającym bohaterem.

Innym powodem odmowy wykonania okna jest obawa, że jego córki, Pidraja i Ṭalaja, mogłyby przez nie swobodnie i w sposób niekontrolowany wychodzić (uciekać?). Baʿlu straciłby wówczas kontrolę nad burzami (Pidraja) i deszczami (Ṭalaja). To ostatecznie sprawiłoby upadek jego autorytetu, a nawet pogardę w świecie bogów, czego wyrazem byłoby oplucie przez Jamma.

Kolejną próbą wyjaśnienia tego uszkodzonego fragmentu jest powiązanie go z Jr 9,20. Prorok przekazuje słowa pieśni żałobnej, która ma być śpiewana w Izraelu: „Śmierć (*māwe*ṯ) weszła przez nasze okna (*bəḥallônênû*), wkroczyła do naszych pałaców". Ta zapowiedź przywodzi na myśl Mota, boga świata podziemnego, który jest jednym z głównych bohaterów kolejnej części *Cyklu o Baʿlu* (*KTU* 1.5–1.6). Może rodzić się nawet przypuszczenie, że Koszaru-Chasisu był już z nim w zmowie i dlatego podstępnie namawiał boga burzy do zgody na umieszczenie okna, które w przyszłości pozwoliłoby Motowi wedrzeć się do pałacu Baʿla. Jest to jednak za daleko posunięta interpretacja.

Osobliwe tłumaczenie i interpretację dyskusji Baʿla z Koszarem-Chasisem podaje Margalit (1980, 45-50). Przede wszystkim odwraca on podejście tych bogów do spornej kwestii umieszczenia okna. To Koszaru-Chasisu stwierdza, że nie uczyni (*bl ašt*) go w nowo wybudowanym pałacu, na co bóg burzy zdecydowanie odpowiada sprzeciwem i chce, aby owe elementy zostały wykonane. Dzięki tym otworom – taka jest końcowa argumentacja Baʿla – Pidraja będzie mogła świecić (= błyskawice i grzmoty), a Ṭalaja – spływać (= opady atmosferyczne). Jest to odosobnione podejście do tego tekstu.

Przegląd tych prób rozwiązań argumentacji Baʿla pokazuje, że wszelka interpretacja ww. 10-13 pozostaje jedynie hipotetyczna. W sposób pewny można jedynie powiedzieć, że Baʿlu wspomina niezachowane w obecnym tekście zajście z Jammem, do którego odniósł się już w *KTU* 1.4 III 12-14.

Koszaru-Chasisu ponownie odpowiada, że bóg burzy jeszcze kiedyś zwróci się ku jego słowom, aby przyznać mu rację (ww. 14-15). Zakończenie tego sporu nastąpi w *KTU* 1.4 VII 14-28.

KTU 1.4 VI 16-38A
Koszaru-Chasisu buduje pałac dla Baʿla

Zgromadzenie cennych materiałów potrzebnych do budowy pałacu i przybycie Koszara-Chasisa otworzyło drogę do najważniejszego przedsięwzięcia w tej części *Cyklu o Baʿlu*.

[16] *ʳiˡ[lm] . bhth . tbnn*	(…) (Szybko) jego dom był budowany,
[17] *x[… .] trmm . hklh*	(…) (Szybko) był wznoszony jego pałac.
[18] *y[tl]ʳkˡ . l lbnn . w ʿṣh*	U[dał] ʳsięˡ do Libanu po jego drzewa,
[19] *l [š]ʳrˡyn . mḫmd . arzh*	do [Si]ʳrˡionu po najcenniejsze jego cedry.
[20] *hʳnˡ [. l]bnn . w ʿṣh*	Oʳtoˡ [Li]ban i jego drzewa,
[21] *šʳryˡn . mḫmd . arzh*	Siʳrioˡn (i) jego najcenniejsze cedry.

[22] *tš⌜t⌝ [.] ⌜i⌝št . b bhtm*	Zapalo⌜ny⌝ ⌜o⌝gień w domu,
[23] *nb[l]at . b hklm*	pło⌜mie⌝nie w pałacu.
[24] *hn . ⌜y⌝m . w ṯn .*	Oto (pierwszego) ⌜d⌝nia i drugiego
tikl [25] *išt [.] b bhtm .*	pożerający ogień w domu,
nblat [26] *b hk⌜lm⌝ .*	płomienie w pała⌜cu⌝.
ṯlṯ . kbʿ ym	Trzeciego (i) czwartego dnia
[27] *tik⌜l⌝ [. i]⌜š⌝t . b bhtm*	pożerają⌜cy⌝ [o]⌜g⌝ień w domu,
[28] *nblat [.] b hklm*	płomienie w pałacu.
[29] *⌜ḫm⌝š . ṯdṯ . ym .*	⌜Pią⌝tego (i) szóstego dnia
tikl [30] *iš⌜t⌝ [. b] ⌜b⌝htm .*	pożerający ogie⌜ń⌝ [w] ⌜do⌝mu,
nblat [31] *⌜b q⌝[rb . h]⌜k⌝lm .*	płomienie ⌜we⌝[wnątrz pa]⌜ła⌝cu.
mk [32] *⌜b šbʿ⌝ [.] ⌜y⌝[mm] .*	I oto ⌜w siódmym⌝ ⌜d⌝niu
td . išt [33] *b bhtm .*	ugaszony ogień w domu,
⌜nb⌝[l]at . b hklm	⌜pło⌝[mie]nie w pałacu.
[34] *sb . ksp . l r⌜q⌝m .*	Przetopiono srebro na p⌜ły⌝ty,
ḫrṣ [35] *nsb . l lbnt .*	złoto przetopiono na cegły.
šmḫ [36] *aliyn . bʿl .*	Rozradował się Najpotężniejszy Baʿlu:
<b>hty bnt [37] *dt . ksp .*	„Wybudowałem mój <do>m ze srebra,
hkly [.] ⌜dt⌝m [38] *ḫrṣ .*	mój pałac ⌜z⌝e złota”.

Komentarz filologiczny

16. *i[lm]* – Tak rekonstruuje *KTU*. Powstaje problem, jak właściwie rozumieć tę formę. Końcowe *-m* może być enklityką. Wówczas byłoby to wskazanie na Koszara-Chasisa (*KTU* 1.4 VI 16). Nie można jednak przyjąć tego rozwiązania ze względu na brak zgodności z orzeczeniami zdania (*tbnn*). Forma *ilm* może być odczytana jako *dualis* rzeczownika *il*. Przyjęcie tej możliwości wskazywałoby na dwu bogów budujących pałac. Jednym z nich jest bez wątpienia Koszaru-Chasisu, a drugim jego bezimienny pomocnik lub sam Baʿlu (zob. *KTU* 1.4 VI 38b-39a). De Moor (1987, 58) jako podmiot przyjmuje dwu bogów, ale w przypisie wyjaśnia, że chodzi tu o Koszara-Chasisa, który ma dwa imiona (n. 259); podobnie interpretuje Niehr (*TUAT VIII*, 220 n. 175), podając jako argument podobną sytuację w *KTU* 1.17 V 9-33. Najczęściej jednak jest przyjmowana inna rekonstrukcja nieczytelnego tekstu na początku w. 16. Na podstawie paralelnych tekstów (*KTU* 1.1 III 27; 1.2 III 10; 1.4 V 51-54) przyjmuje się tutaj *ḥš* (Baldacci 1996, 301; Smith 1997a, 133; 2009, 591.593; Wyatt 2002, 105; *COS I*, 261; Toboła 2008, 176). Wówczas tłumaczenie tego wiersza jest następujące: „Szybko budowali jego dom” lub „Szybko jego dom był budowany” (Sivan 2001, 128). Tę drugą możliwość przyjęto w tłumaczeniu.

17. *x[... .]* – *KTU* pozostawia bez rekonstrukcji. Na podstawie *KTU* 1.1 III 27; 1.2 III 10; 1.4 V 51-54 przyjęto w tłumaczeniu przysłówek *ḥš* („szybko”).

22. *tš⌜t⌝ [.] ⌜i⌝št* – gra słów oparta na asonancji werbalnej: *tūšâtu ’išitu*.
26. *kb´* – Należy poprawić na *rb´*.

Komentarz historyczno-kulturowy

16-35a. Po krótkiej notce, że pałac dla Baʿla był szybko budowany, co jest zgodne z poleceniem boga burzy (*KTU* 1.4 V 51-54), dalszy opis koncentruje się na dwu wielkich przedsięwzięciach: ekspedycji po drewno z lasów Libanu i Antylibanu oraz na rozpaleniu ognia do przetapiania szlachetnych metali.

Liban (hebr. *ləḇānôn* → *lāḇān* – „biały”) to pasmo górskie ciągnące się na przestrzeni około 180 km równolegle do wschodniego wybrzeża Morza Śródziemnego. Najwyższe jego szczyty są pokryte śniegiem. Stąd wzięła się jego nazwa własna. Znaczna część tych gór w niższych partiach była zarośnięta lasami, w których dominowały słynne cedry libańskie (łac. *Cedrus libani*). Były one niezwykle cennym materiałem budowlanym już w trzecim tysiącleciu (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.4 V 10-19). W tekstach ugaryckich Liban jest wzmiankowany rzadko. W *Legendzie o Aqhacie* tytułowy bohater doradza ʿAnacie, aby wycięła cedr na Libanie i dała go Koszarowi-Chasisowi, aby ten wykonał dla niej łuk (*KTU* 1.17 VI 21). Natomiast w *KTU* 1.22 I 20 jest mowa o winie libańskim i odbywającej się tam uczcie (w. 25). Ponadto rzeczownik *lbnn* występuje na liście bogów w *KTU* 1.148:43, gdzie pojawia się ogólna wzmianka *il lbnn* – „bogowie Libanu”.

Paralelnie z Libanem jest wymieniony Sirion jako kolejne miejsce, z którego Koszaru-Chasisu sprowadził drewno do budowy pałacu. Rzeczownik *šryn* pojawia się tylko w omawianym tekście. Jest to inne określenie na góry Antylibanu, czyli pasma ciągnącego się równolegle na wschód od Libanu, od którego oddziela go dolina Beka. Jego najwyższym szczytem jest Hermon (2814 m n.p.m.). W ST *Śiryōn* występuje w Pwt 3,9; 4,48 i Ps 29,6, gdzie oznacza wspomnianą górę. Omawiany tekst jest świadectwem, że także to pasmo było porośnięte lasami cedrowymi. Sprowadzenie drewna cedrowego przez Koszara-Chasisa jest zgodne z poleceniami wydanymi przez Asziratę (*KTU* 1.4 V 10).

Po zakończeniu tego dzieła, o czym świadczy podsumowanie w *KTU* 1.4 VI 20-21, Koszaru-Chasisu przystępuje do kolejnego dzieła. Boski rzemieślnik rozpala ogień, w którym będzie przetapiał srebro i złoto na elementy służące do budowy pałacu. Ta czynność z kolei jest zgodna z innym poleceniem Asziraty (*KTU* 1.4 V 11). O ile nie wiadomo, jak długo trwało sprowadzenie drewna cedrowego z gór Libanu i Antylibanu, to metalurgiczny proces jest dokładnie ujęty w czasie. Zajmuje on w sumie siedem dni, co zostało opisane w czterech paralelnych i symetrycznych trikolonach (ww. 24-33). Pierwszych sześć dni zostało zgrupowane w trzy pary; dzień siódmy natomiast został wyróżniony osobno jako dzień ukończenia całego dzieła.

Przedstawienie pracy Koszara-Chasisa na przestrzeni siedmiu dni bez wątpienia odnosi się do symbolicznego znaczenia tej liczby. Na starożytnym Bliskim Wschodzie stanowiła ona wyraz doskonałości, pełni i integralności. Siedmiokrotne powtarzanie pewnej czynności, jak ma to miejsce w przypadku omawianego tekstu, oznacza pełną realizację wyznaczonego zadania. Na przykład siedem dni trwało lub siedmiokrotnie się dokonało:

(1) stworzenie świata i ustanowienie dnia szabatu (Rdz 1,3–2,4a);

(2) żałoba Gilgamesza po śmierci jego przyjaciela, Enkidu (*Epos o Gilgameszu* X 135; por. także Rdz 50,10; 1 Sm 31,13; 1 Krn 10,12; Jdt 16,24; Hi 2,13);

(3) deszcz, który sprawił wielki potop (*Epos o Gilgameszu* XI 128-133; Rdz 7,10-16 – tu czternaście dni i nocy, czyli 7 x 2);

(4) zatrzymanie się statku na górze Nimusz i ustanie potopu (*Epos o Gilgameszu* XI 142-150);

(5) próba snu, której Uta-napisztim poddał Gilgamesza (*Epos o Gilgameszu* XI 209-214,221-241);

(6) rytuał poświęcenia świątyni zbudowanej przez Gudeę, władcę Lagasz (Barton 1929, 187), czy króla Salomona (1 Krl 8,62-65);

(7) czynności konsekracyjne kapłanów (Wj 29,35);

(8) oblężenie Jerycha zakończone jego zdobyciem (Joz 6);

(9) obmycie Naamana, wodza wojska syryjskiego, w Jordanie, dzięki czemu został oczyszczony z trądu (2 Krl 5,10-14);

(10) żegluga Odyseusza do miasta Lamposa (Homer, *Odyseja* 10,80-81);

(11) uczta i ponowne wypłynięcie Odyseusza wraz z jego drużyną (Homer, *Odyseja* 12,397-402; XIV 249-254).

Również w tekstach ugaryckich często spotyka się siedmiokrotne powtórzenia czynności, co nadaje jej cech pełni i doskonałości. Dotyczy to np. składania ofiar (*KTU* 1.41:52; 1.43:7-8; 1.106:12-13; 1.110:11) i innych rytuałów religijnych (*KTU* 1.23:12-15; 1.43:25-26; 1.112:6-7). Szczególną uwagę w tym kontekście zwracają polecenia w *KTU* 1.161:27-30. Siedem dni trwał marsz Kirty i jego wojska przeciwko Udum (*KTU* 1.14 III 1-5; 1.14 IV 31-34.44-50), rytuał błagalny Danila (*KTU* 1.17 I 5-16) oraz goszczenie Koszarat przez tego patriarchę (KTU 1.17 II 26-42). Ilu siedem razy pytał bogów, który z nich jest w stanie uzdrowić króla Kirtę i wypędzić z niego gorączkę (*KTU* 1.16 V 10-23).

Przedstawione przykłady pozwalają mówić o narracyjnym toposie, zgodnie z którym sekwencja równych albo podporządkowanych sobie sześciu dni (według schematu 1+2 / 3+4 / 5+6; 1–3 / 4–6 lub 1–6) prowadzi do siódmego dnia stanowiącego podsumowanie opisywanej czynności i rozpoczęcie czegoś nowego (Loewenstamm 1980a, 206). Tak właśnie jest w przypadku pracy Koszara-Chasisa.

Przez pierwszych sześć dni bóg rzemiosła przetapiał srebro i złoto w ogniu. Siła tego żywiołu została oddana przez czasownik *akl* – „jeść/pożerać". Motyw ognia pożerającego często pojawia się w mitologiach starożytnego Bliskiego Wschodu. Pozostawał on w ręku bóstwa jako jego broń, narzędzie kary lub środek oczyszczający.

W Egipcie faraon, który był ziemskim ucieleśnieniem boga Ra, był porównywany do ognia, który obraca w proch wszystkich swoich nieprzyjaciół. W tamtejszym kulcie ten żywioł służył przede wszystkim do oczyszczania, zarówno przy wielkich uroczystościach (np. poświęcenia świątyni), jak i przy codziennych praktykach religijnych (np. składanie zwierząt w ofierze, obrzędy pogrzebowe). W mitologiach mezopotamskich ogień był narzędziem walki pomiędzy bogami. Przykładowo sumeryjski bóg Nusku był określany jako „ten, który zrzuca ogień na nieprzyjaciół" (*erím-e izi sum-mu*; *TDOT I*, 421). Innym bogiem, który stał się wręcz władcą ognia, był Gibil (Girru). Sporadycznie były porównywane do ognia także inne bóstwa, np. Marduk, Nergal czy Ninurta. W ST również często pojawia się motyw ognia pożerającego. Jahwe jest nazwany *ʾēš ʾōḵlâ* (Pwt 4,24; 9,3; por. także Hbr 12,29). Opisy teofanijne przywołują ten ognisty żywioł (Wj 24,17; Iz 29,6; 30-27-30). Najczęściej jednak ogień pożerający występuje jako narzędzie kary zesłanej przez Boga na Izraela (Iz 5,24; Oz 8,14; Am 7,4), pogańskie narody (Am 1,3–2,5; Ab 18; Na 3,13-15) czy całą ziemię (Jl 2,3-5; So 1,18; 3,8). Podane przykłady biblijne pozwalają stwierdzić, że syntagma *ʾēš* + *ʾāḵal* obrazowo ukazuje działanie tego żywiołu, wyrażając jego szczególny rodzaj – ogień, który pożera, a więc ma moc. Jednak nie posiada on jej sam z siebie ani tym bardziej nie działa samoistnie, lecz pozostaje całkowicie pod kontrolą Jahwe (Szmajdziński 2008, 68-71). To samo można powiedzieć o ogniu pożerającym rozpalonym przez Koszara-Chasisa – pomimo siły tego żywiołu i jego długiego działania, pozostaje on całkowicie pod kontrolą boskiego rzemieślnika, który wykorzystuje go w swojej pracy.

Paralelnie z rzeczownikiem *išt* występuje *nblat* – „płomienie". Pojawia się on tylko w omawianym tekście jako synonim ognia.

Wygaszenie ognia nastąpiło w siódmym dniu po ukończeniu całej pracy, co wpisuje się we wcześniej przedstawiony topos literacki. Rezultatem dzieła Koszara-Chasisa było przetopienie metali szlachetnych na materiały budowlane pałacu: ze srebra otrzymano płyty, a ze złota – cegły. Ponownie wykonanie tego wielkiego przedsięwzięcia przebiega zgodnie z wcześniejszymi zapowiedziami. Kiedy Ilu wyraził zgodę na budowę pałacu dla Baʿla, Aszirata – przejmując inicjatywę – poleciła zgromadzenie srebra i złota, aby z tych metali wybudować dom dla boga (*KTU* 1.4 V 15-19), co następnie przekazuje mu ʿAnata (*KTU* 1.4 V 31-34).

Materiały, które uzyskano ze srebra i złota, to płyty (*rqm*) i cegły (*lbnt*). Rzeczownik *rq* występuje tylko w omawianym tekście. Jego znaczenie nie jest całkowicie pewne, ale w przywołanym kontekście bez wątpienia oznacza on coś w rodzaju płyt czy paneli, którymi można wyłożyć wnętrze pałacu (ściany, podłogi itd.). Natomiast rzeczownik *lbn* pojawił się już w *KTU* 1.4 V 61-62.

35b-38a. Reakcją Baʿla na ukończenie pałacu jest jego radość. Ponownie występuje tu czasownik *šmḫ* (*KTU* 1.4 V 35). Jest on klamrą spinającą całe opowiadanie o przygotowaniach i budowie pałacu, a więc najważniejszego fragmentu tej części *Cyklu o Baʿlu* (*KTU* 1.4 V 35b – VI 40a).

Po zakończeniu prac Koszara-Chasisa, Baʿlu z radością stwierdza, że to on wybudował swój pałac. Pozostaje to zgodne z ogólną ówczesną tendencją, że wszystkie

wielkie dokonania, także w zakresie budownictwa, władca przypisywał sobie. Potwierdzają to starożytne inskrypcje (np. *KAI* 216,14-16; *ANET* 655; *RIME 3/1 Gudea z Lagasz* B II 21-22; por. także 1 Krl 8,13.48). Również bóstwa wypowiadają się w ten sposób. Przykładowo, Jahwe jest wychwalany jako Ten, który zbudował swoją świątynię (Wj 15,17; 1 Sm 2,35; Ps 78,69; 102,17).

KTU 1.4 VI 38B-59
BAʿLU WYPRAWIA UCZTĘ W SWOIM PAŁACU

Po zakończonej pracy Koszara-Chasisa przy budowie pałacu, Baʿlu z radością i dumą zaprasza bogów i boginie panteonu ugaryckiego na wielką ucztę. Jest to najbardziej wystawna i najliczniejsza biesiada w całym *Cyklu o Baʿlu* (Szmajdziński 2022, 446-448).

[38] *ʿdbt . bht[h . b]ʳʿˀlʳ* [39] *yʿdb .*	Projekt domu [swojego Ba]ʳʿˀlu przygotował,
hd . ʿdb [. ʿd]ʳbˀtʳ [40] *hklh .*	Haddu przygotował [pro]ʳjekˀtʳ swojego pałacu.
ṭbḫ . alpʳmˀ[. ap] [41] *ṣin .*	Pozarzynał wołʳyˀ, [a także] owce,
šql . ṯrm [. w]ʳmˀ[42]*ria . il .*	powalił byki [i] ʳtłusˀte barany,
ʿglm . d[t] [43] *šnt .*	cielce jed[no]roczne,
imr . qmṣ . ʳlˀ[l]im	baranki skaczące (i) ʳkoˀ[ź]lęta.
[44] *ṣḥ . aḫh . b bhth .*	Zwołał swoich braci do swojego domu,
aʳryˀh [45] *b qrb hklh .*	swoich krewʳnychˀ do wnętrza swojego pałacu.
ṣḥ [46] *šbʿm . bn . aṯrʳtˀ*	Zwołał siedemdziesięciu synów Aszirʳtyˀ.
[47] *špq . ilm . krm . yʳnˀ*	Dostarczył bogom baranów (i) wiʳnaˀ,
[48] *špq . ilht . ḫprt [. yn]*	dostarczył boginiom owiec (i) [wina],
[49] *špq . ilm . alpm . ʳyˀ[n]*	dostarczył bogom wołów (i) ʳwiˀ[na],
[50] *špq . ilht . arḫt [. yn]*	dostarczył boginiom krów (i) [wina],
[51] *špq . ilm . kḫṯm . yʳnˀ*	dostarczył bogom siedzisk (i) wiʳnaˀ,
[52] *špq . ilht . ksat*	dostarczył boginiom tronów,
[53] *špq . ilm . rḫbt . ʳynˀ*	dostarczył bogom dzbanów ʳwinaˀ,
[54] *špq . ilht . dkrʳtˀ*	dostarczył boginiom naczyʳńˀ.
[55] *ʿd . lḫm . šty . ilʳmˀ*	Kiedy jedli (i) pili bogoʳwieˀ,
[56] *w pq . mrġṯm . ʳṯdˀ*	to dostarczył jagnięcą ʳpierśˀ,
[57] *b ḥrb . mlḫt . ʳqṣˀ [. m]rˢ*[58]*i .*	nożem lśniącym (podzielił) ʳporcjeˀ [mię]siwa.
tšty . krʳpˀ[nm . y]ʳnˀ	Pili (z) puʳchaˀ[rów wi]ʳnoˀ,
[59] *[b]ʳks . ḫrṣ . dˀ[m . ʿṣm]*	[z] ʳkielichów złotych kˀ[rew drzew].
[60] *[...]ʳnˀ*	(…)
[61] *[...]t*	(…)

[62] *[...]t*	(…)
[63] *[...]ʳnʾ*	(…)
[64] *[...]xt*	(…)
[65] *[...]x*	(…)
. . .	(brak około 2 linii tekstu)

Komentarz filologiczny

39. *ʾdb [. ʾd]ʳbʾt* – Figura etymologiczna oparta na rdzeniu *ʾdb*.
42. *il* – Na podstawie *KTU* 1.22 I 13 należy przyjąć formę *ilm*.

Komentarz historyczno-kulturowy

38b-40a. Tłumaczenia tych wierszy idą w dwu kierunkach. Pierwszą możliwością jest przyjęcie, że Baʿlu urządza wnętrze swojego pałacu (Smith 1997a, 171; 2009, 594; del Olmo Lete 1998, 87; *DUL* 145), a może nawet je mebluje (de Moor 1987, 60; *COS I*, 261; *TUAT VIII*, 220). Ta propozycja zakładałaby dalszą pracę Koszara-Chasisa i raczej byłoby czymś dziwnym, że nie został on wspomniany. Druga możliwość widzi w tych wierszach rytuał ofiarniczy. Baʿlu przygotowuje zwierzęta na ucztę (Levine & Tarragon 1993, 81,95; Wyatt 2002, 106-107). Taki wymiar nadaje tekstowi rdzeń *ʾdb*, który jest w tych wierszach użyty w formach czasownikowych (*yʾdb*, *ʾdb*) i rzeczownikowej (*ʾdbt*). Jest to termin oznaczający składane ofiary (*KTU* 1.4 VIII 17; 1.6 II 22; 1.23:54,65; 1.41:10).

40b-54. Zamieszkanie we własnym pałacu – zgodnie z mitologią ugarycką – było uprawomocnieniem władzy. Dlatego Baʿlowi tak bardzo zależało na posiadaniu takiej budowli. Po pokonaniu Jamma utwierdził swoją pozycję pośród bogów i rozszerzył zakres władzy. Dla uhonorowania tego sukcesu musiał mieć pałac. Stąd wynikała jego skarga skierowana do Ila. W pałacu bowiem znajdował się tron, na którym zasiadał władca, a ponadto było to miejsce, do którego zapraszano na ucztę innych bogów. Dlatego Baʿlu, zajmując nową budowlę, od razu zaprasza swoich braci i krewnych na biesiadę.

Przede wszystkim zwraca tutaj uwagę fakt, że Baʿlu sam przygotowuje ucztę. Bardzo wymowna jest także seria czasowników opisujących jego działanie: *ṯbḫ*, *ql* i *pq*. Mają one (zwłaszcza dwa pierwsze) wydźwięk sakralny, to znaczy wyrażają ideę złożenia w ofierze. Czasownik *ṯbḫ* oznacza „ubić/zarżnąć”, jak także „zabić na ofiarę”. Ciekawe w omawianym kontekście są jego przekształcenia znaczeniowe w językach semickich: akad. *ṭabāḫu* – „ubić”, hebr. *ṭāḇaḥ* – „zabijać/zarzynać” (por. *ṭeḇaḥ* – „rzeź/ubój”, także „bydło [przeznaczone na rzeź]”), syr. *ṭḇaḥ* – „uderzyć”, „zmiażdżyć”, etiop. *ṭāḇḥa* – „rzeź”, „mięso”, arab. *ṭaḇaḥa* – „gotować”. W *Cyklu o Baʿlu* czasownik *ṯbḫ* jest użyty na składanie żałobnych ofiar (*gmn*) przez

ʿAnatę po śmierci boga burzy, który zginął w walce z Motem (*KTU* 1.6 I 18-29). Jest tam wymieniona seria różnych zwierząt: tury (*rumm*), woły (*alpm*), owce (*ṣin*), jelenie (*aylm*), górskie kozły (*y'lm*) i antylopy (*yḥmrm*). Była to wielokrotna hekatomba, ponieważ w sumie bogini złożyła w ofierze 420 zwierząt (po 70 z każdego gatunku). Podobne użycie *ṯbḫ* występuje w *KTU* 1.15 IV 4,15 (Ḫuraja składa tłuste cielce), 1.17 II 29-30 (Danilu ofiarowuje wołu dla Koszarat), 1.80:3 (Ṣitqanu zarzyna owce podczas prywatnego rytuału ofiarniczego). Ciekawym przykładem w omawianym kontekście jest także *KTU* 1.16 VI 15-21. Król Kirta prosi swoją żonę Ḫuraję: „Zabij (*ṯbḫ*) baranka, abym mógł zjeść (*ilḥm*); zwierzę ofiarne, abym mógł się pożywić (*iṯrm*)". Jest to więc połączenie obu motywów: zarówno złożenie w ofierze jako dziękczynienie za odzyskane zdrowie, jak i spożycie posiłku w celu wzmocnienia sił po chorobie (*lḥm*, *ṯrm*).

Kolejny czasownik opisujący przygotowania Baʿla do wyprawienia uczty to *ql*. W użytej tutaj koniugacji sprawczej (Š) ma on znaczenie „położyć", „powalić", a także „porąbać", „złożyć w ofierze". Zachodzi więc ten sam związek semantyczny jak w przypadku *ṯbḫ*. Baʿlu zabija kolejne zwierzęta, aby ugościć zaproszonych bogów w nowym pałacu. Skoro dokonuje tego bóg dla innych bogów, jest czymś oczywistym, że ta czynność nabiera rytuału ofiarniczego. Podobnie funkcjonuje czasownik *pq* (użyty także w koniugacji sprawczej).

Gatunki zwierząt, które zostały zabite (= złożone na ofiarę) na otwarcie pałacu Baʿla, są bardzo różne. Niektóre z nich znajdują się na liście ugaryckich rytuałów ofiarniczych: byki (*ṯrm*), woły (*alpm*), krowy (*arḫt*), cielce (*'glm*), barany (*ilm*), owce (*ṣin*, *ḫprt*), baranki (*imr*), koźlęta (*llim*). Serwowanie mięs na uczcie Baʿla odbywa się z wielką rozwagą. Zwraca bowiem uwagę fakt, że bogom jest podawane mięso samców (barany i woły), a boginiom – samic (owce i krowy).

Oprócz jedzenia przygotowanego z ubitych zwierząt, Baʿlu dostarczył zaproszonym gościom także wino, które zostało zaserwowane w wielkiej ilości, o czym świadczy sześciokrotne użycie rzeczownika *yn* oraz wyrażenie *dm 'ṣm* (dosł. „krew drzew"). Ustawił on ponadto trony jako miejsca do siedzenia oraz podał odpowiednie naczynia do picia. Szlachetność tych ostatnich przedmiotów jest wyrażona przez przymiotnik *ḫrṣ* – „złoty". Bóg burzy troszczy się zatem o każdy szczegół uczty zarówno co do ilości, jak i jakości. Ponadto wzmianka o przygotowaniu mebli do siedzenia pozwala widzieć tutaj urządzenie wnętrza nowo wybudowanego pałacu.

Liczba siedemdziesiąt, która oznacza ilość zaproszonych gości (w. 46), jest użyta w symbolicznym znaczeniu. W tym przypadku wyraża ona wielkie grono „synów Asziraty". W opowiadaniu o Elkunirszy Aszerta ma siedemdziesięciu siedmiu synów. Ta sama idea jest spotykana w ST (Sdz 9,5; 2 Krl 10,1; por. Rdz 10,1-32; Wj 1,5).

55-59. Po tym szczegółowym przedstawieniu przygotowań następuje opis biesiady. Jest ona ukazana według spotykanego schematu w *Cyklu o Ba'lu* (*KTU* 1.4 III 40-44; 1.5 IV 13-17). Bogowie jedzą i piją, a ich gospodarz dba, aby nie zabrakło potraw i wina. Niestety, dalszy tekst jest uszkodzony i nie wiadomo, co działo się podczas uczty. Można jedynie przywołać *KTU* 1.5 IV 18-21. Jest to prawdopodobnie opis uczty u Mota (tekst

tej kolumny jest bardzo mocno uszkodzony). Tam, po takim samym ukazaniu biesiady bogów jak w omawianym opowiadaniu, czytamy: „kielichy srebrne wypełnione, / puchary (…), i znów napełnili (…) / wznieśli młode wino (…)". To pozwala przypuszczać, że na uczcie w nowo wybudowanym pałacu Baʿla bogowie radośnie raczyli się tym, co im zaserwował gospodarz. Możliwe, że trwała ona siedem dni.

Spostrzeżenie, że uczta u Baʿla staje się rytuałem ofiarniczym, pozwala przypuszczać, że w ten sposób dokonało się poświęcenie nowo wybudowanego pałacu (Szmajdziński 2022, 448).

KTU 1.4 VII 1-14A
Zwycięski pochód Baʿla

Początek siódmej kolumny (ww. 1-4) zachował się fragmentarycznie. Można odczytać jedynie ostatnie słowa w poszczególnych liniach, ale trudno w sposób nawet przybliżony oddać treść tego fragmentu. Dlatego czasami jest on całkowicie omijany (*COS I*, 262; Toboła 2008, 180). Można jedynie domyślać się, że Baʿlu nadal świętuje z innymi bogami otwarcie swojego pałacu. Od w. 5. tekst staje się coraz bardziej czytelny.

[1] *[… .]ʳiˡqʳniˡ[m …]*	[…]ʳlaˡpiʳs lazuˡ[li …]
[2] *[… .]ʳaˡliyn . ʳbˡʿl*	[…] ʳNajˡpotężniejszy ʳBaˡʿlu
[3] *ʳkˡ[… .]ʳtˡk . mdd il* [4] *yʳmˡ*	(…)[…] ʳpreˡd umiłowanym Ila, Jaʳmmemˡ
[… .] ʳlˡ ẓr . qdqdʳhˡ	[…] ʳnaˡ wierzch ʳjegoˡ czaszki.
[5] *ʳilˡ[hd .]ʳb rˡḥq . b ǵʳrˡ*	ʳBógˡ [Haddu] ʳoˡddalił się z góʳryˡ,
[6] *km . ʳyˡ[… .] ilm . b ṣpn*	podczas gdy bogowie ʳjedˡ[(li)] na Ṣaponie.
[7] *ʿʳdˡr . l [ʿr] . ʿrm*	Przeʳszedˡł z [miasta] (do) miasta,
[8] *t̲b . l pʳdˡ[r . p]ʳdˡrm*	przechodził z oʳsaˡ[dy (do) o]ʳsaˡdy.
[9] *t̲t . l t̲tm . ʳaḫˡd . ʿr*	Sześćdziesiąt sześć miast ʳzaˡjął,
[10] *šbʿm . šʳbʿˡ . pdr*	siedemdziesiąt sieʳdemˡ osad.
[11] *t̲mnym . bʿl . ʳmˡ[ḫṣ]*	Osiemdziesiąt (miast) Baʿlu ʳzˡ[dobył],
[12] *tšʿʳmˡ . bʿl . mʳrˡ[r]*	dziewięćʳdziesiątˡ (osad) Baʿlu uʳmocˡ[nił].
[13] *b ʳbtˡ [. ʿ]ʳrbˡ . bʿl .*	Do ʳdomuˡ [w]ʳszedłˡ Baʿlu,
b qrb [14] *bt .*	do wnętrza domu.

Komentarz filologiczny

6. *ʳyˡ[… .]* – Lukę uzupełniono czasownikiem *akl* („jeść")
7. *ʿʳdˡr* – Należy poprawić na *ʿbr* (*COS I*, 262; *KTU* 23).

Komentarz historyczno-kulturowy

1-4. Z pewną dozą prawdopodobieństwa można przyjąć, że podczas wspólnego ucztowania w nowo wybudowanym pałacu Baʿlu gwałtowanie zaatakował Jamma, prawdopodobnie roztrzaskując jego czaszkę. W ten sposób bóg burzy pomścił zniewagę, jakiej wcześniej doświadczył od „ulubieńca Ila" (*KTU* 1.4 III 10-22; 1.4 VI 13). To mogło także rzutować na późniejszą zmianę decyzji dotyczącej wstawienia okna w jego pałacu. Nie można jednak dokładnie określić tego zdarzenia z powodu źle zachowanego tekstu w początkowych wierszach. Jeżeli Jammu faktycznie pojawił się na uczcie u Baʿla, to jest to kolejny przykład, że ugaryccy bogowie pomimo tego, że padali od śmiertelnych ciosów podczas walki, to jednak ożywali. W dalszej części eposu będzie to dotyczyło także Baʿla (*KTU* 1.6 III 1-21).

5-12. Baʿlu wychodzi z uczty i rozpoczyna swój zwycięski pochód. W tym przypadku jego postawa przypomina zachowanie ʿAnaty, która również wolała wyruszyć na wojnę lub polowanie, niż siedzieć za stołem podczas wspólnej biesiady. Z dalszej części eposu (*KTU* 1.4 VII 15a-19) można wnioskować, że Baʿlu rozpoczął swoją kampanię na wiosnę. Na starożytnym Bliskim Wschodzie był to ogólnie przyjęty czas, „kiedy królowie zwykli wychodzić na wojnę" (2 Sm 11,1).

Uwzględniając poprawkę *ʾdr* na *ʾbr* (zob. komentarz filologiczny), można powiedzieć, że Baʿlu przechodzi z miasta do miasta. Takie triumfalne przejście było oznaką siły i objęcia władzy, a w przypadku bóstwa nabierało cech teofanijnych. Jako paralele biblijne można podać: Pwt 33,2; Sdz 5,4-5; Ps 68,8-9.18-19. Omawiany fragment nie zawiera jednak żadnych opisów stoczonych bitew, jak ma to miejsce na przykład w *KTU* 1.3 II. Użyty tutaj czasownik *aḫd* rzadko pojawia się w takim kontekście. Bardziej zasadne więc jest przyjęcie, że miasta, przez które przechodzi Baʿlu, ukazują swoją uległość i same mu się poddają (Smith 2009, 660). Przejście Baʿla z miasta do miasta i w konsekwencji objęcie panowania można także rozpatrywać w kultycznym wymiarze. W tym przypadku byłby to opis rytuału peregrynacji posągu boga burzy z jego świątyni w Ugarit do lokalnych sanktuariów tego królestwa (Dijkstra 1980, 208 n. 77; de Moor 1987, 62 n. 277; *TUAT III*, 1168 n. 112).

Na określenie miast zajmowanych przez Baʿla zostały użyte dwa rzeczowniki: *ʾr* i *pdr*. O ile pierwszy nie przysparza problemów we właściwym jego zrozumieniu (por. hebr. *ʾîr*), to inaczej jest w przypadku *pdr*. Del Olmo Lete i Sanmartín zestawiają ten rzeczownik z mykeńskim *potori – p(t)olis* (*DUL* 652). Oznacza on więc także miasto. Paralelne użycie dwu synonimicznych rzeczowników nie wprowadza różnicy pomiędzy wielkim miastem (*ʾr*) a małym (*pdr*). W tłumaczeniu jednak dokonano rozróżnienia na miasto i osadę.

Ilość zajętych miast przez Baʿla jest bardzo duża, w sumie 313 miejscowości. W poetycki sposób zostało to wyrażone za pomocą sekwencji numerycznych opartych na schemacie x / x+1. Zastosowanie tego zabiegu literackiego jest często spotykane w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu, np. *Epos o Gilgameszu* XI 61-62; *KTU* 1.1 III 20-21; 1.3 V 26-27; 1.18 IV 23-24,34-35; Prz 30,15-16.18-19.21-23; Oz 6,2; Am 1,3–2,6; Mi 5,4; *Mądrość Achikara* VI 12 (więcej przykładów podaje

i omawia je Roth 1965, 1-100). Użycie tego schematu pełni funkcję intensyfikacji wypowiedzi oraz świadczy o sapiencjalnym charakterze tekstu. Użyte w tym przypadku liczebniki są wyjątkowo duże: 66 / 77 oraz 80 / 90. Został tu zastosowany schemat: x / x+11 oraz x / x+10. Ponadto zestawiano tutaj największe cyfry (6 x 11 / 7 x 11 oraz 8 x 10 / 9 x 10), podczas gdy w najczęstszym użyciu jest sekwencja: 1 / 2 (*KTU* 1.1 V 2; 1.4 VI 24) i 2 / 3 (*KTU* 1.1 III 20-21; 1.4 III 17-18). Natomiast zastosowany tutaj ciąg nie jest poświadczony w tekstach ugaryckich. Niekonwencjonalne użycie schematu numerycznego i otrzymana w ten sposób wielka liczba zajętych miast i osad (większa niż rzeczywiste osadnictwo królestwa Ugarit) mają wyrazić sukces podbojów Baʿla i objęcie królowania nad całą ziemią (Smith 2009, 662). Tym sukcesem boga burzy jest to, że na cały ten rozległy obszar spuścił on deszcz, dzięki czemu ziemia mogła wydawać plony.

13-14a. Po triumfalnym pochodzie i ugruntowaniu swojej władzy na ziemi, Baʿlu powraca do swojego pałacu na Ṣaponie.

KTU 1.4 VII 14B-28
BAʿLU PROSI KOSZARA-CHASISA O WSTAWIENIE OKNA W PAŁACU

Po powrocie ze swojej kampanii, Baʿlu zmienia decyzję co do architektury swojego pałacu i prosi Koszara-Chasisa o umieszczenie w nim okna.

14 *ʳw¹ yʿn . aliyn* 15 *ʳbʿlʾ [.]*	ʳI¹ powiedział Najpotężniejszy ʳBaʿluˡ:
aštm . kṯr . bn 16 *yʳm .*	„Postanowiłem Koszarze, tego dʳnia,
kṯ¹r . bnm . ʿdt	Koszaˡrze, w tym czasie:
17 *yʳptḫ¹ . ḥln . b bhtʳm¹*	niech ʳotworzy się¹ okno w domʳuˡ,
18 *ʳurb¹t . b qrb . ʳh¹kl*19*m .*	ʳotwór świetˡlany we wnętrzu ʳpaˡłacu
w [y]ʳptḫ¹ . bdqt . ʿrpt	i [niech ot]ʳworzy się¹ szczelina (w) chmurach
20 *ʿlʾ ʳhwt . k¹ṯr . w ḫss*	według ʳrady Koˡszara-Chasisa”.
21 *ṣʳḫ¹q . ʳkṯr . w¹ ḫss*	Roʳzeˡśmiał się ʳKoszaru-ˡChasisu,
22 *yšʳu¹ [.] ʳgh¹ [.] ʳw yṣ¹ḫ*	podniósʳł¹ ʳswój głos¹ ʳi zawołaˡł:
23 *l rgʳmt . lk¹ . l ali*24*yn . bʿʳlʾ .*	„Czy nie mówiʳłem tobieˡ, o Najpotężniejszy Baʿʳlu,
ṯṯbn¹ . bʿl 25 *l hwtʳy¹ [.]*	że postąpiszˡ, Baʿlu, według ʳmojej¹ rady”.
*ʳyp¹tḫ . ḫ*26*ln . ʳb b¹htʳm .*	(Koszaru-Chasisu) ʳotwoˡrzył okno ʳw dˡomʳu,
urb¹t 27 *ʳb q¹rb . hʳklm¹ [.]*	otwór świetlaˡny ʳwe wˡnętrzu paʳłacuˡ,
ʳyp¹tḫ 28 *bʿl . bdʳqt¹ [.] ʳʿrp¹t*	(a wtedy) Baʿlu ʳotwoˡrzył szczeʳlinę¹ (w) ʳchmuˡrach.

Komentarz filologiczny

15. *bn* – Wyrażenie złożone z przyimka *b* i zaimka *hn*. Smith (1997a, 136; 2009, 649) całą frazę *bn ym* tłumaczy jako „Syn Morza". Koszaru-Chasisu byłby zatem synem Jamma, co jednak nie jest nigdzie poświadczone.

16. *bnm . ʾdt* – Smith (1997a, 136; 2009, 649) tłumaczy jako „Syn Zbiegu", w domyśle dwu oceanów. Dzięki temu jest zachowany paralelizm z w. 15. Jednak użycie rzeczownika *ʾdt* w takim znaczeniu byłoby czymś osobliwym. Styk dwu oceanów jest zwykle określany jako *apq* – „źródło/ujście" (*apq thmtm*; *KTU* 1.2 III 4; 1.4 IV 22; 1.6 I 34; 1.17 VI 48). Wyrażenie *ʾdt . thmtm* występuje jedynie w *KTU* 1.100:3.

19. *[y]ʳptḥ¹* – Rekonstrukcja przyjęta przez *KTU*. Forma *yptḥ* jest zinterpretowana jako *jussivus* koniugacji podstawowej (G). Są spotykane także inne rekonstrukcje: (1) *w iptḥ* – (1. os. lp.) „abym mógł otworzyć". W tym przypadku podmiotem zdania jest Baʿlu, który prosi Koszara-Chasisa o otwarcie (czyli zamontowanie) okna w pałacu, aby następnie mógł otworzyć szczeliny w chmurach, które są w jego władaniu. W ten sposób jest zachowany paralelizm pomiędzy ww. 17-19 a 25b-27 (Prosser 2001, 472-476). (2) *[t]ptḥ* – (3. os. lp. r.ż.) „i otworzy się". W tym przypadku podmiotem jest *bdqt*, rzeczownik rodzaju żeńskiego (Tropper 2000, 516). Z gramatycznego punktu widzenia każda z tych trzech rekonstrukcji jest prawdopodobna. W tekście i tłumaczeniu przyjęto rekonstrukcję za *KTU*.

25-27. *ʳyp¹tḥ (...) hʳklm¹ [.]* – Możliwe jest tłumaczenie w mowie niezależnej: „Niech się otworzy okno w domu, otwór świetlany we wnętrzu pałacu".

Komentarz historyczno-kulturowy

14b-20. Po powrocie do swojego pałacu, Baʿlu zwraca się bezpośrednio do Koszara-Chasisa. To może świadczyć, że uczta bogów, o której jest ogólnie mowa w *KTU* 1.4 VII 6, trwała w dalszym ciągu. Podobnie jak w przypadku budowy pałacu, bóg burzy swoją decyzję oznajmia w formie rozkazu, który ma być bezzwłocznie wykonany. Zestawienie rzeczowników *ym* („dzień") i *ʾdt* („czas") poprzedzonych wyrażeniem *bn(m)* podkreśla właściwą porę do działania (por. Jr 46,21; 50,27.31; Ez 7,7.12; 30,3). Miało to szczególne znaczenie w przypadku opadów atmosferycznych. Dlatego Baʿlu tak wyraźnie zaznacza, że to jest odpowiedni czas na otwarcie okna w jego pałacu. Wiążąc to polecenie z wcześniejszym opisem triumfalnego pochodu boga burzy (*KTU* 1.4 VII 7-12; por. także 2 Sm 11,1), wskazano, że tą porą mogła być wiosna.

Baʿlu – zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią Koszara-Chasisa – zgadza się na umieszczenie okna w jego pałacu (*KTU* 1.4 VI 14-15). Przyczyną zmiany decyzji była bez wątpienia jego wizyta na ziemi i objęcie w posiadanie miast i terenów zamieszkałych przez ludzi (Tsevat 1978, 156-159) i (ewentualne) pokonanie Jamma. Baʿlu wzbogaca swoją wypowiedź dodatkowym określeniem: *bdqt ʾrpt* – „szczelina w chmurach". Rzeczownik *bdqt* występuje tylko w omawianym tekście (zob. w. 28). Jego znaczenie można

jednak łatwo ustalić w sposób pewny. Wskazuje na to paralelne zestawienie ze znanymi określeniami (*ḫln*, *urbt*), jak i porównanie z innym językami semickimi (akad. *butuqtu*, hebr. *beḏeq* – 2 Krl 12,6-9.13; 22,5; Ez 27,9.27; *DUL* 215). Użycie rzeczownika *bdqt* precyzuje, gdzie owo okno ma być umieszczone i jaka jest jego funkcja. Skoro chmury spowijają górę Ṣaponu, to znaczy, że pałac Baʿla znajduje się ponad nimi. Jest to zgodne z ogólnym wyobrażeniem zamieszkiwania bóstw na starożytnym Lewancie (Am 9,6). Szczelina w chmurach była zatem korytarzem pośrednim pomiędzy oknem pałacu Baʿla a miejscem zamieszkiwania ludzi (Tronina 1989a, 37). W komentarzu do *KTU* 1.4 V 44 – VI 15 zaznaczono, że zgodnie z ówczesnymi wyobrażeniami służyło ono do tego, aby wody górnego oceanu mogły spaść na ziemię w postaci deszczu. Okno umożliwiało Baʿlowi w łatwy sposób wysyłać przez nie swoje córki (Pidrajȩ i Ṭalajȩ), które przechodząc następnie przez szczelinę, docierałyby na spotkanie z trzecią z nich, czyli Arṣają. W ten sposób zgodnie z wolą boga burzy doszłoby do połączenia świata niebiańskiego z ziemskim (Tronina 1989a, 37). Przepływ wody przez *bdqt* potwierdza akadyjski czasownik *batāqu* używany na oznaczenie czynności przebijania kanałów w celu zmiany kierunku nurtu wody (*CAD B*, 163).

21-28. Koszaru-Chasisu przyjmuje polecenie Baʿla, ciesząc się, że zgodnie z jego wcześniejszymi zapowiedziami bóg burzy w pełni zgodził się na jego plan wykończenia boskiego pałacu (*KTU* 1.4 VI 2,15). Opis wykonania dzieła jest paralelny do zleconego zadania. Należy zauważyć, że w ww. 25b-28 jest wyraźnie zaznaczony obszar panowania i zakres działania obydwu bogów: Koszaru-Chasisu jako boski rzemieślnik wykonuje okno i je otwiera, a Baʿlu – szczelinę w chmurach, którymi włada jako Jeździec chmurowładny.

Wiersze 25b-27a mogą być przetłumaczone jako dalszy ciąg odpowiedzi Koszara-Chasisa (zob. komentarz filologiczny). Przyjmując tę propozycję, należałoby widzieć w tym tekście opis aktu stwórczego przez wypowiedziane słowo.

KTU 1.4 VII 29-42
BAʿLU OBJAWIA SWOJĄ BOSKĄ MOC

Baʿlu objął w pełni władzę, zasiadając w swoim pałacu i zajmując nowe terytoria. Teraz więc może objawić swoją moc.

[29] *qlh . qᵣdšᵣ [.] bᵣʿlᵣ [.] ᵣyᵣtn*	Baᵣʿluᵣ ᵣwyᵣdał swój śᵣwięty᷈ głosogrzmot,
[30] *yṯny . bʿᵣlᵣ . ṣ[at .] ᵣšpᵣth*	powtórzył Baʿᵣluᵣ o[krzyk] swoich ᵣwarᵣg.
[31] *qlh . ᵣqᵣ[dš .]ᵣtrr . arᵣṣ*	Jego ᵣśᵣ[więty] głosogrzmot ᵣwstrząsa ziemiᵣą,
[32] *ᵣṣatᵣ . [šp]ᵣth . ǵrmᵣ [.] ᵣaḫšnᵣ*	ᵣokrzyk jegoᵣ [war]ᵣg góryᵣ ᵣwprawia w drżenieᵣ,
[33] *rtq . […]* [34] *qdmym .*	zamyka […] pradawne,

bmt . ⌜ar⌝[ṣ] [35] *tṭtn .*	trzęsie wyżynami ⌜zie⌝[mi].
ib . bʿ⌜l⌝ . tiḫd [36] *yʿrm .*	Wrogowie Baʿ⌜la⌝ wycofali się (w) lasy,
šnu . hd . gpt [37] *⌜ǵr .*	nieprzyjaciele Haddada (na) zbocza ⌜gór.
w yʿn . a⌝liyn [38] *bʿl .*	I powiedział Naj⌝potężniejszy Baʿlu:
ib . hd{x}t . lm . tḫš	„Wrogowie Haddada, dlaczego jesteście przerażeni?
[39] *lm . tḫš . nṯq . dmrn*	Dlaczego jesteście przerażeni orężem Wojownika?”
[40] *ʿn . bʿl . qdm . ydh*	Wzrok Baʿla wyprzedza jego rękę,
[41] *k tǵḏ . arz . b ymnh*	gdy wymachuje oszczepem w swojej prawicy.
[42] *bkm . yṯb . bʿl . l bhth*	Po tym powrócił Baʿlu do domu swojego.

Komentarz filologiczny

33-34. *rtq . […] . qdmym* – Tronina (1989b, 37) rekonstruuje całą frazę jako *rtq[ṣ ṣmd qdm ym]* – „wyleciała [maczuga w stronę Jamma]”.

34. *qdmym* – Inna możliwość podziału: *qdm ym*, co pozwala na odczytanie tekstu jako „przed Jammem” / „w stronę Jamma” lub „na wschodzie (i) zachodzie” (*TOu I*, 217).

39. *dmrn* – Rzeczownik może być rozumiany jako Damiranu, inne imię Baʿla.

Komentarz historyczno-kulturowy

29-32. Święty głos Baʿla, podobnie jak okrzyk jego warg, to odgłos piorunów pośród burzy. Po ugruntowaniu i uprawomocnieniu władzy, może on teraz z całą mocą i pewnością objawiać swoją potęgę, której szczególną manifestacją są błyskawice i grzmoty. Ponadto są one rodzajem komunikacji Baʿla ze światem ziemskim. W tym przypadku wyrażenie *ytn qlh* („wydać swój głos”) jest ugaryckim idiomem na określenie grzmotów. Rzeczownik *ql* („głos”) w onomatopeiczny sposób oddaje ich odgłos, który dzięki swojej sile wprawia w drżenie całą ziemię. Podobne znaczenie wyraża fraza *ṣat špth* („okrzyk jego warg”). Dlatego w tłumaczeniu *ql* oddano jako „głosogrzmot” – słowo Baʿla jest emblematycznie wypowiedziane w grzmocie. Paralelne zestawienie czasowników *ytn* („[wy]dać”) i *ṯny* („powtarzać”) sugeruje powtarzalność tej czynności, a więc ciąg grzmotów i błyskawic. Jak zostało to już powiedziane, wyładowania atmosferyczne na wschodnim wybrzeżu Morza Śródziemnego ze względu na tamtejsze ukształtowanie terenu do tej pory mają wyjątkową siłę. Nic więc dziwnego, że wśród starożytnych społeczeństw budziły one wielkie przerażenie i dlatego uznawano, że mają one boskie źródło pochodzenia. Więcej, obecność zjawisk atmosferycznych była uważana za „duchowe” przeżycia bóstwa. W kananejskich wierzeniach przykładowo odgłos burzy był odczytywany jako orgazm Baʿla. Dlatego staje się zrozumiałe, że towarzyszące jej deszcze były przyjmowane jako zapłodnienie ziemi, którego owocem będą obfite plony. Potwier-

dza to opis skutków, jakie wywołuje na ziemi święty głos Baʿla: „wstrząsa ziemią" (*trr arṣ*) i „góry wprawia w drżenie" (*ǵrm aḫšn*). Czasownik *trr* („wstrząsnąć/wywołać drżenie") występuje tylko w omawianym tekście. Jego znaczenie potwierdzają inne języki semickie, np. akad. *tarāru*, arab. *tartāra* (DUL 867). W *KTU* 1.3 V 4-5 i 1.17 VI 46 występuje forma skrócona *tr*. W tych tekstach podmiotem jest ʿAnata, która uderzając w przypływie złości nogą, sprawiła, że zadrżała ziemia. Ponownie więc postępowanie owej wojowniczej pary – boga burzy i bogini wojny – wywołuje podobne skutki w obszarze ziemskim. Drugi czasownik to *ḫš*, który również pojawia się tylko w tym tekście, jest synonimem poprzedniego (por. arab. *ḫāšā* – „być przestraszonym"). Zastosowany tu paralelizm synonimiczny wyraża potęgę głosogrzmotu Baʿla, który wprawia w drżenie całą rzeczywistość ziemską – ziemię i góry.

Paralelą biblijną jest Ps 29, który niegdyś był uważany za adaptację kananejskiego hymnu ku czci Baʿla (Gaster 1946, 55-65; Cross 1959, 19-21; Fensham 1963, 84-99). Potwierdza on, że symbolika burzy należy do jednego z klasycznych tematów mitologii starożytnego Bliskiego Wschodu, czy w tym przypadku – teologii biblijnej (Ravasi 1981, 524). Siedmiokrotnie w tym psalmie występuje wyrażenie *qôl Yhwh* – „głos Jahwe", które jest poetyckim przedstawieniem burzy (Ps 29,3-9), co potwierdza zwrot *ḥōṣēḇ lahăḇôṯ ʾēš* – „rozsiewa płomienie ognia". Użycie liczby siedem jest tutaj symboliczne i wyraża potęgę głosu Pańskiego. Roztacza się on nad całą ziemską rzeczywistością: od wielkich wód, czyli nad morzem, przez góry i lasy Libanu i Sirionu (por. *KTU* 1.4 VI 18-21), aż po pustynię Kadesz. Nad każdym z tych obszarów wywołuje inne skutki, odpowiednio: wiatr, nawałnica, trzęsienie ziemi. Sprawia on ponadto przerażenie w świecie zwierząt. Głos Jahwe porusza więc całą przyrodę (morze, lasy, pustynia, zwierzęta). Psalmista podkreśla również jego potęgę (*kōaḥ*) i dostojeństwo (*hāḏār*). Miejscem, z którego Bóg wydaje głos, jest Jego pałac (Ravasi 1981, 536-541; Tronina 1989b, 39-41). Podobieństwa z omawianym tekstem są zatem liczne i wyraźne. Podobny motyw występuje także w 2 Sm 22,8-14 (= Ps 18,8-15) oraz Jl 4,16.

W tym kontekście należy jeszcze zwrócić uwagę na tekst *KTU* 1.101 (RS 24.245), który również jest opisem teofanii Baʿla (Lipiński 1971, 81; Tronina 1989a, 32-35; Wyatt 2002, 388-390). Początek tego utworu stwierdza, że zasiadł on na swojej górze-stolicy, czyli boskim Ṣaponie, i ostatecznie objął panowanie (*KTU* 1.101:1-3a), co ma swój odpowiednik także w Ps 29,10: „Jahwe zasiadł nad potopem, zasiada Jahwe jako król na wieki" (por. także Iz 6,1-4; Ha 3,9; Day 1979, 143-151). Właściwy opis teofanii rozpoczyna się od stwierdzenia, że „siedem błyskawic jest w jego ręku, osiem grzmotów". Sekwencja x / x+1 jest często używana w poezji ugaryckiej m.in. dla wyrażenia wielkiej ilości. Zestawienie liczebników siedem i osiem – a więc o wartości większej niż zazwyczaj używane (np. 1 / 2 lub 3 / 4) – podkreśla w tym przypadku wielką siłę, jaką dysponuje Baʿlu. Użyte jest tu także wyrażenie *ʾṣ brq* – „drzewiec błyskawicy". Często spotykane są przedstawienia ikonograficzne, na których Baʿlu trzyma w jednej ręce krótką maczugę

uniesioną nad głową, a w drugiej – wyciągniętą przed siebie błyskawicę-włócznię skierowaną ku dołowi (stela RS 4.427; *ANEP* 490). Te atrybuty również świadczą o jego władzy i sile (Loretz 1985, 136-139). W *KTU* 1.101 potęga i majestat boga burzy są ponadto ukazane w jego olbrzymiej postaci. Sięga on bowiem głową nieba, stopy ma postawione na ziemi, a jego córki asystują mu: Ṭalaja jest nad jego głową, Pidraja pomiędzy oczami, a Arṣaja u jego nóg (*KTU* 1.101:5-9). Dwie pierwsze córki-boginie, jak wiadomo, wyobrażają zjawiska atmosferyczne (zob. komentarz historyczno-kulturowy *KTU* 1.3 I 22b-28). Daje to dodatkowe wyobrażenie o urodzie Baʿla. Jego włosy są bowiem pokryte rosą. Piękno takiego wyglądu poświadcza Pnp 5,2, gdzie Oblubieniec mówi, że jego głowa jest zroszona, co można rozumieć, że jego włosy migocą jakby perłami (Ravasi 2005, 104). Pidraja, czyli błyskawica, pomiędzy oczami świadczy o piorunującym wzroku boga burzy. Natomiast obecność Arṣai u jego nóg może ukazywać, lub przynamniej zapowiadać, bujną wegetację. Baʿlu zatem kroczyłby pośród dorodnych zbóż, winnic i łąk. Ten obraz potwierdzają dalsze metafory, w których jego wargi są przyrównane do obłoków, a usta do wina. Wskazuje to na zapewnienie urodzaju na polach i w winnicach dzięki zsyłanym z obłoków deszczom i rosie. Cały zatem hymn ku czci Baʿla ukazuje go jako zwycięskiego, potężnego i majestatycznego boga, wyposażonego we wspaniały oręż i otoczonego orszakiem swoich boskich córek, które z jego rozkazu zapewniają urodzaj ziemi. De Moor (1987, 1-2) umieszcza *KTU* 1.101 jako prolog do całego *Cyklu o Ba'lu* (1.1–1.6).

Teofania, jaką opisują *KTU* 1.4 VII 29-32 i 1.101, objawia Baʿla w dwu aspektach. Po pierwsze jest on dawcą deszczu, który użyźnia swoje objęte w posiadanie posiadłości ożywczą wodą (= zapładnia ziemię), a po wtóre – potężnym wojownikiem (*aliyn*, *dmrn*), który już samym pojawieniem się wywołuje przerażenie u swoich wrogów (Loretz 1985, 139-141).

33-35a. Wiersze są poważnie uszkodzone. Można jednak przyjąć, że zostały w nich opisane dalsze skutki, jakie wywołuje święty głosogrzmot Baʿla. Przymiotnik *qdmym* („pradawny") może odnosić się do wodnych obszarów, a więc terenu będącego pod panowaniem Jamma. Wówczas w tych wierszach zastosowany byłby meryzm obejmujący całość *orbis terrarum* – od głębokich oceanów po wyżyny ziemi, a więc jak w Ps 29,3-8. Inną możliwością odczytania *qdmym* jest zastosowanie podziału: *qdm ym* – „przed Jammem" / „w stronę Jamma" (zob. komentarz filologiczny). Obie propozycje sugerują pokonanie władcy mórz. To wyjaśnia, dlaczego Baʿlu zmienił decyzję dotyczącą umieszczenia okna w jego pałacu. Początkowo nie chciał, aby Koszaru-Chasisu wykonał to dzieło, obawiając się wtargnięcia przez nie Jamma i zajęcia jego królestwa. Jednak po pokonaniu go, bóg burzy uśmierza jego potęgę i przejmuje w posiadanie jego terytoria (Tronina 1989a, 37).

35b-42. Rozlegające się grzmoty i błyskawice wzbudzają lęk pośród wrogów Baʿla. Trudno jest określić dokładnie, kim są jego nieprzyjaciele. Biorąc pod uwagę fakt, że każdy z bogów miał swoich pomocników, czyli swoje stronnictwo, moż-

na przypuszczać, że wrogami Baʿla mogli być boscy pomocnicy Jamma lub Mota. W *KTU* 1.3 III 37-46 ʿAnata opowiada, że pokonała władcę mórz i inne potwory morskie będące na jego usługach. Sama Aszirata też niezbyt przychylnie patrzyła na rosnącą pozycję boga burzy w panteonie ugaryckim. Z jej orszaku również mógł rekrutować się zastęp jego nieprzyjaciół. Czytelne są natomiast miejsca, do których przeciwnicy ci uciekli, aby znaleźć schronienie przed Baʿlem. Zajęcie lasów było częstym manewrem przy odwrocie wojsk albo stanowiło ucieczką po przegranej walce (2 Sm 18,6-17). Wzmianka o zboczach gór natomiast zdaje się sugerować szukanie schronienia w jaskiniach (Joz 10,16-27). Obie te przestrzenie stanowiły skuteczne schronienie przed rydwanami przeciwnika. Uzasadnione jest, aby tę praktykę przyjąć w omawianym tekście – nieprzyjaciela Baʿla zajmują lasy i zbocza gór, aby uciec przed jego rydwanem. Inną propozycję przedstawia de Moor (1987, 63-64), który uważa, że zajęcie lasów i wzgórz wiąże się z przyjęciem postaci ptaków i wichrów przez wrogów Baʿla. W ten sposób na rozkaz Mota mieliby w przyszłości zaatakować boga burzy.

Widząc swoją przewagę, Baʿlu zadaje ironiczne pytanie, dlaczego jego wrogowie są przerażeni wobec jego oręża. Użyty tutaj rzeczownik *nṯq* występuje zaledwie dwa razy w literaturze ugaryckiej. Drugi tekst pozwala na sprecyzowanie, jaki rodzaj oręża może być w ręku boga burzy. W *KTU* 4.169:3 jest bowiem wymieniony pokaźny arsenał: *arbʿm qšt alp ḫzm w alp nṯq ṯn qlʿm* – „czterdzieści łuków, tysiąc strzał i tysiąc pocisków, dwie tarcze” (por. hebr. *nēšeq* – „broń, zbroja”, 2 Krl 10,2; Hi 20,24; 39,21; Iz 22,8; Ez 39,9-10). Orężem Baʿla są więc pociski, którymi ciska na ziemię. Do jego arsenału należy także oszczep. Użyty tutaj rzeczownik *arz* (dosł. „cedr”) wskazuje na siłę, a także szlachetność broni boga burzy.

Dla podkreślenia swojej potęgi, Baʿlu określa się imieniem Haddu oraz jako wojownik. Rzeczownik *dmrn* pochodzi od rdzenia *ḏmr* wyrażającego ideę ochraniania, pilnowania. Jest on tłumaczony jako rzeczownik pospolity (np. „wojownik”), przymiotnikowo („dzielny/potężny/waleczny”) lub jako imię własne (Damiranu; por. Dēmaros w *Historii fenickiej* Filona z Byblos). Oznacza więc kolejną cechę (lub imię) boga burzy. Podpowiedź semantyczną stanowi tekst *KTU* 1.108:24-25, gdzie są przywołane cechy Baʿla, którymi powinien odznaczać się każdy wojownik: *ʿzk ḏmrk lʾnk* – „twoja siła, twoja moc, twoja potęga” (por. Wj 15,2; Ps 118,14; Iz 12,2 oraz starotestamentowe imiona Zimri [Lb 25,6-18; 1 Krl 16,9-20; 2 Krl 9,31;1 Krn 2,6; 8,36; 9,42] i Zimran [Rdz 25,2; 1 Krn 1,32]). Rzeczownik *damirānu* występuje zaledwie dwa razy w tekstach ugaryckich. Drugi tekst to *KTU* 1.92:30. który zachował się fragmentarycznie i jest trudny do jednoznacznej interpretacji. Użyte tutaj określenie *btlt* („dziewica”), choć przywodzi na myśl w pierwszym rzędzie ʿAnatę, odnosi się do Asziraty. Baʿlu chciał ją uwieść, gdy bogini wracała z polowania. Użycie rzeczownika *dmrn* wynika najprawdopodobniej z kontekstu – wojownik Baʿlu próbował zdobyć względy uzbrojonej bogini.

Warto w tym przypadku odnieść się do *Historii fenickiej* Filona z Byblos. Przekazuje on mit teogoniczny, który nie przetrwał w żadnych innych tekstach źródłowych.

Według niego Eleos (= Ilu) stoczył zwycięską walkę ze swoim ojcem, Uranosem. Po pokonaniu go, przekazał jego kochankę Dagonowi (= Daganowi), swojemu bratu. Ta okazała się być w ciąży z Uranosem. Dziecko urodziło się, gdy ona była już pod opieką Dagona. Filon przekazuje, że miało ono na imię Dēmarus (= Damiranu – Baʿlu). W ten sposób doszło do dość kuriozalnej sytuacji, choć spotykanej w starożytnych mitologiach. Dēmarus był synem Uranosa, a więc najmłodszym bratem Ila i Dagana. Jednak zrodzony już pod opieką tego ostatniego i wychowywany przez niego, jest traktowany jako jego syn (por. określenia *bn dgn* – „syn Dagana" [*KTU* 1.2 I 19,35-37; 1.5 VI 23-24; 1.6 I 6; 1.10 III 12,14] i *ḫtk dgn* – „potomek Dagana" [*KTU* 1.10 III 34]). „Wiekiem" jednak był on bliższy synom Ila, czyli Jammowi i Motowi (por. określenie *bn ilu* – „syn Ila" [*KTU* 1.17 VI 28-29]). Gdy oni zaczęli zyskiwać coraz większe znacznie i stopniowo przejmować władzę od ojca, Baʿlu także dopominał się o należne mu prawa i miejsce w ugaryckim panteonie (*COS I*, 263; więcej na ten temat wraz bibliografią zob. *KTU* 1.148:23-26, tekst 10).

Powrót Baʿla do swojego pałacu potwierdza jego zwycięstwo.

KTU 1.4 VII 43-60
Początek konfrontacji pomiędzy Baʿlem a Motem

Według ogólnego podziału *Cyklu o Baʿlu* walka boga burzy z Motem jest opisana w *KTU* 1.5–1.6. Jednak początek tej waśni, która ostatecznie doprowadzi do śmierci Baʿla, zaczyna rodzić się w dwu ostatnich kolumnach czwartej tablicy eposu.

[43] *u mlk . u bl mlk*	„Czy jest królem, czy nie jest królem (ten),
[44] *arṣ . drkt . yštkn*	kto objął panowanie na ziemi?
[45] *dll . al . ilak . l bn* [46] *ilm . mt .*	Posłańca zatem poślę do syna Ila, Mota,
ʿdd l ydd [47] *il . ǵzr .*	gońca do umiłowanego Ila, wojownika,
yqra . mt [48] *b npšh .*	aby obwieścił Motowi w jego gardzieli,
ystrn . ydd [49] *b gngnh .*	aby przekazał umiłowanemu w jego czeluści:
aḫdy . d ym[50]*lk . ʿl . ilm .*	«Jedynie ja zakrólowałem nad bogami,
l ymru [51] *ri lm . w nšm .*	aby karmić ⌜bo⌝gów i ludzi,
d yšb[52]*[ʿ] . hmlt . arṣ .*	jak i nasy[cić] tłumy ziemi»".
gm . l ǵ[53]*[l]⌜m⌝h . bʿl . k yṣḥ .*	Baʿlu głośno zawołał do swoich mło[dzień]⌜có⌝w:
ʿn [54] *[gpn] . w ugr .*	„Patrzcie, [Gapanie] i Ugarze!
b<n> ǵlmt [55] *[ʿmm .]⌜y⌝m .*	Sy<n> ciemności [zaciemnił] ⌜dzie⌝ń,
bn . ẓlmt . r[56]*[mt . prʿ]⌜t⌝ [.]*	syn mroku (przesłonił) w[zniosłą władczy]⌜nię⌝
ibr . mnt	skrzydłami przeznaczenia.
[57] *[ṣḥrrm . ḫblm . b] ⌜ʿr⌝pt*	[Kosmate stada w] ⌜chmu⌝rach

[58] *[... .] ʳtˡḥt*	[…] ʳpˡod
[59] *[...]ʳmˡ*	(…)
[60] *[...]ʳtˡ*	(…)
. . .	(brak około 7 linii tekstu)

Komentarz filologiczny

43. *u mlk . u bl mlk* – Dosłownie „król czy nie król?" – zdanie nominalne.

54b-55a. *b<n> ǵlmt* [55] *[ʿmm .]ʳyˡm* – Inna możliwość przekładu: „Ciemnością okryło się morze" (del Olmo Lete 1998, 90; podobnie *COS I*, 263).

55b-56a. *bn . ẓlmt . r*[56]*[mt . prʿ]ʳtˡ* – Inna możliwość przekładu: „Gęstym mrokiem (okryły się) pierwotne wyżyny" (del Olmo Lete 1998, 90; podobnie *COS I*, 263).

Komentarz historyczno-kulturowy

43-52a. Po powrocie do swojego pałacu, Baʿlu triumfalnie ogłasza, że jest królem i objął w posiadanie ziemię. Czyni to poprzez zadanie retorycznego pytania. Ponownie objawia się moc głosu Baʿla, jak już to było ukazane w *KTU* 1.4 VII 29-35a. Rozlega się on nad całą ziemią, potwierdzając panowanie boga burzy. Baʿlu ma jednak świadomość, że zarówno jego głos (= grzmot), jak i włócznia (= błyskawica) nie docierają do królestwa Mota, władcy świata umarłych. Dlatego wieść o swoim panowaniu chce mu przekazać w osobny sposób, to znaczy za pomocą zaufanych wysłanników – Gapana i Ugara. Oni mają powiadomić Mota o tym, że ich pan jest królem. Rzeczowniki *npš* i *gngn* mogą odnosić się do części ciała Mota, odpowiednio: gardła i wnętrza. Wydaje się jednak, że w tym kontekście mogą metaforycznie oznaczać królestwo Mota, mroczną siedzibę władcy podziemia. Gapanu i Ugaru mieliby zatem przejść przez gardziel (*npš*) prowadzącą do czeluści (*gngn*) krainy umarłych.

52b-60. Tekst staje się coraz mniej czytelny. Można jednak domyślać się, że Motu, albo jego wysłannicy (wówczas „synowie ciemności/mroku", de Moor 1987, 65), sprawił, iż dzień stał się ciemnością. Wyrażenie „wzniosła władczyni" (*rmt prʿt*) oznacza Šapšę, podróżującą po niebie boginię słońca (Baldacci 1996, 306). W ten sposób powoli zaczyna zarysowywać się konflikt pomiędzy Baʿlem a Motem. Poprzednio morze wdzierało się w głąb lądu, „zdobywając" nowe tereny. Dlatego bóg burzy i urodzaju stoczył walkę z Jammem. Teraz Motu, mieszkający w ciemnościach podziemia, zaczyna spowijać mrokiem ziemię, pokonując nawet Šapšę. Mało czytelne zakończenie kolumny (ww. 57-60) wskazuje, że pomocnikami boga świata umarłych były ptaki. Jest to zgodne z ówczesnymi wierzeniami mitologicznymi, co znalazło swoje odbicie w kulcie. Ptaki bowiem składano w ofierze Inamom-Ilimom. De Moor (1987, 63 n. 287 oraz 65 n. 301) wiąże tę wzmiankę o ptakach z wcześniejszą informacją o ucieczce przeciwników Baʿla do lasów i na zbocza gór (*KTU* 1.4

VII 35-39). Po znalezieniu schronienia w leśnych i górskich ostępach, duchy zmarłych gromadnie wzbiły się w powietrze, sprawiając przysłonięcie blasku słońca. Tę propozycję, zdaniem de Moora, potwierdza fakt, że migracje ptaków odbywały się na wiosnę i jesień, a więc kiedy Baʿlu – odpowiednio – schodził do podziemia (= umierał) lub z niego wychodził (= ożywał). Zapoczątkowany konflikt pomiędzy panem życia a władcą śmierci polega na konfrontacji światłości z ciemnością, a ostatecznie – życia ze śmiercią.

KTU 1.4 VIII 1-48
Poselstwo Baʿla do Mota

Baʿlu wysyła poselstwo do Mota, udzielając konkretnych wskazań swoim wysłannikom: Gapanowi i Ugarowi (na ich temat zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.3 III 32 – IV 4, zwł. ww. 1.3 III 35b-38a). Pouczenia i inne wskazówki są znacznie obszerniejsze, niż w przypadku innych formuł posłania. Pojawiają się nawet ostrzeżenia, co wskazuje na niebezpieczeństwo powierzonej misji.

[1] *ʳiˡdk . al . ttn . pnm*	„Zwróćcie ʳzaˡtem swoje oblicza
[2] *ʾm . ġr . trġzz*	ku górze Tarġuzizu,
[3] *ʾm . ġr . ṯrmg*	ku górze Szarmagu,
[4] *ʾm . tlm . ġṣr . arṣ*	ku (dwóm) wzgórzom na krańcu ziemi.
[5] *ša . ġr . ʾl ydm*	Podnieście góry rękoma,
[6] *ḫlb . l ẓr . rḥtm*	wzniesienia wierzchem dłoni
[7] *w rd . bt ḫpṯt* [8] *arṣ .*	i zejdźcie do domu niewoli, (to jest do) podziemia.
tspr . b y[9]*ʳrˡdm . arṣ*	Będziecie zaliczeni do zʳstęˡpujących do podziemia.
[10] *idk . al . ttn* [11] *pnm .*	Potem zwróćcie swoje oblicza
tk . qrth [12] *hʳmrˡy .*	do jego miasta, Huʳmaraˡja.
mk . ksu [13] *ṯbth .*	Błotnisty dół tronem jego siedziby,
ḫḫ . arṣ [14] *nḥʳlˡth .*	cuchnący szlam ziemią jego dziedziʳcˡtwa.
w nġr [15] *ʾʳnnˡ . ilm .*	Lecz strzeżcie się boscy wyʳsłannicyˡ,
al [16] *tqrb . l bn . ilm* [17] *mt .*	nie zbliżajcie się do syna Ila, Mota,
al . yʾdʳbkˡm [18] *k imr . b ph*	aby was nie włoʳżyłˡ jak baranka w swoje usta,
[19] *k lli . b ṯbrʳnˡ* [20] *qnh . tḫtan*	nie starł was jak koźlątko w otwoʳrzeˡ swej paszczy.
[21] *nrt . ilm . špš*	Pochodnia Ila, Šapša,
[22] *ṣḫrrt . la* [23] *šmʳmˡ .*	rozświetlająca blaskiem niebioʳsaˡ,

b yd . md[24]*d . iʳlˡm . mt .*	w ręku ukochanego Iʳlˡa, Mota.
b a[25]*lp . šd .*	Z (odległości) tysiąca zagonów,
rbt . k[26]*mn .*	dziesięciu tysięcy łanów
l pʿn . mt [27] *hbr . w ql*	do nóg Mota pochylcie się i padnijcie,
[28] *tštḫwy . w k*[29]*bd . hwt .*	pokłońcie się i oddajcie mu chwałę.
ʳw rˡgm [30] *l bn {x} . ilm . mt*	ʳIˡ powiedzcie synowi Ila, Motowi,
[31] *ṯny . ʳlˡ ydd* [32] *iʳl . ǵzrˡ .*	powtórzcie ulubieńcʳowiˡ Iʳla, wojownikowiˡ:
tḫm [33] *aliʳyˡn . bʿl*	Słowo Najpotężniejʳszeˡgo Baʿla,
[34] *[hw]ʳtˡ . aliy . q*[35]*[rdm .]*	[orę]ʳdzieˡ najmężniejszego z wo[jowników]:
ʳbˡhty . bnt [36] *[dt . ksp .*	Mój ʳdˡom [ze srebra] zbudowany,
rmmt] [37] *[dt . ḫrṣ . hk]ʳlˡy*	[wzniesiony] mój [pała]ʳcˡ [ze złota].
[38] *[...]ʳaˡḫy*	[…]ʳbraˡci moi
[39] *[...]aḫy*	[…]braci moi
[40] *[... bh]ʳtˡy*	[… do]ʳmˡ mój
[41] *[... q]ʳrˡb*	[… po]ʳśˡród
[42] *[...] . ṣḫt*	[…] zawołałeś
[43] *[... .]ʳmˡt*	[…] ʳMoˡta
[44] *[... b]ʳnˡ . ilm*	[… sy]ʳnaˡ Ila
[45] *[... ym]ʳrˡu . yd*	[… zostali nakar]ʳmieˡni (…)
[46] *[... ǵz]ʳrˡ*	[… wojow]ʳnikaˡ
[47] *[... gpn .]ʳwˡ ugr*	[… Gapanu] ʳiˡ Ugaru".
==========	==========
[48] *[...]ʳtˡ*	(…)
. . .	(brak około 16 linii tekstu)

Komentarz filologiczny

7-8a. *bt ḫpṯt arṣ* – Inne propozycje przekładu: „dom lamentu" (Baldacci 1996, 306); „dom odosobnienia" (por. 2 Krl 15,5; del Olmo Lete 1998, 91; *COS I*, 263); „dom łoża ziemi" (Wyatt 2002, 113). Na temat innych możliwości interpretacyjnych tego wyrażenia zob. komentarz historyczno-kulturowy poniżej.

12a. *hʳmrˡy* – Inne propozycje przekładu: „Dół" (Smith 1997a, 138); „Błotnisty" (del Olmo Lete 1998, 91; Wyatt 2002, 113); „pieczara" (Toboła 2008, 187); „Wodne Miejsce" (Smith 2009, 703). Uwzględniono wielkość liter w przywołanych tłumaczeniach.

12b. *mk* – Pardee (*COS I*, 264) tłumaczy jako nazwę własną (Mukku).

13. *ḫḫ* – Pardee (*COS I*, 264) tłumaczy jako nazwę własną (Ḫôḫu).

Komentarz historyczno-kulturowy

1-9. Pierwsze wskazania Ba'la dotyczą wędrówki w ziemskim obszarze. Gapanu i Ugaru mają dotrzeć do dwu gór: Tarǵuzizu i Szarmagu (wokalizacja przybliżona). Ich nazwy nie są znane z innych tekstów. Kontekst jednak jednoznacznie wskazuje, że są to mityczne góry będące wejściem do podziemnego królestwa Mota. Stanowiły więc granicę pomiędzy światem żywych a umarłych. Zwraca uwagę fakt, że ich nazwy nie mają semickiego rodowodu. Etymologia Tarǵuzizu i Szarmagu nie jest znana. Wskazywano jednak na związki tych nazw z bóstwami znanymi z mitologii hetyckiej i huryckiej: Tarḫu i Szarruma (Gaster 1977, 119.197; Astour 1980, 229). Byli to jednak bogowie związani z pogodą, a więc nie mający nic wspólnego ze światem podziemnym. Podobnie nie jest w pełni zadowalająca propozycja Tsevata (1974, 71), który *ṯmrg* łączy z Szimigi, bóstwem solarnym, a *trǵzz* z rzeczownikiem *tǵzt* występującym w *KTU* 1.24:3, odnosząc go do słońca. Pomiędzy bliźniaczymi wierzchołkami tych gór wschodziłoby (lub zachodziłoby) słońce. Te niepewne propozycje pokazują, że trudno wskazać na znaczenie nazw Tarǵuzizu i Szarmagu albo ich pochodzenie. Nie można także ich dokładnie zlokalizować. Jednak hurycki rodowód tych nazw pozwala przypuszczać, że zgodnie z wierzeniami ugaryckimi zejście do królestwa Mota znajdowało się na północnych krańcach świata (*COS I*, 263).

Oddalone góry, w mitologicznych opowiadaniach lokalizowane na krańcach świata, były miejscem przejścia ze świata ziemskiego do podziemnej krainy śmierci. W *Eposie o Gilgameszu* (IX 37-42) jest mowa o górach Maszu, której szczyty sięgały niebios, a podstawy – podziemia. Jej nazwa oznacza „bliźnięta", co wskazuje, że miała ona dwa szczyty (por. powyżej propozycję Tseveta). W nich znajduje się „brama gór" (*abul*(ká.gal) *šadî*(kur), *Epos o Gilgameszu* IX 135). Podobnie w mitologii greckiej jaskinie uważane za zejścia do Hadesu (grec. πλουτώνεια), najczęściej znajdowały się u podnóża gór. W ST bramy Szeolu również znajdowały się u posad gór (Jon 2,7).

Kolejną instrukcją, którą przekazuje Ba'lu swoim wysłannikom, jest sposób, w jaki mają oni dostać się do krainy Mota. Góry Tarǵuzizu i Szarmagu są niejako przykrywą do podziemnego zejścia. Dlatego Ba'lu wydaje polecenie Gapanowi i Ugarowi, aby je unieśli rękoma. W opowiadaniach mitologicznych i legendarnych bardzo często bogowie i herosi dokonują w prosty sposób rzeczy, które z ludzkiego punktu widzenia i możliwości są niewykonalne. Gapanu i Ugaru mają więc być swoistymi „waligórami", którym nic nie może stanąć na przeszkodzie. Uniesienie gór otwiera im drogę do królestwa Mota.

W ww. 7-8 królestwo Mota jest określone jako *bt ḫpṯt*. Wyrażenie to występuje jeszcze tylko w *KTU* 1.5 V 15, gdzie władca podziemia groźnie zapowiada, że tam znajdzie się Ba'lu. Del Olmo Lete i Sanmartín (*DUL* 397) jako znaczenie rzeczownika *ḫpṯt* podają „grupa *ḫpṯ*", „uciekinierzy". Wyrażenie *bt ḫpṯt* zwykło się interpretować jako eufemizm na oznaczenie krainy zmarłych – a więc miejsca skąd

nie ma powrotu – w znaczeniu „dom wyzwoleńców" lub „dom wolności" (por. hebr. *ḥpš*, rdzeń wyrażający ideę bycia wolnym). Są oni „wyzwoleni" z życia ziemskiego, a więc znaleźli się w niewoli królestwa śmierci. Inaczej, choć zachowując ideę powyższego przejścia z jednego świata do drugiego, interpretują to wyrażenie Dietrich i Loretz (1982b, 84). Według nich *bt ḫpṯt* to „dom uciekinierów" (podobnie *TUAT NF VIII*, 224). Zmarli zatem to ci, którzy porzucili swoje obowiązki i uciekli w inne miejsce. Na poparcie swojej propozycji przywołują akadyjski rzeczownik *ḫupšu*, który na tabliczkach z Alalah oznaczał taką właśnie grupę społeczną. Jeszcze inną propozycję przedstawił Smith (2009, 716). Przywołuje on rzeczownik *ḫpṯ*, który w *KTU* 1.14 II 37 oznacza żołnierzy pozostających na służbie króla (podobnie także w *KTU* 2.72:10). Na tej podstawie wyrażenie *bt ḫpṯt* tłumaczy jako „dom niewolników". Zmarli, przechodząc do królestwa Mota, stają się jego niewolnikami. Z przedstawionych powyżej propozycji ta ostatnia wydaje się najwłaściwsza, zarówno co do sensu w kontekście, jak i semantyki. Dlatego przyjęto w tłumaczeniu wyrażenie „dom niewoli".

Należy jeszcze zauważyć, że w 2 Krl 15,5 znajduje się zbliżone wyrażenie *bêṯ haḥofšîṯ* – „dom odosobnienia (dosł. wolności)". Tak zostało określone miejsce, w którym przebywał judzki król Ozjasz po tym, jak został dotknięty trądem. Hebrajski czasownik *ḥpš* występuje także w kontekście śmierci (dokładnie – przebywania pośród zmarłych) w Ps 88,6.

Czasownik *yrd* („schodzić", „zstępować"), dwukrotnie użyty w ww. 7-9, jest używany jako *terminus technicus* na oznaczenie śmierci, np. w rytualnych tekstach pogrzebowych (*KTU* 1.161:20-21). Oznacza on również podziemne itinerarium bogów. Przykładowo, Ilu, lamentując po śmierci Baʿla, zapowiada, że zejdzie do królestwa Mota (*KTU* 1.5 VI 24-25). Ojciec bogów, będąc w upojeniu alkoholowym, został porównany do tego, który schodzi do zaświatów (*kyrdm arṣ*, *KTU* 1.114:22). Najbardziej znanym mitem w tym kontekście jest zejście Isztar do podziemia. Podobnie funkcjonuje hebrajski czasownik *yāraḏ* w ST (Hi 7,9; Ps 22,30; 30,10; 88,5).

10-14a. Następnie Baʿlu udziela wskazówek Gapanowi i Ugarowi, jak mają poruszać się w królestwie Mota. Jest ono ukazane jako miasto-państwo, a więc na wzór ziemski. Mają się oni zwrócić ku jego stolicy, Humarai (wokalizacja przybliżona). Ta nazwa pojawia się jeszcze tylko jeden raz w *KTU* 1.5 II 15. Poświęcono wiele badań nad zagadnieniem, czy *hmry* należy rozumieć jako *stricte* nazwę własną czy ogólne określenie królestwa Mota. Stąd różne przekłady tego rzeczownika (zob. komentarz filologiczny). Należy jednak zauważyć, że po frazie *idk al ytn pnm ʾm* (lub podobnej), należącej do formuły posłania, jako kierunek wędrówki jest podana osoba, do której jest skierowane poselstwo (*KTU* 1.1 III 21; 1.2 III 4; 1.3 IV 37; 1.6 I 32-33), nazwa własna miejsca (*KTU* 1.2 I 13-14; 1.3 VI 23-24) lub jedno i drugie (*KTU* 1.5 I 9-11; 1.5 II 13-15). Dlatego w omawianym przypadku należy przyjąć nazwę własną (tak proponują również: de Moor 1987, 66; *COS I*, 264; *TUAT NF VIII*, 224). Oczywiście to rozwiązanie nie wyklucza uwzględnienia znaczenia *hmry*. Del Olmo Lete i Sanmartín zestawiają go z arabskim czasownikiem *hamāra* – „płynąć", „lać (wodę)".

Związek z wodą także wyraża występujący w Ps 140,11 rzeczownik *mahămōrôṯ* – „bezdenna studnia” (*WSHP* 520). Humaraja zatem to wodnista, a dokładniej bagnista kraina śmierci (Smith 2009, 717-718). Potwierdza to dalsza część tekstu.

Baʿlu eufemistycznie określa również miejsce, w którym zasiada Mot, nazywając je jego tronem oraz ziemią jego dziedzictwa. W rzeczywistości jest to miejsce pełne okropności, brudu i smrodu. Użyte są tutaj dwa rzeczowniki: *mk* i *ḫḫ*. Rzadko występują one w tekstach ugaryckich. Pierwszy pochodzi od rdzenia *mkk*, który wyraża ideę spadania, bycia zrzuconym (*DUL* 536-537). Najczęściej przyjmuje się dla *mk* znaczenie dół, zagłębienie, w którym zbiera się woda. W tłumaczeniu zaproponowano „błotnisty dół”. Natomiast rzeczownik *ḫḫ* oznacza „bagnisko”, a nawet „wysypisko śmieci” (*DUL* 384). Dla zachowania paralelizmu w tłumaczeniu przyjęto znaczenie „cuchnący szlam”. Miejsce królowania Mota nie ma więc żadnego majestatu, jak to jest opisane w innych tekstach przedstawiających miejsce, na którym zasiada władca. Więcej, użyte słownictwo ma wręcz wzbudzić obrzydzenie do miejsca, w którym bóg krainy umarłych sprawuje władzę. Motu zasiada w głębokim dole pełnym cuchnącego błota.

Wyobrażenie podziemnego miasta jako krainy zmarłych jest spotykane w innych mitologiach. Według *Zstąpienia Isztar do podziemia* (ww. 1-63) w stolicy Ereszkigal, bogini świata podziemnego, znajdował się jej pałac, w którym mieszkała, sprawowała władzę, tam również mieściła się administracja jej królestwa, a także przebywały duchy zmarłych. Jej miasto było otoczone siedmioma koncentrycznymi murami, w których znajdowało się tyleż bram, zazwyczaj z przejściem tylko w jedną stronę – do środka, czyli do krainy zmarłych (zob. także *Nergal i Ereszkigal* VI 18’-30’).

14b-24a. W dalszej kolejności Baʿlu przekazuje ostrzeżenie swoim posłańcom. Mają oni zachować odpowiedni odstęp od Mota, aby w ten sposób uchronić się przed pożarciem. W mitologii ugaryckiej bóg śmierci jest przedstawiony jako żarłoczny władca krainy umarłych, a jego apetyt jest wiecznie nienasycony. Może on wszystkich i wszystko pochłonąć, co w obrazowy sposób zostało ukazane m.in. w *KTU* 1.5 II 2-3. Baʿlu posługuje się tutaj wymowną metaforą zaczerpniętą ze świata zwierzęcego. W porównaniu z Motem Gapanu i Ugaru są tak słabi jak baranek czy koźlątko. Rzeczownik *imr* występuje m.in. w *KTU* 1.3 V 1, gdzie ʿAnata zapowiada, że może powalić Ila jak baranka. W ten sposób została wyrażona jego słabość i bezbronność. W podobnym znaczeniu jest użyty rzeczownik *lli* („koźlątko”), które może być z łatwością starte w paszczy drapieżnika (Dietrich-Loretz 2002a, 116-117). Rzecz znamienna, że Motu, opisując ʿAnacie, w jaki sposób pokonał Baʿla, użyje dokładnie tych samych obrazów (*KTU* 1.6 II 22-23).

Interesująca jest końcowa uwaga o Šapšy, nazwanej pochodnią Ila, pozostającej w ręku Mota. Ugarycka bogini słońca zapewniała światło. Powyższe stwierdzenie, pojawiające się kilkukrotnie w *Cyklu o Ba'lu* (*KTU* 1.3 V 17-18; 1.6 II 24-25), nie dowodzi jakoby Motu miał panować nad Šapšą. W wierzeniach bliskowschodnich wyobrażano sobie, że po zachodzie słońca bóstwo solarne odbywało podziemną podróż, a więc przechodziło przez krainę władcy śmierci, czyli przykładowo Mota. Tą

drogą docierało ono na wschód, aby móc ponownie wzejść i pojawić się na niebie. Potwierdza to opis wędrówki Gilgamesza „drogą Szamasza" przez krainę umarłych (*Epos o Gilgameszu* IX 138). Natomiast w omawianym tekście Šapša metaforycznie oznacza światłość życia. Śmierć w tym obrazie została ukazana jako zgaszenie „pochodni Ila".

24b-37. Bezpieczna odległość, jaką mają zachować Gapanu i Ugaru wobec Mota, została podana w często występującej w tekstach ugaryckich formule: „od tysiąca zagonów, dziesięciu tysięcy łanów" (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 III 2-5a). Wyrażony został w ten sposób ogrom królestwa boga śmierci. Z tej odległości mają oni najpierw się pokłonić, a następnie przekazać władcy podziemia orędzie Baʿla. Bóg burzy powiadamia o wybudowaniu swojego pałacu, którego wspaniałość wyraża przez wskazanie, że został on wzniesiony ze srebra i złota.

Na koniec warto zauważyć, że Baʿlu bardzo dobrze zna topografię i realia królestwa Mota, dzięki czemu może dokładnie poinformować swoich wysłanników i przestrzec ich przed grożącymi im niebezpieczeństwami. W dalszej części eposu okaże się, że tego, przed czym chciał on uchronić Gapana i Ugara, doświadczy on sam.

38-48. Zakończenie czwartej tablicy zachowało się fragmentarycznie. Na podstawie *KTU* 1.5 I można przypuszczać, że Baʿlu poleca swoim posłańcom, aby przekazali Motowi informację o planowanej uczcie z racji zakończenia budowy pałacu, a więc i objęcia władzy, oraz zaproszenie na nią, jak również odpowiedź władcy podziemia. Niektóre tłumaczenia dołączają ten domniemany fragment (de Moor 1987, 68-69; Smith 1997a, 140 [tylko odpowiedź Mota]; del Olmo Lete 1998, 91-92; *COS I*, 264-265 [tylko odpowiedź Mota]; Smith 2009, 705-706 [tylko odpowiedź Mota]).

KTU 1.4 VIII 49
Podpis

Czwarta tablica kończy się podpisem, który znajduje się na jej lewej krawędzi.

[spr . ilmlk . t]⌜ʿy⌝ .	[Spisał Ilimilku, kapłan]-⌜pisarz⌝
nqmd . mlk . ugrt	Niqmadda, króla Ugarit.

Komentarz filologiczny

spr – W tłumaczeniu przyjęto jako czasownik *perfectum* koniugacji podstawowej (G). Możliwa jest także forma rzeczownikowa – skryba/pisarz (Smith 1997a,

141; 2009, 726-727; del Olmo Lete 1998, 92; Wyatt 2002, 114; *COS I*, 265; Toboła 2009, 189).

ilmlk – Przyjęto wokalizację Ilimilku. Możliwa jest także forma Ilimalku – „moim bogiem jest Malku/król" lub Ilumalku – „Ilu/bóg jest królem" (Smith 2008, 727-728).

t̲]ʿ'yʾ – Rekonstrukcja oparta na *KTU* 1.6 VI 56.

Komentarz historyczno-kulturowy

Ten podpis jest cennym świadectwem o instytucji pisarzy w królestwie Ugarit (Rainey 1968, 126-143). W tej lub podobnej formie (krótszej lub bardziej rozbudowanej) podpis znajduje się również w *KTU* 1.6 VI 54-58; 1.16 VI 59; 1.17 VI 56. Jest to bardzo rzadki przypadek, kiedy autor tekstu lub skryba, którzy go spisał, umieścił swoje imię. Do nielicznych wyjątków należy m.in. zakończenie *Atrahasis* (III 8), gdzie znajduje się podpis Ipiqa-Aya, młodszego pisarza, a ponadto jest jeszcze dodana data powstania zapisu.

Imię Ilimilku oznacza „moim bogiem jest Milku". Był to ubóstwiony przodek królewski, uznawany za protoplastę rodu i założyciela dynastii. Imię Ilimilku jest spotykane w innych dokumentach ugaryckich (np. *KTU* 2.88:31; 4.115:9; 4.616:2; 5.18:9). Jeśli przyjąć wokalizację Ilimalku, imię przybiera znaczenie „moim bogiem jest Malku/król", co ostatecznie może również odnosić się do Milka.

Rzeczownik *t̲'y* nastręcza pewnych trudności w przekładzie. Del Olmo Lete i Sanmartín (*DUL* 881) rozróżniają jego dwa zasadnicze znaczenia: (1) w wymiarze kultycznym: osoba sprawująca kult, ofiarnik, a nawet egzorcysta, np. *KTU* 1.161:27-30; 1.169:2; (2) w wymiarze świeckim: urzędnik, sekretarz królewski, np. *KTU* 1.6 VI 57. Na korzyść pierwszego znaczenia można podać fakt, że rdzeń *t̲'y* wyraża ideę sprawowania kultu (*KTU* 1.40:24,32,40-41; 1.90:23; 1.118:8; 1.161:27-30; de Tarragon 1980, 59; Xella 1981, 330; Fleming 1991, 141-146; Freilich 1992, 22-24; del Olmo Lete 1995, 41; Pardee 2000, 23-28). Uwzględnione przez del Olmo Lete i Sanmartína rozróżnienia nie wykluczają się wzajemnie. Tytuł *t̲'y* może oznaczać kapłana, który sprawował urząd na dworze królewskim, np. jako pisarz (Rainey 1968, 129-136; del Olmo Lete 1998, 98). Oprócz przywołanych znaczeń interpretacja *t̲'y* szła jeszcze w innych kierunkach. Ginsberg (*ANET* 135; por. także *TOu I*, 221 n. k) wskazuje na czasownik *t̲'y*, który oznacza „dawać, ofiarować", i uważa, że król Niqmaddu był ofiarodawcą (sponsorem) tablic, na których spisano epos o Baʿlu. To bardzo wątpliwa propozycja, ponieważ w *KTU* 1.16 VI 59 występuje oprócz imienia Ilimilku tylko *t̲'y*. Trudno sobie wyobrazić możliwość, aby zostało pominięte imię sponsora tablic. Innym sposobem interpretacji tego słowa było powiązanie go z *t̲'* – tytułem Kirty, oznaczającym „dostojny/szlachetny" (*KTU* 1.14 IV 37; hebr. *šôa'*, Hi 34,18-19; Iz 32,5). Smith (1997a, 141; podobnie Rainey 1965, 127) przyjmuje tutaj nazwę własną (Thaite).

Osobnym problemem pozostaje to, do kogo odnosi się *ṯ'y*. W kolofonie czwartej tablicy słowo to wydaje się tytułem Ilimilka. Jednak w *KTU* 1.6 VI 57 jest umieszczone w serii określeń Ataniego, który był nauczycielem tego skryby. Przyjęcie, że Ilimilku był także urzędnikiem królewskim, jest możliwe i świadczyłoby o jego dworskim awansie, np. zajęciu miejsca po swoim nauczycielu, Atanim. W takim przypadku rodzi się jednak problem dotyczący chronologii powstania tablic: piąta i szósta musiałyby zostać spisane wcześniej (kiedy Ilimilku jest jeszcze uczniem urzędnika Ataniego) niż czwarta (Ilimilku jest już urzędnikiem; podobnie w *KTU* 1.16 VI 59), i to prawdopodobnie w znacznej odległości czasowej. Taki fakt mogłaby potwierdzić wielkość tablic i sposób zapisu. Na piątej i szóstej (a także trzeciej) jest sześć kolumn; na czwartej – osiem, co jest niespotykane w przypadku innych opowiadań. Różni się więc ona znacząco od pozostałych tablic (Wyatt 2015, 407-409). Nie przesądza to oczywiście kwestii chronologii, ale może stanowić pewną poszlakę w tym aspekcie. Inne rozwiązanie zaproponował Smith (2009, 725-726). Jego zdaniem nie brano pod uwagę faktu, że takie preskrypty były pisane od samego brzegu krawędzi. Natomiast *KTU* 1.4 VIII 49 rozpoczyna się od połowy tablicy. Na tej podstawie rekonstruuje on zapis, uwzględniający inne tytuły i imię Ataniego. To zapewniałoby tożsamość tej samej postaci.

Oba rozwiązania są hipotetyczne. Do tego można dołączyć kolejne, równie teoretyczne. W kolofonach, w których jest przywołany Atani, Ilimilku określa siebie jako Szubanita (*KTU* 1.6 VI 54-55; 1.17 VI 56). Natomiast w *KTU* 1.4 VIII 49 i 1.16 VI 59 nie ma tego określenia, jak także odniesienia do Ataniego. Może więc to być wskazówka, że są to dwie różne postaci, które są autorami tablic: urzędnik Ilimilku spisał *KTU* 1.3–1.4 i 1.14–1.16, a uczeń Ilimilku – *KTU* 1.5–1.6 i 1.17. Teksty ugaryckie potwierdzają, że było to popularne imię. Mogły więc nosić je różne osoby będące na tym samym dworze lub przebywające w tej samej szkole. Jeszcze jedną – równie hipotetyczną – propozycją jest przyjęcie, że w *KTU* 1.6 VIII 54-58 pierwszy (*lmd* – „uczeń") i ostatni (*ṯ'y* – „urzędnik") tytuł odnoszą się do Ilimilka, a środkowe (*prln* – „wróżbita", *rb khnm* – „przełożony kapłanów", *rb nqdm* – „przełożony pasterzy") do Ataniego. Krótko mówiąc, sprawa pozostaje nierozstrzygnięta. W tłumaczeniu przyjęto znaczenie „kapłan-pisarz" w celu wyrażenia, że funkcję skryby pałacowego pełnił ten, kto przynależał także do grona osób sprawujących kult.

W kolofonie imiennie jest również przywołany Niqmaddu, król Ugarit. Było czterech władców o tym imieniu sprawujących władzę pomiędzy XV a XIII w. Powszechnie przyjmuje się, że w tym przypadku jest mowa o Niqmaddu II panującym w latach 1350-1315. Na temat rządów tego władcy zob. Singer 1999, 624-627.

WALKA BAʿLA Z MOTEM (*KTU* 1.5–1.6)

KTU 1.5

1. *KTU* 1.5 (RS 2.[022] + 3.365)
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. 150 x 155 x 31 mm
4. Muzeum Narodowe w Aleppo (Syria)
5. Opowiadanie mityczne

Tablice *KTU* 1.5 i *KTU* 1.6, stanowiące ostatnią część *Cyklu o Baʿlu*, są zgodnie tytułowane jako „Walka Baʿla z Motem". Jej głównym tematem jest faktycznie starcie boga burzy i płodności z władcą świata podziemnego. Sam konflikt jednak zaczyna się już wcześniej, kiedy wzajemnie sobie grożą (*KTU* 1.4 VII 43-60).

Piąta tablica składa się z sześciu kolumn. Jest ona dość dobrze zachowana. Uszkodzone są kolumny trzecia i czwarta, na których nieczytelna jest druga połowa linii.

KTU 1.5 I 1-8
Odpowiedź Mota na zaproszenie Baʿla

Początek pierwszej kolumny *KTU* 1.5 stanowi kontynuację mowy Mota, którą jego wysłannicy mają przekazać Baʿlowi. Taki wniosek można przyjąć na podstawie paralelizmu *KTU* 1.5 I 1-5 z *KTU* 1.5 I 27-31. Wiersze 27-31 są bowiem kontynuacją odpowiedzi Mota na zaproszenie Baʿla na ucztę z racji zamieszkania w pałacu. Początek tego orędzia znajdował się w końcowych liniach *KTU* 1.4 VIII, które się nie zachowały (brak około 16 linii tekstu). Dlatego niektóre tłumaczenia podają w zakończeniu drugiej części *Cyklu o Baʿlu* odpowiedź Mota (Smith 1997a, 140; *COS I*, 264-265; Smith 2009, 705-706).

recto 1 *k tmḫṣ . ltn . bṯn . brḥ*	„Chociaż zdeptałeś Litana, węża zwinnego,
2 *tkly . bṯn . ʾqltn . <š>*	zniszczyłeś węża krętego,
3 *šlyṭ . d . šbʿt . rašm*	mocarza o siedmiu łbach,
tṯkḥ 4 *ttrp . šmm .*	zostaniesz obnażony. Osuną się niebiosa
krs 5 *ipdk .*	jak pas twojego odzienia.
ank . ispi . uṭm	Ja pożrę (cię) po kawałku,
6 *ḏrqm . amtm .*	kęsami wielkimi,
l yrt 7 *b npš . bn . ilm . mt .*	abyś zstąpił w gardziel syna Ila, Mota,
*b mh*8*mrt . ydd . il . ǵzr*	w otchłanie umiłowanego Ila, wojownika”.

Komentarz filologiczny

2. *<š>* – Pomyłka skryby, który zaczął pisać wyraz *šlyṭ* w linii drugiej, lecz z braku miejsca kontynuował zapis w następnej, rozpoczynając go od zapisanej wcześniej spółgłoski *š*.

3. *tṯkḥ* – Właściwe zrozumienie tego czasownika, jak również ww. 3-5, jest bardzo trudne. Podstawowe znaczenie *ṯkḥ* to „być gorącym/rozpalonym”, „płonąć”, także w erotycznym wymiarze, np. *KTU* 1.11:1 (*DUL* 889-890). Dlatego możliwy jest przekład: „niebiosa zapłonęły/spłoną” (po tej linii idą przekłady: Smith 1997a, 141; Wyatt 2002, 115; Gibson 2004, 68; Ortlund 2006, 552-554; *DUL* 889-990). De Moor (1987, 70) zaproponował znaczenie „zostaniesz obnażony”, co wiąże się z poczuciem wstydu (np. „zapłonąć ze wstydu”). Takie rozwiązanie wydaje się najbardziej właściwe dla całego kontekstu – Baʿlu nie dozna chwały za swoje zwycięstwa nad przeciwnikami, lecz zapłonie ze wstydu, kiedy zostanie upokorzony przez Mota, który zedrze z niego jego majestat (tj. niebo i chmury). Taki przekład przyjmuje również Toboła (2008, 193). Inaczej jeszcze proponują Dietrich i Loretz (1980f, 405-406), którzy uznają, że podmiotem czasownika *ṯkḥ* jest Baʿlu, a jego dopełnieniem – pokonany potwór z poprzedniego wiersza (*šlyṭ*, które zatrzymują jako imię własne). Ich zdaniem bóg burzy rozsierdził mocarza o siedmiu głowach. Przekład ten uwzględnia semantykę czasownika *ṯkḥ*, a sama interpretacja wydaje się alternatywnym odczytaniem *KTU* 1.5 I 3.

4. *krs* – Należy odczytać jako *kr<k>s* (*DUL* 452; *KTU*).

Komentarz historyczno-kulturowy

1-3a. Motu mówi o zwycięstwie Baʿla nad Litanem, jednym z potworów morskich będących na usługach Jamma, boga mórz. Jest on określony trzema epitetami: „wąż zwinny” (*bṯn brḥ*), „wąż kręty” (*bṯn ʾqltn*) i „mocarz o siedmiu łbach” (*šlyṭ d šbʿt rašm*). Dwa ostatnie wyrażenia występują w *KTU* 1.3 III 41-42. Tam jednak to ʿAnata szczyci się zwycięstwem nad owym wężem, a także innymi morskimi potwo-

rami, łącznie z samym Jammem, jak również pomniejszymi bóstwami pozostającymi na usługach Ila (*KTU* 1.3 III 38b-47a). W analizowanym tekście oprócz tytułów jest także podane imię tego potwora – Litanu.

W mitologiach bliskowschodnich nieprzyjaciel często był ukazywany jako wąż. Przykładowo, potwór w takiej postaci występuje do walki z Nergalem (Foster 2005, 579-580). W *Enuma elisz* jednym z potomków Tiamat, należącym do młodszego pokolenia bogów, jest *bašmu* (rzeczownik etymologicznie związany z ugar. *bṯn*) – potwór występujący razem ze smokiem (I 141; II 27; III 31,89). Podobne obrazy pojawiają się również w mitologiach anatolijskiej (walka boga-burzy z wężem o imieniu Illujanka [*ANET* 125-126; *ANEP* 670; *COS I*, 150-151; Popko 1989, 70-72]) i greckiej (walka Zeusa z Tyfonem [Homer, *Iliada* II 780-785; Hezjod, *Teogonia* 842-868] i Apollona z Pytonem [*Hymny Homeryckie. Do Apollona* 300-306; Szmajdziński 2004, 252-254]) oraz tradycji biblijnej (*nāḥāš ʾăqallāṯôn* – „wąż zwinny", czyli Lewiatan, pokonany przez Jahwe [Iz 27,1], ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος – „wąż starodawny", który ostatecznie zostaje pokonany [Ap 12,3-9; 20,2-3]). Zobacz także *RIME 3/1 Gudea z Lagasz* A XXV-XXVI; *Lugal-e* II 133.

Analizowany tekst wzbogaca wiedzę i wyobrażenie względem wcześniejszego opowiadania o pokonanym wężu przez podanie jego imienia (Litanu) i dodatkowego tytułu (*bṯn brḥ* – „wąż zwinny"). Litanu (alternatywna forma Lotan, biblijny Lewiatan, zob. Hi 3,8; 40,25–41,26; Ps 74,13-17; 104,26; Iz 27,1) to w mitologiach bliskowschodnich olbrzymi potwór o wielu głowach przebywający w głębokościach morskich od pradawnych czasów, symbol przedwiecznego chaosu (Emerton 1982, 327-331; *DDD* 511-515). Jego imię oznacza „zwierzę-wieniec" (*WSHP I*, 493). Ta nazwa wynikała z ogólnego wyobrażenia, że swoim ogromnym cielskiem opasywał całą ziemię w głębokościach morskich, mogąc pyskiem uchwycić swój ogon. Stąd też wynikały kolejne jego określenia, jak przykładowo *ʾqltn* („kręty"). Litanu odznaczał się wielką siłą, niezwykłym wyglądem i był uosobieniem złowrogiej mocy (*ANEP* 691; Frankfort 1955, 37, pl. 47.497; także *ANEP* 671). W tekstach ugaryckich staje on po stronie przeciwników Baʿla: Jamma i Mota. Przymiotnik *brḥ* oznacza „uciekający", „śliski" (*DUL* 234). W tłumaczeniu przyjęto znaczenie „zwinny" z tej racji, że Litanu staje do walki z Baʿlem i ʿAnatą. Trudno więc zakładać jego ucieczkę. Aspekt zwinności natomiast jest cenną cechą podczas pojedynku, a ponadto odwołuje się do semantyki *brḥ* (por. hebr. *bāraḥ* – m.in. „śpiesznie przechodzić"). Choć nie ma w zachowanych tekstach opisu walki, to można przypuszczać, że ostateczny triumf nad Litanem polegał na odcięciu mu wszystkich łbów (por. mit o pokonaniu Hydry Lernejskiej przez Heraklesa; Apollodoros, *Biblioteka* II 5.2. Więcej na temat tego potwora zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.3 III 32 – IV 4).

3b-8. Motu, przywołując zwycięską walkę Baʿla z Litanem, chce pokazać, że siła boga burzy nie będzie wystarczająca, aby mógł go pokonać. W ten sposób władca krainy podziemia wyraża swoją potęgę.

Przegrana Baʿla będzie wiązała się z jego poniżeniem. Motu bowiem zapowiada, że bóg burzy zostanie obnażony. Wystawienie kogoś nagiego na widok publicz-

ny było szczególnym aktem pohańbienia (Iz 20,4; 47,2-3; Jr 13,22.26; Ez 16,37; Oz 2,5.12; Am 2,16; Na 2,8; 3,5-7). W przypadku Baʿla będzie miało ono powszechny wymiar. Jego odzieniem są bowiem niebiosa. Tego typu obrazy są spotykane w starożytnej literaturze, np. akad. *nalbaš šamê* – „strój niebios", czyli chmury (por. także Ps 18,12; 102,26-28; Iz 40,22). Zsunięcie się niebios zostało porównane do opadającego pasa z bioder. Przepasanie lędźwi stanowiło o godności mężczyzny, jego władzy, sile i gotowości do walki (*Epos o Gilgameszu* I 227; III 83.133). Dlatego pas był ozdobą i najczęściej miał wielką wartość (*Epos o Gilgameszu* II 252; Ps 45,4). Zdjęcie go lub odebranie wiązało się z pozbawieniem godności (*Enuma elisz* I 67). To właśnie miało być poniżeniem Baʿla.

Ostatecznym triumfem Mota będzie to, że całkowicie unicestwi Baʿla, co obrazowo zostało zapowiedziane przez pożeranie kawałek po kawałku (Dietrich & Loretz 1980f, 407). Śmierć jest tu ukazana jako przejście przez gardziel boga krainy umarłych (*KTU* 1.4 VII 48-49). Podobna fraza występuje w *KTU* 1.18 IV 3 (tekst 7), gdzie to ʿAnata pożera kawałkami ciało zmarłego Aqhata.

KTU 1.5 I 9-31
Poselstwo Mota u Baʿla

Ciągłość akcji z poprzednią kolumną (*KTU* 1.4 VIII, a więc w konsekwencji także z poprzednią częścią *Cyklu o Baʿlu*) jest zachowana przez występowanie tych samych posłańców jako bohaterów opowiadania. W *KTU* 1.4 VII 54 Baʿlu wysyła Gapana i Ugara z dokładnymi instrukcjami do Mota. Ich imiona to ostanie w pełni czytelne słowa na tablicy *KTU* 1.4 (VIII 47). Teraz natomiast to oni przynoszą swojemu panu odpowiedź boga śmierci.

[9] *tb' . w l . yṯb . ilm .*	Odeszli niezwłocznie (dwaj) bogowie.
idk [10] *l ytn . pnm .*	Wówczas zwrócili swoje oblicza
ʿm . b'l [11] *mrym . ṣpn .*	ku Baʿlowi (na) szczytach Ṣapona.
w y'n [12] *g{m}pn . w ugr .*	I powiedzieli Gapanu i Ugaru:
tḫm . bn il⌜m⌝ [13] *mt .*	„Orędzie syna Il⌜a⌝, Mota,
hwt . ydd . bn il [14] *⌜ǵzr .*	słowo umiłowanego syna Ila, ⌜wojownika:
p n⌝p {.} š . npš . lbi⌜m⌝ [15] *thw .*	«O tak, (moja) żą⌝dza – żądzą lw⌜a⌝ pustynnego,
hm . brlt . anḫr [16] *b ym .*	jak głód wieloryba w morzu,
hm . brky . tkšd [17] *rumm .*	jak wodopoju szukają tury,
ʿn . kḏd . aylt	(jak) źródła stada łań,
[18] *hm . imt . ⌜i⌝mt . npš . blt* [19] *ḫmr .*	tak (…) ⌜za⌝iste (moja) żądza pochłania całe stosy,
⌜p⌝ i⌜m⌝t . b kla⌜t⌝ [20] *ydy . ⌜il⌝ḫm .*	⌜i⌝, za⌜is⌝te, dwie⌜ma⌝ moimi rękami ⌜poże⌝ram.

hm . šb' [21] ydty . ⌜b⌝ ṣ' .	Oto siedem porcji dla mnie ⌜w⌝ misie,
hm . ⌜k⌝s . ymsk [22] nh⌜r⌝ .	oto ⌜kie⌝lich wypełniony rze⌜ką⌝.
k⌜l⌝ . ṣḫn . b'l . 'm [23] aḫy .	O, zais⌜te⌝, zaprosił nas Ba'lu z moimi braćmi,
⌜qra⌝n . h⌜d⌝ . 'm . aryy	⌜przywołał⌝ nas Had⌜du⌝ z moimi bliskimi,
[24] w l⌜ḫmm⌝ . 'm . aḫy . lḫm	aby je⌜ść⌝ z moimi braćmi jadło,
[25] w štp . 'm . a⌜ḫ⌝[y] . yn	i pić z [moimi] brać⌜mi⌝ wino.
[26] ⌜p⌝ nšt . b'l .	⌜Ale⌝ zapomniałeś, Ba'lu,
[t]'n . iṭ'nk	że ja na pewno cię zabiję.
[27] [...]xx⌜qa⌝. [xx(x)]k .	[…](…) [(…)](…).
k tmḫṣ [28] [ltn . bṯn . b]⌜r⌝ḥ .	Chociaż zdeptałeś [Litana, węża z]⌜win⌝nego,
tkly [29] [bṯn . 'qltn .]	zniszczyłeś [węża krętego],
šlyṭ [30] [d šb't . rašᵏ]⌜m⌝ .	mocarza [o siedmiu łba]⌜ch⌝,
tṯkḥ [31] [ttrp . šmm .	zostaniesz obnażony. [Osuną się niebiosa
krs . ipd]⌜k⌝	jak pas odzienia] ⌜twojego⌝»”.
. . .	(brak około 30 linii tekstu)

Komentarz filologiczny

9. *tb' . w l . yṯb* – Dosłownie „poszli, a nie usiedli” (*KTU* 1.2 I 13,19; 1.5 II 13). Polecenie sformułowane w myśl zasady: *Ne sedeas, sed eas*.

10. *ytn . pnm* – Dosłownie „dali/ustawili oblicza”. Formuła oznaczająca rozpoczęcie podróży w określonym celu i kierunku (zob. *KTU* 1.1 III 21; 1.2 III 4; 1.3 IV 37; 1.3 V 5; 1.4 IV 20; 1.4 V 22; 1.4 VI 20; 1.4 VIII 1; 1.5 II 14; 1.6 I 32; 1.17 VI 47; 1.18 I 20-21; 1.18 IV 5-6). Podobna fraza występuje w języku akadyjskim (*pānī nadānu*) i ST (*nāṯan pānâw*). Przykłady podaje Layton 1985, 169-181.

15. *anḫr* – Trudne do dokładnego określenia zwierzę żyjące w morzu: „kaszalot” (de Moor 1987, 70), „delfin” (Baldacci 1996, 309; Smith 1997a, 142; Gibson 2004, 68; *DUL* 76 [ze znakiem zapytania]), „rekin” (del Olmo Lete 1998, 103; Wyatt 2002, 117; Toboła 2008, 195), „wieloryb” (Margalit 1980, 98; *TUAT NF VIII*, 225). Opierając się na akadyjskim czasowniku *naḫāru* („pryskać”, „tryskać”, *CAD N/1*, 137), można uznać, że jest to wodne zwierzę wypuszczające z siebie strumienie wód. Po tej linii idzie Pardee, tłumacząc: „'pryskasz' w morzu”. Bez wątpienia *anḫr* został użyty w paralelizmie z *lbim* („lew”) dla wyrażenia ogromnego apetytu Mota. Dlatego w tłumaczeniu przyjęto „wieloryb”. Potężne rozmiary tego zwierzęcia budziły wyobrażenie o jego żarłoczności, a ponadto wypryskuje on z siebie wielkie kaskady wodne.

16. *brky* – Allomorf rzeczownika *brkt* (forma podstawowa).

31. Wydanie *KTU* kończy rekonstrukcję na tej linii. Niektórzy jednak uzupełniają niezachowany tekst w oparciu o paralelizm *KTU* 1.5 I 5-8 w następujący sposób:

ank . ispi . uṯm	„Ja pożrę (cię) po kawałku,
ḏrqm . amtm .	kęsami wielkimi,
l yrt b npš . bn . ilm . mt .	abyś zstąpił w gardziel syna Ila, Mota,
b mhmrt . ydd . il . ǵzr	w otchłanie umiłowanego Ila, wojownika”.

Tak rekonstruują: de Moor 1987, 71; Baldacci 1996, 309; Smith 1997a, 143; del Olmo Lete 1998, 103; Wyatt 2002, 120; *COS I*, 265-266; Toboła 2008, 196-197. Proponowane uzupełnienie wydaje się całkowicie zasadne.

Komentarz historyczno-kulturowy

9-12a. Sposób wyruszenia Gapana i Ugara z misją i dotarcie do Baʿla są wyrażone przez charakterystyczne formuły spotykane w ugaryckich tekstach mitologicznych (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.3 IV 37). Przychodzą oni do boga burzy, który przebywa w swoim pałacu na Ṣaponie.

12b-22a. Zgodnie z zasadami retoryki ugaryckiej, Gapanu i Ugaru dokładnie powtarzają odpowiedź Mota, poprzedzając ją standardową preambułą:

„orędzie (*ṯḥm*) N + tytuł/określenie N”
„słowo (*hwt*) + tytuł/określenie N”.

Taki paralelizm stanowi emfazę dla wyrażenia przekazywanego orędzia (*KTU* 1.1 II 17-18; 1.1 III 5-6; 1.3 III 13-14; 1.3 IV 7-8; 1.3 VI 35-36; 1.5 II 10-11,17-18; 1.6 IV 10-11). Więcej na ten temat zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 III 5-6a.

Jako tytuły Mota występują tu: „syn Ila” (*bn ilm*), „umiłowany syn Ila” (*ydd bn il*) oraz „wojownik” (*ǵzr*). O ile pierwsze i ostanie są odnoszone również do innych postaci występujących w tekstach narracyjnych, to przymiotnik *ydd* jest tytułem przypisywanym tylko Motowi (*KTU* 1.4 VII 46-47; 1.4 VIII 31-33; 1.5 II 8-10; 1.5 III 10,19,26; 1.6 VI 30-31; 1.133:16). Wyraża on szczególną relację pomiędzy ojcem ugaryckich bogów a władcą świata umarłych (Rahmouni 2008, 193-197).

Pierwsza część odpowiedzi Mota koncentruje się na opisaniu jego nieposkromionej żądzy i wiecznego głodu, czyli wielkiej żarłoczności. Do jej wyrażenia bóg burzy posługuje się czterema metaforami zaczerpniętymi ze świata zwierzęcego. Zbudowane są one z dwu paralelnych bikolonów. Najpierw jednak zwraca uwagę użycie w tym kontekście rzeczownika *npš*. W ogólny sposób można powiedzieć, że jest on synonimem życia, gdyż jego znaczenia to: „życie”, „duch”, „siła życiowa”, „tchnienie”, „oddech”, „ludzie” (*DUL* 627-629). W analizowanym tekście przyjmuje jeszcze inne możliwe znaczenie, a mianowicie „żądza”, która ożywia Mota. Jej zaspokojenie jest ściśle związane ze śmiercią innych, nie tylko ludzi, ale – jak pokazuje omawiany przykład – również bogów. Paralelnie z *npš* występuje synonimiczny rzeczownik *brlt* („gardło”, „duch/życie”, „apetyt/pragnienie”, *DUL* 235-236). To zestawienie należy uznać za poetyckie wzmocnienie nieposkromionej żarłoczności Mota (Clifford 1987, 62-63; *COS I*, 264).

Metafory zaczerpnięte ze świata zwierzęcego są bardzo wymowne. Najpierw jest mowa o żądzy pustynnego lwa (*lbu*). Obraz ten pojawia się także w *KTU* 1.133:3-4. Już w starożytności lew był symbolem zarówno mocy, jak i grożącego niebezpieczeństwa. Budził on powszechny strach, ponieważ stanowił zagrożenie dla życia zwierząt i ludzi, i to tym groźniejsze, że wyłaniał się z zasadzki. Wystarczył nawet sam jego ryk, aby zapanował dookoła strach (Am 3,8a). Częstym motywem w ikonografii starożytnego Bliskiego Wschodu jest obraz tych drapieżników, które atakują, rozszarpują i pożerają swoją zdobycz, w tym także ludzi (*Paleta pola bitwy*). Żarłoczność lwów została wykorzystana jako kara śmierci (Dn 6,17-25). Ich nieposkromiona siła umieszczała je pomiędzy światem rzeczywistym a nadprzyrodzonym (mitycznym i poetyckim). Dlatego lwia paszcza, zęby czy pazury pojawiają się w metaforach na określenie rzeczywistości lub zdarzeń budzących strach (Jl 1,6; Ps 22,14; 58,7). W tym kontekście należy jeszcze dodać, że lew jest obrazem nieprzyjaciela, ponieważ ten, kto bezpośrednio spotyka to zwierzę, jest absolutnie bezbronny wobec jego siły (Strawn 2005, 200-209; Szmajdziński 2017, 151-155). W omawianym tekście lew jest określony jako „pustynny" (*thw*), co należy rozmieć jako najbardziej drapieżny.

Drugim zwierzęciem przywołanym w metaforze opisującej żarłoczność Mota jest *anḫr*. Problemy z właściwym rozumieniem tego rzeczownika zostały przedstawione w komentarzu filologicznym. Paralelne zestawienie z rzeczownikiem *lbu* pozwala przyjąć, że jest to tak samo niebezpieczne i żarłoczne zwierzę jak lew. W tłumaczeniu przyjęto znaczenie wieloryb ze względu na to, że w starożytności jego potężne rozmiary mogły budzić wyobrażenie o żarłoczności tego zwierzęcia. W tych dwu porównaniach zostały zestawione zwierzęta lądowe i morskie.

O ile dwie pierwsze metafory odnosiły się do drapieżności zwierząt i ich żarłoczności, to dwie kolejne posługują się obrazem dążenia do ugaszenia pragnienia. Najpierw jest mowa o turach szukających wodopoju. Rzeczownik *brky* oznacza m.in. „basen". Jest tu więc mowa o sztucznym zbiorniku wodnym przygotowanym specjalnie do pojenia zwierząt. Drugim miejscem zapewniającym ugaszenie pragnienia jest źródło (*ʿn*), a więc miejsce już naturalne. Wymienione w tych metaforach zwierzęta to tury (*rumm*) i łanie (*aylt*). Te pierwsze są symbolem siły (*KTU* 1.6 VI 17-19), drugie natomiast wyrażają piękno i powab. Tury ze względu na swoje mięso były składane w ofierze (*KTU* 1.6 I 18-20). Obraz spragnionej łani szukającej zdrojów wód jest spotykany już na malowidłach w jaskini w Lascaux (paleolit). Tym motywem ozdabiano meble i inne przedmioty wykonane z kości słoniowej (np. pałac w Arslan Tash, IX w., przechowywane obecnie w Luwrze; por. także *KTU* 1.4 I 43). Występuje on także na pieczęciach pochodzących z Judy (VIII-VII w.). W poezji biblijnej łania pragnąca wody jest symbolem tęsknoty za Bogiem (Ps 42,2-3; Ravasi 1981, 764-765). Tak też jest w *KTU* 1.1 V 19. W użytej tutaj metaforze opisującej żarłoczność Mota dwa różne zwierzęta (silny tur i piękna łania) tak samo intensywnie szukają miejsca, gdzie mogłyby ugasić pragnienie.

Ukazana w wieloraki sposób żarłoczność Mota została podsumowana w wymowny sposób. Zaspokojenie żądzy domaga się tego, aby bóg śmierci pożerał całe

mnóstwo jedzenia. Rzeczownik *ḥmr*, oprócz podstawowego znaczenia („osioł"), oznacza także miarę pojemności równą około stu litrom (*DUL* 359). Używany jest także w ogólnym abstrakcyjnym odniesieniu: „ładunek", „mnóstwo". Tak należy rozumieć *ḥmr* w analizowanym tekście – Motu pochłania całe stosy jedzenia. Obrazowo zostało to wyrażone przez czynność używania dwu rąk przy spożywaniu. Można sobie wyobrazić, że bóg śmierci wkłada pożywienie do swojej paszczy na zmianę raz jedną, raz drugą ręką, albo chwyta oburącz swoją zdobycz, aby ją unieść i zacząć pożerać. Użyty tutaj czasownik *lḥm* oznacza faktyczną czynność jedzenia, inaczej niż *akl*, który występuje w metaforycznych kontekstach, np. ogień, który pożera (*KTU* 1.4 VI 24; 1.12 I 10).

Ogrom jedzenia i picia pochłanianego przez Mota został ukazany w przygotowanym dla niego daniu. W jego misie znajduje się siedem porcji pożywienia. Liczba ta jest użyta w swoim symbolicznym znaczeniu wyrażającym pełnię i obfitość (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.4 VI 16-35a). W kielichu natomiast mieści się rzeka. Zatem w tym przypadku zwrócono uwagę nie tyle na jakość posiłku, jak to jest w wielu innych opisach uczt w *Cyklu o Baʿlu* (*KTU* 1.3 I 2-21; 1.4 III 32-44; 1.4 VI 44-59), ale na jego ogromną ilość.

22b-26. W końcowej części wypowiedzi Mota wyłania się jego perfidny plan. Wykorzystuje on zaproszenie przesłane przez Baʿla, aby przybyć wraz ze swoimi braćmi na wystawną ucztę wyprawioną z racji wybudowania pałacu. Jednak dla boga śmierci nie będzie to powód do radości i złożenia hołdu bogu burzy, który już zaczął swoją władzą obejmować coraz szerszy krąg. Przeciwnie, podczas wspólnego ucztowania Motu zaplanował zabicie Baʿla.

Choć nie ma tu opisu uczty, to jednak występują pewne szczegóły, które wzbogacają wyobrażenie w tym obszarze. Motu mówi, że Baʿlu go zaprosił. Już wtedy więc istniał zwyczaj wysyłania poselstwa, które przynosiło zaproszenie na ucztę. Po drugie, Motu jest zaproszony ze swoimi braćmi i krewnymi. Po trzecie, choć nie jest dokładnie powiedziane, co znajdzie się na stole biesiadników, to jednak ogólnie jest wymienione jadło (*lḥm*) i wino (*yn*). Pozostaje to w zgodzie z innymi opisami uczt w tekstach ugaryckich.

Wrogość Mota wobec Baʿla i jego knowania wyrażają się w stwierdzeniu, że on na pewno zabije boga burzy. W tej części jego wypowiedzi zwraca uwagę figura etymologiczna *ṭ'n iṭ'nk*. Czasownik *ṭ'n* oznacza „uderzyć", „zniszczyć", „zabić". W literaturze ugaryckiej występuje bardzo rzadko, gdyż oprócz omawianego tekstu jeszcze tylko w *KTU* 1.10 II 24, gdzie Baʿlu zachęca ʿAnatę, aby wspólnie pokonali jego przeciwników. Użyta w *KTU* 1.5 I 26 figura etymologiczna może wyrażać pewność lub natężenie czynności, w tym przypadku pokonania i zabicia. Motu i jego bracia muszą więc opuścić swoją siedzibę, aby zarówno skorzystać z zaproszenia, jak i dokonać planowanego morderstwa (Szmajdziński 2022, 454-455).

Uczta jest więc w tym przypadku pretekstem do spotkania, aby móc się rozprawić z przeciwnikiem. Jest to motyw spotykany w starożytnej literaturze. Absalom, syn Dawida, wyprawił ucztę dla swoich braci, aby podczas niej dokonać pomsty na jednym z nich, Amnonie, za gwałt na ich siostrze, Tamar (2 Sm 13,23-29). O wiele

więcej takich opowiadań można znaleźć w literaturze greckiej. Natomiast Herodot opowiada o zemście, jakiej dokonała Nitokris, władczyni Egiptu. Wszystkich najbardziej odpowiedzialnych za śmierć jej brata zaprosiła na ucztę do nowo wybudowanej wielkiej sali podziemnej w celu jej uroczystego otwarcia. W trakcie jej trwania wpuściła do biesiadnej komnaty wodę z Nilu przez ukryte kanały, na skutek czego wszyscy zginęli (*Dzieje* II 100).

27-31. Końcowe wiersze kolumny powtarzają dosłownie to, co było na jej początku (ww. 1-5a). Jest więc ponownie mowa o pokonaniu Litana przez Baʿla oraz o ukaraniu boga burzy. Na temat rekonstrukcji niezachowanego tekstu w oparciu o paralelizm *KTU* 1.5 I 5-8 zob. komentarz filologiczny.

KTU 1.5 II 1-6A
Przerażająca żarłoczność Mota

Pomiędzy zachowanym zakończeniem pierwszej kolumny a początkiem drugiej brakuje około 40 linii tekstu. Należy przyjąć, że było tam kontynuowane orędzie Mota przekazane przez Gapana i Ugara Baʿlowi oraz jego reakcja na nie. Czytelny tekst zaczyna się od opisu wielkiej gardzieli Mota, która pochłonie Baʿla. Trudno jest stwierdzić, kto wypowiada te słowa. Należy raczej wykluczyć, że jest to część orędzia Mota do Baʿla. Być może jest to wypowiedź innego bóstwa, np. Šapšy. Takie wtrącenia zdarzały się we wcześniejszej części *Cyklu o Baʿlu*.

. . .	(brak około 12 linii tekstu)
[1] *[...]xʳyˡxʳḫmˡ*	[…](…)
[2] *[špt . l a]rṣ . špt . l šmm*	[Wargę ku z]iemi, wargę ku niebiosom,
[3] *[yšt .]ʳlˡšn . l kbkbm .*	[wyciągnie] ʳjęˡzyk ku gwiazdom.
yʾrb [4] *ʳbʾlˡ . b kbdh .*	Wejdzie ʳBaʾˡlu do jego wnętrza,
b ph . yrd{. k}	w jego paszczę wpadnie
[5] *k ḫrr . zt .*	jak wysuszona oliwka,
ybl . arṣ . w pr [6] *ʾṣm .*	(jak) plon ziemi i owoc drzew”.

Komentarz filologiczny

4. *b kbdh* – Dosłownie: „do jego wątroby”.

Komentarz historyczno-kulturowy

2-3a. Ten krótki fragment jest najbardziej obrazowym i sugestywnym ukazaniem niczym nieograniczonej żarłoczności Mota. Jego paszcza rozwiera się szeroko od ziemi aż do niebios i jest gotowa pochłonąć wszystko, co znajduje się w tej przestrze-

ni. W zdobywaniu pokarmu dopomaga język, który wysuwa się na niewyobrażalną odległość („ku gwiazdom"). Nikt i nic nie może umknąć Motowi. Jego żarłoczność przybiera więc kosmiczny charakter. W ten sposób została ukazana potęga śmierci i jej nieuniknioność, jak również oddane przerażenie, które ona budziła. Motu, czyli śmierć, jest bowiem ukazany jako żarłoczny stwór z rozwartą paszczą i wyciągniętym językiem, a jego gardziel jest niczym bezdenna otchłań, z której nie ma już powrotu.

3b-6a. Żarłoczność Mota dopada samego Baʿla. W konfrontacji pomiędzy tymi dwoma bóstwami rozwarta paszcza boga śmierci staje się jego bronią, która ma mu zapewnić zwycięstwo. Tekst mówi, że bóg burzy zostanie pochłonięty przez Mota. Obrazowo zostało to oddane przez stwierdzenie, że Baʿlu wejdzie do jego wątroby i wpadnie w jego paszczę jak wyschnięta oliwka. Ten tekst może zawierać pewną ironię, a mianowicie ten, komu składano w ofierze wątrobę (*KTU* 1.109:8, tekst 16; 1.119:20-21, tekst 25), i kto zapewniał urodzaj oliwek, owoców i plonu ziemi, teraz sam stanie się niczym ofiara złożona Motowi.

KTU 1.5 II 6B-12
Reakcja i odpowiedź Baʿla

Orędzie Mota oraz opis wyglądu boga śmierci i jego żarłoczności wzbudziły przerażenie Baʿla. Nie odgraża się on Motowi i nie zapowiada przystąpienia do walki, jak było to podczas konfliktu z Jammem, lecz powoli dobrowolnie poddaje się pod władzę boga krainy umarłych.

yraun . aliyn . b'l	Przeraził się Najpotężniejszy Baʿlu,
[7] *tt'{.}nn . rkb . 'rpt*	zatrwożył się Jeździec chmurowładny:
[8] *tb' . rgm . l bn . ilm . mt*	„Idźcie, powiedzcie synowi Ila, Motowi,
[9] *tny . l ydd . il ǵzr*	przekażcie umiłowanemu Ila, wojownikowi.
[10] *tḫm . aliyn b'l .*	Orędzie Najpotężniejszego Baʿla,
hwt . aliy [11] *qrdm .*	słowa najmężniejszego pośród bohaterów.
bht . l bn . ilm . mt	Wstyd (mi), o synu Ila, Mocie!
[12] *'bdk . an . w d {š}'lmk*	«Sługą twoim jestem i na wieki twoim będę»".

Komentarz filologiczny

11. *bht* – Rzeczownik oznacza „wstyd" (*DUL* 216). Jednak w tym kontekście jest zgodnie tłumaczony jako formuła powitania i pozdrowienia (analogicznie do hebr. *šālôm*, grec. χαῖρε, łac. *salve*). Tak tłumaczą: Baldacci 1996, 310; Smith 1997a, 143; Wyatt 2002, 121; *COS I*, 266; Gibson 2004, 69; Toboła 2008, 199; *TUAT NF VIII*, 226. Inaczej de Moor (1987, 72) proponuje: „Pośpiesz się na spotkanie ze mną". W tłu-

maczeniu zachowano podstawowe znaczenie rzeczownika *bht*, interpretując go jako emfatyczne wyrażenie zawstydzenia z powodu zaistniałej sytuacji. Należy jednak zaznaczyć, że przekłady idące w stronę pozdrowienia są także możliwe.

Komentarz historyczno-kulturowy

6b-12. Przerażenie, jakie budził Mot, nie ominęło nawet samego Baʿla. Jego stan został wyrażony przez dwa synonimiczne czasowniki: *yr'* i *tt'*. W podobnym zestawieniu występują one razem w *KTU* 1.6 VI 30-31, lecz w tym przypadku odnoszą się do Mota. Rzecz znamienna, że w omawianym tekście Baʿlu jest określony dwoma najważniejszymi tytułami: Najpotężniejszy Baʿlu (*aliyn b'l*) i Jeździec chmurowładny (*rkb 'rpt*). Wyrażają one władztwo i potęgę boga burzy (zob. ekskurs: *Tytuły i określenia Ba'la*). Jednak pomimo siły zapewniającej mu do tej pory zwycięstwa, orędzie Mota i przekaz o jego żarłoczności wzbudziły w nim przerażenie, które zmieniło jego nastawienie w toczeniu sporu z bogiem śmierci.

W celu przekazania Motowi swojej decyzji, Baʿlu tradycyjnie wysyła dwu swoich posłańców (Gapana i Ugara). Jego orędzie nie jest poprzedzone żadną formułą zapowiadającą rozpoczęcie mowy niezależnej. Jest to odosobniony przypadek w tekstach ugaryckich. Natomiast sama treść orędzia jest bardzo krótka: Baʿlu ogłasza, że jest sługą (ugar. *'bd* można przetłumaczyć także jako „niewolnik") Mota. Jest to nawiązanie do *KTU* 1.2 I 36-38a, gdzie Ilu spełnia żądanie Jamma i wydaje wyrok: *'bdk b'l y ymm 'bdk b'l nhrm* – „Twoim sługą (jest) Baʿlu, o Jammie, twoim sługą (jest) Baʿlu, Naharze". Natomiast o niestosowności bycia sługą w przypadku ugaryckich bóstw wyższego rzędu, do których należał Baʿlu, świadczy ironiczna odpowiedź Ila udzielona Asziracie: *p 'bd an 'nn atrt p 'bd ank aḫd ult* – „Czy ja (jestem) sługą uniżonym Asziraty? Czy ja (jestem) sługą, który trzyma kielnię?" (*KTU* 1.4 IV 59-60). Określenie *'bd* było przypisywane jedynie bóstwom niższego rzędu lub herosom dopuszczonym do boskiego grona (np. Radmanu – sługa Najpotężniejszego Baʿla [*KTU* 1.3 I 2-3]). W przypadku Baʿla twierdzenie „sługą twoim (*'bdk*) jestem i na wieki twoim będę" jest wyrazem nie tylko postawy służebności, ale dobrowolnym zejściem do niższego rzędu w panteonie. Stąd wynikało poczucie nie tylko przerażenia, ale i wstydu. Ponadto wcześniej Motu zapowiada, że pomimo wielkiej siły Baʿla (por. tytuł *aliy qrdm* – „najmężniejszy pośród bohaterów", ww. 10-11) obnaży go publicznie (*KTU* 1.5 I 3-4,31-32). Praktyka obnażania pokonanych przeciwników (2 Sm 10,4-5) i wystawianych na sprzedaż niewolników była znana w starożytności, co bez wątpienia wiązało się z doznaniem wstydu.

Dobrowolne poddanie się boga burzy, urodzaju i płodności pod panowanie władcy krainy umarłych jest kolejnym dowodem na to, jaki lęk budziła w świecie ugaryckim otwarta paszcza Mota, czyli śmierć.

KTU 1.5 II 13-27
Przekazanie odpowiedzi Baʿla i reakcja Mota

Wymiana odpowiedzi pomiędzy Baʿlem i Motem odbywa się niezmiennie za pośrednictwem Gapana i Ugara. Posłowie ponownie stają przed bogiem śmierci w jego krainie i przekazują mu wiadomość od swojego pana. Motu przyjmuje ją z radością i obmyśla dalszy plan działania przeciw Baʿlowi. Zakończenie kolumny nie zachowało się, nie można więc dokładnie ustalić, na czym miałby on polegać.

[13] *tbʿ . w l . yṯb . ilm*	Odeszli niezwłocznie (dwaj) bogowie.
idk [14] *ʳl ytn . pʾn<m> . {ṯ}ʿm . bn . ilm . mt*	Wtedy ʳzwrócili oˀblicz<a> ku synowi Ila, Motowi,
[15] *tk . qrth . hmʳrʾy . mk . ksu* [16] *ṯbt<h> .*	ku jego miastu Humaʳraˀji. Błotnisty dół tronem <jego> siedziby,
ʳḫḫʾ . arṣ . nḥlth .	ʳcuchnący szlamˀ ziemią jego dziedzictwa.
tša [17] *gḥm . w tṣḥ .*	Podnieśli głos swój i zawołali:
tḥm . aliyn [18] *{bn .} bʿl .*	„Orędzie Najpotężniejszego Baʿla,
hwt . aliy{n} . qrdm	słowo najmężniejszego pośród bohaterów:
[19] *bḥṯ . bn . ilm . mt .*	Wstyd (mi), o synu Ila, Mocie!
ʿbdk . an [20] *w dʿlmk .*	«Sługą twoim ja jestem i na wieki twoim będę»”.
šmḫ . bn ilm . mt	Rozradował się syn Ila, Motu.
[21] *[ytn .] gḥ . waṣḥ .*	[Wydał] głos swój i zawołał:
ik . yṣḥn [22] *[bʿl . ...] x[...] .*	„Jak teraz zaprosi mnie [Baʿlu …] (…)[…],
ʳyqʾr . un [.] hd	ʳwezˀwie mnie Haddu
[23] *[...]xp . mlḫmy*	[…](…) mój posiłek
[24] *[...]lt . qẓb*	[…](…) Qaẓabu
[25] *[...] . šmḫy*	[…] (…)
[26] *[...]ʳtʾbʿṯ*	[…](…)
[27] *[...]ʳtnnmʾ*	[…](…)
. . .	(brak około 20-25 linii tekstu)

Komentarz filologiczny

13. *tbʿ . w l . yṯb* – Zob. komentarz filologiczny do *KTU* 1.5 I 9.

14. *l ytn . pʾn<m>* – Zob. komentarz filologiczny do *KTU* 1.5 I 10.

15a. *hʳmrʾy* – Inne propozycje przekładu: „Dół” (Smith 1997a, 144); „Błotnisty” (Baldacci 1996, 310; del Olmo Lete 1998, 104; Wyatt 2002, 121; Gibson 2004, 70); „pieczara” (Toboła 2008, 199). Uwzględniono wielkość liter w przywołanych tłumaczeniach.

15b. *mk* – Pardee (*COS I*, 266) tłumaczy jako nazwę własną (Mukku).
16. *ḫḫ* – Pardee (*COS I*, 266) tłumaczy jako nazwę własną (Ḫôḫu).
19. *bḥṯ* – Zob. komentarz filologiczny do *KTU* 1.5 II 11.
21. *aṣḥ* – Należy poprawić na *yṣḥ* (*COS I*, 266; *KTU*).

Komentarz historyczno-kulturowy

13-16b. Gapanu i Ugaru ponownie stają przed Motem w jego podziemnym królestwie, które jest określone jako Humaraja (wokalizacja przybliżona). Ta nazwa pojawiała się już w *KTU* 1.4 VIII 12, kiedy Baʿlu po raz pierwszy wysłał swoich posłańców do Mota, udzielając im dokładnych wskazówek i pouczeń, jak mają postępować podczas tej niebezpiecznej misji (*KTU* 1.4 VIII 1-48). W komentarzu historyczno-kulturowym do *KTU* 1.4 VIII 10-14a wykazano, że Humaraja jest to bagnista kraina śmierci (Smith 2009, 717-718), co potwierdza dalsza część tekstów w *KTU* 1.4 VIII, jak i obecnie omawianego. Na ich podstawie można stwierdzić, że było to miejsce pełne okropności, brudu i smrodu, na co wskazują użyte tutaj dwa rzeczowniki: *mk* i *ḫḫ*. Występują one razem także w *KTU* 1.4 VIII 12-13. Pierwszy pochodzi od rdzenia *mkk*, który wyraża ideę spadania, bycia zrzuconym (*DUL* 536-537). Dlatego najczęściej przyjmuje się dla *mk* znaczenie dół, zagłębienie, w którym zbiera się woda. W tłumaczeniu zaproponowano „błotnisty dół". Natomiast rzeczownik *ḫḫ* oznacza „bagnisko", a nawet „wysypisko śmieci" (*DUL* 384). Dla zachowania paralelizmu w tłumaczeniu przyjęto znaczenie „cuchnący szlam". Miejsce królowania Mota nie odznacza się żadnym majestatem. Więcej, użyte słownictwo ma wręcz wzbudzić obrzydzenie – bóg krainy umarłych zasiada w głębokim dole pełnym cuchnącego błota (analogie bliskowschodnie zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.4 VIII 10-14a).

16c-20a. Przekaz orędzia odbywa się zgodnie z zasadami retoryki ugaryckiej przy użyciu charakterystycznych formuł i powtórzeń jego treści (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.5 I 12b-22a). Gapanu i Ugaru przekazują dokładnie krótkie orędzie Baʿla, w którym ogłasza, że będzie sługą Mota.

20b-27. Reakcją Mota na poddanie się Baʿla jest radość. W *Cyklu o Ba'lu* czasownik *šmḫ* („rozradować się") jest często spotykaną reakcją bogów na otrzymaną pomyślną wiadomość lub wydarzenie. Przykładowo: Aszirata ucieszyła się, gdy zobaczyła przyniesione i ofiarowanej jej kosztowne przedmioty wykonane przez Koszara-Chasisa (*KTU* 1.4 II 28); ʿAnata – kiedy mogła przekazać Baʿlowi wiadomość o możliwości budowy pałacu (*KTU* 1.4 V 20); Baʿlu – kiedy dowiedział się, że może wybudować pałac (*KTU* 1.4 V 35) i gdy ukończono jego budowę (*KTU* 1.4 VI 35) oraz gdy urodził mu się potomek (*KTU* 1.10 III 37); Ilu – gdy dowiedział się, że Baʿlu ożył po śmiertelnej walce z Motem (*KTU* 1.6 III 14). Przegląd tych tekstów pozwala stwierdzić, że czasownik *šmḫ* jest wyrazem reakcji, która w dłuższy sposób jest opisana np. w *KTU* 1.4 IV 27-30 (wizyta Asziraty u Ila).

Następnie rozpoczyna się mowa Mota, poprzedzona formułą składającą się z wyrażenia *ytn gh* (analogicznego do *ytn qlh* i *nš' gh*) i czasownika *ṣḥ*. Jednak od w. 22 tekst zachował się fragmentarycznie i jest trudny do zrozumienia. Pojawiają się różne próby nie tyle rekonstrukcji tekstu, co raczej odtworzenia jego sensu. De Moor (1987, 73) uważa, że Motu zadaje retoryczne pytania, jak teraz Baʿlu będzie mógł zapewnić wilgoć na ziemi, skoro Motu swoją ręką roztrzaskał jego potęgę. Po tej linii idą: del Olmo Lete (1998, 140) oraz del Olmo Lete i Sanmartín (*DUL* 491). Ponadto de Moor rzeczownik *qẓb* tłumaczy jako „oścień", „żądło", interpretując go jako demona (*DUL* 711).

Bardziej zasadne wydaje się jednak, że Motu zadaje ironiczne pytanie, jak teraz Baʿlu – już nie pan i władca, lecz jego sługa – będzie mógł zaprosić go na wspólną ucztę. Podobnie interpretują: Smith 1997a, 144; Wyatt 2002, 121; *COS I*, 266; Gibson 2004, 70.

KTU 1.5 III 1-30
Plan ocalenia Baʿla

Pomiędzy zachowanym zakończeniem drugiej kolumny a początkiem trzeciej brakuje prawie 40 linii. Tekst *KTU* 1.5 III zachował się fragmentarycznie. Czytelne są tylko początkowe znaki (do dziewięciu maksymalnie) i nie można rekonstruować żadnego wiersza w całości. Dlatego zrezygnowano z wersyfikacji tekstu, pozostawiając zapis według linii na tablicy. Tłumaczenie z konieczności jest fragmentaryczne i niepewne. W tekstach ugaryckich nie ma paralelnego opisu, który mógłby posłużyć za podstawę rekonstrukcji brakujących tutaj wierszy. Niektóre przekłady opuszczają tę kolumnę jako niemożliwą do przetłumaczenia (*TOu I*, 245-246; Wyatt 2002, 122; *COS I*, 266; Toboła 2008, 200). Prawdopodobnie są to słowa Šapšy skierowane do Baʿla. Bogini, będąca pochodnią Ila w ręku Mota (*KTU* 1.2 III 15; 1.3 V 17; 1.4 VIII 21; 1.6 IV 8,17; 1.19 IV 47,49; Rahmouni 2008, 252-255), poucza boga burzy, jak ma bezpiecznie przejść przez podziemną krainę umarłych.

. . .	(brak około 10 linii tekstu)
[1] *[...]ʳmʾ . x[...]*	[…](…)[…]
[2] *[r]ʳḥʾbt . t̲bt . x[...]*	[prze]ʳstronʾne domostwo (…)[…]
[3] *rbt . t̲bt . ḥʳšʾ[n ...]*	wielkie domostwo (jest) „szczęśʳliwośʾ[cią" …]
[4] *y . arṣ . ḫšʳnʾ[...]*	(…) ziemia – „szczęśliwośʳcią"ʾ […].
[5] *tʿtd . tkl . [...]*	Obyś się przygotował, obyś ukończył […],
[6] *tkn . l bn . ʳkʾ[...]*	obyś uczynił białym (swoje odzienie) ʳjak(?)ʾ […]
[7] *dt . l bn . k[...]*	które (będzie) białe jak(?) […].
[8] *dk . k . kbkʳbʾ[m ...]*	(…) jak gwiaʳzʾ[dy …].
[9] *dm . mt . aṣʳḥʾ[...]*	Wtedy zawezʳwęʾ Mota […],

[10] *ydd . b qr[b ...]*	umiłowanego z wnętrz[a …].
[11] *al . aš{t}t . b[...]*	A ja uczynię (…)[…],
[12] *ahpkk . l . ⌜ḫ⌝[...]*	przemienię cię w ⌜…⌝[…],
[13] *tmm . w l⌜k⌝{x}[...]*	abyś tam poszed⌜ł⌝ […].
[14] *w lk . il⌜m⌝[...]*	Idź, o bos⌜ki⌝ […],
[15] *nʿm . ilm . [...]*	najpiękniejszy pośród bogów […].
[16] *šgr . mu[d ...]*	Cieląt (jest) mnóst[wo …],
[17] *šgr . mu⌜d⌝[...]*	cieląt (jest) mnós⌜two⌝ […].
[18] *dm . mt . aṣ[ḫ ...]*	Wtedy zawez⌜wę …⌝ Mota,
[19] *yd<d> . b qrb . [...]*	umiłowa<nego> z wnętrza […]
[20] *w lk . ilm . [...]*	Idź, o boski,
[21] *w rgm . l ⌜b⌝[n ...]*	i przemów do ⌜sy⌝[na …],
[22] *b mud . ṣi⌜n⌝[...]*	że mnóstwo (jest) owie⌜c⌝ […]
[23] *⌜m⌝ud . ṣin ⌜w⌝[...]*	⌜mnó⌝stwo (jest) owiec ⌜i⌝ […],
[24] *itm . mui⌜d⌝[...]*	stado (jest) licz⌜ne⌝ […].
[25] *dm . mt . a⌜ṣ⌝[ḫ ...]*	Wtedy za⌜wez⌝[wę …] Mota,
[26] *ydd . bqr[b ...]*	umiłowanego z wnę[trza …],
[27] *⌜tm⌝m . wlk . [...]*	abyś ⌜ta⌝m poszed⌜ł⌝.
[28] *[...]xt . l⌜k⌝[...]*	[…](…) (…)[…]
[29] *[...]⌜k⌝t . i⌜l⌝[...]*	[…](…) (…)[…]
[30] *[...]⌜km⌝[...]*	[…](…)[…]
. . .	(brak około 20-25 linii tekstu)

Komentarz filologiczny

6. *l bn* – *KTU* interpretuje jako wyrażenie złożone z przyimka *l* i rzeczownika *bn*. W tłumaczeniu przyjęto jako przymiotnik (*lbn*).

15. *šgr* – Caquot i Sznycer (*TOu I*, 246), Baldacci (1996, 312), Smith (1997a, 145,173) i Gibson (2004, 70) intepretują ten rzeczownik jako imię własne pomniejszego bóstwa towarzyszącego Baʿlowi i sprawującego władzę nad zwierzętami. Šagaru i Išumu są wymienieni razem na liście bóstw w *KTU* 1.148:31 (tekst 26).

24a. *itm* – Zob. uwaga powyżej.

24b. *mui⌜d⌝* – Forma oboczna rzeczownika *mud* / *mid*.

Komentarz historyczno-kulturowy

1-30. Możliwe są dwie interpretacje zachowanego tekstu. Jedna zakłada, jak zaznaczono we wstępie do *KTU* 1.5 III, że są to wskazówki Šapšy, których udziela ona Baʿlowi przed zejściem do podziemnego świata. Jej znajomość królestwa Mota wynika stąd, że zgodnie z ówczesnym wyobrażeniem kosmologicznym bogini słońca przechodziła przez nie codziennie po zachodzie, aby tą podziemną drogą dotrzeć na

wschód i ponownie pojawić się na nieboskłonie. W *Cyklu o Ba'lu* jest nawet nazywana pochodnią Ila w ręku Mota (*KTU* 1.4 VIII 21-24; więcej na ten temat zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.4 VIII 14b-24a). Taką interpretację z pewnymi modyfikacjami i uzupełnieniami przyjmują: de Moor 1987, 74; del Olmo Lete 1998, 105; *TUAT NF VIII*, 226-227.

Druga możliwa interpretacja tego tekstu zakłada, że jest to mowa Baʿla, będąca najpierw skargą na Mota przedstawioną Ilowi, a następnie zaproszeniem władcy krainy umarłych na ucztę. Tę interpretację z kolei przyjmują: Gibson 2004, 70-71, Baldacci 1996, 311-312.

Pierwsza propozycja wydaje się bardziej prawdopodobna. Wszystkowidząca Šapša już wcześniej stawała po stronie Baʿla (KTU 1.2 III 15-18b). Nie można więc wykluczyć, że tym razem czyni to samo, udzielając mu rad.

2-4. Królestwo Mota jest ukazane jako przestronne (*rḥbt*) i wielkie (*rbt*). Pozostaje to w zgodzie z ówczesnym wyobrażeniem podziemnej krainy umarłych jako wielkiego kraju lub miasta, np. *Zejście Isztar do świata podziemnego*; *Nergal i Ereszkigal*; *Mit o Ozyrysie*; Homer, *Odyseja* XI; Prz 30,13. Był to bowiem świat równoległy do ziemskiej rzeczywistości. W omawianym tekście jest on określony jako *ḫšn*. Słowo to występuje tylko w tym miejscu, a jego znaczenie jest nieznane. Del Olmo Lete i Sanmartín (*DUL* 370) nie podają jego znaczenia. W niektórych tłumaczeniach pomimo podanej rekonstrukcji jest ono opuszczane (Smith 1997a, 145; Gibson 2004, 70). De Moor (1987, 74 n. 345) wskazał na możliwy związek *ḫšn* z arabskim rzeczownikiem *ḥasanah* („piękno", „rozkosz"), który oznacza także „błogość" w przyszłym życiu. Podobne znaczenie przyjmują: del Olmo Lete (1998, 105) i Niehr (*TUAT NF VIII*, 226). Baldacci natomiast tłumaczy „cisza", nie podając jednak żadnego etymologicznego wyjaśnienia. Taką interpretację można przyjąć w kontekście kulturowym. Świat umarłych bowiem wyobrażano sobie jako krainę, w której panuje całkowita cisza. Propozycję de Moora, którą przyjęto w tłumaczeniu, należy rozumieć jako eufemizm. Baʿlu, przechodząc przez gardziel Mota, wpadnie do jego królestwa, gdzie będzie jego sługą. Trudno więc taki status uznać za szczęśliwość. Dlatego w tłumaczeniu zapisano ten rzeczownik w cudzysłowie.

5-8. Šapša – przyjmując, że to ona udziela pouczeń – zaleca, aby Baʿlu odpowiednio się przygotował do wejścia do krainy Mota. Jej zalecenia, o ile tekst jest prawidłowo rozumiany, dotyczą przede wszystkim stroju, jaki ma założyć bóg burzy. Odniesienie do białych szat wydaje się wskazywać na uroczysty charakter tego obrzędu (Mt 22,11-12). Zasłoną w tym kolorze okrywano ciało zmarłego. W znacznie późniejszej tradycji białe odzienie (np. tunika lub płaszcz) oznaczało boskość postaci (Pseudo-Filon, *Księga starożytności biblijnych* 64,6; Mt 17,2; 28,3; Mk 9,3; Łk 9,29; Ap 3,18). Znaczenie tego koloru jest wyrażone przez serię porównań, których jednak nie można odtworzyć. Metafora z gwiazdami nie pomaga w zrozumieniu tego tekstu (Hi 25,5).

9-30. W tych wierszach Šapša dokładnie wyjawia swój plan, który ma na celu ocalenie Baʿla. Bogini chce wywołać Mota z jego siedziby, a boga burzy przemie-

nić w jedno ze zwierząt idących na pożarcie przez władcę krainy umarłych. Baʿlu ma się wmieszać nierozpoznany w to liczne stado. Motu, pożerając po kolei różne zwierzęta, ma być przekonany, że w jego paszczy znajdzie się także „Jeździec chmurowładny". Jednak Šapša sprawi, że zostanie on ocalony. Ten finalny fortel zapewne był przedstawiony w niezachowanej części tekstu. Należy jednak pamiętać, że jest to czysto hipotetyczna interpretacja, przyjęta na podstawie fragmentarycznie zachowanego tekstu.

KTU 1.5 IV 1-27
Uczta u Ila (?)

Pomiędzy zachowanym zakończeniem trzeciej kolumny a początkiem czwartej brakuje prawie 50 linii. Podobnie jak w poprzednim przypadku tekst *KTU* 1.5 IV zachował się fragmentarycznie. Czytelne są tylko początkowe znaki i nie można rekonstruować żadnego wiersza w całości. Dlatego ponownie zrezygnowano z wersyfikacji tekstu, pozostawiając zapis według linii na tablicy. Tłumaczenie z konieczności jest fragmentaryczne i niepewne. Niektóre przekłady opuszczają tę kolumnę jako niemożliwą do przetłumaczenia (*TOu I*, 246-247; *COS I*, 266; Toboła 2008, 200).

. . .	(brak około 20-25 linii tekstu)
verso 1 *[...]ʳyˀ x[...]x[...]*	[…](…)[…]
2 *rʿˀ . šʳdkˀ[...]*	(…) ʳtwojeˀ poʳlaˀ […]
3 *w l ṭlb . [...]*	i aby przeszukał […].
4 *mit . rḫʳmˀ[...]*	Sto wichrów(?) […]
5 *ṭṭlb . aʳrˀ[ṣ ...]*	przeszukujących ziemię.
6 *yšu . gʳhˀ[. w yṣḫ ...]*	Podniósł ʳswójˀ głos [i zawołał …]:
7 *i . ap . bʿ[l ...]*	„Gdzie zatem (jest) Baʿ[lu …]?
8 *i . hd . d[...]*	Gdzie (jest) Haddu, (…)[…]?
9 *ynpʿ . bʳʿˀ[l ...]*	Niech powstanie Baʳʿˀ[lu …]
10 *b ṯmnt . ʳaˀ[...]*	w ośmiu (…)[…].
11 *yqrb . x[...]*	Niech się przybliży (…)[…],
12 *ʳlˀḫm . ʳmṣˀ[dy ...]*	aby ʳjˀeść ʳposiˀ[łek mój…]".
13 *ʳʿdˀ . lḫm[. šty . ilm]*	ʳKiedyˀ jedli (i) [pili bogowie],
14 *w pq . mʳrˀ[ǵṯm . ṯd]*	to dostarczył jagʳnięˀ[cą pierś],
15 *b ḥrb .[mlḫt . qṣ . mri]*	nożem [lśniącym porcję mięsiwa].
16 *ʳštˀy . kʳrˀ[pnm . yn]*	ʳPiˀli puʳchaˀ[rami wino],
17 *ʳb kˀs . ḫr[ṣ . dm . ʿṣm]*	ʳw kieˀlichach zło[tych krew drzew].
18 *ks . ksʳpˀ[. ymlun]*	Kielichy srebrʳneˀ (były) [napełnione],
19 *krpn . […]*	puchary […].

[20] *w tt⌜ny⌝[n ...]*	I ponownie na⌜pełni⌝[li …],
[21] *tʿl . tr⌜t⌝[...]*	unosili młode wi⌜no⌝ […].
[22] *bt . il . li[...]*	Dom Ila (…)[…]
[23] *ʿl . ḫbš . x[...]*	Na pasie (…)[…]
[24] *mn lik . ⌜l⌝[...]*	Kto pośle (…)[…],
[25] *lik . tl⌜š⌝x[...]*	pośle (…)[…]
[26] *tʿddn[...]*	Obwieścili […]
[27] *niṣ . ⌜p⌝x[...]*	Wzgardził (…)[…]
. . .	(brak około 11 linii tekstu)

Komentarz filologiczny

2-5. *⌜ʿ⌝ ... a⌜r⌝[ṣ ...]* – Smith (1997a, 146) i Niehr (*TUAT NF VIII*, 227) opuszczają tłumaczenie z racji fragmentaryczności zachowanego tekstu i trudności w zrozumieniu niektórych słów (np. *ṭlb*).

Komentarz historyczno-kulturowy

2-5. Na podstawie rzeczowników *šd* („pole”) i *rḥ* („wiatr”) nasuwa się przypuszczenie, że tekst może odnosić się do Baʿla jako tego, który posługiwał się wiatrem (*KTU* 1.5 V 7) i użyźniał pola. W dalszej części tekstu jest mowa o jego nieobecności podczas uczty u Ila. Powodem mogły być jego poszukiwania stad na polach, aby sprowadzić zwierzęta w celu przeprowadzenia planu Šapšy, o czym była mowa we wcześniejszej części tekstu (*KTU* 1.5 III 9-30). Należy jednak pamiętać, że fragmentaryczne tłumaczenie i zaproponowana na jego podstawie interpretacja są wysoko hipotetyczne.

6-21. Akcja opowiadania przenosi się na ucztę (o ile wcześniej nie było o niej mowy w niezachowanej części tekstu). Jej gospodarzem jest Ilu. Ojciec bogów, dostrzegając nieobecność Baʿla, żąda, aby ten stawił się przed nim i zasiadł do wspólnego posiłku. Liczebnik *ṯmnt* („osiem”) daje poważne podstawy do przyjęcia, że we wcześniejszym wierszu był użyty liczebnik „siedem” według często spotykanej w tekstach ugaryckich sekwencji: x / x+1 (*KTU* 1.1 III 20-21; 1.4 III 17-18; 1.15 IV 6-7). To z kolei pozwala na przyjęcie dwu możliwych rekonstrukcji brakującego tekstu. Ilu żąda, aby Baʿlu stawił się przed nim w jego siedzibie, w której jest siedem sal i osiem komnat (*KTU* 1.3 V 10-12,25-27; de Moor 1987, 76; del Olmo Lete 1998, 106) albo przyszedł do niego ze swoimi siedmioma pomocnikami i ośmioma sługami (*KTU* 1.5 V 9-10; Baldacci 1996, 313). Obie możliwości są równie prawdopodobne.

Wiersze 13-21 zawierają opis uczty, który w jej przebiegu jest zgodny z wcześniejszymi biesiadami ugaryckich bogów w *Cyklu o Baʿlu* (*KTU* 1.3 I 6-8a; 1.4 III 40-44; 1.4 IV 35-38; 1.4 VI 55-59), a także poza nim (*KTU* 1.17 VI 2-6). Tutaj także

jest mowa o dużej ilości dobrego mięsa oraz wina. Jedyną nową wzmianką jest to, że bogowie pili „młode wino” (*tr̲t̲*; Szmajdziński 2022, 455-456).

22-27. Od w. 22 tekst staje się coraz mniej czytelny. W poszczególnych liniach zachowały się pojedyncze słowa. Brak paralelnego tekstu uniemożliwia jego rekonstrukcję.

KTU 1.5 V 1-17A
CIĄG DALSZY WSKAZAŃ DLA BAʿLA

Pomiędzy zakończeniem czwartej kolumny a początkiem piątej brakuje około 40 linii. Tekst jest dobrze zachowany. Częściowo uszkodzone są jedynie początkowe linie oraz w mniejszym stopniu końcowe. Cała kolumna dzieli się na dwie części. Pierwsza (ww. 1-17a) to ciąg dalszy wskazań i poleceń udzielonych przez nieznanego mówcę (wydaje się, że konsekwentnie można mówić o Šapšy), a druga (ww. 17b-26) to dokładne ich wypełnienie przez boga burzy.

W przypadku pierwszych pięciu linii tekstu zrezygnowano z podziału na wiersze ze względu na źle zachowany tekst.

. . .	(brak około 25 linii tekstu)
[1] *[...]x . aˠlˡiyn* [2] *[bʿl ...]x*	[…](…) Najˠpotężˡniejszy [Baʿlu
...]x ˠiˡpd . prk	…](…) ˠszaˡta, twój byk,
[3] *[... .]ˠyˡmnk . šširt*	[… .] twoja ˠpraˡwica, łańcuch
[4] *[...]ˠkˡ . npš . ʿgl*	[…](…) gardziel cielca
[5] *[... b]ˠnˡk . ašt{.}n . b ḫrt*	[… sy]ˠnaˡ twojego położę w grocie
[6] *ilm . arṣ .*	boga podziemia.
w at . qḥ [7] *ʿrptk .*	A ty weź twoje chmury,
rḥk . mdlk [8] *mṯrtk .*	twoje wichry, twój zaprzęg, twoje deszcze.
ʿmk . šbʿt [9] *ǵlmk .*	Z tobą siedmiu twoich młodzieńców,
t̲ˠmˡn . ḫnzrk	oˠśˡmiu twoich pomocników.
[10] *ʿmk . pdˠrˡy . bˠtˡ . ar*	Z tobą Pidˠraˡja, córˠkaˡ światłości,
[11] *ʿmk . {t}ṯly . bt . rˠb .*	z tobą Ṭalaja, córka deszˠczu.
iˡdk [12] *pnk . al ttn .*	Wˡtedy zwróć twoje oblicze
tk . ˠǵˡr [13] *knkny .*	ku ˠgóˡrze Kankanaju.
ša . ǵˠrˡ . ʿl ˠydˡm	Podnieś góˠręˡ ˠdłońˡmi,
[14] *ḫlb . l ẓr . rḥˠtmˡ .*	wzniesienie na wierzchu dłoˠniˡ
w rd [15] *bt ḫpt̲t̲ . arṣ .*	i zstąp do domu niewoli – podziemia.
tsˠpˡr . b y[16]*rdm . arṣ .*	Zostaniesz zaliˠczoˡny do zstępujących do podziemia,
w tˠdʿ . iˡlˠmˡ [17] *k mtt .*	i poˠznasz, o boˡsˠkiˡ, że jesteś jak śmiertelnik”.

Komentarz filologiczny

9. *ḫnzrk* – De Moor (1987, 77), Wyatt (2002, 124) i Gibson (2004, 72) tłumaczą jako „dziki" (*'boars'*); del Olmo Lete (1998, 108) – „knury". Więcej na temat przekładu zob. komentarz historyczno-kulturowy.

13. *knkny* – De Moor (1987, 78) tłumaczy jako „mój tunel".

15. *bt ḫpṯt* – Inne propozycje przekładu: „Dom Wolności" (de Moor 1987, 78; Smith 1997a, 184; Gibson 2004, 72), „dom lamentu" (Baldacci 1996, 306); „dom odosobnienia" (por. 2 Krl 15,5; del Olmo Lete 1998, 108; *COS I*, 267); „dom łoża ziemi" (Wyatt 2002, 124). Na temat innych możliwości interpretacyjnych tego wyrażenia zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.4 VIII 1-9.

Komentarz historyczno-kulturowy

1-6a. Początkowe znaki w pierwszych liniach są nieczytelne. Jednak stan zachowanego tekstu pozwala stwierdzić, że Baʿlu jest tu pouczony, w jaki sposób powinien przekazać posiadaną władzę i potęgę swojemu synowi jako dziedzicowi, względnie – w jaki sposób ma go upodobnić do siebie. Wybór pomiędzy tymi dwiema możliwościami jest zależy od podjętego planu. Potomek Baʿla albo może objąć po nim władzę, gdy bóg burzy zejdzie do królestwa Mota, albo właśnie to on tam zstąpi w przebraniu swojego ojca, dzięki czemu nie będzie rozpoznany. Fragmentaryczność zachowanego tekstu nie pozwala na tym etapie na jednoznaczne rozstrzygnięcie. Do atrybutów władzy należą tutaj: szata, prawica, łańcuch. Ten fragment kończy się nieco lepiej zachowaną linią, w której udzielający wskazań Baʿlowi zapowiada, że umieści jego syna „w grocie boga podziemia". Wyrażenie to występuje także w *KTU* 1.6 I 17-18; 1.19 III 6,20,35. Pardee (*COS I*, 267) uważa, że jest to ugarycki idiom na oznaczenie śmierci lub pochówku. Rzeczownik *ḫrt* oznacza „grotę", „grób" (por. akd. *ḫirītu*), a także miejsce, w którym można było się ukryć (por. hebr. *ḥōr* w 1 Sm 14,11 i Hi 30,6). W omawianym tekście jest to zejście do świata podziemnego.

6b-11a. Kolejne instrukcje udzielone Baʿlowi dotyczą jego rydwanów, broni i orszaku. Tak bowiem należy rozumieć wymienione w tych wierszach zjawiska atmosferyczne oraz postaci. Chmury i wichry służą Baʿlowi jako jego rydwany, na których przemieszczał się w przestworzach, aby zsyłać deszcze i burze. Było to wyobrażenie szeroko rozpowszechnione w wierzeniach starożytnego Bliskiego Wschodu. Przykładowo, sumeryjski bóg Iszkur miał w swoim zaprzęgu siedem wichrów (*Hymn do Iszkura*, *ANET* 578). Podobnie wyglądał rydwan Marduka, gdy wyruszał do walki z Tiamat (*Enuma elisz* IV 39-50). W huryckim micie o Kumarbim bóg burzy posługiwał się deszczami, wichrami i chmurami jako rydwanami podczas walki (*Pieśń o Ullikummi*, *ANET* 121-125; Weinfeld 1973, 242). W ST Jahwe jest określany jako *rōḵēḇ bā'ărāḇôṯ* – „jeżdżący na chmurach" (Ps 68,5; por. także Pwt 33,26; Ps 18,10-11; 68,34; 104,3; Iz 19,1). Wyobrażenie, że Baʿlu posługiwał się chmurami

jako swoimi rydwanami, zostało oddane przez podobny tytuł: *rkb ʿrpt* – „Jeździec chmurowładny" (*KTU* 1.2 IV 8; 1.3 II 40; 1.5 II 7; zob. ekskurs: *Tytuły i określenia Baʿla*). Podobnie były postrzegane wichury, czego świadectwem jest Ps 104,3, gdzie jest mowa o tym, że Bóg przechadza się „na skrzydłach wiatru" (*ʿal-kanəfê-rûaḥ*).

Kolejnym wyposażeniem Baʿla jest jego zaprzęg. Dokładne znaczenie użytego tutaj rzeczownika *mdl* jest trudne do określenia. Świadczą o tym proponowane znaczenia w różnych przekładach: błyskawica/bełt (*TOu I*, 247; de Moor 1987, 77; Baldacci 1996, 314; Smith 1997a, 113; Gibson 2004, 51; *TUAT NF VIII*, 207), chmury (del Olmo Lete 1998, 73), naczynia wodne (*COS I*, 253), bukłaki (Toboła 2008, 201), meteor (*DUL* 521-522, znaczenie opatrzone znakiem zapytania). Poza omawianym tekstem ten rzeczownik występuje jeszcze tylko w *KTU* 1.3 IV 26, gdzie ʿAnata wzywa Baʿla, aby ustawił na niebiosach swój *mdl*, a następnie rozpalił swoją błyskawicę. Ten krótki tekst wyraźnie wskazuje, że omawiany rzeczownik oznacza miejsce w przestworzach, z którego bóg burzy zsyła pioruny. Natomiast o tym, że Baʿlu zmienia jego położenie świadczy czasownik *št* („ustawić", „umieścić"). W omawianym tekście występuje w szeregu rzeczowników: po *ʿrpt* i *rḥ*, a przed *mṭrt*. Dla doboru jego właściwego znaczenia jest to „niekorzystne" położenie. Może on bowiem być określeniem kolejnego pojazdu Baʿla (a więc przynależeć do *ʿrpt* i *rḥ*) albo oznaczać rodzaj deszczu, ulewy itp. (a więc przynależeć do *mṭrt*). Składniowo ta druga możliwość wydaje się ciekawsza, gdyż cztery rzeczowniki układałyby się w dwie pary, z których pierwsza oznaczałaby rydwany Baʿla, a druga – opady, które by on sprowadzał. Należy jednak zauważyć, że w języku ugaryckim występuje także czasownik *mdl*, który oznacza „zaprzęgać", konkretnie osła (ugar. *ʿr*) przed planowaną podróżą. Tak czyni Qudšu-Amruru dla Asziraty, aby mogła wyruszyć do Ila (*KTU* 1.4 IV 4,9), oraz Puġata dla swojego ojca, Danila, aby objechał posiadłości (*KTU* 1.19 II 3,8). Na tej podstawie wydaje się uzasadnione przyjęcie znaczenia „zaprzęg" dla rzeczownika *mdl* (Good 1984, 78-79; Watson 1996, 76; Smith 2009, 279).

Ostatnim wyposażeniem z arsenału Baʿla są ulewne deszcze. Użyty jest tutaj rzeczownik *mṭrt*, który jest formą *femininum mṭr* (*DUL* 595). Jest to ogólne określenie opadów atmosferycznych bez odniesienia czasowego i natężenia opadów, w przeciwieństwie np. do *ḫḏḏ* („ulewny deszcz") czy *yr* („wczesny deszcz"; Watson 2002, 795-797). W omawianym wierszu ten rzeczownik jest użyty z sufiksem zaimka dzierżawczego (*mṭrtk* – „twój deszcz"), co wyraża z całą mocą, że deszcze są własnością Baʿla. Jego panowanie nad opadami atmosferycznymi potwierdza *KTU* 1.4 V 6-7, gdzie jest powiedziane, że to bóg burzy ustala, kiedy będzie padało. Podobna idea występuje w ST: „Ześle deszcz (*məṭar*) na waszą ziemię w swoim czasie (*bəʿittô*), ześle deszcz jesienny (*yôreh*) i wiosenny (*malqôš*), abyś zebrał swoje zboże, swój moszcz i swoją oliwę" (Pwt 11,14).

Tak uzbrojonemu Baʿlowi mają towarzyszyć jego słudzy oraz córki – Pidraja i Ṭalaja. Trudno dokładnie określić, kogo autor opowiadania ma na myśli, mówiąc ogólnie o sługach boga burzy. W tekstach narracyjnych rzeczownik *ġlm* (por. hebr. *ʿelem*) oznacza młodego sługę, posłańca, a także księcia (*DUL*, 315-316). Specyfikę

jego znaczenia określa przede wszystkim kontekst. Przykładowo może to być grono otaczające bóstwo, działające w jego imieniu i dla jego dobra. Jako *ǵlm(m)* są określeni: Gapanu i Ugaru, posłańcy Baʿla (*KTU* 1.3 III 8; 1.3 IV 5; 1.3 VI 5; 1.4 V 43; 1.4 VII 52-53); Qudšu-Amruru, sługa-rybak Asziraty (*KTU* 1.4 II 29); wysłannicy Jamma, którzy zażądali wydania Baʿla (*KTU* 1.2 I 13-19). Są to więc pomniejsze bóstwa, które pozostają na usługach swojego pana lub pani (Cho 2007, 140-141), choć jako tytuł honorowy rzeczownik *ǵlm* odnosi się do Jamma (*KTU* 1.14 I 19), Kirty, który jest określony jako „dziedzic Ila" (*KTU* 1.14 I 40-41; 1.14 II 8-9; 1.14 III 51), Jaṣṣiba (*KTU* 1.16 VI 39), Jarichu (*KTU* 1.119:7-8) i Ḥoranu (*KTU* 1.169:10). Więcej na temat rzeczownika *ǵlm* zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.3 II 3b-5a.

Drugim określeniem na sługi jest rzeczownik *ḫnzr*. W tekstach narracyjnych występuje on tylko w tym miejscu. Jego znaczenie przyjmuje się na podstawie paralelizmu z *ǵlm*, choć są także inne próby tłumaczenia, np. de Moor (1987, 77) proponuje „dzik". Wydaje się, że *ḫnzr* to błędnie zapisany *ḫzr* – „pomocnik" (por. akad. *ḫāziru*, hebr. *ʾēzer*). Młodzi słudzy, którzy w *Cyklu o Baʿlu* są określani jako *ǵlm*, najczęściej pełnią rolę pomocników swojego bóstwa (patrz akapit wyżej). Przyjęcie znaczenia „pomocnik" dla *ḫnzr* czyni tekst zrozumiałym i wydobywa paralelizm zachodzący w omawianym tekście: „siedmiu młodzieńców // ośmiu pomocników".

Dla określenia ilości owych sług pojawiają się liczy siedem i osiem, tworząc numeryczną sekwencję zbudowaną według schematu x / x+1. Zastosowanie tego zabiegu literackiego jest często spotykane w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu, np. *Epos o Gilgameszu* XI 61-62; *KTU* 1.1 III 20-21; 1.3 V 26-27; 1.18 IV 23-24,34-35; Prz 30,15-16.18-19.21-23; Oz 6,2; Am 1,3–2,6; Mi 5,4; *Mądrość Achikara* VI 12 (więcej przykładów podaje i omawia Roth 1965, 1-100). Liczby, w tym przypadku siedem i osiem, użyte w tych sekwencjach, mają symboliczne znacznie. W omawianym tekście zatem nie chodzi faktycznie o piętnastu sług Baʿla, ale o wyrażenie tego, że towarzyszący mu orszak jest bardzo liczny (siedem jako liczba symbolicznie wyrażająca pełnię).

Baʿlowi oprócz sług mają towarzyszyć dwie jego córki: Pidraja i Ṭalaja. Wymienione są one wraz ze swoimi charakterystycznymi określeniami, czyli „córka światłości" (Pidraja) i „córka deszczu" (Ṭalaja). Wyrażenie „córka światłości" wskazuje na błyskawicę. Poprzez Pidraję Baʿlu objawiał swoją moc i dawał się słyszeć z oddali. Natomiast epitet „córka deszczu" odnosi się do opadów atmosferycznych. Te dwie córki Baʿla zawsze występują razem (*KTU* 1.3 I 23-24; 1.3 III 6-7; 1.3 IV 50-51; 1.3 V 41-42; 1.4 I 16-17; 1.4 IV 55-56; 1.4 VI 10-11; 1.5 V 10-11). Staje się to zrozumiałe, gdy uwzględni się, co one symbolizują: burzy zawsze towarzyszy deszcz. Określenie „córki" pełni podwójną rolę. Po pierwsze, wyraża ono ścisły związek Pidrai i Ṭalai (a także Arṣai, trzeciej córki boga burzy) z Baʿlem – one pochodzą od niego i są całkowicie zależne. Po drugie, jest to sposób zobrazowania aktywności bóstwa. Córki reprezentują swojego ojca, pozwalając odczuć jego dobroczynną działalność. Więcej na ich temat zob. komentarz historyczno-kulturowy (*KTU* 1.3

I 22b-28a). Zejście Baʿla z całym tym orszakiem, czyli jego sługami i córkami, do podziemia jest zapowiedzią suszy, jaka będzie panowała na ziemi (*COS I*, 267).

11b-17a. Zgodnie z dalszymi zaleceniami Baʿlu ma udać się ku górze Kankanaju (wokalizacja przybliżona). Zapewniała ona dostęp do świata podziemnego (*DUL* 444-445).

Kolejną instrukcją jest sposób, w jaki Baʿlu ma dostać się do krainy Mota. Góra Kankanaja jest niejako przykrywą do podziemnego zejścia. W *KTU* 1.4 VIII 1-4 tę rolę pełnią góry o innych nazwach – Tarǵuzizu i Szarmagu. W tamtym tekście bóg burzy polecił Gapanowi i Ugarowi, aby unieśli je rękoma, otwierając sobie drogę do królestwa Mota. Teraz tę samą czynność ma wykonać Baʿlu. W opowiadaniach mitologicznych i legendarnych bogowie i herosi dokonują w prosty sposób rzeczy, które z ludzkiego punktu widzenia i możliwości są niewykonalne. Bóg burzy, podobnie jak poprzednio Gapanu i Ugaru, ma być swoistym „waligórą", któremu nic nie może stanąć na przeszkodzie. Uniesienie Kankanai otworzy mu drogę do królestwa Mota.

Świat podziemny, gdzie zasiadał Motu, jest określony jako *bt ḫpṯt*. Wyrażenie to występuje jeszcze tylko w *KTU* 1.4 VIII 7. Zwykło się je interpretować jako eufemizm na oznaczenie krainy zmarłych – a więc miejsca skąd nie ma powrotu – w znaczeniu „dom wyzwoleńców" lub „dom wolności" (por. hebr. *hpš* – rdzeń wyrażający ideę bycia wolnym). Z różnych sugerowanych możliwości warto wskazać propozycję Smitha (2009, 716). Przywołuje on rzeczownik *ḫpṯ*, który w *KTU* 1.14 II 37 oznacza żołnierzy pozostających na służbie króla (podobnie także w *KTU* 2.72:10). Na tej podstawie wyrażenie *bt ḫpṯt* tłumaczy jako „dom niewolników". Zmarli, przechodząc do królestwa Mota, stają się jego niewolnikami. Ta propozycja wydaje się najwłaściwsza, zarówno co do sensu w kontekście, jak i semantyki. Dlatego przyjęto w tłumaczeniu wyrażenie „dom niewoli". Inne możliwości interpretacyjne zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.4 VIII 1-9.

Baʿlu otrzymuje polecenie, aby zejść do podziemia. Czasownik *yrd* („schodzić", „zstępować") jest używany jako *terminus technicus* na oznaczenie śmierci, np. w rytualnych tekstach pogrzebowych (*KTU* 1.161:20-21). Oznacza on również podziemne itinerarium bogów (*KTU* 1.5 VI 24-25; *KTU* 1.114:22). Podobnie funkcjonuje hebrajski czasownik *yāraḏ* w ST (Hi 7,9; Ps 22,30; 30,10; 88,5). Najbardziej znanym mitem w tym kontekście jest *Zejście Isztar do świata podziemnego*.

Zejście do królestwa Mota i przebywanie tam mają umożliwić Baʿlowi poznanie, że jest śmiertelny jak ludzie. Podobna idea występuje w tzw. satyrze na śmierć tyrana w Iz 14,9-17. Paradoks tej sytuacji jest wzmocniony przez inwokację *ilm*, którą należy tutaj rozmieć jako tytuł Baʿla („boski"). Ugarycka myśl religijna dokonywała podziału na świat bogów (ugar. *ilm*) i świat ludzi (ugar. *mt*). Określenie ludzi jest ściśle związane z rzeczownikiem śmierć (*mt* – ten sam rdzeń), co pozwala na tłumaczenie „śmiertelnicy". Bogowie natomiast byli wolni od starzenia się i umierania. Nawet jeśli polegli w walce, to jednak mogli powrócić do życia i uczestniczyli w życiu ugaryckiego panteonu (np. Jammu). W przypadku Baʿla jest inaczej – ma on doświadczyć śmierci. Funkcjonowanie mitu o jego zejściu do podziemia staje się

etiologicznym wyjaśnieniem cykliczności zmian pór w ciągu roku. To znaczy, że Baʿlu będzie umierał wielokrotnie.

KTU 1.5 V 17B-26
Baʿlu płodzi syna

Te wersety mogą stanowić podstawę do rekonstrukcji, a przynajmniej próby zrozumienia wcześniejszego niezachowanego tekstu, w których Šapša udziela wskazań Baʿlowi. Bóg burzy zastosował się do nich, o czym świadczy czasownik *šmʿ* („wysłuchać"), otwierający tę część opowiadania.

yšmʿ . aliyn . bʿl	Wysłuchał Najpotężniejszy Baʿlu.
[18] *yuhb . ʿglt . b dbr .*	Pokochał jałówkę w (krainie) zarazy,
prt [19] *b šd . šḫlmmt .*	krowę na polach Wybrzeża-Śmierci.
škb [20] *ʳʿmʾnh . šbʿ . l šbʿm*	Leżał ʳzʾ nią siedem (razy) po siedemdziesiąt,
[21] *ʳtšʾ[ʿ]ly . tmn . l tmnym*	ʳzostałaʾ [w]zięta osiem (razy) po osiemdziesiąt.
[22] *w ʳtʾ[xx]rn . w tldn mt*	I ʳpoʾ[czę]ła i porodziła chłopca.
[23] *aʳlʾx[x . bʿ]ʳlʾ . šlbšn* [24] *iʳpʾ[d . … .]*	Najʳpotężʾniej[szy Baʿ]ʳluʾ przyodział go szʳaʾ[tą …]
ʳuʾlh . mġẓ [25] *yʳmʾ[nh …]xʳtʾ . l irth*	ʳsiʾła jego(?), dar pʳraʾ[wicy jego …](…) na piersi jego
[26] *ʳšʾ[…]x*	(…)[….](…)
. . .	(brak około 11 linii tekstu)

Komentarz filologiczny

18. *b dbr* – De Moor (1987, 78) tłumaczy jako „na stepie".

Komentarz historyczno-kulturowy

17b-26. Baʿlu odbywa akt prokreacji. Zbliżenie cielesne jest ukazane w obrazach teriomorficznych. Partnerka Baʿla jest ukazana jako jałówka i młoda krowa, co jednoznacznie wskazuje, że bóg burzy musiał przybrać postać cielca, młodego byka. W odbywaniu tego stosunku zwracają uwagę dwie rzeczy: miejsce i czas jego trwania. Bóg burzy znalazł swoją partnerkę w „krainie zarazy" i na „polach Wybrzeża-Śmierci". W wierzeniach starożytnych bezpośrednie otoczenie zejścia do krainy umarłych było przedstawiane jako obumarłe pustkowie. W omawianym tekście jest ono opisane przez wyrażenia mające budzić grozę (*dbr* – „zaraza", *mt* – „śmierć"). Wydaje się, że zamierzeniem wprowadzenia tego typu określeń (występujących *no-*

tabene tylko w opisie walki Baʿla z Motem) było wzbudzenie dodatkowego przerażenia wyglądem królestwa Mota i uzmysłowieniem sobie, że umiera każdy, kto zbliży się do niego. Natomiast długość i intensywność kopulacji została wyrażona poprzez sekwencję numeryczną o najwyższych wartościach, jakie spotyka się w ugaryckich tekstach narracyjnych: 7 razy 70 // 8 razy 80. Jest to poetycka hiperbola ukazująca potencję i płodność Baʿla. Owocem tak namiętnego zbliżenia były narodziny syna – potomka Baʿla.

Od w. 23 tekst ponownie staje się coraz mniej czytelny. Na podstawie tego, co się zachowało, można przypuszczać, że Baʿlu ubiera syna w swoje szaty i insygnia, o których była mowa na początku kolumny (ww. 1-5). W ten sposób przekazuje mu władzę, wyposażając go w swoją moc. Sukcesja wyrażona w podobny sposób jest obecna m.in. w ST. Arcykapłan Aaron przed śmiercią ma zdjąć uroczyste szaty, które następnie założy jego syn, Eleazar, obejmując arcykapłański urząd (Wj 29,5 i Lb 20,25-28; por. także 1 Krl 19,19; Iz 22,21; Za 3,3-5).

KTU 1.5 VI 1-10
Obwieszczenie śmierci Baʿla

Pomiędzy zachowanym tekstem piątej a szóstej kolumny brakuje ponad 40 linii. W brakującej części najprawdopodobniej był opis zejścia Baʿla, albo jego syna w ojcowskim przebraniu, do królestwa Mota, co w oczywisty sposób wiązało się ze śmiercią. Czytelny tekst rozpoczyna się od obwieszczenia Ilowi, ojcu ugaryckich bogów, faktu, że Baʿlu nie żyje.

. . .	(brak około 30 linii tekstu)
[1] *[tgly . ḏd . il .]*	[Przyszli do groty Ila]
ʳw tbaʾ [2] *[qrš . mlk . ab .]šnm*	ʳi weszli [do siedziby króla, ojca] lat.
[3] *[tša . ghm . w tṣ]ʳḫʾ .*	[Podnieśli głos swój i zawo]ʳłaliˀ:
sbn [4] *[y . l q]ʳṣtʾ. [a]ʳrʾ[ṣ .*	„Krążyliśmy [(…) ku krań]ʳcomˀ [z]ʳieˀ[mi,
...]ʳḫ . ʿdʾ{k} [5] *ʳksˀm . mhyt .*	…](…) ażˀ (ku) ʳkresoˀm łąk.
ʳmˀġny [6] *l nʿmy . arṣ . ʳdʾbr*	ʳPrzyˀszliśmy ku pięknu ziemi ʳzaˀrazy,
[7] *l ysmt . šd . šḥlmmt*	ku rozkoszy pól Wybrzeży-Śmierci.
[8] *mġny . l bʿl .*	Przyszliśmy do Baʿla,
nʳpʾl . l a[9]*rṣ .*	(który) paʳdˀł na ziemię.
mt . aliyn . bʿl	Umarł Najpotężniejszy Baʿlu
[10] *ḫlq . zbl . bʿl . arṣ*	zginął książę, władca ziemi”.

Komentarz filologiczny

. . . – Niezachowane linie przed w. 1 są rekonstruowane na podstawie *KTU* 1.3 V 5-9; 1.4 IV 20-24; 1.6 I 32-36 w następujący sposób:

idk . l ttn . pnm . ʾm . il .	Wtedy zwrócili oblicze ku Ilowi
mbk . nhrm	przy źródle (dwu) rzek,
qrb . apq . thmtm	pośród ujścia (dwu) oceanów.

Tak proponują: de Moor (1987, 79), Smith (1997a, 148), del Olmo Lete (1998, 109), Wyatt (2002, 125-126), Pardee (*COS I*, 267), Gibson (2004, 73).

4. *l q]ʳṣt¹* – Tekst zrekonstruowany na podstawie *KTU* 1.16 III 3 (tekst 8). Wydanie *KTU* pozostawia dwa pierwsze znaki jako nieczytelne (*xx]ʳṣt¹*).

Komentarz historyczno-kulturowy

1-3a. Posłańcami, którzy przynoszą wiadomość Ilowi o śmierci Baʿla, są Gapanu i Ugaru, stali pomocnicy boga burzy, pełniący najczęściej rolę jego posłańców (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.3 III 35b-38a). Przychodzą oni do ojca bogów, który przebywa w swojej siedzibie (na temat miejsca i opisu rezydencji Ila oraz użytych tutaj jego tytułów zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.3 V 5-9). Ich mowa jest poprzedzona charakterystyczną dla poezji ugaryckiej formułą zbudowaną według schematu: *nš ʾgh w ṣḥ* – „podnieść swój głos i zawołać". Pojawia się ona wielokrotnie w tekstach narracyjnych jako wprowadzenie w mowę niezależną (np. *KTU* 1.1 II 17; 1.2 III 15; 1.4 V 25-26; 1.5 VI 22; więcej przykładów: del Olmo Lete 1981, 55).

Znamienne jest to, że posłańcy nie oddają pokłonów Ilowi. W *Cyklu o Baʿlu* bardzo często wysłannicy po przybyciu do bóstwa najpierw czynią akt prostracji, który jest opisany za pomocą kolejnej charakterystycznej formuły, jaka występuje w poezji ugaryckiej: *l pn N. hbr* w *ql štḫwy w kbd ḫyt* – „do stóp N. pokłonili się i upadli, złożyli hołd i oddali chwałę" (*KTU* 1.1 III 3; 1.2 III 6; 1.3 VI 29-31; 1.4 VIII 26-29; 1.6 I 36-38).

3b-10. Posłańcy rozpoczynają swój przekaz od tego, że krążyli po ziemi, dzięki czemu doszli ku jej krańcom. Ta informacja ma uwiarygodnić ich relację. Podobna formuła znajduje się w *KTU* 1.16 III 3-4: *sb l qṣm arṣ l ksm mhyt* – „udaj się na krańce ziemi, ku kresom łąk". Dzięki niej można częściowo zrekonstruować uszkodzone ww. 4-5.

Gapanu i Ugaru, obchodząc cały obszar ziemski, dotarli do krainy zarazy i pól Wybrzeży-Śmierci, a więc tam, gdzie po raz ostatni w zachowanym tekście jest wspomniany Baʿlu (*KTU* 1.5 V 18-19). Ponownie pojawiają się tu eufemistyczne określenia na te opustoszałe przedpola królestwa Mota. Kraina zarazy i pola Wybrzeża-Śmierci zostały określone jako piękne (*nʿmy*) i rozkoszne (*ysmt*). Pojęcia te zawsze występują paralelnie (*KTU* 1.5 VI 6-7,28-29; 1.6 II 19-20; 1.17 II 41-42 [tu forma: *ysmsmt*]).

Baʿlu został odnaleziony tam, gdzie spłodził potomka. Gapanu i Ugaru używają aż trzech czasowników, aby przekazać wiadomość o śmierci swojego pana: *npl*, *mt* i *ḫlq*. Fraza „padł na ziemię" (*npl l arṣ*) jest w tym kontekście bardzo wymowna. Baʿlu jako Jeździec chmurowładny przenosił się w przestworzach, używając chmur i wichrów jako swoich rydwanów. Na ziemię spoglądał z wysokości swojego pałacu na Ṣaponie. Z takiej perspektywy spoglądał na *orbis terrarum* oraz zsyłał deszcze i burze. Ponadto jednym z tytułów Baʿla w tekstach ugaryckich jest *zbl b'l arṣ* – „książę, władca ziemi". Ten tytuł jest użyty w relacji Gapana i Ugara (w. 10; zob. także *KTU* 1.3 I 3; 1.6 I 42; 1.6 III 1; 1.6 III 9,21; 1.6 IV 5,16). Fraza „padł na ziemię" stanowi zatem nie tylko eufemistyczne określenie śmierci, ale także wyraża utratę posiadanej władzy i godności. Analogię może stanowić wyciągnięcie Jamma z morza, a więc z jego królestwa, i porzucenie go przez zwycięskiego boga burzy na brzegu, czyli na zupełnie obcym obszarze (*KTU* 1.2 IV 27).

Czasownik *mt* („umrzeć") pełni w tym opowiadaniu podwójną funkcję. Po pierwsze stwierdza fakt śmierci Baʿla jak zwykłego śmiertelnika. W języku ugaryckim rzeczowniki śmierć (*motu*) i śmiertelnik (*mutu*) są zbudowane z tego samego leksemu (*mt*). Po drugie fraza *mt aliyn b'l* nawiązuje do imienia Mota i podkreśla jego zwycięstwo.

Jako ostatni czasownik na wyrażenie śmierci Baʿla został użyty *ḫlq* – „zginąć", „zniszczyć" (por. *KTU* 1.6 I 42). Zawiera on konotację, że śmierć boga burzy nie nastąpiła w sposób naturalny, lecz że została zadana (por. *KTU* 1.18 IV 42). Podmiotem zdania jest wyrażenie „książę, władca ziemi". Użycie rzeczownika *arṣ* stanowi inkluzję z frazą *npl l arṣ* w ww. 8-9. W ten sposób powstał trikolon, w którym obwieszczono śmierć Baʿla. Jest on bardzo starannie zbudowany w oparciu o wzrastający układ (ww. 8b-10):

(1) *npl l arṣ* („padł na ziemię") – brak podmiotu zdania, dwuznaczna informacja o śmierci Baʿla;

(2) *mt aliyn b'l* („umarł Najpotężniejszy Baʿlu") – podmiot to najczęściej używany tytuł Baʿla w tekstach ugaryckich, ogólne stwierdzenie o jego śmierci;

(3) *ḫlq zbl b'l arṣ* („zginął książę, władca ziemi") – podmiot rozbudowany, stwierdzenie wprost, że Baʿlu zginął (został zabity).

Należy jeszcze dodać, że trzykrotne powtórzenie faktu, że Baʿlu nie żyje, może nawiązywać do symboliki liczby trzy, która wyraża pełnię.

KTU 1.5 VI 11-25A
Żałoba i lamentacja Ila po śmierci Baʿla

Reakcją Ila na wieść o śmierci Baʿla jest seria czynności żałobnych wyrażających się w gestach i słowach. Tekst jest ciekawym i ważnym świadectwem rytuałów w ugaryckich obrzędach religijnych okazujących ból po śmierci ważnej i/lub bliskiej osoby. Fragment dzieli się na dwie części. W pierwszej są opisane gesty żałobne Ila

(ww. 11-22a), a następnie jego lamentacja (ww. 22b-25a). Inkluzję tego opowiadania stanowi czasownik *yrd* występujący na początku (w. 11) i w zakończeniu (w. 25). Jego podmiotem jest Ilu. Podobne rytuały wykona w dalszej części *Cyklu o Baʿlu* bogini ʿAnata (*KTU* 1.5 V 31 – 1.6 I 8a).

[11] *apnk . lṯpn . il{xx}* [12] *d piʳd .*	Wtedy litościwy i miłosierʳnyˡ Ilu
yrˡd . l ksi .	ʳzszedˡł z tronu,
ʳyˡṯb [13] *l hdʳm .*	ʳuˡsiadł na podnóżʳku,
w lˡ . hdm . yṯb [14] *l arʳṣm .*	a zˡ podnóżka usiadł na zieʳmi.
yˡṣq . ʿmr [15] *un . ʳl riˡšh .*	Wyˡsypał popiół żalu ʳna głoˡwę swoją,
ʿpr . plṯt [16] *l . qdqʳdh .*	proch uniżenia na skroʳń swoją,
lˡpš . yks [17] *mizrtm .*	pˡłaszcz (swój) okrył rytualnym worem,
ǵr . b abn [18] *ydy .*	skórę za pomocą (noża z) kamienia ciął,
psltm . b yʿʳrˡ	(oba) warkocze – za pomocą ostʳrzaˡ,
[19] *yhdy . lḥm . w ʳdqˡn*	okaleczał (oba) policzki i ʳpodbróˡdek,
[20] *yṯlṯ . qn . ḏrʿʳhˡ [.]*	rozorał kości ʳswoichˡ ramion,
yḥrṯ [21] *k gn . ap lb .*	bronował jak ogród tors,
k ʿmq . yṯlṯ [22] *bmt .*	jak dolinę rozorał plecy.
yšu . gh [.] w yṣḥ	Podniósł głos swój i zawołał:
[23] *bʿl . mt . my . lim .*	„Baʿlu umarł, och narody!
bn [24] *dgn . my . hmlt .*	Syn Dagana, och rzesze!
aṯr [25] *bʿl . ard . b arṣ*	Za Baʿlem zejdę pod ziemię”.

Komentarz filologiczny

14-15. *ʿmr un* – De Moor (1987, 80) tłumaczy jako „snop żałoby”, wyrażając przypuszczenie, że czynność być może wiąże się z rytem kołysania snopem jęczmienia podczas składania pierwocin (Kpł 23,9-14). Tłumaczenie, jak i przedłożona hipoteza wynikają z jego sezonowej interpretacji całego *Cyklu o Baʿlu*, zgodnie z którą śmierć boga urodzaju i żałoba Ila oraz zbiory żniw miały miejsce w tym samym czasie, czyli w kwietniu.

17. *abn* – Dosł. „kamień”.

18. *psltm* – Lub „loki”.

21. *ap lb* – Dosł. „otwarcie/przód serca”.

Komentarz historyczno-kulturowy

11-14a. Pierwszą reakcją Ila na wieść o śmierci Baʿla jest jego zejście z tronu. Zostało to przedstawione w bardzo plastyczny sposób jako powolne osuwanie się: tron → podnóżek → ziemia. Podnóżek (*hdm*) jest wymieniany jako element usta-

wiony przed tronem, aby zasiadający na nim bóg czy władca mógł położyć stopy (*KTU* 1.3 II 22,37; 1.4 IV 29). Taka postawa podkreślała jego majestat – nie dotykał on ziemi, w przeciwieństwie do śmiertelników czy poddanych. Zasiadanie na podnóżku było zatem wyrazem poniżenia, a w omawianym przypadku – wielkiego bólu. Dla zrozumienia tej czynności należy przywołać tekst *KTU* 1.6 III 15, gdzie jest mowa, że Ilu na wieść o powrocie Baʿla do życia stawia stopy na podnóżku.

Ilu, okazując swoją żałość, posuwa się jeszcze dalej, gdyż schodzi z podnóżka, aby ostatecznie zasiąść na ziemi. Ta czynność, zwłaszcza w przypadku bóstwa lub władcy, była wyrazem szczególnego uniżenia. Wymowne jest tutaj użycie czasownika *yrd* („schodzić", „zstąpić"), który w tekstach ugaryckich występuje jako *terminus technicus* na oznaczenie śmierci, np. w rytualnych tekstach pogrzebowych (*KTU* 1.161:20-21, tekst 30). W *KTU* 1.5 V 14-15 Baʿlu otrzymuje polecenie, aby zstąpić do królestwa Mota (*rd bt ḫpṯt arṣ*), co jest zapowiedzią zaliczenia go do grona umarłych (por. także *Zejście Isztar do świata podziemnego*; Hi 7,9; Ps 22,30; 30,10; 88,5). Teraz Ilu w wymownym geście żałobnym zstępuje ze swojego tronu i ostatecznie siada na ziemi. W ten sposób wyraża on nie tylko żal z powodu śmierci boga urodzaju, ale również współczucie, naśladując zejście zmarłego do królestwa umarłych i łącząc się z nim (Mrozek 2013, 242). Potwierdza to jego późniejsza lamentacja, która kończy się wezwaniem wyrażającym pragnienie zejścia za Baʿlem do podziemia (w. 24-25; zob. komentarz poniżej). Pamiętać bowiem należy, że ugarycki rzeczownik *arṣ* oznacza zarówno świat ziemski (*orbis terrarum*), jak i świat podziemny (*orbis infernorum*). W tym kontekście Wyatt (2002, 126) czyni ciekawe spostrzeżenie, proponując rozumienie zejścia Ila z tronu na podnóżek, a z niego na ziemię, jako przejście przez całą rzeczywistość, czyli z nieba przez ziemię do podziemia.

14b-22a. Ilu, siedząc na ziemi, wykonuje szereg gestów żałobnych niczym *pater dolorosus*. Można je podzielić na cztery grupy: (1) posypanie głowy popiołem; (2) założenie stroju żałobnego; (3) samookaleczenie; (4) ścięcie włosów. Wszystkie te praktyki były szeroko rozpowszechnione na starożytnym Bliskim Wschodzie.

Pierwszą czynnością jest posypanie głowy popiołem, które nawiązuje do złożenia ciała zmarłego do grobu (Mrozek 2013, 242). Dopełnieniem orzeczenia (*yṣq* – dosł. „wylał", *DUL* 972) jest „popiół żalu" (*ʾmr un*) i „proch uniżenia" (*ʾpr plṯt*). Oba wyrażenia są interesujące z leksykalnego punktu widzenia. Użyte tutaj terminy, oprócz *ʾpr*, stanowią rzadkość w literaturze ugaryckiej. Rzeczownik *ʾmr* jest *hapax legomenon*, a towarzysząca mu przydawka *un* występuje jeszcze tylko w *KTU* 1.19 I 40, jednak w innym znaczeniu i kontekście, niż w omawianym fragmencie (*DUL* 75 zaznacza, że jest to specyficzne użycie). Dla wyrażenia *ʾmr un* przyjęto znaczenie „popiół żalu", akcentując w ten sposób to, co wyraża sama czynność posypania głowy i co oznacza użyta do niego materia. Kolejnym *hapax legomenon* jest rzeczownik *plṯt*, dla którego przyjęto znaczenie „uniżenie" (*DUL* 662). Ilu wyraża w ten sposób zarówno swój żal z powodu śmierci Baʿla, jak i przyjmuje postawę uniżenia. Również tego obrzędu nie ma w czynnościach żałobnych wykonywanych później przez ʿAnatę.

Następnie Ilu zakłada żałobne odzienie. Rzeczownik *mizrt* oznacza dokładnie rytualne okrycie (*DUL* 513). Przykładowo Danilu w takim stroju składa bogom ofiary w świątyni (*KTU* 1.17 I 5,15, tekst 7). Było to krótkie okrycie, a nawet tylko przepaska na biodra (Dietrich & Loretz 1986a, 107). W omawianym tekście należy przyjąć znaczenie „wór", będący żałobnym odzieniem. Natomiast rzeczownik *lpš* w tekstach narracyjnych jest użyty jako ubiór bogów (*KTU* 1.5 VI 31; 1.6 II 9-10; 1.12 II 46).

Najwięcej miejsca poświęcono na opisanie samookaleczeń, jakich dokonywał Ilu. Tekst wymienia ich aż siedem, co w porównaniu z poprzednimi praktykami żałobnymi jest niezwykle rozbudowane. Nacięcia i zranienia obejmują górną część ciała Ila: twarz, ramiona, tors, plecy. Narzędzia, którymi posługiwał się ojciec bogów, to kamienny nóż i kamienie. Noże wykonane z kamienia, zwłaszcza z krzemienia, były używane w kulcie, o czym świadczy przykładowo ryt ponownego obrzezania opisany w Joz 5,2-9. W tym opisie zwracają uwagę odniesienia agrarne. Nacinanie skóry zostało porównane do pracy pługiem na polu, na którym pozostają głębokie bruzdy. Zgodnie z opisem w ten sposób wyglądają ramiona oraz tors i plecy Ila.

W w. 9 jest mowa o ścięciu włosów, a dokładnie warkoczy lub loków Ila. Takie znaczenie należy przyjąć dla rzeczownika *pslt* (*DUL* 674). Występuje on tutaj w formie *dualis*, co oddano w tłumaczeniu za pomocą dodanego liczebnika dwa.

22b-25a. Opis żałoby Ila kończy się lamentacją, złożoną z trikolonu. Należy przypuszczać, że wcześniejsze gesty odbywały się w milczeniu, co również jest częścią praktyk żałobnych i sposobem okazywania współczucia. Przykładem może być siedmiodniowe milczenie przyjaciół Hioba, którzy przybyli do niego, aby wraz z nim boleć i go pocieszać. Jednak z powodu jego bólu przez siedem dni i tyleż nocy nikt nie odezwał się ani słowem (Hi 2,11-13). Lamentacja Ila stanowi akord rytualnych gestów pośmiertnych. Ta krótka pieśń jest obwieszczeniem śmierci Baʿla wszystkim ludziom. Jej hymniczny charakter pozwala przypuszczać, że może to być skrócona litania albo inna pieśń liturgiczna, jaką zwykło się wykonywać w rytuałach funeralnych (Mrozek 2013, 244). Oprócz imienia własnego boga burzy, Ilu używa jednego z jego tytułów – „syn Dagana" (*bn dgn*). Dagan był czczony jako bóstwo zapewniające urodzaj w rolnictwie, zwłaszcza zboża (*DDD* 216-219; *NIDB 2*, 3-4). W ugaryckich eposach nie odgrywa on znaczącej roli. Najczęściej pojawia się w omawianym kontekście, a więc jako ojciec Baʿla. Teksty rytualne wymieniają go po Ilu i Ilibie, a przed Baʿlem, co świadczy o jego wysokiej pozycji w ugaryckim panteonie (*KTU* 1.47:4 [= 1.118:3; 1.148:2]; 1.123:4). Użycie wyrażenia *bn dgn* w omawianym tekście nawiązuje do płodności i urodzaju, jakie zapewniał Baʿlu w rolnictwie i hodowli zwierząt. Jakkolwiek etymologia imienia Dagan nie jest pewna, to jednak może ono w tym przypadku przywodzić na myśl zboże (ugar. *dgn*). Śmierć syna Dagana jest zatem obumarciem wegetacji w świecie agrarnym. Więcej na temat wyrażenia *bn dgn* i boga Dagana zob. ekskurs: *Tytuły i określenia Baʿla*.

Fakt równoznaczności śmierci Baʿla z obumarciem przyrody czyni oczywistym krąg odbiorców, do którego Ilu kieruje swoją żałobną lamentację. Są nim mieszkańcy ziemi, którzy najmocniej odczują zejście boga płodności i urodzaju do podziemia. Baʿlu nie będzie już zsyłał urodzajnych deszczy ani ożywczej rosy, przez co pola

uprawne nie wydadzą plonów. W tej sytuacji lamentacja Ila jest niejako uwerturą powszechnego i zbiorowego zawodzenia mieszkańców ziemi.

Zaznaczono już, że żałobne gesty wykonywane przez Ila z powodu śmierci Baʿla były znane i praktykowane na starożytnym Bliskim Wschodzie. Przykładowo wyrywanie włosów, rozdarcie ubrania i wzywanie do lamentacji obecne jest w opisie żałoby Gilgamesza po śmierci Enkidu (*Epos o Gilgameszu* VIII [zwł. 63-64]). Podobne czynności (powstanie z zajmowanego miejsca, rozdarcie szat, ogolenie głowy, położenie się na ziemi i krótka lamentacja) wykonuje Hiob po otrzymaniu wiadomość o śmierci swoich dzieci i utracie majątku (Hi 1,13-21). W ST zejście władcy z tronu i zasiadanie na ziemi było oznaką zarówno żałoby, jak i poniżenia lub pokuty (Iz 47,1; Ez 26,16; Jon 3,6); podobnie jak posypywanie głowy popiołem. Do tych rytuałów należało także przywdzianie odpowiedniego stroju żałobnego, którym najczęściej był wór (*Zejście Isztar do świata podziemnego* 82), oraz ogolenie włosów i kaleczenie własnego ciała (Jr 16,6; 41,5; 47,5). Ponadto ST dostarcza dowodów, że nacinanie skóry pojawiało się w kulcie Baʿla, choć już nie w kontekście funeralnym (1 Krl 18,128; Oz 7,14). Takich praktyk jednoznacznie zakazywało prawo biblijnego Izraela (Kpł 19,28; 21,5; Pwt 14,1). Zamiar zejścia do Szeolu wyraża Jakub, dowiedziawszy się o śmierci swojego syna Józefa (Rdz 37,35).

KTU 1.5 VI 25B-31A
Reakcja ʿAnaty na śmierć Baʿla

Reakcja ʿAnaty jest inna niż ojca ugaryckich bogów. Ona także rozpocznie żałobę, co będzie wyrażała w bardzo podobny sposób jak Ilu. Jednak zanim przejdzie do tych praktyk, najpierw rozpoczyna poszukiwania swojego brata. Ponownie odsłania się silny i zdecydowany charakter bogini.

ap [26] *ʿnt . ttlk . w tṣd .*	Zaraz ʿAnata poszła i przeczesała
kl . ġr [27] *l ⌜kb⌝d . arṣ .*	każdą górę ku ⌜trze⌝wiom ziemi,
kl . gbʿ [28] *l [k]⌜b⌝d . šdm .*	każdą wyżynę ku [t]⌜rze⌝wiom pól.
tmġ . l nʿ⌜m⌝[y] [29] *[arṣ .] dbr .*	Dotarła do roz⌜ko⌝[szy] [ziemi] zarazy,
ysmt . šd [30] *[šḫl]mmt .*	(do) piękna pól [Wybrze]ży-Śmierci.
t⌜m⌝[ġ]. l bʿl .	Do⌜tar⌝[ła] do Baʿla,
n⌜p⌝[l] [31] *[l a]⌜rṣ⌝ [.*	(który) pa⌜d⌝[ł] [na zie]⌜mię⌝.

Komentarz filologiczny

26. *tṣd* – Smith (1997a, 150) zgodnie z podstawowym znaczeniem tego czasownika tłumaczy: „ʿAnata wybierała się na łowy”. Więcej na temat *tṣd* zob. komentarz historyczno-kulturowy.

27-28. *l kbd* – Dosł. „do wątroby”.

Komentarz historyczno-kulturowy

25b-31a. ʿAnata rozpoczyna poszukiwania Baʿla. Tekst nie wskazuje, czy bogini nie uwierzyła w relację posłańców, względnie Ila, o śmierci boga burzy i wyrusza z nadzieją, że odnajdzie go żywego, czy też udaje się na poszukiwanie jego ciała, aby mogła dokonać rytuałów pogrzebowych. Pewne natomiast jest to, że poszukiwania prowadziła bardzo starannie, o czym świadczy czasownik *ṣd*. Wprowadza on pewną dwuznaczność, prawdopodobnie zamierzoną przez autora eposu. Podstawowe znaczenie tego czasownika to „polować” (por. hebr. *ṣûḏ*). Pojawia się on m.in. w znamiennym pytaniu, jakie Aqhatu postawił ʿAnacie: „Czy teraz kobiety będą polowały (*tṣdn*)” (*KTU* 1.17 VI 40; por. także 1.18 I 27, tekst 7; 1.22 I 11, tekst 2; 1.108:12, tekst 44). Należy pamiętać, że ʿAnata była boginią łowów i polowań. Drugie znaczenie czasownika *ṣd* to „przeczesywać” (*DUL* 767) i tak jest użyty w omawianym wierszu. Jednak obie czynności nie wykluczają się wzajemnie, ponieważ polowanie zakłada dokładne przeszukanie i zbadanie terenu, na którym będą odbywały się łowy.

Bogini bardzo starannie przeczesuje okrąg ziemski, poczynając od gór i wyżyn. Pałace ugaryckich bogów, w tym Baʿla i ʿAnaty, znajdowały się na szczytach gór. Wyżyny natomiast były miejscami kultu, przede wszystkim składania ofiar. Z tych wysokich partii bogini przechodzi w głąb ziemi. To może sugerować, że poszukiwania rozpoczyna z nadzieją, że Baʿlu żyje. Skoro jednak nie znalazła go w tych obszarach, schodzi w głąb ziemi, aż dociera do „ziemi zarazy” i „Wybrzeży-Śmierci”, a więc tam, gdzie Baʿlu był aktywny po raz ostatni (*KTU* 1.5 V 18-19) i gdzie martwego odnaleźli go Gapanu i Ugaru (*KTU* 1.5 VI 6-7). Tam też odnajduje go ʿAnata. Tekst wskazuje, że ciało martwego Baʿla przebywało cały czas w tym miejscu.

31b. ʿAnata po odnalezieniu ciała Baʿla wykonuje rytuały żałobne. Ich opis rozpoczyna się w ostatniej linii piątej tablicy i jest kontynuowany w następnej. Dlatego komentarz do tego wiersza został przeniesiony do następnego tekstu.

KTU 1.6

1. *KTU* 1.6 (RS 2.[009] + 5.155)
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. 270 x 195 x 38 mm
4. Muzeum Narodowe w Aleppo (Syria)
5. Opowiadanie mityczne

Ostatnia tablica *Cyklu o Baʿlu* składa się z sześciu kolumn. Stan zachowania jest dobry, są jedynie nieliczne luki, zwłaszcza na początku lub w zakończeniu kolumn, rzadziej w ich centralnej części. Treść tablicy kontynuuje opis konfliktu Baʿla z Motem.

KTU 1.5 VI 31B – 1.6 I 8A
Żałoba i lamentacja ʿAnaty po śmierci Baʿla

Po odnalezieniu martwego ciała Baʿla, ʿAnata rozpoczyna żałobę nad nim i wygłasza lamentację. Jej czynności są dokładnie takie, jakie wcześniej wykonywał Ilu (*KTU* 1.5 VI 11-25a). Podobnie jak w poprzednim przypadku tekst dzieli się na dwie części. W pierwszej są opisane gesty żałobne ʿAnaty (ww. 1.5 VI 31 – 1.6 I 5), a następnie jej lamentacja (ww. 6-8a).

1.5 VI 31 *[. lpš] . tks . miʳzʾ[rtm]*	[(Swój) płaszcz okryła rytualʳnymʾ [worem].
recto 1.6 I 1 *ʳlʾ bʿl*	ʳOʾ Baʿlu.
2 *ġr . b ab<n> . td .*	Skórę za pomocą (noża z) kamie<nia> cięła,
ʳpslʾtʳmʾ [. b yʿr]	(oba) ʳwarʾkoʳczeʾ – [za pomocą ostrza],
3 *thdy . lḫm . w dqn .*	okaleczała (oba) policzki i podbródek,
ʳtʾ[t]ʳlʾ[t] 4 *qn . ḏrʿh .*	ʳrozʾ[o]ʳraʾ[ła] kości swoich ramion,
tḫrṯ . km . gʳnʾ 5 *ap lb .*	bronowała piersi jak ogróʳdʾ,
k ʿmq . ttlṯ . bmt	jak dolinę rozorała plecy.
6 *bʿl . mt . my . lim .*	„Baʿlu umarł, och narody!
bn dgn 7 *my . hmlt .*	Syn Dagana, och rzesze!
aṯr . bʿl . nrd 8 *b arṣ .*	Za Baʿlem zstąpimy pod ziemię”.

Komentarz filologiczny

1. *ʳlʾ bʿl* – Preskrypt zapisany w górnym lewym rogu tablicy. Jest to tytuł obejmujący jej całą treść. Podobne wyrażenie spotykane jest na początku innych tekstów narracyjnych: *l krt* (*KTU* 1.14 I 1; 1.16 I 1), *l aqht* (*KTU* 1.19 I 1). Funkcja przyimka *l* jest wieloraka (*DUL* 471-478), dlatego są różne możliwości tłumaczenia wyrażenia *l bʿl*. W tym przypadku należy zinterpretować go jako zaznaczenie tego, komu jest poświęcony tekst, stąd tłumaczenie „O Baʿlu”. Prawdopodobnie zapis *l bʿl* był na początku każdej tablicy, co potwierdza obecność analogicznego wyrażenia w *Legendzie o Kircie* i *Legendzie o Aqhacie*.

2a. *b ab<n>* – Dosł. „kamień”.

2b. *ʳpslʾtʳmʾ* – Lub „loki”.

5. *ap lb* – Dosł. „otwarcie/przód serca”.

Komentarz historyczno-kulturowy

1.5 VI 31 – 1.6 I 8a. Tekst stanowi powtórzenie wcześniejszych rytuałów funeralnych Ila. Pewne czynności są tu jednak pominięte: zejście z tronu i siedzenie na ziemi oraz posypanie głowy popiołem (*KTU* 1.5 VI 11-16a). Nie ma także formuły wprowadzającej do wygłoszenia lamentacji (*KTU* 1.5 VI 22), a w samej pieśni czasownik *yrd* jest użyty w 1. os. lm. (w lamentacji Ila jest 1. os. lp.).

Pominięcie schodzenia z tronu i zasiadania na ziemi może wynikać z podkreślenia większej władzy Ila niż tej, którą miała ʿAnata. Bardziej jednak prawdopodobne jest to, że w ten sposób została podkreślona aktywność bogini wojny. Podczas gdy ojciec bogów (jako stary bóg) może tylko zejść z tronu, usiąść na ziemi i rozpaczać z powodu śmierci Baʿla, to ʿAnata przeciwnie – po dokonaniu rytualnych okaleczeń przystępuje do dalszego działania. To samo należy odnieść do posypywania głowy popiołem. W ten sposób bierność Ila zostaje przeciwstawiona aktywności ʿAnaty. Natomiast ominięcie formuły wprowadzającej w mowę niezależną (lamentację ʿAnaty) należy uznać za nieumyślne opuszczenie przez autora tekstu. Użycie liczby mnogiej czasownika *yrd* wynika z tego, jak podpowiada dalszy ciąg tekstu, że ʿAnata kieruje te słowa m.in. do Šapšy.

ʿAnata wyraża swój żal przez przywdzianie żałobnego stroju, samookaleczenie i wygłoszenie lamentacji. Te praktyki weszły do różnych zwyczajów religijnych. Ciekawym świadectwem w tym przypadku jest dialog Lukiana *O bogini syryjskiej* 6. Autor opowiada o zwyczajach żałobnych po śmierci Adonisa, jakie były obchodzone w świątyni Afrodyty w Byblos, a więc na terenach geograficznie bliskich Ugarit. Do obowiązkowych praktyk obejmujących całą społeczność byblońską należały: bicie się w piersi, płacz, lamentowanie i składanie ofiar Adonisowi jako zmarłemu. Następnego dnia, gdy on już ożył, wszyscy ścinali sobie włosy. Kobiety, które nie chciały poddać się tej ostatniej praktyce, musiały stanąć razem na rynku i oddać się cudzoziemcom za pieniądze. Zebrane w ten sposób dochody były ofiarą dla Afrodyty.

KTU 1.6 I 8B-31
Pogrzeb Baʿla

Dopełnieniem wcześniejszych gestów żałobnych i lamentacji jest pogrzeb Baʿla. Tego zadania podejmuje się ʿAnata, prosząc Šapšę o pomoc. Miejscem pochówku boga burzy jest szczyt Ṣapona, na którym znajdował się jego pałac. Po pogrzebaniu ciała pojawia się kolejna praktyka funeralna – obrzęd składania ofiar.

[8] *ʾmh . trd . nrt* [9] *ilm . špš .*	Z nią zstąpiła pochodnia Ila, Šapša,
ʾd . tšbʾ . bk	kiedy (już) nasyciła się płaczem,

[10] *tšt . k yn . udmʿt .*	wypijając łzy jak wino.
gm [11] *tṣ⌜ḥ⌝ . l nrt . ilm . špš*	Wówczas zawoła⌜ła⌝ ku pochodni Ila, Šapšy:
[12] *ʿms . mʿ . ly . aliyn . bʿl*	„Nałóż, proszę, na mnie Najpotężniejszego Baʿla”.
[13] *tšmʿ . nrt . ilm . špš*	Usłuchała pochodnia Ila, Šapša,
[14] *tšu . aliyn . bʿl .*	uniosła Najpotężniejszego Baʿla,
l ktp [15] *ʿnt . k tšth .*	na ramionach ʿAnaty go położyła,
tšʿlynh [16] *b ṣrrt . ṣp{ʿ}n .*	(a ona) zaniosła go na wysokości Ṣapona,
tbkynh [17] *w tqbrnh .*	opłakiwała go i pogrzebała go,
tštnn . b ḫrt [18] *ilm . arṣ .*	ułożyła w grocie boga podziemia.
tṯbḫ . šbʿm [19] *rumm .*	Zarżnęła siedemdziesiąt turów
k gmn . aliyn [20] *⌜bʾ⌝l .*	jako ofiarę żałobną (dla) Najpotężniejszego ⌜Ba⌝ʿla.
tṯbḫ . šbʿm . alpm	Zarżnęła siedemdziesiąt byków
[21] *[k]gmn . aliyn . bʿl*	[jako] ofiarę żałobną (dla) Najpotężniejszego Baʿla.
[22] *[tṯ]⌜bʾ⌝ḫ . ʿšbʿm . ṣin*	[Za]⌜rżnę⌝ła siedemdziesiąt owiec
[23] *[k g]⌜mʾ⌝n . aliyn . bʿl*	[jako o]⌜fia⌝rę żałobną (dla) Najpotężniejszego Baʿla.
[24] *[tṯ]⌜bḫ⌝ . šbʿm . aylm*	[Za]⌜rżnęła⌝ siedemdziesiąt jeleni
[25] *[k gmn .] aliyn . bʿl*	[jako ofiarę żałobną] (dla) Najpotężniejszego Baʿla.
[26] *[tṯbḫ . š]⌜bʾ⌝m . yʿlm*	[Zarżnęła sie]⌜dem⌝dziesiąt górskich kozłów
[27] *[k gmn . al]⌜iyʾ⌝n . bʿl*	[jako ofiarę żałobną (dla) Naj]⌜potężniejsze⌝go Baʿla.
[28] *[tṯbḫ . šbʿm . y]⌜ḥʾ⌝mrm*	[Zarżnęła siedemdziesiąt an]⌜ty⌝lop
[29] *[k gm]⌜nʾ⌝ . al⌜iʾ⌝yn . bʿ⌜lʾ⌝*	[jako ofia]⌜rę⌝ żałobną (dla) Najpo⌜tężniej⌝szego Ba⌜ʿla⌝.
[30] *[b š]⌜pʾḥ⌝h . pšt . bm . ⌜ʿnʾ⌝[t]*	⌜ʿAna⌝[ta] [w ro]⌜dzie swoim obwieściła, że owdowiała,
[31] *[kd .]⌜ǵʾ⌝zrh . ⌜yʾ⌝bm . l ilm*	[także] swoim ⌜mło⌝dzieńcom (przekazała, że) jest wdową pośród bogów.

Komentarz filologiczny

19 i nast. *gmn* – Znaczenie i etymologia rzeczownika niepewna. Dlatego niektóre przekłady pozostawiają jedynie transkrypcję (*COS I*, 268-269) lub opuszczają to pojęcie (*TOu I*, 254-255; Gibson 2004, 74-75). Na podstawie kontekstu proponuje się rozumienie *gmn* jako ofiarę (Baldacci 1996, 318; Smith 1997a, 152 [ze znakiem zapytania]). Toboła (2008, 209) proponuje bardziej konkretnie – „stypa”. Inną możliwość na podstawie tekstów akadyjskich przedstawiają Dietrich & Loretz & Sanmartín (1976, 432), proponując przymiotnik „trzyletni” jako określenie zabijanych zwierząt. De Moor (1987, 83-84), porównując z etiopskim rzeczownikiem *gmn*, tłumaczy całe wyrażenie *k gmn*: „ponieważ został zbezczeszczony”. W tłumaczeniu przyjęto znacznie „ofiara żałobna” (podobnie del Olmo Lete 1998, 111-112; Sivan

2001, 261; Wyatt 2002, 130; *TUAT NF VIII*, 230; *DUL* 297 [ze znakiem zapytania]). Dokładne omówienie zagadnienia zob. Watson 1989b, 129-131.

30. *pšt* – Należy czytać jako *tšt* (*KTU*).

Komentarz historyczno-kulturowy

8b-18a. Boleść ʿAnaty jest dodatkowo wyrażona przez jej płacz. W poetycki sposób zostało to przedstawione jako nasycenie się winem, a więc w bardzo obfity sposób. W wielu miejscach, w których pojawia się ten napój, jest mowa o jego wielkiej ilości (*KTU* 1.3 I 10-17). Rzecz znamienna, że jedynym bóstwem, które płacze – i to w tak intensywny sposób – jest bogini wojny. We wcześniejszej części *Cyklu o Ba'lu* była mowa o jej nasyceniu się (*sb'*) walką (*KTU* 1.3 II 19,29), co należy rozumieć jako napojenie się krwią. Teraz ʿAnata napełnia się łzami. Na podstawie tekstu można przypuszczać, że w tej żałobie doszła do samego szczytu i dopiero wtedy powraca jej pobudliwa i skora do działania natura, nakazująca rozpoczęcie poszukiwań Baʿla.

Do lamentacji ʿAnaty przyłącza się Šapša, bogini słońca nazywana „pochodnią Ila" (*KTU* 1.2 III 15; 1.3 V 17; 1.4 VIII 21; 1.6 II 24; 1.6 III 24; 1.6 IV 8,17; 1.19 IV 47,49; Rahmouni 2008, 252-255). Przechodziła ona codziennie przez nieboskłon ze wschodu na zachód, a następnie powracała do miejsca wzejścia przez królestwo Mota, czyli pod ziemią. Kolejnym jej zadaniem było przekazywanie poleceń Ila innym bogom, a z tej racji, że widziała z góry wszystko, co dzieje się na ziemi, była postrzegana jako wszechwiedząca. Skoro znała królestwo podziemia, to należy przypuszczać, że to właśnie ona udzielała wcześniej porad Baʿlowi, jak może uniknąć pożarcia przez Mota (*KTU* 1.5 III 1-30; 1.5 V 1-17a). Teraz Šapša opłakuje wraz z ʿAnatą śmierć boga burzy. Czasownik *yrd* wskazuje, że obie boginie zeszły do królestwa boga śmierci (por. *nrd* [„zstąpimy"] w *KTU* 1.6 I 8). Wyłania się tu ciekawy obraz – skoro bowiem bogini słońca była pochodnią Ila w ręku Mota (*KTU* 1.4 VIII 21-24a), to prowadziła ʿAnatę jako przewodniczka przez jego podziemne królestwo, niczym Wergiliusz i Beatrycze Dantego w *Boskiej komedii*.

Choć tekst nie przedstawia tego wprost, to można przyjąć, że obie boginie przechodziły razem przez podziemne królestwo Mota (czyli zgodnie z codziennym zwyczajem Šapšy), aż razem natrafiły na ciało Baʿla. Wówczas ʿAnata prosi Šapšę, aby pomogła jej położyć ciało boga burzy na sobie. W pierwszym odczuciu ta prośba może wydawać się nieco dziwna. Pamiętać jednak należy, że w wyobrażeniach mitologicznych Baʿlu jest przedstawiany jako potężny i majestatyczny wojownik-olbrzym, który stawia stopy na ziemi, a głową sięga niebios (*KTU* 1.101). Zatem nic dziwnego, że silna i mężna bogini prosi o pomoc w podniesieniu tak olbrzymich zwłok. Šapša spełnia prośbę ʿAnaty, a ta zanosi ciało na szczyt Ṣapona, a więc na miejsce, gdzie stał pałac Baʿla. Tam odbywa się obrzęd pogrzebu. Jest on opisany bardzo krótko przy użyciu charakterystycznych czasowników (ww. 16b-18a): „opłakiwać" (*bky*), „pogrzebać" (*qbr*) i *št* („położyć). Podobna sekwencja znajduje się m.in. w *KTU* 1.19 III 5,40-41 (tekst 7), gdzie jest mowa o pochowaniu Aqhata przez

jego ojca, Danila. Miejsce, w którym ʿAnata położyła ciało Baʿla, zostało określone jako „grota boga podziemia". Wyrażenie *ḫrt ilm arṣ* występuje także w *Legendzie o Aqhacie* na oznaczenie miejsca, w którym miał on być pochowany (*KTU* 1.19 III 6,20,35, tekst 7), a także w *KTU* 1.5 V 5 (tekst jest uszkodzony, ale można domniemywać, że Šapša zapowiada, iż zgodnie z jej planem położy tam syna Baʿla). W przypadku pogrzebu Baʿla przyjęcie w dosłownym znaczeniu pochowania go w grocie boga podziemia, czyli w krainie umarłych, wydaje się dziwne. Najpierw bowiem ʿAnata zeszłaby i szukała ciała boga burzy w królestwie Mota, a po znalezieniu wyniosłaby je i to nie bez trudności, po czym ponownie by je tam złożyła. Trudno ponadto wyobrazić sobie, aby zejście do podziemi znajdowało się na boskiej górze Ṣaponu. Dlatego wydaje się słuszne, aby wyrażenie *ḫrt ilm arṣ* uznać za formułę na określenie ceremonii pogrzebu (*DUL* 404) albo samego grobu.

18b-29. Po czynnościach rytualnych wyrażających ból z powodu śmierci Baʿla, zejściu do podziemia, poszukiwaniach i odnalezieniu jego ciała oraz pochowaniu go na Ṣaponie, ʿAnata rozpoczyna obrzędy ofiarnicze. Długi tekst opisuje składanie różnych zwierząt na ofiarę. Jest on zbudowany według regularnie powtarzającego się schematu: czasownik *ṯbḫ* – liczebnik *šb'm* – nazwa zwierzęcia – przyimek *k* – określenie typu ofiary – tytuł *aliyn b'l*. Regularność tego opisu nadaje mu liturgicznego charakteru. Jest to największa hekatomba opisana w eposach ugaryckich.

Czasownik *ṯbḫ* oznacza „ubić/zarżnąć", jak również „zabić na ofiarę" (*DUL* 873-874). W *Cyklu o Ba'lu* występuje on jeszcze dwukrotnie: *KTU* 1.1 IV 30-32 oraz 1.4 VI 40-43. Pierwszy z tych tekstów to opis uczty Ila, którą on sam przygotowuje dla pozostałych bogów, aby ogłosić panowanie Jamma (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 IV 1-32); drugi natomiast to również opis uczty – tym razem tej, którą wyprawia Baʿlu z racji zamieszkania w nowo wybudowanym pałacu (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.4 VI 38b-59). W obu przypadkach są wymienione dokładnie te same zwierzęta: byki, owce, woły, barany, cielęta, baranki i koziołki. Były one składane w ofierze. Taka sama lista znajduje się także w *KTU* 1.22 I 12-14 (tekst 2), gdzie jest opisana uczta herosów.

W omawianym tekście lista zarzynanych zwierząt jest częściowo inna. Oprócz tych, które były składane w ofierze (*alpm* – „woły", *ṣin* – „owce", a także *rumm* – „tury"), pojawiają się żyjące na stepach lub w górach (*aylm* – „jelenie", *y'lm* – „górskie kozły", *yḫmrm* – „antylopy"). Ponadto zwraca uwagę ogromna ilość zwierzyny złożonej w tej ofierze. Przy dosłownym rozumieniu tekstu można bowiem mówić, że ʿAnata zarżnęła 420 zwierząt (po 70 z każdego gatunku). Bardziej jednak zasadne jest przyjęcie symbolicznego znaczenia liczby siedem, która oznacza pełnię i doskonałość (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.4 VI 16-38a). W tym przypadku jest ona dziesięciokrotnie zwiększona, co jeszcze potęguje rozmiary składanej ofiary. Podobne użycie *ṯbḫ* występuje w *KTU* 1.15 IV 4,15, tekst 8 (Ḥuraja składa tłuste cielce), 1.17 II 29-30, tekst 7 (Danilu ofiarowuje wołu dla Koszarat), 1.80:3, tekst 42 (Ṣitqanu zarzyna owce podczas prywatnego rytuału ofiarniczego).

Kluczem interpretacyjnym dla tego opisu jest rzeczownik *gmn*. Niestety, jego znacznie nie jest pewne i dlatego nastręcza on dużych trudności w samym przekładzie

(zob. komentarz filologiczny), jak i we właściwym rozumieniu obrzędu zarzynania zwierząt przez ʿAnatę. Uwzględniając kultyczne konotacje czasownika *ṯbḫ*, można przyjąć, że *gmn* stanowi rodzaj ofiary żałobnej. Niewykluczone, że ten rzeczownik ma związek z hebrajskim *gəmûl* („zapłata", „odwet"). Wówczas stałaby się w pełni zrozumiała olbrzymia liczba zarzynanych przez ʿAnatę zwierząt, które miałyby być zadośćuczynieniem za śmierć Baʿla. Jednak kwestia w pełni satysfakcjonującego wyjaśnienia znaczenia tego pojęcia wciąż pozostaje otwarta (Watson 1989b, 131; *COS I*, 268).

30-31. Wiersze pomimo rekonstrukcji są trudne do zrozumienia. Wydaje się, że ʿAnata obwieszcza z wysokości Ṣapona, że jest wdową. To jest jeden z nielicznych tekstów mogących świadczyć o jej relacji z Baʿlem. Ta sytuacja może nawiązywać do bliskowschodniego prawa lewiratu (Lipiński 2009a, 184-185). ʿAnata jako wdowa powinna być poślubiona przez któregoś z braci Baʿla. Jednak w świetle tekstów ugaryckich trudno mówić wprost o bogini wojny jako jego małżonce albo wskazać na rodzeństwo boga burzy. Niewykluczone, że jest tu mowa o innej relacji. Baʿlu był postrzegany jako „małżonek" (ugar. *b ʾl*, por. hebr. *baʿal*) ziemi w takim wymiarze, że ją zapładniał swoimi ożywczymi deszczami, a ona dzięki niemu rodziła plony. Śmierć boga płodności i urodzaju sprawiła, że w takim wymiarze ziemia stała się wdową. Wówczas zgodnie ze zwyczajem lewiratu, któryś z bogów powinien ją „poślubić", zapewniając jej możliwość rodzenia plonów. Za taką próbę można uznać objęcie tronu przez ʿAsztara, o czym jest mowa w dalszej części tekstu (*KTU* 1.6 I 53-65). Są to jednak czysto hipotetyczne propozycje.

KTU 1.6 I 32-43A
ʿAnata wzywa Aszirat̨ę do radości

Po wszystkich rytuałach funeralnych (gestach żałobnych, lamentacji, przeniesieniu i pogrzebaniu ciała Baʿla) ʿAnata w pełni przyjmuje swoją butną postawę. Jej działanie staje się coraz bardziej zdecydowane w konfrontacji z głównymi bogami ugaryckiego panteonu.

[32] *[id]⌜k . l⌝ ttn [.] ⌜p⌝nm . ʾm* [33]	[Wte]⌜dy⌝ zwróciła ⌜o⌝blicze ku
[i]⌜l⌝ .	[I]⌜lowi⌝
mbk n⌜h⌝rm .	przy źródle (dwu) ⌜rzek⌝,
qrb [34] *⌜a⌝pq . thmtm .*	pośród ⌜u⌝jścia (dwu) oceanów.
tgly . ḏd [35] *il .*	Przyszła do groty Ila
w . tbu . qrš [36] *mlk . ab . šnm .*	i weszła do siedziby króla, ojca lat.
l pʾn [37] *⌜i⌝l . thbr . w tql*	Do stóp ⌜I⌝la pochyliła się i upadła,
[38] *tštḫwy . w tkbdnh*	pokłoniła się i oddała mu cześć.
[39] *tšu . gh . w tṣḥ .*	Podniosła swój głos i zawołała:

tšmḫ ht [40] *aṯrt . w . bʳnˀh .*	„Niech się raduje teraz Aszirata i jej syʳnowieˀ,
ilt . w ṣb[41]*rt . aryh .*	bogini i zastęp jej potomstwa,
k mt . aliyn [42] *bʿl*	bo umarł Najpotężniejszy Baʿlu,
k ḫlq . zbl . bʿl [43] *arṣ .*	bo zginął książę, władca ziemi”.

Komentarz historyczno-kulturowy

32-39a. ʿAnata najpierw wyrusza do Ila. Jak się okaże w dalszej części *Cyklu o Baʿlu*, nie jest to wizyta mająca na celu pocieszenie ojca bogów (por. *KTU* 1.5 VI 11-25a – żałoba i lamentacja Ila po śmierci Baʿla). Bogini rozpoczyna tutaj swój plan, który stopniowo będzie się wyłaniał. Jej celem jest odzyskanie Baʿla żywego lub martwego.

Opis rozpoczęcia wędrówki bogini z Ṣaponu do siedziby Ila jest przedstawiony za pomocą standardowych formuł spotykanych w poezji ugaryckiej: *idk l ttn pnm ʾm …* – „wtedy zwróciła oblicze ku …” (*KTU* 1.2 III 4; 1.3 V 5-6; 1.4 VIII 1-2,10-11; 1.5 I 9-10; 1.17 VI 47; 1.18 I 20-21; 1.18 IV 5-6; zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.3 IV 37).

Miejsce przebywania Ila jest określone jako „przy źródle (dwu) rzek, pośród ujścia (dwu) oceanów”. Jest to również często występująca formuła w tekstach ugaryckich na oznaczenie jego siedziby (*KTU* 1.2 III 4; 1.4 IV 21-22; 1.6 I 33-34; 1.17 VI 47-48). Jej lokalizacja, zapewne uzasadniona dziełami stwórczymi ojca bogów, wyraża myśl o miejscu najbardziej odległym w ziemskiej rzeczywistości. Znajdowała się tam, gdzie wody górne stykały się z dolnymi oraz wypływały rzeki okrążające i nawadniające ziemię. To sugeruje, że siedziba Ila była położona na górze, co potwierdza tekst *KTU* 1.1 II 1 – 1.1 III 25, gdzie jest mowa o tym, że zamieszkiwał on na Churšanie (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 II 3-14). Więcej na ten temat zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.3 V 5-9.

W końcu samo przybycie ʿAnaty do siedziby Ila i oddanie mu pokłonów oraz fraza wprowadzająca w mowę niezależną są również wyrażone charakterystycznymi formułami. Na temat znaczenia i funkcjonowania formuły z użyciem czasowników *hbr*, *ql*, *ḫwy*, *kbd* (czynności od pokłonu do oddania chwały) zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 II 15-23. Warto zwrócić uwagę, że ʿAnata nie zawsze rozpoczyna swoją wizytę przed Ilem od oddania mu pokłonów (zob. *KTU* 1.3 V 5-12).

Po oddaniu pokłonów Ilowi, ʿAnata wygłasza krótką mowę. W tym przypadku nie ma już żadnych charakterystycznych formuł wprowadzających, np. typu *captatio benevolentiae* (*KTU* 1.3 V 30-31; 1.4 V 3-5), lecz przechodzi *ad rem*. Wzywa ona Asziratę, aby radowała się wraz ze swoim synami z powodu śmierci Baʿla. To wezwanie brzmi wręcz ironicznie w porównaniu z wcześniejszą postawą Ila (*KTU* 1.5 VI 11-25a) i samej ʿAnaty (*KTU* 1.5 VI 31b – 1.6 I 8a). Krąg bóstw wezwanych do radości (Aszirata i jej synowie, których zgodnie z *KTU* 1.4 VI 46 było siedemdziesięciu) wyraźnie podpowiada, co jest jej źródłem. Śmierć Najpotężniejszego Baʿla i władcy ziemi otwiera drogę do sukcesji po nim. ʿAnata zatem z ironią mówi, że

dla matki ugaryckich bogów i jej synów pusty tron boga burzy i urodzaju przynosi im długo oczekiwaną radość z widoków na objęcie władzy. Niechęć Asziraty i pozostałych bóstw wobec syna Dagana była widoczna już we wcześniejszych częściach *Cyklu o Baʿlu*. Butna postawa bogini przejawia się także w tym, że nie kieruje ona żadnego słowa do Ila, przed którym stoi, oraz w braku użycia jakiegokolwiek tytułu w odniesieniu do jego małżonki (*rbt aṯrt ym* – „Wielka Aszirata, [Pani] morza]").

Tekst nie mówi wprost o obecności Asziraty. Jednak bezpośrednio następujący fragment wskazuje, że jest ona obecna w tej scenie. Jeżeli to przypuszczenie jest słuszne, to uwydatnia się jeszcze bardziej buta ʿAnaty. Nie zwraca się do niej bezpośrednio, lecz mówi o niej – należy pamiętać, że jest to jej matka – w trzeciej osobie.

KTU 1.6 I 43B-67
Nieudana próba objęcia tronu po Baʿlu

Zgodnie z przewidywaniami ʿAnaty, następuje sukcesja po śmierci Baʿla. Służyło temu wezwanie Asziraty do radości, której źródłem miałoby być przekazanie władzy jednemu z jej synów. Okazało się to jednak całkowicie niemożliwe. Niezdolność do zasiadania na tronie boga burzy pokazuje pośrednio jego wielkość i potęgę.

gm . yṣḥ il [44] *˹l˺ rbt . aṯˁrt˺ ym .*	Wtedy Ilu zawołał ˹do˺ Wielkiej Aszi˹raty˺, (Pani) morza:
šmʿ [45] *l rbt . aˁṯr˺[t] . ˹y˺m .*	„Słuchaj, o Wielka A˹szira˺[to], (Pani) ˹mo˺rza,
tn [46] *aḫd . b . b˹nk˺ .*	daj pierworodnego z sy˹nów twoich˺,
am{.}lkn	abym mógł ustanowić go królem".
[47] *w tʿn . rbt . aṯrt ym*	I odpowiedziała Wielka Aszirata, (Pani) morza:
[48] *b˹l˺. nmlk . ydʿ . yl˹ḥn˺*	„Czy ˹nie˺ ustanowimy królem Jadʿu-Jalḥanu?"
[49] *w yʿn . ltpn . il ˹d pi˺*[50]*d .*	I odpowiedział litościwy i ˹miłosier˺ny Ilu:
dq . anm .	„On jest bezsilny,
l yr˹q˺ [51] *ʿm . bʿl .*	nie będzie mógł rywalizo˹wać˺ z Baʿlem,
l yʿdb . mrḥ [52] *ʿm . bn . dgn . ktmsm*	nie będzie mógł skrzyżować włóczni z synem Dagana, gdyż jest zbyt słaby".
[53] *w ʿn . rbt . aṯrt . ym*	I odpowiedziała Wielka Aszirata, (Pani) morza:
[54] *blt . nmlk . ʿttr . ʿrẓ*	„Oto ustanowimy królem ʿAsztara groźnego,
[55] *ymlk . ʿttr . ʿrẓ*	niech króluje ʿAsztaru groźny".
[56] *apnk . ʿttr . ʿrẓ*	Wtedy ʿAsztaru groźny
[57] *yʿl . b ṣrrt . ṣpn*	wstąpił na wysokości Ṣapona,
[58] *yṯb . l kḫṯ . ˹aˀliyn* [59] *bʿl .*	zasiadł na piedestale ˹Naj˺potężniejszego Baʿla.
pʿnh . l tmǵyn[60] *hdm [.]*	Jego stopy nie sięgały podnóżka,
rišh . l ymǵy [61] *apsh .*	jego głowa nie sięgała oparcia.

w y ʾn . ʾṯtr . ʾrẓ	Powiedział więc ʿAsztaru groźny:
[62] *l amlk . b ṣrrt . ṣpn*	„Nie jestem w stanie królować na wysokościach Ṣapona”.
[63] *yrd . ʾṯtr . ʾrẓ .*	Zstąpił ʿAsztaru groźny,
yrd [64] *l kḫṯ . aliyn . bʾl*	zstąpił z piedestału Najpotężniejszego Baʿla
[65] *⌜w⌝ ymlk . b arṣ . il . klh*	⌜i⌝ zaczął królować nad całą ziemią (jako) jej bóg.
[66] *[xxx .]⌜t⌝šab⌜n . b⌝ rḫbt*	[…] ⌜cze⌝rpa⌜li za pomocą⌝ amfor,
[67] *[… . t]⌜š⌝abn . b ⌜k⌝knt*	[…cze]⌜r⌝pali za pomocą ⌜dz⌝banów.

Komentarz filologiczny

47. *aḥd* – Dosł. „jednego”. Zasadne jest jednak rozumienie tego liczebnika jako porządkowego – „pierwszego spośród twoich synów”, a więc pierworodnego. Takie były zasady objęcia tronu. Podobne funkcjonowanie liczebnika głównego w funkcji porządkowego występuje w Rdz 1,5: *yôm ʾeḥāḏ* jako „dzień pierwszy”, analogicznie do *yôm šēnî… šəlîšî…* – „dzień drugi… trzeci…” itd. (por. także Rt 1,4).

48. *ydʿ . ylʿḥn* – Dosł. „ten, który wie (i) rozumie” (Wyatt 2002, 132). Jednak rola i znaczenie tych zdolności nie są zrozumiałe w tym kontekście (Smith 1997a, 174). Natomiast de Moor (1987, 85) i Margalit (1980, 143-145) tłumaczą to wyrażenie jako „ten, który wie, jak sprowadzić wilgoć”. Bóg wykazujący się taką zdolnością miałby być odpowiednim następcą Baʿla.

49. *dq . anm* – Dosł. „słaba (jest jego) moc”.

Komentarz historyczno-kulturowy

43b-52. Ilu prosi Asziratę, swoją małżonkę, o wskazanie jednego z ich synów, aby mógł go ustanowić królem. W tekstach ugaryckich Baʿlu jest zaledwie dwa razy określany jako *mlkn* – „nasz król” (*KTU* 1.3 V 32; 1.4 IV 43). Jednak poszukiwania właściwego kandydata i chęć ogłoszenia następcy boga burzy królem całkowicie potwierdzają, że tak był on postrzegany. Ten tekst pokazuje także pozycję Ila w panteonie ugaryckim. Jest on ojcem bogów i stwórcą, a jego głos jest decydujący w zasadniczych sprawach (np. pozwolenie na budowę pałacu dla Baʿla). Jednak nie sprawuje on bezpośrednio najwyższej władzy w konkretnych obszarach (np. na terenach uprawnych lub w otchłaniach morskich), lecz właśnie ustanawia i ogłasza króla, np. Jamma (*KTU* 1.1 IV 1-32). W omawianym tekście wybór kandydata pozostawia swojej małżonce, co może świadczyć o znaczącej roli królowej-matki w królestwie Ugarit. Ziemska rzeczywistość znajdowałaby swoje odbicie w mitologicznych wyobrażeniach. W ST taką rolę przyjmuje przykładowo Batszeba, dochodząc praw, aby Salomon zasiadł na tronie po swoim ojcu, Dawidzie (1 Krl 1,16-31).

Aszirata korzysta z przyzwolenia Ila i wskazuje na swojego syna Jadʿu-Jalḫana. Jest to skądinąd nieznane bóstwo, występujące tylko w tym opowiadaniu. Na podstawie wyrażenia *aḥd b bnk* można jedynie przypuszczać, że był pierworodnym Ila i Asziraty (zob. komentarz filologiczny). Imię Jadʿu-Jalḫana oznacza tego, kto wie i rozumie (zob. komentarz filologiczny). Bogini zatem wskazuje na mądrość jako kryterium sprawowania władzy. Ilu natomiast opowiada się za siłą, jaką musi posiadać następca Baʿla. Wyrażenie „skrzyżować włócznie" oznacza mieć w posiadaniu takie same błyskawice, jakie miał bóg burzy. Warunkiem zatem zajęcia tronu jest posiadanie przynajmniej tych samych cech i takiej samej siły, co poprzednik. Niewykluczone, że w tej dyskusji Ila z Asziratą jest ślad ówczesnej polemiki na temat idealnego władcy w królestwie Ugarit.

53-67. Aszirata coraz bardziej przejmuje inicjatywę w ustanowieniu nowego władcy. Poprzednio Ilu prosił, aby ona jedynie wyznaczyła któregoś ze swoich synów, a on uczyni go królem (*amlkn*). Teraz jego małżonka mówi wprost: *blt nmlk* – „oto ustanowimy królem". Należy zauważyć, że Ilu już w tej kwestii nie zabiera głosu, co może sugerować, że jego rola coraz bardziej słabnie. Poza tym nie jest do końca pewne, czy rzeczywiście przystał na kolejną propozycję Asziraty.

Matka ugaryckich bogów wskazuje na ʿAsztara jako następcę Baʿla. W *Cyklu o Baʿlu* po raz pierwszy pojawił się on w *KTU* 1.2 III 12b-14. ʿAsztaru był pomniejszym bóstwem w panteonie ugaryckim. W przedstawieniach ikonograficznych ukazywano go jako wojownika, jednak nie tak potężnego jak Baʿlu. Był on czczony także jako bóstwo odpowiedzialne za nawadnianie i użyźnianie ziemi, ale nigdy nie stanowił poważnej konkurencji dla Baʿla, gdyż jego władza i zakres działania były znacznie mniejsze niż boga burzy. Aszirata określa, czy wręcz tytułuje go jako *ʾrẓ* – „groźny". To określenie odnosi się tylko do ʿAsztara. Warto zwrócić uwagę, że pokrewny przymiotnik hebrajski *ʾārîṣ* w Jr 20,11 odnosi się do Jahwe jako „groźnego wojownika" (*gibbôr ʾārîṣ*), który pokona wszystkich nieprzyjaciół proroka Jeremiasza. Oprócz eposu o Baʿlu, ʿAsztaru pojawia się także w hymnie do Nikkal (*KTU* 1.24:28, tekst 4) oraz na liście ugaryckich bóstw (*KTU* 1.118:17; 1.148:30, tekst 10).

Po stwierdzeniu Asziraty, że ma panować ʿAsztaru, od razu rozpoczyna się jego intronizacja, która została ukazana jako wejście na szczyt Ṣapona i zajęcie tronu. Tekst nie podaje tu specjalnych obrzędów czy mów na tę okoliczność. Z chwilą gdy ʿAsztaru zasiadł na miejscu Baʿla, okazało się, że jest on zbyt mały. Zostało to przedstawione wręcz w ironiczny sposób, a mianowicie, że ʿAsztaru nie sięgał nogami do podnóżka przy tronie ani głową do oparcia. Dlatego nie był w stanie objąć władzy po śmierci Baʿla. Należy pamiętać, że bóg burzy był ukazywany jako wielka i majestatyczna postać, sięgająca głową niebios, a stopami ziemi (*KTU* 1.101). ʿAsztaru, skoro tylko rozpoznał własną kondycję, sam schodzi z tronu, ogłaszając swoją decyzję.

Po zejściu z tronu nie kończy się jednak panowanie ʿAsztara. Tekst mówi bowiem, że zaczął królować jako bóg nad całą ziemią. Ten krótki tekst nie jest w pełni zrozumiały. Wydaje się słuszne w tym miejscu odniesienie do propozycji Smitha

(1994, 248), który wysuwa przypuszczenie, że ʿAsztaru był czczony nie w rejonach nadmorskich (na których występowały opady atmosferyczne), lecz w głębi lądu, a więc tam, gdzie rzeczywiście trzeba było nawadniać ziemię z powodu braku deszczów (zob. także Smith 1972, 99-100). Potwierdzać to może fakt, że ʿAsztaru był postrzegany jako bóstwo astralne (*KTU* 1.24:28, tekst 4). Gwiazdy natomiast uchodziły za źródła rosy i deszczu (*KTU* 1.3 II 38-41; 1.3 IV 42-44; 1.19 II 1-3). Pozwala to na wyobrażenie, że gdy ʿAsztaru zszedł z tronu na Ṣaponie, to wycofał się daleko w głąb lądu i tam objął panowanie. Może to potwierdzać częściowo zachowane zakończenie kolumny. Pomimo uszkodzonych ostatnich dwu linii można zrozumieć, że jest tam mowa o czerpaniu, najprawdopodobniej wody, przy użyciu takich naczyń jak dzbany (*rḥbt*) i wazy (*kknt*), co może wskazywać na proces irygacji. Należy jednak zaznaczyć, że rzeczownik *rḥbt* w innych miejscach służy na oznaczenie naczynia, w którym znajdowało się wino (*KTU* 1.4 VI 53; 1.15 IV 5,16; 1.5 V 2). Być może więc ww. 66-67 stanowią początek opisu uczty wyprawionej dla uczczenia panowania ʿAsztara. Rzeczownik *kknt* jest *hapax legomenon*.

Wcześniej zaznaczono, że ʿAnata rozpoczęła realizować swój plan mający na celu odzyskanie Baʿla (*KTU* 1.6 I 32-43a). Stwierdzenie, że żadne z ugaryckich bóstw nie może zasiąść na tronie wielkiego potężnego boga burzy i przejąć po nim władzy, jest pierwszym etapem na drodze jego realizacji. Wezwanie Asziraty, aby się cieszyła, że następcą Baʿla będzie jeden z jej synów, było zatem czystą ironią ze strony ʿAnaty.

KTU 1.6 II 1-25
Pierwsze spotkanie ʿAnaty z Motem

Przebieg narracji w brakujących początkowych trzydziestu liniach jest trudny do odtworzenia. Czytelny tekst ukazuje ʿAnatę, która rozpoczyna poszukiwania Baʿla. W tym celu udaje się do Mota. To jest kolejny krok na drodze realizacji jej planu. Skoro bowiem nie można było znaleźć następcy boga urodzaju, należy odszukać jego samego.

. . .	(brak około 30 linii tekstu)
1 *ꜫl¹[...]*	(…)[…]
2 *w ꜫḫ¹[xxxxxxxxx]*	(…)
3 *kd . ꜫt¹[tbr . xxxxx]*	Gdy ꜫroz¹[biła …]
4 *kd . tꜫql¹[. xxx .*	Gdy woꜫłała¹ […]
ym . ymm] 5 *y ʾtqꜫn .*	Dzień, (dwa) dni] przeminęꜫły,
w rꜫ¹[ḫm . ʾnt] 6 *tngth .*	a łoꜫ¹[no ʿAnaty] poszukiwało go.
k lꜫb . arꜫ¹[ḫ] 7 *l {x} ʾglh .*	Jak serꜫce kroꜫ¹[wy] za jej cielątkiem,

k lb . ṯa[t] [8] *l imrh .*	jak serce ow[cy] za jej jagniątkiem,
km . lb . ʾ⌜n⌝[t] [9] *aṯr . bʾl .*	tak serce ʿA⌜na⌝[ty] (podążało) za Baʿlem.
tiḫd . m⌜t⌝ [10] *b sin . lpš .*	Uchwyciła Mo⌜ta⌝ za skraj płaszcza,
tšṣq⌜n⌝[h] [11] *b qṣ . all .*	pociągnę⌜ła⌝ [go] za brzeg odzienia.
tšu . gh . w ⌜t⌝[ṣ][12]*ḫ .*	Podniosła swój głos i ⌜za⌝[woła]ła:
at . mt . tn . aḫy	„Ty, Mocie, oddaj mojego brata!”
[13] *w ʾn . ⌜b⌝n . ilm . mt .*	I odpowiedział ⌜sy⌝n Ila, Motu:
mh [14] *taršn . l btlt . ʾnt*	„Czego pragniesz ode mnie, o Dziewico ʿAnato?
[15] *an . itlk . w aṣd .*	Ja przeszedłem i przeczesałem
kl [16] *ǵr . l kbd . arṣ .*	każdą górę ku trzewiom ziemi,
kl . gbʾ [17] *l kbd . šdm .*	każde wzniesienie ku trzewiom pól.
npš . ḫsrt [18] *bn . nšm .*	(Moja) gardziel spragniona synów ludzkich,
npš . hmlt [19] *arṣ .*	(moja) gardziel – tłumów ziemskich.
mǵt . l nʾmy . arṣ [20] *dbr .*	Przybyłem do rozkoszy ziemi zarazy,
ysmt . šd . šḫlmmt	pięknych pól Wybrzeży-Śmierci.
[21] *ngš . ank . aliyn bʾl*	Ja znalazłem Najpotężniejszego Baʿla,
[22] *ʾdbnn ank . imr . b py*	ja chwyciłem go jak jagniątko w moją paszczę,
[23] *k lli . b ṯbrn q<n>y . <n>ḫtu hw*	niczym koźlątko w przepaści mojej jamy on zginął”.
[24] *nrt . il⌜m⌝ . špš .*	Pochodnia I⌜la⌝, Šapša,
ṣḫrrt [25] *la . ⌜š⌝mm .*	rozpalająca moc ⌜nie⌝bios
b yd . bn ilm . mt	(jest) w ręku syna Ila, Mota.

Komentarz historyczno-kulturowy

1-9a. Początkowe fragmentarycznie zachowane wyrażenia prawdopodobnie wskazują na kolejne żałobne gesty ʿAnaty, choć niewykluczone, że mogą one opisywać okazywanie jej złości z powodu śmierci Baʿla albo nawet przygotowywanie się do walki, która nastąpi w dalszej części opowiadania (*KTU* 1.6 II 26-37). Tekst staje się czytelny i zrozumiały od zakończenia czwartej linii. Wyrażenie *ym ymm yʾtqn* świadczy o niezbyt długim upływie czasu (*KTU* 1.1 V 2-3,15-16). Są to trzy dni, które prawdopodobnie ʿAnata spędziła na żałobie po pochowaniu Baʿla. Przez ten krótki okres narastała jej tęsknota za bogiem burzy. Odczucie to zostało wyrażone za pomocą porównania zaczerpniętego ze świata zwierzęcego. Należy zaznaczyć, że wyobrażona w ten sposób relacja nie ma aspektu erotycznego. Przeciwnie, tęsknota ʿAnaty jest ukazana w macierzyńskich obrazach, a nie w małżeńskich.

9b-25. Uchwycenie płaszcza jest aktem wyrażającym błaganie, bardzo często w geście rozpaczy. Przykładem może być Saul, chwytający odzienie odchodzącego Samuela w taki sposób, że je rozdarł (1 Sm 27,15). ʿAnata przyjmuje tutaj rolę błagalnicy wypraszającej wolność dla Baʿla. Rodzi się jednak rozdźwięk pomiędzy tym, co zrobiła wcześniej (pochowanie boga burzy), a tym, o co prosi (prośba o od-

danie brata). Jest to kolejny dowód w *Cyklu o Baʿlu*, że ugaryccy bogowie podlegają władzy śmierci, choć nie jest ona dla nich ostatecznym kresem. Prośba ʿAnaty świadczy o jej przekonaniu, że Motu miał pełną władzę nad królestwem umarłych. Nie tylko wciągał ludzi, czy jak w tym przypadku bogów, do swojej krainy, ale mógł ich również z niej wypuszczać.

ʿAnata nazywa Baʿla swoim bratem. Rzeczownik *aḫ* ma wiele znaczeń. Oprócz podstawowego znaczenia „brat", oznacza także „przyjaciel", „towarzysz", ogólnie mówiąc ktoś bliski, także ten, z kim pozostaje się w intymnej relacji. Analogiczna sytuacja odnosi się do rzeczownika *aḫt* – „siostra". ʿAnata jest kilkukrotnie określona jako siostra Baʿla (*KTU* 1.3 IV 39; 1.10 II 16,20; 1.10 III 10). Więcej zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.3 IV 37-46.

Odpowiedź Mota jest jednoznaczna – Baʿlu został pożarty przez niego, a więc wpadł bezpowrotnie do królestwa umarłych. Jego początkowe pytanie: „Czego pragniesz ode mnie?" można uznać nie tyle za retoryczne, co raczej za formę negatywnej odpowiedzi – ʿAnata żąda czegoś niemożliwego. Bóg śmierci wyraża to przez dwukrotne użycie zaimka osobowego *ank* („ja"). Jako dalszy dowód Motu wskazuje na swoją niezaspokojoną żarłoczność, która przynagla go do poszukiwania ludzi w różnych zakątkach ziemi. Zakres tego terytorium pokrywa się dokładnie z terenem, na którym bogini wojny poszukiwała swojego brata (*KTU* 1.5 VI 26-30a). Miejscem, w którym Motu znalazł, pochwycił i pożarł Baʿla, jest „ziemia zarazy" i „pola Wybrzeży-Śmierci", czyli tam, gdzie wcześniej bóg burzy spłodził swojego syna (*KTU* 1.5 V 18-19), a następnie odnaleźli go martwego Gapanu i Ugaru (*KTU* 1.5 VI 6-7). Akcja wydarzeń opisanych w tej części *Cyklu o Baʿlu* (zakończenie piątej i początek szóstej kolumny) rozgrywa się więc na tym samym obszarze, czyli w bezpośrednim otoczeniu zejścia do krainy umarłych (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.5 V 17b-26).

Tekst nie mówi tego wprost, ale na podstawie dalszej części opowiadania można przypuszczać, że ʿAnata odeszła od Mota, nie doczekawszy się spełnienia swojej prośby.

KTU 1.6 II 26-37
Walka ʿAnaty z Motem

Prośba ʿAnaty o zwrócenie Baʿla nie została spełniona przez Mota, dlatego bogini postanawia unicestwić boga śmierci. Dokonuje tego przez serię czynności, mających sprawić, że nie pozostaje po nim żaden ślad. Jest to jeden z bardziej znanych fragmentów ugaryckich tekstów.

[26] *ym . ymm . yʿtqn .*	Dzień, (dwa) dni przeminęły,
l ymm [27] *l yrʿḫ¹m .*	a dni (przechodziły) w mieˡsiąˡce,
rḫm . ʿnt . tngth	(gdy) łono ʿAnaty poszukiwało go.
[28] *k lb . arḫ . l ʿglh .*	Jak serce krowy za jej cielątkiem,
k lb [29] *tat . l imrh .*	jak serce owcy za jej jagniątkiem,
km . lb [30] *ʿnt . atr . bʿl .*	tak serce ʿAnaty (podążało) za Baʿlem.
tiḫd [31] *bʿn¹ . ilm . mt .*	Pochwyciła syˡna¹ Ila, Mota,
b ḥrb [32] *ʿt¹bqʿnn .*	mieczem go ˡpo¹cięła,
b ḫtr . tdry[33]*nn .*	siedlaczką go przewiała,
b išt . tšrpnn	w ogniu go spaliła,
[34] *b rḫm . tṯḫnn .*	na żarnach go zmieliła,
b šd [35] *tdrʿnn .*	po polach go rozrzuciła,
širh . l tikl [36] *ʿṣr[m] .*	aby jego mięso pożarły pta[ki],
mnth . l tkly{y} [37] *npr[m] .*	aby jego szczątki pochłonęło ptact[wo],
ʿš¹ir . l šir . yṣḫ	aby ˡmię¹so przywoływało mięso.

Komentarz historyczno-kulturowy

26-30a. Wiersze są powtórzeniem ww. 4b-9a. Wyjątek stanowi jedynie fraza „a dni (przechodziły) w miesiące” (*l ymm l yrḫm*), co świadczy, że upłynął znacznie dłuższy czas, niż poprzednio. Tęsknota ʿAnaty i jej pragnienie odnalezienia Baʿla ponownie są wyrażone za pomocą obrazów zaczerpniętych ze świata zwierzęcego (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.6 II 1-9a).

30b-37. ʿAnata nie prowadzi już dialogu z Motem, jak poprzednio, lecz bardzo szybko się z nim rozprawia. W tym krótkim opowiadaniu nie ma nawet opisu walki pomiędzy boginią wojny a władcą świata umarłych. Rozpoczyna się ono tym samym czasownikiem, co w poprzedniej części (*tiḫd*, w. 9b). Jednak poprzednio ʿAnata chwyciła skraj płaszcza Mota w błagalnym geście. Tutaj chwyta go, jakby był już obezwładniony i osłabiony na skutek wcześniejszej, trwającej długo walki. Tekst kolumny jest jednak dobrze zachowany i nie ma podstaw, aby uważać, że pewna jego część uległa bezpowrotnemu zniszczeniu.

Bogini unicestwia Mota w pięciu podejściach, wśród których niektóre przypominają czynności agrarne. Przede wszystkim zastanawiające jest, że bóg śmierci nie stawia oporu na żadnym etapie. Wcześniej przechwalał się, że z łatwością pokonał Baʿla, a więc najmężniejszego z bogów (*KTU* 1.6 II 21-23) i nie spełnił prośby ʿAnaty. Teraz staje się bezwolny w ręku bogini, niczym garść kłosów zboża w ręku żniwiarza – jeżeli pozostać przy obrazach, które w pewnej mierze pojawiają się w omawianym tekście. Budzić to może zdziwienie tym większe, gdy uwzględnimy pouczenia przekazane przez Baʿla Gapanowi i Ugarowi, aby po przybyciu do królestwa Mota zachowywali odpowiedni dystans wobec niego (*KTU* 1.4 VIII 14-20).

Najpierw ʿAnata chwyta Mota niczym podczas walki w zapasach, a następnie tnie go mieczem. De Moor (1971b, 209) sugeruje, że rzeczownik *ḥrb* może oznaczać tutaj wóz żniwny, a dokładnie ostrza zamieszczone na kołach (por. Prz 20,26; Iz 28,28). W ten sposób dopuszcza on obraz żniw, mający być ostatnim akordem przed suchą porą roku. Wydaje się jednak, że alegoria ukazująca Mota w postaci rosnącego zboża lub ścinania go jest za daleko posunięta. Kolejną czynnością jest przewianie sitem. Rzeczownik *ḫṯr* bardzo rzadko występuje w ugaryckich tekstach (jeszcze tylko w *KTU* 4.66:7; 4.358:2; 6.39:2). Znaczenie „sito" przyjmuje się na podstawie czasownika *dry* – „przesiać" (*DUL* 411). Tak robiono z ziarnem wykruszonym z kłosów. Było ono przesiewane przez sito albo za pomocą specjalnych łopat przypominających widły z gęsto umocowanymi cienkimi zębami, czyli tzw. siedlaczką (por. Iz 30,24). W tłumaczeniu przyjęto to właśnie znaczenie, ponieważ takie narzędzie tworzy lepszy paralelizm z mieczem, ale równie dobrze *ḫṯr* może oznaczać sito. Następna czynność ʿAnaty to spalenie Mota, a właściwie resztek, które zostały z niego po przesianiu. O ile dwa poprzednie obrazy (pocięcie mieczem, młócka saniami oraz przewianie siedlaczką lub sitem) przypominały czynności rolnicze podczas prac przy ziarnach, to spalenie nie podpada pod tę kategorię. Trudno tu przyjąć odniesienie do spalania plew i innych resztek (tak m.in. de Moor 1971b, 210), gdyż sufiks zaimka osobowego (3. os. lp.) przy czasownikach wskazuje wyraźnie na Mota. Tak samo budzi zastrzeżenia propozycja wskazująca na wysuszanie na słońcu resztek, jakie zostały po Mocie, czyli coś w rodzaju prażenia ziaren w celu uzyskania lepszego ich smaku (tak m.in. Gray 1965, 68; Cassuto 1969, 68). Użyty tutaj czasownik *šrp* oznacza „spalać". Kolejnym aktem wymierzonym w formie zemsty jest zmielenie spalonych resztek, które pozostały po Mocie, na żarnach. Było to zajęcie wykonywane przede wszystkim przez kobiety (por. Sdz 16,21, gdzie praca przy żarnach jest hańbiącą karą dla uwięzionego Samsona). Otrzymywana w ten sposób mąka służyła do wypieków pieczywa. W omawianym tekście jest to kolejny krok anihilacji Mota. Ostatnim krokiem w tym przedsięwzięciu jest rozrzucenie resztek ciała boga śmierci po polach. Del Olmo Lete (1998, 123) uważa, że jest to sposób na odrodzenie się Baʿla. Skoro bowiem Motu przechwalał się, że pożarł boga urodzaju i płodności, to znaczy, że jest on w jego wnętrznościach. W takim razie działanie ʿAnaty staje się zrozumiałe – w rozrzuconych na polach resztkach znajduje się także Baʿlu. Dzięki zasiewowi dokonanemu przez boginię, może on uwolnić się, wyrosnąć i ożyć. Ta interpretacja zakłada również motyw agrarny poczynań ʿAnaty. Problem jednak w tym, że jej celem nie był wzrost resztek Mota, lecz wystawienie ich jako żer dla ptactwa. Motyw pożarcia ciała ludzkiego przez ptaki pojawia się także w *Legendzie o Aqhacie* – zwłoki głównego bohatera pożerają sokoły (ugar. *nšr*). W wierzeniach bliskowschodnich, jak również greckich i rzymskich, była to szczególnie okrutna kara dla zmarłego, uniemożliwiająca mu nawet zejście do świata podziemnego. Wyjątek stanowi rytuał zoastranizmu w Persji. Fraza kończąca opis walki ʿAnaty z Motem („mięso przyzywa mięso") mogło być ówczesnym zawołaniem rozpoczy-

nającym bitwy lub polowania albo przysłowiowym powiedzeniem (por. mit o Zu, *ANET* 516, l. 110; Łk 17,37).

W opisie walki ʿAnaty z władcą świata podziemnego można wskazać na pewne odniesienia do prac rolniczych. Jednak nie można widzieć w bogini wojny swego rodzaju „wielkiej żniwiarki", a w Mocie – snopa, z którym się ona bezwzględnie rozprawia. Ciekawą, niepozbawioną nawet ironii, sugestię w tym kontekście przedstawia Wyatt (2002, 136, n. 83). Jego zdaniem, jeżeli jest tu jakaś zamierzona aluzja do prac rolniczych, to może to być jedynie opis warzenia piwa (np. pękanie i warzenie ziaren), co z kolei przywołuje egipski mit o zagładzie ludzkości i pijaństwie bogini Hathor, która brodzi w piwie, myśląc, że to ludzka krew. Podsumowując analizę ww. 30b-37, należy stwierdzić, że jest to poetycki opis całkowitego unicestwienia władcy śmierci (Healey 1983, 251).

Pewne fragmenty tego opisu pojawiają się także w *KTU* 1.6 V 12-19, gdzie Motu skarży się Baʿlowi, że przez niego doznał wielkiego upodlenia. Pomimo zatem całkowitego unicestwienia, władca świata podziemnego powraca do życia, dzięki czemu wystąpi ponownie w dalszej części *Cyklu o Baʿlu*.

Tablica kończy się podwójną poziomą linią, co wskazuje na rozpoczęcie nowej części opowiadania.

KTU 1.6 III 1 – IV 5
Sen Ila

Brakuje około 40 linii na początku kolumny. W niezachowanej części prawdopodobnie ʿAnata przychodzi do Ila i opowiada mu o pokonaniu Mota (Wyatt 2002, 136, n. 85; Kim 2018b, 48-49). Gibson (2004, 17) dodaje, że bogini zachęca ojca ugaryckich bogów, aby zasnął, ponieważ we śnie będzie mógł poznać prawdę, czy Baʿlu żyje. Ta propozycja wydaje się jednak za daleko wychodzić poza możliwą narrację. Pewne natomiast jest to, że czytelny tekst rozpoczyna się od wypowiedzi ʿAnaty, w której obok stwierdzenia, że Baʿlu zginął, pojawia się nadzieja, iż jednak on żyje. Sprawdzianem tego ma być sen Ila, którego treść i znaczenie zapowiada bogini. Po onirycznym poznaniu prawdy ojciec ugaryckich bogów przerywa żałobę po śmierci Baʿla i z radością posyła ʿAnatę z misją odnalezienia boga burzy.

Całe opowiadanie dzieli się na cztery części (Kim 2018b, 47-48):

(1) wypowiedź ʿAnaty (ww. 1-9);
(2) sen Ila (ww. 10-13);
(3) radość Ila (ww. 14-21);
(4) wysłanie ʿAnaty do Šapšy (ww. III 22 – IV 5).

. . .	(brak około 40 linii tekstu)
[1] *k ⌜ḥlq . zb¹[l . bʿl . arṣ]*	„że ⌜zginął ksią¹[żę, władca ziemi].

[2] *w hm . ḫy . a[liyn . b ʿl]*	Ale jeżeli żyje Naj[potężniejszy Baʿlu],
[3] *w hm . iṯ . zbl . bʳʿlʳ[. arṣ]*	ale jeżeli jest (żywy) książę, wʳładcaʳ [ziemi],
[4] *b ḥlm . lṯpn . il . d pid*	(to) we śnie litościwego i miłosiernego Ila,
[5] *b ḏrt . bny . bnwt*	w widzeniu stwórcy stworzeń
[6] *šmm . šʳmʳn . tmṯrn*	niech niebiosa spuszczą oʳliʳwę,
[7] *nḫlm . tlk . nbtm*	niech potoki popłyną miodem.
[8] *w id ʾ . k ḫy . aliyn . ʳbʿlʳ*	Wtedy poznam, że żyje Najpotężniejszy ʳBaʿluʳ,
[9] *{x}k iṯ . zbl . bʿl . arṣ*	że istnieje książę, władca ziemi”.
[10] *b ḥlm . lṯpn . il d pid*	We śnie litościwego i miłosiernego Ila,
[11] *b ḏrt . bʳnʳy . bnwt*	w widzeniu stʳwórʳcy stworzeń
[12] *šmm . šmn . tmṯʳrnʳ*	niebiosa spuśʳciłyʳ oliwę,
[13] *nḫlm . tlk . ʳnbʳtm*	potoki popłynęły ʳmioʳdem.
[14] *šmḫ . lṯpn . il . d pid*	Rozradował się litościwy i miłosierny Ilu,
[15] *pʿnh . l hdm . yʳṯpdʳ*	swoje stopy poʳłożyłʳ na podnóżku
[16] *w yprq . lṣb . ʳwʳ yṣḥq*	i uniósł brwi, ʳiʳ się zaśmiał,
[17] *yʳšʳu . ʳghʳ . w yṣḥ*	podʳniósʳłʳ ʳswój głosʳ i zawołał:
[18] *aṯbʳnʳ . ank . w anḫn*	„Usiąʳdęʳ ja i odpocznę,
[19] *w tnḫ . b irty . npš*	i duch odpocznie w mojej piersi,
[20] *k ḫʳyʳ . alʳiyʳn . bʿl*	bo żyʳjeʳ Najpotężʳniejʳszy Baʿlu,
dolna krawędź [21] *k iṯ . zbʳlʳ . bʿl . ʳaʳrṣ*	bo istnieje ksiąʳżęʳ, władca ʳzieʳmi”.
[22] *gm . ʳyṣʳḫ . il . l btlt* [23] *ʿnt .*	Głośno ʳzawoʳłał Ilu do Dziewicy ʿAnaty:
ʳšʳmʿ . l btlt . ʿnʳtʳ	„ʳSʳłuchaj, o Dziewico ʿAnaʳtoʳ,
[24] *rgʳmʳ . l nrt . il<m> . špš*	przemóʳwʳ do pochodni Il<a>, Šapšy:
verso IV [1] *pl . ʿnt . šdm . y špš*	«Popękane bruzdy pól, o Šapšo,
[2] *pʳlʳ . ʿnt . šdm [.] ʳiʳl .*	popęʳkaneʳ bruzdy ʳbosʳkich pól.
yštk [3] *ʳbʳʿl . ʿnt . mḫrṯt*	ʳBaʳʿlu zaniedbał bruzdy ornego pola.
[4] *ʳiʳy . aliyn . bʿl*	ʳGdziʳe (jest) Najpotężniejszy Baʿlu?
[5] *iy . zʳbʳl . bʿl . a rṣ*	Gdzie (jest) kʳsiąʳżę, władca ziemi?»”

Komentarz filologiczny

. . . – Na podstawie *KTU* 1.6 I 40-41 można dokonać rekonstrukcji: *w id ʾ . k mt . aliyn . bʿl* – „wtedy poznam, że umarł Najpotężniejszy Baʿlu”. Tak przyjmują: Smith (1997a, 173), del Olmo Lete (1998, 115), Wyatt (2002, 136), Kim (2018b, 47). Kim (2018b, 50) w ciekawy sposób poszerza rekonstrukcję tekstu, wprowadzając paralelizm w oparciu o konstrukcję binarną. Jego zdaniem ʿAnata przedstawia dwie możliwości (Baʿlu jest martwy lub żyje) i w związku z tym dwa rodzaje snów Ila (susza lub obfitość urodzaju). Zaginione wiersze następujące bezpośrednio przed zachowanym tekstem zawierałyby dokładnie to, co jest czytelne, z tą różnicą, że mówiłyby o śmierci Baʿla i suszy:

[w hm . mt . aliyn . b'l	[A jeżeli umarł Najpotężniejszy Baʿlu,
w hm . ḥlq . zbl . b'l . arṣ	a jeżeli zginął książę, władca ziemi
b ḥlm . ltpn . il . d pid	(to) w śnie litościwego i miłosiernego Ila,
b ḏrt . bny . bnwt]	w widzeniu stwórcy stworzeń]
[...]	(treść snu o suszy)
[...]	(treść snu o suszy).
[w id' . k mt . aliyn . b'l	[Wtedy upewnię się, że umarł Najpotężniejszy Baʿlu,
k ḥlq . zbl . b'l . arṣ]	że zginął książę, władca ziemi".]

Propozycja wydaje się wysoce prawdopodobna. Na potwierdzenie binarnej struktury w tekstach ugaryckich autor przytacza „test", jaki Ilu wykonuje w *KTU* 1.23:39-46 (tekst 5).

2-3. *yštk* [3] *ʳbʾlˀ . ʿnt . mḥrṯt* – Tekst niezrozumiały, dlatego jest różnie tłumaczony. De Moor (1987, 92) proponuje: „Baʿlu musi brnąć przez bruzdy pola ornego", co oznacza, że po suchej porze bóg burzy musi intensywniej pracować, aby przywrócić urodzajność ziemi. W podobny sposób tłumaczą Smith (1997a, 158): „Baʿlu przywróci bruzdy zaoranego pola", Gibson (2004, 78): „Baʿlu powinien zająć się bruzdami na ornym polu", Niehr (*TUAT NF VIII*, 233): „Niech Baʿlu podlewa bruzdy na polach". Jeszcze dalej idzie Toboła (2008, 217): „niechże przysposobi Baal bruzdy lemieszem". Natomiast zgodnie z zaproponowanym znaczeniem tłumaczą: Baldacci (1996, 324), del Olmo Lete (1998, 116), Wyatt (2002, 138), Pardee (*COS I*, 271), Kim (2018b, 48).

Komentarz historyczno-kulturowy

1-9. Jeżeli uwzględni się rekonstrukcję zaproponowaną przez Kima (zob. komentarz filologiczny), ʿAnata dopuszcza możliwość śmierci Baʿla wtedy, gdy w widzeniu sennym Ilu będzie widział suszę w świecie przyrody, zwłaszcza na polach i w winnicach. Taką możliwość można przyjąć na podstawie zachowanego tekstu rozpoczynającego się od w. 2. W dalszej kolejności ʿAnata przedstawia analogiczny dowód na potwierdzenie, że bóg urodzaju żyje (= sen o obfitości). Jest to niezwykle ciekawy przypadek w tekstach ugaryckich, gdzie interpretacja snu zostaje przedłożona zanim on się pojawi. Ponadto tym, który ma śnić, jest Ilu, a więc zgodnie z ugaryckimi wierzeniami dawca snów. Podobnie susza jest znakiem śmierci w *Legendzie o Aqhacie*.

Na starożytnym Bliskim Wschodzie (np. mit o Dumuzim; *Epos o Gilgameszu* I 246-293), a później także w świecie grecko-rzymskim (Herodot, *Dzieje* 1,107-108; 6,107.1; Plutarch, Żywoty sławnych mężów – *Gajusz Juliusz Cezar* 32; Swetoniusz, Żywoty Cezarów – *Boski Juliusz* 1,7), widzenia w snach były uważane za nadprzyrodzony dar. Dlatego przykładano wielką wagę do zapamiętania i zrozumienia ich znaczenia, gdyż wierzono, że w ten sposób bóstwa przekazują ludziom swoją wolę.

W snach bowiem pojawiały się zapowiedzi wydarzeń dotyczących bliższej lub dalszej przyszłości. Dlatego istniały specjalne instytucje zajmujące się interpretacją snów. Podkreślano bowiem, że potrzeba pochodzącej od bogów mądrości, aby je właściwie zinterpretować (por. Rdz 40,8; 41,16; Dn 2,19-23). W celu otrzymania specjalnego snu spędzano noce w świątyni, aby w ten sposób zapewnić sobie lepszy kontakt z bóstwem (por. 1 Krl 3,4-15; 2 Krn 1,3-12). W Biblii niektóre sny są objawione prostym i zrozumiałym językiem (por. Rdz 20,3.6-7; 31,10-13.24; Mt 1,20; Dz 9,10), inne natomiast musiały być wyjaśniane przez specjalnych interpretatorów (por. Rdz 37,5-10; 40,5-19; 41,1-36; Dn 2). Znamienne jest to, że Bóg początkowo objawiał swoją wolę poprzez sny jedynie wybranym ludziom (por. Hi 33,15-16), patriarchom (por. Rdz 31,10-13; 37,5-10), królom (por. Rdz 20,3; 1 Sm 28,6) czy prorokom (por. Lb 12,6). Dopiero Joel (IV w.) zapowiada swego rodzaju „demokratyzację" tego daru (Jl 31-2). Prorok zapowiada bowiem, że Bóg, udzielając swojego Ducha, zapewni wszystkim ludziom nadprzyrodzoną łączność ze sobą. W późniejszej literaturze apokryficznej (np. Księga Henocha) również często występuje motyw ukazania przyszłości poprzez sny (Szmajdziński 2010b, 619-620). Teksty ugaryckie nie dostarczają zbyt obfitego materiału źródłowego w tej dziedzinie, jednak to, co się zachowało, pozwala stwierdzić, że wierzenia w Ugarit pozostawały zgodne z podejściem do snów na starożytnym Bliskim Wschodzie. Należy zauważyć, że w każdym głównym eposie pojawia się motyw snu, który jeżeli nie dla całego utworu, to przynajmniej dla jego części odgrywa ważną rolę (*KTU* 1.14 – 1.15 III; 1.17 I-II; Kim 2011, 44). Do tego należy jeszcze dołączyć swego rodzaju sennik ugarycki (*KTU* 1.86).

ʿAnata – co jest wyjątkowe nie tylko w tekstach ugaryckich, ale w całej starożytnej literaturze – zapowiada Ilowi treść jego snu i podaje jego interpretację. Z niebios zamiast deszczu ma obficie popłynąć oliwa i miód. Ta niezwykła sytuacja ma być dziełem Baʿla, na co wskazuje czasownik *mṭr* – „pada deszcz" (*KTU* 1.19 I 41, tekst 7). Sprawcą wszystkich opadów atmosferycznych był bóg burzy i urodzaju. Zależność całego jego „arsenału" jest widoczna w *KTU* 1.5 V 6-11, gdzie Šapša doradza Baʿlowi, aby zabrał ze sobą do krainy umarłych swoje chmury (*ʿrpt*), wichry (*rḥ*), zaprzęg (*mdl*) i deszcze (*mṭrt*) oraz córki – Pidraję i Ṭalaję. Oznacza to, że z chwilą śmierci boga burzy „obumierają" także wszelkie zjawiska atmosferyczne. ʿAnata wskazuje na sytuację odwrotną – spłynięcie strumieniami oliwy i miodu jest znakiem dającym pewność, że Baʿlu żyje. Przywołany tutaj obraz jest przysłowiowym powiedzeniem na wyrażenie urodzaju i obfitości na polach oraz dobrobytu. Analogicznym wyrażeniem w ST jest „ziemia mlekiem i miodem płynąca" (Wj 3,8; Jr 11,5; Ez 20,6).

Warto jeszcze odnotować interesujące spostrzeżenie Noegela (2007, 108-109). Uważa on, że wprowadzenie motywu snu Ila, a więc najważniejszego bóstwa ugaryckiego, jest swoistą apologią *pro domo sua* Ilimilku, czyli autora *Cyklu o Baʿlu*. W zakresie jego obowiązków była m.in. interpretacja snów. Skoro więc sam ojciec bogów i stwórca stworzeń ma sen, który był uprzednio wyjaśniony, to tym bardziej ludzie powinni zwracać uwagę na swoje sny i pytać o ich interpretację.

10-13. Sen Ila jest opisany dokładnie w tych samych słowach, które wcześniej wypowiedziała ʿAnata (ww. 4-7; zob. komentarz powyżej). W tym miejscu należy dopowiedzieć, że widzenie ojca ugaryckich bogów jest równoznaczne z rzeczywistym stanem w przyrodzie. Staje się to jeszcze bardziej zrozumiałe, gdy uwzględni się fakt, że Ilu zsyłał sny ludziom, które w sposób pewny objawiły im ich przyszłość. Skoro więc on sam ma widzenie senne, to tym bardziej musi się wypełnić to, co ono zapowiada.

14-21. Reakcja Ila po przebudzeniu potwierdza powyższe spostrzeżenie o równoznaczności jego snu z rzeczywistością. Nie czeka on bowiem na ujrzenie obficie płynących z nieba oliwy i miodu czy pojawienie się Baʿla, lecz od razu okazuje wielką radość. Stwierdzenie o położeniu stóp na podnóżku świadczy, że cały czas trwał on w stanie żałoby. Pośród licznych czynności, jakie wykonywał po otrzymaniu wiadomości, że Baʿlu nie żyje, było zejście z tronu, następnie zajęcie miejsca na podnóżku, a w końcu siedzenie na ziemi (*KTU* 1.5 VI 12-14). Do tego doszły m.in. samookaleczenia i lamentacja (*KTU* 1.5 VI 17-25). Teraz okazanie radości i położenie stóp na podnóżku świadczy, że Ilu powstaje z miejsca i siada z powrotem na tronie. Potwierdza to także jego krótka mowa, która jest przeciwieństwem wcześniejszej mowy żałobnej (*KTU* 1.5 VI 23-25). Ilu mówi nawet o odpoczynku. Jest to ciekawa wypowiedź, pozwalająca na stwierdzenie, że ugaryccy bogowie – podobnie jak ludzie – podlegali zmęczeniu i różnym emocjom (Wyatt 2002, 137). To wszystko wynika z faktu, że Baʿlu żyje.

III 22 – IV 5. Ilu, nie widząc jeszcze Baʿla, wysyła ʿAnatę do Šapšy z misją odnalezienia boga urodzaju. Jest to zrozumiałe, gdyż ta bogini jako jego pochodnia, czyli słońce, widzi wszystko, co dzieje się pod niebem. Ponadto ona niejednokrotnie służyła pomocą Baʿlowi i była ostatnim bóstwem, które go widziało i rozmawiało z nim przed jego spotkaniem z Motem. Ilu wskazuje również na aktualny stan przyrody spowodowany nieobecnością boga urodzaju. Popękane bruzdy ziemi potwierdzają stan suszy, jaka wówczas nastała. Orędzie Ila kończy się pytaniem o to, gdzie przebywa Baʿlu, skoro żyje.

KTU 1.6 IV 6-28
Spotkanie ʿAnaty z Šapšą

ʿAnata niezwłocznie wyrusza do Šapšy, aby przekazać jej orędzie Ila i rozpocząć poszukiwania Baʿla. Niestety ww. 24-28 są poważnie uszkodzone, a reszta tekstu (około 35 linii) uległo zniszczeniu, przez co nie wiadomo ostatecznie, gdzie i jak doszło do odnalezienia boga burzy.

[6] *ttb*ʿ *. btlt . ʿnt . {ix}*	Odeszła Dziewica ʿAnata.
[7] *idk . l ttn . pnm*	Wtedy zwróciła oblicze
[8] *ʿm . nrt . ilm . špš*	ku pochodni Ila, Šapšy.
[9] *tšu . gh . w tṣḥ*	Podniosła swój głos i zawołała:

[10] *tḫm . ṯr . il . abk*	„Przesłanie Byka Ila, twojego ojca,
[11] *hwt . ltpn . ḥtkʳkᵀ*	słowo litościwego przodka ⌜twojego⌝:
[12] *pl . ʾnt . šdm . y špš*	«Popękane (są) bruzdy pól, o Šapšo,
[13] *pl . ʾnt . šdm . iʳlᵀ [.]*	popękane (są) bruzdy bos⌜kich⌝ pól.
ʳyštkᵀ [14] *bʾl . ʾnt . mḫrʳṯthᵀ*	Baʿlu ⌜zaniedbał⌝ bruzdy ornego ⌜pola⌝.
[15] *ʳiᵀy . aliyn . bʾʳlᵀ*	⌜G⌝dzie (jest) Najpotężniejszy Baʿʳlu⌝?
[16] *iy . zbl . bʾl . aʳrṣᵀ*	Gdzie (jest) książę, pan zie⌜mi⌝?»”
[17] *w tʾn . nrt . ilʳm . špšᵀ*	I odpowiedziała pochodnia Il⌜a, Šapša⌝:
[18] *šd yn . ʾn . b . qʳbʾt .*	„Nalej wino spienione do pu⌜charu,
tᵀ[19]*bʳlᵀ . lyt . ʾl . umʳtkᵀ*	niech przy⌝nio⌜są⌝ wieńce młodzieńcy ⌜twojego⌝ ro⌜du⌝,
[20] *w abqṯ . aliyn . bʾl*	a zacznę szukać Najpotężniejszego Baʿla”.
[21] *w tʾn . ʳbtlᵀtᵀ . ʾnt*	I odpowiedziała ⌜Dziewi⌝ca ʿAnata:
[22] *an . l . an . y špš . {a}*	„Dokądkolwiek (pójdziesz), o Šapšo,
[23] *ʳanᵀ . l . an .*	⌜gdzie⌝kolwiek (będziesz),
il . yǵʳrᵀ[k]	niech Ilu [cię] ochra⌜nia⌝,
[24] *ʳtᵀǵrk . šʳlmᵀ[...]*	⌜niech⌝ (bogowie) cię ochraniają (w) po⌜koju⌝ […]”.
[25] *ʳyᵀštʳdᵀ . x[...]*	Nalała (…)[…
[26] *ʳdrᵀ . x[...]*	(…) . (…)[…
[27] *ʳrᵀ[...]*	(…)[…
[28] *x[...]*	(…)[…
. . .	(brak około 35 linii tekstu)

Komentarz filologiczny

13-14. *ʳyštkᵀ bʾl . ʾnt . mḫrʳṯtᵀh* – Zob. komentarz filologiczny do *KTU* 1.6 IV 2-3.

19. *lyt – DUL* (503) podaje znaczenie: „świta”, ale ze znakiem zapytania. Wówczas cały werset miałby sens: „sprowadź świtę twojego rodu”. W podobny sposób tłumaczą: del Olmo Lete (1998, 116) i Niehr (*TUAT NF VIII*, 234). Natomiast Tropper (2000, 196.199) na podstawie hebrajskiego rzeczownika *liwyâ* przyjmuje znaczenie „wieniec”, „korona” (por. Prz 1,9). Taki przekład proponują: Baldacci (1996, 324), Wyatt (2002, 139), Pardee (*COS I*, 271), Gibson (2004, 78), Toboła (2008, 219).

24. *šʳlmᵀ[...]* – Toboła (2008, 219) rekonstruuje tekst w następujący sposób: *š[lm w šḫr]*, a cały wers tłumaczy: „ustrzeże ciebie zmi[erzch i jutrzenka]”. Trudno przyjąć takie rozwiązanie, ponieważ sekwencja rekonstruowanych rzeczowników (rozumianych także jako imiona własne) występuje zawsze w następującym porządku: *šḫr – šlm* (Šaḫru – Šalimu).

Komentarz historyczno-kulturowy

6-16. Przejście ʿAnaty od Ila do Šapšy, jak i początek spotkania obu bogiń, zostały opisane bardzo krótko za pomocą charakterystycznych dla poezji ugaryckiej for-

muł (*ttn pnm* – „zwróciła oblicze”, *tšu gh w tṣḥ* – „podniosła swój głos i zawołała”). Zgodnie z zasadami retoryki, bogini przekazuje wiernie treść orędzia Ila, poprzedzając je również stałą preambułą (na temat jej budowy zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.1 III 5-6a). Końcowe pytania o to, gdzie jest Baʿlu, są w rzeczywistości wezwaniem do szukania boga burzy. Jego nieobecność wywoła suszę na polach, co zostało ukazane w obrazie popękanych bruzd.

17-20. Šapša odpowiada pozytywnie na wezwanie Ila, ale stawia ʿAnacie pewne warunki. Po pierwsze ma ona nalać spienionego wina. Tak należy rozumieć wyrażenie *yn ʾn*, czyli dosłownie „wino oka” (lub „wino z okiem”), a więc we wczesnym procesie fermentacji. Pito je w niedługim czasie po zbiorach winogron, czyli tuż przed rozpoczęciem jesiennych prac na polach (wrzesień/październik). Był to czas pierwszych deszczów o tej porze. Po drugie Šapša wydaje polecenie, aby jej przynieść wieniec. Rysuje się więc tutaj obraz świętowania na wzór kultu ku czci Dionizosa, podczas których uczestnicy byli przystrojeni w wieńce i pili duże ilości wina pośród tańców i różnych zabaw. Šapša chce w podobny sposób powitać Baʿla powracającego z krainy Mota. Barwny korowód miałby czekać na boga urodzaju, aby przy winie i zapewne śpiewie oraz tańcach obwieścić jego pojawienie się w świecie przyrody. W ten sposób zostałaby wyrażona radość z odradzania się przyrody po powrocie boga urodzaju.

21-28. Odpowiedź ʿAnaty jest wyrazem życzenia szczęśliwej i bezpiecznej drogi. Bogini życzy Šapšy opieki Ila i pozostałych bogów zapewniających pokój wszędzie tam, dokąd ona się uda i gdziekolwiek będzie. Częściowo rekonstruowane słowo ⌜*y*¹*št*⌜*d*¹ („nalała”) w w. 25 wskazuje, że ʿAnata zaczęła wykonywać polecenia Šapšy, nalewając wina (por. *šd* – „nalej”, w. 18). Następnie tekst staje się nieczytelny.

KTU 1.6 V 1-6
Zemsta Baʿla i jego powrót na tron

Początek kolumny dobrze się zachował. W opowiadaniu jest jednak duża luka spowodowana brakiem około 35 linii tekstu w poprzedniej kolumnie. Dlatego niemożliwa do poznania pozostaje najciekawsza i zarazem najważniejsza część całego *Cyklu o Baʿlu*, a mianowicie powrót boga burzy z królestwa Mota na ziemię, co zwane jest czasami „zmartwychwstaniem” Baʿla. Uszkodzenie tablicy w tym miejscu sprawiło, że nie jest też znana rola, jaką Šapša odegrała w poszukiwaniu i ewentualnym wyprowadzeniu go na ziemię. W tej luce kryje się też bez wątpienia rozwiązanie problemu, czy Motu pożarł (= uśmiercił) faktycznie Baʿla, czy syna boga burzy zgodnie z realizacją planu Šapšy (*KTU* 1.5 III 1-30). Niestety, te bardzo ważne dla *Cyklu o Baʿlu* kwestie pozostają jedynie w sferze domysłów.

Początek piątej kolumny ukazuje Baʿla, który rozprawia się ze swoimi oponentami – z wrogimi mu bóstwami panteonu ugaryckiego. Chociaż w tym tekście nie są

wymienione ich imiona, to jednak jest tu dokonany ciekawy podział wskazujący na ich hierarchię.

[1] *yiḫd . bʿl . bn . aṯrt*	Pochwycił Baʿlu synów Aszirаty,
[2] *rbm . ymḫ ʳṣ . b⁷ ktp*	większych roztrzasʳkał za pomocą⁷ gnata,
[3] *ʳdk⁷yʳm⁷ . ymḫṣ . b ṣmd*	ʳwale⁷czʳnych⁷ roztrzaskał za pomocą maczugi,
[4] *ṣʳǵrm⁷ . ymṣḫ . l arṣ*	miejʳszych⁷ rozdeptał po ziemi.
[5] *ʳp y⁷[ṯb .] ʳb⁷ʿl . l ksi . mlkh*	ʳTak więc za⁷[siadł] ʳBa⁷ʿlu na tronie swego królestwa,
[6] *ʳl⁷[n]ʳḫ⁷[t] . l kḫṯ . drkʳt⁷h*	ʳna⁷ [sie]ʳdzi⁷[bie], na piedestale swego panowaʳnia⁷.

Komentarz filologiczny

2. *b⁷ ktp* – Możliwy jest też przekład: „(uderzył) w ramię” (Wesselius 1983, 312). Jednak paralelizm w ww. 2-3 zakłada przyjęcie takiej samej funkcji dla przyimka *b* w obu wierszach, a dla rzeczownika *ktp* rodzaj broni, którą Baʿlu zaatakuje synów Aszirаty (*DUL* 465).

3. *ʳdk⁷yʳm⁷* – Alternatywna możliwość przekładu: „tych, którzy (byli) jak Jammu”.

Komentarz historyczno-kulturowy

1-4. Synowie Aszirаty (*bn aṯrt*) to ogólne określenie ugaryckich bogów. Małżonka Ila jest nazywana „rodzicielką bogów” (*qnyt ilm*; *KTU* 1.4 I 22; 1.4 III 26,30,35; 1.4 IV 32). Wyrażenie *bn aṯrt* występuje w *KTU* 1.6 I 40, gdzie ʿAnata mówi Ilowi, aby ze śmierci Baʿla radowała się jego małżonka oraz jej potomstwo. Ponadto w *KTU* 1.4 II 21-26 Aszirata, widząc nadchodzących Baʿla i ʿAnatę, zadaje pełne niepokoju pytanie, czy ta wojownicza para nie zbliża się po to, aby zabić ją i jej synów. Przywołane teksty oraz obecnie analizowany dowodzą, że bóg burzy żył w stałym konflikcie z większością bogów, oraz że miał wielką opozycję w panteonie ugaryckim. Choć bezpośrednimi oponentami Baʿla byli Jammu i Motu, to jednak inni bogowie, na czele z Asziratą, jeżeli nie nastawali na niego wprost, to na pewno byli mu nieprzychylni (Dijkstra 1974, 59-61).

Tekst ukazuje pewną hierarchię w panteonie ugaryckim. Jest tu bowiem mowa o bóstwach większych (*rbm*) i mniejszych (*ṣǵrm*). Do pierwszych należy zaliczyć Jamma i Mota oraz Asziratę, ʿAnatę, ʿAsztartę, Šapšę czy Koszara-Chasisa; do drugiej – bóstwa niższego rzędu, np. Šaḥra i Šalima. Grupę pośrednią stanowili *dkym*, czyli bogowie waleczni (zob. komentarz filologiczny). Prawdopodobnie są to bóstwa pomocnicze głównych bogów (np. Jamma, czyli m.in. Litanu i Taninu; Baʿla – Gapa-

nu i Ugaru). Powracający na ziemię Baʿlu jest w stanie stoczyć pojedynek z każdym innym bogiem.

W analizowanym tekście jest też wymieniony arsenał Baʿla. W skład oręża, którym się posługiwał, wchodzą: *ktp* i *ṣmd*. Podstawowe znaczenie pierwszego rzeczownika to „ramię" (*KTU* 1.2 IV 14-16; 1.114:11). Tutaj *ktp* oznacza kość ramieniową wraz z łopatką użytą jako broń. W zależność od gatunku zwierzęcia, z którego została wzięta, jej długość mogła liczyć 30-50 cm, a waga wynosiła około 0,5 kg. Jej zakończenie przypominało głownię siekiery. Uwzględniając jeszcze twardość i wytrzymałość kośćca, należy stwierdzić, że *ktp* mogło służyć jako broń przypominająca maczugę. Analogię może stanowić ośla szczęka (*ləḥî-ḥămôr*), którą Samson zabił tysiąc Filistynów (Sdz 15,15-17). Natomiast rzeczownik *ṣmd* oznacza m.in. „maczugę" lub „labrys" (*DUL* 773-774). Tak zostały określone wykonane przez Koszara-Chasisa dwie maczugi, swoiste „kije-samobije", którymi Baʿlu pokonał Jamma (*KTU* 1.2 IV 11-25). Liczba pojedyncza obu rzeczowników pozwala przyjąć, że bóg burzy w jednym ręku miał maczugę, a w drugim kość zakończoną łopatką. W ten sposób walczył oburącz, uderzając na zmianę swoją bronią przeciwników. Natomiast pomniejszych bogów Baʿlu rozdeptał. Pamiętać należy, że boga burzy opisywano jako olbrzyma sięgającego głową niebios (*KTU* 1.101). Nietrudno zatem wyobrazić sobie, jak triumfalnie stąpa on po ziemi i rozdeptuje swoich wrogów.

5-6. Ponowne pojawienie się na ziemi i pokonanie wszystkich boskich wrogów, określonych jako „synowie Asziraty", pozwoliło Baʿlowi zasiąść na tronie w swoim pałacu i objąć panowanie.

KTU 1.6 V 7-29
Żądania Mota wobec Baʿla

Spokojne panowanie Baʿla zostaje przerwane żądaniem Mota, które miało na celu zaspokojenie żarłoczności boga śmierci. Choć tekst nie mówi tego wprost, to należy się domyślać, że zostało ono przedstawione przez wysłanników. Zgodnie z etykietą pałacową, ugaryccy bogowie posługiwali się poselstwem w celu przekazania sobie wieści. Ponadto o ile różne bóstwa (Ilu, Baʿlu, ʿAnata, Koszaru-Chasisu) opuszczają swoje siedziby (np. po to, aby ucztować lub walczyć), o tyle Motu, a także Jammu, nie wychodzą ze swoich pałaców, gdyż opuszczenie ich wiązałoby się ze śmiercią tych bóstw. Jedynym wyjątkiem będzie ostateczna konfrontacja Mota z Baʿlem na Ṣaponie (*KTU* 1.6 VI 12-13).

[7] *l [y]ʳmmʾ . l yrʳḫʾm .*	Tak (przechodziły) [d]ʳniʾ w mieʳsiąʾce,
l yrḫm [8] *l ʳšnt .*	a miesiące w ʳlata.
mʾ[k] . ʳbʾ šbʿ [9] *šnt .*	Leczʾ [oto] ʳwʾ siódmym roku
ʳw kr . bʾn . ʳilʾm . mt	ʳrozgorzał syʾn ʳIlʾa, Motu,

[10] *ʾm . aliyn . bʾ⌜l⌝ .*	przeciwko Najpotężniejszemu Baʿ⌜lowi⌝.
yšu [11] *gh . ⌜w⌝ yṣḥ .*	Podniósł swój głos ⌜i⌝ zawołał:
ʾlk . ⌜bʾl⌝m [12] *pht . qlt .*	„Przez ciebie, ⌜Baʿl⌝u, doznałem upodlenia,
ʾlk . pht [13] *d⌜r⌝y . b ḫrb .*	przez ciebie doznałem prze⌜wia⌝nia mieczem,
ʾlk [14] *pht . ⌜šrp . b iš⌝t*	przez ciebie doznałem ⌜spalenia w og⌝niu,
[15] *ʾlk . [pht . ṯḫ]n . b rḥ*[16]*m .*	przez ciebie [doznałem zmiele]nia na żarnach,
ʾ[lk]. ⌜pht⌝ [. dr]⌜y . b k⌝brt	prze[z ciebie] ⌜doznałem⌝ [przewia]⌜nia si⌝tem,
[17] *⌜ʾ⌝l⌜k⌝ . pht . ⌜ǵl⌝y . {b š}* [18] *⌜b⌝ šdm .*	⌜prze⌝z ⌜ciebie⌝ doznałem ⌜wyschnię⌝cia ⌜na⌝ polach,
ʾ⌜lk⌝ [.] ⌜pht⌝ [19] *⌜d⌝rʾ . ⌜b y⌝m .*	prze⌜z ciebie doznałem roz⌝rzucenia ⌜po mo⌝rzu.
⌜t⌝n . ⌜aḫd⌝ [20] *⌜b . a⌝ḫ⌜k . ispa⌝ .*	⌜Da⌝j ⌜pierwszego⌝ ⌜spośród bra⌝ci ⌜twoich, abym (go) pożarł⌝,
w yṯ⌜b [21] *ap . d anšt⌝ .*	a usta⌜nie gniew, który (mnie) trawi⌝.
im [22] *a⌜ḥd⌝ . b ⌜aḫk . l ttn⌝*	Jeżeli ⌜nie dasz⌝ pierw⌜szego⌝ z ⌜ twoich braci⌝,
[23] *⌜w hn . a⌝ḫẓx[...]⌜l/ṣ⌝* [24] *[x]⌜d⌝xx .*	⌜to patrz, s⌝prowadzę(?)[…](…) (…)
akl⌜y⌝[. bn nšm]	pożr⌜ę⌝ [synów ludzkich],
[25] *⌜akly⌝ . h⌜ml⌝[t . arṣ]*	⌜pożrę⌝ t⌜łu⌝[my ziemskie]”.
[26] *⌜w . yq⌝l . a⌜ḥ⌝[d ...]*	⌜I przywo⌝łał (Baʿlu) pierw⌜sze⌝[go …]
[27] *š⌜t⌝xx[...]*	Po⌜sta⌝wił(?)
[28] *⌜dl⌝[...]*	(…)[…]
[29] *⌜š⌝[...]*	(…)[…]
. . .	(brak około 25 linii tekstu)

Komentarz filologiczny

12. *pht* – Czasownik *phy* oznacza „zobaczyć”, „poznać” (*DUL* 656). Dokładnie tłumacząc, Motu mówi, że przez Baʿla: „poznałem, co to upodlenie, (…) przewianie mieczem” itd. Poznanie wiąże się również z doznaniem rzeczy lub stanu, który się widzi. Dlatego w tłumaczeniu dla czasownika *phy* przyjęto znaczenie „doznać”. Gibson (2004, 79) proponuje nawet „cierpieć”, co najlepiej oddaje sens tekstu, lecz odchodzi od podstawowego znaczenia bardziej niż zaproponowany przekład.

17. *{b š}* – Skryba zaczął pisać wyrażenie *b šdm*, stwierdzając jednak, że jest za mało miejsca w linii, rozpoczął zapis od tych samych liter w następnej linii.

Komentarz historyczno-kulturowy

7-10a. Długość panowania Baʿla po pokonaniu przeciwników została przedstawiona za pomocą spotykanej w tekstach ugaryckich formuły wyrażającej dłuższy upływ czasu w sekwencji: dni → miesiące → lata (*KTU* 1.6 II 26-27; 1.19 IV 13-14). Dopiero w siódmym roku Motu przekazuje swoje żądanie Baʿlowi. Bez wątpienia nie chodzi tutaj o faktyczny siedmioletni okres zasiadania Baʿla na tronie w swoim pałacu, lecz ta liczba pojawia się w symbolicznym znaczeniu. Siedem wyraża bowiem całość, pełnię czy doskonałość. Ponadto siódmy (albo wielokrotność tej liczby, np. 14 lub 70) dzień/noc, miesiąc czy rok często stanowią przełom w rozwoju wydarzeń, na przykład:

(1) stworzenie świata i ustanowienie dnia szabatu (Rdz 1,3–2,4a);

(2) żałoba Gilgamesza po śmierci jego przyjaciela, Enkidu (*Epos o Gilgameszu* X 135; por. także Rdz 50,10; 1 Sm 31,13; 1 Krn 10,12; Jdt 16,24; Hi 2,13);

(3) rytuał poświęcenia świątyni zbudowanej przez Gudeę, władcę Lagasz (Jacobsen 1987, 386-444), czy króla Salomona (1 Krl 8,62-65).

Więcej przykładów zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.4 VI 16-38a.

W tekstach ugaryckich również często spotyka się odniesienie do upływu tyluż dni lub lat, na przykład:

(1) budowa pałacu dla Baʿla przez Koszara-Chasisa (*KTU* 1.4 VI 24-33);

(2) marsz Kirty i jego wojska przeciwko Udum (*KTU* 1.14 III 1-5; 1.14 IV 31-34.44-50, tekst 8);

(3) rytuał błagalny Danila (*KTU* 1.17 I 5-16, tekst 7);

(4) goszczenie Koszarat przez tego patriarchę (*KTU* 1.17 II 26-42, tekst 7);

(5) siedmioletnia żałoba Danila po śmierci Aqhata (*KTU* 1.19 IV 15-20, tekst 7).

Przedstawione przykłady pozwalają mówić o narracyjnym toposie, zgodnie z którym w siódmym dniu lub roku następuje rozpoczęcie czegoś nowego (Loewenstamm 1980a, 206).

W omawianym tekście sytuacja się zmienia na skutek gniewu Mota wobec Baʿla. Stan boga śmierci został oddany przez czasownik *kr*, który występuje tylko w tym miejscu. Del Olmo Lete i Sanmartín podają znaczenie „być gorącym/wściekłym/rozjuszonym” (*DUL* 449).

10b-19a. Argumentacja Mota również oparta jest na liczbie siedem. Tyleż razy bowiem używa on formuły *ʾlk pht* – „przez ciebie doznałem”, a po niej wymienia kolejno ciosy, które były mu zadane, nazywając je ogólnie jako upodlenie (*qlt*). Wiersze 11b-19a zasadniczo pokrywają się z *KTU* 1.6 II 31-35, a więc z opisem walki ʿAnaty z Motem (zob. komentarz historyczno-kulturowy). Są jednak pewne różnice pomiędzy tymi dwoma tekstami:

(1) Zamiast czasownika *bqʿ* („pociąć”) jest *dry* („przewiać”). Ta zmiana jest dziwna, gdyż dotyczy to miecza („przewianie mieczem”). Nie można jej uzasadnić po-

dobieństwem spółgłosek, gdyż takowe nie zachodzi pomiędzy nimi. Sama czynność przewiania mieczem wydaje się bardzo trudna do wykonania, wręcz niemożliwa.

(2) Zamiast rzeczownika *ḫṯr* („siedlaczka") jest *kbrt* („sito").

(3) Zamiast czasownika *drʾ* („rozrzucić") jest *ǵly* („wyschnąć").

(4) Dodane jest rozsianie po morzu jako ostatnia czynność w celu unicestwienia Mota. Sens tego może wynikać z dążenia do pozostawienia pokonanego przeciwnika w innym środowisku, niż jemu właściwe. Przykładowo: Jammu został wywleczony z morza i położony trupem na brzegu (*KTU* 1.2 IV 27); Baʿlu przeszedł ze świata przyrody wydającej plony do krainy cuchnącego szlamu. Teraz Motu, a dokładnie to, co po nim zostało, jest wrzucony do morza. Te spostrzeżenia pozwalają na stwierdzenie, że w ugaryckiej koncepcji śmierci była ona przedstawiana jako przejście do innego, wrogiego świata.

(5) Zmiana kolejności: spalenie w ogniu jest na drugim miejscu, podczas gdy w *KTU* 1.6 II na trzecim; zmielenie na żarnach jest na trzecim miejscu, podczas gdy w *KTU* 1.6 II na czwartym; przewianie sitem jest na czwartym miejscu, a w *KTU* 1.6 II przewianie siedlaczką na drugim.

Zmiany mogą wynikać z różnych przekazów. Bez wątpienia opis unicestwienia Mota przez ʿAnatę był często powtarzany, a być może śpiewany podczas prac rolniczych (np. przy jesiennym zasiewie i żniwach, a więc po przeminięciu pory suchej). W ten sposób mogły wejść drobne zmiany do znanego i powtarzanego utworu. Autor *Cyklu o Baʿlu*, zamieszczając ten tekst dwukrotnie, mógł zatrzymać dwie jego wersje.

19b-29. Motu żąda od Baʿla jednego, a dokładnie pierwszego (zob. komentarz filologiczny) spośród jego braci. Pierwszeństwo może odnosić się tutaj do najstarszego rodzeństwa. Na podstawie odnalezionych tekstów ugaryckich nie można dokładnie wskazać, to znaczy wymienić po imieniu, braci Baʿla.

Argumentem za wydaniem jednego z braci Baʿla jest zaspokojenie żarłoczności Mota, co sprawi, że ustanie jego gniew. W przeciwnym razie bóg śmierci zacznie pożerać ludzi w coraz większej ilości. Podobne obrazy, np. pożeranie żywych przez zmarłych wypuszczonych ze świata podziemnego, są spotykane w starożytnej literaturze Bliskiego Wschodu (*Epos o Gilgameszu* VI 99-100; *Zejście Isztar do świata podziemnego* 19; *Nergal i Ereszkigal* V 11,26). Od w. 26 tekst jest na tyle uszkodzony, że nie można dokonać jego rekonstrukcji. Jednak pierwsze zachowane słowa wydają się sugerować, że Baʿlu spełnia żądanie Mota i wydaje mu na pożarcie swojego brata. Duża luka w tekście (brak około 25 linii) oraz poważne uszkodzenie początku następnej kolumny uniemożliwiają odtworzenie tych zdarzeń nawet w ogólnym zarysie. Czytelny tekst w *KTU* 1.6 VI wskazuje na podstęp Baʿla, który doprowadzi do innego rozwiązania od przedstawionego powyżej (*KTU* 1.6 VI 9-16).

Niedopowiedzenia w opowiadaniu przekazanym w tekście *KTU* 1.6 V dostarczają pewnych pytań. Po pierwsze, jak to możliwe, że skoro Motu został całkowicie unicestwiony przez ʿAnatę (m.in. pocięty mieczem, spalony w ogniu, resztki jego ciała rozrzucone na polu jako żer dla ptactwa; *KTU* 1.6 II 31-37), co sam poświad-

cza, ukazuje się żywy i przedstawia żądania? Nie ma bowiem tekstu, który opisywałby scalenie jego ciała i powrót do życia. Na podstawie odkrytych tekstów wydaje się, że można mówić o semi-nieśmiertelności bogów ugaryckich. Są oni zrodzeni (*KTU* 1.23) i jest im dane życie wieczne. Jednak podczas walki pomiędzy sobą może im być zadany śmiertelny cios, który sprawia, że padają martwi. Nie ma on jednak wymiaru ostatecznego. Po pewnym czasie wracają do życia i stają się bardzo aktywni. W *Cyklu o Baʿlu* tak jest w przypadku Jamma, Baʿla i Mota, a więc głównych protagonistów spośród ugaryckiego panteonu. Należy podkreślić, że ta śmiertelność może nastąpić jedynie podczas walki, a nie na przykład na skutek choroby lub starości.

Drugie pytanie, jakie rodzi się podczas lektury tekstu *KTU* 1.6 V, dotyczy tego, dlaczego upokorzony różnymi torturami Motu żąda w celu uśmierzenia swojego gniewu któregoś z braci Baʿla, a nie jego samego, względnie ʿAnaty, która tak bezwzględnie rozprawiła się z władcą świata podziemnego. W tym przypadku trudno znaleźć zadowalające wyjaśnienie. Wynika to z faktu, że duża część tekstu poprzedzająca bezpośrednio *KTU* 1.6 V nie zachowała się. Można snuć przypuszczenia, że Motu zmuszony wypuścić Baʿla ze swojego królestwa poznał jego siłę i wielkość. Nie mogąc mu sprostać, a jednocześnie domagając się zemsty i uśmierzenia swojego gniewu, żąda kogoś z braci Baʿla, a więc kogoś słabszego. Taka idea „śmierci zastępczej" jest widoczna w innych mitologiach. Przykładowo gdy Isztar wyszła ze świata podziemnego, to w jej miejsce musiał tam zejść jej małżonek, Dumuzi. Podobnie ma to miejsce w *Cyklu o Baʿlu*. Motu, „zwracając" boga burzy, domaga się kogoś innego w celu zaspokojenia swojej żarłoczności. Choć nie można tym propozycjom odmówić prawdopodobieństwa, to jednak pozostają one w sferze przypuszczeń.

KTU 1.6 VI 1-16A
Skarga Mota przeciw Baʿlowi

Luka w tekście (brak około 25 linii w końcowej części *KTU* 1.6 V) i poważne uszkodzenia na początku tej kolumny uniemożliwiają odtworzenie przebiegu wydania braci Baʿla na pożarcie Motowi. Pewne jest jednak to, że doszło do spełnienia życzenia boga śmierci. Jednak Baʿlowi udało się użyć podstępu i wydał on Motowi na pożarcie jego własnego brata, względnie braci. To stało się powodem bezpośredniego starcia pomiędzy tymi dwoma bóstwami.

[1] *[... . ṯ]⌜r⌝dh*	[… wy]⌜g⌝na go,
[2] *[... . g]⌜r⌝šh*	[… prze]⌜pę⌝dzi go,
[3] *[... k ʿṣ]⌜r⌝ u*[4]*[dnh .*	[… jak pta]⌜ka⌝ (z) g[niazda jego.
ytn . aḫ]⌜h⌝	Wydał brata] ⌜jego⌝
[5] *[...]. Mt*	[…] Motu

[6] *[...]x . ⌜gm¹r . limm*	[…](…) ⌜mocaˡrz narodów,
[7] *[...]x . ⌜bˡn . ilm . mt*	[…](...) ⌜syˡn Ila, Motu,
[8] *[...]⌜uˡ . šbʿt . ǵlmh*	[…](…) siedmiu jego młodzieńców.
[9] *[w]⌜ʿnˡ . bn . ilm mt*	[I] ⌜odpowiedziałˡ syn Ila, Motu:
[10] *⌜p hˡn . aḫym . ytn . bʿl . {s}* [11] *⌜spuˡy .*	„⌜Zaisˡte Baʿlu wydał moich braci (na) ⌜pożarcieˡ dla mnie,
bnm . umy . klyy	synów matki mojej – (na) pochłonięcie przeze mnie”.
[12] *yṯb . ʿm . bʿl . ṣrrt* [13] *ṣpn .*	Powrócił ku Baʿlowi (na) szczyty Ṣapona.
yšl . gh . w yṣḥ	Podniósł głos swój i zawołał:
[14] *⌜aˡḫym . ytnt . bʿl* [15] *⌜sˡpuy .*	„Moich ⌜braˡci wydałeś, Baʿlu, (na) ⌜poˡżarcie dla mnie,
bnm . umy . kl[16]*⌜yˡy .*	synów matki mojej (na) pochło⌜nięcieˡ przeze mnie”.

Komentarz filologiczny

1-4. *ṯ]⌜rˡdh (...) u[dnh* – Mocno uszkodzony tekst można częściowo zrekonstruować na podstawie *KTU* 1.3 IV 1-2.

6. *gmˡr . limm* – Toboła (2008, 223) tłumaczy jako „hipopotam potężny”. Por. komentarz filologiczny do *KTU* 1.6 VI 16. De Moor (1987, 96) natomiast jako „Niszczyciel narodów”; podobnie Baldacci (1996, 326).

13. *yšl* – Należy odczytać jako *yšu* (Wyatt 2002, 142; *KTU*).

Komentarz historyczno-kulturowy

1-8. Wiersze są poważnie uszkodzone, ale zachowane czytelne słowa oraz następująca mowa Mota pozwalają z niemałą dozą pewności zrozumieć ich sens. Baʿlu, posługując się podstępem, wydał Motowi jego siedmiu braci, a bóg śmierci pożarł ich nieświadomy, że uśmierca w ten sposób swoje rodzeństwo. Tak przyjmuje de Moor (1987, 96). Owo pożarcie, przypominające „ucztę Tyestesa”, prawdopodobnie miało miejsce na Ṣaponie. Początkowe wiersze, mówiące o przepędzeniu niczym ptaka z gniazda, mogą odnosić się do Mota (Gibson 2004, 80). Tę propozycję potwierdzają ww. 12-13, gdzie jest mowa, że bóg śmierci ponownie zjawia się na świętej górze zamieszkałej przez Baʿla. Obecność władcy krainy umarłych na Ṣaponie jest czymś osobliwym, ponieważ tacy bogowie jak Jammu czy Motu nie opuszczali swoich królestw. Inną możliwość przedstawia Pardee (*COS I*, 272). Jego zdaniem początkowe ww. 1-2 (logicznie byłoby wydłużyć tę mowę do w. 4a) mogą być częścią przemówienia Mota przeciwko Baʿlowi. Wzmianki o wypędzeniu z Ṣaponu były

więc zapowiedzią, że bóg śmierci wypędzi boga burzy z jego siedziby. Należy jednak pamiętać, że wszelkie propozycje przedstawiające treść ww. 1-8 są hipotetyczne.

Wzmianka o „siedmiu młodzieńcach" (w. 8) przywołuje na myśl *KTU* 1.5 V 8-9, gdzie jest mowa o orszaku Baʿla składającym się z siedmiu młodzieńców i ośmiu pomocników. Pozwala to mówić o zbrojnym orszaku głównych bóstw (del Olmo Lete 1998, 124).

Niektórzy opuszczają częściowy przekład ww. 1-8 lub próbę oddania ich treści (Smith 1997a, 161-162; *COS I*, 272).

9-16a. Motu dopiero po fakcie zorientował się, że pożarł własnych braci. Rzecz znamienna, że do rozpoznania podczas „uczty Tyestesa" dochodzi zawsze po spożyciu swojego dziecka lub innego członka rodziny. Powodem dokonania tak morderczego czynu jest chęć wywarcia zemsty za doznaną krzywdę. Można uznać ją za topos funkcjonujący w starożytnej literaturze, zwłaszcza greckiej (Ajschylos, *Agamemnon* 1219-1222; Herodot, *Dzieje* 1,119.1-7), a następie u jej naśladowców (np. Szekspir, *Tytus Andronikus*). Godne odnotowania jest to, że ten motyw po raz pierwszy pojawia się w *Cyklu o Baʿlu*.

W tym krótkim fragmencie Motu dwukrotnie mówi, że na skutek podstępu Baʿla pożarł swoich braci (ww. 10-11 i 14-16a). Pierwszy głos wydobywa się z krainy umarłych, drugi – „na szczytach Ṣapona", a więc bezpośrednio przed Baʿlem.

KTU 1.6 VI 16B-22A
Walka Baʿla z Motem

Baʿlu nie odpowiada Motowi na jego skargę, w której żali się, że przez podstęp boga burzy zjadł (= uśmiercił) swoich braci. Dochodzi natomiast do ostrej walki pomiędzy tymi bóstwami. Jej opis jest krótki, ale za to przedstawiony bardzo obrazowo za pomocą metafor zaczerpniętych ze świata zwierzęcego.

[16] *yt'n . k gmrm*	Walczą jak (dwaj) mocarze:
[17] ⌜*m*⌝*t . ʾz . b'l . ʾz .*	⌜Mo⌝tu mocny (i) Baʿlu mocny.
yngḫn [18] *k rumm .*	Bodą się jak (dwa) tury,
mt . ʾz . b'l [19] *ʾz .*	Motu mocny (i) Baʿlu mocny.
yntkn . k btnm	Kąsają się jak (dwa) węże,
[20] *mt . ʾz . bl . ʾz .*	Motu mocny (i) Baʿlu mocny.
ymṣḫn [21] ⌜*k*⌝ *lsmm .*	Wierzgają ⌜jak⌝ (dwa) ogiery,
mt . ql [22] *b'l . ql . ʾln .*	Motu padł (i) Baʿlu padł na niego.

Komentarz filologiczny

16a. *yt'n* – Forma podstawowa *t'* – „atakować (jeden drugiego)", „walczyć" (*DUL* 843). Wyatt (2002, 142) i Pardee (*COS I*, 272) wywodzą tę formę od *ʾn* i dlatego tłumaczą „patrzyli".

16b. *gmrm* – Rzeczownik różnie tłumaczony: de Moor (1987, 97) – „walczące koguty"; Wyatt (2002, 142) i Gibson (2004, 80) – „płonące węgle"; Toboła (2008, 255) – „hipopotamy" na podstawie etiopskiego rzeczownika *gomari*.

Komentarz historyczno-kulturowy

16b-22a. Baʿlu i Motu zostali porównani do mocarzy. Takie znaczenie przyjęto w tym miejscu dla rzeczownika *gmr*. Jego rdzeń wyraża ideę wypełnienia/wykonania, jak również zniszczenia (por. akad. *gāmiru*; hebr. *gāmar*). Forma rzeczownikowa oznacza kogoś zdolnego, wojownika, niszczyciela (*DUL* 297-298). Jako *gmr* określa sam siebie Baʿlu w odpowiedzi skierowanej przez wysłanników do Jamma (*KTU* 1.2 I 46). W *KTU* 1.6 VI 6 wyrażenie *gmr limm* („mocarz narodów") oznacza boga śmierci. Zestawiając te dwa teksty (*KTU* 1.2 I 46 oraz 1.6 VI 6), można powiedzieć, że Baʿlu i Motu są sobie równi – obaj jako *gmr*. Potwierdza to fraza *mt ʾz bl ʾz* – „Motu mocny (i) Baʿlu mocny". Dlatego ich walka jest wyrównana.

Uwagę zwraca zwięzłość opisu walki Baʿla z Motem. Nie ma w nim także wymienionej broni, którą posługiwaliby się ci dwaj bogowie, ani żadnych innych szczegółów. Dla przykładu o wiele bardziej rozbudowany jest opis walki Baʿla z Jammem, który jest poprzedzony przygotowaniem przez Koszara-Chasisa maczug dla boga burzy (*KTU* 1.2 IV 11-27), albo relacja ʿAnaty o pokonanych wrogach (*KTU* 1.3 III 38-47). W omawianym przypadku autor eposu skoncentrował się na ukazaniu tej walki za pomocą metafor zaczerpniętych ze świata zwierzęcego i na odpowiednim doborze czasowników ukazujących ich starcie.

Pierwszą parę stanowią czasownik *tʾ* i rzeczownik *gmr*. Adekwatność tego zestawienia jest całkowita. Skoro *gmr* oznacza „wojownika" (*KTU* 1.2 I 46) czy „mocarza", to oczywiste, że dokonuje się między nimi walka. Werset 16 jest wprowadzeniem do dalszego opisu. Następne zestawienie to *ngḫ* i *rum*. Użyty tu czasownik oznacza „bić (jeden drugiego)" (*DUL* 614). W porównaniu zostały przywołane tury (*rumm*), dlatego w przekładzie podano „bodli się" jako najbardziej adekwatna czynność dla oddania starcia tych zwierząt. Jeszcze większa adekwatność zachodzi w zestawieniu *nṯk* i *bṯn*, czyli „kąsać" i „węże". Ostatnia para to *mṯḫ* i *lsm*. Podstawowe znaczenie użytego tu czasownika to „ciągnąć", co odpowiada czynności wykonywanej przez ogiery. W tłumaczeniu podano „wierzgać", co jeszcze lepiej oddaje walkę tych zwierząt.

W omawianym fragmencie zwraca także uwagę konsekwentne użycie liczby podwójnej (zakończenie *-m*), co w tłumaczeniu oddano przez liczebnik dwa zapisany w nawiasie. Wydaje się, że zastosowanie tej formy rzeczownika nie tylko odnosi się do faktycznej liczby oponentów (Baʿlu i Motu), ale pogłębia zastosowane tu metafory. Jak bowiem w stadzie dwóch najsilniejszych samców walczy o objęcie przywództwa, tak w decydującym starciu dwaj najpotężniejsi bogowie ugaryccy toczą ze sobą zawzięty pojedynek, aby objąć panowanie.

Przywołane zwierzęta (tury, węże, ogiery) pozwalają na wyobrażenie sobie, jak wyglądała walka pomiędzy Baʿlem a Motem. Tury odznaczają się siłą, węże – zwinnością, a ogiery – szybkością. Są to wszystko cechy dzielnego wojownika. Towarzyszące im czasowniki (bóść, kąsać, wierzgać) ukazują różne formy tego starcia. Jednak analizowanego tekstu nie można ograniczyć tylko do sfery metaforycznej. Niewykluczone bowiem, że autor eposu chciał pokazać, że obaj bogowie zmieniali się w różne zwierzęta, aby łatwiej pokonać przeciwnika. Taka polizoomorficzność jest spotykana w tekstach starożytnych.

Siły Baʿla i Mota są wyrównane, co oddaje trzykrotne powtórzenie zwrotu „Motu mocny (i) Baʿlu mocny". Dlatego ostateczny wynik starcia pozostaje nierozstrzygnięty: „Motu padł (i) Baʿlu padł na niego" (ww. 21b-22a). Jest to zaskakujący finał. W tej walce ściera się bowiem życie (reprezentowane przez Baʿla) ze śmiercią (uosobioną przez Mota). W Biblii taka konfrontacja jest spotykana, ale zawsze śmierć jest pokonana przez Boga (Iz 28,5; 1 Tm 1,10) lub przynajmniej pozbawiona swojego oręża (Oz 13,14; 1 Kor 15,54-55).

KTU 1.6 VI 22B-29
Interwencja Šapšy

W chwili nierozstrzygniętej walki Baʿla z Motem, zabiera głos Šapša, opowiadając się po stronie Baʿla. W *Cyklu o Baʿlu* jest to jej kolejna interwencja na korzyść boga burzy.

špʳšʾ [23] *tṣḫ . l mt .*	Šapʳšaʾ zawołała do Mota:
šmʿ . mʿ [24] *l bn . ilm . mt .*	„Posłuchaj, proszę, o synu Ila, Mocie.
ik tmtʳḫʾ[25]*ʳṣʾ .*	Czy będziesz waʳlczyłʾ
ʿm . aliym . ʳ*bʿl*ʾ	z Najpotężniejszym ʳBaʿlemʾ?
[26] *ik . al . yšmʳʿk .*	Czy wtedy wysłuʳcha ciebie
tʳ [27] *il . abk .*	Bykʾ Ilu, twój ojciec?
l . ysʿ . alt [28] *tbtk .*	Oby nie wyrwał podpory twojej siedziby,
l yhpk . kʳsaʾ . mlkk	oby nie wywrócił tʳronuʾ twojego królestwa,
[29] *l . ytbr . ḫṭ . mtpṭk*	oby nie złamał laski twojej władzy".

Komentarz historyczno-kulturowy

22b-29. Šapša ostrzega Mota, aby zaprzestał dalszej walki z Baʿlem. Poprzednie starcie, choć zakończyło się „remisem" („Motu padł (i) Baʿlu padł na niego", ww. 21b-22a), miało być kontynuowane. Stąd wynika interwencja bogini, która przestrzega Mota, aby tego nie robił, gdyż nie znajdzie posłuchu i pomocy u swojego ojca, a ponadto zostanie odebrana mu władza, jeżeli będzie w dalszym ciągu

walczył z Baʿlem. Ta zapowiedź ma pełne uzasadnienie – władca śmierci posiadał podziemne terytorium, nad którym rozciągał swoje panowanie. We wcześniejszej części *Cyklu o Baʿlu* dokładnie tymi samymi słowami Šapša wzywała ʿAsztara, aby zaniechał walki z Jammem, argumentując w ten sam sposób, tzn. zapowiedzią odebrania władzy (*KTU* 1.2 III 17-18b).

Wypowiedź Šapšy zamyka trikolon, który można odczytać jako życzeniowe przesłanie skierowane do Mota (dokładnie takie samo jak poprzednio było wypowiedziane do ʿAsztara), aby Ilu nie pozbawił go władzy. Każdy wiersz jest zbudowany według tego samego schematu: partykuła negacji – czasownik w *imperfectum* – wyrażenie przydawkowe złożone z dwu rzeczowników, przy czym drugi z nich ma dołączony sufiks zaimka dzierżawczego dla 2. os. lp. W związku z tą regularnością jest bardzo prawdopodobne, że była to formuła życzeniowa kierowana do władcy, aby nikt i nic nie zagrażało jego panowaniu. Natomiast po usunięciu partykuły negacji, powstaje całkowicie odmienny tekst – formuła złorzecząca. Na temat całej wypowiedzi Šapšy zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.2 III 17-18b.

KTU 1.6 VI 30-39
Odpowiedź Mota i uznanie panowania Baʿla

Motu przyjmuje ostrzeżenia Šapšy i nie tylko zaprzestaje dalszej walki z Baʿlem, ale uznaje jego panowanie. W ten sposób konflikt pomiędzy tymi bogami zostaje zakończony. Od w. 36 tekst jest poważnie uszkodzony i poza fragmentarycznie zachowanymi słowami niemożliwy do zrozumienia.

[30] *yrᶠuᵀ . bn il mt .*	Przeraᶠziłᵀ się syn Ila, Motu,
tt' . y[31]*dd . il . ᶠǵᵀzᶠr .*	zatrwożył się umiłowany Ila, ᶠboᵀhaᶠter.
y'r . mtᵀ [32] *b ᶠqᵀlh .*	Powstał Motuᵀ ze swojego ᶠupadᵀku,
yᶠšᵀ[u . gh . w yṣḫ]	podᶠniósᵀ[ł swój głos i zawołał]:
[33] *bᶠ'lᵀ [.] ᶠyᵀttᶠbnᵀ [. l ksi]* [34] *mlᶠkᵀh .*	„Niech Baʿᶠluᵀ ᶠzaᵀsiąᶠdzieᵀ [na tronie] swego królestᶠwaᵀ,
l ᶠnᵀ[ḫt . l kḫt] [35] *ᶠdrkthᵀ[.]*	na ᶠsieᵀ[dzibie, na piedestale] ᶠpanowania swojegoᵀ
[36] *[... .]ᶠdrᵀ[kt]* [37] *ᶠdrᵀ[d]ᶠrᵀ . hᶠnᵀ[...]*	[… .]ᶠpanoᵀ[wanie] ᶠwieᵀ[cz]ᶠneᵀ. Oᶠto[…]
[38] *[... .]ᶠštᵀ[...]*	[… .]ᶠlataᵀ[…]
[39] *[...]xx[x . il .]ᶠd pidᵀ*	(...)ᶠmiłosiernyᵀ [Ilu]”.
[40] *[...]. qbat*	[…] posłała
[41] *[...]ᶠbl . iᵀnšt*	[…]ᶠ(…) krewᵀnego.

Komentarz historyczno-kulturowy

30-32. Motu uląkł się ostrzeżeń Šapšy. Jego stan został oddany przez dwa synonimiczne czasowniki wyrażające lęk: *yru* i *ṯtʿ*. Ich zestawienie można uznać za inkluzję całego długiego opisu konfliktu pomiędzy Baʿlem a Motem. Gdy bowiem bóg burzy usłyszał o żarłoczności władcy królestwa umarłych, to on również „przeraził się (…), zatrwożył" (*KTU* 1.5 II 6-7). W dalszym ciągu opowiadania Baʿlu coraz bardziej się wycofuje (albo przynajmniej jest stroną coraz mniej czynną), aż do pożarcia go przez Mota. Bóg śmierci przeciwnie – jest coraz aktywniejszy. Zmiana następuje dopiero w analizowanym tekście. Pomimo nierozstrzygniętej walki, teraz Motu odczuwa przerażenie, które jest tak wielkie, że postanawia wycofać się z dalszego dążenia do władzy i uznaje panowanie Baʿla. W ten sposób tekst ma znamiona psychologiczne – lęk jest stanem tak paraliżującym, że uniemożliwia prowadzenie walki nawet samym bogom. Ta myśl znalazła swoje odbicie w prawie ST, gdzie znajduje się zapis, że przed rozpoczęciem bitwy przez wojska izraelskie „człowiek, który się boi (*hāʾîš hayyārēʾ*) i jego serce drży, niech wraca do swojego domu, aby nie rozmiękło serce jego braci jak jego serce" (Pwt 20,8; por. także Sdz 7,2-3). W tym przypadku odesłanie tych, którzy się boją, ma na celu nie tylko zapobiec udzieleniu się lęku pozostałym wojownikom, ale także osłabieniu wiary w to, że Bóg jest z Izraelem i będzie walczył za niego (Szmajdziński 2009, 74-75). W przypadku Mota jego przerażenie jest przeciwstawione tytułom, które pojawiają się w tym tekście. Jest on bowiem nazwany „synem Ila" i „bohaterem" (*ġzr*), a takiej postaci nie przystoi lęk. Bóg śmierci powstaje i ogłasza w formie życzeniowej panowanie Baʿla. Uważna lektura całego opowiadania pozwala na spostrzeżenie, że najpierw bóg burzy musiał powstać ze swojego upadku. Ich walka bowiem zakończyła się padnięciem obu bóstw, z tym że Baʿlu padł na Mota, przykrywając go swoim ciałem (*KTU* 1.6 VI 21b-22a).

33-39. Motu życzy, aby Baʿlu zasiadł na tronie w swoim pałacu i rozpoczął panowanie. Śmierć zatem ogłasza triumf życia. W ten sposób zostaje przywrócony porządek sprzed rozpoczęcia konfliktu pomiędzy Baʿlem a Motem, który jest opisany w *KTU* 1.4 VII 27-42. Bóg burzy objawia całemu światu swoją potęgę, wydając święty głos (= burza z piorunami) wstrząsający całą ziemią, co sprawiło, że jego wrogowie uciekli przerażeni. Rekonstruowane wyrażenie *ʳdr¹[kt] ʳdr¹[d ʳr¹* zdaje się czynić aluzję wiecznego panowania Ila, ojca lat (ww. 36-37,38). De Moor (1987, 98) na podstawie paralelnych tekstów ugaryckich i biblijnych (*KTU* 1.2 IV 10; 1.17 VI 28-29; 1.108:1; 2 Sm 7,16; 1 Krn 28,7; Ps 145,13; Dn 3,33; 4,31; 7,14.18.27; Łk 1,32-33; Ap 11,15; 20,4.6; 22,5) oddaje treść uszkodzonych wierszy w następujący sposób:

„[Niech weźmie jego wieczne królestwo],
[jego] wie[kuis]te pa[nowanie]!
Zaiste! [Niech liczy] lata [z Ilem],
[miesiące z litościwym i] miłosiernym [Ilem]!"

Powyższa propozycja jest wysoce prawdopodobna i jeżeli mogą budzić wątpliwość poszczególne zwroty, to na pewno zasadnicza idea jest oddana prawidłowo. Podobnie oddaje treść tych wierszy del Olmo Lete (1998, 120).

KTU 1.6 VI 40-53
Hymn do Šapšy

Ostatnie wiersze walki Baʿla z Motem, a więc zakończenie całego *Cyklu o Baʿlu*, są określane jako hymn do Šapšy. Wydaje się jednak, że właściwszym określeniem jest modlitwa do bogini słońca, w której jest zawarta prośba, aby prowadziła ona bezpiecznie przez krainę świata podziemnego tych, którzy się tam znajdą (Dijkstra 1986, 147).

Jest to zaskakujące zakończenie, ponieważ nie ma apoteozy Baʿla i opiewania jego triumfu nad ostatecznym wrogiem Motem (= śmiercią), lecz pojawia się inwokacja do Šapšy. Dlatego zdarzają się próby interpretacji tych wersetów jako hymnu na cześć boga burzy (Dijkstra 1974, 67-68; Margalit 1980, 195). Należy jednak pamiętać, że ta bogini odgrywała ważną rolę w całym *Cyklu o Baʿlu*. Najprawdopodobniej jest to niezależny tekst (hymn, modlitwa), który został włączony do eposu. Mogą o tym świadczyć znajdujące się w nim odniesienia do innych bogów, które nie przystają do *Cyklu o Baʿlu* (Ayali-Darshan 2020, 80-83). Do tej pory nie byli w nim wspominani *rpim*, Koszaru-Chasisu nie działał razem z Šapsą, a Aršu i Tanninu zostali pokonani przez ʿAnatę (*KTU* 1.3 III 40-43). Wiążąc ten hymn z ostatnią częścią eposu o Baʿlu, należy stwierdzić, że jest to pochwała Šapšy za to, że odnalazła Baʿla w królestwie Mota i wyprowadziła go, chroniąc przed różnymi niebezpieczeństwami, które kryły się pośród krętych dróg podziemnego świata.

[40] *[...]. qbat*	[…] posłała
[41] *[...]ʳbl . iˡnšt*	[…]ʳ(…) krewˡną.
[42] *[...]ʳšˡu . l tštql* [43] *[ši]ʳrˡ . ṯry .*	[…](…) abyście zeszli (po) [mię]ʳsoˡ świeże.
ap . l tlḫm [44] *ʳlḫˡm . trmmt .*	A wtedy abyście jedli ʳchleˡb ofiarny,
l tšt [45] *ʳyˡn . tǵzyt .*	abyście pili ʳwiˡno (z) libacji.
špš [46] *rpim . tḫtk*	Šapšo, herosami rządzisz,
[47] *špš . tḫtk . ilnym*	Šapšo, rządzisz bogami,
[48] *ʾdk . ilm . hn . mtm* [49] *ʾdk .*	Z tobą bogowie, a także zmarli z tobą.
kṯrm . ḥbrk	Koszaru towarzyszem twoim,
[50] *w ḫss . dʾtk*	Chasisu przyjacielem twoim.
[51] *b . ym . arš . w tnn*	W morze Arša i Tannina
[52] *kṯr . w ḫss . yd*	niech Koszaru-Chasisu wrzuci,
[53] *ytr . kṯr . w ḫss*	niech wygna (ich) Koszaru-Chasisu.

Komentarz filologiczny

44. *trmmt* – Błędnie została powtórnie zapisana spółgłoska *m* (dittografia). Poprawna forma to *trmt* (*DUL* 886).

46. *ṯḥtk* – Inne możliwe tłumaczenie: „pod tobą” (Toboła 2008, 227), czyli „pod twoimi stopami”. Wyrażenie oznaczające pokonanie kogoś i rozciągnięcie nad nim rządów.

Komentarz historyczno-kulturowy

40-43a. Te wiersze, będące wprowadzeniem do hymnu i jego początkiem, są uszkodzone i dlatego nie wiadomo, kto mówi te słowa. W próbach rekonstrukcji tekstu, a przynajmniej jego sensu, wskazuje się na ʿAnatę, która miałaby wzywać Koszara-Chasisa i Šapšę, określając ją mianem *inšt* – „krewną” (de Moor 1987, 98).

43b-45a. Zachowany tekst pozwala odczytać dwa dary przygotowane na ucztę: „chleb ofiarny” i „wino z libacji”. Wyrażenie *lḥm trmmt* występuje tylko w omawianym tekście. Rzeczownik *trmt* (zob. komentarz filologiczny) oznacza „ofiarę” (por. hebr. *tərûmâ*). Pochodzi on od rdzenia *rm*, który wyraża ideę podnoszenia, wznoszenia się. Ofiara *trmt* oznacza zatem coś, co się podnosi podczas sprawowania kultu, a więc „ofiarę podnoszoną” (zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*). Termin *trmt* występuje jeszcze tylko w *KTU* 1.43:3 (tekst 31), gdzie oznacza dar w postaci różnych szat składanych ʿAsztarcie. W omawianym tekście natomiast jest określeniem chleba. W ST spotykana jest taka ofiara (np. Wj 29,27; Kpł 7,34; Lb 6,20). Drugim darem jest „wino z libacji”. Rzeczownik *tġẓyt* jest *hapax legomenon* i dlatego trudno doprecyzować jego znaczenie. Wywodzi się on od rdzenia *ġẓy* wyrażającego ideę zwyciężania. Pozwala to na przyjęcie, że wino stanowiło w takim przypadku nagrodę i wyraz radości z powodu odniesionego sukcesu (np. wygranej podczas walki). Oba dary (chleb i wino) stanowią posiłek dla bogów, czczących powrót Baʿla, a więc jego zwycięstwo nad Motem (= śmiercią) i skuteczność misji Šapšy.

45b-50. Po zaproszeniu na ucztę i zachęcie do spożywania chleba i wina następuje inwokacja do Šapšy. Rządzi ona herosami i bogami. Rzeczownik *rpu* pochodzi od rdzenia *rp'*, który wyraża ideę leczenia, uzdrowienia. Termin ten oznacza człowieka – bohatera, który został ubóstwiony po śmierci (stąd spotyka się czasami tłumaczenie „cienie”). W ziemskim życiu należał on do królewskiego rodu, względnie był dzielnym wojownikiem. Teksty ugaryckie ukazują *rpum* jako bardzo aktywnych, biorących udział w różnych obrzędach, podróżujących i mających wielki apetyt (*KTU* 1.20-22, tekst 2; 1.161:3-12, tekst 30; *DDD* 692-700). W tłumaczeniu dla rzeczownika *rpu* przyjęto znaczenie „heros” (*DUL* 731-732). Stwierdzenie, że Šapša rządzi herosami, może oznaczać, że jako światłość pomaga im poruszać się po mrocznej krainie Mota. Mniej jasne jest stwierdzenie, że bogini słońca rządzi bogami. W panteonie ugaryckim nie zajmowała przecież naczelnego miejsca. Być może tu także jest odniesienie do jej roli jako przewodniczki. Tekst stałby się czytelniejszy,

gdyby dla *ṯḥtk* przyjąć znacznie „pod tobą”. Staje się wówczas zrozumiałe, że Šapša, przechodząc przez firmament niebios, istotnie góruje nad wszystkimi bogami. Jednak misterny paralelizm ww. 45-47 domaga się takiego samego przekładu dla *ṯḥtk* w obu przypadkach. Ten bikolon jest podsumowany stwierdzeniem, że bogini słońca pełni wspólnototwórczą rolę, gdyż towarzyszą jej zarówno bogowie, jak i ludzie.

W dalszej kolejności jest wzmiankowany Koszaru-Chasisu, który jest nazwany towarzyszem i przyjacielem Šapšy. W tekstach ugaryckich nie ma żadnego konfliktu pomiędzy tymi dwoma bóstwami, ale nie można też wskazać odniesienia, które poświadczałoby ich silną relację. Należy pamiętać, że Koszaru-Chasisu pochodzi z Krety (*KTU* 1.1 III 1; 1.2 III 2; 1.3 VI 25) i jest niejako bóstwem zewnętrznym, zaproszonym do wykonywania drogocennych przedmiotów lub budowy pałacu. Dlatego użyte tu określenia (*dʾt*, *ḥbr*) nie wskazują na więzy rodzinne, lecz wyrażają obopólną życzliwość.

51-53. Hymn do Šapšy kończy się wezwaniem Koszara-Chasisa, aby rozprawił się z Aršem i Tanninem. Ta prośba wydaje się w pewnej mierze dziwna. Po pierwsze, boski rzemieślnik nie wszedł w konflikt z żadnym bóstwem ani tym bardziej z nikim nie walczył, lecz wręcz przeciwnie – stawiał się na każde wezwanie któregoś z bogów (*KTU* 1.1 III 18), a ponadto wykonywał powierzone mu zadania (*KTU* 1.4 I 23-43; 1.4 VI 22-38). Po wtóre, Aršu i Tanninu, czyli pomniejsze bóstwa będące pomocnikami Jamma, zostali pokonani przez ʿAnatę (*KTU* 1.3 III 40-43). Po trzecie, trudno zrozumieć, dlaczego w tym kontekście są przywołani bogowie związani z bogiem morza, a nie z samym Motem, którego ta część *Cyklu o Baʿlu* dotyczy. Jednym nasuwającym się przypuszczeniem jest to, że po zakończeniu wszystkich perypetii (pokonanie Jamma, wybudowanie pałacu, pokonanie Mota) Koszaru-Chasisu może powrócić do swojej siedziby na Krecie. Wówczas w drodze powrotnej wiodącej przez morza, mógłby się rozprawić z pomocnikami Jamma.

KTU 1.6 VI 54-58
Podpis

Szósta tablica, podobnie jak czwarta, kończy się podpisem, który znajduje się pod poziomą podwójną linią.

==========	==========
[54] *sʳpr . iʾlmlk šbny*	Sʳpisał Iʾlimilku, Šubanita,
[55] *lmd . atn . prln .*	uczeń Ataniego, wróżbity,
rb [56] *khnm*	przełożonego kapłanów,
rb . ʳnʾqʳdʾm	przełożonego ʳpasʾteʳrzʾy,
[57] *t̲ʿy . nqmd . mlk ugʳrtʾ*	kapłana-pisarza Niqmadda, króla Ugaʳritʾ,
[58] *ʳadʾn . yrgb . bʿl . t̲rmn*	ʳpaʾna Jargabu, władcy Szaramanu.

Komentarz filologiczny

54a. *spr* – W tłumaczeniu przyjęto jako czasownik *perfectum* koniugacji podstawowej (van Soldt 1989, 388). Możliwa jest także forma rzeczownikowa – skryba/pisarz (de Moor 1987, 99; Smith 1997a, 164; 2009, 726-727; del Olmo Lete 1998, 121; *COS I*, 273; Toboła 2009, 227).

54b. *ilmlk* – Przyjęto wokalizację Ilimilku. Możliwa jest także forma Ilimalku – „moim bogiem jest Malku/król" lub Ilumalku – „Ilu/bóg jest królem" (Smith 2009, 727-728).

55. *prln* – De Moor (1987, 99) tłumaczy jako „*majordomo*".

Komentarz historyczno-kulturowy

55-56. Ten podpis jest cennym świadectwem istnienia instytucji pisarzy w królestwie Ugarit (Rainey 1968, 126-143). W krótszej formie znajduje się również w *KTU* 1.4 VIII 49; 1.16 VI 59; 1.17 VI 56; 1.179:40-43. Jest to rzadki przypadek, kiedy autor tekstu lub skryba umieścił swoje imię.

Znajdujący się tutaj podpis jest najbardziej rozbudowany ze wszystkich występujących. Skryba Ilimilku przedstawia się w prosty sposób jako „uczeń Ataniego". Swojemu nauczycielowi przypisuje natomiast aż trzy tytuły: „wróżbita", „wielki kapłan" i „wielki pasterz". Rzeczownik *prln* występuje jeszcze w *KTU* 1.17 VI 56 (tekst 7) i 1.179:49 w tej samej funkcji, co w omawianym tekście. Jego etymologia nie jest znana. W celu dotarcia do właściwego znaczenia wskazuje się na hurycki rdzeń *fur*-, który wyraża ideę widzenia. Przenosząc to znaczenie na rzeczownik *prln*, można mówić o „widzącym" (van Soldt 1989, 385-388). Jest to jedno z określeń, jakim na starożytnym Bliskim Wschodzie nazywano szeroko rozumianych proroków. W związku z tym, że z tą instytucją wiązano przepowiadanie przyszłości, dla *prln* przyjmuje się znaczenie „wróżbita" (*DUL* 669-670).

Kolejnymi określeniami Ataniego są *rb khnm* i *rb nqdm*. Przymiotnik *rb* oznacza wielki. Jednak w zastosowanej tu konstrukcji (przymiotnik w lp. + rzeczownik w lm. w funkcji *genetivus partitivus*) może oznaczać przełożonego. Wróżbita Atani przewodził więc instytucji kapłanów i pasterzy. O ile pierwsza z nich jest zrozumiała (osoby sprawujące kult; por. hebr. *kōhēn* i wiele innych języków semickich), to druga grupa ma szerszy zakres niż tylko pasterze (podstawowe znaczenie *nqd* to „przełożony pasterzy" [*DUL* 630-631]). Craigie (1982, 30-33) podaje cztery możliwości rozumienia wyrażenia *rb nqdm*:

(1) Starszy urzędnik *nqdm* – pasterzy należących do grupy religijnej, podobnie jak kapłani i pisarze. Prawdopodobnie byli odpowiedzialni za świątynne stada i zaangażowani w składanie ofiar. Stanowili więc personel świątynny zajmujący się pasterstwem. W ten sposób *rb nqdm* to kapłan nadzorujący tę grupę.

(2) Osoba przewodząca bractwu lub profesjonalnej grupie. W kilku tekstach (*KTU* 4.68:71; 4.126:5; 4.416:5; 4.475:4) *nqdm* znajduje się na liście profesjo-

nalnych grup. Zachowany jest w nich następujący porządek: *tnnm* („łucznicy") – *nqdm* – *khnm* – *qdšm*. Craigie odrzuca interpretację, aby ta sekwencja mogła być dowodem na religijny wymiar bractwa pasterzy. Tę grupę łączy z „łucznikami" (podobnie *khnm* z *qdšm*).

(3) Osoba reprezentująca członków rodziny królewskiej lub urzędników dworskich, którzy byli w posiadaniu dóbr ziemskich z nadania władcy Ugarit. Stanowili oni wyższą społeczność wiejską, różną od *r'ym* – „pasterzy". Otrzymane ziemie stanowiły ich utrzymanie, ale byli oni zobowiązani odprowadzać podatki na rzecz króla (*KTU* 4.98:12; 4.103:44; 4.369:8; 4.681:1).

(4) Osoba związana z kultyczną działalnością.

W przypadku Ataniego należy mówić o pierwszej grupie i widzieć w nim kapłana nadzorującego grupę pasterzy. Rzeczownik *nqdm* występuje także na Inskrypcji króla Meszy (ww. 30-31; ok. 850 r.), gdzie oznacza on pasterzy ustanowionych przez tego władcę, który notabene w ST jest określony jako *nōqēḏ* (2 Krl 3,4; por. także Am 1,1). Instytucja określana jako *nqdm* jest zatem grupą urzędników państwowych ustanowionych przez króla. Na podstawie tych danych można powiedzieć, że Atani przynależy do trzech głównych instytucji spełniających ważne funkcje w państwie na starożytnym Bliskim Wschodzie: kapłańskiej (*rb khnm*), urzędniczej (*rb nqdm*) i prorockiej (*prln*).

57-58. Rzeczownik *ṯ'y* nastręcza pewnych trudności zarówno w przekładzie, jak i w składni zdania. Na temat możliwości przekładu zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.4 VIII 49, gdzie jako konkluzję zaproponowano, że tytuł *ṯ'y* może oznaczać kapłana, który sprawował urząd na dworze królewskim, pełniąc m.in. funkcję pisarza (Rainey 1968, 129-136; del Olmo Lete 1998, 98; Freilich 1992, 25). W tłumaczeniu przyjęto znaczenie „kapłan-pisarz" w celu wyrażenia, że funkcję skryby pałacowego pełnił ten, kto przynależał także do grona osób sprawujących kult. Składniowym problemem pozostaje to, do kogo odnosi się tytuł *ṯ'y*. W kolofonie czwartej tablicy wydaje się tytułem Ilimilka. W omawianym tekście natomiast jest on umieszczony w serii określeń Ataniego. Przyjęcie, że Ilimilku był także urzędnikiem królewskim, jest możliwe i świadczyłoby o jego dworskim awansie, np. zajęciu miejsca po swoim nauczycielu, Atanim. W takim przypadku rodzi się jednak problem dotyczący chronologii powstania tablic: piąta i szósta musiałyby być spisane wcześniej (kiedy Ilimilku jest jeszcze uczniem ofiarnika Ataniego), niż czwarta (Ilimilku jest już ofiarnikiem; podobnie w *KTU* 1.16 VI 59, tekst 8), i to prawdopodobnie w znacznej odległości czasowej. Taki fakt mogłaby potwierdzić wielkość tablic i sposób zapisu. Na piątej i szóstej (a także trzeciej) jest sześć kolumn; na czwartej – osiem, co jest niespotykane w przypadku innych opowiadań. Odstaje więc ona znacząco od pozostałych tablic (Wyatt 2015, 407-409). Nie przesądza to oczywiście kwestii chronologii, ale może stanowić pewną poszlakę w tym aspekcie.

Oba rozwiązania są hipotetyczne. Do tego można dołączyć kolejne, równie teoretyczne. W kolofonach, w których jest przywołany Atani, Ilimilku określa siebie jako Šubanita (*KTU* 1.6 VI 54-55; 1.17 VI 56, tekst 7). Natomiast w *KTU* 1.4 VIII 49 i 1.16 VI 59 (tekst 8) nie ma tego określenia ani odniesienia do Ataniego. Może więc

to być wskazówka, że są to dwie różne postaci, które są autorami tablic: ofiarnik Ilimilku spisał *KTU* 1.3–1.4 i 1.14–1.16, a uczeń Ilimilku – *KTU* 1.5–1.6 i 1.17. Teksty ugaryckie potwierdzają, że było to popularne imię. Mogły więc nosić je różne osoby będące na tym samym dworze lub przebywające w tej samej szkole. Jeszcze jedną – równie hipotetyczną – propozycją jest przyjęcie, że w *KTU* 1.6 VIII 54-58 pierwszy (*lmd* – „uczeń") i ostatni (*ṯ'y* – „urzędnik") tytuł odnoszą się do Ilimilka, a środkowe (*prln* – „wróżbita", *rb khnm* – „przełożony kapłanów", *rb nqdm* – „przełożony pasterzy") do Ataniego. Krótko mówiąc, sprawa pozostaje nierozstrzygnięta.

W kolofonie imiennie jest również przywołany Niqmaddu, król Ugarit. Było czterech władców o tym imieniu sprawujących władzę pomiędzy XV a XIII w. Powszechnie przyjmuje się, że w tym przypadku jest mowa o Niqmaddu II panującym w latach 1350-1315. Na temat rządów tego władcy zob. Singer 1999, 624-627 i Feu 2000, 29-39.

EKSKURS: *TYTUŁY I OKREŚLENIA BAʿLA W TEKSTACH UGARYCKICH*

Jedną z form wyrażania religijności, a nawet wiary, było i jest obdarzanie Boga lub bogów różnymi tytułami i określeniami. W ten sposób oddawano cześć bóstwu i próbowano dotrzeć do jego tajemnicy. Zebranie takich wyrażeń czy pojęć pozwala na ukazanie swego rodzaju teologii danych wierzeń. Ponadto jest to okazja odkrycia piękna i dotarcia do środków artystycznych języka, w którym powstawały tego typu utwory, ponieważ najczęściej zostały one spisane w formie poetyckiej.

W mitologii ugaryckiej Baʿlu jest obdarzony czternastoma tytułami i określeniami. Jedynie Ilowi, naczelnemu bóstwu, przypisano ich więcej, a mianowicie dwadzieścia dwa. Jednak patrząc na częstotliwość wystąpień, to zdecydowaną przewagę w tym względzie zyskuje Baʿlu. Jest on bowiem tytułowany i określany w sumie ponad sto trzydzieści razy, podczas gdy Ilu dziewięćdziesiąt siedem. Kolejną postacią z panteonu ugaryckiego, która cieszyła się popularnością w tytułowaniu, jest ʿAnata. W jej przypadku można wyliczyć dziesięć tytułów i określeń, występujących łącznie sześćdziesiąt dziewięć razy. Inne bóstwa, jak Koszaru-Chasisu, Jammu czy Mot, nie mogą poszczyć się taką liczbą epitetów. Już teraz więc można stwierdzić, że tak często tytułowany Baʿlu cieszył się niezwykłym autorytetem w wierzeniach ugaryckich. Świadczą o tym także teksty o ofiarach, z których wiadomo, że jemu składano ich najwięcej.

Tytuły i określenia Baʿla w tekstach ugaryckich można podzielić na trzy grupy:

(1) mówiące o jego pochodzeniu, czyli bezpośrednim przodku;

(2) określające jego przymioty;

(3) wyrażające jego władzę.

Na szczególną uwagę zasługuje wyrażenie *rkb 'rpt* – „Jeździec chmurowładny" i dlatego zostanie ono omówione w osobnym punkcie (4).

1. Tytuły i określenia wyrażające pochodzenie Baʿla

Przedstawienie swojego pochodzenia było sposobem wykazania tożsamości, a nawet autorytetu, jeżeli przodek był kimś ważnym. Dlatego genealogie sięgały czasami wielu pokoleń wstecz. Najprostszym i najczęstszym sposobem, wręcz obowiązkowym, było podanie własnego imienia wraz z imieniem ojca (N_1, syn N_2). W starożytnych wierzeniach dotyczyło to także bogów. W przypadku Baʿla można wymieć trzy takie wyrażania: *bn dgn*, *ḫtk dgn* oraz *bu il*.

1.1. *BN DGN* – „syn Dagana"

Dagan był czczony jako bóstwo zapewniające urodzaj w rolnictwie, zwłaszcza zboża. Jego kult jest poświadczony już od trzeciego tysiąclecia w Mari, Ebla i Tuttul (dzisiejsze Tell Bi'a w północnej Syrii), a następnie w całej Syro-Palestynie (m.in. Ugarit, Filistea, Izrael). Etymologia tego imienia pozostaje niepewna. Jako możliwe wskazuje się rzeczowniki *dg* („ryba") lub *dgn* („zboże"). Bardziej jednak prawdopodobne jest odniesienie do arabskiego czasownika *dayāna* – „być chmurnym/deszczowym", co wiązałoby Dagana z opadami atmosferycznymi, a więc z zapewnieniem żyzności ziemi. To bóstwo było przywoływane także w kontekstach militarnych, np. Hammurabi podbił tereny nad Eufratem na polecenie Dagana (*DDD* 216-219; *INDB II*, 3-4).

W ugaryckich eposach Dagan nie odgrywa znaczącej roli. Najczęściej jest wymieniany w omawianym kontekście, a więc jako ojciec Baʿla. Nie oznacza to jednak, że był bóstwem drugorzędnym. Przeciwnie, teksty rytualne wymieniają go po Ilu i Ilibie, a przed Baʿlem, co świadczy o jego wysokiej pozycji w ugaryckim panteonie (*KTU* 1.47:4 [= 1.118:3; 1.148:2], tekst 9; 1.123:4, tekst 14). Potwierdza to także fakt, że miał on swoją świątynię w Ras Szamra. Na uwagę zasługuje także tzw. hymn do Nikkal, który zdaje się wskazywać, że Dagan był ojcem Jaricha, czyli bóstwa lunarnego (*KTU* 1.24:14, tekst 4; de Moor 1987, 143; Wyatt 2002, 338).

Wyrażenie *binu dagāni* występuje dwanaście razy w różnych utworach ugaryckich: *KTU* 1.2 I 19.35.37; 1.5 VI 23-24; 1.6 I 6,52; 1.10 III 12,14; 1.12 I 39; 1.12 II 25; 1.14 II 25; 1.14 IV 7. Konsekwentnie pojawia się na drugim miejscu w paralelizmie z imieniem własnym boga burzy (Baʿlu).

Wyrażenia *bn dgn* używają bogowie Jammu i Ilu, podkreślając w ten sposób, że Baʿlu jest kimś obcym i nie przynależy do rodziny bogów ugaryckich (*KTU* 1.2 I 19.35.37). Jego obecność na zgromadzeniu i utrzymywanie władzy są więc bezpodstawne. W tych wypowiedziach użycie *bn dgn* służyło zdeprecjonowaniu Baʿla. Inaczej jest w przypadku lamentacji Ila, a następnie ʿAnaty (*KTU* 1.5 VI 23-25; 1.6 I 6-8), czego powodem była śmierć Baʿla, która nastąpiła na skutek walki z Motem. Użycie wyrażenia *binu dagāni* w tym przypadku nawiązuje do płodności i urodzaju, jakie zapewniał Baʿlu w rolnictwie i hodowli zwierząt. Jakkolwiek

etymologia imienia Dagan nie jest pewna, to jednak może ono w tym przypadku przywodzić na myśl zboże (ugar. *dgn*). Czasami natomiast *bn dgn* może wynikać z zastosowania paralelizmu (*KTU* 1.6 I 51-52; 1.10 III 12,14; 1.12 I 39; 1.12 II 25; 1.14 II 25; 1.14 IV 7).

1.2. *ḪTK DGN* – „POTOMEK DAGANA"

Rzeczownik *ḫtk* pochodzi od rdzenia *ḫtk*, który wyraża ideę panowania, rządzenia (*KTU* 1.6 VI 46-47). Dlatego jego podstawowe znaczenie to „władza" (*KTU* 1.14 I 10,21-22; 1.108:23-25). W innych tekstach natomiast oznacza „ojciec/przodek". Przykładowo Ilu jest nazwany przodkiem ʿAnaty (*KTU* 1.1 II 18), Koszara-Chasisa (*KTU* 1.1 III 6) czy Šapšy (*KTU* 1.6 IV 11). To znaczenie wynika z użytego paralelnie w poprzednim wierszu rzeczownika *ab* („ojciec"). Użycie *ḫtk* jako „potomek" jest nietypowe. Wynika ono również z kontekstu – wyrażenie *ḫtk dgn* występuje paralelnie z użytym wcześniej imieniem boga burzy.

Wyrażenie *ḫatī/ūku dagāni* występuje jeden raz w tekstach ugaryckich i podobnie jak w przypadku *bn dgn* w paralelizmie z imieniem własnym boga burzy (Baʿlu): *KTU* 1.10 III 34.

1.3. *BN IL* – „SYN ILA"

Myśl, że Ilu jest ojcem Baʿla, pojawia się kilkakrotnie (*KTU* 1.3 V 35; 1.4 I 4-5; 1.4 IV 47). Pozostaje to zgodne z ogólnym wyobrażeniem, że Ilu jest ojcem bogów (*ab bn il*, *KTU* 1.40:41; 1.122:2). Jednak wyrażenie *bn il* występuje tylko raz w tekstach ugaryckich i jak miało to miejsce w dwu poprzednich epitetach (1.1, 1.2), w paralelizmie z imieniem własnym boga burzy (Baʿlu): *KTU* 1.17 VI 28-29 (tekst 7).

Nie ma zgodności co do tego, czy to wyrażenie rzeczywiście odnosi się do Baʿla, nazwanego tutaj synem Ila. Rzeczownik *bn* jest interpretowany jako liczba mnoga, co daje przekład – „synowie Ila" (del Olmo Lete 1998, 225 [autor przyjmuje obie możliwości]; Gibson 2004, 109; Tronina 2009, 604; *TUAT NF VIII* 280). Jednak paralelizm z imieniem Baʿla oraz bezpośrednio następujące wiersze (*KTU* 1.17 VI 30-32a, gdzie także jest o nim mowa) sugerują, że jest to określenie boga burzy, analogiczne do *bn dgn* (de Moor 1987, 238; Parker 1997, 61; Wyatt 2002, 273; Pardee 2003, 347).

Przywołane słowa wypowiada ʿAnata jako obietnicę składaną Aqhatowi. Bogini zapragnęła łuku, który był jego własnością. Najpierw obiecywała obdarować bohatera srebrem i złotem w zamian za oddanie jej tej niezwykłej broni. Gdy jednak Aqhatu odrzucił jej propozycję, ʿAnata obiecuje mu nieśmiertelność. Młody bohater miałby zatem jak bogowie żyć wiecznie (zob. komentarz do *KTU* 1.17 VI 25b-33a

w niniejszej publikacji [tekst 7], gdzie są przywołane inne mity o obietnicy udzielenia ludziom nieśmiertelności przez bogów). Znamienne jest to, że bogini w swojej prośbie nie powołuje się na Ila, lecz na Baʿla. Wymienienie imienia ojca ugaryckich bogów w tym kontekście byłoby uzasadnione, gdyż jednym z jego tytułów jest *ab šnm* – „ojciec lat" (*KTU* 1.1 III 24; 1.6 I 36; 1.17 VI 49), czyli określenie wyrażające jego pradawne pochodzenie. Jednak odniesienie do Baʿla ma tu ważne znaczenie. ʿAnata swoją obietnicę o nieśmiertelności rozpoczyna inwokacją: „Proś o życie, Bohaterze Aqhacie (*aqht ġzr*)" (*KTU* 1.17 VI 26). Rzeczownik *ġzr* ma znaczące spektrum semantyczne: podstawowe znaczenie to „młodzieniec", który może jawić się jako „bohater" (*KTU* 1.17 II 28), „wojownik" (*KTU* 1.3 II 22; 1.19 IV 44), „ktoś szlachetnego rodu" (*DUL* 324-325). Pojawia się także jako określenie bogów lub herosów, np. Mota (*KTU* 1.6 VI 31), Iliha (*KTU* 1.16 I 46), Danila (*KTU* 1.17 I 37). W obietnicy nieśmiertelności ʿAnata przywołuje Baʿla – młodego i dzielnego wojownika, a nie starego Ila, który powoli ustępował miejsca nowemu pokoleniu bogów. Pośrednio więc w tym porównaniu jest zawarta perspektywa wiecznej młodości oraz dzielności i waleczności, co jeszcze bardziej powinno skusić Aqhata.

2. Tytuły i określenia wyrażające przymioty Baʿla

Przypisywanie bóstwom określonych przymiotów było próbą wyobrażenia, jak one wyglądają, opisu ich działania i charakterystycznych cech oraz oddania im czci. W przypadku Baʿla można wymienić sześć tego typu określeń.

2.1. *ALIY QRDM* – „najmężniejszy pośród bohaterów"

Przymiotnik *aliy* pochodzi od rdzenia *l'y*, który wyraża ideę bycia silnym/potężnym, a także zwyciężania (*DUL* 484). W celu właściwego zrozumienia jego znaczenia należy prześledzić funkcjonowanie czasownika *l'y* w tekstach ugaryckich. Występuje on w początkowej i końcowej części *Legendy o Kircie* (tekst 8). Po utracie swoich dzieci ów władca, „gdy płakał, pogrążył się we śnie, gdy szlochał, ogarnęła go senność. Sen go zwyciężył (*šnt tlun*) i zasnął" (*KTU* 1.14 I 31-34). Wówczas Kirta w widzeniu sennym rozmawiał z Ilem (*KTU* 1.14 I 35 – III 49). Długość i intensywność snu sugeruje siłę czasownika *l'y*. Została „pokonana" boleść i żałoba króla, aby następnie mógł on rozmawiać z „ojcem ludzi". Ponownie omawiany czasownik występuje w końcowej części tej legendy. Gdy Kirta śmiertelnie zachorował, Ilu postanowił stworzyć „tę, która usuwa choroby i wypędza gorączkę" (*KTU* 1.16 V 27-28). W ten sposób powstała Šaʿtiqata – boska uzdrowicielka. Ona właśnie pokonała śmierć, dzięki czemu Kirta powrócił do pełni sił i zdrowia. Jej triumf został wyrażony także za pomocą czasownika *l'y* (*KTU* 1.16

VI 13-14; por. 1.16 VI 1-2). Bycie silnym i odnoszenie zwycięstwa, jak pokazują to przywołane teksty, przekracza zatem prawa natury i możliwości człowieka. W świetle tego bogactwa znaczeniowego można lepiej zrozumieć użycie przymiotnika *aliy*. Baʿlu jest potężny w działaniu, które wykracza poza ziemską rzeczywistość.

Rzeczownik *qrd* oznacza „wojownik, bohater, mocarz" (por. akad. *qar(r)ādu*). Występuje on bardzo rzadko w literaturze ugaryckiej, m.in. w *KTU* 1.119:26-36 (tekst 25, zwł. ww. 26 i 29), czyli w modlitwie podczas oblężenia, tzw. psalmie z Ugarit. Jest to prośba zanoszona do Baʿla, aby oddalił nieprzyjaciół atakujących miasto. Na ich określenie użyto dwu synonimicznych rzeczowników: *ʾz* („mocarz/siłacz") i *qrd*. Zastosowany tutaj zwrot „oczy wasze ku Baʿlowi wznieście" oraz następująca po nim suplikacja (ww. 27-29) świadczą, że tylko on, a nie obrońcy miasta, będzie w stanie odeprzeć atakujących wojowników. Münnich słusznie zauważa, że „taka sytuacja dosadnie pokazuje, które bóstwo było traktowane jako najważniejsze w Ugarit: nie jest to stary Ilu, lecz młody i silny Baʿlu". Wyrażenie *aliy qrdm* nie jest zatem jedynie formą oddania stopnia najwyższego (zgodnie z zasadami gramatyki języka ugaryckiego), ale również wskazaniem, że bóg burzy jest najmężniejszy ze wszystkich mocarzy i wojowników.

Dietrich i Loretz (1980, 392-393) proponują osobliwą interpretację, przyjmując że *qrdm* to istotnie bohaterowie, ale są oni już w podziemnym świecie. To miałby być – ich zdaniem – dowód na chtoniczne pochodzenie Baʿla.

Wyrażenie *aliy qrdm* występuje sześć razy (tylko w *Cyklu o Baʿlu*), zawsze w paralelizmie z *aliyn bʿl*: *KTU* 1.3 III 13-14; 1.3 IV 7-8; 1.3 VI 35-36; 1.4 VIII 32-35; 1.5 II 10-11; 1.5 II 17-18.

Tytuł „najmężniejszy pośród bohaterów" wraz z paralelnym *aliyn bʿl* („Najpotężniejszy Baʿlu") stanowi preambułę do orędzia Baʿla, które jest skierowane przez jego wysłanników do: ʿAnaty (*KTU* 1.3 III 13-14; 1.3 IV 7-8), Koszara-Chasisa (*KTU* 1.3 VI 35-36) i Mota (*KTU* 1.4 VIII 32-35; 1.5 II 10-11,17-18). Ten wstęp podkreśla autorytet i potęgę boga burzy oraz ważność przekazywanych słów. Formuła poprzedza prośbę, jaką Baʿlu kieruje do wymienionych bóstw: ʿAnaty, aby zaprzestała walczyć; Koszara-Chasisa, aby wybudował mu pałac; Mota, aby przybył do niego na ucztę. Tytuł *aliy qrdm*, wraz z *aliyn bʿl*, pełni więc funkcję strategiczną. Ukazanie potęgi Baʿla ma uniemożliwić odmówienie przedkładanej prośbie.

2.2. *ALIYN BʿL* – „NAJPOTĘŻNIEJSZY BAʿLU"

Przymiotnik *aliyn* pochodzi od rdzenia *lʾy*, który wyraża ideę bycia silnym/potężnym, a także zwyciężania (*DUL* 484). W poprzednim punkcie przedstawiono występowanie czasownika *lʾy*, starając się wydobyć jego znaczenie na podstawie kontekstu. Formę *aliyn* należy uznać za złożenie omawianego wcześniej przymiotnika *aliy* (podpunkt 2.1) z dodanym zakończeniem *-ān* (Rahmouni 2008, 62-63). Konsekwentne jest użycie syntagmy tego wyrażenia: przymiotnik + imię własne, co nie

jest właściwe dla gramatyki ugaryckiej (z reguły występuje kolejność: rzeczownik + przymiotnik). W ten sposób *aliyn* staje się drugim imieniem własnym Baʿla.

Jego potęga objawiała się przede wszystkim w zsyłanych burzach i deszczach. Dzięki opadom zapewniał on żyzność ziemi, a jako bóg płodności – rozmnażanie się zwierząt. Mitologia ugarycka obdarzyła więc Baʿla taką mocą, której nie mieli inni bogowie. Zapewnienie płodności na polu i w zagrodzie było upragnionym stanem przez człowieka. Nic więc dziwnego, że tego, który mógł to zapewnić, uznawano za szczególnie potężnego boga. Wydaje się więc, że takie patrzenie na boga płodności zrodziło określenie *aliyn b'l*.

To wyrażenie występuje siedemdziesiąt dwa razy w tekstach ugaryckich (także poza *Cyklem o Ba'lu*): *KTU* 1.1 IV 22; 1.2 I 4; 1.2 IV 28,31; 1.3 I 2-3; 1.3 III 5-6,13; 1.3 IV 7–8; 1.3 V 32; 1.3 VI 24; 1.4 II 22,37; 1.4 III 10,23,37; 1.4 IV 44; 1.4 V 12,35-36,47-48,49,59,63; 1.4 VI 4,7,36; 1.4 VII 2,14–15,23-24,37–38; 1.4 VIII 34-35; 1.5:II:6,10-11,17-18; 1.5 V 1-2,17,23; 1.5 VI 9; 1.6 I 12,14,19-20,21,23,25,27,29,41–42,58-59,64; 1.6 II 21; 1.6 III 2,8,20; 1.6 IV 4,15,20; 1.6 V 10; 1.6 VI 12,14,19-20,25; 1.7:22; 1.10 I 6; 1.10 II 13,34; 1.10 III 4,37; 1.11:8; 1.15 II 3,12; 1.22 I 26; 1.92:31,39; 1.101:17-18. Jest to najczęściej przypisywany Baʿlowi tytuł oraz najczęściej wstępujący epitet w tejże literaturze (dla porównania następnym w kolejności tytułem według ilości wystąpień jest *btlt 'nt* – 49 razy). Ze względu na tak dużą liczbę trudno jest przywołać i omówić w tym miejscu wszystkie teksty.

2.3. *IN DʿLNH* – „ŻADNEGO PONAD NIEGO"

Wyrażenie „nie ma innego nad niego" świadczy o wielkości Baʿla i o jego potędze. W tej lub podobnej formie jest spotykane w odniesieniu do innych bóstw na starożytnym Bliskim Wschodzie. Tak na przykład był określany sumeryjski bóg Dumuzi/Tammuz. Podobny zwrot (*bal 'ālejkā*) pojawia się w ST w odniesieniu do Jahwe Ps 16,2 (por. także Ps 86,8; Iz 44,6).

Wyrażenie *in d'lnh* występuje dwa razy w tekstach ugaryckich (tylko w *Cyklu o Ba'lu*): *KTU* 1.3 V 32-33; 1.4 IV 43-44.

W obu przypadkach omawiane wyrażenie pojawia się w tym samym kontekście, choć wypowiadane jest przez inne postaci: ʿAnatę (*KTU* 1.3 V 32-33), a następnie przez Asziratę (*KTU* 1.4 IV 43-44). Boginie przybyły do siedziby Ila, aby prosić ojca bogów o pozwolenie na budowę pałacu dla Baʿla. Swoją prośbę rozpoczęły od ukazania wielkości boga burzy. W paralelnym dwuwierszu są wymienione aż cztery jego tytuły: „nasz król" (3.3), „Najpotężniejszy Baʿlu" (2.2), „nasz sędzia" (3.4) i „żadnego ponad niego". Może zastanawiać fakt, że te słowa są wypowiedziane przed Ilem, który przecież powinien być czczony jako najwyższe i najważniejsze bóstwo panteonu ugaryckiego. Prawdopodobnie ta seria tytułów, w tym określenie *in d'lnh*, miało przekonać ojca bogów do tego, aby zezwolił na budowę. Skoro inni synowie Ila mają swoje siedziby, to tym bardziej powinien mieć ją ten, nad którym

nie ma „żadnego ponad niego". To określenie jest więc nie tylko tytułem Baʿla, ale także pełni funkcję perswazyjną w mowach ʿAnaty i Aszirat. Ponadto może ono także w jakiejś mierze świadczyć o słabnącej roli Ila na rzecz boga burzy.

2.4. *GMR HD* – „MOCARZ HADDU"

Rdzeń *gmr* wyraża ideę wypełnienia/wykonania, jak również zniszczenia (por. akad. *gāmiru*; hebr. *gāmar*). Forma rzeczownikowa (*gmr*) oznacza kogoś zdolnego, wojownika, niszczyciela (*DUL* 297-298). Haddu natomiast jest innym imieniem Baʿla.

Wyrażenie *gammāru haddu* występuje jeden raz w literaturze ugaryckiej (*Cykl o Baʿlu*): *KTU* 1.2 I 46.

Baʿlu określa tak samego siebie w wypowiedzi skierowanej do wysłanników Jamma, którzy mieli ją przekazać swojemu panu. Kontekst bezpośredni ukazuje gwałtowną reakcję Baʿla wobec poselstwa boga morza. Bóg burzy zaatakował jego wysłanników, aż musiały powstrzymać go ʿAnata i ʿAsztarta. Wtedy, zaniechawszy dalszej walki, Baʿlu wypowiada przywołane słowa, odnosząc do siebie wyrażenie „mocarz Haddu". W 1.6 VI 6 wyrażenie *gmr limm* najprawdopodobniej (brak pewności wynika z uszkodzenia tekstu) oznacza Mota, boga śmierci, a nieco dalej (w. 16) odnosi się do Baʿla i Mota: „walczyli jak mocarze" (de Moor [1987, 97] – „walczące koguty"; Wyatt [2002, 142] i Gibson [2004, 80] – „płonące węgle"; Toboła [2008, 255] – „hipopotamy"). W bezpośrednim kontekście obaj bogowie są określeni jako silni (*mt* ʿz – *bl* ʿz). To pozwala przyjąć znaczenie „mocarz" dla rzeczownika *gmr*. W mowie do Jamma, używając określenia *gmr hd*, Baʿlu podkreśla swój autorytet i siłę.

2.5. *DMRN* – „POTĘŻNY"

Rzeczownik *dmrn* pochodzi od rdzenia *ḏmr* wyrażającego ideę ochraniania, pilnowania (*DUL* 283-284). Jest on tłumaczony jako rzeczownik pospolity (np. „wojownik"), przymiotnikowo („dzielny/mężny/waleczny") lub jako imię własne (Damiranu; por. Dēmarus w *Historii fenickiej* Filona z Byblos). Oznacza więc kolejną cechę (lub imię) Baʿla. Podpowiedź semantyczną stanowi tekst KTU 1.108:24-25 (tekst 44), gdzie są przywołane cechy Baʿla, którymi powinien odznaczać się każdy wojownik: *ʾzk ḏmrk lʾnk* – „twoja siła, twoja moc, twoja potęga" (por. Wj 15,2; Ps 118,14; Iz 12,2).

Warto w tym przypadku odnieść się do *Historii fenickiej* Filona z Byblos. Przekazuje on mit teogoniczny, który nie przetrwał w żadnych innych tekstach źródłowych. Według niego Eleos (= Ilu) stoczył zwycięską walkę ze swoim ojcem, Uranosem. Po pokonaniu go przekazał jego kochankę Dagonowi (= Dagan), swojemu bratu. Ta okazała się być w ciąży z Uranosem. Dziecko urodziło się, gdy ona była

już pod opieką Dagona. Filon podaje imię tego dziecka – Dēmarus (= Damiranu – Baʿlu). W ten sposób doszło do dość kuriozalnej sytuacji, choć spotykanej w starożytnych mitologiach. Dēmarus był synem Uranosa, a więc najmłodszym bratem Ila i Dagona. Jednak zrodzony już pod opieką tego ostatniego i wychowywany przez niego, jest traktowany jako jego syn (por. określenia *bn dgn* – „syn Dagana" [1.1] i *ḫtk dgn* – „potomek Dagana" [1.2]). „Wiekiem" jednak był on bliższy synom Ila, czyli Jammowi i Motowi (por. określenie *bn il* – „syn Ila" [1.3]). Gdy oni zaczęli zyskiwać coraz większe znacznie i stopniowo przejmować władzę od ojca, również Baʿlu zaczął się dopominać o należne mu prawa i miejsce w ugaryckim panteonie (szerzej na ten temat wraz z literaturą – zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.148:23-44 [tekst 10]; Pardee 2003, 263).

Rzeczownik *dmrn* występuje dwa razy w tekstach ugaryckich: raz w *Cyklu o Ba'lu* (w paralelizmie z imieniem Haddu) i raz poza nim (w paralelizmie z imieniem Baʿlu): *KTU* 1.4 VII 39; 1.92:30.

Baʿlu nazywa siebie „wojownikiem" na początku swojego panowania. Mając już pałac z odpowiednimi oknami (otworami do spuszczania deszczu), objawia on swoją potęgę, to znaczy zsyła deszcz oraz ciska błyskawice, co w poetycki sposób zostało wyrażone, że „wydał on swój głos święty" (*qlh qdš b'l ytn*), od którego zaczęła trząść się ziemia, a góry – drżeć (*KTU* 1.4 VII 25-32). Te wszystkie niezwykłe zjawiska wywołały przerażenie wśród nieprzyjaciół boga burzy (*KTU* 1.4 VII 35-37). Wówczas zadaje on – wydaje się, że z ironią i triumfem – pytanie, dlaczego są oni przerażeni „orężem wojownika" (*nṯq dmrn*), zaznaczając w ten sposób swoją wielkość, moc, a także posiadanie oręża. Znanym wyobrażeniem Baʿla jako uzbrojonego wojownika jest stela przechowywana obecnie w Muzeum Luwr (*ANEP* 490).

Tekst *KTU* 1.92 zachował się fragmentarycznie i jest trudny do jednoznacznej interpretacji. Użyte tutaj określenie *btlt* („dziewica"), choć przywodzi na myśl w pierwszym rzędzie ʿAnatę, odnosi się do Aszitary. Bogini wracała z polowania, a wtedy Baʿlu chciał ją uwieść (Wyatt 2002, 370.373). Użycie tutaj rzeczownika *dmrn* wynika najprawdopodobniej z kontekstu – wojownik Baʿlu próbował zdobyć względy uzbrojonej bogini.

2.6. ʿ*LY* – „NAJWYŻSZY"

Przymiotnik *'ly* pochodzi od rdzenia *'ly*, który wyraża ideę wstępowania, wchodzenia w górę (*DUL* 156-157; por. hebr. *'ālāh* i wiele innych języków semickich). W ST podobnym tytułem (*'ĕlyôn*) jest obdarzony Jahwe (Rdz 14,18; Pwt 32,8; Ps 18,14).

W tekstach ugaryckich *'ly* występuje dwukrotnie (w *Legendzie o Kircie* – w paralelizmie z imieniem Baʿlu): *KTU* 1.16 III 5,8.

Przymiotnik *'ly* wyraża pozycję, jak i autorytet Baʿla w ugaryckim panteonie. Jest pozytywnym odpowiednikiem wyrażenia *in d'lnh* – „żadnego ponad niego" (zob. podpunkt 2.3; Rahmouni 2008, 259).

3. Tytuły i określenia wyrażające władzę Baʿla

Człowiek miał świadomość, że bogowie są od niego potężniejsi i że pozostaje pod ich władzą. To z kolei zrodziło kolejny typ tytułów im przypisywanych. W przypadku Baʿla można wymienić cztery tego typu określenia.

3.1. *ZBL BʿL* – „książę Baʿlu"

Rzeczownik *zbl* jest odnoszony nie tylko do Baʿla, ale także do innych bogów panteonu ugaryckiego: Jamma (11 razy), Jaricha (2 razy), Rašapa (1 raz), Jaḥipana (1 raz) i być może Mota (1 raz). Jest to kolejne określenie wyrażające władzę Baʿla. Bliższe znaczenie można podać na podstawie hebrajskiego rdzenia *zbl*, który wyraża ideę wywyższenia, lepszego traktowania (*WSHP I*, 251; por. Rdz 30,20). Jego rzeczownikowa forma (*zəḇul*) oznacza „panowanie", „siedziba" (por. Ps 49,15; Iz 63,15; Ha 3,11). Na tej podstawie można przyjąć, że termin *zbl* oznacza kogoś wywyższonego i zasiadającego na tronie lub swojej siedzibie (= stolicy), a więc mającego władzę – „książę", „panicz". Na poparcie tej propozycji można wskazać na funkcjonowanie akadyjskiego rzeczownika *rubû/rubûtu* – „książę/panowanie". Występuje on jako określenie Marduka, a także w wyrażeniach: „Emeslam, książęca siedziba (*šubat rubûtišu*) Nergala" czy „tron książęcy (*parak rubûti*) Marduka". Jeszcze bardziej jest to widoczne w 1 Krl 8,13 (= 2 Krn 6,2), gdzie nowo wybudowana przez Salomona świątynia jest określona *bêt-zəbul* („dom panowania"). Podobne użycie pojawia się w eposach ugaryckich: *kḫṯ zblhm/km* – „tron ich/waszego panowania" (*KTU* 1.2 I 23-29).

Wyrażenie *zbl b'l* występuje cztery razy w tekstach ugaryckich: *KTU* 1.2 I 38,43; 1.2 IV 8; 1.9:17.

Pierwsze dwa wymienione teksty to fragment opisu uczty u Ila, podczas której zjawili się wysłannicy Jamma i zażądali od ojca bogów wydania Baʿla. Wyrażenie *zbl b'l* podkreśla wielkość boga burzy i stoi w wyraźnym kontraście wobec poprzedzających je słów Ila, który, wydając go w ręce wysłanników Jamma, powiedział o nim: „Sługą twoim (*'bdk*) jest Baʿlu, o Jammie. Sługą twoim (*'bdk*) jest Baʿlu, Naharze. Syn Dagana jest więźniem waszym (*asrkm*)" (*KTU* 1.2 I 36-37). Jednak i w takiej sytuacji Baʿlu jest tym, który ma władzę – i jak pokazała jego reakcja – także siłę. Atak na wysłanników Jamma był bowiem tak gwałtowny, że ʿAnata i ʿAsztarta musiały go powstrzymać. Koszaru-Chasisu używa tytułu „książę Baʿlu" przed podarowaniem

mu wykonanych przez siebie maczug, za pomocą których pokonał Jamma. Boski rzemieślnik w ten sposób podkreśla siłę boga burzy i zapewnia go, że zwycięży swojego nieprzyjaciela i przejmie jego królestwo (*KTU* 1.2 IV 9-10). W tym przypadku tytuł *zbl b'l* ma być zachętą do walki i zapowiedzią jego zwycięstwa. Tekst *KTU* 1.9:17 zachował się fragmentarycznie i nie można poznać kontekstu użycia omawianego wyrażenia.

3.2. *ZBL BʿL ARṢ* – „KSIĄŻĘ, WŁADCA ZIEMI"

Wyrażenie jest rozwinięciem poprzedniego określenia (3.1), przez co stanowi najbardziej rozbudowany tytuł, jaki w tekstach ugaryckich jest przypisywany Baʿlowi (zestawienie trzech rzeczowników). Poza jednym przypadkiem występuje ono w kontekście śmierci boga burzy i jego powrotu do życia. Jest to bardzo wymowne. Skoro bowiem umiera „władca ziemi", to z nim obumiera także ona; i przeciwnie – gdy on powraca do życia, to i ona odradza się na nowo. Wyrażenie *zbl b'l arṣ* wprowadza zatem zależność pomiędzy ziemią a jej władcą czy nawet małżonkiem – Baʿlem. Należy przyjąć, że komponent *ba'lu* jest użyty tutaj jako rzeczownik pospolity (przeciwnie Smith [1997a, 166 n. 32], który interpretuje je jako imię własne analogicznie do określenia „Aszirata [Pani] morza").

To wyrażenie występuje dziewięć razy, zawsze w odniesieniu do Baʿla: *KTU* 1.3 I 3; 1.5 VI 10; 1.6 I 42; 1.6 III 1,3; 1.6 III 9,21; 1.6 IV 5,16.

Pierwszy z wymienionych tekstów to początek opowiadania o budowie pałacu dla boga burzy (*KTU* 1.3–1.4). Baʿlu ucztuje po zwycięstwie nad Jammem. Pokonanie boga morza utwierdziło jego władzę obejmującą coraz większy obszar. Baʿlu bowiem nie tylko nie pozwolił przejąć Jammowi (= Morzu) swoich ziemskich obszarów, ale także wziął w posiadanie jego królestwo. Początek nowej części eposu podkreśla więc szeroki zakres panowania Baʿla przez użycie rozbudowanego tytułu „książę, władca ziemi". Główna idea funkcjonowania wyrażenia *zbl b'l arṣ* w pozostałych tekstach, znajdujących się w trzeciej części *Cyklu o Ba'lu* (*KTU* 1.5–1.6), została przedstawiona powyżej.

3.3. *MLKN* – „NASZ KRÓL"

Rzeczownik *mlk* pochodzi od rdzenia *mlk*, który wyraża ideę królowania, panowania (*DUL* 543-544). Występuje on w wielu językach semickich (np. hebr. *melek*). Na starożytnym Bliskim Wschodzie często nadawano bóstwom tytuł króla. Przykładowo w *Enuma elisz* tak jest wielokrotnie tytułowany Marduk, a w ST – Jahwe (Wj 15,18; Lb 23,21; Ps 47,7-8; 99,1). Tak też jest w literaturze ugaryckiej. W tym przypadku częściej niż Baʿlu jest tak określany Ilu – ojciec bogów panteonu ugary-

ckiego i rodzaju ludzkiego, co wyraża jego status jako najwyższego bóstwa (ogółem siedem razy). Jest jednak zasadnicza różnica w użyciu terminu *mlk* w odniesieniu do Ila i Baʿla. W przypadku ojca bogów konsekwentnie jest używany sam rzeczownik. Natomiast Baʿlu jest tytułowany jako „nasz król". Wyrażenie *mlkn* oznacza jego władzę, którą zdobył dzięki walce z Jammem, a także dochodzeniu swoich praw przed Ilem (budowa pałacu). Ugruntowane w ten sposób panowanie pozwoliło Baʿlowi zająć naczelną pozycję wśród ugaryckich bogów, jednak nie nad Ilem.

W odniesieniu do Baʿla to wyrażenie występuje dwa razy: *KTU* 1.3 V 32; 1.4 IV 43.

Wyrażenie *malkunu* występuje w paralelizmie z tymi samymi określeniami i w tym samym kontekście, choć są to wypowiedzi innych bogiń: najpierw ʿAnaty (*KTU* 1.3 V 32-33), a potem Asziraty (*KTU* 1.4 IV 43-44). Przybyły one do siedziby Ila, aby prosić go o pozwolenie na budowę pałacu dla Baʿla. Swoją prośbę argumentowały tym, że skoro bóg burzy zdobył władzę, to jako królowi przynależy mu pałac – siedziba królewska. Wyrażenie *mlkn* stanowi więc retoryczny argument w przedstawionej prośbie.

3.4. *Ṯpṭn* – „NASZ SĘDZIA/WŁADCA"

Rzeczownik *ṯpṭ* pochodzi od rdzenia *ṯpṭ*, który wyraża ideę sądzenia, wymierzania sprawiedliwości (*DUL* 912). Był to jeden z aspektów sprawowania władzy, a więc wiązał się z urzędem królewskim. Król bowiem był odpowiedzialny za utrzymanie sprawiedliwości w swoim królestwie. Tytuł sędziego przypisywano także bóstwom, gdyż to one dokonywały ostatecznych sądów. Przykładowo w tekstach z Mari Šamaš jest nazwany „sędzią (*šāpiṭ*) bogów i ludzi"; podobnie Enlil – „sędzia (*šāpiṭ*) bogów". Rzeczownik *šōfēṭ* jest także jednym z tytułów Jahwe (Rdz 18,25; Ps 94,2; Iz 33,22). W literaturze ugaryckiej rzeczownik *ṯpṭ* jest najczęściej przypisywany Naharowi/Jammowi (22 razy), tworząc syntagmę *ṯpṭ nhr*. W odniesieniu do Baʿla zawsze występuje on z sufiksem zaimka dzierżawczego dla 1. os. lm. (*-n* – „nasz"). W ten sposób jest wyrażona relacja pomiędzy bogiem burzy a mówiącymi. To pokazuje, że Baʿlu jest bóstwem im bliższym niż Jammu. Ponadto zastosowana konsekwentnie syntagma ukazuje wyższą pozycję Baʿla. Rzeczownik *ṯpṭ* bowiem w odniesieniu do Jamma nie występuje w paralelizmie z *mlk*, lecz pojawiają się inne rzeczowniki: *bʿl*, *adn*, *zbl* lub samo imię Jammu. Rzeczowniki z grupy semantycznej oznaczającej władzę (*bʿl*, *adn*) występują jedynie z sufiksami dla 2. os. lm. w mowie niezależnej (3 razy), np. w mowie Baʿla do posłańców „sędziego Nahara". Takie konsekwentne, a więc i świadome, użycie świadczy, że Jammu nie ma tak szerokiej i powszechnie przyjmowanej władzy jak Baʿlu. W eposach ugaryckich nie ma jednak sytuacji, aby bóg burzy faktycznie sprawował sądy czy rozstrzygał spory, jak przykładowo czyni to Bóg w ST (Ps 7,12; 58,12; 75,8).

Wyrażanie *ṯpṭn* występuje dwukrotnie w odniesieniu do Baʿla: *KTU* 1.3 V 32; 1.4 IV 44.

4. *RKB ʿRPT* – „Jeździec chmurowładny”

Wyrażenie *rkb ʿrpt* zostało wyodrębnione w analizie tytułów i określeń Baʿla w tekstach ugaryckich ze względu na swoją wyjątkowość. Wynika ona z kilku względów. Po pierwsze jest to nie tylko jedno z określeń Baʿla, ale także wyraża ono czynność, jaką wykonuje bóg burzy. Po drugie tytuł zawiera w sobie jego inne cechy i aktywności, które wyłaniają się z całego bogactwa semantycznego tego wyrażenia. Po trzecie odnosi się ono jedynie do Baʿla.

Sitz im Leben wyrażenia *rkb ʿrpt* był zapewne fakt, że szczyt Ṣaponu był bardzo często spowity chmurami, co nadawało mu tajemniczości i sakralności. Mogło się wówczas wytworzyć przekonanie, że czekają one niczym rydwany na swojego pana, Baʿla, aby mógł on na nich zasiąść, wyruszyć w drogę i objawiać swoją moc. Idea zamieszkania bóstwa w ciemnej chmurze była znana na starożytnym Bliskim Wschodzie. Przykładowo król Salomon po wybudowaniu Świątyni powiedział: „Pan zapowiedział, że będzie mieszkał w czarnej chmurze (*Yhwh ʾāmar liškōn bāʿărāfel*)” (1 Krl 8,12; 2 Krn 6,1).

Epitet *rkb ʿrpt* wyraża ścisły związek Baʿla z burzą. Pierwszy jego komponent to *participium activi* 1. os. lp. od rdzenia *rkb*, który wyraża ideę wsiadania, dosiadania pojazdu, zwłaszcza rydwanu, a w konsekwencji także jazdy, poruszania się na nim (*DUL* 728; por. akad. *rakābu*; hebr. *rāḵaḇ*; podobnie w aram., syr. i arab.). Jego derywatem jest rzeczownik *mrkbt* – „rydwan”. W ugaryckich tekstach oznacza on m.in. pojazdy pokryte złotem (*KTU* 4.167:1-2), rydwany królewskie (*KTU* 1.167:5,13-14), powozy, na których przemieszczali się herosi (*KTU* 1.20 II 4; 1.22 II 22). Ponadto jest też mowa, że przewożono na nich srebro i złoto (*KTU* 1.14 III 22-24), co jeszcze bardziej podkreśla ich majestat. Imiesłów *rkb* oznacza zatem jeźdźca, np. na wozie królewskim lub bojowym. W metaforycznym obrazie jest to ukazanie władzy i potęgi. Forma imiesłowowa z kolei wyraża trwanie tej czynności. W omawianym przypadku Baʿlu zasiada i porusza się na chmurach. Rzeczownik *ʿrpt* oznacza „chmurę” (*DUL* 181; por. akad. *erpetu*, *urpatu*). W wierzeniach ugaryckich wraz z wichrami i deszczami były one we władaniu Baʿla (*KTU* 1.5 V 6-8; por. także 1.13:34). Wyrażało się to w tym, że otwierał on „okna” w chmurach, co powodowało opady atmosferyczne (*KTU* 1.4 VII 17-19,25-28). Stamtąd też wydawał swój święty głos i ciskał na ziemię błyskawice (*KTU* 1.4 V 8-9; 1.4 VII 29-32), co jest poetyckim opisem burzy. W *Cyklu o Baʿlu* pioruny i grzmoty stanowią także jego broń, którą posługuje się w walce ze swoimi przeciwnikami. Do tego zbrojnego ekwipunku należy również zaliczyć owe rydwany.

Władza Baʿla nad chmurami wyrażała się także w tym, że używał on ich jako swoich rydwanów. Wyrażenie *rkb ʿrpt* nadaje więc pełnię dynamizmu w całym obrazie boga burzy, na jaki składają się poszczególne tytuły i określenia w ugaryckich tekstach. Baʿlu przemieszcza się na nich jak król-wojownik na rydwanie. Zasiadanie na chmurach jest w tym przypadku równoznaczne z wstąpieniem na tron i objęciem panowania. Bóg burzy ma więc pełną władzę zarówno nad ziemią, jak i nad siłami kosmosu. Ponadto „Jeździec chmurowładny” w ten sposób ma ogląd nad światem

ziemskim, a z agrarnego punktu widzenia dociera on ze swoim ożywczym deszczem w każde miejsce, zapewniając urodzaj. Zgodnie z koncepcją królewską starożytnego Bliskiego Wschodu, objęcie panowania wiązało się z troską o pokój i bezpieczeństwo swoich poddanych, a także zapewnienia im prawa i sprawiedliwości. Baʿlu, po pokonaniu swoich przeciwników i ugruntowaniu władzy, przemieszczając się na swoich rydwanach, może zapewnić wszystkie te dobra. To może być kolejnym dowodem jego żywego kultu w religii ugaryckiej i uzasadnieniem wysokiej pozycji w tamtejszym panteonie. W końcu też pojawienie się na obłokach/chmurach było jedną z form teofanijnych w wierzeniach starożytnego Bliskiego Wschodu. Wyrażenie to ma swoją paralelę w ST – *rōkēḇ bāʾărāḇôṯ/baʾărāfôṯ* (Ps 68,5; por. także Pwt 33,26; Ps 18,10-11; 68,34; 104,3; Iz 19,1).

„Jeździec chmurowładny" jest własną propozycją tłumaczenia wyrażenia *rkb ʾrpt* (dosł. „jeżdżący na chmurach"; por. „Jeździec chmur" [Tronina 1989a] czy „dosiadający obłoków" [Toboła 2008]). Przymiotnik „chmurowładny" podkreśla potęgę i panowanie Baʿla, także nad rzeczywistością pozaziemską. Związek bóstwa i chmur jest widoczny także w innych wierzeniach, np. w mitologii greckiej Zeus jest nazywany *nefelēgereta* – „chmurozbiórca" (Homer, *Iliada* 1,511; 4,30).

Wyrażenie *rkb ʾrpt* występuje piętnaście razy w różnych utworach ugaryckich: *KTU* 1.2 IV 8,29; 1.3 II 40; 1.3 III 38; 1.3 IV 4,6; 1.4 III 11,18; 1.4 V 60; 1.5 II 7; 1.10 I 7; 1.10 III 36; *KTU* 1.19 I 43-44; 1.92:37,40. Teksty te ukazują królewskość, wojowniczość i płodność Baʿla. W związku ze znaczeniem tego tytułu i jego wyjątkowością zostaną krótko omówione wszystkie teksty, w których występuje.

4.1. *KTU* 1.2 IV 8

Walka pomiędzy Baʿlem a Jammem zaczęła przechylać się na korzyść tego drugiego. Wówczas Koszaru-Chasisu zachęca boga burzy do dalszej walki, zapewniając go, że pokona swojego nieprzyjaciela. Używając tytułów „książę Baʿlu i „Jeździec chmurowładny", odwołuje się zarówno do jego królewskości (władza), jak i do wojowniczości. Baʿlu posiada broń, którą może pokonać buntującego się Jamma. Należy zaznaczyć, że bezpośrednio po tej wypowiedzi Koszaru-Chasisu wykonał dwie maczugi służące jako narzędzia do dalszej walki.

4.2. *KTU* 1.2 IV 29

ʿAsztarta używa dwu tytułów Baʿla: „Najpotężniejszy Baʿlu" i „Jeździec chmurowładny". W ten sposób podkreśla jego potęgę i waleczność, czego dowodem jest zwycięstwo nas Jammem. Oprócz wojowniczości wyrażenie *rkb ʾrpt* zapowiada

płodność, jaką zapewni Baʿlu. Skoro uniemożliwił on wydarcie bogu morza swoich ziem, to jest pewne, że na te tereny będzie zsyłał deszcze zapewniające urodzaj.

4.3. *KTU* 1.3 II 40

ʿAnata, wróciwszy do swojego pałacu z krwawej rozprawy z przeciwnikami, dokonała rytualnego oczyszczenia zarówno swoich komnat, jak i samej siebie. Jednym z tych elementów oczyszczających był deszcz „Jeźdźca chmurowładnego". Bogini korzysta więc z tego, co jest płodnym i ożywczym darem Baʿla. Użycie wyrażenia „deszcz Jeźdźca chmurowładnego" wydaje się podkreślać świeżość i dynamizm opadów, z których korzystała ʿAnata. Tworzy się dzięki temu pewna relacja pomiędzy tą parą wojowniczych bóstw – Baʿlu, przychodząc z ożywczym deszczem, zapewniał bogini to, czego ona potrzebowała. Należy ponadto zaznaczyć, że w tym tekście wyrażeniu *rkb ʾrpt* nie towarzyszy żadne inne określenie.

4.4. *KTU* 1.3 III 38 (= 1.3 IV 4)

Jest to pełna trwogi wypowiedź ʾAnaty, gdy ujrzała poselstwo Baʿla. Widząc ich, nabrała przekonania, że przynoszą oni złą nowinę o kolejnej walce boga burzy z jego wrogami. Wyrażenie *rkb ʾrpt* nie jest poprzedzone żadnym tytułem, lecz jedynie imieniem. ʿAnata ma świadomość, że Baʿlu to potężny i uzbrojony wojownik, posługujący się błyskawicami jako bronią i chmurami jako rydwanami. Dlatego już samo jego imię powinno wzbudzać trwogę u przeciwników. Wyłania się więc tutaj aspekt wojowniczości Baʿla.

4.5. *KTU* 1.3 IV 6

Wysłańcy, odpowiadając na powyższe pytanie ʿAnaty, powtarzają jej słowa i zapewniają, że nikt nie wystąpił przeciw Baʿlowi. Tu także występuje aspekt wojowniczości boga burzy.

4.6. *KTU* 1.4 III 11,18

Gdy Baʿlu nie miał jeszcze pałacu, inni bogowie nie oddawali mu należnego szacunku, a nawet dokonywali profanacji miejsca, na którym siedział, i naczyń,

z których jadł i pił. Wobec tej sytuacji skarży się ʿAnacie. Wyrażenie *rkb ʿrpt* występuje najpierw we wprowadzeniu do jego mowy (wraz z tytułem „Najpotężniejszy Baʿlu"), a następnie w wypowiedzi boga burzy. Analizowany tytuł wyraża tutaj aspekt królewskości Baʿla – jest on władcą, ale jeszcze nie ma pałacu, a więc w konsekwencji także tronu.

4.7. *KTU* 1.4 V 60

Koszaru-Chasisu przystępuje do budowy pałacu dla Baʿla. Przed jej rozpoczęciem jako główny wykonawca ustala ogólny projekt budowli. Zwracając się z należytym szacunkiem, o czym świadczą użyte tytuły, proponuje bogu burzy umieścić okno. Baʿlu początkowo odrzuca tę propozycję, ale po dalszej dyskusji ostatecznie się zgadza. Wyrażenie *rkb ʿrpt* wraz tytułem „Najpotężniejszy Baʿlu" jest tutaj użyte ponownie w kontekście królewskim.

4.8. *KTU* 1.5 II 7

Przerażenie, jakie zrodziło się w Baʿlu, wynikało ze stoczenia walki z Motem. Ten tekst jest poprzedzony opisem boga śmierci i jego nienasyconego apetytu (*KTU* 1.5 II 2-3). W tej sytuacji Baʿlu oświadcza, że jest sługą Mota. Choć sama sytuacja rozwija się na niekorzyść boga burzy, to wyłania się tu aspekt jego waleczności. Przywołanie dwu znaczących tytułów Baʿla (drugi to „Najpotężniejszy Baʿlu") może pełnić funkcję narracyjną, sugerując czytelnikowi, jak ostatecznie rozwinie się i zakończy ten konflikt.

4.9. *KTU* 1.10 I 7

Tekst jest bardzo uszkodzony, więc niemożliwy do dokładnej interpretacji. Zachował się paralelizm w tytułach „Najpotężniejszy Baʿlu" – „Jeździec chmurowładny".

4.10. *KTU* 1.10 III 36

ʿAnata z radością przekazuje Baʿlowi wiadomość, że z ich związku urodził się potomek. Jest on określony jako byk (*ibr*) i tur (*rum*), co ma wyrażać jego boskość

i siłę. Imię boga burzy funkcjonuje tutaj jako imię ojcowskie, a wyrażenie *rkb 'rpt* wskazuje na jego płodność, a zarazem zapowiada waleczność jego potomka.

4.11. *KTU* 1.19 I 43-44

Ten fragment jest częścią skargi Danila na trwającą suszę i nieurodzaj. Brak deszczu sprawił, że „plony na klepisku uschły, na polach kłosy się chylą" (ww. 30-31). Ta klęska stała się powodem lamentacji i wykonywania żałobnych gestów, jak rozdzieranie szat. Danilu wskazuje, że ten stan rzeczy był dziełem Baʿla, podkreślając negatywny charakter jego działalności. Bóg burzy może zarówno zsyłać deszcze, zapewniając urodzaj, jak i czynić spustoszenie w agrarnym środowisku. Tak też objawia się władza „Jeźdźca chmurowładnego" – posyła on chmury, aby padał deszcz, ale również może je zatrzymać i wywołać suszę. Wyrażenie *rkb 'rpt* ukazuje aspekt płodności Baʿla.

4.12. *KTU* 1.92:37,40

Tekst jest bardzo uszkodzony, więc praktycznie niemożliwa jest dokładna interpretacja. Prawdopodobnie jest tu mowa o pewnej formie ofiary dla Baʿla mającej zaspokoić jego głód.

***

Wielość oraz różnorodność tytułów i określeń Baʿla w tekstach ugaryckich świadczy przede wszystkim o czci, jaką był obdarzany bóg burzy. Wynikała ona z tego, że zsyłał deszcze, przez co zapewniał urodzaj na polach, w winnicach i sadach. Jako bóg płodności sprawiał także rozmnażanie zwierząt w stadach. Dlatego sławiono go jako potężnego, mocniejszego niż inni bogowie (*aliy qrdm* – „najmężniejszy pośród bohaterów" [2.1], *aliyn bʿl* – „Najpotężniejszy Baʿlu" [2.2], *en dʿlnh* – „żadnego ponad niego" [2.3], *gmr hd* – „mocarz Haddu" [2.4], *dmrn* – „potężny/wojownik" [2.5], *aliy* – „Najwyższy" [2.6]). Ta potęga – objawiająca się nie tylko w zapewnieniu płodności na polach i w zagrodach, ale także w ciągłych walkach z innymi bogami (Jammem, Motem) – zapewniła mu władzę nad ziemią i zdobytymi terytoriami (*zbl bʿl* – „książę Baʿlu" [3.1], *zbl bʿl arṣ* – „książę, władca ziemi" [3.2], *mlkn* – „nasz król" [3.3], *ṯpṭn* – „nasz sędzia/władca" [3.4]). Boskie pochodzenie Baʿla jest potwierdzone przez tytuły wskazujące na jego genealogię (*bn dgn* – „syn Dagana"

[1.1], *ḫtk dgn* – „potomek Dagana" [1.2], *bn il* – „syn Ila" [1.3]). Szczególnie honorowym i wyjątkowym tytułem jest *rkb ʿrpt* – „Jeździec chmurowładny" (4), który wyraża zarówno potęgę, jak i władzę Baʿla nad całym światem. Wielość tytułów, jakimi został obdarzony, świadczy także o fascynacji tym bóstwem na starożytnym Bliskim Wschodzie, zwłaszcza w religii i literaturze ugaryckiej.

2. Uczta Herosów (*RPUM*)

tłumaczenie i komentarz:
Andrzej Mrozek, Maciej Münnich

Tłumaczenie

KTU 1.20 I

[1] … herosi będą ucztować
… ubóstwieni
… jak dawno zmarli
… gdy zbliżył się (czas) rady (?)
… w letnim dniu
… herosi będą jeść
… herosi będą pić
… bóg od jałowców (?)
… która (jest) nad …
[10] … ofiaruje jagnię
…
Nieznana liczba zniszczonych wierszy

KTU 1.20 II

[1] …osiem we wnętrzu mego pałacu".
Pospieszyli za nim herosi,
pospieszyli za nim boscy.
Rydwany zaprzęgli,
koniom wiążą uprzęże, …
wstępują na swe rydwany,
przybywają na swych ogierach.
Podążają dzień i drugi,

o zachodzie słońca w trzecim (dniu)
herosi przybyli na klepiska,
boscy na pola uprawne.
Wtedy odrzekł Danilu, heros,
zwrócił się bohater, Harnamita:
„Herosi na klepiskach,
boscy pośród pól uprawnych,
10 którzyście przyszli, aby jeść do sytości,
przodkowie (?) … jabłka, sok (?), …”
Oddzielili …
Nieznana liczba zniszczonych wierszy

KTU 1.21 II

1 „… na moje *marziḫu*,
chodźcie do mego domu, herosi,
zapraszam was do mego domu,
wzywam was do wnętrza mego pałacu”.
Pospieszajcie za nim, herosi,
pospieszajcie za nim, ubóstwieni!
„… moje *marziḫu*,
wtedy ja, o herosi, … jak pasterz (?).
Teraz idę dzień i drugi,
o zachodzie słońca w trzecim (dniu)
przybędę do domu mego
wejdę do wnętrza mego pałacu”.
Wtedy odrzekł Ilu: „… na moje *marziḫu*,
chodźcie do mego domu, herosi.
10 zapraszam was do mego domu,
wzywam was do wnętrza mego pałacu”.
Pospieszajcie za nim, herosi,
pospieszajcie za nim, ubóstwieni!
…
Nieznana liczba zniszczonych wierszy

KTU 1.21 V

Nieznana liczba zniszczonych wierszy
1 …zwróć się ku ziemi …

KTU 1.22 II

(…) trzeciego (dnia) przybędę do domu,
do wnętrza mego pałacu”.
… „Na moje *marziḫu*,
chodźcie do mego domu, herosi,
zapraszam was do mego domu,
wzywam was do wnętrza mego pałacu”.
Pospieszajcie za nim, herosi,
pospieszajcie za nim, ubóstwieni!
… wojownik Baʿla,
… wojownik ʿAnaty.
„Chodźcie do mego domu, herosi,
zapraszam was do mego domu,
wzywam was do wnętrza mego pałacu”.
Pospieszajcie za nim, herosi,
pospieszajcie za nim, ubóstwieni!
… Jaḥipanu mocarny …
Słuchajcież wy, herosi,
…, ubóstwieni:
dlaczego …
oliwa …
obiecywał: Jeśli …
laskę zaklęcia (?), niechaj dzierży tron swego królestwa,
oparcie, siedzisko panowania swego.
„Zapraszam do mego domu herosów,
wzywam ubóstwionych do wnętrza mego pałacu”.
Herosi za nim pospieszyli,
pospieszyli za nim ubóstwieni.
Zaprzęgli rydwany,
koniom wiążą uprzęże, …
wstępują na swe rydwany,
przybywają na swych ogierach.
Podążają dzień i drugi,
o zachodzie słońca w trzecim (dniu)
herosi przybyli na klepiska,
ubóstwieni na pola uprawne …
Nieznana liczba zniszczonych wierszy

KTU 1.22 I

1 …
„… oto twój syn,
oto … wnuki po tobie,
oto młodzieniec podtrzyma twą rękę,
malucha ucałują twe wargi”.
Tam są bracia stający w pośpiechu ramię w ramię (przy) Ilu.
Tam zmarli wychwalają (?) imię Ila,
bohaterowie błogosławieństwem wychwalają (?) imię Ila.
Tam jest Szamaq, heros Baʿla,
wojownik Baʿla i wojownik ʿAnaty.
10 Tam jest Jaḫipanu mocarny,
odwieczny królewski książę.
Jak wyruszająca na łowy ʿAnata płoszy ptactwo niebieskie,
(tak oni) zarzynają byki oraz owce,
powalają woły i tuczne barany,
roczne cielaki, baranki (i) gromadę ssących (jagniątek).
Oliwka dla tych, którzy przeszli (jest) jakby ze srebra,
daktyl (?) dla tych, którzy przeszli (jest niczym) ze złota.
Pachniał (?) stół w kwiatach (?),
w kwiatach (?) królów.
Tego oto dnia nalewano wino (z) Szamuku,
moszcz winny władców (?),
wino kraju Ġalil,
wino szczęścia (z) ʿAnaq (?),
20 kwiat winorośli (?) Libanu,
wyborny moszcz, (który) Ilu uprawiał.
Tak (jeden) dzień i drugi
jedzą herosi (i) piją,
(potem) dzień trzeci i czwarty,
dzień piąty i szósty
jedzą herosi (i) piją
w jadalni na szczycie,
na grani, na grzbiecie Libanu.
Oto siódmego dnia,
gdy Najpotężniejszy Baʿlu
… jego ubogi towarzysz …
Nieznana liczba zniszczonych wierszy

Teksty o herosach *rpum* zapisane są na trzech tabliczkach *KTU* 1.20-22. Wszystkie zostały znalezione w domu najwyższego kapłana. Jako pierwsze zostały odnalezione tabliczki *KTU* 1.21-22 w 1930 r., jednak ich pierwsza publikacja nastąpiła dopiero w roku 1941. Natomiast tabliczka *KTU* 1.20, odnaleziona w 1931 r., była początkowo opublikowana jako część *Legendy o Aqhacie* w 1936 r. z powodu występowania w niej głównej postaci legendy, czyli Danila. Nadto tekst *KTU* 1.20 został znaleziony wraz z tabliczkami *Legendy o Aqhacie* w tym samym miejscu i roku. Dopiero rozwój badań udowodnił, że *KTU* 1.20 nie należy do wspomnianej legendy (choć twierdził tak jeszcze de Moor 1987, 266-273). Danilu może być bohaterem różnych dzieł i stąd nie ma konieczności łączenia w jedną całość literacką wszystkich tekstów, w których pojawia się ta postać.

Zachowany tekst prawdopodobnie nie stanowi ciągłego tekstu utworu, lecz są to różne kopie zawierające powtórzenia. Dyskusyjna jest w związku z tym kolejność tabliczek, a nawet kolumn. Ze względu na brak zgody wśród badaczy co do układu tabliczek (zob. zestawienie propozycji: Yogev 2021, 10), zostały one poniżej zaprezentowane zgodnie z numerami nadanymi w *KTU*. Jedynym wyjątkiem jest odwrócenie kolejności kolumn na ostatniej tabliczce. Wydaje się, że w ten sposób zbliżamy się do pierwotnego układu utworu (zob. komentarz). Ponieważ pierwsze dwie tabliczki mają stosunkowo dobrze zachowaną tylko jedną kolumnę, zostały one omówione w całości (*Uczta herosów I* oraz *II*). Natomiast trzecia, ostatnia tabliczka (*KTU* 1.22) przetrwała w najlepszym stanie i dwie czytelne kolumny zostały omówione osobno, jako *Uczta herosów III A* oraz *III B*.

Ugarycki termin „heros" (*rpu*, lm. *rpum*) oznacza ubóstwionego po śmierci bohatera, z założenia należącego do panującej dynastii, najczęściej po prostu królewskiego przodka, choć nie można wykluczyć określania tym terminem także wybitnych wojowników spoza dynastii. Szersze omówienie etymologii terminu *rpu*/*rpum* oraz uzasadnienie tłumaczenia go przez „heros" znajdzie Czytelnik w komentarzu historyczno-kulturowym do *KTU* 1.161:3-12 (tekst 30). Omawiane poniżej teksty, zatytułowane umownie *Uczta herosów* (*KTU* 1.20-22), najczęściej określane są jako mity lub legendy (*TOu I*, 463; Spronk 1986, 177; de Moor 1987, 267; Dijkstra 1988, 35-52; Pitard 1999, 45; Yogev 2021, 11). Nie jest to jednak epos czy też legenda na wzór *Legendy o Aqhacie* lub *Legendy o Kircie*. Należy zauważyć, że *Uczta herosów* jest bez wątpienia głęboko związana z rytuałem koronacji nowego króla. Elementem tego rytuału było wezwanie herosów, to jest zmarłych królewskich przodków, do przybycia na ucztę *marziḥu* (zob. ekskurs: *Marziḥu*), który to termin pojawia się w utworze kilkukrotnie. Omawiany tekst jest zatem tematycznie zbliżony do stosunkowo krótkiej pieśni rytualnej *KTU* 1.108 (tekst 44) śpiewanej podczas intronizacji króla. Tym razem jednak mamy do czynienia z rozbudowanym tekstem, który opowiada o tym, jak nowy król zaprasza herosów, jak oni z pośpiechem podążają na ucztę-ofiarę, wreszcie jak darzą oni swym błogosławieństwem nowego władcę. Ze względu na bogactwo szczegółów i plastyczne odmalowanie spieszących na ucztę, a potem ucztujących herosów, tekst rzeczywiście sprawia na pierwszy rzut oka wra-

żenie mitu. Jednak wielokrotne powtórzenia zaproszenia wypowiadanego w pierwszej osobie przez władcę (zob. niżej komentarz historyczno-kulturowy) wskazują, że w bezpośredni sposób odnosi się on do realnie sprawowanych rytuałów. Można rzec, że *Uczta herosów* opisuje w sposób mityczny to, co dzieje się podczas śpiewu *KTU* 1.108 (tekst 44) i to jednocześnie na dwóch płaszczyznach: ziemskiej i pozaziemskiej. Gdy tekst cytuje wezwanie króla skierowane do herosów, wówczas znajdujemy się w świecie ludzi. Gdy jednak opisuje samych herosów szykujących się do drogi, a następnie pędzących na ucztę, wówczas przenosimy się do świata bogów. Połączenie obu światów następuje w finałowej scenie uczty, podczas której herosi błogosławią nowego władcę. Do pewnego stopnia *Uczta herosów* jest także zbliżona do *KTU* 1.161 (tekst 30), choć utwór ten kładzie nacisk na pożegnanie zmarłego władcy i odprowadzenie go do krainy umarłych, gdzie spotka się z herosami. Nowy władca (ʿAmmurapi) pojawia się w tym tekście dopiero na samym końcu, choć także w kontekście błogosławieństwa. Z powyższych powodów najbardziej słuszne wydaje się określenie *Uczty herosów* jako opowiadania rytualno-mitycznego, ponieważ utwór ten zawiera w sobie oba elementy. W podobny sposób określał omawiane teksty także Wyatt (2002, 314), mówiąc, że stanowią one „mitologiczne tło dla rytuałów", wskazując jednak przy tym wyłącznie na *KTU* 1.161. Z kolei redaktorzy *KTU* określali teksty jednocześnie jako „legendę, rytuał, zaklęcie?".

Uczta herosów (*RPUM*) I

1. *KTU* 1.20 (RS 3.348)
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana, pomieszczenie 7
3. 48 x 83 x 20 mm
4. Muzeum Luwr
5. Opowiadanie rytualno-mityczne

Z dość dużej tabliczki, zawierającej prawdopodobnie cztery lub sześć kolumn tekstu, zachowała się wyłącznie górna część. Pozostały jedynie fragmenty kolumny I oraz II na przedniej stronie tabliczki. Kolumna pierwsza pozbawiona jest początku w każdym wersie, zaś kolumna druga końca. Tabliczka napisana jest innym charakterem pisma niż *KTU* 1.21-22, które z kolei przypisuje się najbardziej znanemu skrybie ugaryckiemu, czyli Ilimilkowi. W pierwszej kolumnie, ze względu na daleko posunięte uszkodzenie tabliczki, nie było możliwości odtworzenia wierszy i pozostawiono układ tekstu z tabliczki. Kolumna druga, lepiej zachowana, dała już możliwość ułożenia tekstu w wiersze. Nadto pomocne było podobieństwo *KTU* 1.20 II 1-7a do *KTU* 1.22 II 20b-26, dzięki czemu łatwiej można rekonstruować uszkodzone partie tekstu. Tekst na początku zawierał zapewne zaproszenie herosów na ucztę-ofiarę. Ponieważ zachował się zaledwie jeden, ostatni wiersz tego zaproszenia, tekst nie wymienia wprost osoby zapraszającego. Następnie opisana jest reakcja herosów, którzy w pośpiechu szykują się do drogi i odbywają trzydniową podróż. Po dotarciu na miejsce głos zabiera Danilu, jednak jego przemowa także urywa się po kilku wierszach.

W poniższym tłumaczeniu i komentarzu wykorzystano częściowo pracę Münnich 2015/2016, 7-31.

KTU 1.20 I	Tłumaczenie
[1] *[... rp]ʳuˡm . tʳdbḫnˡ*	[…he]ʳroˡsi będą ʳucztowaćˡ
[2] *[...] ʳbˡʾd . ilnym*	[…] (…) ubóstwieni
[3] *[...]ʳk mˡt mtm*	[…] ʳjak dawˡno zmarli
[4] *[...]bʳ. k qˡrb . ʳsˡd*	[…] (…)ʳgdy zbliˡżył się (czas) ʳraˡdy (?)
[5] *[...]ʳnˡ b ym . qẓ*	[…] (…) w letnim dniu

[6] *[... rp]ʳiˀm . ʳtlˀḫmn*	[… he]ʳroˀsi ʳbędąˀ jeść
[7] *[...rp]ʳiˀm . tštyn*	[… he]ʳroˀsi będą pić
[8] *[...]. il . d ʼrgzm*	[…] bóg od jałowców (?)
[9] *[...]. ʳdˀt . ʼlˀ . lty*	[…] ʳktóˀra (jest) nad (…)
[10] *[...] ʳtdˀbḫ . amr*	[…] ʳofiaˀruje jagnię
[11] *[...]ʳyxxxˀ*	[…] (…)

…

Nieznana liczba zniszczonych wierszy

KTU 1.20 II	Tłumaczenie
[1] *ʳṯmn . b qˀrb . hkʳlˀy .*	ʳ…osiem we wnęˀtrzu ʳmegoˀ pałaʳcuˀ”.
aˀ[ṯrh . rpum] [2] *ndʳdˀ .*	Pospieʳszyli zaˀ [nim herosi],
aṯrh . nʳdˀd . ilʳmˀ [.	poʳspieˀszyli za nim bosʳcyˀ.
mrkbt] [3] *asr .*	[Rydwany] zaprzęgli,
sswm . tṣmd . ʳb gˀ[...]	koniom wiążą uprzęże, (…) […]
[4] *tˀlʳnˀ . l mrkbthm .*	wstępuʳjąˀ na swe rydwany,
tʳiˀ[ty . l ʼrhm]	przyʳbyˀ[wają na swych ogierach].
[5] *tlkn . ym . w ṯn*	Podążają dzień i drugi,
aḫr ʳšˀ[pšm. b ṯlṯ]	o ʳzaˀ[chodzie słońca w trzecim] (dniu)
[6] *mǵy rpum . l grnt*	herosi przybyli na klepiska,
ʳiˀ[lm. l] [7] *mṭʼt .*	ʳbosˀ[cy na] pola uprawne.
w yʼn . dnil . [mt. rpi]	Wtedy odrzekł Danilu, [heros],
[8] *yṯb . ǵzr . mt hrnmʳyˀ*	zwrócił się bohater, Harnamiʳtaˀ:
[rpum] [9] *b grnt .*	„[Herosi] na klepiskach,
ilm . b qrb . m[ṭʼt .]	boscy pośród pól u[prawnych],
[10] *d tit . yspi . spu .*	którzyście przyszli, aby jeść do sytości,
qʳdˀ[mym ...] [11] *tpḫ . ṯṣr . shʳr .ˀ […]*	przoʳdˀ[kowie? …] jabłka, sok (?), (…) […]”
[12] *ʳbrd xx bpxˀ[...]*	ʳOddzieliliˀ (…) […]

…

Nieznana liczba zniszczonych wierszy

Komentarz filologiczny

KTU 1.20 I

2. *ʳbˀʼd* – Nie wiadomo, czy mamy tu do czynienia z samodzielnym wyrazem, czy też z ostatnimi literami uszkodzonego słowa. W pierwszym wypadku *bʼd* może oznaczać „za”, „z tyłu” (*DUL* 202) i stąd proponowane jest tłumaczenie „za ubóstwionymi”. Zarówno Lewis (1997c, 197), jak i Wyatt (2002, 315), a także Tronina

(2009, 618) rekonstruują jednak formę *[š]b'd* i proponują tłumaczenie „siedmiokroć ubóstwieni", co oczywiście także jest możliwe. Jednocześnie *b'd* może oznaczać także „dla" (zob. Tropper 2000, 770), co dawałoby znaczenie „dla ubóstwionych". Wobec szczątkowego zachowania tekstu każda wersja jest możliwa i dlatego zrezygnowano z tłumaczenia.

3. *[...]ʳk mʾt mtm* – W literaturze przedmiotu proponowane są także inne lekcje, jednak obecnie różnice polegają głównie na podziale słów, nie zaś na różnym odczytaniu liter. Wobec trudności tekst niekiedy jest opuszczany w tłumaczeniu (*TUAT NF VIII*, 301). Autorzy *KTU* wahają się pomiędzy *ʳkmʾ tmtm* a *ʳk mʾtmtm*. Pardee (2011, 48) widzi tu *ʳ...kʾmʳtʾmtm* i tłumaczy: „jak zwierzchnik ludzi". Yogev (2021, 11) czyta po prostu wszystkie litery łącznie, a przed nimi – jak wynika z zaproponowanego tłumaczenia – rekonstruuje wyraz *rpum*, co daje mu: „bohaterowie wśród ludzi", dosł. „wśród śmiertelnych". Tłumaczenie powyższe najbliższe jest propozycji Lewisa (1997c, 197), który zapisując wszystkie litery razem, tłumaczy je: „jak starożytni zmarli". Wyrażenie *mt mtm* można rozumieć jako „zmarli śmiercią", czyli zupełnie nieżywi albo od dawna już nieżyjący. Dla tłumaczenia wybrano tę druga możliwość. Wyatt (2002, 315), a także Tronina (2009, 618) proponują nadto uzupełnienie *t̲mn(i)d*, czyli „ośmiokroć", „osiem razy" w paraleli do rekonstruowanego przez nich *šb'd* („siedmiokroć") z poprzedniego wersu. Jest to jednak nazbyt dowolna koniektura tekstu.

9. *[...]. ʳdʾt . 'l . lty* – Pitard (1992, 46) odrzucał występowanie znaku rozdzielającego przed *dt*, co prowadziło go do wątpliwości, czy jest to samodzielny wyraz, czy też końcówka jakiegoś wyrazu. Jednak inni wydawcy nie mają takich wątpliwości. Zbitka liter *lty* na końcu wiersza jest zupełnie niezrozumiała. Spronk (1986, 164), a za nim de Moor (1987, 266, 268) widzieli tu, w oparciu o akadyjski wyraz *lutu*, „gałązkę" i uzupełnili uszkodzony tekst przez – paralelną do boga z poprzedniego wersu – boginię. Dało to tłumaczenie: „[bogini], która siedzi na gałązce", czyli bogini przedstawionej w formie ptaka. Propozycja taka jest jednak nader hipotetyczna. Jako „gałąź" tłumaczyli *lty* także Dietrich i Loretz (*TUAT III*, 1308). Wydaje się, że bezpieczniej pozostawić niepewne wyrażenie bez tłumaczenia, jak to robili: Lewis (1997c, 198), Tronina (2009, 618), Pardee (2011, 48), Niehr (*TUAT NF VIII*, 301), Yogev (2021, 11).

KTU 1.20 II

1. *aʾ[t̲rh . rpum]* – Pitard (1992, 64) postrzega ostatni czytelny znak w tej linii jako *r* i odwraca kolejność *r[pum at̲rh]*. Podobnie czyni Lewis (1997c, 198). Tabliczka jest w tym miejscu na tyle uszkodzona, że można dopuścić obie wersje. Pardee (2011, 14) w ogóle nie odczytuje żadnej z liter. Na pozostawienie lekcji proponowanej przez *KTU* wskazują jednak paralelne miejsca (*KTU* 1.21 II 3,11), gdzie zachowana jest kolejność: *at̲rh rpum*.

3. *ʳb gʾ[...]* – Początkowo odczytywano te litery jako *ʳdgʾ* (*KTU*[1]; L'Heureux 1979, 133) i stąd proponowano rekonstrukcję *dglm tšu*, czyli „wznieśli sztandary"

(Spronk 1986, 165; de Moor 1987, 268; Lewis 1997c, 198). Jednak obecnie wersja ta została odrzucona i proponuje się odczytanie *ʳb gʾ*, po których rezygnuje się z jakiejkolwiek dalszej rekonstrukcji (*TUAT III*, 1309; Pitard 1992, 48; Wyatt 2002, 316; Tronina 2009, 619; Pardee 2011, 18; *KTU*; *TUAT NF VIII*, 300; Yogev 2021, 15-16).

4. *ʾrhm]* – Rekonstrukcja w oparciu o *KTU* 1.22 II 24. Chociaż *ʾr* to w podstawowym znaczeniu „osioł – samiec" (tak też tłumaczą: L'Heureux 1979, 133; Pardee 2011, 48; Yogev 2021, 15), to jednak, wobec faktu pojawienia się w poprzednim wersie „koni", większość komentatorów rozszerza znaczenie wyrazu o „ogiera" bez specyfikacji gatunku (Spronk 1986, 165; de Moor 1987, 269; *TUAT III*, 1309; Lewis 1997c, 198; Wyatt 2002, 316). Wprawdzie starożytny Bliski Wschód znał rydwany zaprzężone w osły, jednak występowały one w okresie sumeryjskim (zob. np. *Sztandar z Ur*, *ANEP* 303). Dla końca epoki brązu konie są zdecydowanie bardziej prawdopodobne. Nie jest także uzasadniona propozycja, by w *ʾrhm* widzieć „ich miasto", a całą frazę tłumaczyć „wyjeżdżają (ze) swojego miasta" (*TOu I*, 473; Margalit 1989, 466). O ile *ʾr* może oczywiście oznaczać miasto, o tyle nadanie czasownikowi *ʾtw/y* znaczenia „wyjeżdżać" jest nazbyt daleko posuniętą dowolnością. Czasownik ten może oznaczać „iść", „podążać", „przybywać", lecz nie tylko w ugaryckim, ale także w żadnym innym pokrewnym semickim języku nie ma znaczenia „wychodzić", „wyjeżdżać", „opuszczać" (zob. Halayqa 2008, 65).

8. *[rpum]* – Uzupełnienie zgodne z występującym w tekście wyrażeniem „herosi na klepiskach, boscy na polach uprawnych", zob. wiersze 6-7 (zob. wyżej), a także częściowo rekonstruowane *KTU* 1.22 II 25-26 (zob. niżej). Podobnie proponuje zdecydowana większość komentatorów (Spronk 1986, 165; *TUAT III*, 1310; Pitard 1992, 65; Lewis 1997, 199; Wyatt 2002, 317; Yogev 2021, 15). Autorzy *KTU* pozostawiają jednak to miejsce bez rekonstrukcji, podobnie jak Niehr (*TUAT NF VIII*, 300).

9. *m[ṯʾt] – KTU* uzupełnia wiersz dziewiąty rekonstruowanym wyrazem *ilnym* i znowu za taką propozycją podąża Niehr (*TUAT NF VIII*, 300). Nie wydaje się to jednak zasadne. Po pierwsze wiersz dziewiąty jest najdłuższym zachowanym w kolumnie drugiej. Dodanie kolejnego wyrazu oznaczałoby, że wszystkie pozostałe powinny także być znacząco dłuższe, co nie wydaje się prawdopodobne. Przeciwko takiej rekonstrukcji wskazują także miejsca paralelne wymienione w komentarzu historyczno-kulturowym.

10. *yspi . spu* – Jest to typowy dla języków semickich zwrot, w którym oba wyrazy pochodzą od tego samego rdzenia, używany niekiedy dla wzmocnienia znaczenia całego wyrażenia. Problemem jest jednak identyfikacja form gramatycznych. Sivan (2001, 124) waha się i w formie *spu* widzi albo *infinitivus absolutus* (*sapā'u*, co daje mu tłumaczenie „zaprawdę zjadł"), albo *participium* (*sāpi'u*, co z kolei prowadzi go do tłumaczenia „jedzący zjadł"). Obie propozycje nie pasują jednak do kontekstu. Ku pierwszej z nich przychylają się del Olmo Lete i Sanmartín (*DUL* 754), podając tłumaczenie „którzy bez wątpienia przybyli, by jeść". Tropper (2000, 493) w swej gramatyce także nie jest zdecydowany, dopuszcza zarówno znaczenie rzeczownikowe *spu* („jedzenie"), jak i *infinitivus*, co jednak nie zmienia w sposób zdecydowany

sensu. Problematyczna jest także forma *yspi*, która wskazuje na 3. os. lp., co nie zgadza się z kontekstem, w którym występują „herosi, boscy", a potem prawdopodobnie „przodkowie". Większość komentarzy w ogóle nie zwraca uwagi na problemy gramatyczne w tym miejscu. Być może Danilu używa tutaj liczby pojedynczej, zwracając się niejako do każdego z przybyłych herosów (dosł. „byś jadł jedzenie"). W tłumaczeniu przyjęto podkreślenie wymowy wyrażenia, przez zwrot „jeść do sytości".

11. *ṯṣr* – Prawdopodobnie mamy tu do czynienia z błędem skryby, ponieważ nie znamy ugaryckiego wyrazu *ṯṣr*. Zamiast litery ʿ mógł on wpisać podobną literę *ṯ*. Zapewne powinno się więc tutaj widzieć wyraz *ʿṣr*, czyli „sok" (*DUL* 921).

Komentarz historyczno-kulturowy

KTU 1.20 I

1-11. Tekst jest zbyt uszkodzony, by dało się odtworzyć jego strukturę. Można jedynie wyciągać wstępne wnioski w oparciu o poszczególne zachowane słowa. Już pierwszy wiersz wskazuje na herosów *rpum* jako na głównych bohaterów utworu. Dyskusyjne jest jednak, w czym mają oni brać udział, bowiem czasownik *dbḥ* (tutaj w formie *tdbḥn*) jest wieloznaczny. Najbardziej podstawowym znaczeniem jest „składać ofiarę", jednak ponieważ ofiara wiązała się z ucztą, można także spotkać się ze znaczeniem „wydawać ucztę" (*DUL* 259, zob. *Legenda o Kircie*, *KTU* 1.16 I 39-41, tekst 8, gdzie rdzeń *dbḥ* jest użyty paralelnie z rdzeniem *ʿšr* „zapraszać", „wydawać ucztę"). Dodatkowo wątpliwości wzbudza forma czasownika (tryb oraz strona). Stąd też różni autorzy odmiennie tłumaczą pierwszy wiersz, kładąc nacisk na inne znaczenie. L'Heureux (1979, 130) widzi tu wezwanie do herosów: „przygotujecie pokarm". Spronk (1986, 164) oraz de Moor (1987, 267) oddają kontrowersyjny zapis: „niech wezmą udział w ofierze". Tronina (2009, 618) proponuje: „świętują ofiarę". Lewis (1997c, 197), podobnie jak Wyatt (2002, 315), tłumaczy z kolei: „będą ucztować". Nieco podobnie tłumaczy Yogev (2021, 11): „ucztują". Dietrich i Loretz (*TUAT III*, 1308) pozostają przy najbardziej podstawowym znaczeniu „będą składać ofiarę", choć opatrują tłumaczenie znakiem zapytania. Tą samą drogą podążają Pardee (2011, 48) oraz Niehr (*TUAT NF VIII*, 301), podkreślając w swych tłumaczeniach, że mowa jest o ofierze krwawej. Ponieważ złożenie ofiary w praktyce niemal zawsze łączyło się z ucztą ofiarną, a – jak wynika z dalszego ciągu tekstu – herosi właśnie zostali na nią zaproszeni, wydaje się, że znaczenie „ucztują" będzie tutaj najlepsze. Oczywiście składanie ofiar kieruje naszą uwagę w stronę tekstów rytualnych i wiąże omawiany tekst z *KTU* 1.161 (tekst 30), gdzie mowa jest właśnie o składaniu ofiar dla herosów, co oznacza ucztę dla nich. Podobnie jest w przypadku *KTU* 1.108 (tekst 44), choć ten tekst wspomina tylko o libacjach. Warto zauważyć, że oba te utwory mówią o jednorazowych rytuałach związanych ze zmianą na tronie. Omawiany tekst sugeruje, że uczta herosów winna odbywać się w lecie (w. 5). Jeśli jednak przyjmiemy, że jest ona związana z wstępowaniem na tron nowego władcy

(na co wskazuje błogosławieństwo dla króla, zob. niżej *KTU* 1.22), wówczas nie może to być rytuał cykliczny (np. coroczny). Być może mamy zatem do czynienia z utworem związanym z konkretnym wydarzeniem, ułożonym z okazji intronizacji nowego króla, która miała miejsce właśnie w lecie. Wówczas w owym „letnim dniu" należy dostrzegać jakiś specyficzny, konkretny dzień. Lewis w swym tłumaczeniu (1997c, 197) sugerował ogólnie „letni dzień świąteczny", zaś Spronk (1986, 164) „dzień letniego owocu". Dietrich i Loretz (*TUAT III*, 1308) opowiadali się za świętem na zakończenia lata, czyli „dożynkami". Nieco podobnie na koniec lata wskazywał Pardee (2011, 48). Niehr (*TUAT NF VIII*, 301) mówił po prostu o „dniu żniw". Każda z tych interpretacji teoretycznie jest możliwa, jednak wobec wymowy całego tekstu, wydaje się, że nie można widzieć tu cyklicznie powtarzającego się letniego święta (np. dożynek), które nie ma nic wspólnego z przywołaniem zmarłych herosów i błogosławieństwem dla władcy. Zapewne wyobrażano sobie przy tym, że herosi zbierają się na swego rodzaju radzie (*sd*), choć wyraz ten jest *hapax legomenon*, w związku z czym jego znaczenie pozostaje niepewne (*DUL* 742). Oczywiście uczta herosów wiąże się z jedzeniem i piciem (ww. 6-7). Niestety tekst nie wspomina o *menu* owej uczty, poza wyrwaną z kontekstu wzmianką o ofiarowaniu jagnięcia (*tdbḫ amr*, w. 10). Nie sposób jednak widzieć tu „ofiary Amurru", jak proponowali to Spronk (1986, 164) oraz Dietrich i Loretz (*TUAT III*, 1308). Przeciwko takiej propozycji wskazuje czasownikowa forma *tdbḫ*, która potwierdza proponowane od dawna rozumienie *amr* jako oboczności od *imr*, czyli „jagnięcia" (zob. *TOu I*, 478; Tropper 2000, 174-175; Wyatt 2002, 316; Yogev 2021, 11). Z bóstw pojawia się w tekście bliżej nieznany „bóg od jałowców" (*il d 'rgzm*, w. 8), który pozostaje trudny do zidentyfikowania. Zresztą sam wyraz „jałowce" (tak proponuje *DUL* 179) także jest niepewny. Spronk (1986, 164), de Moor (1987, 266, 268), Dietrich i Loretz (*TUAT III*, 1308) widzą tu migdałowce. Pardee (2011, 48) z kolei tłumaczy omawiany wyraz jako „orzechy". Tronina (2009, 618) proponuje szerzej „zioła". Inni unikają konkretnego tłumaczenia lub zaznaczają, że w rzeczywistości nie wiadomo, o jakiej roślinie jest mowa (Wyatt 2002, 316; *TUAT NF VIII*, 301; Yogev 2021, 11) W każdym razie jest to roślina używana w Ugarit do leczenia tak ludzi, jak i zwierząt (koni).

KTU 1.20 II

1a. Pierwszy wiersz zapewne kończył mowę rozpoczynającą się w poprzedniej, uszkodzonej kolumnie. Mowa ta była zaproszeniem herosów na ucztę. Z dużym prawdopodobieństwem można przyjąć, że poprzedni – niezachowany – wiersz brzmiał *šb' bbty* („siedem w moim domu") i odnosił się do zapowiedzi uczty w schemacie x oraz x+1. Najważniejszym problemem, rzutującym na cały tekst, jest ustalenie, kto wygłasza owo zaproszenie, które zresztą w innej formie powtarza się wielokrotnie w całym utworze (zob. *KTU* 1.21 II 1-3a,9-11a; 1.22 II 2b-4,8b-10a, brak tam jednak wzmianki o siedmiu/ośmiu dniach ucztowania). Ponieważ pełniejsza forma zaproszenia herosów została zawarta w *KTU* 1.21 II 1-3a, tam zostanie szczegóło-

wo omówiona kwestia autora zaproszenia (zob. komentarz historyczno-kulturowy). Na razie warto zaznaczyć, że najbardziej prawdopodobną osobą jest władca Ugarit, zwracający się do swych królewskich przodków.

1b-7a. Narrator opisuje reakcję herosów na zaproszenie na ucztę/ofiarę. Ta sekcja tekstu jest powtórzona niemal dosłownie w *KTU* 1.22 II 20b-26, gdzie także przedstawiona jest podróż herosów. Ich pośpieszne przygotowania, a następnie sama podróż są odmalowane nader plastycznie. Mają oni podążać „za nim" (*aṯrh*), czyli za zapraszającą ich osobą. Wydaje się, że takie tłumaczenie – oparte o podstawowe znaczenie przyimka (zob. *DUL* 124) – jest najtrafniejsze (zob. *TOu I*, 478; Dijkstra 1988, 41; *TUAT III*, 1309; Tronina 2009, 619), choć wielu autorów oddaje *aṯrh* przez „miejsce", a nawet sugeruje „święte miejsce", „sanktuarium" itp. (zob. L'Heureux 1979, 133; Spronk 1986, 165; de Moor 1987, 268; Lewis 1997c, 198; Wyatt 2002, 316; Pardee 2011, 48; *TUAT NF VIII*, 300; Yogev 2021, 15).

Sam fakt podróży na rydwanach zaprzężonych w konie wskazuje wyraźnie na status społeczny herosów – bez wątpienia są oni przedstawieni jako elita społeczeństwa, posługująca się ekskluzywnym środkiem transportu i walki, jakim był rydwan. Podróż ma trwać aż trzy dni i wydaje się kończyć wraz z zachodem słońca (*aḫr špšm*). Wprawdzie zwrot ten jest dyskusyjny i część komentarzy opowiada się za „wschodem słońca" (*TOu I*, 478; L'Heureux 1979, 133; Wyatt 2002, 317; Tronina 2009, 619; Yogev 2021, 15), wydaje się jednak, że wędrówka nocą jest mało prawdopodobna. Gdyby chodziło o podkreślenie pośpiechu i stąd miałaby wynikać nocna podróż (tak sugeruje Yogev 2021, 16), należałoby się spodziewać opisu wędrówki z pochodniami i jakiegoś podkreślenia tak niezwykłej sytuacji. Dlatego bardziej prawdopodobne wydaje się tłumaczenie wskazujące, że podróż herosów ma się zakończyć o zachodzie słońca (zob. Spronk 1986, 165; de Moor 1987, 269; *TUAT III*, 1309; Lewis 1997c, 198; *TUAT NF VIII*, 300). Oznaczałoby to, że uczta odbędzie się już w nocy, co może podkreślać związek z kultem zmarłych, jakimi są ubóstwieni herosi. Samo określenie czasu podróży (trzy dni) pojawia się także w innych miejscach *Uczty herosów*. Ten okolicznik czasu oznacza, jak długo władca Ugarit bądź też herosi mają podróżować, zob. *KTU* 1.21 II 6b-7a; *KTU* 1.22 II 1-2a,24b-25a.

Interesujące jest, że podróż herosów nie kończy się w pałacu (por. podróż osoby zapraszającej na ucztę: *KTU* 1.20 II 1; 1.21 II 11a; 1.22 II 4,10a), lecz na klepisku i na polu. Klepisko (*grn*) ewidentnie pełni w Ugarit funkcje nie tylko gospodarcze, ale także kultowe (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.116:2, tekst 38). Nie jest to niczym zaskakującym, ponieważ z podobną sytuacją można spotkać się także w Biblii (zob. klepisko Arauny/Ornana Jebusyty: 2 Sm 24,16-25, por. 1 Krn 18,21-28; 2 Krn 3,1; a także klepisko Nakona: 2 Sm 6,6, por. 1 Krn 13,9). Paralelnym terminem dla klepiska jest wyraz *mṭ't*, który szeroko oznacza uprawy, plantacje, a także pola, na których coś jest uprawiane (*DUL* 594). Nie ulega wątpliwości, że miejsce spotkania herosów jest związane z rolnictwem. Wydaje się to wynikać z powiązania kultu zmarłych z cyklem wegetacji. Wszak Baʿlu w *Cyklu o Ba'lu* umiera po to, by następnie wyrosnąć z ziemi. Być może także i zmarli, którzy

przecież dalej żyją w podziemnych zaświatach, mają jakiś związek z urodzajem. To samo miejsce spotkania herosów (klepiska i pola uprawne) pojawia się jeszcze raz poniżej w w. 9 oraz w *KTU* 1.22 II 25-26. Należy jednak zauważyć, że owe klepiska i pola wymienione są jako miejsce docelowe podróży rydwanami, nie zaś jako miejsce uczty. Ta odbywa się w jakimś budynku, nazwanym „domem uczty" czy też „jadalnią" (*bt ikl*, zob. *KTU* 1.22 I 24). Tekst nie precyzuje jednak, czy miejsce to jest tożsame z pałacem, czy też jest ono położone właśnie na klepisku. W tym drugim przypadku należałoby uznać, że klepisko służyło jako miejsce dla spotkań/uczt/ofiar pod gołym niebem. Można jednak wyobrazić sobie mityczną scenę, w której zaproszeni herosi zajeżdżają pod pałac króla, zostawiają przed bramą na klepisku/polu swe rydwany, po czym wstępują na właściwą ucztę do pałacu. Taki obraz wydaje się bardziej prawdopodobny, szczególnie wobec powtarzanego zaproszenia: „zapraszam was do mego domu, wzywam was do wnętrza mego pałacu" (*KTU* 1.21 II 2b-3a,10-11a; *KTU* 1.22 II 8b-10a,18-20a).

7b-12. Ta część tekstu jest zapisem przemowy Danila, poprzedzonej przedstawieniem mówcy. Jest on opisany za pomocą standardowej tytulatury: „heros, Harnamita" (zob. ekskurs: *Kim jest Danilu?*; *KTU* 1.17 I 17, tekst 7 i teksty paralelne). Określenie Danila jako *mt rpi* (dosł. „człowiek-heros") wskazuje, że on sam jest zaliczany do kategorii herosów. Ponieważ herosi w omawianych tekstach bez wątpienia są zmarli i pośmiertnie ubóstwieni (wbrew Yogev 2021, 18), oznacza to, że omawiane opowiadanie mityczne postrzega także Danila jako jednego z dawnych, zmarłych herosów. Biorąc pod uwagę jego rolę w mitologii ugaryckiej, zapewne jest on przedstawiony jako jeden z przywódców herosów. Z kolei określenie *mt hrnmy*, dosł. „człowiek z Harnamu", wskazuje na pochodzenie Danila. Być może należy identyfikować tę miejscowość ze współczesnym Hirmil, położonym 22 km na południowy zachód od Kadesz (Tall Nabi Mand; zob. Belmonte Marín 2001, 103). Nie wiadomo jednak, czy Danilu pojawia się w tekście jako gospodarz witający gości (w imieniu zapraszającego króla?), czy też jako przywódca przybyłych herosów (co wydaje się bardziej prawdopodobne). W każdym razie po powtórzeniu frazy o przybyciu na klepiska i pola uprawne, Danilu zaczyna mówić o czekającej uczcie. Niestety tekst jest uszkodzony i można jedynie domyślać się, że po wierszu wspominającym o jedzeniu do sytości (w. 10a) kolejny mógł mówić o piciu (do upojenia?), tym bardziej, że prawdopodobnie pojawia się tam wyraz „sok" (zob. komentarz filologiczny).

Uczta herosów (*rpum*) II

1. *KTU* 1.21 (RS 2.[019])
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. 36 x 43 x 19 mm
4. Muzeum w Aleppo
5. Opowiadanie rytualno-mityczne

Bardzo uszkodzona tabliczka. Z całości – zawierającej najprawdopodobniej po trzy kolumny tekstu na każdej stronie tabliczki – zachował się wyłącznie fragment jednej (zapewne drugiej) kolumny, jednak każdy wiersz stracił swój początek. Na odwrocie można odczytać resztkę ostatniego wiersza, najpewniej kończącego piątą kolumnę. Można więc powiedzieć, że tekst tej tabliczki jest zachowany szczątkowo. Ze względu na podobieństwa z innymi fragmentami *Opowieści o herosach* (*KTU* 1.20 II oraz 1.22 II), a także dzięki powtórzeniu ww. 1-4 oraz 9-12, można jednak częściowo odtworzyć tekst drugiej kolumny. Należy przy tym zaznaczyć, że *KTU* pozostawia w znacznej mierze tekst bez rekonstrukcji, z wyjątkiem początku wierszy 4., 6. i 12., zatem proponowany poniżej tekst ugarycki różni się przez pełniejszą rekonstrukcję od podstawowego wydania tekstów ugaryckich. Dukt pisma jest staranny, prawdopodobnie skrybą był sam Ilimilku.

W poniższym tłumaczeniu i komentarzu wykorzystano częściowo pracę Münnich 2015/2016, 7-31.

KTU 1.21 II	Tłumaczenie
[1] *[... l]⌜m⌝rzʾy .*	„[… na] moje ⌜*ma*⌝*rziḫu*,
lk ⌜b⌝ty [2] *[rpum .*	chodźcie do mego ⌜do⌝mu, [herosi],
bb]⌜t⌝y . aṣ⌜ḫk⌝m .	zapra⌜szam w⌝as [do] mego [do]⌜mu⌝,
⌜i⌝qra[3]*[km . bqrb . h]kly .*	⌜wzy⌝wam [was do wnętrza] mego [pa]łacu”.
at̲rh . rpum [4] *[ltdd .*	[Pospieszajcie] za nim herosi,
at̲rh] . ltdd . ilnym	pospieszajcie [za nim] ubóstwieni!
[5] *[...] ⌜m⌝rzʾy .*	„[…] moje ⌜*ma*⌝*rziḫu*,
ap a⌜nk⌝ . y rp[6]*[um...] ⌜k⌝m . rʾy .*	wtedy j⌜a⌝, o hero[si, …] ⌜ja⌝k pasterz (?).
ht . alk [7] *[ym . wt̲n*	Teraz idę [dzień i drugi,
aḫr špšm . b] t̲lt̲t .	o zachodzie słońca w] trzecim (dniu)

amǵy . l bt[8]*[y]*	przybędę do domu [mego]
[ištql bqr]ʳbˀ . hkly .	[wejdę do wnęt]ʳrzaˀ mego pałacu”.
w yʿn . il [9] *[… l mrzʿ]ʳyˀ .*	Wtedy odrzekł Ilu: [„…na] ʳmojeˀ [*marziḥu*],
lk . bty . rpʳiˀm	chodźcie do mego domu, heʳroˀsi,
[10] *[bbty aṯ]ʳḫˀkm .*	[zapra]ʳszamˀ was [do mego domu],
iqrakʳmˀ [11] *[bqrb . hk]ʳlˀy .*	wzywam waʳsˀ [do wnętrza] mego [pała]ʳcuˀ”.
aṯrh . rpum [12] *[ltdd .]*	[Pospieszajcie] za nim, herosi,
[aṯ]ʳrˀh . ltdd .ʳilˀ[n]ʳymˀ	pospieszajcie [za] ʳnˀim, ʳuˀ[bóst]ʳwieni!ˀ
[13] *[…]ʳrnˀ[…]*	[…] (…) […]

…
Nieznana liczba zniszczonych wierszy

KTU 1.21 V
Nieznana liczba zniszczonych wierszy
…

[1] *[… yṯ]ʳbˀ . l arʳṣˀ […]*	[…zwróć] ʳsięˀ ku zieʳmiˀ […]

Komentarz filologiczny

KTU 1.21 II

2. *ʳiˀqra[km . bqrb . h]kly* – Wielu komentatorów dodaje po czasowniku *iqrakm* rzeczownik *ilnym* („ubóstwieni”). Z podobną sytuacją można się także spotkać w paralelnych tekstach niżej w w. 10 oraz w *KTU* 1.22 II 4,19. Nie wydaje się to jednak zasadne, choćby z tego powodu, że po proponowanej rekonstrukcji wiersz taki byłby wyraźnie najdłuższy w całej kolumnie (liczyłyby od dziewiętnastu do nawet dwudziestu trzech liter). Rzeczownik *ilnym* nie jest nadto konieczny ze względu na paralelizm poezji zachodniosemickiej, ponieważ poprzedni wiersz także nie ma wprost wymienionych wezwanych osób. Oba wiersze odnoszą się do wcześniej wspomnianych herosów.

6. *…] ʳkˀm . rʿy* – Na początku wiersza proponowane są różne rekonstrukcje, najczęściej wiążące się z rdzeniem *ḫwy*, co daje znaczenie: „ożywi was pasterz”. W tym kierunku zmierzają Spronk (1986, 169) oraz Dietrich i Loretz (*TUAT III*, 1311). Ze względu na brak paraleli lepiej jednak pozostawić tekst bez prób rekonstrukcji, tłumacząc jedynie to, co zachowało się na tabliczce, czyli „… jak pasterz” (zob. L’Heureux 1979, 138; Lewis 1997c, 200; Wyatt 2002, 318). Jednak nawet i takie odczytanie budzi wątpliwości, ponieważ nie jest pewne czy należy tu widzieć rzeczownik *rʿy* („pasterz”), czy też liczbę mnogą rzeczownika *rʿ* („przyjaciel, towarzysz”) z sufiksem 1 os. lp. Za tą drugą opcją opowiadają się Pardee (2011, 46), Niehr (*TUAT NF VIII*, 299), Yogev (2021, 18). Wobec uszkodzenia tekstu nie sposób

jednoznacznie opowiedzieć się za którąś wersją, stąd prezentowane tłumaczenie zaznacza hipotetyczność przekładu.

Komentarz historyczno-kulturowy

KTU 1.21 II

1-3a. Tabliczka zaczyna się w połowie zaproszenia herosów na ofiarę. Niestety brakuje początku owego zaproszenia i co za tym idzie nie wiadomo, kto wypowiada te słowa. W związku z tym pojawiają się przynajmniej trzy propozycje. Pierwszą z nich jest Ilu (zob. L'Heureux 1979, 142; Lewis 1997c, 200; Yogev 2021, 23). To stary bóg, głowa ugaryckiego panteonu ma zwoływać herosów na rytualną ucztę jako przewodniczący bractwa (zob. ekskurs: *Marziḫu*). Przenosiłoby to całe opowiadanie w sferę mityczną. Problematyczne jednak byłoby, kogo i dlaczego ucztujący herosi mieliby błogosławić imieniem Ila (zob. *KTU* 1.22 I 7). Z pewnością nie samego zapraszającego ich ojca bogów. Ponadto Ilu w *Cyklu o Ba'lu* i w *Legendzie o Danilu i Aqhacie* jest regularnie opisywany jako mieszkający w grocie na krańcu świata u źródła dwóch rzek (*KTU* 1.2 III 4-5 // 1.4 IV 21-24 // 1.6 I 32-36; 1.1 III 22-24 // 1.5 VI 1-2 // 1.17 VI 46-49). Jednak żaden z wymienionych tekstów nie wspomina o pałacu Ila. Jest to szczególnie uderzające wobec tematyki *KTU* 1.3–1.4, które mówią o budowie pałacu dla Baʿla, jednak brak w nich wzmianki o pałacu Ila. A przecież to właśnie do wnętrza pałacu wielokrotnie zapraszani są herosi (*KTU* 1.21 II 2b-3a,10-11a; *KTU* 1.22 II 8b-10a,18-20a). Jedyny tekst, który mówi o pałacu Ila, to *KTU* 1.114:1-2 (*Niebiańska uczta Ila*, tekst 3). Wspomina on o uczcie, którą ten bóg wydawał „w swoim domu" (*bbth*), „we wnętrzu swego pałacu" (*bqrb hklh*). Użyte są zatem dokładnie te same sformułowania, które można spotkać w omawianym tekście. Należy jednak zauważyć, że *KTU* 1.114 również mówi o *marziḫu*, podobnie jak *Uczta herosów*. Używa zatem standardowego słownictwa związanego z tym obrzędem, który ma postać rytualnej uczty w pałacu. Stąd zapewne pojawia się wyjątkowy obraz Ila mającego swój pałac. Jako ostatni argument przemawiający za Ilem, jako autorem zaproszenia herosów, jest przywoływany w. 8b. Wiersz ten wydaje się wprost wskazywać na Ila (*w y'n il*), jako wypowiadającego słowa zaproszenia. Wbrew pozorom nie jest on jednak oczywisty w interpretacji. Po pierwsze użyty czasownik ma podstawowe znacznie „odpowiedzieć" czy też „odrzec" (zob. *DUL* 169), co wskazuje, że ktoś inny musiał wcześniej wypowiedzieć zaproszenie, skoro Ilu mu odpowiada. Po wtóre zaś ciąg dalszy zdania, które zawierało ową odpowiedź Ila, nie zachował się, ponieważ początek w. 9 jest uszkodzony. Tekst jest czytelny dopiero, gdy powtarza się zaproszenie. W rzeczywistości nie wiadomo, czy to rzeczywiście Ilu wypowiada zaproszenie skierowane do herosów, czy też je tylko powtarza, a może wreszcie wypowiada je osoba o imieniu zaczynającym się od Ilu- (zob. niżej).

Wszystkie te wątpliwości prowadziły część badaczy do wskazywania na inną osobę jako autora zaproszenia. Ponieważ początkowo uważano *Ucztę herosów* za

ciąg dalszy *Legendy o Danilu i Aqhacie*, zatem wskazywano właśnie na Danila (Tronina 2009, 618; *TUAT NF VIII*, 299). Teza ta była na tyle ugruntowana, że aby dostosować do niej tekst ugarycki, poprawiano wiersz 8b z *il* na *dnil* (Spronk 1986, 169; de Moor 1987, 267; *TUAT III*, 1311; Tropper 2000, 62). W takiej interpretacji to Danilu zaprasza herosów do swego domu, a oni w zamian za ofiary błogosławią go. Problemem jest jednak fakt, że imię Danilu w całym utworze wspomniane jest tylko raz (*KTU* 1.20 II 7) i pojawia się w identycznym kontekście jak imię Ila: „wtedy odrzekł Danilu" (*w y'n dnil*). Jest więc równie dyskusyjne, czy to właśnie on wygłasza kilkukrotnie powtórzone zaproszenie skierowane do herosów.

W związku z tym zasadne jest poszukiwanie kolejnej propozycji. Zapowiadana uczta ma mieć miejsce w domu/pałacu. Zapraszający musi mieć zatem status władcy (bogów lub ludzi). Skoro stoi on na czele wspólnoty, ponieważ zamieszkuje w pałacu i zwołuje innych na *marziḫu*, najbardziej oczywistą propozycją jest król. Taką możliwość dopuszcza Wyatt (2002, 316-317). Wydaje się, że to właśnie żyjący monarcha, wieczorem, w dniu obrzędu intronizacji, zaprasza na rytualną ucztę swych przodków-herosów (por. *KTU* 1.108, tekst 44). W zamian za to oczekuje od nich błogosławieństwa, które ma mu zapewnić szczęśliwe panowanie i liczne potomstwo. Nie jest wykluczone, że tekst opowiadania dosłownie przytacza rytualne zaproszenie herosów wypowiadane przez władcę podczas obrzędu: „na moje *marziḫu*, chodźcie do mego domu, herosi, zapraszam was do mego domu, wzywam was do wnętrza mego pałacu". To właśnie na takie zaproszenie pozytywnie odpowiada Danilu (jeden z herosów), jak i sam Ilu. Za taką interpretacją przemawia nadto fakt, że brak jest jakiegokolwiek tekstu mitycznego (poza *Ucztą herosów*), który wspominałby o zapraszaniu *rpum* przez bogów, natomiast dysponujemy tekstami rytualnymi wprost opisującymi zapraszanie herosów przez panujących władców (*KTU* 1.108, tekst 44; 1.161, tekst 30).

3b-4. Wiersze te, będące wezwaniem skierowanym do herosów przez narratora, stanowią swego rodzaju refren, który powtarza się w całej *Uczcie herosów*. Dosłownie jest on powtórzony poniżej w ww. 11b-12, a także w *KTU* 1.22 II 5-6,10-11. Może on także przyjąć formę opisu zachowania herosów, nie zaś wezwania, zob. *KTU* 1.20 II 1b-2a, 1.22 II 20-21.

5-8a. Kolejna sekcja jest dalszym ciągiem zaproszenia herosów, najpewniej przez monarchę. Początek (w. 5a) powiela zaproszenie zawarte w w. 1a, mówiące o „moim *marziḫu*". Niestety, podobnie jak poprzednio, tak i tutaj nie zachował się czasownik. Być może było to „chodźcie", „przybywajcie". Niejasny jest także kolejny wiersz (w. 5b-6a), ponieważ z racji uszkodzeń nie wiadomo, czy osoba wypowiadająca te słowa określa siebie jako „pasterza", czy też mówi o herosach, nazywając ich „przyjaciółmi" (zob. komentarz filologiczny). Dopiero ww. 6b-8a są łatwiejsze do interpretacji. Bez wątpienia mają one związek z *KTU* 1.20 II 5, gdzie użyte jest identyczne określenie czasu podróży, która trwa „dzień i drugi, o zachodzie słońca w trzecim (dniu)" wędrowcy docierają do celu. W omawianym tekście to sam monarcha wyznacza drogę dla zaproszonych herosów. Ci z kolei podążają jego śladem

w *KTU* 1.20 II. Ten sam schemat jest także powtórzony (choć ze względu na uszkodzenie tekstu tylko częściowo) w *KTU* 1.22 II 1-2a (trzydniowa podróż władcy) oraz 24b-25a (trzydniowa podróż herosów). O ile władca przybywa zawsze do swego pałacu, o tyle herosi docierają na klepiska i pola uprawne, gdzie zatrzymują swe liczne rydwany, a następnie mają zapewne wejść do pałacu na ucztę.

8b-11a. Ta sekcja tekstu zaczyna się krótkim zdaniem: „Wtedy odrzekł Ilu…" (zob. wyżej). Niestety, ze względu na uszkodzenie początku w. 9 nie wiadomo, czy dalsza część należy do odpowiedzi Ila powtarzającego zaproszenie herosów przez króla (co wydaje się najbardziej prawdopodobne), czy też jest to raczej kontynuacja wypowiedzi władcy. Nie można także wykluczyć, że w rzeczywistości pojawiało się tu imię teoforyczne, zaczynające się od Ilu-, jednak jego dalsza część umieszczona na początku wiersza 9 uległa zniszczeniu. Mogłoby to być imię jednego z herosów, ponieważ w identycznym kontekście powyżej (*KTU* 1.20 II 7) pojawia się imię Danila. Nie ulega wątpliwości jedynie to, że osoba wypowiadająca te słowa powtarza zaproszenie skierowane do herosów już we wcześniejszej części tekstu.

11b-12. Narrator powraca z zachętą dla herosów, będącą swego rodzaju refrenem w całym utworze (zob. ww. 3b-4).

KTU 1.21 V

1. Jedyny zachowany wiersz jest zbyt fragmentaryczny, by móc wyciągać jakiekolwiek pewne wnioski. Być może był on skierowany do któregoś z herosów, by po skończonej uczcie wrócił on do „ziemi", czyli do świata umarłych.

Uczta herosów (*RPUM*) III A

1. *KTU* 1.22 (RS 2.[024])
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. 84 x 84 x 23 mm
4. Muzeum w Aleppo
5. Opowiadanie rytualno-mityczne

Tabliczka jest poważnie uszkodzona, zachowała się tylko jedna strona. Brakuje zarówno górnej, jak i dolnej krawędzi tabliczki. Dość czytelna jest tylko jedna kolumna (lewa), druga (prawa) jest na całej długości obłamana i przez to wymaga daleko idących rekonstrukcji. Nie wiadomo, czy oryginalnie tabliczka zawierała cztery, czy też sześć kolumn. Od samego początku (zob. Virolleaud 1941a, 12-30) uważano, że to prawa zachowana kolumna jest pierwszą (co może wskazywać, że jest to strona *verso*), jednak autorzy *KTU* zaproponowali odwrotny układ. Stąd też kolumny w niniejszej publikacji zachowują numerację zaproponowaną przez *KTU*, jednak ich układ – ze względu na treść – jest odwrotny: najpierw kolumna II, a następnie I. Mimo uszkodzeń kolumna II jest jednak stosunkowo łatwa w rekonstrukcji, ponieważ powtarza w znacznej mierze treść znaną z poprzednich fragmentów. Autorzy *KTU* pozostali jednak bardzo ostrożni w proponowanych rekonstrukcjach. Poniższy tekst – podobnie jak większość komentatorów – w znacznie większym stopniu uzupełnia uszkodzenia. Ze strony *recto* zachowały się tylko pojedyncze litery, nie pozwalające nawet na fragmentaryczne odtworzenie treści, dlatego nie są one tutaj prezentowane.

Dukt pisma jest staranny i wyrobiony, widać tę samą rękę, co w *KTU* 1.21. Wydaje się, że i tym razem skrybą był sam Ilimilku.

W poniższym tłumaczeniu i komentarzu wykorzystano częściowo pracę Münnich 2015/2016, 7-31.

KTU 1.22 II	Tłumaczenie
1 *⌜qr . t̲l⌝[t̲t . amġy . lbt*	(…) ⌜trze⌝[ciego (dnia) przybędę do domu,
bqr] 2 *b . hkly .*	do wnęt]rza mego pałacu”.
[… l mrz˙y]	[… „Na moje *marziḥu*,]
3 *lk . bty . ⌜r⌝[pim .*	chodźcie do mego domu, ⌜he⌝[rosi,

bbty . aṣḫ]⁴km .	zapraszam] was [do mego domu,]
iqʳrˡ[akm . bqrb . hkly]	wzyʳwaˡ[m was do wnętrza mego pałacu”.]
[5] *a̲trh . ʳrˡ[pum. l tdd .*	[Pospieszajcie] za nim, ʳheˡ[rosi,]
a̲trh] [6] *l tdd . il[nym*	pospieszajcie [za nim], ubós[twieni!
...] [7] *mhr . bʿʳlˡ*	…] wojownik Baʿʳlaˡ,
[... mhr] [8] *ʾnt .*	[… wojownik] ʿAnaty.
lk bʳtˡ[y . rpum .	„Chodźcie do [mego] doʳmuˡ, [herosi],
b bty] [9] *aṣḫ{.}km .*	zapraszam was [do mego domu],
ʳiˡ[qrakm . bqrb] [10] *hkly .*	ʳwzyˡ[wam was do wnętrza] mego pałacu”.
a̲tʳrˡ[h . rpum . l tdd]	Pospieszajcie] zʳaˡ[nim, herosi],
[11] *a̲trh . l t[dd . ilnym*	pospie[szajcie] za nim, [ubóstwieni!
...] [12] *yḥpn . ḫy[ly . ...]*	…] Jaḫipanu mo[carny …]
[13] *šmʿ . atm[. rpum*	Słuchajcież wy, [herosi,
... iln][14] *ʳyˡm .*	…, ubóst]ʳwieˡni:
lm . qdt[...]	dlaczego (…) […]
[15] *šmn . prsʳǵˡ[...]*	oliwa (…) […]
[16] *ydr . hm . yʳmˡ[...]*	obiecywał: Jeśli (…) […]
[17] *ʿṣ . amr . yʳuḫˡ[d . ksa . mlkh]*	laskę zaklęcia(?), niechaj dzieʳrˡ[ży tron swego królestwa,]
[18]*nḫt . kḫ̲t . dʳrˡ[kth .*	oparcie, siedzisko paʳnoˡ[wania swego.
bbty] [19] *aṣḫ . rpiʳmˡ*	„Zapraszam [do mego domu] heroʳsówˡ,
[iqra . ilnym] [20] *bqrb . hʳkˡ[ly .*	[wzywam ubóstwionych] do wnętrza [mego] paʳłaˡ[cu”.
a̲trh . rpum] [21] *ʳtˡdd .*	Herosi za nim] ʳpoˡspieszyli,
a̲tʳhˡ[. tdd . ilnym]	[pospieszyli] za niʳmˡ [ubóstwieni].
[22] *ʳaˡsr . mʳrˡ[kbt .*	ʳZaˡprzęgli rydʳwaˡ[ny,
sswm . tṣmd ...]	koniom wiążą uprzęże, …],
[23] *tʿln . l mʳrˡ[kbthm .*	wstępują na [swe] rydʳwaˡ[ny,
tity . l] [24] *ʾrhm .*	przybywają na] swych ogierach.
tʳlkˡ[n . ym . w t̲n	Poʳdąˡ[żają dzień i drugi,
aḫr . špšm] [25] *b t̲lt̲ .*	o zachodzie słońca] w trzecim (dniu)
ʳmǵyˡ[. rpum . l grnt]	[herosi] ʳprzybyliˡ [na klepiska,]
[26]*ʳilˡ[n]ʳyˡ[m . l mṭʾt ...]*	ʳuˡ[bós]ʳtwieˡ[ni na pola uprawne …]

...

Nieznana liczba zniszczonych wierszy

Komentarz filologiczny

1-2. *ʳqr . t̲lˡ[t̲t . amǵy . lbt bqr] b . hkly* – Pierwsze dwie litery są niejasne, ponieważ nie znajdują paraleli w *KTU* 1.21 II 7, który służy tu za podstawę do rekonstrukcji. Pitard (1992, 71) zresztą uważa, że tekst zawarty w 1.21 II 7-9 jest o kilka liter dłuższy, aniżeli ten, który zmieściłby się w wierszach tabliczki 1.22 II 1-2. Wyciąga

stąd wniosek, że mamy tu do czynienia z tekstem paralelnym, nie zaś z dosłownym powtórzeniem. Wydaje się jednak, że nie ma racji, ponieważ w obu przypadkach mamy po 15-16 znaków w jednym wierszu. Propozycja Spronka (1986, 176), by pierwszy wiersz rekonstruować *w. yl[k. bty.]* nie tylko nie zgadza się z późniejszym, lepszym odczytaniem znaków, ale także wyraźnie skraca cały wers, należy więc ją odrzucić. Wielu autorów bezpiecznie pozostawia nie tylko pierwszy, ale także drugi i niekiedy część trzeciego wiersza bez żadnych propozycji rekonstrukcji (zob. L'Heureux 1979, 144; *TUAT III*, 1314; Wyatt 2002, 319; Pardee 2011, 38; Yogev 2021, 33-34). Inni jednak przychylają się do pełnej rekonstrukcji, takiej jak zaproponowana powyżej (Lewis 1997c, 201; *TUAT NF VIII*, 299).

6-8. *...] mhr . b'Ʇl[... mhr] 'nt* – Wydaje się, że mamy tu do czynienia z tekstem paralelnym do *KTU* 1.22 I 8-9a. Wspomniany jest tam Szamaq (*ṯmq*), także określany mianem wojownika Baʿla i wojownika ʿAnaty. Być może należałoby więc rekonstruować tekst – jak to sugeruje wielu komentatorów, np. Virolleaud (1941a, 12-13), L'Heureux (1979, 152-153), Yogev (2021, 34-35) – w następujący sposób: *[ṯm . ṯmq] mhr . b'ꞱlꞱ [. rp'u . b'l . mhr] 'nt*. Dawałoby to tłumaczenie: „Tam (jest) Szamaq, heros Baʿla, wojownik Baʿla i wojownik ʿAnaty". Rekonstrukcję taką wspiera pojawienie się w wierszu 12 omawianego tekstu Jaḥipana, który także jest obecny w *KTU* 1.22 I 9, co wzmacnia paralelę. Niektórzy jednak wolą powstrzymać się od rekonstrukcji, widząc w *mhr* liczbę mnogą, co daje „wojowników Baʿla" i „wojowników ʿAnaty" (zob. Spronk 1986, 176; Lewis 1997c, 201), ewentualnie bezimiennego, pojedynczego wojownika Baʿla i ʿAnaty (*TUAT NF VIII*, 299). Wydaje się, że propozycja rekonstrukcji jest jednak lepsza, ze względu na dość dużo miejsca na tabliczce. Jest mało prawdopodobne, by skryba pozostawił ją niezapisaną w środku tekstu.

11-12. *...] yḥpn . ḫy[ly . ...]* – Także i w tym wierszu można spodziewać się podobnej treści do zawartej w *KTU* 1.22 I 9. Virolleaud (1941a, 12) proponuje daleko posuniętą rekonstrukcję wersu: *yḥpn. ḫy[ly. zbl. mlk. 'llmy]* w oparciu o paralelę z *KTU* 1.22 I 9-10. W pełni podążają za nim L'Heureux (1979, 144), Dietrich i Loretz (*TUAT III*, 1315) oraz Pardee (2011, 47), a częściowo także Spronk (1986, 176) i Niehr (*TUAT NF VIII*, 300). Jednak Pitard (1992, 72) podkreśla, że zbieżność dwóch niepewnych słów w różnym kontekście nie jest wystarczająca do rekonstrukcji. Ponadto wiersz byłby wówczas bardzo długi (19 liter, a jeśli doliczyć na początku wyraz *ṯm*, wówczas 21) i dlatego pozostawia tekst bez uzupełnień, podobnie jak inni badacze (zob. Lewis 1997c, 202; Wyatt 2002, 319; Yogev 2021, 35). Wydaje się, że taka ostrożność jest słuszna. Można jedynie domyślać się identycznego początku wiersza: *ṯm yḥpn ḫyly*, czyli „Tam (jest) Jaḥipanu mocarz".

13-14. *... iln]ꞱyꞱm* – Wydaje się, że wiersze 13-14a są zbliżone do występującego kilkukrotnie w tekście wezwania „Pospieszajcie za nim, herosi, pospieszajcie za nim, ubóstwieni". Tym razem jednak użyty został inny czasownik (*šm'*): „Słuchajcież wy, herosi". Prawdopodobnie ciąg dalszy tekstu można zatem rekonstruować „słuchajcież wy, ubóstwieni" (*šm' atm ilnym*).

15. *prs⌜ǵ⌝* – Nieznany wyraz. Być może należy widzieć tu *prst* (taka propozycja była zawarta jeszcze w *KTU*[2]), ponieważ litery *ǵ* oraz *t* są bardzo podobne, a tabliczka jest w tym miejscu uszkodzona. Del Olmo Lete i Sanmartín proponują (*DUL* 672), by wyraz ten wywieść od akadyjskiego *pursītum*, co oznacza miseczkę używaną do składania ofiar (*CAD P*, 279). Wówczas można widzieć tu naczynie, z którego wylewana jest oliwa w rytuale namaszczenia króla (zob. komentarz historyczno-kulturowy). W podobną stronę zmierzają także Spronk (1986, 176) oraz Dietrich i Loretz (*TUAT III*, 1315), którzy widzą tu „olej decyzji/wyroku", w oparciu o wyraz *prz* (por. akad. *purussû*, zob. *DUL* 674; Halayqa 2008, 259). Jest to jednak wyraz, który występuje tylko raz w *KTU*[2] 1.111:1 oraz dwukrotnie w niejasnym kontekście wyrazów huryckich. Wydaje się, że ostatecznie bezpieczniej jest pozostawić *prs⌜ǵ⌝/⌜t⌝* bez tłumaczenia, jak to proponują Virolleaud (1941a, 14), L'Heureux (1979, 144), Lewis (1997c, 202), Wyatt (2002, 319), Pardee (2011, 47), Niehr (*TUAT NF VIII*, 300), Yogev (2021, 33).

24. *ʿrhm . t⌜lk⌝[n . ym . w ṯn aḫr . špšm]* – Rekonstrukcja pełnej frazy w oparciu o *KTU* 1.20 II 5 oraz 1.14 IV 32-33 (tekst 8) budzi pewne wątpliwości, ponieważ daje łącznie dwadzieścia liter w jednym wierszu. Nie jest to niemożliwe, ale należy brać pod uwagę możliwość lektury skróconej formuły *tl⌜k⌝[n . ym . wṯn]*, zob. Pitard (1992, 72), Pardee (2011, 47 n. 65).

Komentarz historyczno-kulturowy

1-6a. Tekst rekonstruowany w oparciu o *KTU* 1.21 II 1-4 oraz 6b-12, zob. komentarz filologiczny oraz historyczno-kulturowy do poprzedniego tekstu.

6b-8a. Niezależnie od przyjętej rekonstrukcji (zob. komentarz filologiczny), wiersze te odnoszą się do herosów. Dyskusyjne jest jedynie, czy mianem „wojownika Baʿla" i „wojownika ʿAnaty" określony jest jeden z nich (Szamaq), czy też jest to ogólne określenie herosów, które należy odczytać w liczbie mnogiej.

8b-11a. Tekst identyczny z powyższymi *KTU* 1.21 II 1b-4 oraz 9b-12, zob. komentarz filologiczny oraz historyczno-kulturowy do poprzedniego tekstu.

11b-12. Podobnie jak w ww. 6b-8a mamy tu wspomnienie o konkretnych herosach, w tym wypadku o Jaḥipanie. Zapewne z imienia wspominani są tylko najważniejsi, tacy jak wcześniej pojawiający się Danilu (*KTU* 1.20 II 7), czy też prawdopodobnie występujący w uszkodzonym w. 6b Szamaq. Obaj (Jaḥipanu i Szamaq) pojawiają się jeszcze w *KTU* 1.22 I 8-9. Warto zauważyć, że ci dwaj herosi obdarzeni są przydomkami wskazującymi na ich dzielność w boju: „wojownik", „mocarny". Taki dobór określeń pokazuje jasno, jakie cechy były najważniejsze dla mężczyzn w świecie elity ugaryckiej.

13-18a. Uszkodzona sekcja, która nie znajduje całościowej paraleli w tekście i jest przez to trudna do rekonstrukcji. Jeśli proponowana powyżej rekonstrukcja ww. 13b-14a (zob. komentarz filologiczny) jest trafna, wówczas należałoby widzieć

tutaj słowa wypowiadane przez narratora. Wydaje się, że zwracając się do herosów, przypomina on obietnicę dotyczącą trwania władcy/dynastii na tronie. Być może obietnica ta towarzyszyła rytuałowi wstąpienia na tron przez nowego władcę, na co może wskazywać wymieniona w w. 15 oliwa. Jeśli widzieć tu wspomnienie namaszczenia nowego władcy, można wówczas następująco odtworzyć sens uszkodzonych wierszy: Gdy nowy władca Ugarit wstępował na tron, towarzyszył temu obrzęd namaszczenia oliwą. Przyzywani wówczas herosi – dawni władcy obiecywali (w omawianym tekście zapewne mowa jest o Jaḫipanie) nowemu królowi długie rządy i opiekę, jeśli będzie on godnie sprawował władzę (dzierżył laskę zaklęcia?) i oczywiście składał herosom ofiary. Całość przypominałaby nieco rytuał intronizacji znany z tradycji biblijnej, gdzie władca także był namaszczany, zaś Jahwe obiecywał mu (niekiedy przez usta proroka) szczęśliwe panowanie, jeśli zachowa on wierność przymierzu (np. 1 Krl 9,4-5; Ps 132,10-12; Jr 22,2-5). Różnica w tekście ugaryckim polegałaby zatem na tym, że zamiast Jahwe, nowego króla błogosławiliby zmarli, ubóstwieni przodkowie. Taką interpretację zdaje się wspierać *KTU* 1.22 I 2-4a, który zawiera podobne błogosławieństwo odnoszące się do posiadania potomstwa. Należy jednak pamiętać, że powyższa rekonstrukcja jest hipotetyczna, ponieważ opiera się na szczątkowo zachowanym tekście. Zdecydowana większość komentatorów pozostawia ww. 14-16 jako nieczytelne lub ogranicza się do przetłumaczenia niezwiązanych ze sobą pojedynczych słów.

18b-20a. Kolejny raz powtórzone jest królewskie zaproszenie na ucztę skierowane do herosów, zob. *KTU* 1.21 II 2b-3a,10-11a; 22 II 3b-4.

20b-26. Tekst niemal identyczny z *KTU* 1.20 II 1b-7a. Jedyną różnicą może być, w zależności od przyjmowanej rekonstrukcji (*tdd* lub *ndd*), forma czasownika w w. 21. Nieco dyskusyjna jest także formuła zawarta w w. 24 (zob. komentarz filologiczny).

Uczta herosów (*RPUM*) III B

Uwagi ogólne zob. poprzedni tekst.

KTU 1.22 I	Tłumaczenie
[1] *⌜šmrn . xx⌝[...]*	(…) […]
[2] *h . hn bnk .*	„(…) oto twój syn,
hn ⌜x⌝[...] [3] *bnbn . aṯrk .*	oto […] wnuki po tobie,
hn [.] ⌜ǵz⌝[r y'uḫ]⌜d⌝ [4] *ydk .*	oto ⌜młodzie⌝[niec podtrzy]⌜ma⌝ twą rękę,
ṣǵr . tnšq . šptk .	malucha ucałują twe wargi”.
ṯm [5] *ṯkm . bm ṯkm . aḫm . qym . il* [6] *blsmt .*	Tam są bracia stający w pośpiechu ramię w ramię (przy) Ilu.
ṯm . y{ṯ}'bš . šm . il . mtm	Tam zmarli wychwalają (?) imię Ila,
[7] *y'bš . brkn . šm . il . ǵzrm*	bohaterowie błogosławieństwem wychwalają (?) imię Ila.
[8] *ṯm . ṯmq . rpu . b'l .*	Tam jest Szamaq, heros Baʿla,
mhr b'l [9] *w mhr . 'nt .*	wojownik Baʿla i wojownik ʿAnaty.
ṯm . yḫpn . ḫyl[10]*y .*	Tam jest Jaḫipanu mocarny,
zbl . mlk . 'llmy .	odwieczny królewski książę.
km . tdd [11] *'nt . ṣd . tštr . 'pt . šmm*	Jak wyruszająca na łowy ʿAnata płoszy ptactwo niebieskie,
[12] *ṭbḫ . alpm . ap ṣi⌜n⌝.*	(tak oni) zarzynają byki oraz ow⌜ce⌝,
šql . ṯrm [13] *w mri . ilm .*	powalają woły i tuczne barany,
'glm . dt . šnt [14] *imr . qmṣ . llim .*	roczne cielaki, baranki (i) gromadę ssących (jagniątek).
k ksp [15] *l 'brm . zt .*	Oliwka dla tych, którzy przeszli (jest) jakby ze srebra,
ḫrṣ . l 'brm . kš	daktyl (?) dla tych, którzy przeszli (jest niczym) ze złota.
[16] *dpr . ṯlḫn . b q'l .*	Pachniał (?) stół w kwiatach (?),
b q'l [17] *mlkm .*	w kwiatach (?) królów.
hn . ym . yṣq . y⌜n⌝ . ṯmk	Tego oto dnia nalewano wi⌜no⌝ (z) Szamuku,

[18] *mrṯ . yʳnʾ. srʳnʾm .*	moszcz wiʳnnyʾ władʳcʾów (?),
yʳnʾ . bld [19] *ǵll .*	wiʳnoʾ kraju Ǵalil,
yn . išryt . ʿnq .	wino szczęścia (z) ʿAnaq (?),
smd [20] *lbnn .*	kwiat winorośli (?) Libanu,
ṯṣ . mrṯ . yḥrṯ . il	wyborny moszcz, (który) Ilu uprawiał.
[21] *hn . ym . w ṯn .*	Tak (jeden) dzień i drugi
tlḫm . rpum [22] *tštyn .*	jedzą herosi (i) piją,
ṯlʳṯʾ . rbʿ . ym .	(potem) dzień trzeʳciʾ i czwarty,
ḫmš [23] *ṯdṯ . ym .*	dzień piąty i szósty
tlḫmn . rpʳuʾm {t} [24] *tštyn .*	jedzą heʳroʾsi (i) piją
bt . ʳiʾkl . b prʿ	w jaʳdalʾni na szczycie,
[25] *ʳbʾ ṣq . b ʳirtʾ . lbnn .*	ʳnaʾ grani, na ʳgrzbiecieʾ Libanu.
mk . b šbʿ [26] *[b] ʳymm .*	Oto siódmego ʳdnia,
apnʾk . aliyn . bʿl	gdʾy Najpotężniejszy Baʿlu
[27] *[...]x. rʿh . aʳbynʾ*	[…] jego uʳbogiʾ towarzysz (…)
[28] *[...]ʳṣʿʾ[...]*	[…] (…) […]
…	
Nieznana liczba zniszczonych wierszy	

Komentarz filologiczny

3. *yʾuḫ]ʳdʾ* – Zaproponowana rekonstrukcja widzi tu czasownik *ʾḫd* (podobnie Spronk 1986, 171; Yogev 2021, 23). Taka propozycja rozwija odczytanie przedstawione przez autorów *KTU*, którzy widzą tu ostrożnie tylko *[xx]ʳxdʾ*.

4. *ṣǵr . tnšq . šptk* – Tłumaczenie „malucha ucałują twe wargi" jest preferowane przez większość tłumaczy (*TOu I*, 474; Spronk 1986, 171; de Moor 1987, 271; *TUAT III*, 1312; Wyatt 2002, 320; Pardee 2011, 44; *TUAT NF VIII*, 298). Niektórzy proponują jednak wersję: „maluch ucałuje twe wargi" (Virolleaud 1941a, 17; Lewis 1997c, 203; Yogev 2021, 23), co jednak budzi wątpliwości, ponieważ wówczas należałoby się spodziewać formy męskiej czasownika, czyli *ynšq*.

6. *blsmt* – Wyraz ten budził dawniej pewne wątpliwości. Virolleaud (1941a, 19) dostrzegał tu „balsam". L'Heureux (1979, 152) tłumaczył *blsmt* jako „nieskalanych" (*bl* jako negacja + *smt* jako „piętno") i odnosił do zwolenników Ila. Z kolei Dietrich i Loretz (*TUAT III*, 1312) czytali rozłącznie *bls mt* i widzieli tu „żniwiarza śmierci". Lewis z kolei (1997c, 203) pozostawiał *blsmt* bez żadnej propozycji tłumaczenia. Obecnie jednak powszechnie widzi się tutaj połączenie przyimka *b* z rzeczownikiem *lsmt*, pochodzącym od rdzenia *lsm* „biec", „spieszyć się", co daje znaczenie „w pośpiechu" (w ten lub w zbliżony sposób tłumaczą: *TOu I*, 474; Spronk 1986, 171; Wyatt 2002, 320-321; Tronina 2009, 620; Pardee 2011, 44, 52; *TUAT NF VIII*, 298; Yogev 2021, 26).

6-7. *y{ṯ}ʾbš // yʾbš* – Początkowo dyskusyjne było, czy w obu przypadkach mamy do czynienia z tym samym czasownikiem *yʾbš*, a skryba w w. 6 popełnił błąd,

dopisując *t*, czy też są to dwa różne czasowniki. Argumentacja, którą przedstawił Pitard (1992, 56-57) wskazuje wyraźnie na pierwszą opcję (zob. Yogev 2021, 26-27). Nie przekonuje teza, by w *y'bš* widzieć imię własne, w paraleli do *tmk* oraz *yḥpn*. Za takim tłumaczeniem, szeroko argumentując, opowiadała się niedawno Rahmouni (2008, 170-171). Jednak jej podstawowy argument bazujący na literackiej strukturze wiersza nie jest mocny. Należy bowiem zauważyć, że o ile *tmk* i *yḥpn* są do siebie paralelne, co wskazuje na podobne znaczenie obu wyrazów, o tyle wyraz *y'bš* pojawia się dwukrotnie w sąsiadujących wersach i sam dla siebie jest paralelą. Nie można więc na tej podstawie wyciągać wniosków co do znaczenia tego wyrazu. Wydaje się, że zdecydowanie trafniejsze jest interpretowanie go jako czasownika, który określa czynność dokonywaną przez zmarłych *mtm* i bohaterów *ǵzrm*. Wątpliwości budzi jednak samo znaczenie tego czasownika. Powyżej przyjęto zaproponowane przez del Olmo Lete i Sanmartína: „wychwalać" (*DUL* 142; podobnie *TUAT NF VIII*, 298), zaznaczając jednak niepewność takiego tłumaczenia. Znaczna część badaczy pozostawia ten czasownik nieprzetłumaczony (*TOu I*, 474; Lewis 1997c, 203; Tropper 2000, 739; Wyatt 2002, 321; Yogev 2021, 23).

10. *zbl mlk 'llmy* – Wyrażenie to należy tłumaczyć „odwieczny królewski książę", por. *zbl mlk šmm* – „niebiański królewski książę" (*KTU* 1.13:26-27). Nie jest jasne, co miałby oznaczać termin „królewski książę", raczej nie chodzi o następcę tronu (por. Crown Prince, Kronprinz). Być może oznacza on księcia pochodzącego z królewskiego rodu. Wyatt (2002, 321) proponował nieco inaczej: „książę wiecznego królestwa", z kolei Rahmouni (2008, 169) widziała tu: „księcia, wiecznego króla", podobnie Yogev (2021, 23): „książę, król wieczności". Zdecydowanie nie przekonuje natomiast propozycja, by omawianą frazę tłumaczyć „jego wysokość, król, niespokrewniony", przy czym ostatni termin ma oznaczać osobę spoza rodu królewskiego, uzurpatora (Ribichini & Xella 1979, 153; Spronk 1986, 174-175; de Moor 1987, 272). Z kolei inni widzieli w *'llmy* niepotwierdzoną gdzie indziej nazwę własną, bądź odnoszącą się do grupy osób („ʿAlalamita"?), bądź do rejonu, w którym panuje Jaḥipanu („ʿAlalamu"?; zob. Virolleaud 1941a, 21; Dijkstra 1988, 47; *TUAT III*, 1312; Pardee 2011, 44).

15. *kš* – Wyraz, którego znaczenie pozostaje niejasne. Wszyscy autorzy zastrzegają hipotetyczność tłumaczenia. Virolleaud (1941a, 24) widział tu „pyłek kwiatów", Spronk (1986, 172) oraz de Moor (1987, 272) – „tykwę". Dietrich i Loretz (*TUAT III*, 1313) oddają omawiany wyraz przez „ogórki", zaś Wyatt (2002, 322), Tronina (2009, 620), Pardee (2011, 44), del Olmo Lete i Sanmartín (*DUL* 462), Niehr (*TUAT NF VIII*, 298) oraz Yogev (2021, 29) tłumaczą *kš* jako „daktyle". Lewis (1997c, 204) – jak zwykle ostrożnie – pozostawia wyraz bez tłumaczenia. Niezależnie od wybranej opcji, *kš* z pewnością oznacza jakiś owoc, co wynika z paralelizmu ze wspomnianą nieco wcześniej oliwką (*zt*).

16. *dpr . tlḫn . b q'l* – Wiersz wyjątkowo niejasny. Pewnym wyrazem jest jedynie *tlḫn* („stół"). Znaczenie wyrazu *dpr* traktowanego jako czasownik najczęściej jest wywodzone od arabskiego *dafira* („śmierdzieć", *AEL* 890), a w kontekście uczty nadawane jest mu znaczenie „wydawać intensywną woń", „pachnieć" (*DUL* 274-275,

zob. L'Heureux 1979, 153; *TUAT III*, 1313). Takie rozszerzenie znaczenia bywa jednak krytykowane (Wyatt 2002, 322). Kolejni badacze widzą tu przyimek *d/b/u* oraz wyraz *pr* i tłumaczą je „pomiędzy owocami" (Spronk 1986, 172; de Moor 1987, 272; Pardee 2011, 56-57; *TUAT NF VIII*, 298; Yogev 2021, 24, 29). Wreszcie jeszcze inni po prostu pomijają ten wyraz w tłumaczeniu (Lewis 1997c, 204; Wyatt 2002, 322; Tronina 2009, 620). Znaczenie *dpr* ma wpływ na rozumienie kolejnego trudnego wyrazu: *q'l*. Ponownie badacze są podzieleni. Część z nich widzi tu „kwiaty winorośli" (w oparciu o arab. *qu'āl*; zob. *DUL* 681) bądź wprost „winogrona", ewentualnie szerzej „owoce" (Virolleaud 1941a, 25; L'Heureux 1979, 153; Lewis 1997c, 204; Wyatt 2002, 322; Pardee 2011, 45; *TUAT NF VIII*, 298). Jeszcze inni preferują znaczenie „wzniesienie" lub też „hol", opierając się o arabski wyraz *qā'ilat* (zob. *DUL* 681; Spronk 1986, 172; de Moor 1987, 272; *TUAT III*, 1313; Tronina 2009, 620). W obu przypadkach mamy do czynienia z *hapax legomenon*, zatem nie sposób ustalić pewnego znaczenia. Ze względu na kontekst uczty bardziej prawdopodobne wydaje się przybranie stołu pachnącymi kwiatami lub owocami, jednak należy pamiętać o hipotetyczności takiego tłumaczenia.

18. *srʿnʾm* – Wyraz ten zwykle bywa łączony z hebr. *seren*, które odnosi się w Biblii hebrajskiej do władców filistyńskich i jest powszechnie przyjmowane jako zapożyczenie z dialektu mykeńskiego, por. gr. τύραννος. Należałoby zatem przyjąć, że termin ten (występujący poza omawianym tekstem jedynie w *KTU* 1.147:10 w zupełnie uszkodzonym kontekście) został zapożyczony z wczesnej greki także w języku ugaryckim, co jest możliwe, ze względu na kontakty między obiema cywilizacjami. Inną możliwością jest potraktowanie *srnm* jako toponimu w paraleli dla *ṯmk* (zob. *TUAT III*, 1313; Tronina 2009, 621; Pardee 2011, 45, 57), choć ze względu na liczbę mnogą jest to mniej prawdopodobne.

19. *smd* – Wyraz ten jest *hapax legomenon* i jego znaczenie jest nieznane. Wątpliwości związane z tym wyrazem najlepiej ilustruje fakt zupełnej zmiany znaczenia w kolejnych wydaniach podstawowego słownika *DUL*. W wydaniu drugim z 2003 roku proponowano znaczenie „winnica w kwiatach" (*DUL*[2] 763), zaznaczając wątpliwości znakiem zapytania. Jednak ostatnie, trzecie wydanie z 2015 roku zmieniło znaczenie na „koralik", „perła", tym razem już bez znaku zapytania (*DUL* 751). Ciekawe jest, że we wcześniejszym wydaniu, szukając etymologii tego słowa, odwołano się do kilku pokrewnych wyrazów z języków semickich (hebr. *səmāḏar* „zawiązki kwiatów winorośli", *WSHP I*, 711; akad. *samādiru* „nazwa na aromatyczną roślinę", *CAD S*, 107; syr. *smdr* „kwiecie", Sokoloff 2009, 1016; a także aram. *sîmadrā'* „kwiecie", *DJBA* 805), w nowszym natomiast wskazano na pojedyncze zapożyczenie z egipskiego *smd*. W obu wydaniach zaznaczono także możliwość połączenia wyrazu z arab. *samada* „góra", „wzniesienie". Stąd w proponowanych tłumaczeniach można spotkać się z wieloma propozycjami skupiającymi się wokół „naszyjnika Libanu" (Spronk 1986, 172; de Moor 1987, 272), „góry Libanu" (L'Heureux 1979, 153; Wyatt 2002, 323) bądź „kwiatu/winorośli/wina Libanu" (*TUAT III*, 1313; Lewis 1997c, 204; Tronina 2009, 621; Yogev 2021, 24). Niektórzy

badacze pozostawiają *smd* bez tłumaczenia (Virolleaud 1941a, 27; Pardee 2011, 45; *TUAT NF VIII*, 298). Ponieważ wyraz *smd* występuje w bezpośrednim sąsiedztwie czterokrotnie użytego rzeczownika *yn* („wino") oraz dwukrotnie użytego rzeczownika *mrṯ* („moszcz"), zatem ze względu na kontekst najtrafniejszą propozycją wydaje się znaczenie związane z winem („kwiat winorośli"), choć należy pamiętać o hipotetyczności takiego tłumaczenia.

Komentarz historyczno-kulturowy

1. Bardzo uszkodzony tekst pozwala tylko na częściową rekonstrukcję. Kuszące jest, by w literach *šmrn* widzieć nazwę Samarii (por. hebr. *šōmrôn*), jednak należy pamiętać, że miasto to zostało założone dopiero w początkach IX w., zatem nie może pojawiać się w tekstach z Ugarit.

2-4a. Mimo uszkodzenia tekstu widać wyraźnie, że fragment ten jest błogosławieństwem, które zawiera obietnicę posiadania męskiego potomstwa. Tekst zapewne wspominał o posiadaniu synów i wnuków oraz malował błogi obraz ojca/dziadka cieszącego się swym potomstwem. W przypadku wnuka tekst przedstawia pieszczoty (pocałunki), jakimi syty życia dziadek obsypuje „malucha". Pocałunek taki mógłby być quasi-rytualnym błogosławieństwem dla kolejnych pokoleń od seniora rodu. Z kolei w odniesieniu do syna („młodzieńca") tekst zapewne mówił o podtrzymywaniu ojca w starości, por. jeden z obowiązków synowskich zawarty w *Legendzie o Danilu* (*KTU* 1.17 I 30 i par., tekst 7). Bez wątpienia błogosławieństwo zawarte w tekście ma sens wobec głowy rodu lub dynastii, dla których kwestia przedłużenia trwania rodu ma kluczowe znaczenie. Z pewnością nie może ono być skierowane do któregoś z bogów. Powyżej (*KTU* 1.22 II 16-18) już pojawiała się podobna obietnica, tam odnosiła się ona do zasiadania na tronie (o ile interpretacja uszkodzonego tekstu jest trafna). Obie obietnice/błogosławieństwa wskazują na skierowanie ich do władcy, który dzięki nim będzie cieszył się spokojnym panowaniem oraz potomstwem, które przejmie po nim władzę. Dla porównania wystarczy przywołać tu biblijną obietnicę: „Zawarłem przymierze z moim wybrańcem; przysiągłem słudze memu, Dawidowi: Utrwalę na wieki twoje potomstwo i tron twój utrwalę z pokolenia na pokolenie" (Ps 88,4-5). Jak to już wcześniej zauważono, w tekście ugaryckim podobną obietnicę wypowiadają ubóstwieni przodkowie – herosi.

4b-10a. Kolejna sekcja przedstawia autorów zawartego wyżej błogosławieństwa. Są oni określeni jako „bracia stający przy Ilu". Wskazuje to wyraźnie na boski charakter herosów oraz na ich pokrewieństwo (rzeczywiste lub domniemane). Ich błogosławieństwo wychwala (zob. komentarz filologiczny) bóstwo stojące na czele ugaryckiego panteonu. Spośród owych braci wymienieni są tylko dwaj: Szamaq i Jaḥipanu, obaj pojawiający się w *Uczcie herosów* już wcześniej (zob. *KTU* 1.22 II 6-7, gdzie prawdopodobnie wspomniany był Szamaq oraz *KTU* 1.22 II 12, gdzie wzmiankowano Jaḥipana). Powtórzone są także ich określenia: „wojownik Baʿla, wojownik

ʿAnaty", a także „mocarny" oraz najpewniej „władca, król odwieczny". W tym miejscu warto wspomnieć o epizodycznie pojawiającym się w Biblii Szamgarze, synu Anata (*šamgar ben-ʾănāṯ*; Sdz 3,31), który miał pokonać sześciuset Filistynów. Jego imię przypomina w oczywisty sposób imię Szamaqa. Co więcej, obaj mają związki z ʿAnatą/Anatem, obaj także są przedstawieni jako wojownicy. Wydaje się zatem słuszne, by w biblijnym Szamgarze widzieć ślad starszej, zachodniosemickiej opowieści o wojowniczym legendarnym przodku, który związany był z boginią ʿAnatą. W wersji biblijnej – zapewne dla uniknięcia bałwochwalczego skojarzenia – bogini stała się ojcem, zachowując jednak swoje ewidentnie żeńskie imię.

10b-14a. Pierwsza część opisu uczty skupia się na przygotowaniu mięsiwa potrzebnego na biesiadę. Jej początek (ww. 10b-11) ma na celu pokazanie gwałtowności i skali przygotowań do uczty. Jako porównania użyto obrazu ptaków uciekających z zarośli przed myśliwym, w tym wypadku przed ʿAnatą słynącą z zamiłowania do polowań i przemocy. Tak jak ptaki szybko rozpierzchają się przed zbliżającą się boginią, tak gwałtownie padają zwierzęta szykowane na ucztę. Są one niemal identyczne z tymi wymienionymi w opisach uczt w *Cyklu o Baʿlu* (*KTU* 1.1 IV 30-32; 1.4 VI 40-43, tekst 1). Mamy zatem do czynienia z typowym opisem uczty bogów. Już to wskazuje na boski charakter herosów, dla których uczta jest przeznaczona. Wymienione zostały dwa podstawowe gatunki zwierząt składanych w ofierze: bydło rogate i owce. Wielość nazw określających różną płeć (barany, owce) oraz wiek zwierząt (roczne cielaki [por. składanie jednorocznych zwierząt na ofiarę: Kpł 23,18-19; Lb 28,19; Mi 6,6], baranki, jagnięta) ma na celu podkreślenie wystawności uczty. Interesujące jest, że herosi nie przybywają na gotową ucztę i nie siadają do zastawionych stołów, lecz sami zabierają się do zarzynania zwierząt. Ponownie przypomina to działanie bogów w wymienionych powyżej fragmentach *Cyklu o Baʿlu*. Zatem po raz kolejny herosi przedstawieni są jako postacie o boskim charakterze (ubóstwieni zmarli), a jednocześnie bardzo aktywne: nie tylko sami zaprzęgają swe wozy i podróżują w pośpiechu, lecz także sami krzątają się wokół przygotowania biesiady.

14b-20. Druga część opisu uczty jest bardziej rozbudowana. Zawiera on wzmianki zarówno o serwowanych owocach, jak i prawdopodobnie o wystroju z kwiatów (zob. komentarz filologiczny), wreszcie o podawanych trunkach. Owoce (oliwki i daktyle, zob. komentarz filologiczny) są najlepszej jakości, co podkreśla przyrównanie ich do złota i srebra. Nie ulega wątpliwości, że są one przeznaczone dla herosów, choć ich określenie jako *ʾbrm* („ci, którzy przeszli", „przechodzący") jest niezupełnie jasne. Wyraz ten pochodzi od niezbyt często spotykanego w ugaryckim rdzenia *ʾbr* „przechodzić", „mijać" (*DUL* 141). Rdzeń ten występuje także w innych językach semickich, mając identyczne znaczenie (Halayqa 2008, 74). W omawianym kontekście należy zapewne interpretować takie określenie jako odnoszące się do zmarłych herosów, którzy przeszli przez ziemię, zatem już przeminęli (zob. Virolleaud 1941a, 21; Tronina 2009, 620). Nieco innym wariantem takiego rozumienia jest propozycja Spronka (1986, 175), a za nim de Moora (1987, 272), by „tych, którzy przechodzą" interpretować jako zmarłych przechodzących przez rzekę oddzielającą świat żywych od świata umarłych.

Taka propozycja także jest możliwa do zaakceptowania (np. *TUAT III*, 1313 dopuszcza obie możliwości), choć należy zaznaczyć, że informacje o rzece między krainą żywych a umarłych (Hubur) pochodzą licznie z mitologii mezopotamskiej, a później oczywiście z greckiej, dotychczas jednak nie znaleziono ich w Ugarit. Jeszcze inną próbą interpretacji jest postrzeganie herosów jako „podróżników" ze względu na opisaną wcześniej trzydniową wędrówkę na ucztę (L'Heureux 1979, 156-157). Niektórzy badacze tłumaczą *ʾbrm* bardzo szeroko jako „przechodniów", „włóczęgów", „gości" (Lewis 1997c, 204; Wyatt 2002, 322; Pardee 2011, 56; *DUL* 142; *TUAT NF VIII*, 298; Yogev 2021, 29), pozostawiając ten wyraz bez dalszej interpretacji. Nie wydaje się to jednak słuszne, ponieważ zaciera powiązanie *ʾbrm* z herosami.

Oprócz wybornych owoców herosi mają prawdopodobnie przygotowany ukwiecony stół (zob. komentarz filologiczny), a na nim bogaty wybór win. Uczta wydawana na cześć herosów jest rodzajem *marziḫu* (zob. ekskurs: *Marziḫu*), duża ilość wina nie jest więc niczym zaskakującym. Autor starał się podkreślić różnorodność trunków poprzez określenie ich pochodzenia z różnych miejscowości i krain: Szamuku, Ġalil, ʿAnaq i Libanu. Niestety tylko ta ostatnia nazwa jest jasna.

W pierwszym toponimie (*ṯmk*) należy widzieć zapewne inną formę nazwy Gittu-Szamuki (Posiadłość Szamuku, *gt-ṯmk*), miejscowości, która leżała gdzieś w królestwie Ugarit (zob. Belmonte Marín 2002, 93, 300). Mimo fonetycznego podobieństwa *ṯmk* najprawdopodobniej nie ma nic wspólnego z *šmk*, które oznacza jezioro Hula w północnej Galilei (Belmonte Marín 2002, 394). Wśród komentatorów panuje niemal powszechna zgoda, by w *ṯmk* widzieć toponim. Jedynym wyjątkiem jest L'Heureux (1979, 153), który dzieli wyraz na dwie części: *ṯm* („tam") i *k* („jak"), co nie znajduje jednak zwolenników.

Druga nazwa (*ġll*) budzi już więcej wątpliwości. Niektórzy widzą tu przymiotnik „spragniony" (od arab. *ġul*, *ġalīl*, *AEL* 2279) i tłumaczą jako „wino, które zaspokaja spragnionego" lub w zbliżony sposób (L'Heureux 1979, 153; Wyatt 2002, 323; *DUL* 315). Inni preferują etymologię związaną z arab. *ġawl* i proponują „wino odurzenia" (de Moor 1979, 272) lub przeciwnie „wino bez kaca" (Spronk 1986, 172). Niektórzy w ogóle wstrzymują się z tłumaczeniem (Yogev 2021, 30). Kontekst jednak wskazuje, że najwłaściwszą interpretacją jest określenie wina poprzez jego pochodzenie. Wyraz *bld* to w oparciu o arab. *balad* „kraj" (*AEL* 247), a *ġll* jest najpewniej toponimem, paralelnym do *ṯmk* (Belmonte Marín 2002, 101, zob. Virolleaud 1941a, 26; *TUAT III*, 1313; Pardee 2011, 57; *TUAT NF VIII*, 298). Niestety nie znamy lokalizacji tej krainy, ponieważ nie pojawia się ona w żadnym innym tekście. Wbrew pozornemu podobieństwu, z pewnością nie jest to Galilea, ponieważ ugaryckiemu *ġ* odpowiada hebrajskie *ʿ*.

Także trzecia nazwa (*ʾnq*) jest *hapax legomenon* i oczywiście nie jest jasna. Niekiedy proponowane jest znaczenie „szyja", „naszyjnik" w oparciu o inne języki semickie (Virolleaud 1941a, 27; Spronk 1986, 172; de Moor 1987, 272; Dijkstra 1988, 49; *DUL* 167). Charakterystyczne jest, że autorzy *DUL* w proponowanym tłumaczeniu odrzucają związek *ʾnq* z winem, pomijając zupełnie czytelny przecież występ-

pujący pomiędzy nimi wyraz *išryt* („szczęście”). Należy jednak stwierdzić, że taka propozycja nie tylko dowolnie pomija czytelny wyraz, lecz także zupełnie nie pasuje do kontekstu opisu uczty i podawanych na niej trunków. Inni badacze proponują rozszerzenie znaczenia na „wysoki”, „najlepszy” (*TOu I*, 476; Wyatt 2002, 323), co także wydaje się wątpliwe. Dlatego w zaproponowanym tłumaczeniu *ʾnq* zostało uznane za toponim, w paraleli do innych nazw miejscowych w sąsiednich wersach (zob. *TUAT III*, 1313; Pardee 2011, 57; *TUAT NF VIII*, 298). Niektórzy ostrożniejsi komentatorzy uznają wyraz za niejasny i pomijają w tłumaczeniu (L’Heureux 1979, 153; Lewis 1997c, 204; Yogev 2021, 24).

Oprócz określeń topograficznych pojawiają się także inne określenia wskazujące na wysoką jakość wina. Pierwszym z nich jest „moszcz winny władców (?)” (*mrṯ yn srnm*), zaś drugim „wyborny moszcz, (który) Ilu uprawiał” (*ṯṣ mrṯ yḫrṯ il*). W obu przypadkach jakość napoju jest określona przez osobę – władcy lub boga, choć należy zauważyć, że w odniesieniu do *srnm* jesteśmy skazani na przypuszczenia (zob. komentarz filologiczny). Nie zmienia to jednak wniosku, że dla herosów przygotowano najprzedniejsze trunki.

21-25a. Formuła podsumowująca opis uczty herosów. W typowy dla literatury bliskowschodniej sposób doskonałość uczty jest zaznaczona przez wyrażenie zbudowane wokół schematu liczbowego 6+1 (por. stworzenie świata Rdz 1,1-2,3). Herosi ucztują przez sześć dni w sali położonej na szczycie gór Libanu. Tekst nieustannie łączy rzeczywistość rytualną z rzeczywistością mityczną. Gdy król zaprasza herosów na biesiadę, oni ucztują w zaświatach. Interesujące jest, że miejscem owej uczty nie jest Ṣaponu, który w naturalny sposób powinien kojarzyć się jako siedziba bóstw ugaryckich. Zamiast tego tekst wspomina Liban. Być może wynika to z faktu, że Baszan, położony z perspektywy Ugarit po drugiej, południowej stronie pasm Libanu i Anty-Libanu, był w szczególny sposób traktowany jako miejsce kultu herosów. W tekście *KTU* 1.108:2b-3a (tekst 44), będącym pieśnią dla nowego króla, miejscem panowania przywoływanych na ucztę herosów są właśnie tereny Baszanu (miejscowości ʿAsztarot i Edreʿi). Jeśli więc ubóstwieni przodkowie, których siedzibą jest Baszan, czyli dalekie południe, mieliby na wezwanie króla Ugarit zbierać się na ucztę na górze, to nie może być to Ṣaponu leżący na północ od stolicy królestwa. Zdecydowanie lepiej położony jest Liban leżący pomiędzy oboma punktami. Można nawet wyobrazić sobie mityczny obraz herosów ucztujących na szczycie Hermonu (najwyższe wzniesienie Anty-Libanu), który położony jest na południowym skraju pasma górskiego i jest świetnie widoczny ze Wzgórz Golan należących do starożytnego Baszanu.

25b-28. Kulminacyjnym momentem uczty herosów jest przybycie Baʿla w siódmym dniu. Niestety w tym miejscu tekst się urywa i nie wiemy, w jakim celu bóg przybył na biesiadę przodków. Brak w tekście zachowanego zaproszenia skierowanego do tego boga. Nie wiadomo, czy przybył on z własnej inicjatywy, czy też jego przybycie jest oczywistym elementem uczty. Pojawiające się w uszkodzonym kontekście wyrażenie „jego ubogi towarzysz” niczego nie wyjaśnia, nie wiadomo nawet, do kogo się ono odnosi.

3. Niebiańska uczta Ila

tłumaczenie i komentarz:
Andrzej Mrozek, Maciej Münnich

Tłumaczenie

KTU 1.114

Ilu wydał ucztę z dziczyzny w swoim domu,
(z) dziczyzny we wnętrzu swego pałacu;
zwołał bogów do porcji (mięsa).
Jedli bogowie i pili,
pili wino aż do upojenia,
młode wino aż do upicia.
Jarichu wygiął swoje plecy (?) jak pies
(i) wpełzł pod stoły.
Bóg, który go rozpoznał, rzucił mu pokarm,
a który go nie rozpoznał, uderzył go laską pod stołem.
(Jarichu) zbliżył się do ʿAsztarty i ʿAnaty.
ʿAsztarta rzuciła mu udziec,
a ʿAnata łopatkę (mięsa).
Zbeształ je odźwierny domu Ila,
by nie rzucały psu udźca,
(ani) kundlowi (nie) rzucały łopatki;
zbeształ (także) Ila, swego ojca.
Zasiadł Ilu …,
Ilu zasiadł na swoim *marziḥu*.
Pił wino aż do upojenia,
młode wino aż do upicia.
Ilu poszedł do swego domu,
udał się do swej rezydencji.
Wspierają go Szukamuna i Šunama,
lecz spotyka go Ḥabaj,

posiadający rogi i ogon.
Wciska go w jego kał i w jego urynę.
Pada Ilu jak martwy,
Ilu, jak (ktoś) schodzący do podziemi.
ʿAnata i ʿAsztarta ruszyły na łowy
na pola … święte Baʿla(?) …
…
ʿAsztarta i ʿAnata …
i przez nie sprawiły, że wróciła jego świadomość (?).
Gdy uleczyły (go), oto (Ilu) się obudził.

Na jego czoło kładzie się „włos psa”,
a (na) głowę, usta, gardło i jego pępek
kładzie się jednocześnie wyciąg z wczesnych oliwek.

Niebiańska uczta Ila

1. *KTU* 1.114 (RS 24.258)
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana, pomieszczenie 10
3. 179 x 141 x 39 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Opowiadanie mityczne + recepta medyczna

Cały utwór mieścił się na jednej tabliczce, zajmując całą stronę *recto* oraz zapewne mniej niż połowę strony *verso*. Niestety tabliczka nie jest zachowana w całości, obłamana jest jej dolna część, brakuje zapewne kilku/kilkunastu końcowych wierszy na stronie *recto* i podobnej liczby na początku strony *verso*. Zachowany tekst jest napisany starannym, czytelnym pismem, jednak na powierzchni tabliczki są uszkodzenia i pęknięcia. Niemal cała treść utworu to opowiadanie mityczne opisujące ucztę, jaką wydaje Ilu. Uczta ta jest rodzajem niebiańskiego *marziḥu* (zob. w. 15). O ile ziemskie *marziḥu* wiązało się z kultem zmarłych przodków (zob. ekskurs: *Marziḥu*), o tyle na niebiańskim oczywiście ten aspekt nie jest obecny. Rolę zarówno przewodniczącego uczty, jak i przodka odgrywa sam Ilu. Niezmienna jest jednak specyficzna forma uczty, której elementem jest upojenie do nieprzytomności. Tekst opisuje skutki tego upojenia w odniesieniu do dwóch bogów: Jaricha i Ila. Pierwszy z nich wskutek pijaństwa osuwa się pod stół i przyrównany jest do psa, który wyjada resztki u stóp innych biesiadników, zabawiających się rzucaniem mu pokarmu. Drugi, dzięki pomocy synów, opuszcza ucztę, jednak nie dociera do swej sypialni, bowiem po drodze traci świadomość i pada we własne ekskrementy. Te drastyczne obrazy pijaństwa urywają się wskutek uszkodzenia tekstu. Wiadomo tylko, że boginie ʿAnata i ʿAsztarta ruszają na łowy, zapewne w celu zdobycia lekarstwa dla odurzonego Ila. Gdy tekst znowu staje się czytelny, boginie z powodzeniem cucą nieprzytomnego Ila. Wydaje się, że całe powyższe opowiadanie jest uzasadnieniem dla sporządzenia lekarstwa, mającego leczyć skutki nadużycia alkoholu. Przepis na sporządzenie i aplikację owego medykamentu zawarty jest w końcowej części tekstu. Można więc rzec, że tak jak w świecie mitycznym boginie mogły uleczyć dolegliwości Ila, tak teraz kapłan-lekarz może uleczyć dolegliwości pacjenta. Ponieważ – z racji uszkodzenia tekstu – nie wiadomo, w jaki sposób boginie leczą Ila, zatem nie jest jasne, czy kapłan-lekarz używa tego samego środka.

Po siódmym wierszu *recto* widoczna jest delikatna, cienka linia, zapewne mająca pomóc skrybie w pisaniu. Najwyraźniej nie miała ona oddzielać poszczególnych części tekstu. Podobna sytuacja ma miejsce po trzecim czytelnym wierszu *verso*,

jednak tym razem wydaje się, że linia oddziela mityczne opowiadanie od przepisu na medykament, mający leczyć skutki nadużycia alkoholu. Z podobną sytuacją Czytelnik spotka się w utworze *Zaślubiny Nikkal i Jaricha* (*KTU* 1.24, tekst 4), gdzie po opowiadaniu mitycznym mówiącym o małżeństwie bogów występuje oddzielona poziomą linią pieśń ku czci Koszarat, bogiń płodności, mających przynieść ludzkim małżonkom potomstwo.

KTU 1.114	Tłumaczenie
recto [1] *il dᵣbḥ₁ . b bth . mṣd .*	Ilu wyᵣdał ucztę₁ z dziczyzny w swoim domu,
ṣd . b qrb[2] *hklᵣh₁ .*	(z) dziczyzny we wnętrzu ᵣswegoᵣ pałacu;
ṣᵣḥ₁ . l qṣ . ilm .	zwoᵣłał₁ bogów do porcji (mięsa).
tlḥmn[3] *ilm . w tštᵣn₁ .*	Jedli bogowie i piᵣliᵣ,
tštn . y<n> ʿd šbʿ	pili wi<no> aż do upojenia,
[4] *trṯ . ʿᵣd₁ . ᵣškr₁.*	młode wino aż ᵣdo upiciaᵣ.
yʿdb . yrḫ[5] *gbh . km . ᵣk₁[l]ᵣb₁ .*	Jarichu wygiął swoje plecy (?) jak ᵣpᵣ[ie]ᵣsᵣ
yqṯqṯ . tḥt[6] *ṯlḥnt .*	(i) wpełzł pod stoły.
il . d ydʿnn[7] *yʿdb . lḥm . lh .*	Bóg, który go rozpoznał, rzucił mu pokarm,
---	---
w d l ydʿnn[8] *y{.}lmn . ḫṭm . tḥt . ṯlḥn*	a który go nie rozpoznał, uderzył go laską pod stołem.
[9] *ʿttrt . w ʿn{y}t . ymġy*	(Jarichu) zbliżył się do ʿAsztarty i ʿAnaty.
[10] *ʿttrt . tʿdb . nšb lh*	ʿAsztarta rzuciła mu udziec,
[11] *w ʿnt . ktp .*	a ʿAnata łopatkę (mięsa).
{x}bhm . ygʿr . ṯġr[12] *bt . il .*	Zbeształ je odźwierny domu Ila,
pn . lm . rlb . tʿdbn[13] *nᵣšᵣb .*	by nie rzucały psu uᵣdźᵣca,
l inr . tʿdbn . ktp	(ani) kundlowi (nie) rzucały łopatki;
[14] *b iᵣl . ab₁h . gʿr .*	zbeształ (także) Iᵣla₁, swego ᵣojca₁.
ᵣyṯb . il₁ . w ᵣl₁ [15] *aᵣškᵣ[r] .*	ᵣZasiadł Ilu₁ (…),
il . yṯᵣb . b₁ mrzḥh	Ilu zasiaᵣdł na₁ swoim *marziḥu*.
[16] *yᵣšt .₁ [y]ᵣn₁ . ʿd ᵣšᵣbʿ .*	Pᵣił₁ [wi]ᵣno₁ aż do ᵣuᵣpojenia,
trṯ . ʿd škr	młode wino aż do upicia.
[17] *ᵣil . hl₁k . l bth .*	ᵣIlu poszedᵣł do swego domu,
yštql . [18] *l ḫẓrh .*	udał się do swej rezydencji.
yʿmsn{.}nn . ṯkmn[19] *w šnm .*	Wspierają go Szukamuna i Šunama,
w ngšnn . ḫby .	lecz spotyka go Ḫabaj,
[20] *bʿl . qrnm . w ḏnb .*	posiadający rogi i ogon.
ylᵣšᵣn[21] *b ḫrih . w ṯnth .*	Wciᵣskaᵣ go w jego kał i w jego urynę.
ql . il . kᵣm mt₁	Pada Ilu jaᵣk martwy₁,
[22] *il . k yrdm . arṣ .*	Ilu, jak (ktoś) schodzący do podziemi.
ʿanᵣtᵣ[23] *w ʿaṯtrt . tṣᵣdn .*	ʿAnaᵣtaᵣ i ʿAsztarta ruszyły ᵣna łowy,
šdᵣ[...] [24] *ᵣqdšᵣ . bʿᵣlᵣ[...]*	(na) polaᵣ […] ᵣświęteᵣ Baʿᵣlaᵣ(?) […]

…	…
verso …	…
[25] *[…]ʳxn¹ . ʳd¹[…]*	[…] (…) […] .
[26] *[ʿṯ]ʳtr¹t . w ʿnt […]*	[ʿAsz]ʳtarˡta i ʿAnata […]
[27] *w bhm . tt̲tb . ʳlmd¹h*	i przez nie sprawiły, że wróciła jego ʳświadomość¹(?).
[28] *ʳkm¹ . trpa . hʳn¹ nʿr*	ʳGdy¹ uleczyły (go), oʳto¹ (Ilu) się obudził.
---	---
[29] *d yšt . l ḷṣbh . šʿr klb*	Na jego czoło kładzie się „włos psa”,
[30] *ʳw¹ riš . p qq . w šrh*	ʳa¹ (na) głowę, usta, gardło i jego pępek
[31] *yšt aḥdh . dm zt . ḫrpnt*	kładzie się jednocześnie wyciąg z wczesnych oliwek.

Komentarz filologiczny

1. *mṣd . ṣd* – Oba wyrazy pochodzą od rdzenia *ṣd*, mającego związek z polowaniem, łowami, występującego także w wielu językach semickich (*DUL* 578, 767; por. akad. *ṣādu*, *CAD Ṣ*, 57-59; hebr. *ṣwd*, *WSHP II*, 88; aram. *ṣd*, *DNWSI* 966; arab. *ṣāda*, *AEL* 1752-1753; Halyqa 2008, 309). Jedynie Dietrich i Loretz (2000, 418-419) oraz Tropper (2000, 648) sugerują tu rekonstruowany rdzeń **ṣyd* o znaczeniu „karmić”. Propozycja ta nie spotkała się jednak z uznaniem komentatorów (zob. Lewis 1997b, 194; McLaughlin 2001, 24; Wyatt 2002, 405; Pardee 2002, 168; del Olmo Lete 2015, 233).

4-5. *yʿdb . yrḫ gbh* – Kluczowy w tłumaczeniu jest czasownik *ʿdb*, którego podstawowe znaczenie to „opuścić”, „przygotować”, „umieścić” (*DUL* 144). Występuje on także w dalszej części opowiadania w odniesieniu do kawałków mięsa rzucanych (dosł. „opuszczanych”) pod stół. Jeśli odniesiemy ów czasownik do samego Jaricha, wówczas należy tłumaczyć dosł. „Jarichu opuścił/przygotował swoje plecy jak pies”, co można lepiej oddać w języku polskim „Jarichu wygiął swoje plecy jak pies” (zob. McLaughlin 2001, 24; Wyatt 2002, 407). Inni komentatorzy widzą w *gb* nie tyle plecy Jaricha, lecz sztukę mięsa z grzbietu/tylnej części zwierzęcia, na przykład „karczek”, „łopatkę” lub „udziec”, które ten bóg wciąga pod stół jak pies, dosł. „Jarichu umieścił swój karczek jak pies” (zob. Lewis 1997b, 194; Dietrich & Loretz 2000, 433-434; del Olmo Lete 2015, 233). Jeszcze inni proponują, by widzieć w *gb* kielich, z którym Jarichu zwala się pod stół: „Jarichu opuścił/przygotował swój kielich jak pies” (Pardee 2002, 168; Tryl 2016, 62). Wszystkie wersje są możliwe, jednak wydaje się, że wobec trudności w zrozumieniu tekstu należy pozostać przy najprostszej, pierwszej wersji.

12. *rlb* – Powszechnie traktowane jako błąd skryby i odczytywane jako *klb*, zob. *KTU*.

14-15. *w ʳlˡ aʳškˡ[r]* – Fragment zachowany tylko częściowo i nader kłopotliwy w interpretacji. Autorzy *KTU* proponują przedstawioną rekonstrukcję i sugerują tłu-

maczenie „Ilu zasiadł zupełnie pijany” (Dietrich & Loretz 2000, 426, 448), widząc tu rdzeń *škr* („upić się”). Lewis (1997b, 195) w ogóle rezygnuje z rekonstrukcji uszkodzonego fragmentu. Pardee (*COS I*, 304) widzi tutaj „jego pijacką kompanię” (*aʳšᵏ¹[rh]*), którą zwołuje Ilu. Podobne tłumaczenie przedstawiają McLaughlin (2001, 26) oraz Wyatt (2002, 409-410). Z kolei del Olmo Lete (2015, 234) proponuje tylko częściową, odmienną rekonstrukcję: *krʾ aʳšᵏ¹[xx]*, rezygnując z tłumaczenia. Wydaje się, że wyraz rekonstruowany w *KTU* jako *aʳšᵏ¹[r]* powinien stanowić paralelę dla wyrazu *marziḥu*, występującego na końcu w. 15. Wobec złego stanu zachowania tekstu rzeczywiście lepiej wstrzymać się przed zbyt daleko idącymi propozycjami rekonstrukcji.

23-24. *ʳšd¹[...] ʳqdš¹ . bʿʳlʳ* – Fragment bardzo uszkodzony, a co za tym idzie proponowana rekonstrukcja jest wysoce niepewna. Autorzy *KTU* zaproponowali powyższą lekcję, jednak należy zauważyć, że Lewis (1997b, 195) widział tylko pojedyncze litery i w ogóle rezygnował z tłumaczenia, podobnie jak Pardee (2002, 169). Wyatt (2002, 412) dostrzegał tu rdzeń *nʿr*, w związku z czym widział opis przebudzenia Ila dzięki boginiom. Z kolei del Olmo Lete (2015, 234), mimo że powstrzymuje się od rekonstrukcji tekstu ugaryckiego, w tłumaczeniu sugerował, że boginie udały się na pustynię w poszukiwaniu lekarstwa dla Ila. Z kolei początkowo Dietrich i Loretz (*TUAT II*, 344) widzieli tu siedem wzgórz, po których wędrowały boginie, by później ograniczyć się do wędrówki po miejscu świętym (Dietrich & Loretz 2000, 471). Wydaje się, że wobec znacznego uszkodzenia tekstu należy pozostać przy podstawowym znaczeniu czytelnych wyrazów i nie proponować zbyt daleko idących rekonstrukcji/tłumaczeń.

27. *ʳlmd¹h* – Wyraz różnie odczytywany. Virolleaud (1968, 551) widział tylko końcowe *-dh*. Ostrożną rekonstrukcję proponował także McLaughlin (2001, 26): *[x]ʳxd¹h*. Lewis (1997b, 195) oraz Pardee (2002, 169) proponowali odczytanie *[m]dh[...]*, nie podając jednak żadnego tłumaczenia. Początkowo Dietrich i Loretz (*TUAT II*, 345), a także Wyatt (2002, 412) pomijali ten wyraz w swych tłumaczeniach. Później jednak Dietrich i Loretz (2000, 471) zaproponowali odczytanie *ʳlʳmdh*, tłumacząc „sprawiły, że wrócił do swego zwykłego zachowania”. Rekonstrukcję podobną do *KTU* zaproponował del Olmo Lete (2015, 234): *[l]ʳmʳdh[x]*. Przedstawione powyżej tłumaczenie jest zbieżne z propozycją del Olmo Lete. Dosłownie należałoby oddać tekst oryginalny: „wrócił do swego poznawania/swej zdolności poznawania” (por. *DUL* 518). Należy jednak pamiętać o znacznej niepewności cechującej zaproponowane tłumaczenie.

29. *lṣbh* . – Wyłącznie autorzy *KTU* widzą zamiast znaku dzielącego wyrazy (pojedynczy mały pionowy klin) uszkodzoną literę *ḫ* (trzy małe pionowe kliny jeden nad drugim). Takie odczytanie nie daje sensownej możliwości tłumaczenia (zob. próbę tłumaczenia w *TUAT II*, 345; Dietrich & Loretz 2000, 474), dlatego żaden z komentatorów poza Dietrichem i Loretzem nie przychyla się do takiej propozycji.

30. *p qq* – *KTU* czyta razem *pqq*, co diametralnie zmienia znaczenie całego wiersza. Należałoby wówczas widzieć w *pqq* (*hapax legomenon*) nieznaną nam roślinę

i tłumaczyć ciąg dalszy tekstu: „a pęd (dosł. głowę) rośliny-*pqq* (oraz) jej łodygę (dosł. pępek) kładzie się razem z wyciągiem z wczesnych oliwek" (por. Lewis 1997b, 196; McLaughlin 2001, 26; Pardee 2002, 170). Takie tłumaczenie wyjaśnia brak znaku oddzielającego pomiędzy *p* i *qq*, widząc w nich jeden wyraz, powoduje jednak problem w postaci skądinąd nieznanego wyrazu *pqq*. Ponadto sugeruje nowe znaczenie wyrazu „pępek", odnosząc go do rośliny. Del Olmo Lete (2015, 235) wobec niemożności rozstrzygnięcia między wersjami, podaje je obie obok siebie jako wersje alternatywne, z tym że uważa, iż w. 30 mówi o włosie psa wziętym z różnych części ciała zwierzęcia. Jeszcze inaczej proponują Dietrich i Loretz (2000, 479), sugerując – choć z wahaniem – w oparciu wyłącznie o kontekst tłumaczenie *pqq* jako „mostek" (część ciała). Taka propozycja także byłaby *hapax legomenon*, a nadto nie znajduje odpowiedników w innych językach semickich (z wyjątkiem późnego przykładu ze średniohebrajskiego), co oczywiście osłabia jej siłę. Wydaje się zatem, że zaprezentowana w tekście wersja tłumaczenia jest najbardziej prawdopodobna, jednak należy mieć na uwadze możliwość odmiennych interpretacji.

Komentarz historyczno-kulturowy

1-2a. Początek tekstu opisuje miejsce i okoliczności opowiadania. Oto Ilu wydaje ucztę dla bogów, na której główną potrawą jest mięso z dziczyzny. Dalszy opis uczty wskazuje na wzorowanie jej opisu na rytuale *marziḫu* (zob. ekskurs: *Marziḫu*). Podstawową różnicą jest fakt, że w uczcie Ila uczestniczą inni bogowie panteonu, zaś podczas *marziḫu* wzywano zmarłych przodków – herosów. Najbardziej zaskakuje jednak miejsce owej niebiańskiej uczty. W niemal wszystkich ugaryckich tekstach siedziba Ila umieszczana jest w grocie na krańcu świata u źródła dwóch rzek (*KTU* 1.2 III 4-5 // 1.4 IV 21-24 // 1.6 I 32-36; 1.1 III 22-24 // 1.5 VI 1-2 // 1.17 VI 46-49). Raz tylko w *Cyklu o Ba'lu* (*KTU* 1.2 I 19) wspominana jest uczta bogów – z udziałem Ila – na górze Lulu, choć i tam nie ma wprost mowy o pałacu. Omawiany tekst jako jedyny wspomina o pałacu ojca bogów. Nie ulega jednak wątpliwości, że określenie miejsca uczty jest niemal kopią odpowiednich fragmentów z *Uczty herosów* (por. *KTU* 1.21 II 1b-3a,7b-8a,9b-11a, 1.22 II 1-4,8b-10a,18b-20a), gdzie *rpum* zapraszani są do domu władcy, do wnętrza jego pałacu. Można mieć zatem pewność, że mamy w przedstawionym tekście do czynienia z rytualnym, zapewne używanym podczas *marziḫu*, wezwaniem skierowanym do herosów, by przybyli na ucztę. W świecie realnym wygłaszał je przewodniczący *marziḫu*, w Ugarit mógł to być władca. Z kolei w świecie mitycznym wygłasza je władca bogów – Ilu. Stąd w jego usta została włożona rytualna formuła, mimo że sam Ilu nie mieszka w żadnym pałacu.

2b-4a. Wiersze te stanowią syntetyczny opis uczty: bogowie jedli i pili. Szczególnie jednak podkreślony jest aspekt picia i to aż do upojenia. Ten krótki opis wska-

zuje wyraźnie na rytualne pijaństwo, które dowodzi, że mamy tu do czynienia z boską wersją *marziḥu*.

4b-11a. Opis skutków pijaństwa Jaricha. Pierwszą ofiarą upojenia jest bóg księżyca Jarichu. Nie jest jasne, dlaczego akurat to bóstwo zostało wybrane, być może wynika to z nocnej pory rytualnej uczty. Pijany Jarichu został dosadnie przyrównany do psa, który wczołguje się pod stół. Wygląd boga jest na tyle zmieniony, że nie wszystkie bóstwa są w stanie go rozpoznać. Jedni rzucają (dosł. „dostarczają") mu kawałki pokarmu, inni okładają go kijem. Najwyraźniej ʿAnata i ʿAsztarta rozpoznały Jaricha, bowiem rzucają mu pod stół kawałki mięsa. Wszyscy jednak traktują go jak psa. Jest to brutalny w swej wymowie opis pijaństwa.

11b-14a. Wiersze te opisują reakcję nieznanego z imienia boskiego odźwiernego. Nie wiadomo, kim on jest, ponieważ w żadnym innym ugaryckim tekście nie pojawia się taka postać, co zresztą jest oczywiste, wobec braku pałacu Ila. Skoro więc Ilu nie posiada pałacu, to nie może posiadać także odźwiernego (por. Rašap będący odźwiernym bogini słońca Šapšy, *KTU* 1.78, tekst 55). Omawiany tekst jest pod tym względem wyjątkowy, co – jak zaznaczono wyżej – wynika zapewne z zaczerpnięcia całych wyrażeń z *Uczty herosów*. Interesujące jest, że ów bezimienny odźwierny, zatem z pewnością stojący niżej w boskiej hierarchii, krytykuje (zob. *gʾr* – „ofuknąć", „zbesztać", *DUL* 287) zachowanie wielkich bogiń – ʿAnaty i ʿAsztarty. Z pewnością nie jest tu mowa o sytuacji, w której odźwierny nie rozpoznaje Jaricha i traktuje go jak zwykłego psa (por. wyżej ww. 7b-8). Boski służący musi wiedzieć, że pod stołem leży bóg księżyca, ponieważ za chwilę nie zawaha się krytykować samego ojca bogów – Ila. Najwyraźniej rzucanie przez boginie pokarmu pod stół dla pijanego Jaricha traktuje on jako aprobatę dla pijaństwa. Następująca w kolejnym wierszu krytyka uczestniczącego w pijaństwie Ila wprowadza nas w drugi opis skutków pijaństwa. Należy przy tym zaznaczyć, że określenie „jego ojciec" (*abh*) nie musi wcale oznaczać realnego ojcostwa, ponieważ Ilu jest określany jako ojciec wszystkich bogów (Rahmouni 2008, 3-7).

14b-16. Wiersze te przedstawiają schematyczny, skrócony opis uczty z udziałem samego Ila. Nie ma wątpliwości, że jest to opis rytuału *marziḥu*, któremu przewodniczy sam Ilu, ponieważ w. 15 wprost przywołuje nazwę rytuału. Jedynym wymienionym elementem tegoż obrzędu jest picie alkoholu aż do utraty świadomości (w. 16), co powtarza opis z ww. 3b-4a. Tak jak tam wzmianka o pijaństwie stanowiła wstęp do ukazania upadku Jaricha, tak tutaj wprowadza ona opis upadku Ila. Dla zilustrowania tego fragmentu niekiedy przywoływany jest obraz ze zdobionego kubka znalezionego w tzw. domu kapłana huryckiego w Ugarit. Być może ucztującą postacią przedstawioną na malowidle jest sam Ilu (zob. del Olmo Lete 2015, 240; Tryl 2016, 65-66), choć nie można wykluczyć innych interpretacji. Z pewnością jednak ucztujący Ilu jest ukazany na płaskorzeźbie z Ugarit, gdzie służący nalewa z dzbana napój do czary trzymanej w ręku przez starszego, brodatego boga siedzącego na tronie (*ANEP* 493).

Jung 2015, 259 fig. 8.

Keel 1997, 206 fig. 283

17-22a. Fragment opisuje skutki pijaństwa Ila. Ojciec bogów opuszcza ucztę, udając się do swego domu/rezydencji. Taka informacja budzi zdziwienie, wszak uczta miała się odbywać w pałacu Ila (ww.1-2a). Dlaczego więc Ilu musi gdzieś iść, by dostać się do swego domu? Być może tekst mówi raczej o opuszczeniu sali biesiadnej. Kłopot z umiejscowieniem uczty w całym utworze wynika z zapożyczenia przedstawianego mitycznego obrazu ze świata realnego (oraz *Uczty herosów*, *KTU* 1.20–1.22, tekst 2), gdzie to przywódca/władca zapraszał członków stowarzyszenia *marziḫu* na ucztę, mającą uczcić zmarłych przodków i jednocześnie połączyć się z nimi w innym stanie świadomości, czyli pijaństwie (zob. ekskurs: *Marziḫu*).

Najwyraźniej Ilu nie jest w stanie samodzielnie przebyć drogi do swego domu, ponieważ wspierają go Szukamuna i Šunama, najmłodsi synowie Ila i Asziraty. Niestety nie występują oni w innych tekstach mitycznych, a w tekstach rytualnych są wzmiankowane jedynie ich imiona przy okazji składanych ofiar, stąd nie sposób więcej powiedzieć o ich cechach. Można sobie wyobrazić zataczającego się, pijanego ojca prowadzonego pod ręce przez młodych synów. Obraz taki nawiązuje do znanych z *Legendy o Aqhacie* (tekst 7) tzw. obowiązków synowskich. Pojawia się wśród nich oczekiwanie, że potomek „Podtrzyma jego (= ojca) ramię, gdy jest pijany, poniesie go, gdy ten opije się wina" (*KTU* 1.17 I 30-31a i par., zob. ekskurs: *Lista synowskich obowiązków*).

Obok synów wspomagających pijanego ojca pojawia się także postać wyraźnie negatywna – Ḫabaj. Dawniej postrzegano ten wyraz jako rzeczownik pospolity (spokrewniony językowo z arab. *ḫabā* „skradać się", zob. jeszcze McLaughlin 2001, 26), jednak obecnie powszechnie widzi się tu imię własne, w paraleli do wspomnianych powyżej Szukamuny i Šunamy (*DUL* 349; zob. przegląd propozycji: Dietrich & Lo-

retz 2000, 468-469). Już wygląd Ḫabaja budzi zainteresowanie, ponieważ posiada on elementy zoomorficzne: rogi i ogon. Tekst nie precyzuje jednak, czy cały Ḫabaj ma kształt zwierzęcia, czy też ma ciało człowieka, a jedynie dodane są rogi i ogon. Obie możliwości należy brać pod uwagę, ponieważ w świecie Semitów zachodnich bóstwo można było zarówno wyobrażać sobie, jak i czcić pod postacią zoomorficzną. Dobrym tego przykładem jest Baʿlu, który pod postacią byka zapładnia jałówki przed zejściem do podziemi Mota (*Cykl o Ba'lu*, *KTU* 1.5 V 17-21, tekst 1). Podobnie zresztą w tradycji biblijnej pojawia się kult złotego cielca, będącego bez wątpienia obrazem bóstwa (Wj 32,1-6). Zoomorficzne wyobrażenie bóstwa nie było zatem właściwe jedynie Egipcjanom. Jednak w opisywanym przypadku nie pojawia się żaden wielki bóg, lecz skądinąd nieznany, złośliwy Ḫabaj. W związku z tym zdaje się on przypominać raczej demona. Demony w całym starożytnym świecie semickim były bardzo często przedstawiane jako hybrydy zwierzęco-ludzkie lub też hybrydy różnych zwierząt. Stąd też bardziej prawdopodobne jest, że Ḫabaj to złośliwy demon, uosabiający negatywne skutki pijaństwa, wyobrażany raczej w postaci człowieka z rogami i ogonem. Tego typu wyobrażenie można znaleźć na przedstawionej pieczęci cylindrycznej z Tell el-ʿAjjul (na południe od Gazy) datowanej na XV-XII w., a zatem współczesnej tekstom ugaryckim. Pieczęć przedstawia zapewne bóstwo/kapłana, które poprzez ofiarę z koziołka ratuje pacjenta – osobę, będącą ofiarą demona. Demon jest przy tym przedstawiony jako uskrzydlony człowiek z rogami i ogonem, co przypomina późniejsze, chrześcijańskie przedstawienia diabła w kulturze ludowej. Istotne jest przy tym, że Ḫabaj w złośliwy sposób poniża pijanego Ila, wciskając go w kał i urynę. Z jednej strony jest to więc kolejne dosadne przedstawienie upodlenia spowodowanego nadużyciem alkoholu, z drugiej jednak do pewnego stopnia tekst zdejmuje odium winy z samego Ila. Wszak to złośliwy Ḫabaj doprowadził do poniżenia pijanego ojca bogów, zaś dwaj synowie – Szukamuna i Šunama – starali się go ochronić. Upadek odurzonego Ila jest zupełny, został on przyrównany do osoby martwej, schodzącej do świata umarłych (dosł. do „ziemi” *arṣ*). Można więc wyobrażać sobie ojca bogów jako kompletnie zamroczonego, pijanego do nieprzytomności.

Keel 1997, 83 fig. 96

Cała scena przypomina biblijną opowieść o pijanym Noem (Rdz 9,20-27). W obu opowieściach mamy do czynienia z odurzonym alkoholem seniorem rodu. Oczywiście w Ugarit jest to ojciec bogów, zaś w Biblii ojciec rodu. Oba opowiadania wspominają o dwóch synach, którzy starają się wspomóc pijanego ojca. Wreszcie w obu opowiadaniach pojawia się kolejna postać, tym razem negatywna. W Biblii jest to syn Noego – Cham, wyśmiewający się z ojca. W Ugarit brak jest określenia, kim jest Ḫabaj. Należy zresztą przyznać, że w samym opowiadaniu brak jest także informacji, kim są Szukamuna i Šunama. O tym, że są to synowie Ila, dowiadujemy się z innych tekstów. Tym niemniej nie można wykluczyć, że także i Ḫabaj był synem Ila. Podobnie jak biblijny Cham, Ḫabaj doprowadza do poniżenia głowy rodu. W przypadku Chama jest to wyśmiewanie się z nagości pijanego ojca, zaś w przypadku Ḫabaja doprowadzenie do upadku i ubrudzenia Ila we własnych ekskrementach. Być może obie opowieści wykorzystują ten sam starożytny topos bliskowschodni zawierający motyw pijaństwa ojca, niegodnego zachowania się jednego z synów i pomocy ze strony dwóch kolejnych potomków. Można przypuszczać, że pierwotnie odnosił się on do świata bogów, którzy odkryli tajemnicę uprawy winorośli. W Biblii jednak – ze względu na monoteizm – opowieść ta została przeniesiona do świata ludzi, choć pozostawiono jej otoczkę mityczną; wszak bohaterem jest postać, która została uratowana z potopu i jako pierwsza uprawiała winorośl i wytwarzała wino. Warto przy tym zauważyć, że opowiadanie ugaryckie lokuje wydarzenia w kontekście rytualnego pijaństwa podczas *marziḥu*, zaś opowiadanie biblijne jest zupełnie pozbawione jakiejkolwiek nawiązania do rytuału.

22b-24. Jest to bardzo uszkodzony fragment tekstu (zob. komentarz filologiczny), zapewne zawierający nowy wątek dotyczący łowów, na które wyruszają boginie (tak też rozumieją ten fragment Lewis 1997b, 195; McLaughlin 2001, 26; Pardee 2002, 169). O ile nie dziwi obecność ʿAnaty (bogini m.in. łowów) na łowieckiej wyprawie, o tyle udział ʿAsztarty zdaje się być dość zaskakujący. Dlatego też niektórzy komentatorzy sugerują odmienne tłumaczenie czasownika *ṯṣdn* i widzą w nim – wbrew podstawowemu znaczeniu – nie tyle „polowanie", ile „poszukiwanie", „tropienie", w tym wypadku zagubionego Ila (zob. *TUAT II*, 344; Dietrich & Loretz 2000, 472; del Olmo Lete 2015, 234). Wydaje się to jednak niespójne z tekstem, ponieważ nie wzmiankował on dotychczas o zagubieniu się Ila. Owszem, został on poniżony przez Ḫabaja, który wykorzystał pijaństwo ojca bogów, jednak miało to miejsce wewnątrz pałacu, a na dodatek Ilu był prowadzony przez swoich dwóch synów. Brak jest jakiejkolwiek sugestii, by Ilu zagubił się i trzeba było go szukać „na polach". Dlatego też pozostano przy wersji mówiącej o wyruszeniu bogiń na łów. Być może to, co boginie chciały upolować, miało pomóc Ilowi w przezwyciężeniu skutków pijaństwa. Dalszy tekst na tej stronie tabliczki jest nieczytelny.

25-28. Wiersze te są dalszym ciągiem mitycznego opowiadania o pijaństwie Ila. Wydaje się, że boginie ʿAnata i ʿAsztarta w swej wyprawie łowieckiej upolowały coś, co miało być skutecznym lekarstwem na niedomaganie pijanego Ila. Niestety tekst, który o tym opowiadał, nie zachował się. Czytelne są dopiero ostatnie wiersze,

które także sprawiają wiele kłopotów w tłumaczeniu, ze względu na uszkodzenia (zob. komentarz filologiczny). Można z nich zrozumieć, że boginie zaaplikowały Ilowi nieznany specyfik, wskutek czego obudził się on z pijackiego letargu. Linia umieszczona na tabliczce po w. 28 wskazuje na zakończenie mitycznego opowiadania. Ciąg dalszy ma już inny charakter.

29-31. Tekst zamyka przepis na lekarstwo, mające uzdrowić pacjenta. Można się domyślać, że mowa tu o lekarstwie na kaca; zatem linia między w. 28 a w. 29 oddziela opowiadanie mityczne od dodatku „medycznego". Łączy je zapewne wspólna tematyka, czyli pijaństwo i jego smutne konsekwencje, różni jednak w sposób zdecydowany forma. Końcowa część jest po prostu receptą. Warto przy tym zauważyć silne powiązanie medycyny z religią. Najwyraźniej wierzono, że tak jak medykament pomógł w świecie mitycznym Ilowi, tak tym bardziej pomoże on w świecie realnym pacjentowi. Sam przepis jest przy tym dość niejasny. Pierwszy jego wiersz mówi o „włosie psa". Można go interpretować dosłownie, jako sierść zwierzęcia stosowaną do złagodzenia dolegliwości (tak del Olmo Lete 2015, 235, zob. komentarz filologiczny), można jednak widzieć w nim także roślinę o potocznej nazwie „włos psa", por. akad. *šêr kalbi*, co oznaczało właśnie roślinę o właściwościach medycznych (Wyatt 2002, 412-413). Dyskusyjne jest także, czy ów „włos psa" ma pochodzić z różnych części ciała zwierzęcia (jeśli taką przyjąć wersję), czy też ma być położony na poszczególnych częściach ciała pacjenta. Wreszcie nie jest jasne, czy w ogóle ma on być kładziony gdziekolwiek poza czołem, ponieważ być może mowa jest o fragmentach z nieznanej rośliny *pqq* zmieszanych z oliwą (zob. komentarz filologiczny). Wszystko to uniemożliwia odtworzenie starożytnej receptury leku na kaca, co zapewne może powodować zawód u niejednego Czytelnika. Warto zauważyć, że ostatni wiersz zawiera bardzo poetycką nazwę na oliwę, nie używa bowiem zwykłego rzeczownika *šmn*, lecz stosuje wyrażenie *dm zt*, czyli dosł. „krew oliwki". Wyrażenie to jest analogiczne do poetyckiego określenia na wino – „krew drzew" (*dm ʾṣm*). Świadczy to o używaniu „wysokiego", literackiego języka w przepisach medycznych, w odróżnieniu od współczesnego, bardzo hermetycznego języka nauk medycznych.

4. Zaślubiny Nikkal i Jaricha

tłumaczenie i komentarz:
Andrzej Mrozek, Maciej Münnich

Tłumaczenie

KTU 1.24

Zaśpiewam (o) Nikkal-Ibbie,
(o) Charchabie, królu lata,
(o) Charchabie, królu zaślubin.
O zachodzie słońca Jarichu zapłonął,
objął (tę), która urodzi dzięki Koszaratom,
(która) poczęła (?) dzięki Koszaratom,
świetlistym córkom Ellila.
Oto Panna urodzi syna …,
jej oczy zatęskniły do jego miłości,
wargi do jego ciała.
Zatem ojciec pozwolił jej żyć
jako oblubienicy w swym pałacu.
Słuchajcie boginie Koszaraty wieści:
Jej oczy zatęskniły do jego miłości, …
do jej pana …
Dagana z Tuttul … odszedł (?)
do Koszarat, do świetlistych córek Ellila.
Jarichu, światłość niebios, posłał (wiadomość)
do Charchaba, króla lata:
„Daj Nikkal, Jarichu opłaci Ibbę.
Pozwól jej wejść do mego domu,
a ja zapłacę dar ślubny jej ojcu,
tysiąc (sykli) srebra i dziesięć tysięcy złota!
Obdarzę (ją) błyszczącymi (klejnotami) lapis lazuli!
Zamienię jej pola w winnice,

pola jej miłości w sady!”
Ale Charchabu, król lata, odparł:
„O najłaskawszy z bogów, zostań zięciem Baʿla.
Poślub Pidraję, jego córkę.
Przedstawię cię jej ojcu, Baʿlowi,
wstawi się (także) ʿAsztaru.
Poślubi ciebie Jabradmaja, córka swego ojca”.
Oburzył się lew i odparł,
Jarichu, światłość niebios, odpowiedział:
„Z Nikkal będzie moje wesele!”
Z Nikkal będzie ślub Jaricha.
Jej pan ustawi słupek wagi,
jej matka szalki wagi,
jej bracia przygotują wskaźniki,
jej siostry kamienne odważniki.
Nikkal-Ibbie, (o) której śpiewam,
świeć Jarichu! Niechaj Jarichu cię oświeci!

Zaśpiewam (o) boginiach Koszaratach,
świetlistych córkach Ellila,
córkach Ellila, władcy (konstelacji) Woźnicy,
schodzących do orzechów (?),
każdej nocy do dołów oliwy (?),
wraz z łaskawym (i) miłosiernym Ilem.
Oto na moich ustach ich liczba,
na moich wargach ich wyliczenie:
T̲lḫh i Mlgh,
o, T̲tqt z jej Bqʿt
Tqʿt z Prbḫt̲
(i) Dmqt, najmłodsza z Koszarat.

Zaślubiny Nikkal i Jaricha

1. *KTU* 1.24 (RS 5.194)
2. Akropol, na południowy wschód od świątyni Dagana/Ila i domu najwyższego-kapłana, na głębokości ok. 1-1,20 m, w rowie wykopaliskowym T IV, punkt 484/486
3. 125 x 80 x 22 mm
4. Muzeum Luwr
5. Opowiadanie mityczne + hymn

Tabliczka nie została znaleziona wraz z innymi utworami o charakterze mitycznym w nieodległym domu najwyższego kapłana czy też w świątyni Dagana/Ila, lecz na terenie gdzie znaleziono „duże grobowce" podczas prac wykopaliskowych w 1933 roku (Bordreuil & Pardee 1989, 35). W pobliżu miejsca odnalezienia *KTU* 1.24 znaleziono także inne teksty literackie, w tym fragment *Cyklu o Ba'lu* (*KTU* 1.6), oraz akadyjskie i huryckie teksty religijne, które jednak ze względu na niezgrabną pisownię często były interpretowane jako ćwiczenia skryby. Charakter znalezionych tekstów, w szczególności występowanie fragmentu *Cyklu o Ba'lu*, który był przechowywany – jak się wydaje – głównie w domu najwyższego kapłana, każą wiązać ten zbiór tekstów właśnie z najwyższym kapłanem Ugarit (del Olmo Lete 2018, 102; zob. odmienną opinię Theuer 2000, 135-136).

Tekst napisany jest mało starannie, co znacznie utrudnia odczytanie. Litery w niektórych miejscach zachodzą na siebie, ponadto ani wielkość poszczególnych znaków, ani ich odstępy od siebie nie są jednolite. Tekst zawiera liczne uchybienia: błędna bywa pisownia niektórych liter, pojawiają się także pominięcia znaków (szczególnie często znaków rozdzielających wyrazy) i słów. Koniec wiersza często nie odpowiada końcowi wyrazu, co najmniej dwadzieścia jeden wierszy urywa się w środku słowa. Należy to podkreślić, ponieważ w tekstach literackich z Ugarit koniec wiersza i koniec słowa niemal regularnie się pokrywają. Wszystko to może wskazywać na brak umiejętności skryby i prowadzić do przypuszczenia, że tekst został napisany przez ucznia. Wreszcie należy zwrócić uwagę, że po zakończeniu tekstu, a także bezpośrednio pod poziomą linią podziału, są widoczne niewielkie ślady znaków. Może to wskazywać, że tekst ten jest „palimpsestem", tzn. że został zapisany na tabliczce, na której już wcześniej pisano. Jeśli takie przypuszczenie jest

słuszne, byłaby to kolejna wskazówka, że jest to tekst szkolny zapisywany na tabliczce, która już wcześniej była używana do ćwiczenia pisma. Być może zatem obok domu najwyższego kapłana działała swego rodzaju szkoła pisarzy, a przedstawiony tekst jest pozostałością po jej działaniu.

Tekst nie posiada tytułu czy też kolofonu. Jest zapisany w jednej kolumnie i przechodzi poprzez dolną krawędź tabliczki (linie zapisu 26-28) na drugą stronę. Na środku tylnej strony (*recto*), po linii 39 pojawia się linia pozioma, która oddziela pierwszą część kompozycji od drugiej. Na końcu tekstu kolejna pozioma linia wskazuje jego koniec. Taki zapis wyróżnia graficznie dwie części składowe, czy też może nawet dwa utwory zapisane na jednej tabliczce. Pierwsza część ma charakter mityczny i opisuje małżeństwo boga księżyca Jaricha z boginią Nikkal (ww. 1-39). Natomiast druga, krótsza część jest hymnem ku czci Koszarat, bogiń płodności (ww. 40-50). Wydaje się, że taka pieśń mogła być śpiewana podczas obrzędu zawierania małżeństwa, by przywołać Koszaraty darzące nowożeńców upragnionym potomstwem. Takie połączenie opowiadania mitycznego z innego rodzaju tekstem, można rzec o zastosowaniu praktycznym, ma też miejsce w przypadku *Niebiańskiej uczty Ila* (*KTU* 1.114, tekst 3), gdzie po utworze o charakterze mitycznym następuje recepta na dolegliwości będące konsekwencją pijaństwa. W obu przypadkach opowiadanie mityczne ukazuje pewną rzeczywistość w świecie bogów (pijaństwo, małżeństwo), zaś druga część pokazuje praktyczne zastosowanie w świecie ludzi (uleczenie kaca, płodność małżonków).

KTU 1.24	Tłumaczenie
recto 1 *ʿašʾr nkl w ib .*	ʿZaśpieʾwam (o) Nikkal-Ibbie,
2 *ḫrʿḫbʾ . mlk . ʿqẓʾ*	(o) Charʿchabieʾ, królu ʿlataʾ,
ḫrḫb . m[3]*lk aǵzt .*	(o) Charchabie, królu zaślubin.
b sʿrr . šʾpʿš [4] *yʾrḫ . ytkḥ .*	O zaʿchodzie słoʾńʿca Jaʾrichu zapłonął,
yʿḫbqʾ . ʿdtʾ [5] *tld . b tṯrt .*	oʿbjąłʾ (tę), ʿktóraʾ urodzi dzięki Koszaratom,
ʿḫrʾ [b k][6]*ṯrt .*	(która) ʿpoczęłaʾ (?) [dzięki Ko]szaratom,
l bʿnʾt . ʿḥʾlʿl .ʾ [sn]ʿnʾt	[świe]ʿtliʾstym córʿkoʾm ʿEʾlliʿlaʾ.
[7] *hl ǵlmʿtʾ . tʿlʾd . bʿnʾ[xxx]*	Oto Panʿnaʾ uʿroʾdzi syʿnaʾ […],
[8] *ʿnha . l ydh tʿzdn*	jej oczy zaʿtęskniłyʾ do jego miłości,
šʾ[9]*pt l bšrʿhʾ .*	ʿwarʾgi do ʿjegoʾ ciała.
ʿdm abʾ[h . y]ʿḫ[7]*wyn .*	ʿZatem ojciecʾ [pozwolił jej] ʿżʾyć,
ʿkʾ mtʿrʾḫt . b[hkl]h	ʿjakoʾ obluʿbieʾnicy w swym [pałacu].
[11] *šmʿ ʿiʾlht . kʿṯrʾ[t . tḥ]mm*	Słuchajcie ʿboʾginie Koʿszaraʾ[ty wieś]ci:
[12] *ʿʿnhʾ . l ʿyʾdh . tzdn . [xxx]ʿnʾ*	ʿJejʾ oʿczyʾ zatęskniły do jego ʿmiʾłości, […] (…)
[13] *l aʿdnh .ʾ xxʿl . rʾ[...]*	do ʿjejʾ paʿnaʾ (…) […]
[14] *dgn ttʿlʾ xxx . [xxx .] ʿtbʾ*[15]*ʿ .*	Dagana z Tuttuʿlʾ (…) […]ʿodʾszedł (?)

l kṯ⌜r⌝t . <l bnt> hl⌜l⌝ [sn]⌜n⌝t	do Kosza⌜ra⌝t, <do> [świe]⌜tlis⌝tych <córek> Elli⌜la⌝.
[16] *ylak yrḥ ny⌜r š⌝mm .*	Jarichu, świat⌜łość nie⌝bios, posłał (wiadomość)
ʿm [17] *⌜ḫrḥ⌝b mlk qẓ .*	do ⌜Charcha⌝ba, króla lata:
tn nkl y[18]*rḥ ⌜y⌝trḥ . ib*	„Daj Nikkal, Jarichu ⌜o⌝płaci Ibbę.
tʿrbm b bh[19]*⌜t⌝h .*	Pozwól jej wejść do mego do⌜m⌝u,
w atn mhrh l a[20]*⌜b⌝h .*	a ja zapłacę dar ślubny jej oj⌜cu⌝,
⌜a⌝lp ksp . w rbt . ḫ[21]*rṣ .*	⌜ty⌝siąc (sykli) srebra i dziesięć tysięcy złota!
išlḥ . ẓhrm ⌜i⌝q[22]*⌜ni⌝m .*	Obdarzę (ją) błyszczącymi (klejnotami) ⌜la⌝pis ⌜la⌝zuli!
⌜a⌝tn šdh k⌜r⌝m⌜m⌝	⌜Za⌝mienię jej pola w wi⌜nn⌝i⌜ce⌝,
[23] *šd dd⌜h⌝ . ḫrnq⌜m⌝ .*	pola ⌜jej⌝ miłości w sa⌜dy⌝!”
⌜w⌝ [24] *yʿn ḫr⌜ḫb⌝ . mlk q⌜ẓ⌝ .*	⌜Ale⌝ Char⌜chabu⌝, król la⌜ta⌝, odparł:
l[25] *nʿmn . ⌜i⌝lm l ḫt⌜n⌝*[dolna krawędź 26]*m . bʿl*	„O najłaskawszy z ⌜bo⌝gów, zostań zię⌜cie⌝m Baʿla.
⌜t⌝rḥ pdry ⌜bt⌝[h]	⌜Po⌝ślub Pidraję, [jego] ⌜córkę⌝.
[27] *⌜a⌝qrbk abh . bʿ⌜l⌝*	⌜Prze⌝dstawię cię jej ojcu, Baʿ⌜lowi⌝,
[28] *⌜y⌝ġtr . ṯtr*	⌜w⌝stawi się (także) ʿAsztaru.
t[verso 29]*rḥ lk ⌜y⌝brdmy . b⌜t⌝ [a]*[30]*bh*	Poślubi ciebie ⌜Ja⌝bradmaja, cór⌜ka⌝ swego [oj]ca”.
⌜l⌝bu . yʿrr . w yʿn	Oburzył się ⌜le⌝w i odparł,
[31] *yrḥ nyr šmm . wn⌜ʿ⌝n⌝*	Jarichu, światłość niebios, odpowie⌜dział⌝:
[32] *ʿmn . ⌜nk⌝l ḫtny .*	„Z ⌜Nikk⌝al będzie moje wesele!”
⌜aḫ⌝r[33] *nkl . y⌜r⌝ḥ ytrḥ .*	⌜Z⌝ Nikkal będzie ślub Jaricha.
adnh[34] *yš⌜t⌝ . mṣb . mznm .*	Jej pan usta⌜wi⌝ słupek wagi,
umh[35] *k⌜p⌝ mznm .*	jej matka szal⌜ki⌝ wagi,
iḫh y⌜ṯ⌝ʿr[36] *mšr⌜r⌝m .*	jej bracia przy⌜go⌝tują wska⌜źn⌝iki,
aḫt{t}h . l a[37]*bn . mznm .*	jej siostry kamienne odważniki.
n⌜k⌝l w ib[38] *d ašr .*	Ni⌜kk⌝al-Ibbie, (o) której śpiewam,
ar yrḥ . w y[39]*rḥ . yark*	świeć Jarichu! Niechaj Jarichu cię oświeci!
---	---
[40] *⌜ašr ilh⌝[t] ⌜kṯr⌝[t]*	⌜Zaśpiewam⌝ (o) ⌜bogi⌝[niach] ⌜Koszara⌝[tach],
[bn][41]*t hll . snnt .*	świetlistych [cór]kach Ellila,
bnt h[42]*ll bʿl gml .*	córkach Ellila, władcy (konstelacji) Woźnicy,
yrdt [43] *b ʿrgz⌜m⌝ .*	schodzących do orzech⌜ów⌝ (?),
b {z}⌜g⌝b zt dm [44] *llay .*	każdej nocy do ⌜doł⌝ów oliwy (?),
ʿm lẓpn ⌜i⌝[45]*l ḏ pid .*	wraz z łaskawym (i) miłosiernym ⌜I⌝lem.

hn . b py s⌜p⌝[46]*rhn .*	Oto na moich ustach ich li⌜cz⌝ba,
b ⌜š⌝pty mn[47]*{hn}thn*	na moich ⌜wa⌝rgach ich wyliczenie:
tlḫ⌜h⌝ w mlghy	*tlḫ⌜h⌝* i *mlgh*,
y [48] *ttqt ʿmh bqʿt*	o, *ttqt* z jej *bqʿt*
[49] *tqʿt ʿmp (ʿmh) rbḫt*	*tqʿt* z *prbḫt*
[50] *dmqt ṣġrt ktr⌜t⌝*	(i) *dmqt*, najmłodsza z Koszara⌜t⌝.
---	---

Komentarz filologiczny

1. *ašr* – Na omawianej tabliczce ta forma czasownika pojawia się trzykrotnie: *ašr nkl w ib* – „zaśpiewam (o) Nikkal-Ibbie” (w. 1); *nkl w ib d ašr* – „Nikkal-Ibbie, (o) której śpiewam” (w. 38); oraz *ašr ilht ktrt* – „zaśpiewam (o) boginiach Koszaratach” (w. 40). Pomiędzy czasownikiem *ašr* a imionami bóstw nie ma żadnego przyimka, w związku z czym można to wyrażenie tłumaczyć zarówno „zaśpiewam (o) bogini/boginiach”, jak i „zaśpiewam bogini/boginiom”.

5a. *b ttrt* – Tekst bywa poprawiany na *b ktrt*. Ewentualny błąd skryby może wynikać z podobieństwa znaku *b* (dwa małe poziome kliny i jeden duży poziomy klin) i znaku *k* (jeden duży poziomy klin). Wówczas otrzymujemy proponowane powyżej tłumaczenie mówiące, że Nikkal poczęła/urodziła dzięki Koszaratom (Theuer 2000, 148), bądź została zrodzona dzięki Koszaratom (Wyatt 2002, 336). Jeśli natomiast pozostaniemy przy lekcji zaproponowanej przez *KTU*, wówczas można widzieć tu kobietę, która rodziła po raz pierwszy. Takie tłumaczenie ma wynikać z rzeczownika *ttrt* „początek”, w oparciu o akad. *tašrītu* (Dietrich & Loretz 2000, 170). Propozycja ta jest krytykowana przez del Olmo Lete, który odczytuje *bt trt* i widzi tu „córkę płodności” (*DUL* 920). Obie te wersje opierają się na niepewnym znaczeniu wyrazów (odpowiednio *ttrt* „początek” oraz *trt* „płodność”), stąd za bardziej prawdopodobną przyjęto koniekturę *ktrt*, tym bardziej, że tekst zawiera dużo błędów i widać niedoświadczenie skryby.

5b. *⌜ḫr⌝ [b k]* – *KTU* odczytuje tutaj *⌜ḫr⌝[xx]*, jednak wydaje się, że w drugim znaku *x* należy widzieć *k* ze względu na następujące w kolejnej linii *trt*, co łącznie daje imię Koszarat. To prowadzi do przypuszczenia, że mamy do czynienia z paralelizmem, gdzie w pierwszym stychu jest mowa o bogini, która porodziła dzięki Koszaratom (*tld b ktrt*), zaś drugi stych mówi o poczęciu dzięki tym samym boginiom (*ḫr b ktrt*). Skryba zapewne popełnił tutaj błąd ortograficzny, pisząc czasownik „począć” i zapisał go jako *ḫr* zamiast *hr*. Skądinąd zastanawiająca jest kolejność użytych czasowników, gdzie najpierw pojawia się „zrodziła”, a dopiero później „poczęła”, choć logika nakazywałby odwrotny układ (por. *KTU* 1.15 III 20: *tqrb w ld*; *KTU* 1.5 V 22: *[th]rn w tldn*). Ze względu na zły stan zachowania tekstu i prawdopodobne błędy skryby tłumaczenie jest niepewne.

8. *ʾnha* – Po raz kolejny skryba ewidentnie pomylił litery i zamiast końcowego *n* (trzy poziome kliny) napisał *a* (dwa poziome kliny). Tak poprawiają tekst wszyscy komentatorzy i wydawcy.

11. *[tḥ]mm* – Wyraz wielokrotnie występuje w tekstach ugaryckich i oznacza „wieść", „przesłanie" (*DUL* 852), tu występuje w liczbie mnogiej. Dietrich & Loretz (2000, 172-175) proponują jednak, by widzieć tu czasownik od rdzenia *ḥmm* (*DUL* 358) „grzać", „rozgrzać", podobnie zresztą rekonstruują uszkodzony tekst na końcu w. 7. Autorzy ci łączą ów czasownik z następującym po nim wyrażeniem wspominającym o „oczach"/„źródle" Nikkal i budują zarówno w ww. 8-9a, jak i 12-13a bikolon: „Rozgrzało się jej 'źródełko' do jego 'ręki', zapłonęły jej usta do jego ciała/jej pana". Oba wyrażenia mają być eufemizmami dla żeńskich i męskich organów płciowych i opisywać współżycie Jaricha i Nikkal (zob. komentarz historyczno-kulturowy). Pierwszą słabością proponowanej rekonstrukcji jest fakt, że czasownik *ḥmm* pojawia się w języku ugaryckim tylko raz i to w koniugacji Š (*KTU* 1.175:7), zupełnie bez kontekstu erotycznego. Drugą wątpliwość budzi rekonstrukcja końca w. 7, gdzie nie sposób odczytać jakiejkolwiek litery, zatem każda propozycja jest obarczona dużą dozą subiektywizmu. Z powyższych powodów odrzucono wersję Dietricha i Loretza, choć buduje ona piękny paralelizm w obu wierszach.

18-19. *bhꞋtꞋh* – Dosł. „do jego domu" w odniesieniu do Jaricha, który w ww. 17b-19a używa wobec siebie 3. os. lp. Ponieważ jednak słowa te wypowiada sam Jarichu, zatem lepiej oddać je przez „do mego domu".

44. *lẓpn* – Kolejny raz skryba popełnia błąd, zapisując znany tytuł Ila *ltpn* („łaskawy") jako *lẓpn*, co wynika z podobnego brzmienia obu liter.

Komentarz historyczno-kulturowy

1-3a. Pierwsze wiersze stanowią inwokację ukazującą bóstwa, którym utwór jest poświęcony. Podobna formuła jest spotykana także w Biblii, por. „Zaśpiewam dla Jahwe" *ʾāšîraʰ lyhwh* (Wj 15,1); „Boże, pieśń nową zaśpiewam" *ʾĕlōhîm šîr ḥāḏāš ʾāsîrāʰ* (Ps 144,9). Zapewne taki śpiew o charakterze religijnym był wykonywany publicznie, na co wskazuje np. *KTU* 1.106:15-16 (tekst 23), gdzie mowa jest o tym, że śpiewak ma śpiewać pieśń (*w šr yšr šr*) przed obliczem króla. Warto przy tym zauważyć, że najstarszy zapis muzyczny, znaleziony właśnie w Ugarit, odnosi się do huryckiego hymnu do Nikkal (Duchesne-Guillemin 1984). Słowa „zaśpiewam" powtarzane w inwokacji należy zatem traktować jak najbardziej dosłownie.

Pierwsze z wymienionych bóstw – Nikkal – jest dobrze znane: to bogini występująca w Mezopotamii, a także w źródłach huryckich i hetyckich. Była ona małżonką boga księżyca Nanny (sum.) / Sina (akad.) / Kuszuha (hur.). W przypadku Ugarit jej mężem zostanie Jarichu, zatem oprócz zmiany imienia boga-małżonka, jego charakter pozostaje ten sam. Imię samej Nikkal mogło być zapisywane w klasycznym piśmie klinowym jako ^{d}NIN.GAL, czyli „Wielka Pani", zaś w wersji alfabetycznej *nkl*,

lub – jak tutaj w wersji rozszerzonej – *nkl w ib*. Drugi człon imienia (*ib*) znajduje odpowiednik w epitecie, jakim określano boga Nannę/Sina (^{d}*inbu*) i oznacza „owoc" (Wiggins 1998, 767-768; Rahmouni 2008, 233). Można więc widzieć tu „Nikkal owocną", zapewne w kontekście zamążpójścia i jej płodności.

Drugie bóstwo – Charchabu – niestety pozostaje niejasne. Nieznana jest etymologia tego imienia oraz znaczenie, a nawet pochodzenie (huryckie? semickie?). Najczęściej widzi się w Charchabie boga-swata, choć niekiedy sugerowano, że jest ojcem bogini Nikkal. Zdarzały się także propozycje, by utożsamiać go z bogiem słońca Szamaszem (ewentualnie jego huryckim odpowiednikiem Szimegim), co jednak należy wykluczyć po pierwsze ze względu na fakt, że Szamasz jest przedstawiany w mitologii mezopotamskiej jako syn Ningal i Nanny/Sina, po wtóre zaś należy pamiętać, że w Ugarit bóstwo słońca miało płeć żeńską (Šapša). Sugerowano związek Charchaba z górą *Ḫirḫi* pojawiającą się w tekstach huryckich lub też z semickim rdzeniem *ḫrr/b* „wysuszyć". Wszystkie te propozycje (zob. ich przegląd: Dietrich & Loretz 2000, 166; Rahmouni 2008, 230) nie są konkluzywne. Za najbardziej prawdopodobną należy jednak uznać wersję widzącą w Charchabie ojca Nikkal, zapewne Dagana (zob. w. 14). Jako ojcu panny młodej przysługuje mu tytuł „króla zaślubin" (*mlk aǵzt*). Także tytuł „króla lata" (*mlk qẓ*) doskonale pasuje do Dagana, będącego bogiem związanym z uprawą zbóż, której kluczowym elementem są żniwa. W Syrii żniwa przypadają na okres od czerwca do połowy lipca. Zresztą oba tytuły („król lata" i „król zaślubin") poniekąd się wiążą, ponieważ zapewne późne lato, czyli czas po żniwach i młócce, było okresem organizowania wesel. Czas, gdy kończy się najważniejszy etap prac polowych i plony są już zebrane, jest zawsze najbardziej sprzyjający dla przygotowania dużych uroczystości. Z tego też powodu w polskiej tradycji wesela zwykle odbywały się wczesną jesienią (należy uwzględnić późniejsze zbiory). Być może także samo imię Charchabu wiąże się z okresem lata i spiekoty, ponieważ jedną z proponowanych etymologii jest połączenie z ogólnosemickim rdzeniem *ḫrb* „wysuszać" (Wyatt 2002, 336; *DUL* 398), który wiąże się ze spiekotą, pustynią. W zdwojeniu rdzennych spółgłosek należy widzieć intensyfikację czynności, więc imię Charchaba można by – o ile taka etymologia jest trafna – oddać przez „Spiekota".

3b-9a. Ten fragment w poetycki sposób opisuje miłosne zbliżenie pomiędzy Jarichem a Nikkal i pełen jest aluzji o charakterze erotycznym. Najpierw Jarichu wznosi się na niebie, a tekst używa dwuznacznego czasownika „zapłonąć" (*ṯkḫ*). Może on odnosić się do księżyca świecącego/płonącego na nocnym niebie, jak i do żądzy, jaką w Jarichu wzbudził widok powabnej Nikkal. Następny trikolon (ww. 4b-6) wspomina o „objęciu" Nikkal przez Jaricha, wskutek czego ta poczęła i porodzi. Dla spłodzenia potomstwa nieodzowna jest pomoc bogiń Koszarat, które wspomniane są tutaj dwukrotnie, przy czym określone zostały jako „świetliste córki Ellila". Zwrot ten powtarza się następnie w w. 15, podobnie zresztą kilkukrotnie określa je tekst *Legendy o Danilu i Aqhacie* (*KTU* 1.17 II 26-40, tekst 7). Zagadkową postacią pozostaje *hll*, określony jako ojciec Koszarat. Często jest on łączony z księży-

cem w nowiu (por. hebr. *hêlēl*; arab. *hilāl*; zob. Spronk 1986, 224; de Moor 1987, 145; Marcus 1997, 216; Theuer 2000, 158; Dietrich & Loretz 2000, 174-175). Taka identyfikacja prowadzi jednak do paradoksalnego wniosku, że Koszaraty są córkami boga księżyca, czyli Jaricha, a przecież miały pomóc w poczęciu i porodzie Nikkal, czyli… swojej matce. Niekiedy próbuje się wybrnąć z tej zawiłości poprzez rozdzielenie boga księżyca Jaricha i bóstwa nowiu (Hillal), co jednak w żaden sposób nie jest poświadczone w źródłach ugaryckich. Dlatego też za bardziej prawdopodobną wersję należy uznać propozycję, by widzieć tu Ellila, czyli ugarycki odpowiednik Enlila, mezopotamskiego króla bogów (Gallagher 1994, 138; Wyatt 2002, 337). Zapewne był on utożsamiany z ugaryckim Ilem, co wyjaśniałoby sugerowane ojcostwo Ila wobec Koszarat w *Historii fenickiej* Filona z Byblos (zob. szerzej komentarz do *KTU* 1.148:25; tekst 10).

Kolejny wiersz (7) powtarza zapowiedź narodzin syna. Nikkal określona jest tutaj mianem „Panny" (*ǵlmt*). Tytuł ten przypisywany był w innych tekstach różnym boginiom, w tym samej Nikkal (zob. *KTU* 1.39:19, tekst 27; 1.123:19, tekst 14; być może *KTU* 1.119:8, tekst 25; ale zob. *KTU* 1.41+87:25, tekst 24, gdzie *ǵlmt* nie odnosi się do Nikkal; por. del Olmo Lete 2005, 47-57). Sama zapowiedź urodzin syna przez pannę przywołuje na myśl Iz 7,14 („Oto Panna pocznie i porodzi syna"), jednak poza podobieństwem formalnym teksty te osadzone są w zupełnie innym kontekście. Izajaszowe proroctwo skupia się ewidentnie na zapowiadanym potomku, podając jego imię (Emmanuel) oraz wyliczając jego cechy (spożywany pokarm, odróżnianie dobra od zła). W ogóle przy tym nie wspomina o ojcu mającego się urodzić syna. Natomiast omawiany tekst zdecydowanie koncentruje się na relacji pomiędzy „Panną", czyli boginią Nikkal, a jej oblubieńcem, czyli bogiem Jarichem. Przyszły potomek w ogóle nie pojawia się w całym tekście.

Następny bikolon (ww. 8-9) opisuje relację pomiędzy Jarichem i Nikkal, przy czym tym razem podkreślone jest pragnienie ze strony Nikkal. Wiersz 9 jest dość oczywisty i maluje obraz Nikkal obsypującej pocałunkami ciało Jaricha. Trudniejszy w interpretacji jest w. 8, w którym można widzieć obraz Nikkal wodzącej oczyma (*ʾn*) za ukochanym (dosł. za „jego miłością", *ydh* od rdzenia *ydd*, zob. *DUL* 941). Niektórzy komentatorzy widzą tu jednak bardziej dosłowny obraz miłości fizycznej. Czasownik *zd* oznacza przede wszystkim „być gorącym", „płonąć", a dopiero wtórnie „tęsknić". Z kolei wyraz *yd* można odczytać jako rzeczownik „ręka", któremu jednak niekiedy nadaje się także znaczenie „penis" (*DUL* 940). Wówczas należałoby się zastanowić, jak rozumieć rzeczownik *ʾn*, który oznacza „oko" lub „źródło". Jeśli to drugie znaczenie potraktować metaforycznie, jako określenie dla żeńskich organów płciowych (źródło życia), wówczas można rozumieć cały wiersz następująco: „Jej 'źródełko' (= srom) zapłonęło do jego 'ręki' (= penisa)" (tak proponują: Dietrich & Loretz 2000, 172-173; Wyatt 2002, 337). Słabością takiej interpretacji jest brak potwierdzenia w jakimkolwiek tekście ugaryckim metaforycznego znaczenia wyrazu *ʾn* jako określenia dla kobiecego sromu. Wprawdzie przytaczane są tutaj dalekie analogie biblijne (Pnp 4,12; Prz 5,16), jednak nie są one przekonujące ze względu na

dość odległy kontekst. Nadto metaforyczne znaczenie „ręki" dla określenia męskiego członka także nie jest pewne (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *Narodzin uroczych bogów*, *KTU* 1.23:33-34, tekst 5). Dlatego zdecydowano się pozostać przy podstawowym znaczeniu i widzieć tu Nikkal wodzącą oczyma za swym ukochanym. Należy jednak brać pod uwagę, że starożytny słuchacz pieśni mógł rozumieć tekst dosłownie (Nikkal tęsknie wodzi oczyma za Jarichem), a jednocześnie wychwytywać podtekst o charakterze erotycznym, podobnie jak w języku polskim można dwuznacznie rozumieć wyrażenie o „dużych niebieskich oczach" kobiety (zob. https://wsjp.pl/index.php/haslo/do_druku/89902/duze-niebieskie-oczy).

9b-15. Następny fragment utworu niestety nie tworzy jasnej całości ze względu na uszkodzenia tekstu. Całość zdaje się opowiadać ciąg dalszy historii Nikkal, która – jako panna z dzieckiem – znajduje się w trudnej sytuacji. Pierwsze wiersze perykopy (9b-10) mówią o zezwoleniu na dalsze zamieszkiwanie w pałacu ojca, co należy traktować jako wyraz łaskawości. Następnie autor pieśni zwraca się bezpośrednio do bogiń Koszarat (w. 11), zapewne jako do opiekunek Nikkal. Powraca przy tym znany już motyw tęsknego spojrzenia Nikkal za ukochanym Jarichem, który – jak wyżej zaznaczono – może mieć podtekst wysoce erotyczny. Ostatnie wiersze (13-15) – o ile je poprawnie rozumiemy – mówią o wędrówce Jaricha, który decyduje się oświadczyć bogini. Zapewne Jarichu chce skierować swe kroki do „pana" Nikkal, czyli jej prawnego opiekuna, w tym wypadku ojca, ponieważ identyczne określenie pojawia się w w. 33 wraz z matką, braćmi i siostrami. Tekst jest uszkodzony, jednak można domyślać się, że osobą tą jest Dagan w swej lokalnej hipostazie z Tuttul. Bóg ten, choć rzadko pojawia się w ugaryckich tekstach mitycznych, odgrywał bardzo ważną rolę w mitologii zachodnich Semitów. Wystarczy wspomnieć, że w Ugarit mianem jego syna był określany sam Baʿlu. Dagan stał na czele panteonów licznych miast leżących w Syrii wschodniej i nad środkowym Eufratem, takich jak Ebla, Terqa, Mari czy Emar. Jego kult wspomniany jest także w Biblii jako dominujący w Aszdodzie (1 Sm 5). We wspomnianym w tekście Tuttul (Tell Biʿa), miejscowości położonej u ujścia Balichu do Eufratu, mieścił się ośrodek kultu Dagana, wzmiankowany już w czasach Sargona Wielkiego (Bieńkowski & Millard 2000, 52). Najwyraźniej miał on znaczenie ponadlokalne i stąd w Ugarit pojawia się właśnie takie określenie (Dagan z Tuttul), występujące także w utworze *Klacz i Ḫoranu* (*KTU* 1.100:15, tekst 6). Warto wreszcie wspomnieć, że w samym Ugarit jedna z dwóch głównych świątyń mogła należeć właśnie do Dagana (ewentualnie do Ila). Na końcu perykopy znowu wspomniane są Koszaraty, ze swym typowym określeniem „świetliste córki Ellila". Trudno powiedzieć, jaką pełnią tutaj rolę.

16-23a. Następna część tekstu jest propozycją składaną przez Jaricha Charchabowi, czyli zapewne ojcu Nikkal, przyszłej panny młodej. Jak wyżej zaznaczono, pod imieniem Charchaba kryje się prawdopodobnie Dagan. Jarichu jest tutaj (w. 16) po raz pierwszy określony mianem „światłości niebios" (*nyr šmm*), co zresztą bardzo przypomina muzułmańskie określenie Allaha jak światłości niebios i ziemi (*nūru as-samawāti wa l-'arḍi*; Rahmouni 2008, 245). Biorąc pod uwagę symbolikę islamu

(półksiężyc), takie podobieństwo zdaje się świadczyć o bardzo długotrwałym utrzymywaniu się niektórych religijnych wyobrażeń. Jarichu prosi o zgodę na zamążpójście Nikkal, proponując hojny dar ślubny (*mhr*). Ten sam rzeczownik funkcjonuje zresztą do dziś zarówno w języku hebrajskim (*mōhar*), jak i arabskim (*mahr*) na określenie daru ofiarowanego przez pana młodego za zgodę na małżeństwo. Ponieważ mamy do czynienia z tekstem o charakterze mitycznym, zatem i dar ślubny nie odzwierciedla ziemskich realiów: tysiąc sykli srebra (w zależności od rodzaju sykla od ok. 7 do 17 kg) i dziesięć tysięcy sykli złota (od ok. 70 do 170 kg) jest wartością zupełnie nierealną. Należy przy tym pamiętać, że złoto przeliczano na srebro w stosunku od 1:10 do 1:12. Oczywiście tak wielka kwota ma w tekście podkreślić hojność i bogactwo Jaricha. Do tego dodaje on biżuterię dla panny młodej i zapewnia podniesienie wartości jej pól poprzez zamianę w winnice i sady. Ta ostatnia część propozycji Jaricha może być rozumiana dosłownie, zawiera jednak dość czytelną aluzję do sfery erotycznej. Zamiana pól Nikkal (szczególnie „pól jej miłości") w sady i winnice, oznacza zwiększenie urodzajności i płodności owych pól. Nie trudno zobaczyć tutaj nawiązanie do płodności samej Nikkal, która z dziewicy (pole potencjalnie urodzajne) dzięki Jarichowi staje się matką (owocującą winnicą i sadem). Autor używa więc tutaj podobnej retoryki do tej, którą można spotkać w Pieśni nad Pieśniami: „Ogrodem zamkniętym jesteś, siostro ma, oblubienico" (Pnp 4,12) i kilka wierszy dalej: „Wchodzę do mego ogrodu, siostro ma, oblubienico; zbieram mirrę mą z moim balsamem; spożywam plaster z miodem moim; piję wino moje wraz z mlekiem moim" (Pnp 5,1). Wydaje się więc, że ponownie tekst ugarycki pod zewnętrzną warstwą (w tym wypadku nawiązującą do sfery rolniczej) przekazuje jasną aluzję do sfery erotycznej. Niezależnie od tego, po hojnej propozycji Jaricha Czytelnik ma prawo spodziewać się pozytywnej odpowiedzi ze strony Charchaba.

23b-30a. Odpowiedź Charchaba dysponującego ręką Nikkal jest jednak zaskakująca. Nie odmawia on wprawdzie wprost, jednak zaczyna sugerować ożenek z inną panną. Zdaje się to wskazywać na ukrywaną niechęć wobec potencjalnego zięcia. Nie wiadomo czym jest ona spowodowana. Czy mowa jest o żalu za uwiedzenie córki, czy też chodzi o zbyt niską pozycję Jaricha w panteonie, a może wreszcie o zbyt mały dar ślubny? W każdym razie Charchabu proponuje w zamian Pidrajȩ, córkę Baʿla i od razu dopowiada, że nie tylko on sam będzie popierał taki związek, ale także bóg ʿAsztaru wstawi się u boga burzy, by ten wyraził zgodę. Jeśli przyjąć, że pod imieniem Charchaba kryje się Dagan, wówczas taka propozycja wydaje się zrozumiała, ponieważ Dagan, określany jako ojciec Baʿla, jest głową rodu i to od jego decyzji zależy zamążpójście wnuczki. Oczywiście zaproponowanie wnuczki zamiast córki oznacza obniżenie statusu małżeństwa. Dodatkowo łamie to bliskowschodnią tradycję, że najpierw wydawana za mąż jest starsza siostra przed młodszą (zob. Rdz 29,26), nie wspominając o wnuczce. Swoją wypowiedź Charchabu kończy zapewnieniem, że sama Pidraja – tym razem określona jako Jabradmaja – zgodzi się na ślub. Niestety imię Jabradmaja (*ybrdmy*) pozostaje niejasne. Być może ma ono coś wspólnego z hebrajskim „gradem" (*bārād*) i w ten sposób wskazuje na ojcostwo

Ba‘la, boga burzy. Nie wydaje się słuszne, by w Jabradmai widzieć kolejną pannę oferowaną Jarichowi, jak proponuje to Wyatt (2002, 339). Byłoby zupełnie niezrozumiałe, dlaczego tekst jedną kandydatkę przedstawia względnie dokładnie, wymieniając jej ojca i wspominając o interwencji bogów w jej interesie, zaś o drugiej nie mówi praktycznie nic poza jej imieniem.

30b-37a. Po odmowie ze strony Charchaba przychodzi gniewna odpowiedź Jaricha. Tym razem został on określony nie tylko poprzez użycie standardowego epitetu „światłość niebios” (*nyr šmm*, por. w. 16), lecz także jako lew (*lbu*), co jest wyjątkowe. Wskazuje to na siłę oraz potencjalne niebezpieczeństwo dla osoby przeciwstawiającej się woli bóstwa. Dodatkowo ów lew „oburzył się”, co wyraża nie tylko samo znaczenie czasownika *ʾr*, lecz także użyta koniugacja zdwajająca drugą rdzenną spółgłoskę, wskazująca na intensyfikację czynności. Tekst maluje więc nam obraz Jaricha jako rozdrażnionego lwa. Nie dziwi więc, że od tego momentu nie ma już dalszego dialogu z Charchabem, lecz pojawia się po prostu oznajmienie woli rozgniewanego bóstwa. Jarichu decyduje, że to właśnie Nikkal ma zostać jego małżonką, a jej rodzina ma przygotować wszystko dla wypłacenia daru ślubnego. Przygotowania te mają objąć wszystkich jej członków, czyli zarówno rodziców (ojciec jest tu ponownie określony jako „pan” *adn*, por. w. 13), jak i rodzeństwo. Mają oni ustawić wagę, przy czym każdy z członków rodziny ma przygotować inny jej element: ojciec pionowy słupek wagi, matka szalki, synowie wskaźniki, zaś córki odważniki. Tekst niestety nie określa już, ile ostatecznie ma wynosić dar ślubny. Nie wiadomo, czy mają to być wymienione poprzednio tysiąc sykli srebra i dziesięć tysięcy sykli złota, czy też na przykład ma to być tyle srebra, ile waży panna młoda, co jest dość typowym toposem. Na taką drugą możliwość mogłoby wskazywać użycie wagi, choć byłaby ona potrzebna także przy odważaniu wspomnianych wcześniej kwot. W każdym razie tekst wyraźnie wskazuje na ostateczną wolę poślubienia Nikkal przez Jaricha.

37b-39a. Ta część tekstu kończy się wezwaniem nieco podobnym do początkowej inwokacji. Znowu widnieje informacja, że pieśń jest poświęcona Nikkal-Ibbie, jednak dodatkowo pojawia się podwójne wezwanie, by oświecał ją Jarichu. Kłopotliwe jest przy tym zrozumienie wyrażenia *ar yrḫ*, ponieważ można je tłumaczyć jako wezwanie skierowane do Jaricha („świeć Jarichu”, zob. Tropper 2000, 614; podobnie tłumaczył Marcus 1997, 217) lub też jako określenie Jaricha („Jarichu jest światłem/świetlisty”, Wyatt 2002, 340), bądź jako zwykłe zdanie oznajmujące („Jarichu świeci”, Dietrich & Loretz 2000, 192), wreszcie jako wyrażenie „światło Jaricha” (*TOu I*, 395), a nawet jako wezwanie skierowane do Nikkal-Ibby („oświeć Jaricha”, de Moor 1987, 145; Theuer 2000, 183-184). Wydaje się, że pierwsza wersja jest najlepsza ze względów gramatycznych (*imperativus*) i logicznych (Nikkal nigdzie nie pojawia się jako świetlista).

40-50. Ostatnią częścią tekstu jest hymn ku czci bogiń Koszarat. Jest on oddzielony od reszty tekstu poziomą linią, podobnie zresztą jest zaznaczone jego zakończenie. W ten sposób ta część jest wydzielona nawet graficznie, co wskazuje na odmienny charakter fragmentu. Jak to zaznaczono we wstępie, wydaje się, że

utwór ten mógł być śpiewany jako pieśń podczas uroczystości weselnych (de Moor 1987, 141). W ten sposób łączono świat bogów (małżeństwo Jaricha z Nikkal) ze światem ludzi (zwykłe małżeństwo), wzorując postępowanie ludzkie na mitycznych dziejach bogów. Można się domyślać, że miało to przynieść małżeństwu ludzi błogosławieństwo na wzór bogów.

Pierwsze trzy wiersze (ww. 40-42a) są dość typowe. Najpierw pojawia się inwokacja skierowana do Koszarat, a następnie tytuły owych bogiń. Pierwszy z nich („świetliste córki Ellila") pojawił się już wcześniej (ww. 6, 15). Budził on kontrowersje, czy Koszaraty są córkami bóstwa księżyca Hallila, czy też raczej boga Enlila/Ellila (zob. komentarz historyczno-kulturowy). Wielu badaczy uważa, że kolejny tytuł, czyli *b'l gml* (w. 42a), potwierdza powiązanie Koszarat z bogiem księżyca, ponieważ akad. *gamlu* rozumiano jako „sierp". Trudno zaś o bardziej oczywiste skojarzenie z kształtem księżyca (tak rozumieją: *TOu I*, 396; Spronk 1986, 224; de Moor 1987, 145; Marcus 1997, 218; Dietrich & Loretz 2000, 195; Theuer 2000, 185). Jednak w tym wypadku pierwsze skojarzenie nie wydaje się najtrafniejsze. Otóż przede wszystkim akad. *gamlu* nie oznacza „sierpu", lecz „zagiętą laskę pasterską" (*CAD G*, 34), nieco podobną do pastorału, która w Mezopotamii nigdy nie wiąże się z bogiem księżyca. Jedyny związek występujący z zbiorze zaklęć *Šurpu* (VIII 41), gdzie Sin-Amurru dzierży w ręku *gamlu*, wynika z faktu, że to Amurru był bogiem pasterzy (zob. Rahmouni 2008, 104). Natomiast w mezopotamskim kompendium astronomicznym MUL.APIN wśród gwiazd/gwiazdozbiorów powiązanych z Enlilem wielokrotnie (I i 4; ii 37; iii 28; iv 5.14.34, zob. najnowsze wydanie MUL.APIN: Hunger & Steele 2019) pojawia się konstelacja *gamlu* (zapisywana jako ^{d}*gam-lum* lub ^{mul}GÀM). Według współczesnej terminologii jest to Woźnica (łac. *Auriga*), którego gwiazdy rzeczywiście tworzą na niebie mocno zakrzywiony łuk zbliżający się do okręgu. Wydaje się zatem, że ugaryckie określenie *b'l gml* nie wiąże się w żaden sposób z księżycem, lecz określa Enlila jako pana gwiazdozbioru Woźnicy (Gallagher 1994, 136; Wyatt 2002, 340). Jeśli taka interpretacja jest słuszna, to mamy do czynienia z kolejnym potwierdzeniem wielkiego wpływu astronomii (i astrologii) mezopotamskiej na świat zachodnich Semitów.

Niestety następny fragment (w. 42b-45a) jest jeszcze bardziej niejasny. Koszaraty są określone jako „zstępujące", „schodzące" (*yrdt*), jednak cel owego „schodzenia" jest dyskusyjny. Pierwszy wyraz (*'rgzm*) oznacza roślinę używaną w leczeniu koni, wydzielającą intensywny zapach (*DUL* 179). Dlatego też niektórzy widzą tu „jałowce", inni jednak preferują „drzewa orzechowe", bądź zostają tylko przy określeniu „ziele"/„lekarstwo" (zob. *TOu I*, 396; de Moor 1987, 145; Marcus 1997, 218; Dietrich & Loretz 2000, 197; Theuer 2000, 185-187; Watson 2001b, 119). Ze względu na występującą w dalszej części wiersza oliwę, wybrano „orzechy", jednak tłumaczenie to dalekie jest od pewności. Nie można także z góry odrzucić, że mowa jest o miejscowości ʿAragizu, wielokrotnie wspominanej w tekstach ugaryckich, a położonej blisko morza, na północnym-zachodzie królestwa (van Soldt 2005, 102-103). W tym kontekście „schodzenie" mogłoby oznaczać podróż z góry na dół, na wybrzeże morskie. Drugi cel „schodzenia" Koszarat jest bardziej zrozumiały w sen-

sie filologicznym, bowiem są to „doły oliwy” (dosł. „doły krwi drzew oliwnych”). Niestety nie oznacza to lepszego zrozumienia tekstu jako takiego. Być może mamy tu do czynienia z dołami ofiarniczymi (*gb*), które występowały także w *KTU* 1.43:1-2 („dół pałacowy”), 1.43:2-3 („dół świątyni bogów niebiańskich”), zob. wątpliwości co do znaczenia tego wyrazu: komentarz filologiczny do *KTU* 1.43:1b (tekst 31). Można przypuszczać, że są to doły, w których składano libacje z oliwy, jednak także i tutaj tłumaczenie jest przypuszczalne. Nie wiadomo ponadto, dlaczego ofiary w dołach, na dodatek składane „każdej nocy”, miałyby wiązać się z zaślubinami. Taki opis raczej wskazuje na kult zmarłych (ofiara dla bóstwa chtonicznego wlewana do dołu i składana nocą). Być może wiąże się to z ofiarą dla przodków pary młodej. Inną możliwą interpretacją jest symboliczne powiązanie dołu w ziemi z kobiecością, zaś wlewana do niego oliwa mogłaby być symbolem męskiego nasienia, co zdecydowanie lepiej pasuje do kontekstu zaślubin. Problemem jest fakt, że taki rytuał w żadnym innym utworze ugaryckim (i szerzej bliskowschodnim) nie jest wspomniany. W każdym razie tekst pozostaje niejasny. Wreszcie na końcu pojawia się wspomnienie samego Ila, określonego znanymi epitetami: „łaskawy” i „miłosierny”.

Ostatnia część hymnu stanowi wyliczenie boskich Koszarat (ww. 45b-50). Po wstępnej zapowiedzi wyliczenia bogiń (ww. 45b-47a), pojawia się siedem określeń, które wydają się skądinąd nieznanymi imionami Koszarat. Jedynie Marcus (1997, 218) sugeruje, że w rzeczywistości mowa jest o jednej bogini-wybrance (*prbḫṯ*), a wyliczane są ślubne dary. Nieco podobnie sugerowali Caquot i Sznycer (*TOu I*, 397), którzy widzieli tu nieokreśloną liczbę Koszarat, które są obecne podczas zaślubin *prbḫṯ*. Najczęściej jednak imiona siedmiu Koszarat pozostawia się bez tłumaczenia (de Moor 1987, 145), a nawet bez wokalizacji (Dietrich & Loretz 2000, 161,199; Theuer 2000, 150), ponieważ nie ma innych źródeł (np. zapisanych klasycznym pismem klinowym), które mogłyby pomóc w tym względzie. Tak też postąpiono w przypadku niniejszego tłumaczenia. Jednak dla lepszego zrozumienia tekstu poniżej wyjaśnione zostaną przypuszczalne znaczenia poszczególnych imion. Ich dosłowne tłumaczenie zaproponował Wyatt (2002, 341), por. Dietrich & Loretz (2000, 202-204), Theuer (2000, 192-194). Wydaje się, że pierwsze dwa imiona wiążą się z obrzędem zaślubin, zaś dwa kolejne z porodem. Najtrudniejsza jest trzecia para, bowiem ich znaczenie jest niejasne. Logicznie należałoby się spodziewać, że boginie te powinny wiązać się z karmieniem (piersią?) lub wychowaniem dzieci. Ostatnia i najmłodsza z Koszarat nosi bardzo ogólne imię „Dobra”.

ṯlḫ – „Jej Wiano” (*DUL* 893), por. hebr. *šillûḥîm* (*WSHP II*, 490).

mlgh – „Jej Dar Ślubny” (*DUL* 541-542), por. akad. *mulūgu* i *mulūgūtu* (*CAD M/2*, 193-194).

yṯtqt – „Przecinaczka (pępowiny?)” (*DUL* 922), por. akad. *šatāqu* (*CAD Š/2*, 193-194).

bq't – „Rozdzielaczka (matki i dziecka przy porodzie?)” (*DUL* 231-232), por. ugar. rdzeń *bq'*, hebr. *bq'* (*WSHP I*, 142), moab. *bq'* (*DNWSI* 181).

tq't – „?”. Być może ma ona coś wspólnego z hebr. rdzeniem *bq'* (*WSHP II*, 700-701), jednak jego znaczenie jest bardzo szerokie: „wbijać (np. kołki namiotu)”, „klaskać w dłonie”, „zatrąbić”, „dąć w róg”, „zostać poręczycielem”, zob. także *tôqîm* (*WSHP II*, 642-643) „podanie ręki”. Niektórzy (de Moor 1987, 145; Wyatt 2002, 341) chcą widzieć tutaj tę, która tchnie powietrze (= życie) w dziecko. Inni widzą boginię klaszczącą z radości po narodzinach dziecka, ewentualnie podającą rękę dziecku (Theuer 2000, 193-194). Wszystkie te interpretacje są wysoce niepewne.

prbḫt – „?”. Znaczenie niejasne, często sugerowane jest huryckie pochodzenie imienia lub jego części, choć bez wskazania na konkretną etymologię.

dmqt – „Dobra” (*DUL* 271), por. akad. *damqu/damiqtu* (*CAD D*, 64-67,68-73).

5. Narodziny uroczych bogów

tłumaczenie i komentarz:
Andrzej Mrozek, Maciej Münnich

Tłumaczenie

KTU 1.23

Wzywam bogów uroczych …
i urodziwych synów Šapšy …,
którzy darzą (zarówno) miasto na wzniesieniu …
(jak i) na stepowych wydmach …
Na ich głowach i …
Jedzcie wszelkie jedzenie
i pijcie moszcz winny (i) wszelkie wino!
Pokój królowi!
Pokój królowej, kapłanom(?) i strażnikom(?)!

Motu-Władca siedzi,
w jego ręku laska bezdzietności,
w jego ręku laska wdowieństwa.
Przycinający winorośl niechaj go przytnie,
karczujący winorośl niechaj go wykarczuje,
niechaj sprawi, że padnie na pole jak winorośl.

Siedem razy wyrecytować przez salę tronową,
a kapłani(?) niech odpowiadają.

A step, step bogów/Ila,
jest stepem Asziraty i Raḫmai.
Ponad ogniem młodzieńcy czystym głosem siedmiokrotnie (powtórzą):
kolendra w mleku, mięta w maśle.
A nad kociołkiem siedem razy: kadzidło, kadzidło.

Wychodzi Raḫmaja na polowanie…
Przepasują się uroczy młodzieńcy …

A imiona kapłanów(?) …

Siedliska bogów/Ila osiem …
siedem razy …
---
purpurę, czerwień …
szkarłat władców …

Wzywam bogów uroczych,
wygłodniałych synów dnia,
ssących sutki piersi Asziraty …
Šapša, otaczająca troską(?) ich słabość,
… i winogrona.
Pokój kapłanom(?) (i) strażnikom(?),
przychodzącym z miłą ofiarą.

Step bogów/Ila, step Asziraty i Raḫmai
(gdzie) bogowie zasiedli / Ilu zasiadł (?).
Ilu idzie ku brzegowi morza
i kroczy brzegiem oceanu.
… (widzi) Ilu (dwie kobiety) wznoszące (ofiary),
wznoszące (ofiary) do brzegu kociołka.
Oto (jedna) się pochyla,
oto (druga) się podnosi.
Oto (jedna) krzyczy: „Tato, tato!"
Oto (druga) krzyczy: „Mamo, mamo!"
Niech wydłuży się (jedna) ręka Ila jak morze,
a (druga) ręka Ila jak przypływ.
Wydłuż się (jedna) ręko Ila jak morze,
a (druga) ręko Ila jak przypływ!
Ilu chwyta (dwie kobiety) wznoszące (ofiary),
wznoszące (ofiary) do brzegu kociołka,
chwyta i umieszcza w swoim domu.
Ilu sięgnął (po) swoją laskę,
Ilu wziął kij w swoją prawicę.
Podnosi (go), ciska w niebiosa,
cisnął (w) ptaka z niebios!
Skubie (go i) kładzie na węgle.
Tak Ilu uwiódł kobiety.
Jeśli (dwie) kobiety krzykną:
„Och, mężczyzno, mężczyzno,
sięgnąłeś (po) twą laskę,
wziąłeś kij w swoją prawicę.
Oto, pieczesz ptaka na ogniu,

przypiekasz go na węglach”
– (obie będą) żonami, żonami Ila,
żonami Ila na zawsze.
A jeśli (dwie) kobiety krzykną:
„Och, tato, tato,
sięgnąłeś (po) twą laskę,
wziąłeś kij w swoją prawicę.
Oto, pieczesz ptaka na ogniu,
przypiekasz go na węglach”
– (obie będą) córkami, córkami Ila,
córkami Ila na zawsze.
A oto (dwie) kobiety krzyczą:
„Och, mężczyzno, mężczyzno,
sięgnąłeś (po) twą laskę,
wziąłeś kij w swoją prawicę.
Oto pieczesz ptaka na ogniu,
przypiekasz go na węglach”
– (obie zostają) żonami, żonami Ila,
żonami Ila na zawsze.
Pochyla się i całuje ich wargi.
[50] Zaiste, ich wargi są słodkie,
słodkie jak granaty.
Z całowaniem (przychodzi) poczęcie,
z obejmowaniem – ciąża.
(Obie) kucają i rodzą Šaḫra i Šalima (Świt i Zmierzch).
Nadchodzi wiadomość dla Ila:
„Żony Ila urodziły!”
„Co urodziły?”
„Urodziły Šaḫra i Šalima”
„Wznieś (i) złóż (ofiarę) dla Wielkiej Šapšy
i niezmiennym gwiazdom”.
Pochyla się i całuje ich wargi.
Zaiste, ich wargi są słodkie,
słodkie jak granaty.
Z całowaniem (przychodzi) poczęcie,
z obejmowaniem – ciąża.
Wróci (i) wyrecytuje po pięć (razy) przed posągami,
a zgromadzenie śpiewa obu (boginiom).
(Obie) kucają i rodzą,
rodzą bogów uroczych,
wygłodniałych synów dnia,
ssących sutki piersi.
Nadchodzi wiadomość dla Ila:

„Żony Ila urodziły!”
„Co urodziły?”
„(Urodziły) bogów uroczych,
wygłodniałych synów dnia,
ssących sutki piersi.
Przykładają (jedną) wargę do ziemi,
(drugą) wargę do niebios,
więc wpadają do ich ust
ptaki niebieskie
i ryby morskie.
Wpychają kawałek po kawałku,
napychając usta tak prawicą, jak i lewicą,
ale nie są nasyceni”.
„Och, żony, które poślubiłem,
och, synów, których spłodziłem,
weźcie i umieśćcie na świętym pustkowiu.
Tam znajdą schronienie pośród kamieni i pośród drzew
przez siedem pełnych lat, osiem cykli czasu”.
Uroczy bogowie włóczą się po stepie,
polują na skraju pustkowia.
Zbliżają się oni do strażnika upraw
i wołają do strażnika upraw:
„O, strażniku, strażniku, otwórz”.
Więc otworzył on koło nich przejście i weszli.
„Jeśli jest w twoim domu chleb
– daj, abyśmy mogli jeść!
Jeśli jest w twoim domu wino
– daj, abyśmy mogli pić!
I odpowiedział im strażnik upraw:
Jest chleb w domu,
jest wino, które pochodzi z Szakalu …
Podał im gąsiorek swojego wina …
i swój kubek napełniony winem …

Narodziny uroczych bogów I

1. *KTU* 1.23 (RS 2.002)
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. 195 x 128 x 30 mm
4. Muzeum w Aleppo (Syria)
5. Rytuał + opowiadanie mityczne

Tabliczka została znaleziona już na początku drugiego sezonu wykopaliskowego (1930 r.) i z tego powodu utwór był już wielokrotnie analizowany. Mimo że tekst jest stosunkowo dobrze zachowany, jego interpretacja wciąż wzbudza wiele kontrowersji ze względu na liczne niejasności. Przednia strona tabliczki została podzielona przez skrybę na dziewięć sekcji poprzez wyrysowanie poziomych linii. Na tylnej stronie linii tych nie ma. Nie wiadomo, jaką spełniały funkcję. Być może dzieliły tekst ze względu na treść, a może były istotne podczas użycia tekstu w nabożeństwach, podobnie jak zwrotki w psalmach w liturgiach chrześcijańskich. Mogły wreszcie po prostu służyć za pomoc dla skryby w utrzymaniu równego duktu pisma, choć ta opcja wydaje się mniej prawdopodobna. Nie ulega wątpliwości, że obie strony tabliczki, mimo że różnią się użyciem linii, zawierają jeden tekst, ponieważ płynnie przechodzi on przez dolną krawędź tabliczki na jej drugą stronę. Tabliczka nie zawiera całego utworu, mimo że na końcu strony *verso* pozostało jeszcze miejsce na zapisanie przynajmniej jednej linii tekstu. Tekst urywa się w środku akcji i zakończenia możemy się jedynie domyślać.

Sam charakter tekstu wzbudzał dyskusję, ponieważ spierano się, na ile mamy do czynienia z utworem o charakterze mitycznym, na ile zaś rytualnym (zob. Clemens 2002, 1176-1177; Smith 2006, 6-8). Wydaje się, że tekst w rzeczywistości łączy obie cechy. Pierwsza część (ww. 1-27) była zapewne wykorzystywana podczas różnych rytuałów ugaryckich, na co wskazują wzmianki o siedmiokrotnym wyrecytowaniu tekstu, czy też spalaniu kadzidła i składanych ofiarach oraz o chóralnym odpowiadaniu na wezwania przewodniczącego rytuału (ww. 12, 14-15, 27). Niektórzy badacze kusili się nawet o próbę scharakteryzowania takich rytuałów, wskazując na „święte zaślubiny" podczas obrzędów nowego roku (de Moor 1987, 116-117) lub też na jesienne święto winobrania (Pardee w *COS I*, 275), czy też na święto związane z zakończeniem/rozpoczęciem cyklu siedmioletniego (Tsumura 1999, 236), a nawet rytualne zaklęcie przeciwko siłom natury, które mogłyby zmniejszyć urodzaj (Dietrich & Lortez w *TUAT II*, 350-351). Najszersze spektrum propozycji przedstawiła

Scurlock, widząc w rytuale jednocześnie święto związane z przycinaniem winorośli (Scurlock 2011, 420), uroczystość związaną z mitem stworzenia (jak interpretuje drugą część tekstu) odprawianą co osiem lat (Scurlock 2011, 424-425) oraz święte zaślubiny (Scurlock 2011, 425). Wydaje się jednak, że takie propozycje są w zbyt dużym stopniu spekulatywne. Nieciągły charakter pierwszej części, podkreślony poziomymi liniami, zdaje się wskazywać raczej na coś w rodzaju notatek dla przewodniczącego rytuału, czy też skróconego zapisu przebiegu liturgii.

Z kolei druga część (ww. 28-76) ma charakter opowiadania mitycznego, opisującego zaślubiny Ila oraz narodzenie jego synów. Wprawdzie i w drugiej części pojawia się drobny wtręt odnoszący się do rytuału (ww. 56b-57), jednak zasadniczo jest to niemal ciągła narracja. Mimo że tekst jest dobrze zachowany, w kilku miejscach pojawiają się zasadniczo różne tłumaczenia ze względu na (domniemaną) aluzyjność użytych wyrażeń (zob. komentarz historyczno-kulturowy). Nie zmienia to jednak ogólnego rozumienia tekstu: po zaślubinach z dwiema kobietami/boginiami (Aszirattą i Raḫmają) jednocześnie, Ilu współżyje z nimi, w wyniku czego zachodzą w ciążę. Rodzą się dwaj synowie (Šaḫru i Šalimu) cechujący się niepohamowanym apetytem. W związku z tym Ilu wysyła ich wraz z matkami na pewien czas na pustkowie. Gdy synowie dorastają, wracają do cywilizowanego świata i… w tym miejscu opowieść się urywa. Można domyślać się, że w końcu opowieści synowie wracają do ojca i zostają pomocnikami bogini słońca, ponieważ ich imiona znaczą „Świt" i „Zmierzch".

Ze względu na długość tekstu został on podzielony w komentarzu na dwie części: rytualną (I, ww. 1-27) oraz mityczną (II, ww. 28-76).

KTU 1.23	Tłumaczenie
recto 1 *ri]qra . ilm . n'[mm ...]*	⌜Wzy⌝wam bogów uro[czych …]
2 *w ysmm . bn . š⌜p⌝[š...]*	i urodziwych synów Ša⌜p⌝[šy …],
3 *ytnm . qrt . l 'ly[...]*	którzy darzą (zarówno) miasto na wzniesieniu […]
4 *b mdbr . špm . y⌜d⌝[...]⌜r⌝*	(jak i) na stepowych wydmach (…)[…].
5 *l rišhm . w yš[...]x⌜m⌝*	Na ich głowach i (…)[…](…)
6 *lḫm . b lḫ⌜m . ay .*	Jedzcie ⌜wszelkie⌝ jedze⌜nie
w šty⌝ . b ḫmr yn ay	i pijcie⌝ moszcz winny (i) wszelkie wino!
7 *⌜šlm . mlk .*	⌜Pokój królowi!
šl⌝m . mlkt . 'rbm . w tnnm	Po⌝kój królowej, kapłanom(?) i strażnikom(?)!
---	---
8 *mt . w šr . ytb .*	Motu-Władca siedzi,
bdh . ḫṭ . tkl .	w jego ręku laska bezdzietności,
bdh 9 *ḫṭ . ulmn .*	w jego ręku laska wdowieństwa.
yzbrnn . zbrm . gpn	Przycinający winorośl niechaj go przytnie,

[10] *yṣmdnn . ṣmdm . gpn .*	karczujący winorośl niechaj go wykarczuje,
yšql . šdmth [11] *km gpn*	niechaj sprawi, że padnie na pole jak winorośl.
---	---
[12] *šb ʿd . yrgm . ʿrlʾ . ʿd .*	Siedem razy wyrecytować prze⌜zʾ salę tronową,
w ʿrbm . tʿnyn	a kapłani(?) niech odpowiadają.
---	---
[13] *w šd . šd . ilm .*	A step, step bogów/Ila,
šd at̲rt . w rḥm<y>	jest stepem Aszirat̲y i Raḥma<i>.
[14] *ʿl . išt . šb ʿd . ǵz⌜r⌝m {ṭb}g . ṭb .*	Ponad ogniem młodzi⌜eńʾcy czystym głosem siedmiokrotnie (powtórzą):
⌜g⌝d . ⌜b ḫ⌝lb . ⌜a⌝nnḫ b ḫmat	⌜kolen⌝dra ⌜w m⌝leku, ⌜mię⌝ta w maśle.
[15] *w ʿl . agn . šb ʿdm . dǵ⌜t̲t⌝[. dǵ]⌜t̲⌝t*	A nad kociołkiem siedem razy: kadzi⌜dło⌝, [ka]⌜dzi⌝dło.
---	---
[16] *tlkm . rḥmy . w tṣ⌜d⌝[...]*	Wychodzi Raḥmaja na polowa⌜nie⌝ […]
[17] *tḫgrn . ǵzr . nʿ⌜m⌝ . [...]*	Przepasują się uro⌜czy⌝ młodzieńcy […]
[18] *⌜w⌝ šm . ʿrbm . y⌜r⌝[...]*	⌜A⌝ imiona kapłanów(?) (…) […]
---	---
[19] *⌜mt̲⌝bt . ilm . t̲mn . t̲[...]*	⌜Sied⌝liska bogów/Ila osiem (…) […]
[20] *pamt . šbʿ [...]*	siedem razy […]
---	---
[21] *iqnu . šmt [...]*	purpurę, czerwień […]
[22] *t̲n . šrm . [...]*	szkarłat władców […]
---	---
[23] *iqr⌜an⌝ . i⌜l⌝m . nʿm⌜m⌝*	Wzyw⌜am⌝ bo⌜g⌝ów uro⌜czych⌝,
[. agzrym . bn]⌜y⌝m	[wygłodniałych synów] ⌜d⌝nia,
[24] *yn⌜q⌝m . ⌜b⌝ ap zd . at̲rt . [...]*	ssą⌜cy⌝ch sutki piersi Aszirat̲y […]
[25] *špš . ⌜mṣprt⌝ . dlth⌜m⌝*	Šapša, ⌜otaczająca troską⌝(?) ic⌜h⌝ słabość,
[...] [26] *⌜w⌝ ǵnb⌜m⌝ .*	[…] ⌜i⌝ winogro⌜na⌝.
šlm . ʿrbm . t̲n⌜nm⌝	Pokój kapłanom(?) (i) straż⌜nikom⌝(?),
[27] *hl⌜km⌝ . b dbḫ nʿmt*	Przycho⌜dzącym⌝ z miłą ofiarą.
---	---

Komentarz filologiczny

13. *rḥm<y>* – Najpewniej mamy tu do czynienia z błędnym zapisem imienia „Raḥmaja” (*rḥmy*), obecnego niżej w ww. 16, 25. Inną, mniej prawdopodobną możliwością jest odczytanie *rḥm* jako męskiego imienia „Miłościwy” (zob. rdzeń *rḥm*, *DUL* 725) i dostrzeganie ukrytego pod tym przydomkiem Ila, ze względu na podob-

ny znaczeniowo często spotykany tytuł „Litościwy i Miłosierny” (*ltpn il d pid*). Zob. *COS I*, 278, gdzie jednak Pardee odrzuca tę propozycję.

24. *yn⌜q⌝m . ⌜b⌝ ap zd* – Dosł. „ssą⌜cy⌝ch ⌜z⌝ sutka piersi (*sing.*)”. Podobne wyrażenie w ww. 59.61. Ze względu na narodzenie dwóch bogów, w języku polskim lepiej przetłumaczyć przez liczbę mnogą „sutki piersi (*pl.*)”.

Komentarz historyczno-kulturowy

1-2. Pierwsza sekcja tekstu (ww. 1-7) rozpoczyna się inwokacją do bóstw, co wydaje się standardowym rozpoczęciem utworu (por. *Zaślubiny Nikkal i Jaricha*, *KTU* 1.24:1-3a, tekst 4). Zapewne w ten właśnie sposób zaczynał się rytuał, mamy więc coś w rodzaju antyfony. Niestety koniec poszczególnych linii tekstu jest uszkodzony, przez co tłumaczenie jest utrudnione. W pierwszych dwóch wierszach bogowie nazwani są „uroczymi” i „urodziwymi” (*nʿmm*, *ysmm*). Obydwa przymiotniki odnoszą się w pierwszym rzędzie do wyglądu zewnętrznego, jednak szczególnie pierwszy ma także znaczenie wiążące się z pozytywnymi cechami charakteru, stąd oddano go przez polski epitet „uroczy”, który może dotyczyć zarówno urody, jak i zachowania. Niestety w inwokacji nie padają ich imiona, przez co w pierwszej części tekstu utrudniona jest identyfikacja bogów. Imiona te pojawiają się dopiero w drugiej, mitycznej części: są to Šaḫru i Šalimu. Prawdopodobnie noszą oni tytuł synów bogini słońca Šapšy, o ile poprawnie jest rekonstruowany uszkodzony koniec wiersza drugiego. Należy zauważyć, że owo „synostwo” najpewniej nie jest dosłowne (matkami są Aszirata i Raḫmaja), lecz wyraża przynależność do bóstw związanych z boginią Šapšą, podobnie jak tytuł „synowie Ila” nie oznacza realnego ojcostwa Ila, lecz przynależność do kręgu bóstw związanych z ugaryckim bogiem-ojcem. Nie sposób zaakceptować propozycji Scurlock (2011, 414-416), by w „uroczych bogach” widzieć bóstwa podziemia. Przeczy temu zarówno opisywany poniżej ich charakter, jak i związek z boginią słońca. Są to raczej bóstwa uraniczne, nie zaś chtoniczne.

3-4. Kolejne wiersze zdają się kontynuować opis dobrotliwego charakteru wychwalanych bóstw. Mimo uszkodzenia tekstu, można w nich widzieć obraz bóstw darzących swymi łaskami zarówno miasta położone na (urodzajnych) wzgórzach, jak i osady leżące na stepowych pagórkach. Takie tłumaczenie daje typowy dla semickiej poezji paralelizm (*COS I*, 276 = Bordreuil & Pardee 2009, 177; w dalszej części przywoływana będzie wyłącznie pierwsza publikacja, ponieważ tekst tłumaczenia w obu jest identyczny, a komentarz zdecydowanie bogatszy w *COS*). Spotkać można także odmienne propozycje interpretacyjne. Kluczowym terminem wydaje się *qrt*, który może oznaczać miasto (jak w powyższej propozycji, zob. *TOu I*, 123; de Moor 1987,118; *TUAT II*, 352), ale też proponowane jest znaczenie „honor”, „chwała” (*DUL* 702). Stąd znaleźć można tłumaczenia typu: „Niechaj dana będzie chwała najwyższym […]” (zob. del Olmo 1981, 440; Lewis 1997a, 208). Wreszcie w oparciu o język akadyjski (*qarîtu*, *qirētu*, zob. *CAD Q*, 132-133) sugeruje się znaczenie

„ofiara", „uczta", co daje tłumaczenie: „Niechaj będzie (im) dana ofiara na wzniesieniu […]"/„Niechaj będzie dana ofiara dla najwyższych […]" (zob. Lewis 1997a, 208; Smith 2006, 19). Ponieważ jednak tylko pierwsza propozycja daje klarowną paralelę z kolejnym wierszem, zatem to właśnie ona została wybrana jako najbardziej prawdopodobna. Oczywiście należy pamiętać, że tekst jest uszkodzony i ewentualne odkrycie brakujących fragmentów może zmienić nasze spojrzenie.

5-7. Ciąg dalszy tekstu jest niestety jeszcze bardziej uszkodzony. W w. 5 nie da się zrekonstruować żadnego zdania, zaś kolejne dwa są wprawdzie lepiej zachowane, trudno jednak ustalić, do kogo są skierowane. Adresatem zachęty do spożywania pokarmów i picia wina mogą być zarówno bogowie (w formie ofiar), jak i ludzie uczestniczący w rytualnej uczcie. Być może to oni mają wykrzykiwać występujące w kolejnym wierszu pozdrowienie/dziękczynienie dla króla i królowej. Kłopotliwe są natomiast dwa określenia pojawiające się wraz z parą królewską. Pierwsze z nich oznacza dosłownie „tych, którzy wchodzą" (*ʿrbm*). Mogą to być najwyżsi urzędnicy królewscy, mający bezpośredni kontakt z królem, czyli ci, którzy wchodzą przed oblicze króla. Mogą to być także osoby, które mogą wchodzić do świątyń, a zatem kapłani, ewentualnie kapłani składający ofiarę wprowadzającą (*mʿrb*, zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*). Należy przy tym pamiętać, że w Ugarit, podobnie jak na całym Bliskim Wschodzie, król także pełnił funkcje kapłańskie. Nie sposób ostatecznie zdecydować, o kim jest tutaj mowa, stąd wątpliwości w tłumaczeniu zaznaczono znakiem zapytania. Nieco podobnie rzecz się przedstawia z drugim terminem: „strażnicy" (*ṯnnm*). Może on pochodzić od liczebnika *ṯn* („dwa") i oznaczać osoby drugie w hierarchii, „wezyrów" czy też może lepiej „ministrów". Jednak ze względu na zdwojenie spółgłoski *n* wydaje się, że źródłosłowem jest akadyjski wyraz *šanannu* (*CAD Š/1*, 366) oznaczający łucznika na rydwanie. Stąd tutaj wyraz ten został przetłumaczony jako „strażnicy". W obu przypadkach należy pamiętać o hipotetyczności przyjętych tłumaczeń. Z pewnością mowa jest o jakichś osobach wysoko postawionych w hierarchii ugaryckiego dworu. Po siódmym wierszu skryba umieścił poziomą linię kończącą sekcję.

8-11. Druga sekcja nie ma żadnego bezpośredniego związku z pierwszą. Składa się ona z dwóch części: pierwsza (bikolon ww. 8-9a) opisuje boga Mota, druga zaś zdaje się nawiązywać do jakiegoś rytualnego pokonania tego bóstwa (trikolon ww. 9b-11a). Główną postacią jest tutaj bóg śmierci Mot. Dodatkowo nosi on tytuł „władca" (*šr*), będący zapożyczeniem od akad. *šarru*, czyli „król". Określenie takie wprost wskazuje na panowanie Mota w jego królestwie, czyli w świecie umarłych. Dodatkowe atrybuty Mota – „laska bezdzietności" i „laska wdowieństwa" – wzmacniają ponury obraz władcy śmierci. Warto zauważyć, że Mot nie jest tutaj przedstawiony jako potwór z ogromną paszczą pożerający swe ofiary (zob. *KTU* 1.5 I 1-II 6; *Cykl o Baʿlu*), lecz jak typowy król zasiadający na tronie. Nie jest jasne, czy laska w ręku ma funkcje berła, czy też ma ona funkcje magiczne (por. *KTU* 1.169:5,14; tekst 58). W tym drugim wypadku byłaby to czarna magia niosąca śmierć.

Nieco zaskakujący jest w tym kontekście dalszy ciąg tekstu. Wydaje się, że mówi on o jakimś rytuale, gdzie Mot ma zostać wyniszczony i w ten sposób ma się

dokonać zwycięstwo życia nad śmiercią. Dla opisania pokonania Mota zostały użyte obrazy pracy w winnicy. Pierwszy z nich ukazuje pracowników przycinających winorośl, drugi zaś – jak się wydaje – zupełnie ją karczujący. W tym drugim obrazie (w. 10a) dotychczas widziano związanie Mota, jak odciętych pędów winorośli (zob. de Moor 1987, 120; Lewis 1997a, 208; Wyatt 2002, 327; Smith 2006, 20), ewentualnie związanie jego lasek/bereł (*TUAT II*, 353; *COS I*, 277). Wynikało to z rozumienia rdzenia *ṣmd*, którego podstawowe znaczenie „zaprzęgać" uzupełniano o rozszerzone „wiązać", przy czym takie znaczenie miało występować wyłącznie w omawianym przypadku (*DUL* 773). Tymczasem rdzeń *ṣmd* w rzeczywistości niesie ideę bycia w parze, bycia podwójnym. Ponieważ zwierzęta zaprzęgano do rydwanu/wozu/radła w parach, co wynikało z użycia podwójnego jarzma, stąd też znaczenie „zaprzęgać", „sprzęgać". Jednak zawsze odnosiło się to do pary zwierząt (por. polski „sprzężaj") albo do pary rzeczy (*DUL* 773). Dlatego też nie sposób widzieć tu „sprzęgniętego" Mota, ponieważ nie ma żadnego drugiego bóstwa, które miałoby być z nim związane. Ewentualnie można widzieć tu powiązanie dwóch lasek pełniących funkcję bereł („laska bezdzietności" i „laska wdowieństwa"), jednak niejasne jest, dlaczego związanie ich w parę miałoby prowadzić do osłabienia ich mocy. Raczej narzucałby się obraz przeciwny, czyli wzmocnienia. Rozwiązaniem wydaje się fakt, że wyraz *ṣmd* oznaczał także labrys, czyli siekierę o podwójnym ostrzu. W rzeczywistości więc mowa jest o wycięciu, wykarczowaniu Mota jak winorośli przy użyciu podwójnej siekiery. Gdyby chcieć oddać ugarycką grę słów, należałoby utworzyć neologizmy: „siekierujący winorośl niechaj go (Mota) siekiernie". Konsekwencją przycinania i karczowania Mota ma być jego upadek „na pole" (*šdmth*), dosł. „na taras" rozumiany jako pole tarasowe na zboczu, gdzie uprawiano winorośl (*DUL* 799; por. hebr. *šəḏēmāʰ*, *WSHP II*, 426-427). Cały ten obraz pokonywania Mota jest bardzo interesujący, ponieważ wskazuje, że w religii ugaryckiej koncepcja pokonania śmierci przez życie nie ograniczała się do mitu o walce Baʿla z Motem (*KTU* 1.5-1.6), lecz miała także swoje odzwierciedlenie w czynnościach rytualnych. Są one zresztą dość różne od opowieści mitycznej, w której nie pojawia się motyw przycinania i karczowania Mota. Wspólnym elementem jest natomiast „zabicie śmierci": w micie przez ʿAnatę ćwiartującą i rozrzucającą ciało Mota (*KTU* 1.6 II 31-37), zaś w omawianym tekście przez osoby wystylizowane na pracowników winnicy. Kim oni w rzeczywistości są, trudno dociec. Wszystko to może sugerować, że w Ugarit funkcjonowały różne opowieści dotyczące pokonania śmierci (Mota) przez bóstwo reprezentujące siły witalne.

12. Wiersz ten jest informacją dotyczącą sposobu odprawiania opisywanego rytuału. Mimo krótkiej treści, jego zrozumienie rodzi nieco problemów. Po pierwsze nie do końca jasne jest znaczenie wyrazu *ʾd*. Zapewne odnosi się on do „tronu" czy też „sali tronowej" (*DUL* 143-144, zob. del Olmo Lete 1981, 598; de Moor 1987, 120; *TUAT II*, 353; *COS I*, 278; Wyatt 2002, 327; Smith 2006, 20), choć niektórzy widzą w nim „lutnię" (por. arab. *ʾûdu*, zob. Lewis 1997a, 208). Nie zmienia to zasadniczej informacji, że jakiś element rytuału ma być siedmiokrotnie powtórzony przez osobę przewodzącą obrzędowi, zaś odpowiadać mu mają inne osoby biorące

udział w rytuale. Są one określone jako *ʾrbym* (zob. wyżej w. 7) i oznaczają wysoko postawionych członków dworu ugaryckiego, najprawdopodobniej kapłanów. Dyskusyjne jest natomiast, co dokładnie ma być po siedmiokroć powtarzane? Czy ma to być poprzednia sekcja wspominająca o Mocie (ww. 8-11)? Wydaje się to najbardziej logiczne, choć trudno tu o pewność.

13-15. Następne wiersze zawierają ciąg wskazówek dotyczących sprawowania rytuału. Wiersz 13 jest niejasny. Zapewne odnosi się on do miejsca sprawowanego rytuału. Jest ono określone jako miejsce bogiń Asziraty i Raḥmai (zob. komentarz filologiczny). Nie jest pewne, jak należy rozumieć wyrażenie *šd ilm*, może to być zarówno „step/pole bogów", jak i „step/pole Ila". Obie możliwości pasują do kontekstu, ponieważ w części mitycznej Ilu spotyka Asziratę i Raḥmaję pod gołym niebem, czyli „na polu". Jednocześnie tekst w późniejszej części wspomina o odosobnieniu bogiń i ich synów na „świętym pustkowiu" oraz o „uroczych bogach" polujących na stepie. Ponieważ w kolejnej sekcji Raḥmaja rusza na łowy (w. 16), wydaje się, że należy tu widzieć „step", a nie „pole" i nawiązanie do ww. 64-76. Niejasne pozostaje jednak, czy mowa o „stepie bogów", czy też „stepie Ila", ponieważ obie wersje mogą odnosić się do „świętego pustkowia".

O ile Aszirata, małżonka Ila, często występuje w tekstach mitologicznych, o tyle Raḥmaja pojawia się w nich wyjątkowo, poza omawianym tekstem jedynie w uszkodzonym kontekście w *Legendzie o Kircie* (*KTU* 1.15 II 6, tekst 8). Pytanie o tożsamość tej bogini jest więc jak najbardziej zasadne. Jej imię, tutaj zapewne zapisane bez końcowego *y*, wiąże się z wyrazem *rḥm*, czyli „łono" (*DUL* 726-727). Należałoby je więc dosłownie oddać jako „Łonowa", co jednak w języku polskim nie brzmi najlepiej, przez co pozostawiono imię bez tłumaczenia. Nie ulega przy tym wątpliwości, że mamy do czynienia z boginią płodności, macierzyństwa. W związku z tym należy odrzucić utożsamianie Raḥmai z ʿAnatą (zob. de Moor 1987, 120), mimo że ta ostatnia raz pojawia się w powiązaniu z rzeczownikiem *rḥm* (zob. *Cykl o Baʿlu*, *KTU* 1.6 II 27). Wszak o ʿAnacie można wiele powiedzieć, ale z pewnością nie to, że była boginią płodności i macierzyństwa. Zdecydowanie trafniejsze wydaje się potraktowanie Raḥmai jako *alter ego* samej Asziraty, która jest właśnie boginią-matką bogów (zob. *COS I*, 278; Wyatt 2002, 327). Ponieważ omawiany tekst opowiada o narodzinach bliźniąt, więc wydaje się, że mitycznie podwojono także boginię-matkę. Zresztą nawet sam zapis imienia (zawsze wspólnie *at̲rt w rḥmy*) można rozumieć jako podwójne imię jednej bogini (Aszirata-Raḥmaja). Niezależnie od identyfikacji bogini dyskusyjne jest, jak należy rozumieć wiersz 13. Czy jest to ogólna wzmianka o miejscu sprawowania obrzędu, czy też może jest to tekst, który ma być siedmiokrotnie powtórzony przez młodzieńców zebranych wokół ogniska (zob. w. 14a)?

Kolejne wiersze (14b-15) są zapewne instrukcją składania specyficznych ofiar podczas obrzędu. Wiersz 14b wspomina o dwóch ofiarach cechujących się wymieszaniem ziół (ich znaczenie nie jest do końca pewne, szczególnie w przypadku kolendry) z mlekiem, lub tłuszczem mlecznym. Zapewne mamy tu do czynienia z libacją z mleka i rozgrzanego w kociołku masła (co ułatwiało wymieszanie z ziołami). Nad owym kociołkiem należało siedmiokrotnie złożyć ofiarę z kadzidła. Wzmianka

o ogniu/ognisku i kociołku może potwierdzać przypuszczenie, że rytuał odbywał się pod gołym niebem („na stepie"). Ponieważ tekst mówi w paralelny sposób o dwóch ofiarach (pokarmowej i z kadzidła), wydaje się, że to właśnie one mają być powtórzone siedmiokrotnie. Jest to bardziej prawdopodobne, aniżeli siedmiokrotne powtórzenie konkretnych wierszy tekstu.

16-22. Ten fragment jest dość poważnie uszkodzony i nie sposób odtworzyć jego pełnej treści. Czytelne są jedynie pojedyncze wyrazy. Pierwsza sekcja (ww. 16-18) może przedstawiać jakiś obraz mityczny, w którym Raḫmaja rusza na łowy. Być może jest to nawiązanie do ww. 64-76, które wspominają o polowaniu na stepie (*šd*) przez Šaḫra i Šalima. W takiej interpretacji to właśnie oni są „uroczymi młodzieńcami" (*ġzr n'm*) towarzyszącymi bogini. Może to jednak być obraz procesji, w której bogini jedynie rytualnie (pod postacią posągu?) podąża na polowanie „na step". Wówczas „uroczy młodzieńcy" są przepasanymi, czyli zapewne odświętnie odzianymi, młodzieńcami z Ugarit. Mogą oni zresztą odgrywać rolę Šaḫra i Šalima i towarzyszyć posągowi bogini oraz kapłanom (zob. komentarz wyżej). Ciąg dalszy (ww. 19-20) jest już zupełnie niejasny. Nie wiadomo czy tekst mówi o siedliskach bogów, czy też boga Ila. Zapewne mamy tu do czynienia z figurą retoryczną opartą o malejącą sekwencję liczebników osiem/siedem. Wreszcie w ostatnim bikolonie (ww. 21-22) można domyślać się opisu królewskiego ubioru, jednak nie wiadomo czy mowa o władcy/władcach ziemskich, czy też boskich. Dodatkowo wyrazy *iqnu* oraz *šmt* można różnie interpretować. Mogą one oznaczać kolory, jak to zaproponowano w tłumaczeniu (podobnie: *COS I*, 279; Smith 2006, 20), mogą jednak także odnosić się do kamieni szlachetnych (*TOu I*, 372; de Moor 1987, 122; *TUAT II*, 354; Lewis 1997a, 209; Wyatt 2002, 328). Pierwszy wyraz oprócz purpury może oznaczać lapis lazuli (stąd proponowany jest także kolor błękitny, zob. del Olmo Lete 1981, 442; por. jednak *DUL* 90-91), zaś drugi prócz czerwieni może być określeniem karneolu. Niejasny jest także ostatni wyraz (*šrm*), w którym można widzieć zarówno śpiewaków (de Moor 1987, 122, choć dopuszcza także „władców"; *TUAT II*, 354; *COS I*, 279; Wyatt 2002, 328; Smith 2006, 20), jak i władców (Lewis 1997a, 209). Jednak ze względu na pojawiający się w bezpośrednim kontekście bogaty ubiór – niezależnie czy będziemy tu widzieć purpurowe szaty, czy też drogocenne kamienie – zdecydowanie bardziej prawdopodobnym tłumaczeniem są „władcy". Pamiętając o znacznej niepewności, ze względu na uszkodzenia tekstu, ww. 16-22 zdają się mówić o jakiejś uroczystej procesji. Być może w jej ramach posąg bogini Raḫmai (czy także Asziraty?) niesiony był za miasto na rytualne łowy, a towarzyszył temu barwny korowód młodzieńców i oficjeli, na czele którego szedł sam władca. Cała scena mogła odgrywać łowy bogini podczas okresu odosobnienia (ww. 64-76). Oczywiście powyższa rekonstrukcja może ulec zmianie, gdyby udało się odtworzyć uszkodzony tekst, na przykład w oparciu o nowo odnalezione tabliczki.

23-27. Wiersze te stanowią ostatnią sekcję przed opowiadaniem mitycznym i są swego rodzaju klamrą pierwszej części. Rozpoczynają się one powtórzeniem wezwania z w. 1, tym razem jednak „uroczy bogowie" nie są określeni jako „urodziwi synowie Šapšy". Zamiast tego pojawia się niejasne określenie „wygłodniali synowie

dnia" (por. w. 61). Być może tekst określa bogów jako jednodniowych („synowie dnia" = mający jeden dzień życia; *TUAT II*, 354; Smith 2006, 20). Inną możliwością – ponieważ w „uroczych bogach" należy widzieć Šaḫru i Šalimu pojawiających się w drugiej części tekstu – jest określenie bogów jako „synów dnia", ponieważ są Świtem i Zmierzchem (de Moor 1987, 122; *COS I*, 279). Można tu także widzieć „synów (jednego) dnia", czyli bliźnięta, co także odpowiada tekstowi (Wyatt 2002, 329). Wreszcie – biorąc pod uwagę, że wyrażenie „synowie dnia" jest użyte zamiennie z wyrażeniem „urodziwi synowie Šapšy" – może ono także oznaczać po prostu synów bogini słońca sprowadzającej swoim wschodem dzień na ziemię. Kolejny wiersz mówi o karmieniu bogów piersią, zatem pierwsza wersja wydaje się najlepiej pasować do kontekstu, jednak ze względu na możliwą wieloznaczność przyjęto dosłowne tłumaczenie „synowie dnia", pozostawiając wielość możliwych interpretacji. Nie ulega wątpliwości, że owi „uroczy bogowie" są karmieni piersią przez boginię Asziratę, a być może w uszkodzonym zakończeniu wiersza pojawiała się także Raḫmaja. Kolejną boską opiekunką, o ile dobrze rozumiany jest *hapax legomenon mṣprt*, jest bogini słońca Šapša, która pojawiała się już wcześniej w w. 2. Nie wiadomo, w jakim kontekście pojawiają się „winogrona" z w. 26, ponieważ tekst jest uszkodzony. Być może jest to jeden ze składników pokarmu, jakim Šapša karmi „uroczych bogów". Inną możliwością – w paraleli do Asziraty karmiącej piersią – jest postrzeganie winogron jako eufemizmu dla kobiecych piersi (por. Pnp 7,8-9), w tym wypadku piersi Šapšy-karmicielki. Całość kończy się wezwaniem zbliżonym do tego, które pojawiło się już wyżej w w. 7. Podobnie jak wcześniej, życzenie pokoju skierowane jest do kapłanów i strażników (zob. komentarz wyżej), tym razem jednak dopełnione zostało informacją, że osoby te przychodzą z ofiarą (*dbḥ*), co podkreśla rytualny charakter tekstu.

Narodziny uroczych bogów II

Uwagi ogólne zob. poprzedni tekst.

28 *ʳšˡd . ʳilm . šˡd . aṯrt . w rḥmʳyˡ*	ʳStˡep ʳbogów/Ila, stˡep Aszirat i Raḥmaʳiˡ
29 *ʳilˡ[m] . ʳyṯˡb*	(gdzie) ʳbogoˡ[wie] ʳzaˡsiedli / ʳIlˡ[u] ʳzaˡsiadł (?).
dolna krawędź 30 *[il yl]ʳk . lˡ gp . ym .*	[Ilu i]ʳdzie kuˡ brzegowi morza
w ʳyṣġˡd . gp . thm	i ʳkroˡczy brzegiem oceanu.
31 *[x]x[x x] . ʳilˡ . mštʿltm .*	[…] (widzi) ʳIluˡ (dwie kobiety) wznoszące (ofiary),
mštʿltm . l riš . agn	wznoszące (ofiary) do brzegu kociołka.
32 *ʳhˡlʳhˡ . tšpl .*	ʳOˡtʳoˡ (jedna) się pochyla,
ʳhˡlh . trm .	ʳoˡto (druga) się podnosi.
hlh . tṣḥ . ad ad	Oto (jedna) krzyczy: „Tato, tato!”
33 *w hlh . tṣʳḥˡ . uʳmˡ . um .*	Oto (druga) krzyʳczyˡ: „Maʳmoˡ, mamo!”
tirkm . yd . iʳlˡ . k ym	Niech wydłuży się (jedna) ręka Iʳlaˡ jak morze,
34 *ʳwˡ yd il . k mʳdˡb .*	ʳaˡ (druga) ręka Ila jak przyʳpłˡyw.
ʳaˡrk . yd . il . k ym	ʳWyˡdłuż się (jedna) ręko Ila jak morze,
verso 35 *w . yd . il . k mdb .*	a (druga) ręko Ila jak przypływ!
yqḥ . il . mštʿltm	Ilu chwyta (dwie kobiety) wznoszące (ofiary),
36 *mštʿltm . l riš . agn .*	wznoszące (ofiary) do brzegu kociołka,
yqḥ . yš<t> . b bth	chwyta i umieszcza w swoim domu.
37 *ʳilˡ . ḫṯh . nʳḥtˡ .*	ʳIluˡ sięʳgnąłˡ (po) swoją laskę,
il . ymnn . mṭ . ydh .	Ilu wziął kij w swoją prawicę.
yšu 38 *yr . šmmh .*	Podnosi (go), ciska w niebiosa,
yr . b šmm . ʿṣr .	cisnął (w) ptaka z niebios!
yḫrṭ . yšt 39 *l pʳḥˡm .*	Skubie (go i) kładzie na węʳgˡle.
il . aṯtm . k ypt .	Tak Ilu uwiódł kobiety.
hm . aṯtm . tṣḥn	Jeśli (dwie) kobiety krzykną:
40 *y ʳmˡt . mt .*	„Och, ʳmęˡżczyzno, mężczyzno,
nḥtm . ḫṯk .	sięgnąłeś (po) twą laskę,
mmnnm . mṭ ydk	wziąłeś kij w swoją prawicę.
41 *h[l] . ʿṣr . tḥrr . l išt .*	Ot[o] pieczesz ptaka na ogniu,
ṣḥrrt . l pḥmm	przypiekasz go na węglach”

[42] *a[t]tm . att . il .* – (obie będą) żo[na]mi, żonami Ila,
att . il . w . ʿlmh . żonami Ila na zawsze.
w hm[43] *aʳttʾm . tṣḥn .* A jeśli (dwie) koʳbieˀty krzykną:
y . ad . ad . „Och, tato, tato,
nḥtm . ḫtk sięgnąłeś (po) twą laskę,
[44] *mʳmʾnnm . mṯ ydk .* wʳziąˀłeś kij w swoją prawicę.
hl . ʿṣr . tḥrr . l išt Oto pieczesz ptaka na ogniu,
[45] *w ṣḥʳrʾrt . l pḥmm .* przyʳpieˀkasz go na węglach”
btm . bt . il . – (obie będą) córkami, córkami Ila,
bt . ʳilʾ[46] *w ʳʿlʾmh .* córkami ʳIlaˀ na ʳzawˀsze.
w hn . attm . tṣḥn . A oto (dwie) kobiety krzyczą:
y . mt . mt „Och, mężczyzno, mężczyzno,
[47] *nʳḥtʾm . ḫtk .* sięʳgnąˀłeś (po) twą laskę,
mmnnm . mṯ ydk . wziąłeś kij w swoją prawicę.
hl . ʿṣr[48] *tʳḥrʾr . l išt .* Oto pieʳczeˀsz ptaka na ogniu,
w ṣḥr <r>t . l pḥmm . przypiekasz go na węglach”
attm . ʳatʾ[t . il] – (obie zostają) żonami, ʳżonaˀ[mi Ila,]
[49] *aʳtʾt . il . w ʿlmh .* żoʳnaˀmi Ila na zawsze.
yhbr . špthm . yšʳqʾ Pochyla się i całuʳjeˀ ich wargi.
[50] *hn . špthm . mtqtm .* Zaiste, ich wargi są słodkie,
mtqtm . k lrmn[m] słodkie jak granaʳtyˀ.
[51] *ʳbʾm . nšq . w hr .* ʳZˀ całowaniem (przychodzi) poczęcie,
b ḫbq . ḥmḥmt . z obejmowaniem – ciąża.
tqt[nṣn w][52] *ʳtʾldn . šḥr . w šlm .* (Obie) ku[cają i] ʳroˀdzą Šaḥra i Šalima
(Świt i Zmierzch).

rgm . l il . ybl . Nadchodzi wiadomość dla Ila:
aʳtʾ[ty][53] *ʳiʾl . yʳlʾt .* „Żʳoˀ[ny] ʳIˀla uʳroˀdziły!”
mh . yʳlʾt . „Co uʳroˀdziły?”
yʳldˀy . šḥr . w šl[m] „Urodziˀły Šaḥra i Šali[ma]”
[54] *ʳšˀu . ʿdb . l špš . rʳbtʾ .* „ʳWzˀnieś (i) złóż (ofiarę) dla Wielʳkiejˀ Šapšy
w l kbkbm . knʳmʾ i niezmienʳnymˀ gwiazdom”.
[55] *yʳhʾbr . špthm . yšʳqʾ .* Poʳchyˀla się i całuʳjeˀ ich wargi.
ʳhʾn . ʳšpʾthm . ʳmʾtqʳtʾ[m . ʳZaˀiste, ich ʳwarˀgi ʳsąˀ słodʳkiˀ[e,
mtqtm . k lrmnm] słodkie jak granaty].
[56] *bʳmʾ . nšq . w hr .* ʳZˀ całowaniem (przychodzi) poczęcie,
ʳbʾ ḫbʳqʾ . w ʳḫʾ[m]ḥmt . ʳzˀ obejmoʳwaniemˀ – ʳcˀ[ią]ża.
ytbʳnʾ [57] *yspr . l ḫmš . l ʳṣlmmʾ[.]* Wróʳciˀ (i) wyrecytuje po pięć (razy) przed
ʳposągamiˀ[,]

ʳw yšʾr . pḫr klat ʳaˀ zgromadzenie ʳśpieˀwa obu (boginiom).
[58] *ʳtʾqʳtnʾṣn . w tldn .* (Obie) ʳkˀuʳcaˀją i rodzą,
ʳtldʾ[n . i]ʳlmʾ . nʿmm . ʳroˀ[dzą bo]ʳgówˀ uroczych,
agzrym [59] *bn . ym .* wygłodniałych synów dnia,

ynqm . b ⌜ap⌝ [.] ⌜d̲d⌝ [.]	ssących ⌜sutki piersi⌝[.]
⌜rg⌝m . l il . y⌜b⌝l	Nad⌜cho⌝dzi ⌜wiado⌝mość dla Ila:
[60] *at̲t⌜y⌝ . il . ylt .*	„Żo⌜ny⌝ Ila urodziły!”
mh . ⌜ylt⌝ .	„Co ⌜urodziły⌝?”
⌜i⌝lmy . ⌜n⌝ʿmm {agzry}	„(Urodziły) ⌜bo⌝gów ⌜u⌝roczych,
[61] *agz⌜r⌝ym . bn ym .*	wygłod⌜nia⌝łych synów dnia,
ynq⌜m . b⌝ ap . d̲d .	ssą⌜cych⌝ sutki piersi.
št . špt [62] *l arṣ .*	Przykładają (jedną) wargę do ziemi,
špt l šm⌜m⌝ .	(drugą) wargę do niebios,
w ⌜yʿrb . b⌝ phm .	więc ⌜wpadają do⌝ ich ust
ʿṣr . šmm	ptaki niebieskie
[63] *w dg b ym .*	i ryby morskie.
w ndd . gz⌜r⌝ [.] l <g>zr [.]	Wpychają kawa⌜łek⌝ po kawałku,
⌜y⌝ʿdb . u ymn [64] *u šmal . b ⌜p⌝hm .*	⌜na⌝pychając swe ⌜us⌝ta tak prawicą, jak i lewicą,
w ⌜l⌝ [.] tšbʿn .	ale ⌜nie⌝ są nasyceni”.
⌜y⌝ . at̲t . itrḫ	„⌜Och⌝, żony, które poślubiłem,
[65] *y bn . aš⌜l⌝d .*	och, synów, których spło⌜dzi⌝łem,
šu . ʿ⌜db⌝ . tk . mdbr . qdš	weźcie i u⌜mieśćcie⌝ na świętym pustkowiu.
[66] *t̲m . tgrgr . l abnm . ⌜w l⌝ . ʿṣm .*	Tam znajdą schronienie pośród kamieni ⌜i pośród⌝ drzew
šbʿ . šnt [67] *tmt . t̲mn . nqpt . ʿd .*	przez siedem pełnych lat, osiem cykli czasu”.
⌜i⌝lm . nʿmm . ttlkn [68] *šd .*	Uroczy ⌜bo⌝gowie włóczą się po stepie,
tṣdn . pat . mdbr .	polują na skraju pustkowia.
w ngš . hm . nǵr [69] *md⌜r⌝ʿ .*	Zbliżają się oni do strażnika u⌜praw
w ṣḫ⌝ . hm . ʿm . nǵr . md⌜r⌝ʿ⌝ .	i wołają⌝ do strażnika u⌜praw⌝:
y . nǵr [70] *⌜nǵ⌝r . pt⌜ḫ⌝ .*	„O, strażniku, ⌜straż⌝niku, otwó⌜rz⌝”.
w ptḫ [.] ⌜h⌝w . pr⌜ṣ⌝ . bʿdhm	Więc otworzył ⌜o⌝n koło nich przejś⌜cie⌝
[71] *w ʿrb .*	i weszli.
h⌜m⌝ . h⌜m⌝ [. it̲ . b btk . l]⌜ḫ⌝m .	„Je⌜śli⌝ [jest w twoim domu ch]⌜le⌝b
w tn [72] *w nlḫ⌜m⌝ .*	– daj, abyśmy mogli je⌜ść⌝!
hm . i⌜t̲⌝[. b btk . yn .	Jeśli je⌜st⌝ [w twoim domu wino
w]⌜tn⌝ . w nšt	–] ⌜daj⌝, abyśmy mogli pić!
[73] *w ʿn hm . nǵr mdrʿ*	I odpowiedział im strażnik upraw:
[. it̲ . lḫm . b]⌜bt⌝	[Jest chleb w] ⌜domu,⌝
[74] *it̲ . yn . d ʿrb . b t̲k[l . ...]*	jest wino, które pochodzi z Szak[alu …]
[75] *mǵ . hw . lhn . lg . ynh[...]*	Podał im gąsiorek swojego wina […]
[76] *w ḫbrh . mla yn [...]*	i swój kubek napełniony winem […]

Komentarz filologiczny

29. *ʿilʾ[m] . ʿyṯʾb* – Wiersz jest bardzo uszkodzony, przez to w różny sposób rekonstruowany. Odczytanie pierwszego wyrazu jest wysoce niepewne i niemal każdy komentator proponuje odmienną wersję, zawsze zaznaczając jej hipotetyczność, bądź w ogóle powstrzymuje się od jakichkolwiek propozycji. Nawet jeśli widzieć tutaj za *KTU* wyraz *ilm*, to w dalszym ciągu trudno ustalić, czy mowa jest o „bogach", czy też o Ilu. Najczęściej badacze zgadzają się co do występowania słowa *yṯb* (*COS I*, 280), jednak problematyczne pozostaje, czy widzieć tu czasownik *yṯb* („siedzieć", „zasiadać"; *TUAT II*, 354), czy też *ṯb* („wrócić", „powtórzyć"; de Moor 1987, 122). Można jednak spotkać także rekonstrukcję widzącą na końcu wiersza wyrazy *g . ṭb* („czysty głos", por. w. 14; Lewis 1997a, 209). Niektórzy w ogóle powstrzymują się od rekonstrukcji i tłumaczenia (Wyatt 2002, 329; Smith 2006, 21).

30. *[il] ylʿk* – Podobnie jak w poprzednim, także tutaj początek wiersza jest uszkodzony. *KTU* pozostawia go bez rekonstrukcji, jednak można domyślać się, że podmiotem jest Ilu, a czasownik powinien stanowić paralelę dla występującego w następnym wierszu *yṣġd*. Ponieważ jego ostatnią literą wydaje się *k*, stąd zaproponowano *ylk*.

31. *l riš . agn* – Dosł. „do głowy kociołka".

37. *ymnn . mṯ . ydh .* – Dosł. „wzięła prawicą kij jego ręka".

52. *rgm . l il . ybl .* – Dosł. „wiadomość dla Ila została przyniesiona".

60. *{agzry}* – Ewidentny błąd skryby, który rozpoczął nowe zdanie wyrazem *agzry* na końcu linii, a następnie zapisał ten sam wyraz na początku następnej. Najwyraźniej zauważył swoją pomyłkę (powtórzenie wyrazu) i wymazał pierwsze *agzry*, jednak na tyle niestarannie, że jest ono w dalszym ciągu częściowo widoczne.

64. *w ʿlʾ [.] tšbʿn . ʿyʾ* – Zupełnie nie przekonuje propozycja Tsumury (2007, 629-641), by odczytać tutaj *wld . šbʿny*. W ten sposób Tsumura tłumaczy „Siedmiu zostało zrodzonych" i widzi zamiast dwóch bogów aż siedmiu. Nawet jeśli z punktu widzenia epigraficznego taka rekonstrukcja jest możliwa, to jest ona sprzeczna z całym tekstem, który wymienia wyraźnie tylko dwóch bogów. Ponadto wzmianka o narodzinach w tym miejscu narracji byłaby zadziwiająca, ponieważ synowie zostali już opisani jako urodzeni i łapczywie jedzący wszelakie zwierzęta.

71. *hʿmʾ . hʿmʾ* – Prawdopodobnie i tutaj mamy do czynienia z błędem skryby, który dwukrotnie powtórzył wyraz „jeśli", por. w. 72b, gdzie w paralelnym zdaniu odnoszącym się do wina *hm* pojawia się tylko jeden raz.

Komentarz historyczno-kulturowy

28-29. Od tego miejsca rozpoczyna się druga część tekstu, będąca mityczną opowieścią. Wydaje się, że pierwsze dwa wiersze stanowią wprowadzenie, określając miejsce akcji. Jest to boski step (por. w. 13), zatem znajdujemy się poza światem ludzi. W żaden sposób nie jest określony także czas, więc spełnione są kryteria mitu:

znajdujemy się w świecie bogów, *in illo tempore*. Nic nie wskazuje na związek z mitologią egipską, jak chciałaby tego Scurlock (2011, 426-428), która umieszcza tutaj Ila w jaju na wzór Atuma, a następnie każe mu poprzez masturbację spłodzić boginie. Wydaje się, że nazbyt luźno budowane skojarzenia pomiędzy różnymi mitologiami nie prowadzą nas do lepszego zrozumienia tekstu.

30-33a. Akcja mitu rozpoczyna się od spaceru Ila nad brzegiem morza. Bez wątpienia jest to kraniec świata, co wynika nie tylko z ówczesnych wyobrażeń o ziemi, ale także z paralelnego dla „morza" (*ym*) określenia, jakim jest „otchłań", „ocean" (*thm*, por. hebr. *təhôm*). Ilu przechadza się więc po brzegu znajdującym się na końcu *orbis terrarum*. Jest to dla niego jak najbardziej naturalne miejsce, ponieważ jego siedziba zwykle jest określana jako znajdująca się w grocie na krańcu świata u źródła dwóch rzek (*KTU* 1.2 III 4-5 // 1.4 IV 21-24 // 1.6 I 32-36; 1.1 III 22-24 // 1.5 VI 1-2 // 1.17 VI 46-49). Nagle spostrzega tam dwie kobiety określone jako *mšt'ltm*. Termin ten budził wiele kontrowersji. Część naukowców wywodzi ten wyraz od arab. *ša'ala* „płonąć", „rozpalić" i widzi tu albo dwie „pochodnie", „żagwie" (Lewis 1997a, 210), albo „dwie rozpalone kobiety" w sensie erotycznym (Wyatt 2002, 330). Najczęściej jednak przyjmuje się, że *mšt'ltm* pochodzi od rdzenia *'ly* wyrażającego ruch w górę i zapewne jest to żeński imiesłów koniugacji sprawczej zwrotnej (Št) w liczbie podwójnej (zob. Tropper 2000, 609). Dosłownie zatem są to „dwie kobiety, które sprawiają, że poruszają się ku górze". Pomijając wątpliwą urodę takiego tłumaczenia, należy stwierdzić, że więcej ono zaciemnia, aniżeli wyjaśnia. Proponowano zatem różne tłumaczenia/interpretacje. Można je sprowadzić do trzech podstawowych propozycji. Pierwsza widzi tu dosłownie kobiety poruszające, wyginające się do góry jak tancerki-akrobatki umilające ucztę (de Moor 1987, 123). Jednak w omawianym micie brak jest wzmianki o uczcie, a sam obraz akrobatki wyginającej swe ciało w mostek de Moor zaczerpnął z przedstawienia egipskiego, co każe z dystansem podchodzić do takiej interpretacji. Druga propozycja rozumie czasownik *'ly* w kontekście erotycznym: „dwie kobiety, które wykonują ruch ku górze" mają tu oznaczać kobiety podczas stosunku seksualnego. Podobnie użyty jest ów czasownik, również w koniugacji sprawczej, w *Cyklu o Ba'lu* (*KTU* 1.5 V 21), gdzie oznacza współżycie Baʿla z krową. Stąd pojawia się tłumaczenie „nierządnica kultyczna" (Tropper 2000, 609). Szerszy kontekst, który wskazuje na zaślubiny i spłodzenie potomstwa przez Ila, zdaje się odpowiadać takiemu rozumieniu. Jednak kontekst bliższy sprawia kłopoty, ponieważ *mšt'ltm* wznoszą się do… kociołka (*agn*). Kociołek ten pojawiał się już w omawianym tekście jako naczynie używane do składania ofiar (w. 15), dlatego wydaje się, że należy tu widzieć kobiety, które wznoszą w dłoniach dary ofiarne (*TOu I*, 357; *COS I*, 280; Smith 2006, 21, 75). Tłumaczenie takie nie wyklucza jednak, że ugarycki słuchacz mitu mógł z jednej strony rozumieć tekst dosłownie i widzieć tutaj ofiarnice, a jednocześnie forma czasownika mogła prowadzić do skojarzeń ze światem erotyki. Mógł to być zresztą celowy zabieg autora, ze względu na treść całej opowieści mitycznej. Sądząc z dalszego opisu, kobiety składały ofiarę kołysania (por. *šnpt*, ekskurs: *Rodzaje ofiar*), ponieważ naprzemiennie wykonują ruch w górę i w dół. Niejasny jest wydawany przez nie okrzyk „tato", „mamo". Być może

wskazuje on na ofiarę składaną dla zmarłych rodziców, co sugerowałoby, że kobiety są sierotami. W ten sposób wyjaśniony byłby brak w dalszej części opowiadania ojca, który przecież powinien zgodzić się na zamążpójście córki/córek. Nie ulega wątpliwości, że owymi kobietami są wspomniane w pierwszej części boginie Aszirata i Raḫmaja, zob. komentarz historyczno-kulturowy do w. 59.

33b-36. Kolejna sekcja była dotychczas powszechnie traktowana jako opis podniecenia Ila, a czterokrotnie występujący rzeczownik *yd* („ręka") był uważany za eufemizm dla członka ugaryckiego ojca bogów. Jednak taka erotyczna interpretacja – mimo szerokiej akceptacji – budzi wątpliwości. Po pierwsze w tekście mitycznym naturalne byłoby, że efektem podniecenia Ila będzie współżycie z zobaczonymi kobietami, szczególnie że wielkość domniemanego członka jest opisana w sposób absolutnie maksymalistyczny. Tak przedstawione podniecenie bóstwa nie może pozostać w opowiadaniu bez żadnych konsekwencji. Tymczasem Ilu zabiera kobiety do swego domu i… zaczyna przyrządzać im posiłek. Dopiero później, uwiedzione staraniami Ila i po odbyciu odpowiedniego testu dotyczącego ich dojrzałości, kobiety/boginie stają się jego żonami i narracja przechodzi do, dość zresztą zdawkowego, opisu współżycia (ww. 49-51 powtórzone w ww. 55-56). Podniecenie Ila byłoby więc w tym momencie narracji zdecydowanie przedwczesne. Ponadto podwójna konstrukcja ww. 33b-36 zdaje się wskazywać na podwójny podmiot. Także łączący wiersze 33b i 34a oraz 34b i 35a spójnik *w* wskazuje na kontynuację opowieści, w tym wypadku poprzez przeciwstawienie (pierwszy wiersz opowiada o jednej czynności, a drugi o następnej), o co jest trudno w przypadku pojedynczego męskiego członka. Wreszcie czynność, jaka jest wspomniana jako konsekwencja wydłużania się *yd*, to „złapanie", „chwytanie" (*lqḥ*). Czasownik ten, mimo bogatego spektrum znaczeń, nigdzie nie jest użyty jako eufemizm dla współżycia seksualnego (zob. *DUL* 496-499). Ponadto warto zauważyć, że rzeczownik *yd* w języku ugaryckim nigdzie poza omawianym tekstem nie ma przypisywanego znaczenia „członek", „penis" (zob. *DUL* 940). Także przywoływane w tym kontekście przykłady biblijne (Iz 57,8.10) bynajmniej nie są oczywiste i raczej oznaczają odpowiednio „stelę" i „siłę". Wszystko to każe zadziwić się, dlaczego tak powszechnie przyjmowana jest metaforyczna, wyjątkowa interpretacja widząca w tekście opis podniecenia seksualnego Ila. Zdecydowanie bardziej oczywista jest interpretacja dosłowna, widząca w rzeczowniku *yd* rękę/ręce. Ich wydłużenie należy rozumieć jako zwiększenie mocy, potęgi Ila, który dzięki temu może „chwycić" obie kobiety z dużej odległości. Takie rozumienie „ręki" jako obrazu „siły", „mocy" jest absolutnie naturalne w języku ugaryckim (zob. *KTU* 1.4 VIII 23; 1.6 II 25; 1.19 II 35; 1.103:46). Podobne rozumienie można znaleźć także w Biblii, gdzie powątpiewającym w jego moc, Bóg zadaje retoryczne pytanie: „Czyż ręka Pana jest zbyt krótka?" (Lb 11,23; zob. także Pwt 4,34; Iz 9,11.16.20, 10.4). Dodatkowo tłumaczenie *yd* przez „ręka" w pełni odpowiada podstawowemu znaczeniu czasownika *lqḥ* (w. 35b), bowiem to właśnie rękoma Ilu chwyta kobiety/boginie. Cała scena kończy się umieszczeniem ich w domu Ila, czyli zapewne „w grocie u źródła dwóch rzek".

37-39a. Kolejna sekcja tekstu opisuje scenę uwodzenia kobiet/bogiń przez Ila. Do tego celu używa on swej laski (*ḫṭ*). Podobnie jak w przypadku wspomnianego wcześniej Mota (ww. 8-9), laska ta może być po prostu rodzajem berła. Wydaje się jednak bardziej prawdopodobne, że jest to znak osób znających sztuki magiczne, jak to miało miejsce w przypadku czarowników w tekstach zaklęć (*KTU* 1.169:5,14, tekst 58, zob. przykłady pozabiblijne w komentarzu historyczno-kulturowym; zob. także *KTU* 1.22 II 17 *Uczta herosów*). Podobną funkcję laska/kij pełni i tutaj. Oto Ilu za pomocą laski, którą rzucił w niebo, upolował ptaka. Z pewnością nie jest to żaden „naturalny" sposób polowania na ptaki. Użyty w tym miejscu czasownik (*yry*) wskazuje raczej na strzałę wypuszczoną/wystrzeloną z łuku, jednak tekst o żadnym łuku nie wspomina. Można rzec, że Ilu „wystrzelił" laskę/kij. Najwyraźniej upolowanie w ten sposób ptaka, a następnie jego sprawienie i upieczenie, robią na tyle duże wrażenie na kobietach/boginiach, że autor podsumowuje sekcję: „Tak Ilu uwiódł kobiety". Warto zauważyć, że od następnych wierszy są one nazywane „żonami", a Ilu „mężem".

Podobnie jak to miało miejsce w poprzednim fragmencie, niektórzy autorzy widzą w lasce i kiju metaforyczne określenia na członek Ila (*TOu I*, 374; Wyatt 2002, 331). Taka interpretacja ma jednak oczywisty słaby punkt: w jaki sposób Ilu miałby rzucać swym penisem i tak upolować ptaka? Za kuriozalną należy uznać propozycję Scurlock (2011, 430), która uważała, że mamy tu obraz onanizującego się Ila, którego nasienie wytryska z taką mocą, że zabija ptaka na niebie. Nie przekonuje także budowanie wielopiętrowej metafory, widzącej w lasce/kiju obraz pobudzonego Ila, zaś w piekącym się na ogniu ptaku podnieconych kobiet/bogiń (Smith 2006, 83-88). Taki obraz nie występuje w literaturze ugaryckiej, a nawet szerzej – bliskowschodniej. Ponadto zupełnie niejasne byłoby, dlaczego tekst mówi tylko o jednym ptaku, wobec obecności dwóch kobiet/bogiń. Wreszcie należy zauważyć, że w żadnym innym ugaryckim tekście, w którym pojawiają się rzeczowniki „laska" (*ḫṭ*) i „kij" (*mṭ*), nie oznaczają one męskiego członka. Taką nadmiernie rozerotyzowaną interpretację należy więc odrzucić, na rzecz dosłownego rozumienia tekstu (podobnie: de Moor 1987, 124; *COS I*, 280-281).

39b-49b. Długi fragment tekstu składa się z trzech niemal identycznych elementów. Pierwsze dwa (ww. 39a-42a,42b-46a) są wyraźnie elementem wróżby. Oba zaczynają się od wyrazu „jeśli" (*hm*/*whm*) i następnie opisują konkretne wydarzenie, a kończą się przedstawieniem konsekwencji owego wydarzenia w przyszłości. Mamy więc do czynienia z typowym dla wróżb *protasis*, a następnie *apodosis*. Wydaje się więc, że opowiadanie mityczne przedstawia nam test, na jaki decyduje się Ilu, by poznać, jak ostatecznie ma traktować obie kobiety/boginie: jak żony czy też jak córki. Test ten ma wskazać, czy kobiety są już dojrzałe do zamążpójścia. Zdecydują o tym słowa, które mają one wypowiedzieć, opisując dotychczasowy przebieg akcji. Kluczowe jest zwrócenie się do Ila: „mężczyzno" bądź „tato". Pierwszy termin *mt* w rzeczywistości oznacza „śmiertelnika", „człowieka" i dalej „mężczyznę". Jako taki może on zostać mężem kobiet. Gdyby jednak zwróciły się do niego *ad*, czyli „tato", wówczas będzie on ojcem dla obu kobiet. Rozstrzygnięcie zapowiada już

początek w. 46b, w którym zamiast dotychczasowego „jeśli" (*hm*) pojawia się „oto" (*hn*). Takie zestawienie wskazuje na zamierzoną przez autora grę słów. Wreszcie następuje rozwiązanie: kobiety zwracają się do Ila „mężczyzno" i zostają jego żonami „na wieki". Omawiany tekst potwierdza tym samym, że bigamia znana na całym starożytnym Bliskim Wschodzie była obecna także w Ugarit.

49b-52a. Dopiero po teście, w wyniku którego kobiety zostają uznane za dojrzałe do małżeństwa, dochodzi do jego konsumpcji. Tu rzeczywiście następuje opis miłosnych uniesień Ila z dwiema żonami, przy czym jest on zbudowany z dość standardowych wyrażeń. Oto Ilu pochyla się i całuje kobiety. Wzmianka o pocałunkach wzmocniona jest podwójnym zaznaczeniem, że ich usta są słodkie. Słodycz ust kochanków jest typowym elementem bliskowschodniej poezji o charakterze erotycznym (por. Pnp 4,11; 5,13.16; 7,10). Podobnie dość często w tekstach i obrazach o treści erotycznej pojawia się owoc granatu, będący symbolem płodności i uważany za afrodyzjak (zob. np. przedstawienie Semenchkare i Meritaten, gdzie ta druga podaje młodzieńcowi granaty i korzeń mandragory – obie rośliny uważane były za afrodyzjaki; Ägyptisches Museum, Berlin, Inv. no. 15000, https://id.smb.museum/object/607029/relief-mit-darstellung-eines-k%C3%B6nigs-und-einer-k%C3%B6nigin [dostęp: 30.09.2023]). Tekst dalej opisuje proste do przewidzenia konsekwencje „pocałunków" i „obejmowania": poczęcie i ciążę. Wreszcie sekcję zamyka zdawkowy opis porodu. Obie boginie kucają, co jest naturalną pozycją rodzenia. Na świat przychodzą dwaj chłopcy: Šaḫru i Šalimu, czyli odpowiednio Świt i Zmierzch. Oczywiste jest, że należy ich identyfikować ze wspomnianymi w pierwszej części tekstu „uroczymi bogami", podobnie jak „kobiety" z opowiadania mitycznego są zapewne tożsame z Asziratą i Raḫmają z części rytualnej (zob. niżej komentarz do ww. 58-61a). Niestety tekst nie wiąże w żaden sposób nowo narodzonych synów z konkretną matką.

52b-54. Kolejne wiersze malują obraz Ila, który dowiaduje się o narodzeniu synów. Nie wiadomo, czy jest on gdzieś daleko, czy też czeka w sąsiedniej komnacie. W każdym razie następuje typowy dialog: najpierw oznajmienie wieści o porodzie, następnie pytanie o (płeć) dzieci i na koniec odpowiedź wskazująca na – w tym wypadku – chłopców. Na wieść o narodzinach synów Ilu każe złożyć ofiary bogini słońca oraz gwiazdom. Tekst nie podaje, co ma być ową domyślną ofiarą. Nie wiadomo także, dlaczego właśnie tak wskazani są odbiorcy ofiary. W odniesieniu do bogini słońca prawdopodobnie wiąże się to ze wspomnieniem Šapšy w w. 2, gdzie „uroczy bogowie" nazwani są nawet „synami Šapšy". Wynika to zapewne z charakteru „Świtu" i „Zmierzchu", którzy w naturalny sposób wiążą się ze wschodzeniem i zachodzeniem słońca. Ofiara ma raczej charakter dziękczynny, bowiem na ofiarę oczyszczającą bezpośrednio po porodzie jest raczej za wcześnie (por. Kpł 12,6-7). Zupełnie niejasne pozostaje wspomnienie o ofiarach dla „niezmiennych gwiazd".

55-57. Zaskakujące jest, że ww. 55-56a powtarzają dosłownie treść ww. 49b-51a. W żaden sposób nie jest to uzasadnione poprzez układ opowiadania. Być może wyjaśnieniem jest treść ww. 56b-57, które zaczynają się od czasownika „wrócić" (*ṯb*). Wydaje się, że odnoszą się one do przewodniczącego rytuałowi, który w tym miejscu

opowiadania ma wrócić do posągów i ponownie pięciokrotnie wyrecytować powtórzony fragment. W tym czasie całe zgromadzenie ma śpiewać. Najwyraźniej zatem nie tylko pierwsza część tekstu odnosiła się do sprawowanych w Ugarit rytuałów, lecz także część będąca opowiadaniem mitycznym była używana podczas liturgii. W środku opowiadania skryba umieścił zatem swego rodzaju didaskalia dla osoby przewodzącej rytuałowi, podpowiadając mu, jaką część tekstu i ile razy ma powtórzyć. Wydaje się, że pięciokrotna wzmianka o współżyciu Ila z kobietami/boginiami i ich zajściu w ciążę uzupełnia już dwa razy wyrecytowany tekst i daje łącznie siedmiokrotne powtórzenie, co oznaczało na Bliskim Wschodzie pełnię. Siedmiokrotny opis współżycia i zajścia w ciążę oznaczałby więc kompletność i pewność opisywanych zdarzeń, nieco podobnie jak ma to miejsce przy opisywaniu współżycia Enkidu z Szamhat w *Eposie o Gilgameszu*, którzy spędzili ze sobą „sześć dni i siedem nocy" (I 194).

58-61a. W kolejnym fragmencie narracja opowiadania wraca do opisu porodu bogów oraz informacji o tym fakcie przekazywanej Ilowi. Tekst nie jest jednak identyczny z ww. 51b-53. Zamiast imion nowo narodzonych Šaḥra i Šalima pojawiają się tutaj znane z pierwszej części tekstu (ww. 23-24) określenia: „bogowie uroczy" (*ilm n'mm*), „synowie dnia" (*bn ym*) oraz „ssący sutki piersi" (*ynqm b ap ḏd/zd*). Ze względu na paralelizm nie ma wątpliwości, że wszystkie te wyrażenia odnoszą się właśnie do Šaḥra i Šalima. Ponieważ w. 24 mówiący o karmieniu piersią wprost wspominał w tym kontekście o Asziracie, a prawdopodobnie w uszkodzonym końcu linii była także mowa o Raḫmai, zatem pewne jest, że to właśnie Aszirata i Raḫmaja są przedstawione w opowiadaniu mitycznym jako kobiety uwiedzione przez Ila. Potwierdza to silne powiązanie pomiędzy pierwszą, rytualną częścią tekstu, a jego drugim członem, będącym mitycznym opowiadaniem. Warto zauważyć, że tym razem tekst nie ma charakteru narracji autora, lecz stanowi część anonimowej odpowiedzi na pytanie Ila o nowo narodzone potomstwo.

61b-64a. Wiersze te stanowią ciąg dalszy odpowiedzi opisującej Ilowi jego synów. Ta część utworu nie znajduje paraleli we wcześniejszym tekście. Podstawową cechą Šaḥra i Šalima jest ich niepohamowany apetyt. Ich rozwarte usta zyskują wymiar niemal kosmiczny, sięgając od niebios do ziemi, przez co przypominają przerażającego Mota podczas jego walki z Baʿlem (zob. *Cykl o Ba'lu*, *KTU* 1.5 II 2-3). Nie oznacza to jednak, że boscy bracia są bogami świata umarłych (wbrew Scurlock 2011, 416). Wydaje się, że jest to nawiązanie do drogi słońca na niebie, którą rozpoczyna Šaḥru (Świt), a kończy Šalimu (Zmierzch). Zatem bracia sięgają od ziemi w momencie wschodu słońca, poprzez niebo w zenicie, aż po ziemię z powrotem o zachodzie. Taką interpretację zdaje się także potwierdzać zestaw zwierząt wpadających do rozwartych ust boskich noworodków. Są to bowiem zarówno „ptaki niebieskie" unoszące się wysoko (niczym słońce w południe), jak i „ryby morskie" zamieszkujące głębiny (niczym słońce zachodzące w morzu). Warto tu zauważyć, że z perspektywy mieszkańców Lewantu wzmianka o morzu zawsze będzie wiązać się z kierunkiem zachodnim. Być może więc obok obrazu wertykalnego (ziemia/morze – niebo) tekst maluje także obraz horyzontalny (wschód – zachód), gdzie ryby oznaczają zachód,

a ptaki – budzące się i śpiewające o świtaniu – wschód (zob. *COS I*, 282). Taki obraz ma przedstawiać żarłoczność obu braci ogarniającą cały świat. Jest on dodatkowo podkreślony poprzez kolejny obraz braci, oburącz wpychających sobie jedzenie do ust. Użyte zostały tu dwa nieco podobnie brzmiące czasowniki: *ndd* i *ʾdb*. Pierwszy z nich oznacza „ruszać", „pospieszać" i w omawianym kontekście jedzenia oznacza żarłoczne wpychanie pokarmu do ust. Natomiast drugi ma nieco łagodniejszą wymowę, bowiem oznacza „kłaść", „umieszczać". Jednak wobec dopowiedzenia, że jedzenie jest kładzione do ust obiema rękoma, lepiej przetłumaczyć ten czasownik jako „napychać" usta. Oba czasowniki wskazują na gwałtowność jedzenia, wprost na pożeranie bez umiaru. Mimo to bracia nie mogą się nasycić, co powoduje, że mogą być groźni dla otaczających ich ludzi i zwierząt. Niepohamowanie i nieporadność w jedzeniu wskazuje jednocześnie na prymitywizm/dzikość bogów.

64b-67a. Przerażony swym potomstwem Ilu każe je umieścić w odludnym miejscu wraz z ich matkami. Takie tłumaczenie (por. zbliżone propozycje: *TUAT II*, 356; *COS I*, 282) jest zdecydowanie lepsze, aniżeli proponowane niekiedy „Wznieście ofiary na świętym pustkowiu" (Lewis 1997a, 214; Smith 2006, 25), czy też „Wznieście podium na środku świętej pustyni" (Wyatt 2002, 334) lub podobne „Wznieście sanktuarium na pustyni" (de Moor 1987, 334). Wszystkie te propozycje zaskakują wznoszeniem budowli na pustyni bez jasnej przyczyny. Nie zmienia to faktu, że niejasne pozostaje określenie „święte pustkowie/pustynia" (*mdbr qdš*). Wydaje się, że tłumaczenie „pustkowie" jest lepsze od „pustynia", ponieważ synowie Ila mają się chronić m.in. wśród drzew (w. 66), co zdecydowanie nie odpowiada pustyni. Sam termin może oznaczać jakiś pustynny/bezludny teren poświęcony bóstwu. Przypomina to nieco biblijną koncepcję pustyni, jako miejsca, gdzie Jahwe w szczególny sposób przemawia do swego ludu (zob. Oz 2,16). Teoretycznie *mdbr qdš* może być także „pustynią Qadeš" (por. Ps 29,8), ponieważ toponim taki jest stosunkowo częsty w Lewancie. Brak jednak potwierdzenia występowania go w Ugarit (zob. jeden kontrowersyjny przypadek: van Soldt 2005, 18,79). Nie ulega jednak wątpliwości, że Ilu decyduje się na wygnanie swych synów wraz z matkami. Przyczyną zapewne jest przerażający apetyt malców, zagrażający otoczeniu. Emocjonalne napięcie wynikające z wygnania synów i żon przez własnego ojca/męża podkreślone jest w tekście przez dwukrotne użycie wykrzyknika „och!" (*y*). Cała scena przypomina nieco wygnanie Hagar wraz z małym Izmaelem, jednak bohaterowie są podwojeni, a i powód wygnania jest zupełnie różny, anieli w biblijnej opowieści. Trudno więc tutaj doszukiwać się głębszych analogii. Należy zaznaczyć, że wypędzenie Šaḫra i Šalima nie ma na celu ich śmierci, lecz czasowe odizolowanie. Jest to czas na dojrzewanie tych bogów. Okres tej izolacji podany jest w typowy dla literatury ugaryckiej sposób, przy użyciu schematu x oraz x+1. Oznacza to pełen wymagany okres, na co zresztą wskazuje także liczba siedmiu lat. Są one dopełnione przez osiem „cykli czasu", co wiąże się z cyklicznością wegetacji i także oznacza lata.

67b-76. Ostatnia zachowana sekcja tekstu przedstawia „uroczych bogów" już jako dojrzałych, samodzielnie poruszających się i polujących mężczyzn. Można więc domyślać się, że właśnie jesteśmy świadkami upływania okresu odosobnie-

nia. Rzecz jasna w świecie mitycznym nie ma znaczenia, że Šaḫru i Šalimu dojrzeli w osiem lat. Sama liczba siedem-osiem lat występująca w poprzednim fragmencie jest oczywiście symboliczna i oznacza odpowiednią, pełną liczbę lat. Błąkając się po pustyni, „uroczy bogowie" docierają do świata cywilizowanego, jakim jest świat rolników i proszą o wpuszczenie do domu i pokarm. Pokarmem jest chleb i wino, którymi częstuje bogów nieznany z imienia strażnik upraw. Cała scena przypomina obraz cywilizowania Enkidu w *Eposie o Gilgameszu*. Tam również pojawia się dziki człowiek/półbóg zamieszkujący pustynię i jadający jak zwierzęta, a jednym z elementów wprowadzenia go w świat ludzi jest poczęstowanie go chlebem i alkoholem (piwem). Tekst podkreśla zresztą, że Enkidu jako „dziki" nie umiał jeść chleba i pić piwa (zob. *Epos o Gilgameszu* II 44-51). Wydaje się, że omawiana opowieść ugarycka zawiera podobny topos. Człowiek/bóg z pustyni jest dziki – nie umie jeść jak człowiek i spożywa pokarm zwierząt (Enkidu trawę, Šaḫru i Šalimu ryby i ptaki). Dodatkowo forma jedzenia wskazuje na prymitywizm (Enkidu chłepce wodę ze strumienia, Šaḫru i Šalimu wpychają pokarm do ust obiema rękami). Dopiero kontakt z ludźmi cywilizowanymi uczy ich, jak jeść. Wymieniany pokarm, co należy podkreślić, wskazuje na rolników. Dla wytworzenia chleba potrzebne są żarna do mielenia mąki, co w praktyce oznacza choćby częściową sedentaryzację. Oczywiście można wozić małe żarna w jukach albo znajdować każdorazowo odpowiednie kamienie, jednak z pewnością nie da się przewozić na ośle dużych, czyli bardziej wydajnych, żaren. Tym bardziej wytwarzanie alkoholu (wina, piwa) wymaga nie tylko zbioru owoców (to mogą zrobić także koczownicy), ale odpowiednio długiego czasu potrzebnego do fermentacji (co wymaga już osiadłego trybu życia). Dodatkowo winorośl traktowana była na całym Bliskim Wschodzie jako roślina szlachetna, wymagająca wysokiej kultury rolniczej. Wszystko to pokazuje, że spożywanie chleba i wina/piwa uważane było za wyznacznik świata cywilizowanego, w odróżnieniu od dzikiego świata koczowników. Niestety omawiany tekst w tym miejscu się urywa, można się jednak domyślać, że Šaḫru i Šalimu stają się bogami „cywilizowanymi" i wskutek tego mogą opuścić pustynię i wrócić na dwór Ila, podobnie jak Enkidu udaje się na dwór Gilgamesza. Być może tekst kończył się wyznaczeniem obu bogom (Świtowi i Zmierzchowi) funkcji pomocników bogini słońca.

6. Klacz i Ḥoranu

tłumaczenie i komentarz:
Andrzej Mrozek, Maciej Münnich

Tłumaczenie

KTU 1.100

Matka ogiera (i) klaczy,
córka źródła, córka kamienia,
córka niebios i otchłani
zawołała do Šapšy, swojej matki:
„Šapšo, matko,
zwróć się do Ila u źródeł (dwóch) rzek,
u zbiegu (dwóch) oceanów:
Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
jadowitego węża, zrzucającego skórę.
Dzięki niemu – zniszczenie zaklinacza,
dzięki niemu – oddalenie jadu.
Niechaj zatem wyrzuci węża,
niechaj ciśnie węża zrzucającego skórę".
(A Ilu) ustawił tron i zasiadł.

Zawołała do Šapšy, swojej matki:
„Šapšo, matko,
zwróć się do Baʿla na wyniosłościach Ṣaponu:
Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
jadowitego węża, zrzucającego skórę.
Dzięki niemu – zniszczenie zaklinacza,
dzięki niemu – oddalenie jadu.
Niechaj zatem wyrzuci węża,
niechaj ciśnie węża zrzucającego skórę".
(A Baʿlu) ustawił tron i zasiadł.

Zawołała do Šapšy, swojej matki:
„Šapšo, matko,
zwróć się do Dagana z Tuttul:
Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
jadowitego węża, zrzucającego skórę.
Dzięki niemu – zniszczenie zaklinacza,
dzięki niemu – oddalenie jadu.
Niechaj zatem wyrzuci węża,
niechaj ciśnie węża zrzucającego skórę”.
(A Dagan) ustawił tron i zasiadł.

Zawołała do Šapšy, swojej matki:
„Šapšo, matko,
zwróć się do ʿAnaty-ʿAsztarty z Inbubu:
Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
jadowitego węża, zrzucającego skórę.
Dzięki niemu – zniszczenie zaklinacza,
dzięki niemu – oddalenie jadu.
Niechaj zatem wyrzuci węża,
niechaj ciśnie węża zrzucającego skórę”.
(A ʿAnata-ʿAsztarta) ustawił(a) tron i zasiadł(a).

Zawołała do Šapšy, swojej matki:
„Šapšo, matko,
zwróć się do Jaricha z Larugatu:
Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
jadowitego węża, zrzucającego skórę.
Dzięki niemu – zniszczenie zaklinacza,
dzięki niemu – oddalenie jadu.
Niechaj zatem wyrzuci węża,
niechaj ciśnie węża zrzucającego skórę”.
(A Jarichu) ustawił tron i zasiadł.

Zawołała do Šapšy, swojej matki:
„Šapšo, matko,
zwróć się do Rašapa z Bibity:
Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
jadowitego węża, zrzucającego skórę.
Dzięki niemu – zniszczenie zaklinacza,
dzięki niemu – oddalenie jadu.
Niechaj zatem wyrzuci węża,
niechaj ciśnie węża zrzucającego skórę”.
(A Rašap) ustawił tron i zasiadł.

Zawołała do Šapšy, swojej matki:
„Šapšo, matko,
zwróć się do Ẓiẓa-Kamisza z *Ḥryt*:
Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
jadowitego węża, zrzucającego skórę.
Dzięki niemu – zniszczenie zaklinacza,
dzięki niemu – oddalenie jadu.
Niechaj zatem wyrzuci węża,
niechaj ciśnie węża zrzucającego skórę”.
(A Ẓiẓu-Kamisz) ustawił tron i zasiadł.

Zawołała do Šapšy, swojej matki:
„Šapšo, matko,
zwróć się do Milka z ʿAsztarot:
Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
jadowitego węża, zrzucającego skórę.
Dzięki niemu – zniszczenie zaklinacza,
dzięki niemu – oddalenie jadu.
Niechaj zatem wyrzuci węża,
niechaj ciśnie węża zrzucającego skórę”.
(A Milku) ustawił tron i zasiadł.

Zawołała do Šapšy, swojej matki:
„Šapšo, matko,
Zwróć się do Koszara-Chasisa z Krety:
Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
jadowitego węża, zrzucającego skórę.
Dzięki niemu – zniszczenie zaklinacza,
dzięki niemu – oddalenie jadu.
Niechaj zatem wyrzuci węża,
niechaj ciśnie węża zrzucającego skórę”.
(A Koszaru-Chasisu) ustawił tron i zasiadł.

Zawołała do Šapšy, swojej matki:
„Šapšo, matko,
zwróć się do Šaḫra-Šalima w niebiosach:
Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
jadowitego węża, zrzucającego skórę.
Dzięki niemu – zniszczenie zaklinacza,
dzięki niemu – oddalenie jadu.
Niechaj zatem wyrzuci węża,
niechaj ciśnie węża zrzucającego skórę”.

(A Šaḥru-Šalimu) ustawił tron i zasiadł.

Zawołała do Šapšy, swojej matki:
„Šapšo, matko,
zwróć się do Ḥorana z Maṣady:
Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
jadowitego węża, zrzucającego skórę.
Dzięki niemu – zniszczenie zaklinacza,
dzięki niemu – oddalenie jadu.

Rozogniła się twarz Ḥorana,
bowiem (klacz) pozbawiona będzie swego potomstwa.
Zawrócił do miasta na wschodzie,
następnie skierował się do środka Araššichu wielkiego,
do Araššichu potężnego.
Wyrwał spośród drzew tamaryszek,
spośród krzewów – drzewo śmierci.
Wytrząsnął go (= jad) tamaryszkiem,
usunął go gałęziami palmy daktylowej.
Sprawił, że znikł on w przypływie,
uniósł go strumień.
Ḥoranu dotarł do jej (= klaczy) domu
i doszedł do jej rezydencji.
Jad wysechł jak potok,
wyparował jak kanał.

Przed nim domostwo zaklęć,
przed nim zamknęła domostwo,
przed nim zasunęła zasuwy.
„Otwórz dom zaklęć,
otwórz dom, abym wszedł,
pałac, abym wstąpił!”
„Daj węże, o Ḥoranie,
daj jako mój dar ślubny
i młodą żmiję (jako) moją zapłatę”.
„Daję węże (jako) twój dar ślubny,
młodą żmiję (jako) zapłatę za ciebie”.
Po Rašapie ʿAsztarta:
„do ʿAsztarty z Mari”.
Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża.

Klacz i Ḥoranu

1. *KTU* 1.100 (RS 24.244)
2. Południowy akropol, Dom kapłana huryckiego
3. 240 x 160 x 39 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Opowiadanie mityczne

Tabliczka należy do jednej z najlepiej zachowanych. Uszkodzenia są minimalne, co jest wyjątkowe także ze względu na duży rozmiar tabliczki. Pismo jest staranne i czytelne. Całość tekstu mieści się na jednej tabliczce, ponieważ na dole strony *verso* pozostało jeszcze miejsce na przynajmniej dwie linie tekstu. Utwór jest mityczną opowieścią o bogini-klaczy, której potomstwo zostało ukąszone przez węża. W związku z tym boska klacz zwraca się z prośbą do swej matki, bogini słońca Šapšy o wstawiennictwo u innych bogów. Kolejno wymienionych jest dziesięć bóstw, wobec których kierowana jest identyczna prośba, będąca faktycznie zaklęciem, jednak żadne z nich nie udziela pomocy. W rzeczywistości bóstw, do których zwraca się boska klacz, jest jedenaście, lecz skryba, kopiując tabliczkę, pominął ʿAsztartę i informację o niej zamieścił dopiero w swego rodzaju erracie dodanej na dolnej krawędzi tabliczki. Każda z powtarzających się sekcji oddzielona została na tabliczce poziomą linią. Dopiero dwunasty z bogów, Ḥoranu z Maṣady, angażuje się w pomoc i dzięki magicznemu rytuałowi ratuje potomstwo boskiej klaczy. Następnie staje u bram domostwa bogini-klaczy, domagając się ich otwarcia, co w praktyce oznacza wzięcie bogini za żonę. Ta ostatecznie zgadza się, a darem ofiarnym mają być pokonane węże.

Tekst bez wątpienia wykorzystywany był w rytuałach mających służyć pomocą po ukąszeniu przez węża. Kolejny raz zatem widać połączenie tekstu o charakterze mitycznym z rytuałami odprawianymi w Ugarit.

KTU 1.100	Tłumaczenie
recto 1 *um . pḫl . pḫlt .*	Matka ogiera (i) klaczy,
bt . ʾn . bt . abn .	córka źródła, córka kamienia,
bt . šmm . w thm	córka niebios i otchłani
2 *qrit . l špš . umh .*	zawołała do Šapšy, swojej matki:
špš . um .	„Šapšo, matko,

ql . bl . ʾm[3] *il . mbk nhrm .*
b ʾdt . thmtm
[4] *mnt . nṯk . nḫš .*
šmrr . nḫš[5] *ʾ{x}qšr .*
lnh . mlḫš abd .
lnh . ydy[6] *ḥmt .*
hlm . yṯq . nḫš .
yšlḥm . <nḫš> ʾqšr
[7] *y ʾdb . ksa . w yṯb*
---
[8] *tqru . l špš . umh .*
špš . um .
ql bl[9] *ʾm . bʾl . mrym . ṣpn .*

mnty . nṯk[10] *nḫš .*
šmrr . nḫš . ʾqšr .
lnh[11] *mlḫš . abd .*
lnh . ydy . ḥmt .
hlm . yṯq[12] *nḫš .*
yšlḥm . nḫš . ʾqšr .
y<ʾ>db . ksa[13] *w yṯb*
---
[14] *tqru l špš . u<m>h .*
špš . um .
ql . bl . ʾm[15] *dgn . ttlh .*
mnt . nṯk . nḫš .
šmrr[16] *nḫš . ʾqšr .*
lnh . mlḫš . abd .
lnh[17] *ydy . ḥmt .*
hlm . yṯq . nḫš .
yšlḥm[18] *nḫš . ʾqšr .*
y ʾdb . ksa . w yṯb
---
[19] *tqru l špš . umh .*
špš . um .
ql . bl . ʾt[20] *ʾnt w ʾ{. r}ṯtrt inbbh .*
mnt . nṯk[21] *nḫš .*
šmrr . nḫš . ʾqšr .
ln⌜h⌝ . ml[22]*ḫš . abd .*
lnh . ydy . ḥmt .
hlm . yṯq[23] *nḫš .*
yšlḥm . nḫš . ʾqš⌜r⌝ .

zwróć się do Ila u źródeł (dwóch) rzek,
u zbiegu (dwóch) oceanów:
Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
jadowitego węża, zrzucającego skórę.
Dzięki niemu – zniszczenie zaklinacza,
dzięki niemu – oddalenie jadu.
Niechaj zatem wyrzuci węża,
niechaj ciśnie <węża> zrzucającego skórę”.
(A Ilu) ustawił tron i zasiadł.

Zawołała do Šapšy, swojej matki:
„Šapšo, matko,
zwróć się do Baʿla na wyniosłościach Ṣaponu:
Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
jadowitego węża, zrzucającego skórę.
Dzięki niemu – zniszczenie zaklinacza,
dzięki niemu – oddalenie jadu.
Niechaj zatem wyrzuci węża,
niechaj ciśnie węża zrzucającego skórę”.
(A Baʿlu) us<ta>wił tron i zasiadł.

Zawołała do Šapšy, swojej mat<ki>:
„Šapšo, matko,
zwróć się do Dagana z Tuttul:
Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
jadowitego węża, zrzucającego skórę.
Dzięki niemu – zniszczenie zaklinacza,
dzięki niemu – oddalenie jadu.
Niechaj zatem wyrzuci węża,
niechaj ciśnie węża zrzucającego skórę”.
(A Dagan) ustawił tron i zasiadł.

Zawołała do Šapšy, swojej matki:
„Šapšo, matko,
zwróć się do ʿAnaty-ʿAsztarty z Inbubu:
Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
jadowitego węża, zrzucającego skórę.
Dzięki ⌜niemu⌝ – zniszczenie zaklinacza,
dzięki niemu – oddalenie jadu.
Niechaj zatem wyrzuci węża,
niechaj ciśnie węża zrzucającego skórę”.

y ʿdb ksa[24] *w yṯb*	(ʿAnata-ʿAsztarta) ustawił(a) tron i zasiadł(a).
---	---
[25] *tqru . l špš . umh .*	Zawołała do Šapšy, swojej matki:
špš . ⌜u¹[m .	„Šapšo ⌜mat¹[ko,
q]⌜l¹ bl . ʿm[26] *yrḫ . lrgth .*	z]⌜w¹róć się do Jaricha z Larugatu:
mnt . nṯk . ⌜nḫš¹ .	Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu ⌜węża¹,
šmrr[27] *nḫš . ʿqšr .*	jadowitego węża, zrzucającego skórę.
lnh . mlḫš . abd .	Dzięki niemu – zniszczenie zaklinacza,
lnh . ydy[28] *ḥmt .*	dzięki niemu – oddalenie jadu.
hlm yṯq . nḫš .	Niechaj zatem wyrzuci węża,
yšlḫm . nḫš[29] *ʿqšr*	niechaj ciśnie węża zrzucającego skórę”.
y ʿdb . ksa . w yṯb	(A Jarichu) ustawił tron i zasiadł.
---	---
[30] *tqru . l špš . umh .*	Zawołała do Šapšy, swojej matki:
špš . um .	„Šapšo, matko,
ql b<l> . ʿm[31] *ršp . bbth .*	zwróć <się> do Rašapa z Bibity:
mnt . nṯk . nḫš .	Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
šmrr[32] *nḫš . ʿqšr .*	jadowitego węża, zrzucającego skórę.
lnh . mlḫš abd .	Dzięki niemu – zniszczenie zaklinacza,
lnh . ydy[33] *ḥmt .*	dzięki niemu – oddalenie jadu.
hlm . yṯq . nḫš .	Niechaj zatem wyrzuci węża,
yšlḫm . nḫš . ʿq[34]*š<r> .*	niechaj ciśnie węża zrzucającego skó<rę>”.
y ʿdb . ksa . w yṯb	(A Rašap) ustawił tron i zasiadł.
---	---
[35] *tqru l špš . umh .*	Zawołała do Šapšy, swojej matki:
špš . um .	„Šapšo, matko,
ql bl . ʿm[36] *ẓẓ . w kmṯ . ḥryth .*	zwróć się do Ẓiẓa-Kamisza z *Ḥryt*:
mnt . nṯk nḫš .	Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
šm[37]*rr . nḫš . ʿqšr .*	jadowitego węża, zrzucającego skórę.
lnh . mlḫš abd .	Dzięki niemu – zniszczenie zaklinacza,
lnh[38] *ydy . ḥmt .*	dzięki niemu – oddalenie jadu.
hlm . yṯq . nḫš	Niechaj zatem wyrzuci węża,
yšlḫm . nḫš[39] *ʿ{.}qšr .*	niechaj ciśnie węża zrzucającego skórę”.
y ʿdb . ksa . w yṯb	(A Ẓiẓu-Kamisz) ustawił tron i zasiadł.
---	---
[40] *⌜tq¹r⌜u¹ l špš . umh .*	⌜Za¹woła⌜ła¹ do Šapšy, swojej matki:
špš . um	„Šapšo, matko,
ql . bl . ʿm dolna krawędź [41] *mlk . ʿṯtrth .*	zwróć się do Milka z ʿAsztarot:
mnt . nṯk . nḫš .	Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
šmrr[42] *nḫš . ʿqšr .*	jadowitego węża, zrzucającego skórę.
lnh . ⌜m¹lḫš abd .	Dzięki niemu – zniszczenie ⌜za¹klinacza,

lnh . ydy [43] *ḥmt .*	dzięki niemu – oddalenie jadu.
hlm yṯq . nḥš .	Niechaj zatem wyrzuci węża,
yšlḥm . nḥš [verso 44] *ʿqšr .*	niechaj ciśnie węża zrzucającego skórę”.
yʿdb . ksa . w yṯb	(A Milku) ustawił tron i zasiadł.
---	---
[45] *tqru l špš . umh .*	Zawołała do Šapšy, swojej matki:
špš . um .	„Šapšo, matko,
ql bl . ʿm [46] *kṯr . w ḫss . kptrh .*	zwróć się do Koszara-Chasisa z Krety:
mnt . nṯk . nḥš	Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
[47] *šmrr . nḥš . ʿqšr .*	jadowitego węża, zrzucającego skórę.
lnh . mlḫ{.}š . abd	Dzięki niemu – zniszczenie zaklinacza,
[48] *lnh . ydy . ḥmt .*	dzięki niemu – oddalenie jadu.
hlm yṯq . nḥš	Niechaj zatem wyrzuci węża,
[48] *yšlḥm . nḥš . ʿqšr .*	niechaj ciśnie węża zrzucającego skórę”.
yʿdb . ksa [50] *w yṯb*	(A Koszaru-Chasisu) ustawił tron i zasiadł.
---	---
[51] *tqru l špš . umh .*	Zawołała do Šapšy, swojej matki:
špš . um	„Šapšo, matko,
ql . bl . ʿm [52] *šḥr . w šlm šmmh*	zwróć się do Šaḥra-Šalima w niebiosach:
mnt . nṯk . nḥš	Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
[53] *šmrr . nḥš ʿqšr .*	jadowitego węża, zrzucającego skórę.
lnh . mlḫš [54] *abd .*	Dzięki niemu – zniszczenie zaklinacza,
lnh . ydy ḥmt .	dzięki niemu – oddalenie jadu.
hlm . yṯq [55] *nḥš .*	Niechaj zatem wyrzuci węża,
yšlḥm . nḥš . ʿqšr .	niechaj ciśnie węża zrzucającego skórę”.
yʿdb [56] *ksa . w yṯb*	(A Šaḥru-Šalimu) ustawił tron i zasiadł.
---	---
[57] *tqru . l špš . umh .*	Zawołała do Šapšy, swojej matki:
šp{.}š . um .	„Šapšo, matko,
ql . bl [58] *ʿm ḥrn . mṣdh .*	zwróć się do Ḥorana z Maṣady:
mnt . nṯk nḥš	Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża,
[59] *šmrr . nḥš . ʿqšr .*	jadowitego węża, zrzucającego skórę.
lnh . mlḫš [60] *abd .*	Dzięki niemu – zniszczenie zaklinacza,
lnh . ydy . ḥmt .	dzięki niemu – oddalenie jadu.
---	---
[61] *b ḥrn . pnm . trġn {w} .*	Rozogniła się twarz Ḥorana,
w ttkl [62] *bnwth .*	bowiem (klacz) pozbawiona będzie swego potomstwa.
ykr . ʿr . d qdm	Zawrócił do miasta na wschodzie,
[63] *idk . pnm . l ytn . tk aršḫ . rbt*	następnie skierował się do środka Araššichu wielkiego,
[64] *w aršḫ . ṯrrt .*	do Araššichu potężnego.

ydy . b ʿṣm . ʿr{.}ʿr	Wyrwał spośród drzew tamaryszek,
[65] *w b šḫt . ʿṣ . mt .*	spośród krzewów – drzewo śmierci.
ʿrʿrm . ynʿrah	Wytrząsnął go (= jad) tamaryszkiem,
[66] *ssnm . ysynh .*	usunął go gałęziami palmy daktylowej.
ʿdtm . yʿdynh .	Sprawił, że znikł on w przypływie,
yb[67]*ltm . yblnh .*	uniósł go strumień.
mġy . ḫrn . l bth .	Ḫoranu dotarł do jej (= klaczy) domu
w[68] *yštql . l ḫzrh .*	i doszedł do jej rezydencji.
tlu . ḫ<m>t . km . nḫl	J<a>d wysechł jak potok,
[69] *tplg . km . plg*	wyparował jak kanał.
---	---
[70] *bʿdh . bhtm . mnt .*	Przed nim domostwo zaklęć,
bʿdh . bhtm . sgrt	przed nim zamknęła domostwo,
[71]*bʿdh . ʿdbt . tlt .*	przed nim zasunęła zasuwy.
ptḫ . bt . mnt	„Otwórz dom zaklęć,
[72] *ptḫ . bt . w uba .*	otwórz dom, abym wszedł,
hkl . w ištql	pałac, abym wstąpił!”
[73] *tn . nḫšm . y ḫr .*	„Daj węże, o Ḫoranie,
tn . km[74] *mhry .*	daj jako mój dar ślubny
w bn . btn . itnny	i młodą żmiję (jako) moją zapłatę”.
[75] *ytt . nḫšm . mhrk .*	„Daję węże (jako) twój dar ślubny,
bn btn[76] *itnnk*	młodą żmiję (jako) zapłatę za ciebie”.
dolna krawędź [77] *atrršp . ʿttrt*	Po Rašapie ʿAsztarta:
[78] *ʿm ʿttrt . mrh*	„do ʿAsztarty z Mari”.
[79] *mnt . ntk nḫš*	Zaklęcie (przeciwko) ukąszeniu węża.

Komentarz filologiczny

1. *pḫl . pḫlt* – W oryginale gra słów, którą można by oddać przestarzałymi w języku polskim „źrebiec i źrebica”.

2. *ql . bl* – Dosł. „zanieś głos”.

15. *ʿm dgn . ttlh* – Zarówno tutaj, jak i w paralelnych miejscach w dalszej części opowiadania, toponimy, którymi są określone bóstwa, otrzymały w zakończeniu *-h*, które pełni funkcję wyznaczenia kierunku. Należałoby więc dokładnie przetłumaczyć: „zwróć się ku Daganowi, do Tuttul”, „zwróć się ku Rašapowi, do Bibity”, „zwróć się ku Ḫoranowi, do Maṣady” itd.

19. *ʿt* – Ewidentny błąd skryby, powinno być *ʿm*.

61-62. *w ttkl bnwth* – Dosł. „Bowiem ‘ubezdzietniona’ będzie (ze) swego stworzenia”.

67-68. *bth ... ḫzrh* – Ze względu na ułomność zapisu ugaryckiego alfabetu można tu widzieć zarówno „jej dom … jej rezydencję” (czyli boskiej klaczy), jak i „jego

dom … jego rezydencję" (czyli Ḥorana). Ze względu na występowanie niżej domu klaczy wybrano tę pierwszą opcję.

68. *yštql* – Dosł. „dotarł, osiągnął".

70-71. *b'dh* – Dosł. „za nim", co przedstawia nam obraz Ḥorana stojącego tyłem do bramy pałacu boskiej klaczy. Dla jasności tekstu lepiej jednak w języku polskim oddać to wyrażenie „przed nim".

74-75. *bn . bṯn* – Dosł. „syn żmii".

Komentarz historyczno-kulturowy

1-7. Pierwsza sekcja rozpoczyna się od wprowadzenia do mitycznego opowiadania. Przedstawiona jest w niej główna bohaterka – klacz. W pierwszym momencie budzi to pewne zdziwienie, należy jednak pamiętać, że jesteśmy w świecie bogów i mamy do czynienia z boginią ukrytą pod postacią klaczy. W związku z tym czymś naturalnym będzie, że klacz rozmawia z bogami, a jej matką jest bogini słońca, Šapša. Związek koni z bóstwem słońca jest często spotykany na starożynym Bliskim Wschodzie, a także później w świecie klasycznym. Wynika on z wyobrażenia, że słońce przemieszcza się po niebie rydwanem zaprzężonym w konie. Nie dotyczy to wierzeń egipskich, gdzie słońce płynie po niebie w słonecznej barce. Jednak w źródłach mezopotamskich Szamasz często powozi rydwanem, a nawet ma swego woźnicę o imieniu Hamun lub Hamun-sisa (*RlA XII*, 603-604). Związek koni z bóstwem słońca potwierdza także 2 Krl 23,11, gdzie wspomniane jest usunięcie przez króla Jozjasza koni poświęconych słońcu z wejścia do świątyni w Jerozolimie. W samym Ugarit Šapša nie jest ukazywana jako powożąca rydwanem, jednak może to wynikać z jej płci – na starożytnym Bliskim Wschodzie kobiety nigdy nie jeździły rydwanami, ponieważ wymagało to znacznej siły i wprawy, a w związku z tym była to czynność przypisana mężczyznom. Omawiany tekst wiąże jednak konie z Šapšą, lecz w sposób przynależny płci żeńskiej – bogini słońca jest matką boskiej klaczy. Jej boski charakter podkreślają kolejne określenia: córka źródła i kamienia oraz niebios i otchłani. Obie pary łączą rzeczy przeciwstawne: miękkość wody i twardość kamienia oraz wyniosłość niebios z głębinami otchłani. Trudno jednak określić, co ma oznaczać takie zestawienie w odniesieniu do boskiej klaczy. Czy ma to ukazywać ją jako połączenie dwóch przeciwstawnych pierwiastków? Hipotetycznie może to wynikać z faktu, że konie w epoce brązu na starożytnym Bliskim Wschodzie były używane przede wszystkim do walki (nigdy w pracach rolniczych), a taka funkcja kulturowa była przynależna płci męskiej. Opowiadanie mówi jednak o klaczy, która już ma własne potomstwo (w. 1), co kieruje nas w stronę świata kobiecego. Jednak ostatecznie należy stwierdzić, że nie wiadomo, co mają oznaczać użyte w w. 1b określenia.

Nie ulega natomiast wątpliwości, że potomstwo boskiej klaczy (zob. ww. 61-62) zostało ukąszone przez jadowitego węża i matka zwraca się z prośbą o pomoc do swojej matki – Šapšy. Ma ona być pośredniczką zanoszącą prośbę klaczy do inne-

go – jak należy mniemać skuteczniejszego – boga. Wzywanie na pomoc wielu bogów w zaklęciach nie jest czymś nadzwyczajnym w literaturze Bliskiego Wschodu. Na przykład w mezopotamskim zbiorze zaklęć *Šurpu* (II 134-185) na pomoc wzywanych jest kilkadziesiąt bóstw (Reiner 1958, 19-20). Wynika to z obawy, że jeśli któreś z bóstw nie będzie chciało/mogło pomóc, zawsze można liczyć na kolejne. Pominięcie któregokolwiek mogło wiązać się z obrazą bóstwa i brakiem pomocy z jego strony. Wprawdzie omawiany tekst ma charakter opowiadania mitycznego, jednak jego związek z zaklęciami jest aż nadto dobrze widoczny. Prośba skierowana do kolejnych bóstw ma w tekście zawsze tę samą formę. Najpierw wymienione jest imię bóstwa wraz z dodatkowym określeniem dotyczącym miejsca jego przebywania. W przypadku pierwszego – Ila – użyto niemal dosłownie standardowej formuły występującej w *Cyklu o Ba'lu*, określającej miejsce jego siedziby „u źródeł (dwóch) rzek, u zbiegu (dwóch) oceanów" (por. *KTU* 1.2 III 4; 1.4 IV 21-22; 1.6 I 33-34). Kolejne bóstwa niemal zawsze będą określane za pomocą jakiegoś toponimu.

Treścią prośby jest wypowiedzenie przez bóstwo zaklęcia, które ma uwolnić boską klacz od skutków ukąszenia (ww. 4-5a). Następnie przedstawiony jest adresat zaklęcia: jadowity wąż. Jest to absolutnie konieczne w tekście o charakterze magicznym, bowiem inaczej zaklęcie będzie nieskuteczne: nie będzie „wiedziało" w kogo ma uderzyć. Stąd na przykład mezopotamski zbiór zaklęć *Maqlû* (I 74-76,136-139; II 39-66; IV 81-92) kilkukrotnie zawiera długie wyliczenie wszelkich możliwych demonów lub czarowników/czarownic, by – nawet w sytuacji gdy osoba powodująca chorobę nie jest znana – ostatecznie wymienić jej imię/funkcję i w ten sposób zapewnić zaklęciu skuteczność (Abusch 2015). W omawianym tekście wspomniany jest tylko wąż, jednak zaznaczono, że jest to zwierzę „zrzucające skórę". Ma to sprawić, że nawet jeśli wąż zmieni swój wygląd – zaklęcie i tak go dosięgnie.

Kolejne wiersze (5b-6a) określają cel samego zaklęcia. Ma to być w pierwszym rzędzie „zniszczenie zaklinacza". Oznacza to, że boska klacz jest przekonana, że ukąszenie przez węża nie jest dziełem przypadku, lecz było wynikiem rzucenia złego uroku przez wrogiego czarownika. Teraz ten urok ma zwrócić się przeciwko niemu samemu (por. *KTU* 1.169:15, tekst 58). Kolejną konsekwencją obronnego zaklęcia jest „oddalenie jadu", czyli uleczenie. Ostatnia część prośby klaczy (w. 6b) skierowana jest do bóstwa, by ono fizycznie „wyrzuciło" i „cisnęło" wężem. Pierwszy z tych czasowników (*ṯqy*) oznacza „wyrzucenie w górę", „podrzucenie" (*DUL* 916), na przykład takie, jakie może spowodować kopnięcie jakiegoś przedmiotu. Z kolei drugi (*šlḫ*) opisuje ruch, jaki można wykonać przy rzucie włócznią (*DUL* 805). Oba więc opisują gwałtowne odrzucenie węża przez bóstwo. Należy tu zaznaczyć, że część badaczy nie traktuje w. 6b jako ciągu dalszego zaklęcia, lecz jako opis odrzucenia prośby boskiej klaczy przez bóstwo. Stąd można spotkać tłumaczenie: „Lecz on (= bóg) tylko wiąże węża, karmi węża zrzucającego skórę" (Parker 1997c, 220). Takie tłumaczenie wymaga, by w czasowniku *ẏṯq* widzieć rekonstruowany rdzeń **ẏṯq* „wiązać" (podobnie Xella 1981, 227; Pardee 1988a, 203 = *COS I*, 295 = Pardee 2002, 174 = Bordreuil & Pardee 2009, 187; del Olmo Lete 1999, 362; Wyatt 2002, 380), który jednak nie jest poświadczony w języku ugaryckim. Mniej dyskusyjne

jest postrzeganie w *yšlḥm* koniugacji sprawczej od *lḥm* („jeść”). Propozycja taka zaburza jednak paralelizm dwóch form *imperfectum* (*yṯq*, *yšlḥm*), w pierwszej z nich widząc *perfectum*. Nie można w takiej sytuacji obu form tłumaczyć jako *iussivu* „niech on zwiąże”, „niech on nakarmi” (jak chciałby de Moor 1987, 147; podobnie Wyatt 2002, 380, choć nadając inne znaczenie czasownikowi). Wreszcie niejasne jest, dlaczego wiązanie węża przez boga miałoby być wyrazem odrzucenia prośby o boską interwencję. Wprawdzie Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 346 = Dietrich & Loretz 2000, 326-329) proponowali tłumaczenie „Oto on wywyższył węża, nakarmił węża zrzucającego skórę” (podobnie Kutter 2008, 108), jednak ostatecznie Loretz porzucił tę wersję. Ze względu na wielość wątpliwości wiążących się z przedstawionymi powyżej propozycjami, za lepsze należy uznać tłumaczenie umieszczone w niniejszym tłumaczeniu, które podąża za pracami Loretza (2011, 249) oraz del Olmo Lete & Rowe (2014, 190-191).

Ostatni wiersz (7) opisuje reakcję bóstwa na zanoszoną prośbę. Jest ona negatywna – Ilu zamiast uratować boską klacz, pozostaje obojętny i jedynie przygląda się dalszemu rozwojowi sytuacji. Taka sekwencja powtarza się dziesięciokrotnie, zmienia się jedynie bóstwo, do którego zanoszona jest prośba o pomoc. Dlatego w komentarzach do kolejnych sekcji omawiane będzie jedynie występujące tam bóstwo.

8-13. Baʿlu na wyniosłościach Ṣaponu. Bóg burzy jest tu określony w sposób dość typowy, jako mieszkaniec świętej góry Ṣaponu, na której znajdował się jego pałac. Najwyraźniej nie ma on zamiaru zajmować się problemami pomniejszych bóstw.

14-18. Dagan z Tuttul, zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.24:9b-15 (*Zaślubiny Nikkal i Jaricha*, tekst 4).

19-24. ʿAnata-ʿAsztarta z Inbubu. Mamy tu do czynienia z wyjątkową sytuacją, gdzie wymienione są dwie boginie. Zaskakuje jednak, że podany jest tylko jeden toponim (Inbubu). Zestawienie z innymi sekcjami wskazuje, że w rzeczywistości mowa jest o jednej bogini. Tak jest w pozostałych sekcjach z wyjątkiem Šaḥra-Šalima. Te ostatnie bóstwa są jednak o tyle specyficzne, że zawsze występują w parze, w praktyce stanowiąc zbitkę: Świt i Zmierzch. Wydaje się, że i w omawianym fragmencie ʿAnata i ʿAsztarta w rzeczywistości są jedną boginią, łącząc – zresztą zbliżone – cechy obu bogiń. Zarówno ʿAnata, jak i ʿAsztarta są przedstawiane w ugaryckiej mitologii jako młode, niezamężne, bezdzietne boginie. Pierwsza z nich jest silniej związana z krwawą wojną, druga zaś ze sferą erotyczną, jednak wyraźnie podstawowe cechy były na tyle zbliżone, że połączono je w jedną boginię o podwójnym imieniu (zob. de Moor 1987, 148; *COS I*, 296; del Olmo Lete & Rowe 2014, 191; odmiennie Smith 2014a, 40-41). Z podobną sytuacją można się spotkać w innym tekście dotyczącym ukąszenia przez węża (*KTU* 1.107:39-40), gdzie także występują ʿAnata i ʿAsztarta (*ʿnt w ʿṯtrt*), a czasownik (choć częściowo rekonstruowany) wskazuje na liczbę pojedynczą (*[ti]ˡsˡp*). Taka synkretyczna bogini miała być czczona na górze Inbubu (por. *KTU* 1.13:9; a także 1.3 IV 34, *Cykl o Baʿlu*). Niestety nie jest ona zidentyfikowana, może to być jeden z wierzchołków Ṣaponu. Nazwa prawdopodobnie pochodzi z języka huryckiego i oznacza „górę bogów” lub

też „boga góry” (*en* – „bóg”, *paba* – „góra”; Xella 1981, 234; Dietrich & Loretz 2000, 334-335; *DUL* 75).

25-29. Jarichu z Larugatu. Podobnie jak w poprzednich przypadkach, imieniu bóstwa – w tym wypadku boga księżyca – towarzyszy toponim. Najpewniej jest to miasto, które pojawia się w tekstach z Ebla jako *la-ru-ga*$_{12}$*-tù* i jest siedzibą boga księżyca (de Moor 1987, 149; Pardee 1988, 211). Niestety później nie jest już wzmiankowane i nie znamy jego lokalizacji. Jeśli rzeczywiście ugarycki tekst wspomina o mieście z końca trzeciego tysiąclecia, oznacza to, że kult tego bóstwa był już bardzo stary w czasach istnienia królestwa Ugarit.

30-34. Rašap z Bibity. W kolejnej sekcji przywoływany był na pomoc Rašap, czyli gwałtowny bóg wojen i chorób. Miejscem jego szczególnego kultu była Bibita, co nie jest czymś wyjątkowym, ponieważ z takim określeniem bóg ten pojawia się jeszcze dwukrotnie (*KTU* 1.105:25, tekst 22; *KTU* 1.171:3). Miejscowość o nazwie Bibita nie pojawia się na terenie królestwa Ugarit, być może więc mowa jest o miejscowości *Bibitḫi* w Kizzuwatnie (Cylicja). Miejscowość ta występuje w tekstach z Hattusas jako miejsce kultu boga Nubadiga, łączonego właśnie z Rašapem (Pardee 1988, 211; Dietrich & Loretz 2000, 335; Lipiński 2009b, 92; Münnich 2011, 211).

35-39. Ẓiẓu-Kamiszu z *Ḥryt*. O bóstwie/bóstwach Ẓiẓu-Kamiszu zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.123:5a-5b, tekst 14. Toponim *ḫryt* pozostaje zupełnie niezidentyfikowany, mimo różnych propozycji lokalizowanych m.in. w północnej Mezopotamii, koło Alalach, niedaleko Kadesz nad Orontesem (zob. przegląd propozycji: Dietrich & Loretz 2000, 337).

40-44. Milku z ʿAsztarot. Bóstwo będące uosobieniem królewskich przodków, czczone szczególnie w ʿAsztarot położonym w Baszanie. Szerzej zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.108:2b-3a, tekst 44.

45-50. Koszaru-Chasisu z Krety. Bóstwo to było opiekunem rzemieślników. Jego siedziba często jest umiejscawiana właśnie na Krecie (zob. *KTU* 1.1 III 18 i paralelne; 1.3 VI 14 i paralelne; *Cykl o Baʿlu*).

51-56. Šaḫru-Šalimu w niebiosach. Imiona tej pary bogów, tutaj połączonej w jedno bóstwo, oznaczają Świt i Zmierzch. Z tego też powodu zamiast spodziewanego toponimu tekst wspomina o „niebiosach” jako o miejscu przebywania Šaḫra-Šalima. Opowieść o ich narodzinach i dzieciństwie zawiera opowiadanie mityczne *Narodziny uroczych bogów* (*KTU* 1.23, tekst 5), zob. szerzej komentarz historyczno-kulturowy do tego utworu.

57-60. Ḫoranu z Maṣady. Bóg ten, choć nie należy do grona wielkich ugaryckich bóstw, pojawia się jednak kilkukrotnie w tekstach z Ugarit, niemal zawsze w kontekście leczenia i magii (np.: *KTU* 1.107:29,31; 1.124:6, tekst 43; 1.169:9, tekst 58; 1.82:41, tekst 60). Najwyraźniej taka była jego boska „specjalizacja”. Ze względu na związek z wężami, niekiedy widzi się w nim bóstwo chtoniczne, co nie jest jednak pewne. Kłopotliwa jest jego siedziba. Sugerowano, że jest to rzeczownik pospolity oznaczający „step” (Xella 1981, 229; Dietrich & Loretz 2000, 339). Wydaje się jednak, że wobec toponimów występujących przy niemal wszystkich pozostałych imionach bóstw, także i tutaj należy spodziewać się nazwy własnej. Ponie-

waż termin *mṣd* nie występuje w żadnym innym tekście ugaryckim, można pozostawić go bez dalszych wyjaśnień. Może to jednak być nazwa wskazująca na „wieżę” (*DUL* 578, por. hebr. *məṣāḏ*, „górska twierdza”, *WSHP I*, 584). Oznaczałoby to, że Ḥoranu zamieszkuje jakąś twierdzę, co wobec jego apotropaicznej funkcji dobrze pasowałoby do charakteru bóstwa.

61-64a. Od tego momentu w opowiadaniu rozpoczyna się zupełnie nowa część, która opisuje najpierw reakcję Ḥorana, a następnie jego podróż. Reakcję boga na wiadomość o śmierci grożącej dzieciom klaczy widać na jego twarzy. Użyty rdzeń *rġ* oznacza „zdenerwować się”, „płonąć”, „być wściekłym” i wiąże się z arab. *raġā*, które używane jest dla opisania kogoś z pianą na ustach (*DUL* 723). Sam czasownik oznacza więc wybuch emocji, które dodatkowo wzmacnia końcowe *nun energeticum*. Należy więc widzieć tu Ḥorana, któremu ze zdenerwowania aż zmienia się oblicze. W tłumaczeniu próbowano to oddać przez rozognienie twarzy, choć trudno w języku polskim znaleźć dobry odpowiednik (najbliższe byłoby potoczne „zapienił się”). Powodem tego zdenerwowania Ḥorana jest zbliżająca się śmierć potomstwa boskiej klaczy.

W tym miejscu można spodziewać się podjęcia przez bóstwo jakiegoś działania, jednak w. 62b nie ułatwia zrozumienia treści. Pierwszym elementem dyskusyjnym jest użyty tu czasownik, który w tekście ma formę *ykr*. Gdyby uznać go za formę *perfectum* i wywodzić od rdzenia *ykr*, wówczas miałby on znaczenie „kopać”, „wykopać”. Część badaczy widzi tu jako podmiot węża, który ma podkopać „starożytne miasto” (*ʾr d qdm*; zob. del Olmo Lete & Rowe 2014, 195). Inni komentatorzy wywodzą czasownik od rdzenia *krr* i nadają mu znaczenie „kręcić się”, „wić się”, „powracać” i jako podmiot widzą Ḥorana (Xella 1981, 236-237; Pardee 1988a, 215 = *COS I*, 297 = Pardee 2002, 178 = Bordreuil & Pardee 2009, 190; *TUAT II*, 349; Wyatt 2002, 384; Loretz 2011, 251). Jeszcze inni widzą tu rdzeń *nkr*, który oznacza bycie obcym. Stąd del Olmo Lete pierwotnie (1999, 367) uważał, że konsekwencją śmierci potomstwa boskiej klaczy jest „wpadnięcie starożytnego miasta (siedziby klaczy) w obce ręce”, czyli miasto ma stać się obce. Inni, rozszerzając znaczenie *nkr*, proponują „być obcym = opuścić” (de Moor 1987, 153). Wreszcie inni w ogóle pomijają problematyczny czasownik (Parker 1997c, 222). Ponieważ w. 62b wspomina o mieście, zatem jego treść powinna łączyć się z kolejnymi, a nie poprzedzającymi wierszami. Nie ulega wątpliwości, że w w. 63 Ḥoranu zmierza do Araššichu, zatem w w. 62b należy spodziewać się paralelnego czasownika wyrażającego ruch. Z tego powodu najtrafniejsze wydaje się znaczenie „zakręcił”, „zawrócił”. Dawałoby to dobre dopełnienie obrazu zdenerwowanego Ḥoranu z w. 61, bowiem oznaczałoby, że bóg na wieść o grożącym niebezpieczeństwie wpada w gniew i zawraca ze swej drogi, aby uratować potomstwo boskiej klaczy.

Tu pojawia się kolejny problem dotyczący tego, dokąd Ḥoranu się kieruje. Wyrażenie *ʾr d qdm* dosłownie oznacza „miasto, które jest przed”. Jeśli rozumieć je miejscowo, wówczas oznacza miasto położone na wschodzie, ponieważ w oznaczaniu kierunków świata mieszkańcy starożytnego Bliskiego Wschodu za punkt wyjścia przyjmowali właśnie wschód, a nie północ, jak to czynimy obecnie (zob. de Moor

1987, 153; Pardee 1988a, 215 = *COS I*, 297 = Pardee 2002, 178 = Bordreuil & Pardee 2009, 190; *TOu II*, 91; *TUAT II*, 349 = Dietrich & Loretz 2000, 349; Kutter 2008, 118). Jeśli jednak rozumieć to wyrażenie w kontekście czasowym, wówczas byłoby to miasto dawne, starożytne (zob. del Olmo Lete 1999, 367; del Olmo Lete & Rowe 2014, 195). Inni badacze dopuszczają obie wersje (Parker 1997c, 222; Wyatt 2002, 384-385; Loretz 2011, 251). Ponieważ wszyscy bogowie byli w omawianym tekście określani poprzez toponimy, ewentualnie doprecyzowanie miejsca, w którym się znajdują (niebiosa, zbieg dwóch rzek), należy spodziewać się i tutaj raczej określenia miejsca, a nie czasu. Stąd w tłumaczeniu wybrano „miasto na wschodzie".

Kolejnym argumentem za wschodnim kierunkiem jest pojawiająca się nazwa Araššichu. Jest to hurycka nazwa na Tygrys (Xella 1981, 237; de Moor 1987, 153; Pardee 1988a, 215), zatem wyraźnie kieruje nas na wschód od Syrii. Nie sposób ustalić, czy w tekście mowa jest o miastach biorących nazwę od Tygrysu, czy też raczej o samej rzece, ewentualnie o jej dopływach (Wielki i Mały Zab?). Jeśli widzieć tu wejście do rzeki, to przypomina to nieco wyprawę Gilgamesza, który po zioło nieśmiertelności nurkował w morzu (XI 278-293). W obu przypadkach bohaterowie muszą zanurzyć się w wodzie, by odnaleźć cenną roślinę.

64b-69. Następny fragment opisuje uleczenie potomstwa boskiej klaczy. Ḫoranu, jak przystało na specjalistę od magii, wie, jakiej rośliny użyć, by usunąć jad. Tekst mówi o roślinie *ʾrʾr*, którą najczęściej tłumaczy się jako „tamaryszek", choć należy pamiętać, że dokładne nazwy gatunków są dość niepewne. Stąd niekiedy można spotkać tłumaczenie „jałowiec". Ḫoranu używa drzewa jako narzędzia do wytrząśnięcia jadu. Podobnie jak w zaklęciach (zob. *KTU* 1.169:5,14, tekst 58; 1.178:3, tekst 57), tak też i tutaj drewno/drewniana laska są narzędziem maga. Efektem rytuału jest uniesienie wężowego jadu przez wodę. Interesujące jest, że ten magiczny rytuał wcale nie wymaga obecności ukąszonych zwierząt. Dopiero w kolejnym wierszu Ḫoranu przybywa do domu boskiej klaczy. Oznacza to, że rytuał sprawowany przez Ḫorana jest skuteczny także na odległość. Jad znika jak wysychający potok, czy też jak osuszony kanał (dosł. kanał, który się rozdzielił). Tekst maluje tutaj obraz strumienia wody, który stopniowo zanika na pustyni, rozdzielając się na coraz mniejsze strużki.

70-76. Ostatnia sekcja opowieści mitycznej przedstawia Ḫorana, który stoi u bram siedziby boskiej klaczy. Można się domyślać, że przychodzi on po swoją zapłatę, a ma nią być wzięcie bogini za małżonkę. Ta jednak nie jest skora do zamążpójścia. Na widok zbliżającego się boga zamknęła swój pałac, co jest podkreślone wyrażeniem *ʾdbt ṯlṯ*, które dosłownie oznacza „umieściła brązy/spiże". Odnosi się to do spiżowych zasuw blokujących od wewnątrz wierzeje domostwa. Całość sceny przypomina obleganie zamku. Oczywiście kontekstem jest zdobywanie kobiety (w tym wypadku klaczy), więc całość kojarzy się raczej ze średniowiecznym zdobywaniem zamku miłości, aniżeli z rzeczywistym oblężeniem. Ḫoranu, stając u bram, domaga się otwarcia domostwa. Bogini-klacz chce jednak najpierw upewnić się, że rzeczywiście nic już nie grozi jej dzieciom i żąda jako daru ślubnego pokonanych węży. Ḫoranu zgadza się i można się domyślać, że efektem były zaślubiny z boginią. Najwyraźniej jednak ciąg dalszy nie był ważny dla skryby, bowiem całe opo-

wiadanie jest przytoczone jako podstawa dla zaklęcia przeciwko ukąszeniom węży (zob. w. 79).

77-79. Pierwsze dwa wiersze sekcji stanowią jedyną w piśmiennictwie ugaryckim erratę. Najwyraźniej skryba, przepisując tekst, pomylił się i po sekcji dotyczącej prośby skierowanej do Rašapa, przeoczył kolejną skierowaną do ʿAsztarty. Zauważył swój błąd już po spisaniu tabliczki, więc na dolnej krawędzi dopisał stosowną uwagę, zawierającą zmienny w poszczególnych sekcjach fragment, który dosłownie brzmiał: „do ʿAsztarty z Mari". Zaskakujące jest to, że ʿAsztarta pojawia się w omawianym tekście po raz drugi (zob. w. 20). Zdaje się to wskazywać, że poprzednio główną boginią, do której klacz kierowała prośby, była ʿAnata, zaś ʿAsztarta była tam jej swego rodzaju *alter ego*. Tym razem ʿAsztarta nie jest połączona z żadną boginią, a jej siedzibą jest duży ośrodek nad środkowym Eufratem, jakim było Mari. Warto przy tym zauważyć, że samo Mari nie odgrywało większej roli od czasów Hammurabiego (XVIII/XVII w.), co oznacza, że zakorzeniony kult bóstwa mógł utrzymywać się mimo znikomego znaczenia samego ośrodka.

Całość tekstu kończy się tytułem, który powtarza w. 4 i paralelne, występujące w każdej kolejnej sekcji tekstu.