

TEKSTY Z UGARIT

TEKSTY Z UGARIT



TLUMACZENIE I KOMENTARZ

TOM II

TOM II



SPIS TREŚCI

7. Legenda o Danilu i Aghacie (tłumaczenie i komentarz: <i>Marcin Majewski</i>)	7
Tłumaczenie	9
Wstęp	33
Komentarz	47
Ekskurs: <i>Kim jest Danilu?</i>	58
Ekskurs: <i>Ryt inkubacji sakralnej</i>	63
Ekskurs: <i>Lista synowskich obowiązków</i>	72
Ekskurs: <i>Zakończenie Legendy o Aghacie</i>	263
8. Legenda o Kircie (tłumaczenie i komentarz: <i>Andrzej Mrozek,</i> <i>ks. Mariusz Szmajdziński</i>)	271
Tłumaczenie	273
Wstęp	293
Komentarz	299

7. LEGENDA O DANILU I AQHACIE

tlumaczenie i komentarz:
Marcin Majewski

TŁUMACZENIE

KTU 1.17

KTU 1.17 I 1-15A

DANILU SKŁADA OFIARĘ BOGOM

Brakuje ok. dziesięciu początkowych linii legendy.

...

- ¹ (Wtedy) Danilu, heros,
wówczas bohater, Harnamita,
przepasany, złożył bogom ofiarę z pokarmów,
przepasany, złożył synom Świętego ofiarę z płynów.
Zdjął swą tunikę górą i się położył,
zdjął swe odzienie i poszedł spać.
(Minał) dzień pierwszy i drugi,
przepasany bogom Danilu,
przepasany, złożył bogom ofiarę z pokarmów,
przepasany, złożył synom Świętego ofiarę z płynów.
(Minał) dzień trzeci i czwarty,
przepasany bogom Danilu,
¹⁰ przepasany, złożył bogom ofiarę z pokarmów,
przepasany, złożył synom Świętego ofiarę z płynów.
(Minał) dzień piąty i szósty,
przepasany bogom Danilu,
przepasany, złożył bogom ofiarę z pokarmów,
przepasany, złożył synom Świętego ofiarę z płynów.
Zdjął swą tunikę Danilu,
zdjął swą tunikę górą i się położył,
zdjął swe odzienie i poszedł spać.

KTU 1.17 I 15B-22

BA'LU WSPÓLCZUJE DANILOWI

A oto siódmego dnia
zbliżył się Ba'lu w swej łaskawości.
„Nieszczęśliwy jest Danilu, heros,
wzdycha bohater, Harnamita,
gdyż nie ma syna jak jego bracia,
potomka jak jego krewni.

- ²⁰ Czyż nie powinien mieć syna jak jego bracia,
potomka jak jego krewni?
(Wszak) przepasany, składał bogom ofiarę z pokarmów,
przepasany, składał synom Świętego ofiarę z płynów”.

KTU 1.17 I 23-33

BA'LU WSTAWIA SIĘ U ILA

„O, pobłogosław go, o Byku Ilu, mój Ojcze,
umocnij go, o Stworzycielu stworzeń!
Niechaj ma syna swego w domu,
potomka we wnętrzu swego pałacu,
(który) postawi stelę swym ubóstwionym przodkom,
w miejscu świętym pomnik swym antenatom.
Do podziemi zaprowadzi jego ducha,
do ziemi (jako) strażnik jego grobowca.
Zamknie usta temu, który go lży,
odpędzi tego, który go znieważa.

- ³⁰ Podtrzyma jego ramię, gdy jest pijany,
poniesie go, gdy ten opije się wina.
Spożyje jego przydział w świątyni Ba'la
i jego porcję w świątyni Ila.
Zatynkuje jego dach w dniu błotnistym,
wypierze jego ubranie w dniu pluchy.

KTU 1.17 I 34-47

ILU BŁOGOSŁAWI DANIŁA

Ilu wziął kielich w swą rękę,
puchar w (swoją) prawicę.
Obficie pobłogosławił swego sługę,

pobłogosławił Danila, herosa,
umocnił bohatera, Harnamitę:
„Niech odżyje duch Danila, herosa,
siła życiowa Bohatera, Harnamity!
... on z entuzjazmem
niech wejdzie do swego łoża, i spocznie,
40 w pocałunkach swej żony...,
w jego uściskach niech ona pocznie.
... i pocznie herosowi.
Tak, że będzie miał syna swego w domu,
potomka we wnętrzu swego pałacu,
który postawi stelę swym ubóstwionym przodkom,
w miejscu świętym pomnik swym antenatom.
Do podziemi zaprowadzi jego ducha,
do ziemi (jako) strażnik jego grobowca.
Zamknie usta temu, który go łży,
odpędzi tego, który go znieważa.
Podtrzyma jego ramię, gdy jest pijany,
poniesie go, gdy ten opije się wina.
Spożyje jego przydział w świątyni Ba'la
50 i jego porcję w świątyni Ila.
Zatynkuje jego dach w dniu błotnistym,
wypierze jego ubranie w dniu pluchy.

...

Brakuje ok. sześciu końcowych linii kolumny I.

KTU 1.17 II 1-8A

BA'LU PRZEKAZUJE DOBRĄ NOWINĘ

Brakuje ok. dziewięciu początkowych linii kolumny II.

...

Tak więc będziesz miał syna w domu,
potomka we wnętrzu twego pałacu,
który postawi stelę twym ubóstwionym przodkom,
1 w miejscu świętym pomnik twym antenatom.
Do podziemi zaprowadzi twego ducha,
do ziemi (jako) strażnik twego grobowca.
Zamknie usta tego, który cię łży,
odpędzi tego, który cię znieważa.

Spożyje twój przydział w świątyni Ba'la
i twoją porcję w świątyni Ila.
Podtrzyma twe ramię, gdy jesteś pijany,
poniesie cię, gdy opijesz się wina.
Zatynkuje twój dach w dniu błotnistym,
wypierze twe ubranie w dniu pluchy.

KTU 1.17 II 8B-25

DANILU REAGUJE NA DOBRĄ NOWINĘ

Twarz Danila poweselała,
więcej, czoło zajaśniało,
¹⁰ rozchmurzył się i zaśmiał.
Stopy na podnóżku umieścił,
podniósł swój głos i zawołał:
„(Wreszcie) mogę sięść i odpocząć,
i może odpocząć dusza w mej piersi!
Bo syn mi się urodzi, jak mym braciom,
potomek, jak mym krewnym,
(który) postawi stelę mym ubóstwionym przodkom,
w miejscu świętym pomnik mym antenatom.
Do podziemi zaprowadzi mego ducha,
do ziemi (jako) strażnik mego grobowca.
Zamknie usta tego, który mnie lży,
odpędzi tego, który mnie znieważa.
²⁰ Podtrzyma me ramię, gdy będę pijany,
poniesie mnie, gdy opiję się wina.
Spożyje mój przydział w świątyni Ba'la
i porcję moją w świątyni Ila.
Zatynkuje mój dach w dniu błotnistym,
wypierze me ubranie w dniu pluchy”.
Danilu wrócił do swego domu,
udał się Danilu do swego pałacu.

KTU 1.17 II 26-42

DANILU GOŚCI KOSZARATY

Przybyły do jego domu (boginki) Koszaraty,
córki Halila, Jaskółki.
Wówczas Danilu, heros,

wtedy bohater, Harnamita,
³⁰ zarznął wołu dla Koszarat.
 Nakarmił Koszaraty
 i napił córki Halila, Jaskółki.
 (Minał) jeden dzień i drugi,
 a on karmił Koszaraty
 i pił córki Halila, Jaskółki.
 (Minał) dzień trzeci i czwarty,
 a on karmił Koszaraty
 i pił córki Halila, Jaskółki.
 (Minał) dzień piąty i szósty,
 a on karmił Koszaraty
 i pił córki Halila, Jaskółki.
 A oto siódmego dnia
⁴⁰ opuściły jego dom Koszaraty,
 córki Halila, Jaskółki,
 rozdające rozkosz łoża poczęcia,
 piękno łoża narodzin.

KTU 1.17 II 43-47

DANILU ODLICZA MIESIĄCE

Usiadł Danilu, by odliczać jej miesiące.
 Miesiąc, drugi miesiąc minął,
 trzeci i czwarty miesiąc,
 dziesiąty miesiąc nadszedł ...
 Łono ...

Brakuje ok. dziesięciu końcowych linii kolumny II.

Brakuje całej kolumny III (ok. 50-55 linii).

Brakuje całej kolumny IV (ok. 50-55 linii).

KTU 1.17 V 1-4A

KOSZARU OBIECUJE DOSTARCZYĆ ŁUK

¹ ... łuk ...
 ... Przyniosę w darze łuk,
 czterokrotnie pomnożę (liczbę) strzał.
 A oto (nastał) dzień siódmy.

KTU 1.17 V 4B-8

DANILU SPRAWUJE SĄDY

Wówczas Danilu, heros,
wtedy bohater, Harnamita,
wyszedł, by zasiąść u wejścia do bramy (miasta),
wśród dostojników na klepisku.
Bierze w obronę sprawę wdowy,
rozsądza sprawę sieroty.

KTU 1.17 V 9-13A

KOSZARU NADCHODZI Z ŁUKIEM

Podniósłszy swe oczy, zobaczył:
¹⁰ z (odległości) tysiąca zagonów,
dziesięciu tysięcy łanów
nadchodzącego Koszara spostrzegł,
spostrzegł zbliżającego się Chasisa.
Oto niesie łuk,
oto czterokrotnie pomnaża (liczbę) strzał.

KTU 1.17 V 13B-21A

DANILU PROSI ŻONĘ O PRZYGOTOWANIE UCZTY

Wówczas Danilu, heros,
wtedy bohater, Harnamita
zawołał donośnie do swej żony:
„Słuchaj Pani Danatajo!
Przyrządź jagnię z trzody,
by zaspokoić głód Koszara-Chasisa,
apetyt Hajana, mistrza oburęcznego.
²⁰ Podaj jadło i napój bóstwu,
ugość go z honorami,
pana Memfis, boga całego tego (kraju)”.

KTU 1.17 V 21B-33A

KOSZARU WRĘCZA ŁUK DANILOWI

Posłuchała Pani Danataja,
przyrządziła jagnię z trzody,

by zaspokoić głód Koszara-Chasisa,
 apetyt Hajana, mistrza oburęcznego.
 Gdy przybył Koszaru-Chasisu,
 w ręce Danila przekazał łuk,
 na jego kolanach złożył strzały.
 Wówczas Pani Danataja
 podała jadło i napój bóstwu,
³⁰ ugościła go z honorami,
 pana Memfis, boga całego tego (kraju).
 I powrócił Koszaru do swego namiotu,
 Hajanu powrócił do swego mieszkania.

KTU 1.17 V 33B-39

DANILU PRZEKAZUJE ŁUK AQHATOWI

Wówczas Danilu, heros,
 wtedy bohater, Harnamita
 przeznaczył łuk (i)
 pobłogosławił, dla Aqhata przeznaczył go.
 „Pierwociny twych łowów, o synu,
 przyniesze pierwociny twych łowów!
 Tak, pierwociny łowów do mego pałacu ...

...

Brakuje ok. jedenastu końcowych linii kolumny V.

KTU 1.17 VI 1-14

ANATA DOSTRZEGA ŁUK AQHATA

¹

...
 ... jedzcie, pożywajcie ...
 ... i pijcie ... wino wszelkie! ...
 ... nożem solnym pokroili tucz,
 z pucharów pili wino,
 z kielichów złotych krew winorośli.
 Napęlniają puchar za pucharem,
 ... rozlewał i spienione młode wino,
 ... wino wyciśnięte.
 Zza pasa Aqhata wypadła strzała,
¹⁰ odłożył (?) łuk, dzieło Koszara.
 Podniósłszy swe oczy, dostrzegła (go)
 ... jego cięciwa jak błyskawica,

... jak poruszająca (?) morską otchłań błyskawica
 ... jego strzały.
 Napięła łuk, dzieło Koszara-Chasisa,
 którego końce zwijają się jak wąż.

KTU 1.17 VI 15-19

‘ANATA PROPONUJE AQHATOWI BOGACTWO

Rzuciła swój puchar na ziemię,
 swój kielich wylała w proch.
 Podniosła głos i zawołała:
 „Posłuchaj proszę, bohaterze Aqhacie!
 Żądaj srebra, a dam tobie,
 złota, a dostarczę ci.
 Lecz oddaj swój łuk Dziewicy ‘Anacie,
 swe strzały – Przeznaczonej ludom!”.

KTU 1.17 VI 20-25A

AQHATU ODRZUCA PROPOZYCJĘ BOGACTWA

²⁰ Na to odparł bohater Aqhatu:
 „Najmocniejsze drzewa na Libanie,
 najmocniejsze ścięga turów,
 najmocniejsze rogi górskich kozic,
 (najmocniejsze) więzadła z pęciny byka,
 najmocniejsze trzciny z ogromnych trzęsawisk
 daj Koszarowi-Chasisowi,
 aby sprawił łuk ‘Anacie
 i strzały Przeznaczonej ludom”.

KTU 1.17 VI 25B-33A

‘ANATA PROPONUJE AQHATOWI NIEŚMIERTELNOŚĆ

Odrzekła Dziewica ‘Anata:
 „Proś o życie, bohaterze Aqhacie!
 Proś o życie, a dam ci,
 o nieśmiertelność, a ześlę ci.
 Sprawię, że z Ba‘lem będziesz liczył lata,
 z synem Ila będziesz odliczał miesiące.

³⁰ Jak Ba‘lu, który ożywa,

tak uczujący będzie ożywiony.
 Zasiądzie na uczcie i dadzą mu pić,
 będą grać i śpiewać o nim wdzięcznie”.
 I zapewniała go:
 „Tak i ja mogę dać życie bohaterowi Aqhatowi!”.

KTU 1.17 VI 33B-40

AQHATU ODRZUCA PROPOZYCJĘ NIEŚMIERTELNOŚCI

Lecz bohater Aqhatu odpowiedział:
 „Nie oszukuj mnie, o Dziewico,
 gdyż dla bohatera twoje kręctwo to bagno!
 Cóż otrzyma śmiertelnik u kresu,
 coż otrzyma śmiertelnik jako przeznaczenie?
 Glazurę wyleją na głowę,
 wapno położą mi na czaszkę.
 Umrę przecież, jak wszyscy umierają,
 tak i ja z pewnością umrę.
 Mam jeszcze jedno do powiedzenia:
⁴⁰ Łuki są dla wojowników!
 Czy teraz kobiety też będą polowały?”

KTU 1.17 VI 41-46A

ʿANATA GROZI AQHATOWI

Zaśmiała się ʿAnata na zewnątrz,
 lecz w sercu uknuła podstęp.
 Odejdź ode mnie, bohaterze Aqhacie,
 odejdź ode mnie, gdy i ja odchodzę od ciebie.
 Jeśli cię spotkam na ścieżce niegodziwości,
 jeśli (cię spotkam) na ścieżce pychy,
 powalę cię pod moje stopy.
 O ty, najpiękniejszy, najsilniejszy z ludzi”.
 Tupnęła nogami, aż zatrzęsa się ziemia.

KTU 1.17 VI 46B-56

ʿANATA UDAJE SIĘ DO IŁA

Wówczas skierowała się ku Iłowi,
 do źródła dwóch rzek,

do zbiegu nurtów dwóch oceanów.
 Przybyła do namiotu Ila,
 weszła do siedziby króla, ojca lat.
⁵⁰ U stóp Ila pokłoniła się i upadła,
 złożyła pokłon i oddała mu hołd.
 Oczerniła bohatera Aqhata,
 przeklęła syna Danila, herosa.
 I rzekła Dziewica ‘Anata,
 podniosła swój głos i zawołała:
 „Życie ... Aqhata śmieje się ...

...

Brakuje ok. dziesięciu końcowych linii kolumny VI.

Na lewej krawędzi tabliczki, pojawia się napis – kolofon:

Skryba Ilimilku, Szubanita,
 uczeń Ataniego, zarządca

KTU 1.18

KTU 1.18 I 1-14

‘ANATA GROZI IŁOWI

¹ ...
 ...
 ...
 ... roztrzaskam ...
 ... ojca swego również ...
 ... Odrzekła Dziewica ‘Anata:
 „W gmachu twej rezydencji, o Ilu,
 w gmachu twej rezydencji nie ciesz się,
 nie ciesz się w wysokościach twego pałacu!
 ... pochwyć je ...
¹⁰ ... mocą mojego ramienia
 roztrzaskam twoją czaszkę.
 Sprawię, że twa siwizna krwią spłynie,
 siwizna brody twej posoką.
 Przeto zawołaj bohatera Aqhata, może cię ocali,
 syna Danila ..., może cię wyratuje,
 z rąk Dziewicy ‘Anaty ...”.

KTU 1.18 I 15-20A

ILU ZGADZA SIĘ NA PLAN ʿANATY

Odpowiedział Łaskawy i Miłosierny Ilu:

„Wiem córko, żeś wzburzona
i żadna z bogiń nie sprzeciwi się tobie.
Odejdź bezbożnico!

Wykonaj, co odczuwasz w swej duszy,
czyń, co zamierzyłaś w swym sercu.

Kto stanie na twej drodze, będzie zmiażdżony”.

²⁰ Odeszła Dziewica ʿAnata.

KTU 1.18 I 20B-34

ʿANATA UDAJE PRZYJAŹŃ WOBEC AQHATA

Wówczas skierowała się ku
bohaterowi Aqhatowi,
przez tysiąc łąnów,
dziesięć tysięcy zagonów.
Zaśmiała się Dziewica ʿAnata,
podniosła swój głos i zawołała:
„Posłuchaj, proszę, Aqhacie bohaterze!
Ty jesteś (moim) bratem, a ja siostrą twoją.
... środka (?) siedmiu twój mściciel krwi do ...
... ojca mego ja odeszłam ...
... podłość/upadłam (?) idź na łowy (?)
... człowiek szczęśliwy ...

Aqhacie bohaterze, nauczę cię łowów ...

³⁰ ... (przyjdź) do miasta Abilumu,
Abilumu, miasta księcia Jaricha,
w którym wieża ...
... ich miasto ...

...

Brakuje ok. dwudziestu końcowych linii kolumny I.

Brakuje całej kolumny II (ok. 50-55 linii).

Brakuje całej kolumny III (ok. 50-55 linii).

KTU 1.18 IV 1-5A

¹ ...
 ... został rozbity ...
 ... (dwie) rozpiętości bryły...
 Dziewica ‘Anata skończyła ...
 odeszła Dziewica ‘Anata.

KTU 1.18 IV 5B-15
 WĄTPLIWOŚCI JAŃIPANA

Wówczas skierowała się ku Jańipanowi,
 Wojownikowi Pani.
 Podniosła swój głos i zawołała:
 „Zatrzymał się, Jańipanie, (Aqhatu) ...
 ... (w) mieście Abilumu,
 Abilumu, mieście księcia Jaricha.
 Gdy księżyc stanie w nowiu,
 swym lewym rogiem,
¹⁰ swym prawym rogiem,
 w słaby punkt ... jego czaszki”.
 Odrzekł Jańipanu, Wojownik Pani:
 „Posłuchaj, o Dziewico ‘Anato.
 Czy z powodu jego łuku chcesz go zabić
 (i dla) jego strzał nie pozwolisz mu żyć...?
 Najpiękniejszy bohater przygotował jedzenie i ...,
 pozostaje wśród pastwisk i będziemy świętować ...

KTU 1.18 IV 16-27A
 BOGINI WYJAŚNIA SWÓJ PLAN

Odrzekła Dziewica ‘Anata:
 „Uważaj Jańipanie, a ... cię,
 umieszczę cię jak sokoła na mym rzemieniu,
 jak jastrzębia na mej rękawicy.
 Gdy Aqhatu usiądzie do posiłku,
 syn Danila – do uczyty,
²⁰ sokoły będą unosić się nad nim,
 przyglądać (mu) się stado jastrzębi.
 Pośród sokołów i ja będę się unosić,

spuszczę cię (prosto) na Aqhata.
 Uderz go dwa razy w czaszkę,
 trzy razy nad uszami.
 Rozlej krew jak morderca,
 jak rzeźnik (powal) go na kolana.
 Niech ujdzie jak tchnienie jego życie,
 jak splunięcie – jego witalna siła,
 jak dech z jego nozdrzy,
 bo nie zostawię jego wojowniczej siły przy życiu!

KTU 1.18 IV 27B-38

‘ANATA I JATIPANU ZABIJAJĄ AQHATA

Wzięła Jatipana, Wojownika Pani,
 umieściła go jak sokoła na swym rzemieniu,
 jak jastrzębia na swej rękawicy.
 Gdy Aqhata usiadł do posiłku,
³⁰ syn Danila – do uczyty,
 sokoły unosiły się nad nim,
 przyglądało (mu) się stado jastrzębi.
 Pośród sokołów unosiła się ‘Anata,
 spuściła go (prosto) na Aqhata.
 Uderzył go dwa razy w czaszkę,
 trzy razy – nad uszami.
 Rozlał jego krew jak morderca,
 jak rzeźnik (powalił) go na kolana.
 Uszło jak tchnienie jego życie,
 jak splunięcie – jego witalna siła,
 jak dech z jego nozdrzy ...
 ‘Anata zniszczyła jego wojowniczą siłę.

KTU 1.18 IV 39 - 1.19 I 19A

LAMENT NAD ŚMIERCIĄ BOHATERA

(‘Anata widziała, jak konał) Aqhata,
⁴⁰ i zapłakała nad dzieckiem Danila (martwym jak) kamień.
 „Ja zabiłam cię z powodu łuku twojego,
 z powodu twych strzał nie pozwoliłam ci żyć ...
 i niech szczeną ptaki, które cię zabiły ...”.

KTU 1.19

Nagłówek informuje o przynależności kolejnej tabliczki do „Legandy o Aqhacie”:

¹ Należy do (legandy) Aqhata.

Wyśliznął się (łuk Aqhata),
 w głębię otchłani wodnej upadł.
 ‘Anacie ... serce.
 Łuk został strzaskany
 i ... lira się strzaskała.
 Tam/Osiem ...
 Dziewica ‘Anata siadła na ziemi.
 Chwyliła broń jak mężczyzna ... w swe dłonie,
 jak pieśniarz lirę w swe palce.
 (Jak) przecinak do kamienia jej usta,
¹⁰ zatopiła swe zęby i pożarła (go).
 Przecięła (go) jak pnie dębów,
 a na dwoje (jego) zwłoki.
 „Czymże są jego zwłoki – księcia Aqhata?”
 Odpowiedziała: „Jak wąż nad węże,
 jak najbardziej jadowita żmija w zagrodzie,
 jak pies (goniący) za swym patykiem – zabiłam go.
 Tak, z powodu jego łuku go zabiłam,
 z powodu jego strzał nie pozwoliłam (mu) żyć.
 Jednak łuku jego nie zdobyłam.
 A z powodu jego śmierci
 więdną pierwociny owoców lata,
 usycha ziarno zboża w swym kłosie.

KTU 1.19 I 19B-25A

DANILU SPRAWUJE SĄDY

²⁰ Wówczas Danilu, heros,
 wtedy bohater, Harnamita,
 wyszedł, by zasiąść u wejścia do bramy (miasta),
 wśród dostojników na klepisku.
 Bierze w obronę sprawę wdowy,
 rozsądza sprawę sieroty.

KTU 1.19 I 25B-35

PUĞATA SPOSTRZEGA SKUTKI SUSZY

(Podniósł oczy) swe.

Z (odległości) tysiąca zagonów,
dziesięciu tysięcy łanów
spozrzegł zbliżającą się Puğatę,
spozrzegł nadchodzącą Puğatę.

Podniosła swe oczy i zauważyła:

³⁰ Plony na klepisku usychają ...,

... spadają,

opadają owoce winnic.

Nad domem jej ojca latają sokoły,

przygląda się stado sępów.

Zapłakała Puğata w (swym) sercu,

wylała łzy w głębi (swej) duszy.

KTU 1.19 I 36-48

DANILU MODLI SIĘ O DESZCZ

Rozdarła się szata Danila, herosa,

odzienie bohatera, Harnamity.

Wówczas Danilu, heros,

zaklinał chmury:

⁴⁰ „W dotkliwej suszy niech chmury ześlą deszcz,

w spiekocie niech rosa zrosi winorośl.

Przez siedem lat Ba'lu był nieobecny,

przez osiem, Jeździec chmur.

Bez rosy, bez ulewy,

bez obfitości głębokich wód,

bez słodczy głosu Ba'la!”.

W istocie, rozdarła się szata Danila, herosa,

odzienie bohatera, Harnamity.

KTU 1.19 I 49 - II 11

DANILU KAŻE CÓRCIE PRZYGOTOWAĆ OSŁA

Wtedy Danilu zawołał głośno do swej córki:

¹ „Słuchaj, Puğato, nosząca wodę,

zbierająca rosę z runa,

znająca bieg gwiazd.
Opasaj osła, obwiąż muła,
załóż me srebrne lejce,
i moją złotą uprząż”.
Posłuchała Puğata, nosząca wodę,
zbierająca rosę z runa,
znająca bieg gwiazd.
Natychniaś opasała osła,
natychniaś obwiązała muła.
¹⁰ Natychniaś podsadziła swego ojca,
umieściła go na grzbiecie osła,
wygodnie na grzbiecie muła.

KTU 1.19 II 12-18

BŁOGOSŁAWIENSTWO NA POLU WINNICY

Danilu, objeżdżając swe wyschnięte pola,
ujrzał pęd winorośli na wyschniętym polu,
ujrzał pęd winorośli na nieurodzajnej ziemi.
Objął pęd winorośli i ucałował:
„Oby tylko pęd winorośli wyrósł na wyschniętym polu,
(oby) pęd winorośli wyrósł na jałowej suszą ziemi.
Oby ręka bohatera Aqhata cię zebrała,
umieściła cię we wnętrzu spichlerza”.

KTU 1.19 II 19-25

BŁOGOSŁAWIENSTWO NA POLU ZBOŻA

Danilu, objeżdżając swe wysuszone grunty,
²⁰ ujrzał kłos zboża na wysuszonym gruncie,
ujrzał kłos zboża na spieczonej niwie.
Objął kłos zboża i ucałował:
„Obyś tylko kłosie wyrósł na wysuszonym gruncie,
(obyś) kłosie wyrósł na spieczonej suszą niwie.
Oby ręka bohatera Aqhata cię zebrała,
umieściła cię we wnętrzu spichlerza”.

KTU 1.19 II 26-36
PRZYBYCIE POSŁAŃCÓW

Jeszcze wypowiadał te słowa,
jeszcze nie skończył mówić,
gdy podniósłszy oczy, dostrzegł:
Nic dobrego nie zwiastuje
nadejście posłańców,
przybycie umiłowanych.
Zbliżali się (bowiem) bardzo niepewnie.
³⁰ „Dwukrotnie uderzył w czaszkę,
trzy razy nad uszami”.
Loki ich głowy nie były związane,
nad lokiem związane ...,
ich warkocze zostały obcięte.
I ronili łzy jak ćwiartki szkła ...
Jeśli wygramy, (to) mocą Saponą,
jeśli zwyciężymy, (to) mocą Saponą.
Wróg ...

KTU 1.19 II 37-44A
PRZEKAZANIE DANILOWI TRAGICZNEJ WIEŚCI

„Przynosimy wieści, Danilu:
(Uderzony w) skroń głowy
pod (nogi) ‘Anaty upadł.
Nie pozwoliła mu żyć,
wpuściła jak tchnienie jego życie,
jak splunięcie – jego witalną siłę,
jak dech z nozdrzy – jego wojowniczą moc”.
⁴⁰ Przybyli, podnieśli swe głosy i zawołali:
„Słuchaj, o Danilu herosie,
uśmiercon bohater Aqhatu!
Wpuściła Dziewica ‘Anata
jak tchnienie jego życie,
jak splunięcie – jego witalną siłę,
jak dech z jego nozdrzy”.

KTU 1.19 II 44B-55

REAKCJA DANILA

(Wówczas) jego nogi zadrżały,
 więcej, jego twarz złała się potem,
 z tyłu ramiona opadły,
 skurczyły się ścięgna jego ramion,
 – mięśnie jego pleców.
 Podniósł swój głos i zawołał: ...
 „Zabity ...

50

...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...

KTU 1.19 II 56 - III 14A

DANILU I SOKOŁY

Podniósłszy swe oczy, zobaczył,
 dostrzegł w chmurach sokoły.
¹ Podniósł swój głos i zawołał:
 „Niech Ba’lu połamię skrzydła sokołom,
 niech Ba’lu połamię ich lotki!
 Niech spadną pod moje stopy,
 abym rozplątał ich trzewia i zobaczył,
 czy jest (tam) tłuszcz,
 czy są (tam) kości.
 Zapłaczę i pogrzebię go,
 pochowam w jaskiniach bogów Podziemia”.
 Jeszcze wypowiadał te słowa,
 jeszcze nie skończył mówić,
 gdy Ba’lu połamał skrzydła sokołom,
 Ba’lu połamał ich lotki.
¹⁰ Spadły pod jego stopy,
 a on rozplątał ich trzewia i zobaczył:
 nie ma tłuszczu,
 nie ma kości!
 Podniósł swój głos i zawołał:
 „Niech Ba’lu przywróci skrzydła sokołom,

niech Ba'lu przywróci ich lotki".
(Ba'lu) zszył sokoły i odleciały.

KTU 1.19 III 14B-28A

DANILU I HARGABU, OJCIEC SOKOŁÓW

Podniósłszy swe oczy, zobaczył,
dostrzegł Hargaba, ojca sokołów.
Podniósł swój głos i zawołał:
„Niech Ba'lu połamię skrzydła Hargaba,
niech Ba'lu połamię jego lotki!
Niech spadnie pod moje stopy,
abym rozplątał jego trzewia i zobaczył,
czy jest (tam) tłuszcz,
czy są (tam) kości.

- ²⁰ Zapłaczę i pogrzebię go,
pochowam w jaskiniach bogów Podziemia".
Jeszcze wypowiadał te słowa,
jeszcze nie skończył mówić,
gdy Ba'lu połamał skrzydła Hargaba,
Ba'lu połamał jego lotki.
Wtedy upadł pod jego stopy,
a on rozplątał jego trzewia i zobaczył:
nie ma tłuszczu,
nie ma kości!
Podniósł swój głos i zawołał:
„Niech Ba'lu przywróci skrzydła Hargaba,
niech Ba'lu przywróci jego lotki".
(Ba'lu) zszył Hargaba i ten odleciał.

KTU 1.19 III 28B-39A

DANILU I ŚAMALA, MATKA SOKOŁÓW

- Podniósłszy swe oczy, zobaczył,
dostrzegł Śamale, matkę sokołów.
³⁰ Podniósł swój głos i zawołał:
„Niech Ba'lu połamię skrzydła Śamali,
niech Ba'lu połamię jej lotki!
Niech spadnie pod moje stopy,
abym rozplątał jej trzewia i zobaczył,

czy jest (tam) tłuszcz,
 czy są (tam) kości.
 Zapłaczę i pogrzebię go,
 pochowam w jaskiniach bogów Podziemia”.
 Jeszcze wypowiadał te słowa,
 jeszcze nie skończył mówić,
 gdy Ba’lu połamał skrzydła Samali,
 Ba’lu połamał jej lotki.
 Upadła pod jego stopy,
 a on rozplątał jej trzewia i zobaczył:
 jest tłuszcz,
 są kości!

KTU 1.19 III 39B-45A

DANILU GRZEBIE SZCZĄTKI SYNA

I wydobył spośród nich (ciało) Aqhata,
 zapłakał, podnosząc (go),
 zapłakał i pogrzebał,
 pogrzebał w grobie w (okolicy) Jeziora Galilejskiego.
 Po czym podniósł swój głos i zawołał:
 „Niech Ba’lu połamie skrzydła sokołów,
 niech Ba’lu połamie ich lotki,
 jeśli będą latać nad grobem mego syna,
 jeśli będą zakłócać jego spoczynek!

KTU 1.19 III 45B - IV 9A

DANILU PRZEKLINA MIASTA

(Danilu) przeklął królewskie Qr-Mym:
 „Biada tobie, Qr-Mym,
 gdyż na tobie (cięży odpowiedzialność za) zabójstwo bohatera Aqhata!
 (Bądź) zawsze obcy w świątyni Ila,
 (bądź) zbiegiem teraz i na wieki,
 teraz i z pokolenia w pokolenie!”.
 Następnie wziął do swej ręki laskę
⁵⁰ i udał się do Mrrt-Tǵll-Bnr.
 Podniósł swój głos i zawołał:
 „Biada tobie, Mrrt-Tǵll-Bnr,
 gdyż na tobie (cięży odpowiedzialność za) zabójstwo bohatera Aqhata!

Niech twój korzeń nie wyrośnie z ziemi,
niech (twa) korona będzie ścięta ręką tego, który cię wykorzeni.
(Bądź) zbiegiem teraz i na wieki,
teraz i z pokolenia w pokolenie!”.

Następnie wziął do swej ręki laskę
¹ i udał się do miasta Abilumu,
Abilumu, miasta Księcia Jaricha.
Podniósł swój głos i zawołał:
„Biada tobie, miasto Abilumu!
gdyż na tobie (ciężą odpowiedzialność za) zabójstwo bohatera Aqhata!
Niech Ba’lu sprawi, że będziesz ślepcem
od teraz i na wieki,
od teraz i z pokolenia w pokolenie!”.
Następnie wziął do swej ręki laskę,
wrócił Danilu do swego domu,
udał się Danilu do swego pałacu.

KTU 1.19 IV 9B-22A

DANILU ODPRAWIA ŻAŁOBĘ

¹⁰ Przybyły do domu jego płaczki,
do jego pałacu żałobnice,
do jego rezydencji kaleczący skórę,
by opłakiwać bohatera Aqhata,
wylewać łzy nad dzieckiem Danila, herosa.
Dni przeszły w miesiące,
a miesiące w lata.
I tak siedem lat opłakiwali bohatera Aqhata,
wylewali łzy nad dzieckiem Danila, herosa.
Po wszystkim, w siódmym roku
powiedział Danilu, heros,
przemówił bohater, Harnamita.
²⁰ Podniósł swój głos i zawołał:
„Odejdźcie z mego domu płaczki,
z mego pałacu żałobnice,
z mej rezydencji kaleczący skórę!”.

KTU 1.19 IV 22B-27

DANILU SKŁADA OFIARĘ

Wówczas złożył ofiarę bogom,
 ofiarował swe kadzidło niebiosom,
 kadzidło z Harnamu – gwiazdom.
 Nad nim ręka Danila ...
 nad nim ręka znów (?)
 ... do jego pałacu tamburyny,
 kastaniety z kości słoniowej do jego domu.

KTU 1.19 IV 28-40

DANILU BŁOGOSŁAWI PUĞATĘ

Wtedy rzekła Puğata, nosząca wodę:
 „Ojciec (już) złożył ofiarę bogom,
³⁰ ofiarował swe kadzidło niebiosom,
 kadzidło z Harnamu – gwiazdom.
 Błogosław mi, bym poszła błogosławiona,
 umocnij mnie, bym poszła umocniona,
 bym zabiła zabójcę mego brata,
 bym pokonała tego, który pokonał syna mej matki!”
 Na to odrzekł Danilu, heros:
 „Nabierz ducha, Puğato, nosząca wodę,
 zbierająca rosę z runa,
 znająca bieg gwiazd.
 ... Niech się wzmocni (twój) duch,
 byś zabiła zabójcę twego brata,
⁴⁰ byś pokonała tego, który pokonał syna matki!”

KTU 1.19 IV 41-46A

PUĞATA CZYNI PRZYGOTOWANIA

... (Puğata zesła) nad morze,
 wykąpała się i zabarwiła czerwienią,
 czerwienią morskich ślimaków,
 których smród sięga na tysiąc zagonów od morza.
 Pod spód ubrała strój wojownika:
 włożyła sztylet do swej pochewki,
 mieczyk włożyła do swej pochwy,
 a na wierzch ubrała strój kobiecy.

KTU 1.19 IV 46B-62

PUĠATA UDAJE SIĘ DO OBOZU JAṬIPANA

(Gdy) Šapša, światłość bogów, ku zachodowi schodziła,
weszła Puġata do obozu koczowników.

Gdy Šapša, światłość bogów, ku wieczorowi się chyliła,
zbliżyła się Puġata do szałasów.

Doniesiono o tym Jaṭipanowi:

„Nasza Pani przybyła do twego namiotu,
‘Anata przybyła do szałasów’”.

Rzekł Jaṭipanu, Wojownik Pani:

„Weź, proszę, i nalej mi wina,
weź kielich z mej ręki,
czarę z mojej prawicy”.

Puġata wzięła i naląła mu,
wzięła kielich z jego ręki,
czarę z jego prawicy.

Rzekł Jaṭipanu, Wojownik Pani:

„Na wino, które pije Ilu, nasz bóg,
(na) Ila, który stworzył namioty,
ręka, która zabiła bohatera Aqhata,
zabije tysiące nieprzyjaciół Pani”.

Rzuciła zaklęcia na szałas (Jaṭipana),
a ... mądrość przybyła,
jej serce jak u węża.

Po raz drugi naląła mu wina,
dała mu zmieszane wino do picia,
dała mu pić [...]

W lewym narożniku notka skryby:

I tu powraca opowieść.

WSTĘP

Wśród literackich utworów z Ugarit najdłuższe i najbardziej rozpoznawalne są trzy: grupa mitów o Ba'lu, czyli tzw. *Cykl o Ba'lu*, oraz dwie legendy: o Kircie (w Polsce dotąd jako Keret, jednak bardziej prawdopodobną wokalizacją imienia tego króla jest „Kirta”) i o Aqhacie. W takiej też kolejności je odkryto.

TEKST LEGENDY

Odnaleziona w 1930 roku *Legenda o Danilu i Aqhacie* jest zapisana na trzech glinianych tablicach: KTU 1.17, 1.18 i 1.19. Zwyczajem stosowanym w tabliczkach mezopotamskich tekst zapisany jest po obu stronach w ten sposób, że aby odczytać drugą stronę tablicy, trzeba ją odwrócić wzdłuż poziomej osi tablicy (do góry dnem). Podobnie jak w poemacie o Kircie, tabliczki mają po trzy kolumny tekstu na każdej stronie. Tablice z tekstem *Legendy o Danilu i Aqhacie* są jednak nieco mniejsze. Pierwsza (złożona z dwóch części) ma wymiary 16 x 11,5 x 3,6 cm; druga zachowała się we fragmentach, które łącznie mają wymiary 11,4 x 7 x 3,3 cm; natomiast trzecia (złożona z trzech części) jest podobna do pierwszej, ma 17,5 x 11,5 x 2,7 cm. Poemat liczy ok. 650 linii (Gibson 1978, 2; Aitken 1989, 3). W starszych opracowaniach spotkamy mniejszą liczbę, np. Jakob pisał o ok. 450 liniach utworu (1960, 48). Wynika to z tego, że nowsze badania pozwalają odczytać lub zrekonstruować znacznie większą ich liczbę (między innymi dzięki lepszej jakości zdjęciom robionym kilkoma technikami). Linie *Legendy o Danilu i Aqhacie* wyznaczone są nie przez treść paralelizmów czy stychów, z których utwór jest zbudowany, ale przez szerokość tablicy – pisano tak, by wykorzystać tablicę i kolumnę na niej do końca. Stąd numeracja kolejnych linii na tablicy nie pokrywa się z budową utworu, który jest napisany jako utwór poetycki. Właściwe stychy i paralelizmy trzeba rekonstruować samodzielnie. Tablice są popękane, niektóre brzegi ułamane, zaś pewne fragmenty nieczytelne, co

sprawia, że brakuje kilku wątków i zakończenia legendy. Mimo to da się odtworzyć główny bieg jego narracji oraz wiele szczegółów.

Wszyscy tłumacze przyjmują porządek tekstu, który ustalił Charles Virolleaud (1936a). Kilku badaczy (jak Tronina 2009) dołącza do poematu – najczęściej z dużym znakiem zapytania lub jako luźno powiązaną część – kolejne trzy tabliczki (*KTU* 1.20–1.22), określane roboczo jako „Refaim” (hebr. *rēfāim*; ugar. *rpum* – *rapi’uma*), a lepiej „Uczta herosów”. Margalit jest odosobniony w opinii, że *Legenda o Danilu i Aqhacie* miała prawdopodobnie jeszcze jedną, początkową tablicę, która się nie zachowała (Margalit 1989, 250-251). Jego zdaniem czytelna część poematu rozpoczyna się w takim miejscu, że brakujące ok. 10 początkowych linii to za mało na przedstawienie wszystkich szczegółów narracyjnych, doprowadzających sędziego Danila do sanktuarium (m.in. brak informacji o oczekiwaniu potomka, o narodzinach córki Pułaty i o jego znalezieniu się w sanktuarium). Opinii tej nie wspierają jednak ani dane samego poematu, ani paralele starożytne. Można z pewnością przyjąć, że dla koherencji narracji krótkie wprowadzenie w sytuację braku męskiego potomka Danila jest zupełnie wystarczające (szersza argumentacja z analogiami literackimi w komentarzu). Inny badacz *Legendy o Danilu i Aqhacie*, Aitken, wyraża z kolei opinię, że może brakować „przynajmniej jednej kolejnej tablicy” (1990, 141), a więc nie pierwszej, ale ostatniej. Także i tej opinii nie towarzyszą przekonujące argumenty. Scena końcowa doprowadza nas do finału, jakim jest przygotowanie odwetu za śmierć Aqhata oraz (najprawdopodobniej) jego wykonanie przez Pułatę. Owszem, można wyobrazić sobie, że poemat jest kontynuowany i dochodzi np. do wskrzeszenia Aqhata przez boginię ‘Anatę oraz że opisywane są kolejne przygody bohatera. Pozostaje to jednak w obrębie całkowicie luźnych spekulacji. Zostajemy więc przy przekonaniu większości badaczy, że tekst legendy składa się z trzech tablic ułożonych w takiej kolejności, jak zaproponował to jej pierwszy tłumacz i wydawca, Charles Virolleaud (1936a). Tabliczki utworu przechowywane są w muzeum w Luwrze.

AUTORSTWO I CZAS POWSTANIA

Legenda o Danilu i Aqhacie datowana jest na połowę XIV wieku (ok. 1350 przed Chr.). Jest to data spisania lub przepisania utworu, który istniał z pewnością wcześniej, nawet kilka wieków wstecz. Zgodnie z kolofonem na końcu tablicy *KTU* 1.17 skrybą, czyli pisarzem, był Ilimilku (por. hebr. Elimelek, czyli „mój bóg jest królem”). Ten sam skryba odpowiada za tekst *Cykle o Ba’lu* (*KTU* 1.1–1.6) oraz *Legendy o Kircie* (*KTU* 1.14–1.16). Charakter odręcznego pisma w *KTU* 1.6 i 1.17 jest praktycznie identyczny, co potwierdza tę samą osobę spisującego teksty. Jest on staranny, zdradzający wprawioną rękę pisarza. Podpis tego skryby pojawia się w narożniku tablic *KTU* 1.4 VIII 61, 1.6 VI 54-58 oraz 1.17 VI 56, z tym że na tablicy 1.4 jako *spr ilmlk 1’y nqmd mlk ugrt*, czyli „Spisał Ilimilku, skryba Niqmadada, króla Ugarit”, zaś na tablicach 1.6 i 1.17 jako *spr ilmlk šbny lmd atn prln*, czyli „Spisał Ilimilku, Szubanita, uczeń Ata-

niego, zarządca”. Ilimilku Szubanita to najwyższy kapłan Ugarit i być może o tę postać tu chodzi. Właściwym pisarzem mógł być on lub któryś z jego skrybów-pomocników. Wskazany Niqmaddu zaś to zapewne Niqmaddu II (ok. 1360-1330 przed Chr.). To za jego rządów Ugarit zmieniło orientację polityczną z proegipskiej i prawdopodobnie dobrowolnie poddało się zwierzchności imperium hetyckiego. Król ten oprócz zasług politycznych miał także zasługi dla życia kulturalnego i artystycznego miasta. Za jego czasów odbudowano po pożarze pałac królewski w imponującej formie. Ponadto wtedy także przepisano, a może i napisano liczne teksty mitologiczne i kultowe, świadczące o wysokim poziomie ugaryckiej literatury.

TYTUŁ LEGENDY

Virolleaud w *editio princeps* utworu nadał mu tytuł *Legenda Daniela*, taki też tytuł przyjął się początkowo wśród badaczy (tak też np. Barton 1941, 213-226; Dijkstra 1988, 35-52). Wynika to m.in. z faktu, że utwór rozpoczyna się od przedstawienia postaci i problemu bezdzietności Danila. Bohater ten dominuje w pierwszej części poematu, wraca też jako protagonista pod koniec utworu, kiedy błogosławi wyschnięte pola, poszukuje ciała zamordowanego syna oraz organizuje żałobę i pogrzeb dziecka. Jego obecność w tekstach poza poematem – w tekstach o herosach *rpum* (KTU 1.20–1.22) oraz w Księdze Ezechiela – wskazuje, że prawdopodobnie był on postrzegany przez starożytnych jako ważny bohater opowieści, postać rozpoznawalna i szerzej znana.

Trzecia tablica utworu (KTU 1.19 I 1) zawiera jednak formułę *l aqhat* „o Aqhacie”, „dla Aqhata” lub „należy do (legendy) Aqhata”. Przyimek *l* (ugar. i hebr. „do”, „dla”, „w stronę”, „z powodu”) może służyć jako *nota dativi*: „Aqhatowi” czy też jako *lamed auctoris*: „Aqhata” (por. np. hebr. zwrot *lā-dāwid*, częsty w tytułach psalmów). W nowszych opracowaniach utrwaliła się więc tradycja, by analizowany poemat tytułować imieniem Aqhata, choć sam młodzieniec jest aktywnym bohaterem jedynie w dwóch z siedmiu części. Tym niemniej także wydarzenia pozostałych części rozgrywają się ze względu na niego lub w konsekwencji jego zabicia. Jest on postacią, wokół której toczy się fabuła całego utworu. Pojawiają się wreszcie podejścia tytułujące utwór „Poematem o Danilu i Aqhacie” lub podobnie, jako że *de facto* obaj bohaterzy odgrywają w nim niezwykłą i pierwszoplanową rolę. Także w niniejszym opracowaniu posłużono się tym obejmującym obu kluczowych bohaterów tytułem. W komentarzu dla uproszczenia utworów będzie tytułowany: *Legenda o Aqhacie*.

W literaturze naukowej od początku publikacji utworu pojawiają się różne terminy dla określenia jego charakteru bądź gatunku: legenda, opowieść, mit, epos, poemat, a rzadziej historia, historia ludowa, opowieść ludowa czy jeszcze inne. W tym opracowaniu posłużono się upraszczającym, acz użytecznym rozróżnieniem: 1) mit opowiada przeważnie o bogach i ich perypetiach, zaś legenda koncentruje się na ludziach jako głównych bohaterach; 2) mit dotyczy tematów bardziej uniwersalnych, jak stworzenie

świata czy walki bogów o ustalenie hierarchii w panteonie, zaś legenda ma charakter lokalny i dotyczy poszczególnych osób, miast czy ludów; 3) mit dzieje się w przeszłości (*in illo tempore*), zaś legenda w mniej lub bardziej konkretnym czasie historycznym. Pierwsza grupa tekstów z Ugarit to *Cykl o Ba'lu*, gdzie poszczególne opowiadania koncentrują się na świecie bogów, a zdarzenia mają wymiar kosmiczny, dotyczą całej natury. Można je określić mianem mitów i rzeczywiście dobrze oddają świat mitologii Ugarit. Z kolei opowieść o Aqhacie oraz opowieść o Kircie – choć zawierają epizody z udziałem bogów – koncentrują się na świecie ludzi i mają charakter lokalny, stąd lepiej pasują do nich określenia typu „legenda”. Określenie „epos” warto zarezerwować dla bardziej rozbudowanych, wielowątkowych i wielogatunkowych narracji, gdzie w tle dokonują się wielkie i ważne wydarzenia. Tutaj nie mamy takiej sytuacji, proponujemy więc określenie „legenda”, ewentualnie uwzględniając wierszowany, poetycki charakter utworu, określenie „poemat”.

W badaniach nad literaturą Ugarit wszystkie trzy wyżej wymienione utwory określane są często jako teksty narracyjne – w odróżnieniu od licznych tekstów rytualnych czy administracyjnych z tego miasta. Trzeba jednak pamiętać, że nie są to narracje *sensu stricto*, lecz utwory wierszowane, wykorzystujące podstawowy wyznacznik poetyki semickiej, jakim jest paralelizm, do tego stosujące z powodzeniem wiele innych cech poetyki semickiej (por. Majewski 2020, 199-218).

WYDANIA I TŁUMACZENIA TEKSTU

Legenda o Danilu i Aqhacie po raz pierwszy została wydana wraz z transkrypcją, wstępem i komentarzem w 1936 roku przez Charlesa Virolleauda. Kolejno wydano ją m.in. w korpusie *CTA*, w klasycznej gramatyce języka ugaryckiego z wyborem tekstów *UT*, w korpusie tekstów *KTU*¹, *KTU*² oraz *UDB*, a ostatnio w *KTU*. Tekst aktualnego przekładu oraz komentarza bazuje na tym najnowszym krytycznym opracowaniu tekstów ugaryckich z 2013 roku. Wszystkie odstępstwa od tekstu *KTU*, w tym własne rekonstrukcje, będą zaznaczone wraz z uzasadnieniem w komentarzu filologicznym do poszczególnych fragmentów.

Z *Legendą o Aqhacie* można zapoznać się dzięki tłumaczeniom na języki angielski, niemiecki bądź francuski m.in. w: *ANET* 129-156, *TOu I* 401-458, *TUAT NF VIII*, 267-296, a także de Moor 1987, 224-273; Margalit 1989, 143-165; Parker 1997a, 49-80; Wyatt 2002, 246-313. W Polsce jedynym do tej pory opublikowanym tłumaczeniem legendy jest przekład ks. prof. Antoniego Troniny (2009, 596-617). Najnowsze tłumaczenia – w tym to zaproponowane tutaj – z reguły są pełniejsze ze względu na dokładniejsze zdjęcia tablic i bardziej precyzyjną rekonstrukcję tekstu oryginalnego.

TREŚĆ LEGENDY

Utwór opowiada historię zbliżoną klimatem do opowiadań o patriarchach zawartych w Księdze Rodzaju. Danilu, patriarcha i sędzia Harnamu (zob. szerzej ekskurs: *Kim jest Danilu?*), to człowiek prawy i pobożny. On i jego żona Danataja są jednak bezdzietni (a przynajmniej nie mają syna). Opowieść rozpoczyna się tym, jak Danilu podejmuje się siedmiodniowego rytuału, podczas którego „karmi bogów i poi synów Świętego”, aby wyprosić potomka. Boleje nad brakiem syna, który zachowałby pamięć o nim, kontynuował składanie ofiar w świątyni i pomagał mu na starość. Siódmego dnia Ba’lu objawia się Danilowi i wstawia się za nim do najwyższego boga, Ila. Ten błogosławi Danila, który uradowany powraca (prawdopodobnie ze świątyni Ba’la) do domu. Tam odwiedzają go Koszaraty, boginki płodności, a patriarcha gości je hojnie w swym domu przez sześć dni. Siódmego dnia „zręczne boginie” odchodzą, pozostawiając „rozkosz łoża poczęcia, piękno łoża narodzin”.

Tu następuje brak większej partii tekstu, jednak z całości wynika, że Danilowi rodzi się długo oczekiwany potomek, któremu nadaje imię „Aqhatu”. Tekst powraca, kiedy Aqhatu jest już młodzieńcem. Jego ojcu składa wizytę Koszaru-Chasisu, boski rzemieślnik. Serdecznie ugoszczony, wręcza Danilowi podarunek – cudowny łuk i strzały, zaś ten przekazuje je Aqhatowi. Równoległe legenda wzmiankuje codzienne zajęcia Danila, który siada w bramie miasta i rozstrzyga spory, biorąc w obronę sieroty i wdowy.

Po kolejnej luce w opowiadaniu znajdujemy się na uczcie (być może ku czci bogów lub z okazji udanych łowów), na której bogini ‘Anata spostrzega łuk Aqhata. Bogini bardzo pragnie tej niezwyklej broni. W zamian za łuk proponuje herosowi najpierw złoto i srebro, a potem nieśmiertelność. Aqhatu jednak zgodnie z konwencją starożytnych mitycznych bohaterów odrzuca te atrakcyjne propozycje, przytomnie odpowiadając, że dar nieśmiertelności jest próbą oszustwa, gdyż przeznaczeniem ludzi jest umrzeć. Proponuje bogini, by sama poprosiła Koszara o drugi taki sam łuk, a na koniec karci ją słowami: „Łuki są dla wojowników! Czyż teraz kobiety też będą polowały?”

To wszystko rozwściecza ‘Anatę. Bogini miłości i wojny grozi Aqhatowi śmiercią i bezpośrednio po rozmowie udaje się do Ila po zgodę na swój plan zemsty i zdobycia łuku. Tu kończy się pierwsza tablica. Kolejna opisuje, jak ‘Anata grozi Ilowi, z czego wynika, że ojciec bogów wpieryć chciał powstrzymać porywczą boginię. Pod wpływem groźby Ilu ulega i wyraża zgodę (przez brak sprzeciwu). Tu znów brakuje partii tekstu. Kolejny fragment opisuje, jak ‘Anata przy pomocy zaprzyjaźnionego wojownika Jaṭipana zaczają się na bohatera. Szybkuje z Jaṭipaniem wśród stada sokołów i spuszcza wojownika w postaci ptaka wprost na Aqhata, a ten zadaje chłopcu śmiertelne uderzenie. Dusza Aqhata ulatnia się przez nozdrza jak mgła. ‘Anata dopiero po fakcie zdaje sobie sprawę, że dla łuku zabiła dzielnego wojownika i rozpoczyna żalobną lamentację; padają też słowa (‘Anaty lub narratora) o tym, że cudowny łuk roztrzaskał się w odmętach wody. Konsekwencją niesprawiedliwego

mordu jest zaburzenie ładu w naturze, skutkiem czego na kraj nadchodzi susza, niszcząca plony.

Puğata, siostra Aqhata, spostrzega skutki suszy oraz ptaki padlinożerne latające nad domem jej ojca (zwiastuny śmierci). Oboje z ojcem Danilem boleją z powodu braku deszczu, nieobecności błogosławieństwa Ba'la. Danilu każe córce osiodłać osła i objeżdża wyschnięte pola, dokonując rytu przywołania deszczu. Nagle pojawiają się posłańcy, od których otrzymuje hiobową wieść o śmierci syna. Przy pomocy Ba'la odnajduje szczątki ciała Aqhata, grzebie je i rzuca serię przekleństw na miasta, w okolicy których zabito Aqhata. Sprowadza płaczki do swego pałacu i rozpoczyna okres żałoby, który trwa siedem lat. Jest to ciągle czas nieurodzaju w kraju. Po skończonym okresie żałoby Puğata prosi ojca o błogosławieństwo w celu pomszczenia brata. Otrzymałszy je, szykuje się do wyprawy. Kąpie się, maluje i wkłada piękny strój, prawdopodobnie by wyglądać jak 'Anata. Ukrywa przy sobie sztylet i tak uzbrojona udaje się do obozu Jaṭipana. W obozie uwodzi swego wroga i upija go alkoholem. Ten w stanie upojenia przechwala się zamordowaniem Aqhata i... W tym momencie opowieść się urywa, gdyż brakuje ostatniego fragmentu trzeciej tablicy z zakończeniem legendy. Wydaje się, że dzielna Puğata osiąga swój cel i dokonuje pomsty na Jaṭipanie. Zapewne też do kraju powraca urodzaj. O wiele mniej pewne jest przypuszczenie, że 'Anata przywraca młodzieńca do życia (więcej na ten temat w komentarzu). Jak w rzeczywistości skończył się poemat o Aqhacie? Być może nigdy się tego nie dowiemy.

STRUKTURA LEGENDY

Zaproponowany w przekładzie podział legendy na części i perykopy jest propozycją tłumacza i podobnie jak to ma miejsce w przypadku przekładów tekstów biblijnych, stanowi próbę pogrupowania go na większe i mniejsze jednostki opowiadania. Sam tekst oryginalny nie zawiera żadnych oznaczeń podziału – poza znakiem rozdzielającym poszczególne słowa – i stanowi jednolity tekst od początku do końca. Linie, kolumny czy tablice nie mogą tworzyć takiego podziału i być jego wyznacznikiem, tworzą bowiem układ zupełnie przypadkowy, zdeterminowany powierzchnią tabliczki i wielkością liter użytych przez pisarza.

Poemat podzielić można na siedem głównych, w miarę równych części, każda zawiera od sześciu do dziewięciu perykop (z wyjątkiem ostatniej, krótszej ze względu na brak zakończenia: cztery perykopy czytelnego tekstu). Każda część rozwija nowy wątek w opowiadaniu. Jest to jakby siedem kolejnych etapów, przez które narrator prowadzi słuchacza i czytelnika:

1. Cudowne narodziny Aqhata
2. Niezwykły łuk Aqhata
3. 'Anata pożąda łuku Aqhata
4. Zabójstwo Aqhata
5. Nieurodzaj zwiastunem hiobowych wieści

6. Poszukiwanie ciała syna

7. Zemsta Puǳaty na zabójcy brata

Na początku kaŹdej części pojawia się jakiś brak, jakieś pragnienie czy sytuacja wymagająca interwencji. Brak w początkach kaŹdej części dotyczy albo jednego z głównych bohaterów (Danilu: brak syna; Aqhatu: brak łuku; 'Anata: brak łuku; Danilu: brak ciała syna; Puǳata: brak odwetu), albo warunków zewnętrznych (przyroda: brak urodzaju; szersza analiza tego aspektu poematu zob. Aitken 1990, 108-117). Środkowy element kaŹdej części z reguły dotyczy interwencji, która ma zaspokoić ów inicjalny brak. Z kolei finalny element kaŹdej części skupiony jest na wyniku interwencji. Finalna część moŹe mieć dwie postacie: albo skuteczne i udane usunięcie braku, albo nieskuteczne usunięcie braku (Aitken 1990, 108-117). Schemat kaŹdej części zasadniczo wygląda więc następująco:

brak – interwencja – usunięcie braku (cz. 1 i 2 oraz 5 i 6)
lub
brak – interwencja – nieusunięcie braku (cz. 3 i 4)

Kolejne części poematu są wprowadzane przez zaznaczenie braku. Temat inicjalny i finalny w kaŹdej części wyznacza tematyczną ramę, wskazuje, jaki jest problem i natura jego rozwiązania, zaś środkowe wątki opisują poszczególne sposoby osiągnięcia rozwiązania (Aitken 1990, 138). Kiedy weźmiemy pod uwagę rozkład tego schematu, okazuje się, Źe poemat jako całość tworzy strukturę chiazmu. Zewnętrzne części kończą się usunięciem braku, wewnętrzne nie prowadzą do likwidacji braku, tworząc klimaks narracyjny. KaŹda część jest istotna, decyduje bowiem o kluczowych wątkach narracji. Cała fabuła moŹe być zatem przedstawiona w trzech etapach:

- I. Część 1 i 2: Sytuacja inicjalna, przygotowawcza – Aqhatu się rodzi i jest dumnym posiadaczem cudownego łuku.
- II. Część 3 i 4: Sytuacja konfliktu – 'Anata wchodzi w konflikt z Aqhatem z powodu łuku i w konsekwencji doprowadza do zabójstwa bohatera.
- III. Część 5, 6 i 7: Konsekwencje – ziemię nawiedza nieurodzaj, ciało Aqhata nie jest pochowane; jego śmierć nie jest pomszczona (Aitken 1990, 141).

Schemat całości moŹna przedstawić jeszcze w inny sposób: Danilu nie ma syna – narodziny syna – zabójstwo syna – Danilu nie ma syna. Mamy więc zamknięty cykl od braku potomstwa, poprzez jego wymodlenie, poczęcie, narodzenie, wychowanie, po śmierć i pochowanie syna. Cykl taki, podobnie jak w historii Hioba, podkreśla dwie opozycyjne sytuacje Danila: zysk i utratę.

JĘZYK I CECHY LITERACKIE LEGENDY

Język ugarycki, jakim spisano tekst *Legendy o Aqhacie*, jest językiem semickim starszym od hebrajskiego (z drugiego tysiąclecia przed Chr., podczas gdy hebrajski z pierwszego) i wykazuje cechy specyficzne odróżniające go od innych języków tej

grupy, jednak podobieństwa są uderzające i oczywiste. Chmiel podaje taką informację: „Obliczono, że z 1454 słów używanych w tekstach z Ugarit do opisu *divinum* aż 711 – czyli prawie 50% – znajduje ściśle odpowiedniki w tekstach Starego Testamentu” (2001, 19; por. też Richardson 1952, 172-175, gdzie autor podaje przykłady takich leksykalnych analogii). Oba języki łączy alfabet spółgłoskowy, wiele słów o wspólnym pochodzeniu, co ujawnia się w identycznych czy podobnych rdzeniach; morfologia i składnia wykazują wiele cech wspólnych z językami semickimi północno-zachodnimi; wreszcie poetykę i narrację cechują takie same figury, jak paralelizmy, typowe wyrażenia, typowe pary wyrazów itd. Znany jest wkład ugarytologii do zrewidowania i zrekonstruowania na nowo wielu hebrajskich terminów, zwrotów czy idiomów (np. rekonstrukcja nieprzetłumaczalnego wersetu Prz 26,23, dzięki odkryciu ugaryckiego odpowiednika *spsg* „biała emalia”, czy rozszerzenie hebr. pojęcia *šōfet* „sędzia” o atrybuty władcy, dzięki odkryciu analogicznego ugaryckiego terminu *tpi* „władca, sędzia”). Ten związek będzie widoczny i przydatny w analizie tekstu *Legendy o Aqhacie*, nie należy go jednak przeceniać. Język ugarycki – wbrew rozpowszechnionej klasyfikacji języków semickich – nie należy do tej samej podgrupy co hebrajski czy fenicki (zachodniosemickie), lecz do grupy północnej języków semickich i dość wcześnie oddzielił się od języka kananejskiego (Majewski 2011b, 139-140 oraz 2011a, 189-207). W jego analizie zatem również przydatne będą inne języki semickie, jak akadyjski czy arabski.

Ugarycka poezja narracyjna poematu o Aqhacie dzieli z biblijną niektóre elementy prozodyczne, a zwłaszcza użycie paralelizmu. Zamiłowanie do paralelizmu jest w poetyce *Legendy o Aqhacie* kluczowe; formę tę, najczęściej w wersji synonimicznej, napotykamy w całym utworze. Odkryte teksty Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu oraz teksty biblijne pozwalają nam wysnuć ogólny wniosek, że paralelizm jest cechą charakterystyczną dla starożytnej poezji Bliskiego Wschodu. Odkrycia z Eblu pokazują, że forma ta była uprawiana z powodzeniem już w III tysiącleciu przed Chr. (od ok. 2500 r.). W Biblii konstrukcja ta dominuje w psalmach, pismach mądrościowych, jak Księga Hioba czy Księga Przysłów oraz w innych kompozycjach poetyckich Starego Testamentu.

Związaną z paralelizmem właściwością są paralelne terminy, czyli typowe pary wyrazów (paralelizm leksykalny). Specjalistą i znawcą tej dziedziny ugarytologii był uczeń Williama F. Albrighta, Mitchel Dahood, czego wyraz dał w swoim trzypięciotomowym komentarzu do Psalmów w serii Anchor Bible (t. 16: 1966; t. 17: 1968; t. 17A: 1970). W *Legendzie o Aqhacie* pojawiają się stałe pary rzeczowników, takie jak: sierota/wdowa, syn/potomek, bogowie/święci, dom/pałac, stela/posąg, rozkosz/radość, łuk/strzały, srebro/złoto, usta/wargi, rzeka/morze, synowie/córki itp., oraz pary czasowników, takie jak: jeść/pić, ocalić/wybawić, począć/zająć w ciążę, rozsądzać/rozstrzygać, dostrzec/zobaczyć, dać/ofiarować, rzecz/podnieść głos, zabić/odebrać życie i inne. Dla przykładu: paralelizm „serce” (ugar. *lb*; hebr. *leb*) / „wątroba, wnętrze” (ugar. *kbd*, hebr. *kāḇēd*), gdzie oba rzeczowniki w sensie metaforycznym wrażają siedlisko rozsądku, woli i uczuć, pojawia się w poemacie: „Zapłakała Puğata w sercu (*lb*), wylała

łzy w głębi duszy” (*kbd*) (*KTU* 1.19 I 34-35). Taki sam paralelizm pojawia się w Biblii: „Jak wosk się staje moje serce (*leb*), we wnętrzu (*kābēd*) moim topnieje” (Ps 22,15b). Innym przykładem jest para wyrazów „usta” (ugar. *p*; hebr. *pe^h*) / „wargi” (ugar. *špt*; hebr. *šafat* – st. const.), która pojawia się w eposie o Aqhacie, np. w *KTU* 1.18 IV 25; 1.18 IV 37; 1.19 II 43, a także niejednokrotnie w Biblii (Hi 15,6; Prz 10,32), czy para „syn” (ugar. *bn*; hebr. *ben*) / „córka” (ugar. *bt*, hebr. *bat*): *KTU* 1.18 I 7-8; Iz 60,4b; Jr 48,46b. O ile Gordon cytuje w swym *Ugaritic Textbook* jedenaście przykładów paralelizmów leksykalnych wspólnych dla literatury ugaryckiej i biblijnej (*UT* § 14.3), a Albright nieco wcześniej mówił o niemal stu przykładach takich wspólnych par (1962, 62), o tyle Dahood w ostatnim tomie komentarza do Psalmów (AB 17A) podawał liczbę 240 par wyrazowych wspólnych dla Biblii i literatury poetyckiej Ugarit (zob. też Dahood 1965, 44; Majewski 2011c, 41-63).

Kolejną charakterystyczną cechą *Legendy o Aqhacie* – znów typową dla literatury obszaru Kanaanu – jest powtarzanie dłuższych partii tekstu, czasem kilkakrotne, osiągane np. przez włożenie tych samych słów w usta kolejnych bohaterów lub przez wykorzystanie schematu „rozkaz – wypełnienie”. Dla przykładu jednostka literacka o obowiązkach synowskich jest powtórzona w początkowej części poematu aż czterokrotnie. Najpierw pojawia się w ustach Ba’la jako prośba skierowana do Ila. Potem jest powtórzona przez Ila jako forma akceptacji prośby Ba’la. Kolejno zacytowana jest znów przez Ba’la, kiedy ten przekazuje dobrą wiadomość Danilowi. Na końcu przytacza ją sam patriarcha. Inne charakterystyczne powtórzenia to dwukrotny targ ‘Anaty o łuk, dwukrotna odmowa Aqhata, dwukrotna inspekcja pól przez Danila z powtórzeniem tego samego rytu, wreszcie trzykrotnie powtórzony identyczny schemat poszukiwania szczątek syna i trzykrotne przekleństwo rzucone na miasta. Rola takich powtórzeń jest wieloraka. Po pierwsze, jest to wyznacznik poetyki tekstu; po drugie, powtórzenia mają funkcję organizacyjną, budowania symetrii; po trzecie, pojawiają się w schemacie „rozkaz – wypełnienie”; wreszcie po czwarte, powtarzanie wzmacnia ekspresję dramatyczną i buduje napięcie narracyjne poematu, np. kolejne próby ‘Anaty wydobycia łuku od Aqhata czy kolejne próby znalezienia ciała zamordowanego syna. Powtarzanie scen czy formuł intensyfikuje oczekiwanie czytelnika czy słuchacza na rozwiązanie.

Inną cechą charakterystyczną poetyki *Legendy o Aqhacie* są tzw. przysłowia numeryczne, polegające na zbudowaniu w drugim stychu paralelnej konstrukcji do pierwszego członu, jednak z liczbą powiększoną o jeden: „Przez siedem lat Ba’lu był nieobecny, przez osiem jeździec chmur” (*KTU* 1.19 I 44-45); „Uderz go dwa razy w czaszkę, trzy razy – nad uszami” (*KTU* 1.18 IV 22-23); „Dwukrotnie uderzył w czaszkę, trzy razy – nad uszami” (por. *KTU* 1.18 IV 33-34). Zabieg ten, charakterystyczny zwłaszcza dla literatury mądrościowej, pojawia się także w Biblii (np. Prz 6,16; 30,15-16.18-19.21-22; Ps 62,12; Oz 6,2) czy w *Eposie o Gilgameszu* (XI 61-62). Szerzej na jego temat w komentarzu.

PARALELE Z INNYMI TEKSTAMI

W zaproponowanym komentarzu do *Legendy o Aqhacie* nierzadko pojawiają się nawiązania do innych tekstów literackich starożytnego Bliskiego Wschodu. Poszukiwanie takich analogii pomiędzy tekstami jest czymś naturalnym dla badacza starożytnych tekstów, niemniej uczeni różnie interpretują takie podobieństwa. Tu posłużono się terminem „topos literacki” do opisanie wzorca narracyjnego, który można wyabstrahować z wielu konkretnych fragmentów. Żaden z poszczególnych przykładów nie musi zawierać wszystkich elementów składających się w pełni na idealny topos. W rzeczywistości znaczna część zainteresowania tego rodzaju badaniem polega na zauważeniu, które elementy są obecne, nieobecne lub zniekształcone w danej historii. Nie jest intencją tłumacza i komentatora sugerowanie bezpośredniej historycznej zależności między tym, co przedstawiono w *Legendzie o Aqhacie* a przywoływaną literaturą. Proces powstawania poszczególnych opowieści jako różnych form tego samego toposu czy tematu jest najczęściej nieuchwytny dla badacza. Nie jest wcale nieprawdopodobne, że niektóre podobieństwa, na przykład między *Legendą o Aqhacie* a babilońskim *Eposem o Gilgameszu* czy egipską *Opowieścią o skazanym księciu*, można tłumaczyć powiązaniem historycznymi, ale z jednej strony nie ma bezpośrednich dowodów, które mogłyby podnieść takie sugestie ponad poziom spekulacji, a z drugiej nawet bezsporne wykazanie bezpośredniego czy pośredniego związku niewiele zmienia w interpretacji całości.

Tu zwróćmy uwagę tylko na jedno szczególne podobieństwo *Legendy o Aqhacie* – do *Legendy o Kircie*. Oba utwory pochodzą z tego samego *milieu* i spisane są w podobnym czasie historycznym, w dodatku – co nie jest bez znaczenia – przez tego samego pisarza, kapłana Ugarit. Poza wieloma oczywistymi podobieństwami co do gatunku i formy, łączy je to samo wyobrażenie świata oraz wiele nieoczywistych na pierwszy rzut oka wątków i toposów. Z nich najważniejszy jest temat niepłodności oraz wagi posiadania (męskiego) potomstwa, czy to gdy chodzi o króla Kirtę, czy o patriarchę-sędziego Danila. Oba utwory przedstawiają istotne mądrościowe spojrzenie na społeczne i rytualne obowiązki dzieci względem rodziców. W obu pojawia się konflikt, w którym spadkobierca odgrywa główną rolę. Oba, na wzór opowieści o Hiobie, podejmują temat utraty dzieci i dóbr – choć oba w całkowicie różny sposób.

W badaniu toposów wspólnych dla *Legendy o Aqhacie* i innych tekstów starożytnych z Bliskiego Wschodu można z jednej strony zauważyć ich wielość. Z drugiej strony warto podkreślić oryginalność narracji o Danilu i jego synu. Wiele wątków legendy ma niepowtarzalny klimat i charakter, a scenariusz całości jest nieszablony i unikatowy.

INTERPRETACJA LEGENDY

Od początku publikacji *Legenda o Aqhacie* wzbudzała wśród badaczy duże zainteresowanie. Niemal od razu też pojawiły się różne interpretacje nie tyle poje-

dynczych scen, co poematu jako całości. O czym on tak naprawdę opowiada? Jaką wiedzę i jaką mądrość przekazuje? Co chce utrwalić i jak chce oddziaływać na czytelnika i słuchacza?

Jedną z pierwszych interpretacji utworu zaproponował Roland de Vaux już w 1937 roku, niecały rok po opublikowaniu tekstu legendy przez Virolleauda. Badacz widział w niej motyw nieskutecznej próby uwiedzenia legendarnego bohatera przez boginię miłości. *Legenda o Aqhacie* byłaby opowieścią o młodym myśliwym, dla którego miłość i/lub żądza bogini okazała się fatalna w skutkach, bo śmiertelna. Badacz przytoczył jako paralełę mity o Esmunie i Asztarte oraz o Adonisie i Afrodycie (1937, 441). Swego czasu bardzo popularna stała się interpretacja poematu o Aqhacie jako ugaryckiej wersji opowieści o tej tematyce. Podjął ją i wsparł m.in. William Albright (1944, 34).

Wraz z rosnącym uznaniem centralnego znaczenia aktów rytualnych dla starożytnych ludów i towarzyszących im tekstów – mitów, wyłoniła się grupa głównie brytyjskich i skandynawskich badaczy określanych mianem „szkoły mitu i rytuału” („Myth and Ritual School”). Szkoła ta wykazywała, że mit nie istnieje sam w sobie, ale koniecznie jest związany z rytuałem. Ta teza zaciążyła także na interpretacji *Legendy o Aqhacie*. W tym mitologicznym podejściu opowiadanie jest tylko zewnętrzną warstwą prowadzącą do prawdziwego znaczenia ogólnego, którego poszukuje się w uniwersalnych, zgodnych z cyklami natury prawach rządzących światem bogów i ludzi. Dla przykładu Theodor Gaster postrzegał poemat o Aqhacie jako mit, który obrazował i odgrywał wzorzec obecny w rytuałach przejścia między starym a nowym rokiem bądź starą a nową porą roku; podobnie interpretował *Cykl o Ba'lu*. Pisał, że mit o Ba'lu jest „związanym z przemianą pór roku mitem opartym na tradycyjnym rytualnym dramacie jesiennego święta” (Gaster 1979, 129), zaś mit o Aqhacie „w takiej postaci, w jakiej do nas dotarł... nigdy nie był formalnie odgrywany i prawdopodobnie nie był nawet formalnie recytowany jako śpiew liturgiczny”, ale jest „artyścyczną transformacją uświęconego tradycją dramatu zmian pór roku” (Gaster 1979, 316). Podobnie Johannes de Moor w artykule „The Seasonal Pattern in the Legend of Aqhatu” usiłował skojarzyć poszczególne sceny poematu o Aqhacie z czynnościami kultycznymi, które są reprezentowane w legendzie. Na przykład trzy ofiary Danila z samego początku poematu interpretował jako odbicie charakterystycznych praktyk podczas święta Nowego Roku (de Moor 1988, 61-77). Podobnie Meindert Dijkstra twierdził, że opowieść o Aqhacie była „w ostatecznej formie prawdopodobnie przeznaczona do recytacji podczas [ugaryckiego Święta Nowego Roku]” (Dijkstra 1970, 210) – analogicznie do babilońskiego święta Akitu z rytualnie odgrywanym mitem *Enuma Elis*. To podejście badawcze zostało skrytykowane przez nowszych uczonych jako przekacmentowujące rolę rytuałów dla interpretacji tekstów (np. Smith 1986, 314-318; Smith 1994, 60-75; Wyatt 1996, 144-145; Walls 1992, 3-7), a następnie zarzucone na korzyść innych podejść i interpretacji.

Kilku interpretatorów *Legendy o Aqhacie* skupia się na poszczególnych symbolach czy obrazach zawartych w poemacie, szukając w nich klucza do zrozumienia całości. Na przykład Paolo Xella jeden z istotnych symboli mitologicznych rozpo-

znaje w obrazie łownych ptaków (Xella 1976). Badacz widzi w *Legendzie o Aqhacie* stary mit łowiecki, w którym młody myśliwy umiera za obrazę „Królowej Zwierząt” (*Potnia Theron* – termin użyty po raz pierwszy przez Homera na określenie Artemidy, bogini łowów). Z czasem mit miał zostać przyjęty w kulturze agrarnej, służąc interesom królestwa Ugarit. Dijkstra również podjął wątek interpretacji *Legendy o Aqhacie* w kluczu mitu o myśliwym i łowczyni (Dijkstra 1979, 206). W podobnym duchu Theodor Gaster pisał, że *Legenda o Aqhacie* to historia, „jak śmiertelny myśliwy rzucił wyzwanie zwierchnictwu bogini łowów i jak jego późniejsza egzekucja za tę bezbożność spowodowała bezpłodność na ziemi” (Gaster 1961, 320). Interpretacje te, choć wyjaśniają obecność poszczególnych wątków w poemacie, ciągle rozpatrują go w domniemanym kluczu mitu pierwotnego związanego z przemianą pór roku (Parker 1989, 138).

Inni badacze kluczowy symbol upatrują w cudownym łuku Aqhata. Nie ma wątpliwości, że centralnym wątkiem legendy jest zabójstwo Aqhata oraz wątek zazdrosnego pragnienia bogini ‘Anaty. Przyczyną jednego i drugiego jest boski łuk, dar Koszara-Chasisa dla rodziny Danila. Godfrey Driver, który generalnie pesymistycznie oceniał nasze szanse na zrozumienie poematu, argumentował, że magiczny łuk zrównałby Aqhata z bogiem, stąd zazdrość ‘Anaty (Driver 1956, 8). Theodor Gaster twierdził, że łuk Aqhata jest boskim łukiem, przeznaczonym bogom, a nie ludziom, co potwierdza tak usilne pożądanie tej broni przez ‘Anatę (1977, 341). Harry Hoffner chyba jako pierwszy zasugerował interpretację łuku Aqhata jako symbolu męskości, penisa (1966, 326-334). Temat ten podjął i rozwinął Delbert Hillers (1973, 71-80, przedruk 2015, 207-221). Badacz przedstawił kilka analogicznych mitów, w których młody mężczyzna, myśliwy, reaguje odmową na zaloty i propozycję zbliżenia ze strony bogini, za co ta pozbawia go życia przy pomocy jakiegoś zwierzęcia/bestii. Bohater następnie wraca do życia. Powraca więc, choć w nowej odsłonie, interpretacja de Rolanda de Vauxa czy Williama Albrighta. O ile niektóre z przytaczanych analogii miłosnych zalotów między boginiami a herosami są dość odległe i sporne, o tyle teza główna wydaje się właściwa: istotnie wydaje się, że między Aqhatem a ‘Anatą jest coś więcej niż tylko chęć odebrania łuku. Broń ta jest w starożytnych tekstach Bliskiego Wschodu powszechnie znanym symbolem męskości, a falliczna symbolika strzały jest raczej oczywista, potwierdzają to utwory przytoczone w artykule Hoffnera (szczegółowo ten wątek przeanalizowano w komentarzu). Z tematem łuku jako symbolu męskości jest związana tematyka płodności i niepłodności. W poemacie tematyka płodności/dziętności Danila oraz płodności/urodzaju ziemi – i kluczowa dla obu rola boga płodności, Ba’la – są jednym z istotnych motywów przewodnich. Z drugiej strony w *Legendzie o Aqhacie* wydają się pobrzmiwać echa istotnego dla wielu kultur i religii rytu przejścia z młodości w dorosłość, w świat męski (*rite de passage*). Danilu, wręczając łuk młodzieńcowi, zdaje się zapraszać go do polowania, może właśnie do przejścia takiej inicjacji (szerzej w komentarzu). Nie bez znaczenia jest wreszcie kontrastowe zestawienie dwóch postaci kobiecych: ‘Anaty i Pułaty. Choć nie ulega wątpliwości, że istotne dla zrozumienia

poematu są wątki płodności–niepłodności oraz męskości–kobiecości, to niestety zły stan tekstu i luki w poemacie uniemożliwiają przedstawienie w tym kontekście jednoznacznych wniosków.

Pojedynczy badacze szukają klucza interpretacyjnego, wiążąc poemat z historią królestwa Ugarit i podobnych miast-państw. Poemat byłby formą wyrażenia ideologii królewskiej w osobie i dziejach Danila (interpretowanego jako postać królewska) i jego dzieci oraz wiązałby powodzenie i pomyślność kraju z pomyślnością rodziny królewskiej. Na uwagę zasługują też interpretacje, które przewidują wskrzeszenie Aqhata przez boginię ‘Anatę na końcu opowiadania. To założenie i wynikające z niego interpretacje również zostaną podjęte w komentarzu. Kilku badaczy, jak Simon Parker i Kenneth Aitken, preferuje interpretacje w kluczu narracyjnym. Parker bada przesłanie *Legendy o Aqhacie* w kontekście analogicznych opowiadań i toposów z literatury starożytnej, zaś Aitken przy użyciu narzędzi analizy narracyjnej (wątki główne i poboczne, bohaterowie, sceny, schemat narracyjny). *Legenda o Aqhacie* ma wreszcie istotny rys sapiencjalny. Pojawia się w utworze wiele wątków i tematów, które mają walor mądrościowy i cel dydaktyczny. Oczywistym przykładem jest aż czterokrotnie przytaczana lista synowskich obowiązków, ale i wiele innych wątków legendy ma wymiar zbliżony do literatury mądrościowej (nie bezzasadnie zestawia się np. historię Danila z historią biblijnego Hioba).

Zdaniem Wrighta jednym z kluczowych wątków *Legendy o Aqhacie* jest uczta, przybierająca często formę rytuału. Autor bada kwestię rytów w legendzie (Wright 2001) i dostrzega, że uczta (rytualna) jest jedną z nici przewodnich kolejnych wydarzeń. Istotnie, temat biesiady, w której biorą udział ludzie i bogowie, przewija się przez cały poemat: od początku – utwór zaczyna się ucztą – do końca (czytelnej części, która kończy się ucztą). Uczta inicjująca poemat, na której Danilu składa ofiarę najwyższym bogom, staje się paradygmatyczna, nie tylko przez pozycję w poemacie i wyznaczenie głównych ról bohaterom, ale i przez najbardziej rozbudowany opis i fakt, że trwa najdłużej – siedem dni. Kolejnym epizodom legendy towarzyszą uczty/ofiary: Danilu siedem dni ucztuje z Koszaratami; ucztuje z Koszarem-Chasisem, gdy ten dostarcza cudowny łuk; ‘Anata podczas uczty z Aqhatem dostrzegła łuk i targuje się o niego; podczas uczty Aqhata zostaje zabity; Puğata podczas uczty z Jałipanem chce dokonać pomsty za śmierć brata. Zdaniem Wrighta rytuał uczty nie jest tylko tłem poematu, ale i jego istotną treścią. Rytuał nie tyle coś oznacza, ale coś sprawia. Jest efektywny i sprawczy, performatywny, a nie tylko paradygmatyczny. Wright zgrabnie ujął to formułą: „Ritual does not simply *mean*, it *does*” (Wright 2001, 46).

Na końcu warto zwrócić uwagę i na tę kwestię, która marginalnie jest podejmowana przez komentatorów, a najczęściej nie podejmowana wcale. Zarówno *Legenda o Aqhacie*, jak i *Legenda o Kircie* kończą się tragicznie. To nie są historie z kategorii tych najbardziej popularnych, gdzie główny bohater wychodzi zwycięsko ze wszystkich opresji i kłopotów. Poemat o Kircie kończy się buntem najstarszego syna królewskiego i jego przekleństwem przez ojca Kirtę. Zakończenie jest tu tak zaskakujące i nagłe, że niektórzy badacze sugerują istnienie kolejnej zaginionej tabliczki

poematu. Również poemat o Aqhacie kończy się tragicznie. Aqhatu, wymodlony syn Danila, ginie zamordowany, a ojciec na końcu poematu jawi się takim, jakim spotykamy go na początku: cierpiący z braku męskiego potomka i dziedzica. Jedna i druga historia są jakąś pierwotną formą późniejszego gatunku tragedii antycznej, w której bohaterowie zmagają się z losem i stają wobec trudnych wyborów. Choć więc *Legenda o Danilu i Aqhacie* opowiada o wyobrażonym świecie postaci mitycznych i legendarnych, dotyka zagadnień bardzo życiowych i może być potraktowana jako zawsze aktualna opowieść o nas samych.

CZĘŚĆ I

CUDOWNE NARODZINY AQHATA

Na tę część składa się pierwsze dziewięć perykop, uwzględniając niezachowany początek (brak ok. 10 linii pierwszej kolumny na pierwszej tablicy). Scena poematu rozpoczyna się prawdopodobnie od zaznaczenia istotnego problemu braku: Danilu, patriarcha i sędzieja miejski, nie ma syna, nie może doczekać się potomka. W pierwszych wersach, analogicznie do *Legandy o Kircie*, mogło pojawić się przedstawienie sytuacji bezdzietności bohatera, a więc przyczyny, dla której w zachowanej części poematu spotykamy patriarchę błagającego o następcę.

Brak syna w historii Danila – wyrażony wprost w słowach Ba’la w *KTU* 1.17 I 18-19: „...gdyż nie ma syna jak jego bracia, potomka jak jego krewni” – jest przyczyną dalszego biegu akcji, dając początek serii zdarzeń aż do momentu, gdy zostanie usunięty: Danilu doczeka się potomka. Zmiana sytuacji zostaje osiągnięta dzięki serii rytuałów błagalnych (Aitken 1990, 83). Tematy pierwszy i ostatni w tej części tworzą inkluzję: Danilu nie ma upragnionego syna – Danilu ma upragnionego syna. Centrum pomiędzy tą ramą literacką wypełnia rytuał odprawiany na kształt praktyki inkubacji, odbywający się najprawdopodobniej w sanktuarium. Rytuał jest nakierowany na osiągnięcie konkretnego celu. Ten zostaje osiągnięty, gdy Ba’lu objawia się (Danilowi?). Całość tej części można ująć w strukturę koncentryczną:

- A) Danilu nie ma syna
 - B) Danilu prosi bogów o interwencję
 - C) błogosławieństwo Ila
 - B’) bogowie interweniują na korzyść Danila
- A’) Danilu ma syna

Elementy zewnętrzne – A i A’ – spinają tę część opowiadania z elementami wewnętrznymi – B i B’. Elementem centralnym tak ujętej struktury jest błogosławieństwo

stwo Ila dla Danila (C). Jest to klasyczny w tekstach literackich układ: brak – zabiegi zmierzające do jego usunięcia – usunięcie braku (sytuacja satysfakcjonująca). Zabiegi rytualne Danila w sanktuarium wskazują, że ten nie liczy już na poczęcie syna w naturalny sposób. Objawienie się Ba'la oznacza wkroczenie bóstwa i mocy nadprzyrodzonej w życie bohatera. Wraz z nim nadzieja na pozytywne rozwiązanie problemu patriarchy ogromnie wzrasta. Następnie poemat przedstawia Ba'la rozmawiającego z Ilem, ojcem bogów i ludzi, i jego prośbę o błogosławieństwo płodności dla jego czci. Ilu zgadza się i błogosławi Danila. Boska interwencja doprowadza do narodzin głównego bohatera, Aqhata.

Ta interwencja nadprzyrodzonej u początków życia Aqhata przez rozwiązanie bolesnego problemu niepłodności wpisuje się w znany topos literatury starożytnej o interwencji bóstwa, które obdarza prawowitym dziedzicem (szerzej Schloen 2001). W Biblii już opowieść o początkach Izraela z Księgi Rodzaju obfituje w ten motyw literacki. Syna nie mogą doczekać się Abraham i Sara, Izaak i Rebeka oraz Jakub i Rachela. W każdej z tych sytuacji interweniuje Bóg i obdarza parę błogosławieństwem płodności, a w konsekwencji upragnionym potomkiem. Z problemem niepłodności zmagaly się także: anonimowa matka Samsona, Anna, matka Samuela, Anna, matka Maryi (według *Protoewangelii Jakuba*) czy Elżbieta, matka Jana Chrzciciela. Sytuację małżeństw niepłodnych utrudniał fakt, że w dawnych czasach bezdzietność była na Bliskim Wschodzie stanem piętnowanym społecznie. Ponieważ względy rodowe odgrywały istotną rolę, a liczne potomstwo uważano za szczególne błogosławieństwo boże, bezdzietność uchodziła za hańbę i utożsamiana bywała z karą bogów, zaś od strony praktycznej oznaczała przerwanie tradycyjnego wzorca dziedziczenia, brak kontynuacji rodu i opieki nad małżonkami na starość, a wreszcie brak kultuwowania pamięci po zmarłym i składania ofiar jemu lub w jego imieniu. Sytuacja kobiety była tu o tyle trudniejsza, że winą za niepłodność obarczano wyłącznie lub głównie ją. Tu ma źródło praktyka starań żony o nałożnicę dla męża. W celu zaradzenia sytuacji powszechnie spostrzeganej jako zło, czyniono wysiłki pozwalające mężczyźnie począć dzieci z niewolnicą czy nawet nierządnicą; te były uważane za pełnoprawnych dziedziców (reguluje to np. *Kodeks Lipit-Isztara* § 24; zob. Roth 1997, 30-31).

Bardzo wcześnie zauważono podobieństwa tej części *Legandy o Aqhacie* z tradycją patriarchalną z Księgi Rodzaju (np. Obermann 1946, 28; Good 1958, 72-73). Główne podobne motywy to: niepłodność małżonki, ofiara i prośba do bóstwa, boska interwencja, szczególny status narodzonego dziecka. Tak jak Danilu żali się bogom, że nie może mieć dziecka, tak samo czyni Abraham (Rdz 15,1-3). Tak jak bogowie obiecują Danilowi syna, tak Jahwe składa Abrahamowi obietnicę potomstwa (Rdz 15,4). Danilu składa ofiarę bogom, podobnie Abraham Bogu (tu zgadza się motyw ofiarniczy, ale kolejność jest odwrotna: Danilu czyni to przed obietnicą). Wreszcie Danilu zostaje poinformowany przez bogów, że będzie miał syna, podobnie Abraham (Rdz 18). W scenie z Rdz 18 Abraham karmi i poi Boga, który przybył w osobach trzech przybyszów, podobnie czyni Danilu : „karmi i poi” bogów. Obie

sekwencje kończą się narodzinami upragnionego syna, który będzie odgrywał szczególną rolę w życiu patriarchalnej rodziny i całej świętej opowieści.

Motyw zaradzenia przez boga/bogów bezdzietności bohatera jest szeroko poświadczony w literaturze starożytnego Wschodu. Jego klasyczne elementy to: 1) wprowadzenie bohatera i zaznaczenie jego trudnej sytuacji bezdzietności; 2) prośba do boga; 3) boska interwencja; 4) poczęcie i narodziny dziecka. Wśród przykładów biblijnych na szczególną uwagę zasługuje opowieść z 1 Sm 1–2 o Annie i Elkanie. Historia Anny nie tylko dokładnie powtarza opisany schemat (niepłodność – wizyta w sanktuarium – boskie błogosławieństwo – poczęcie i narodziny), ale i zawiera wyraźne aluzje to rytu inkubacji sakralnej, jaki opisany jest również w poemacie o Aqhacie (szerzej zob. poniżej). W literaturze ugaryckiej poza omawianym poematem topos ten rozwijany jest w *Legendzie o Kircie*, choć tu nie w klasyczny sposób, brak np. formalnego zwrócenia się Kirty do boga czy to w modlitwie, czy rytuale: 1) Kirta jest bezdzietny; 2) Kirta płacze i kładzie się spać; 3) Ilu ukazuje mu się we śnie i instruuje go, jak zdobyć żonę; 4) Kirta wypełnia polecenia boga, zaś małżeństwo od razu przynosi potomstwo (zob. Parker 1989, 145-171). Wskazany wyżej schemat spotykamy też w *Opowieści o skazanym księciu* (w polskiej wersji Tadeusza Andrzejewskiego: *Księżę zaklęty*, Andrzejewski 1958, 124-130). Jest to starożytna egipska opowieść, datowana na XVIII dynastię, która przetrwała częściowo na rewersie papyrusu „Harris 500”, znajdującego się obecnie w Muzeum Brytyjskim w Londynie. Opowieść zaczyna się od słów: „Był raz – powiadają – pewien król, który nie miał syna”. Ów nieznan z imienia władca Egiptu modli się do bogów, po czym następuje ich interwencja: „oni rozkazali, żeby urodził mu się syn”. Po zbliżeniu się do żony i „gdy dopełniły się miesiące” żona rodzi mu upragnionego potomka (Andrzejewski 1958, 125). Dalsza część legendy opowiada o zrodzonym w cudownych okolicznościach młodzieńcu i czyhającej na niego śmierci (por. ten sam scenariusz losów Aqhata). Topos cudownych narodzin wykorzystuje także hurycycki mit o Appu zachowany jedynie fragmentarycznie. Appu jest bogatym człowiekiem, ale nie ma potomstwa. Składa zatem bogu Słońcu ofiarę z białego jagnięcia. Słońce, zmieniając się w młodzieńca, zbliża się do Appu i pyta, czego mu brakuje. Kiedy Appu wyjawia swą troskę – „nie mam ani syna, ani córki” – Słońce radzi mu, aby się upił i obcował z żoną, zapewniając, że bogowie dadzą mu syna. Appu wraca do domu i kiedy tekst staje się ponownie czytelny, żona Appu jest ciężarna. Po wyliczeniu miesięcy od pierwszego do dziesiątego (tak samo jest w *Legendzie o Aqhacie*), rodzi mu syna (Popko 1987, 165-168). Jak widać, opowieść o Appu dzieli z Aqhatem nie tylko główny scenariusz, ale i wiele interesujących szczegółów.

Motyw bezdzietności pobłogosławionej jest toposem zbliżonym do jednej z „type-scene” wskazanych przez Roberta Altera w jego ważnej książce *The Art of Biblical Narrative* (1981, 47-62), który może być ponownie używany i kreatywnie wkomponowywany w różne narracje. Służy on pokazaniu, że dziecko, zawsze płci męskiej, które się narodzi w szczególnych okolicznościach zażegnanej przez bogów niepłodności, będzie w dalszej historii kimś szczególnym. Poprzez tak skomponowaną historię pisarze antyczni wprowadzają „na scenę” bohaterów, którzy odegrają istotną rolę, będą szczególnymi wysłannikami bogów i kluczowymi bohaterami

danej opowieści. To, co łączy wszystkie wskazane opowiadania, to umieszczenie toposu o cudownych narodzinach na początku większej narracji o bohaterze, losach rodziny czy narodu. W *Legendzie o Kircie* wątek niepłodności został spożytkowany na początku poematu – poznajemy Kirtę, jak boleje z powodu braku potomka (KTU 1.14 I 7-9 i I 51 – II 5). Podobnie jest w *Legendzie o Aqhacie*. To, co z kolei będzie wyróżniać biblijne historie niepłodności pobłogosławionej na tle opowieści pozabiblijnych, to inicjatywa i pierwszorzędną rolę matek; w tekstach pozabiblijnych pierwszoplanową rolę odgrywają ojcowie. Któraś ze starszych opowieści biblijnych musiała stworzyć nowy wzorzec z pierwszoplanową rolą matki, potem powielany w kolejnych opowiadaniach.

Na tle tej krótkiej analizy porównawczej opowieść o Danilu i Aqhacie, zawierając wszystkie elementy klasycznego toposu niepłodności i narodzin, wyróżnia się pieczołowitym przytoczeniem czterech mów kolejnych bohaterów (Danila, Ba'la, Ila i znów Danila), z których każda zawiera dość długi ustandaryzowany passus na temat obowiązków synowskich. Przemowy te z opisem synowskich powinności stanowią rodzaj lejtmotywu czy refrenu tej części poematu (więcej o nich w komentarzu). Daje się zauważyć również podwójnie sprawowany siedmiodniowy rytuał karmienia/pojenia bogów oraz to, że na korzyść Danila działa tu aż trzech bogów: Ba'lu, Ilu i boginki Koszaraty.

KTU 1.17

1. KTU 1.17 (RS 2.[004])
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. Tablica złożona z dwóch części, ma wymiary 160 x 115 x 36 mm
4. Muzeum Luwr
5. Legenda

(DANILU NIE MA SYNA)

Pierwsza część opowiadania jest nieczytelna, brak jest ok. 10 linii początkowych tablicy siedemnastej. Zapewne przedstawia się tu bohatera Danila i jego sytuację bezdziejności – braku następcy – a zatem przyczynę, dla której w zachowanej części eposu spotykamy go błagającego w sanktuarium o potomstwo.

Znakomita większość badaczy przyjmuje, że tu rozpoczyna się właściwy poemat. Margalit jest odosobniony w opinii, że brakuje znacznie większej części początkowej –

nie tylko wspomnianych kilku linii, ale jeszcze jednej, jakoby pierwszej tablicy (Margalit 1989, 250-251). Jego zdaniem poemat powinna poprzedzać dodatkowa tablica, jako że owe 10 linii to za mało na przedstawienie wszystkich szczegółów narracyjnych tej historii. Opinii tej – jak zaznaczono we wprowadzeniu – nie wspierają jednak ani dane samego poematu, ani paralele starożytne. Wszystko czego oczekivalibyśmy od prologu poematu – zaznaczenia sytuacji braku syna (i ewentualnie wzmianka o narodzinach Pułaty) – mogłoby się zmieścić w owych 10 liniach. Dla przykładu autorowi *Opowieści o skazanym księciu* wystarczą dwa zdania wstępu, by wprowadzić sytuację bezdzietności egipskiego władcy (Andrzejewski 1958, 124). Także początek *Legendy o Kircie* (KTU 1.14 I 1-25) potwierdza, że pochodzenie, charakter czy sposób życia postaci bohatera nie muszą być szczegółowo opowiedziane; przeciwnie, mogą być potraktowane pobieżnie i zaraz po wstępie może się pojawić żałoba i prośba: najpierw przedstawia się bezdzietność Kirty (KTU 1.14 I 1-25), a następnie reakcję Kirty na tę jego sytuację (ww. 25-35). Istnienie całej nieznannej tablicy początkowej poematu o Aqhacie jest mało wiarygodną hipotezą, choć oczywiście nie da się tego wykluczyć. Brak pierwszych linii *Legendy o Aqhacie* daje się zatem łatwo uzupełnić: ciąg dalszy sugeruje, że poemat rozpoczynał się od zarysowania stanu bólu/braku u dojrzałego człowieka, który to stan sprawia, że bohater szuka pomocy w sanktuarium.

KTU 1.17 I 1-15A DANILU SKŁADA OFIARĘ BOGOM

Tekst perykopy jest jasny i choć występuje kilka braków, zostały one łatwo uzupełnione dzięki powtarzającemu się, schematycznemu scenariuszowi rytuału.

Budowa perykopy wykorzystuje znany schemat literacki 6+1. Scena jest przedstawiona w klasycznej formule siedmiu dni z podziałem tej liczby, oznaczającej pełnię i kompletność, na dwie nierówne części: 6+1. Taki klimaks podkreśla przełom, który dokonuje się ostatniego dnia. Podobnie w poemacie zbudowany jest fragment o wizycie Koszarat: tam również po wyliczeniu sześciu dni boginki opuszczają dom Danila w siódmym dniu (KTU 1.17 II 39). Tak samo zbudowany jest fragment o wizycie żałobników: ci opuszczają dom Danila w siódmym roku (KTU 1.19 IV 14-15.17; por. też KTU 1.17 V 4). Poza omawianym poematem ten sam schemat pojawi się w *Cyklu o Ba'lu*, gdy Koszaru-Chasisu buduje pałac dla Ba'la (KTU 1.4 VI 24-32), kilkakrotnie w *Legendzie o Kircie*, gdy król maszeruje do Udum (KTU 1.14 III 2-16; V 3-6), czy też w *Uczcie herosów (rpum)*: gdy uczują *rpum* (KTU 1.22 I 21-26). Podobny schemat spotykamy też w Biblii: szabat w Rdz 1, zdobycie Jerycha w Joz 6, wyświęcenie kapłanów w Kpł 8 czy rytualne oczyszczenia z Kpł 11-15 – wszystkie następują w siódmym dniu po sześciodniowym okresie przygotowania (por. też Kpł 12,2-4; 13,4, 5, 21, 26, 31, 33, 50; 14,3-5; 15,13-14, 19, 24, 28; 23,3, 6-8; 34-36; Lb 19,11-12;

Ez 43,25-26; 2 Krn 7,9). Sekwencja czynności wykonywanych przez sześć dni i zasadnicza zmiana dnia siódmego pojawia się też w *Iliadzie* (XIV), w *Enuma Elisz*, w *Eposie o Gilgameszu* i innych tekstach poetyckich i narracyjnych starożytnego Bliskiego Wschodu. Wskazuje ona, że siódmy element to przełamanie sytuacji, punkt kulminacyjny. Gdy mija sześć dni, zgodnie z oczekiwaniem siódmego dnia musi się wydarzyć coś krytycznego. Wyliczenie dni od pierwszego do szóstego rodzi w słuchacza/czytelniku przeświadczenie o nadchodzącej zmianie w dniu siódmym. Tutaj przełomem będzie objawienie się Ba'la w ostatnim dniu rytuału. O celu tego rytuału dowiadujemy się właśnie z relacji o siódmym dniu, gdy Danilowi objawia się jego opiekuńcze bóstwo. Mamy więc dwie zasadnicze części rytuału: błaganie o interwencję bóstwa przez sześć dni i odpowiedź bóstwa w dniu siódmym.

¹ [dnil . mt . rp]i ¹ . apn ^r k ¹ . [ǵ]zr ¹ 2 [mt . hrnmy .] uzr . i ¹ lm . ylh ^m .	(Wtedy) [Danilu, hero]i ¹ , wówczas [bo]hater ¹ , [Harnamita], przepasany, złożył i ¹ bo ¹ gom ofiarę z pokarmów, [przepasany, złożył] synom Świętego [ofiarę z płynów].
³ [uzr . yšqy .]bn . qdš .	
zyd ⁴ [sth . y'l .]rw ¹ yškb . yd ⁵ [mizrth .] p ¹ y{n}l{l}n . hn . ym ⁶ [w tn . uzr .] i ¹ lm . dnil ⁷ [uzr . ilm .]ylh ^m . uzr ⁸ [yšqy . b]r ¹ . qdš .	Zdjął [swą tunikę górą] i ¹ się położył, zdjął [swe odzienie] i ¹ poszedł spać. (Minął) dzień pierwszy [i drugi, przepasany] bogom Danilu, [przepasany], złożył [bogom] ofiarę z pokarmów, przepasany, [złożył sy]i ¹ nom ¹ Świętego [ofiarę z płynów].
tlt . rb' ym ⁹ [uzr . i]i ¹ m . dnil . uzr ¹⁰ [ilm . y]i ¹ lm . uzr . yšqy . bn ¹¹ [qdš .]	(Minął) dzień trzeci i czwarty, [przepasany] bo]g ¹ om Danilu, przepasany, złożył [bogom ofia]i ¹ rę ¹ z pokarmów, przepasany, złożył synom [Świętego] ofiarę z płynów
i ¹ h ¹ mš . {ym} tdt . {ym . } ym . uzr ¹² [il]r ¹ . dnil . uzr . ilm . ylh ^m . ¹³ [uz]r ¹ . yšqy . bn . qdš .	(Minął) dzień p ¹ iąty i szósty, przepasany [bog]o ¹ m ¹ Danilu, przepasany, złożył bogom ofiarę z pokarmów, [przepa]i ¹ sany ¹ , złożył synom Świętego ofiarę z płynów.
yd . sth ¹⁴ [dn]i ¹ l . yd . sth . y'l . wyškb ¹⁵ [yd .] mizrth . p yln .	Zdjął swą tunikę [Dan]i ¹ lu, zdjął swą tunikę górą i się położył, [zdjął] swe odzienie i poszedł spać.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1-3. Pierwsze wersety mogą być rozkazem, właściwie *jussiwem* (tak tłumaczy np. Tronina 2009, 596: „niech Danel... spożywa”), jednak zaimek *apnk* nie jest używany w wypowiedzi rozkazującej, a tylko w narracji; w poemacie wprowadza zawsze nową sytuację. Wydaje się więc, że bardziej uzasadnione jest zaproponowane tłumaczenie: „wtedy Danilu... złożył”.

2, 3 i nast. *uzr* – Dla większości badaczy jest to przymiotnik (*de facto* imiesłów bierny według wzoru *qatūl*), pochodzący od semickiego rdzenia 'zr „przepasać się”. To wskazywałoby, że Danilu jest „przepasany” (tak Dressler 1975, 221-225; Sanmartín 1977, 369-370; Gaster 1977, 330-331; Dietrich & Loretz 1978a, 65-66; del Olmo Lete 1981, 367-368, 524; Margalit 1989, 144; Parker 1997a, 51-52; Pardee 1997, 343; Wyatt 2002, 251). Tak też przyjęto w obecnym tłumaczeniu. Niektórzy jednak szukają w terminie *uzr* rodzaju ofiary (*ANET* 149; *UT* 354, § 125; Dijkstra & de Moor 1975, 172-173; de Moor 1987, 225; Dietrich & Loretz 1990, 1259; Wright 2001, 21, 27). Badacze ci tłumaczą termin jako „ofiara” („sacrifice, offering, oblation”). Słabością tej hipotezy, poza brakami filologicznymi (analiza u Dresslera 1975, 221-225), jest konieczność przyjęcia, że ofiara ta musiałaby być jednocześnie stała i płynna, gdyż bohater poematu karmi i poi nią bogów. Do tego narrator zwraca szczególną uwagę właśnie na ubiór bohatera – Danilu jest odziany w *št* oraz *mizrt* (zob. niżej). Wright wyprowadza *uzr* klasycznie od 'zr „przepasać się” i próbuje pogodzić oba podejścia, tłumacząc *uzr* jako rodzaj ofiary, jaką składa się, będąc przepasanym: „girded offering (that is, an offering made while girded)” (Wright 2001, 29).

2 i 3. *ylhm... yšqy* – dosłownie „spożywa... pije”, tu jednak w znaczeniu sprawczym: „karmi (bogów) i poi (synów świętości)”. Szeroko dyskutowano na temat tych czasowników. Niektórzy widzą w terminach *ylhm* oraz *yšqy* sens koniugacji podstawowej G, nie zaś kauzatywnej Š, a więc brak sprawczości, gdyż w podobnych scenach karmienia Koszarat oraz Koszara-Chasisa pojawiają się czasowniki w formie sprawczej Š (*yšlhm* oraz *yššq*), tu zaś nie. W takim rozumieniu Danilu spożywa *uzr* (rozumiane jako ofiara, dar konsekuracyjny) bogów i synów Świętego (tak np. Dietrich & Loretz 1990, 1259: „Das Weihegeschenk der Götter aß er, Das Weihegeschenk trank der Sohn des Heiligen”, zob. też Tropper 1989b, 233-242; Tropper 1990, 139-140; Tronina 2009, 596). W tym sensie oznaczałoby to ryt złożenia ofiary pokarmowej bogom i późniejsze spożycie tej ofiary przez Danila – czy to na zasadzie spożywania części ofiary przez ofiarnika, jak w Biblii hebrajskiej (np. Kpł 7,15-21), czy na zasadzie wiary w to, że ofiary boskie mają właściwości magiczne i ich spożycie uleczy Danila z niepłodności (Kim 2011, 103). Jednak, jak słusznie zauważyli Pardee oraz Wright, analiza składni nie pozwala na taką interpretację (Pardee 1997, 343; Wright 2001, 23). Rozrywa się bowiem domniemaną konstrukcję rzeczownikową w *status constructus*: *uzr bn qdš*, wstawiając pomiędzy *uzr* a *bn qdš* czasownik. Można by próbować rozpatrywać frazę *uzr yšqy bn qdš* jako zaburzony *status constructus* (zob. Caquot & Sznycer 1974,

419-420; Tropper 1990, 139-140), ale takie zjawisko pojawia się bardzo rzadko i co ważniejsze, dotyczy mniejszych jednostek (jak enklityka *mem*). Gordon (*UT* § 8.16) zauważa: „Z jednym wyjątkiem [enklityki *mem* – M.M.] nic nie może być wstawione między rzeczownik w *status constructus* i jego dopełniacz”. Tu zaś we wszystkich pięciu formułach czasownik rozrywa nierozzerwalną z zasady konstrukcję rzeczownikową. Stąd wydaje się, że najbardziej zasadne jest przyjęcie sensu sprawczego, kauzatywnego obu czasowników – koniugacji D lub G w ich znaczeniu kauzatywnym (bardziej prawdopodobne, że D dla *lhm*, a G dla *šqv*).

3-4 i 13-15. *yd* – Termin *yd* to nie rzeczownik „ręka” lub przyimek asocjacyjny „z”, jak próbują interpretować niektórzy (np. Coogan 1978, 32; de Moor 1987, 225-226; de Moor & Spronk 1987, 142), ale najprawdopodobniej czasownik od rdzenia *ndy* lub *ydy*, oznaczający „odrzucić”, „usunąć” (zob. de Moor 1971b, 243; Dijkstra & de Moor 1975, 173-174; Gibson 1978, 152; Tropper & Verreed 1988, 340-348; Sivan 2001, 42; Parker 1997a, 51-52). Tu mowa jest o usunięciu/zdjęciu szaty wierzchniej. Rozbieranie się w sanktuarium należało do rytu inkubacji sakralnej (zob. poniżej). Takie sprawowanie rytuału – półnago lub nago – nie było obce kulturze starożytnego Orientu, np. kapłani sumeryjscy niekiedy sprawowali rytuały nago (przykłady zob. Kim 2011, 111).

4 i 14. *y'l* – Rekonstrukcja własna wiersza czwartego na podstawie paralelnego wiersza czternastego. Termin *y'l* jest problematyczny, *DUL* wskazuje tylko „kozę górską” (933), co nie pasuje do kontekstu. Jeśli jest to odmiana czasownika *'ly* („wchodzić, wstępować, unosić się”, zob. *DUL* 156-157), wówczas *y'l* wskazywałby ruch Danila do góry. Tak interpretują scenę np. Niehr (*TUAT NF VIII*, 271): „Zdjął szlafrok, wspiął się i położył”; Kim (2011, 99): „wstąpił”; podobnie Sivan (2001, 162). Wright (2001, 21) z kolei tłumaczy: „podszedł i się położył”, a del Olmo Lete (1981, 367): „położył się na górze” („se echó encima”). Może jednak chodzić tu o ubranie, gdyż w zestawieniu z czasownikiem *yd* („odrzucił, usunął”) możliwy jest obraz ściągania ubrania przez głowę, górą, zwłaszcza jeśli mówimy o długiej tunice: „zdjął szatę, zrzuciwszy (ją przez głowę)”. Takie tłumaczenie zaproponowano tutaj.

5. *y{n}l{l}n* – Na ogół przyjmuje się pomyłkę skryby i wykreślenie rdzenia *ynl* na korzyść rdzenia *yn*, zob. Dietrich & Loretz 2008, 196, 198-199.

8. Po słowie *rb'* w tekście nie ma znaku podziału między wyrazami. Normalnie taki separator powinien się pojawić, jednak jego brak w tekstach poematów ugaryckich nie jest zjawiskiem nieznanym. Wynika na ogół z nieostrożnego pominięcia przez skrybę lub z braku miejsca na tabliczce, zwłaszcza gdy pisarz dochodzi do końca linii (jak jest w tym miejscu).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-2a. Danilu, ugar. *dnil*, to imię głównego obok Aqhata bohatera legendy. Imię ma charakter teoforyczny (częstka „-ilu”), z typowym dla tworzenia tego typu imion umieszczeniem teonimu na końcu (por. hebr. Gabriel, Michael, Natanael czy Izajasz

[Jeszajahu] itd.). Imię może oznaczać „Ilu miał rację” (TUAT NF VIII, 271 n. 363) lub, co bardziej odpowiada treści poematu, „Ilu osądzi, Ilu okaże sprawiedliwość” – w nawiązaniu do roli Danila jako sędziego (KTU 1.17 V 4-8; 1.19 I 19-25) czy do losów głównego bohatera Aqhata.

Danilu tutaj, jak i wielkokrotnie w poemacie, otrzymuje dwa przydomki: *mt rpi* oraz *mt hrnmy*. Szerzej na temat postaci Danila oraz obu trudnych określeń zob. ekskurs: *Kim jest Danilu?* Innym charakterystycznym określeniem Danila w poemacie – a później także określeniem Aqhata – jest termin *gʾzr*. Oznacza on albo 1) „chłopaka, młodzieńca”, albo 2) „bohatera, herosa, kogoś wysoko urodzonego”, albo 3) „wojownika, bojownika” (DUL 324-325; de Moor 1971b, 21, 31). W literaturze ugaryckiej jest epitetem bogów, herosów i bohaterów legend. Niektórzy tłumaczą rzeczownik przymiotnikowo: „dzielny” (np. Kim 2011, 99).

Obecność frazy wprowadzającej – *apnk* „wtedy, wówczas” – może sugerować, że mamy tu do czynienia z początkiem samodzielnej jednostki literackiej.

2b-15a. Scena rozpoczyna się opisem rytuału ofiarniczego Danila. Adresaci ofiary określani są dwoma ogólnymi terminami synonimicznymi: *ilm* i *bn qdš*. *Ilm* to bogowie, zaś *bn qdš* oznacza dosłownie „synowie Świętości/Swiętego”. Chodzi tu o dzieci Ila bądź innych bogów, ujmowanych często jako potomkowie ojca bogów, paralelnie do *bn ilm* „synowe Ila” (*il* z enklityką *-m*). Zdaniem niektórych, mogą to być również ubóstwieni przodkowie. Paralelizm synonimiczny *ilm* – *bn qdš* wskazuje, że chodzi o istoty boskie, pomniejsze bóstwa bądź inne ubóstwione istoty, choć nie wiadomo czy o wszystkie. Wśród przywoływanych bóstw są na pewno Baʿlu oraz być może Ilu. Taka sama paralela pojawia się w KTU 1.2 III 19-20: „Ja nie mam domu dla siebie jak bogowie, i mieszkania jak synowie Świętego”.

Danilu sprawuje ustalony specyficzny rytuał, prawdopodobnie w sanktuarium (tak np. Margalit 1989, 261; del Olmo Lete 1981, 334), aby wyjednać przychylność niebios w staraniu się o prawowitego potomka. Być może jest to sanktuarium Baʿla, skoro ten właśnie reaguje i objawia się patriarsze (Wright 2001, 43 n. 87). Baʿlu wyraźnie będzie pełnił tu rolę pośrednika między patriarchą a Ilem i aktywnego boga wspierającego Danila, co potwierdza przypuszczenie, że znajdujemy się w jego świątyni, a Danilu jest jego pobożnym czcicielem. Zostaje ono jeszcze wsparte w dalszej części poematu, gdzie znów to Baʿla wzywa sędzia harnamicki i to Baʿlu przychodzi mu z pomocą w poszukiwaniu ciała syna. Niektórzy też w przydomku „heros”, dosłownie „człowiek Rapiu”, dopatrują się związku z Baʿlem. Na starożytnym Bliskim Wschodzie każdy człowiek, a zwłaszcza władca, król czy patriarcha, ma własne bóstwo opiekuńcze – uznaje jednego z bogów za swojego specjalnego opiekuna, np. Sargon z Akadu i królowie z jego dynastii szczególnie czcili Ilabę; Gudea, władca Lagasz, poczuwał się do szczególnego związku z boginią Gatumdug itd. Rolą bóstwa opiekuńczego jest m.in. wstawiennictwo u jakiegoś wielkiego boga, np. ojca bogów. Pojawiają się w sztuce przedstawienia, tzw. sceny prezentacji, gdzie bóstwo opiekuńcze wprowadza podopiecznego, np. króla, trzymając go za rękę, przed oblicze głównego boga (zob. np. hasło „bogowie osobiści” w Black & Green

2006, 42-43). W *Legendzie o Kircie* bóstwem opiekuńczym króla jest sam Ilu (to on reaguje na nieszczęścia Kirty, objawia mu się, radzi i prowadzi go). W *Legendzie o Aqhacie* taką rolę wobec Danila wyraźnie przyjmuje Ba'lu, patriarcha zaś jawi się jako jego wierny czciciel.

Kolejna para terminów synonimicznych w trzykrotnie powtarzanym paralelizmie: „Przepasany, złożył bogom ofiarę z pokarmów, przepasany, złożył synom Świętego ofiarę z płynów”, dotyczy składnej ofiary. Zawiera diadę słów: *ylhm* oraz *yšqy*. Jak zaznaczono w komentarzu filologicznym, oba czasowniki można zinterpretować jako koniugację podstawową: „spożywa..., pije...”, jednak w tym kontekście bardziej zasadne jest przyjęcie koniugacji sprawczej, dosłownie: „karmi..., poi...”. Przeplatają się tu rzeczywistości karmienia i składania bogom ofiary. Rozumienie ofiary jako pokarmu dla bóstwa ma bardzo starożytne korzenie. Jest też obecne w Biblii – ołtarz jest nazwany stołem i rozumiany jak stół dla bóstwa (zob. Ez 41,21b-22, 44,16; Ml 1,7-8.12; 1 Kor 10,21). W Starym Testamencie ołtarz całopalenia, a w Nowym ołtarz eucharystyczny nazwane są „stołem Pańskim”. I odwrotnie, stół chlebowych pokładnych (ofiar pokarmowych) jest w Biblii rozumiany jako ołtarz (Wj 25,23-30). W tych ofiarach przejawiało się przekonanie, że bogowie potrzebują pokarmów i napojów; mówią o tym np. mezopotamskie mity o stworzeniu człowieka, który miał za zadanie uprawiać pola, aby składać bogom ofiary, czyli ich karmić. W Biblii również pojawia się wiele obrazów antropomorfistycznych, w których Jahwe np. syca się składanymi ofiarami i napawa się ich wonią: „Czuwajcie nad tym, by składać Mi w określonym czasie dary ofiarne, moje pokarmy jako ofiary spalane, na miłą woń dla Mnie” (Lb 28,2; por. też: Kpł 2,9; Lb 29,2; Iz 65,11; Jr 7,18; 44,15-19; Dn 14,3.6). Kult Izraelitów podzielał z kultami ościennymi wiele takich form, włącznie z nazwaniem ofiar „pokarmem Boga” (np. Kpł 21,6.8). Z kolei w mitologii greckiej znana jest opowieść o tym, jak Prometeusz, chcąc się odegrać na Zeusie za zesłaną na niego karę, zwiódł go przez przygotowanie dla niego ofiary z kości, a nie z najlepszego mięsa. Bogowie są tu też traktowani jak zwierchnicy, przełożeni (por. Ml 1,8), którym składa się dary, w zamian za co można uzyskać coś dla siebie.

Formuła karmienia i pojenia bogów przez Danila pojawia się po każdej dwójce dni (po dniach 1-2, 3-4 oraz 5-6), w dniu siódmym zaś zostaje przywołana w ustach Ba'la. Mamy więc trikolon złożony z formuł dni i formuł ofiary (jak w Rdz 1, gdzie 6 dni stwarzania można podzielić na dwie trójki). Dwukrotnie, na początku i na końcu Danilu składa bogom ofiarę pokarmową i płynną, po czym zdejmuje ubranie i się kładzie. Te dwie zewnętrzne części stanowią inkluzję i obudowują sam ryt składania ofiar płynnych i pokarmowych przez sześć dni. Do tego dochodzi gra akronimem: najpierw dwukrotne inicjalne *uzr*, potem dwukrotne inicjalne *yd* – które to terminy mogą być rozumiane jako przeciwieństwa: *przepasany* – *rozebrany*.

Wright zauważa, że choć to, co robi Danilu, to „offering” („ofiarowanie, dar ofiarny”), to niekoniecznie jest to „sacrifice” – ofiara, w której to, co ofiarowane zostaje rytualnie zabite, gdzie akt poświęcenia daru przez zabicie ma zasadnicze, rytualne i religijne znaczenie (Wright 2001, 32). Podobnie Lambert, analizując ofiary

składane bogom w Mezopotamii, konsekwentnie unika określenia ich mianem „sacrifices” (1993, 191-201). W *Legendzie o Aghacie* nacisk położony jest na ofiarowanie jedzenia i picia, ale bez aspektu złożenia ofiary krwawej. *De facto* nawet nie wiemy, czy dar-posiłek Danila zawierał mięso zwierząt. Choć nie pojawia się w rycie prośba Danila, bohater komunikuje się z bogami za pomocą składanej ofiary. Jego dar jest formą modlitwy. Długość zaś rytu, jego intensywność oraz zaangażowanie bohatera wskazują na pilny charakter supliki, boleśnie odczuwalny brak.

Ów stan braku zdają się wyrażać elementy stroju Danila. Tekst wymienia kilkukrotnie aż trzy określenia noszonego podczas sprawowanego rytuału stroju patriarchy: jakiś rodzaj przepaski (*uzr*), „odzienie” (*št*) oraz „szatę” (*mizrt*). Przyjmując za większością badaczy znaczenie przymiotnikowe (imiesłowowe) słowa *uzr* od czasownika „przepasać” (zob. wyżej komentarz filologiczny), dostrzegamy tu jakiś rodzaj ubrania lub sposób odziania się stosowny do przeprowadzenia rytuału, być może pokutnego (por. „Przepaszcie się i płaczcie, kapłani; narzekajcie, słudzy ołtarza, wejdźcie i nocujcie w worach, słudzy Boga mojego, bo zniknęła z domu Boga waszego ofiara pokarmowa i płynna”; J1 1,13). Termin *št* oznacza z kolei „szatę” czy „ubranie” (por. fen. *swt* „ubranie”; *DUL* 781), jednak nie jest to podstawowe czy typowe określenie ubrania (jak ugar. *lš* i inne). Wright (2001, 21) tłumaczy termin jako *szata-št* („*št*-clothing”), wskazując, że nie wiadomo *de facto*, o jakie odzienie chodzi, ale że jest to jakiś konkretny rodzaj ubioru rytualnego (szerzej o możliwej etymologii zob. Dijkstra & Moor 1975, 174). Del Olmo Lete (1981, 616) ma: „odzienie wierzchnie” („*atuendo*”), zaś Margalit (1989, 143): „przedłużona *odzież*” („*extended garment*”). Widoczna jest paralela między *št* i *mizrt*, prawdopodobnie przepaską biodrową Danila, symbolem stanu żałoby (zob. poniżej), można zatem przypuszczać, że termin *št* ma podobny charakter. Również trudno określić precyzyjne znaczenie terminu *mizrt*. Ogólnie oznacza albo „długi strój”, „szatę” (tak np. Wyatt 1998, 252), albo przeciwnie, strój bardzo skąpy, „przepaskę biodrową” (np. Dietrich & Loretz 1990, 1259; Wright 2001, 21-23). Użycie tego terminu w *KTU* 1.5 VI 17 oraz VI 31 sugeruje, że chodzi o strój stosowny do stanu żałoby, bowiem oba teksty mówią o reakcji na wieść o śmierci Ba’la. W *KTU* 1.5 VI 12-25 Ilu, dowiedziawszy się, że Ba’lu nie żyje, po zejściu z tronu „posypał głowę prochem żałoby” i „odział się w przepaskę biodrową (*mizrtm*)” (14-17), czyniąc przy tym serię gestów żałobnych. Analogicznie czyni bogini ‘Anata na wieść o śmierci Ba’la – przywdziewa *mizrt*. Kim idzie po tej linii i sugeruje, że Danilu półnagi sprawuje w sanktuarium coś na kształt rytu żałobnego (z powodu braku syna) (2011, 110). Byłby to więc obraz Danila lamentującego i żałującego się na swój los – jednak nie z powodu utraty dziecka, tylko braku męskiego potomka. Jak dodaje Wright, brak jest podobny do straty, czasem utożsamia się go ze stratą (2001, 31).

To, co jest pewne, to obraz Danila składającego bogom ofiarę z jedzenia i picia, przyodzianego w specjalny strój, być może żałobny (tak Wright 2001, 20). Również Dietrich i Loretz rozumieją tę scenę jako posiłek żałobny, stypa dla ubóstwionych przodków; w ich interpretacji Danilu dzieli się posiłkiem z ubóstwionymi przodka-

mi (Dietrich & Loretz 1990, 1259, n. 22). Rytuał angażuje ciało Danila. Noszenie żałobnego stroju nie tylko symbolizuje ten specjalny stan, ale jest wprost aktem żałoby, tworzy ją i definiuje, a nawet indukuje (Wright 2001, 32). Ciągłe zdejmowanie i ubieranie tej szaty jeszcze mocniej zwraca na nią uwagę. Danilu nie tylko nosi podczas rytu to żałobne ubranie, on je zdejmuje i nakłada po każdym, jak się wydaje, dniu składania ofiar. Choć tekst mówi o zdejmowaniu ubrania tylko po pierwszym i ostatnim dniu, wydaje się, że nie należy tego literackiego opisu rozpatrywać literalnie, ale zgodnie z duchem poematu i stosowanych literackich figur retorycznych. Tu zaś zastosowano inkluzję – obramowanie, które może wskazywać, że czynność dotyczy każdego z sześciu dni, zaś wskazana na początku sekwencja: *karmi – poi – zdejmuje ubranie – idzie spać* powtarza się każdego dnia. Taka koncentryczna struktura podkreśla element centralny: tygodniowe składanie ofiar.

Uczta inicjująca poemat, na której Danilu składa ofiarę najwyższym bogom, staje się paradygmatyczna, nie tylko przez pozycję w utworze i wyznaczenie głównych ról bohaterom, ale i przez najbardziej rozbudowany opis oraz to, że trwała najdłużej – siedem dni. Jedyna porównywalna z nią w długości trwania to ta z Koszaratami (też siedem dni), inne uczty poematu trwają już tylko po jednym dniu. Jeszcze jedną jej przewagą nad innymi jest to, że w jej kontekście pojawiają się dwaj najważniejsi bogowie, Ilu i Ba'lu (Wright 2001, 45). Uczta i jej skutki wyznaczają też hierarchię świata ugaryckiego: w liście synowskich obowiązków syn jest podporządkowany ojcu; ojciec Danilu ukazany jest jako poddany władzy Ba'la; zaś Ba'lu jest poddanym Ila (zob. dalej). Wszystko zależy od ojca bogów, to on jest ostateczną instancją.

Danilu nie tylko nie ma syna – on nie ma nadziei na naturalne jego zrodzenie; nie widzi perspektywy osiągnięcia upragnionego celu własnymi środkami. Jego ból to nie tylko brak syna, to brak prawomocnego potomka i dziedzica, co zostanie podkreślone w czterokrotnie powtórzonym *passusie* o obowiązkach synowskich. Niezależnie od tego, czy Danilu jest królem czy nie, brak takiego dziedzica był stanem bolesnym i trudnym. Pierwszą sekwencję zdarzeń poematu napędza więc sytuacja braku – bezdzietność Danila (*in bn lh*). Daje ona początek serii zdarzeń, które zakończą się narodzinami syna Aqhata. Scena, ukazująca cierpienie i pobożność Danila, od razu zaskarbia mu przychylność czytelnika/słuchacza, jednocześnie ma wymiar sapencyjalny. Poucza o właściwej postawie w sytuacji różnych życiowych braków.

EKSKURS: *KIM JEST DANILU?*

a) Czy Danilu jest królem?

Danilu to jeden z głównych bohaterów *Legendy o Aqhacie*, zwłaszcza jej zewnętrznych części – część centralną zdominuje bowiem postać Aqhata. Kim jest i jaką rolę pełni? Jeden ze sporów, jaki przetoczył się w badaniach nad tą postacią, dotyczy

odpowiedzi na pytanie, czy Danilu jest królem, czy nie. W poemacie jeden raz pojawia się słowo *mlk* (KTU 1.19 III 46), które pewni badacze interpretują jako określenie Danila. Portret i aktywności Danila nie przypominają jednak obrazu króla, lecz prezentują go jako mądrego przywódcę klanu czy wioski, na wzór sędziego czy patriarchy. Zauważalny jest całkowity brak klimatu stołecznego miasta i instytucji miejskich, brak dworu, doradców, armii i tego wszystkiego, co związane jest z opowiadaniem o królach (jak to ma miejsce choćby w legendzie o królu Kircie). Danilu prosi bogów o syna, ale nie o następcę tronu – raczej o tego, który pomoże mu na starość, podtrzyma pijanego czy zagipsuje dziurawy dach jego domu. Jego córka Puğata zajmuje się zbieraniem i noszeniem wody, pracuje w polu, dźwiga ojca na osła i towarzyszy mu pieszo, a wreszcie osobiście podejmuje się pomszczenia brata. Nie jest to obraz księżniczki, która cieszy się estymą i pomocą służby. W postaci Danila i w jego sposobie życia – pobożnego, bliskiego bogom, rodzinie, naturze, polom uprawnym i własnej społeczności – spotykamy nie tyle władcę, co kananejskiego patriarchę z ludowych opowieści, tego, który wraz z Noem i Hiobem znajdzie się w gronie wybitnych bohaterów starych opowieści (zob. Ez 14,14.20; Gibson 1975, 66).

Z drugiej strony Danilu posiada pałac (*hkl*, KTU 1.17 I 26), pojawiające się słowo *mlk* (KTU 1.19 III 46) bywa odnoszone do niego, a jego syn raz nazwany jest „księciem” Aqhatem (*šr*, KTU 1.19 I 11-12), jego osioł ma złotą uprząż i srebrne siodło (KTU 1.19 II 4-5), a zajęcia, które wykonuje (sądzenie, branie w obronę sieroty i wdowy), nierzadko na starożytnym Wschodzie przypisywane są władcy (por. Pwt 10,18; Jer 22,2-3). To jednak jedyne i do tego wieloznaczne ślady w poemacie sugerujące interpretację postaci głównego bohatera jako króla. Najważniejszy z nich – termin *mlk*, występujący w KTU 1.19 III 46 – jest dyskusyjny. Pojawia się dopiero pod koniec poematu, bezpośrednio po nazwie własnej miasta, a nie w pobliżu imienia Danila. W literaturze ugaryckiej epitety często towarzyszą imionom własnym, a określenia bohaterów legend ugaryckich nie występują osobno. Nigdzie w poemacie Danilu nie jest przywołany pojedynczym epitetem, bez podania jego imienia, nigdzie też nie pojawia się słowo „król” w odniesieniu do niego. Termin *mlk* może być odniesiony do innych podmiotów i potraktowany przymiotnikowo jako „królewski”. We wskazanym fragmencie może być członem nazwy miasta Abilumu bądź jego określeniem (stąd zaproponowane tłumaczenie tej linii). Słowo „pałac” *hkl* wraz z synonimicznym „dom” *bt* tworzy utartą formułę paralelną na określenie domostwa ważnej postaci, herosa, boga czy sędziego, np. w KTU 1.114:1-2: „w swoim domu” (*bbth*), „we wnętrzu swego pałacu” (*bqrb hklh*). W poemacie o królu Kircie jest używana trochę inna para: *bt* i *h̄zr* (KTU 1.14 V 44-45; 1.15 II 22-24). Funkcja sędziego przypada na starożytnym Bliskim Wschodzie królom, ale nie wyłącznie im – także sędziom, prorokom i starszym klanu czy miasta.

Choć część badaczy poszła za „królewską” linią interpretacyjną postaci Daniela, inni widzą trudności. Margalit sugeruje, by nie interpretować Danila jako króla, a terminu *mlk* jako odnoszącego się do Danila (Margalit 1989, 424-427; też 253,

274, 278, 279, 292, 361). Dla tego badacza Danilu jest „zamożnym właścicielem ziemskim należącym do klasy patrycjusza znanej jako *adrm*, odpowiedzialnym za administrację publiczną” (1989, 251). Podobne stanowisko w interpretacji osoby Danila przyjmuje Gibson: „Poemat, mimo pewnych powierzchownych podobieństw do tekstu Kereta, nie powinien być łączony z kananejską ideologią królewską (...). Przedstawiony nam obraz Danila, jego domu i działalności ma więcej wspólnego z poruszającym portretem wodza wsi z 29. rozdziału Księgi Hioba lub z idylliczną atmosferą patriarchalnych narracji z Księgi Rodzaju niż z cechami miejskiej królewskiej sali tronowej” (1975, 66; zob. też Healey 1984, 249). Domowy, wiejski i ludowy charakter wielu scen (np. gościna Koszarat czy uczta z Koszarem, które bardziej przypominają wizytę przybyszów u Abrahama, nomada i patriarchy w namiocie, niż gościny królewskie w pałacu) zdaje się potwierdzać tę opinię. Danilowi nie objawia się Ilu i nie traktuje go jako swego potomka (jak to się przydarza królowi Kircie: *KTU* 1.14 I), nie jest nazywany „synem Ila”, jak ogólnie postrzegano króla na starożytnym Bliskim Wschodzie (Kirta to „syn Ila”: *KTU* 1.16 I 10). Zgodnie z ideologią królewską Orientu, król był adoptowanym czy własnym synem najwyższego boga. Danilu nigdy nie jest tak ukazany. Sędzia harnamicki otrzymuje w *Legendzie o Aqhacie* pewne atrybuty, które można by powiązać z pozycją króla. Ale opowieść o nim i jego synu ma bardzo niewiele wspólnego z ideologią królewską Ugarit – przejawiającą się tak wyraźnie choćby w *Legendzie o Kircie*.

b) Tytuł Danila *mt rpi*

Zachowana część poematu rozpoczyna się od określenia głównego bohatera, Danila, pełnym tytułem: *mt rpi* oraz *mt hrnmy*. Oba określenia z linii 1-2 będą powracać w kolejnych częściach poematu (zob. *KTU* 1.17 II 27-29; 1.17 V 4-5; 13-15; 33-35; 1.19 I 19-21). Nie ma problemu z pierwszym członem obu tytułów. Słowo *mt* to po prostu „człowiek, mąż, mężczyzna”, tu zaś występuje w funkcji słowotwórczej, tworząc z dookreśleniem nową kategorię, na podobnej zasadzie jak w języku hebrajskim *iš adāmāh* (dosłownie „człowiek ziemi”) oznacza rolnika (Rdz 9,20), *iš onijjōt* (dosłownie „człowiek okrętów”) żeglarza (1 Krl 9,27), a *iš jəhūdāh* (dosłownie „człowiek Judei”) Judejczyka, mieszkańca Judei (Jr 34,9).

Termin *rpi* nie jest już tak oczywisty; opinie badaczy co do niego są podzielone. Wydaje się derywatem czasownika *rp'* „leczyć, aplikować lekarstwo, naprawiać” (*DUL* 732) lub rzeczownika pospolitego lub własnego *rpu*, oznaczającego 1) ubóstwionego przodka, zwłaszcza z dynastii Ugarit, zarówno pojedynczego, jak i grupę takich przodków; 2) eponimiczne bóstwo tej grupy ubóstwionych przodków (*DUL* 732). Jego liczba mnoga, *rpum*, także zasadniczo oznacza zmarłych, zwłaszcza dawnych, ubóstwionych władców, „cienie” przodków, czyli dawnych herosów. Zwrot *mt rpi* pojawia się w tekstach ugaryckich jedynie jako przydomek Danila, może być więc interpretowany różnie. Jedna grupa badaczy rozumie go jako formę dopełniacza (*status constructus*) rzeczownika wywodzonego od rdzenia „leczyć”. Stąd np. Caquot i Sznycer tłumaczą: „człowiek uzdrawiający, człowiek uzdrowie-

nia” (1974, 402-403: „l’homme de la guérison”; podobnie Wyatt: „Danel, the man of healing” 2002, 250 i passim). Danilu jednak nikogo nie leczy i nie uzdrawia. Jeśli to określenie dotyczy nie Danila, ale jego bóstwa patronalnego, czyli Ba’la – wtedy należałoby tłumaczyć: „Danilu, człowiek Uzdrówiciela”, co mogłoby mieć związek z jego domniemanymi funkcjami religijnymi i sędziowskimi. To jednak także tylko spekulacja.

Druga, liczniejsza grupa badaczy idzie po linii *rpu* jako rzeczownika oznaczającego „ubóstwionego przodka”. W tym ujęciu możliwe jest kilka opcji. W epitecie *mt rpi* można dostrzec imię własne czy nazwisko/przydomek bohatera: „Refaita/Rapaita” z lub bez związku z biblijnymi *rēfāim*, pojmovanymi albo jako rdzenna populacja Transjordańskiego Baszanu (Rdz 14 itd.), albo jako bóstwa chtoniczne, ubóstwieni przodkowie. Można też w *rpi* (lp.) zobaczyć określenie eponima rodu *rpum* (lm.), czyli herosów. Tak widzi to np. Niehr w *TUAT NF*: człowiek określony jako *mt rpi* jest liderem *rapi’uma* (*rpum*), dawnych herosów (por. *KTU* 1.108; *TUAT NF VIII*, 271). Zgodnie jednak z *KTU* 1.15 III 2-4.13-15; 1.124 i 1.161 to Ditanu jest przywódcą *rpum*. Parker (1972, 97-104) sugeruje, że oba tytuły Danila – *mt rpi* oraz *mt hrnmy* – należą do boga *rpu*. Wreszcie, forma *mt rpi* mogłaby być toponimem, czyli określeniem miejsca pochodzenia Danila, paralelnie do drugiego określenia toponimicznego *mt hrnmy* (oba występują w paralelizmie synonimicznym). Nieliczni badacze pozostawiają określenie bez żadnego tłumaczenia. Odosobniona jest też opinia, że zwrot odnosi się do jakiegoś czynu przypisywanego w legendzie Danilowi.

Przyjmując za większość badaczy, że słowo *rpi* ma związek z terminem *rpum*, czyli „ubóstwionymi przodkami”, „herosami” (jest liczbą pojedynczą tego terminu), w przekładzie i komentarzu zaproponowano nowe tłumaczenie – „Danilu, heros”. Zwrot *mt rpi* wydaje się określeniem Danila właśnie jako herosa, bohatera starożytnych legend kananejskich, tym bardziej, że pojawia się on kilkakrotnie w tekstach o herosach (*KTU* 1.20–1.22) oraz jako starożytny heros wymieniany jest w Księdze Ezechiela (14,14.20 – zob. niżej). W *Uczcie herosów* Danilu przemawia do herosów (*KTU* 1.20 II 7-11, tekst 2), być może jako ich przywódca, jednak sama treść przemowy jest nieczytelna. W utworze tym ojciec Aqhata pojawia się obok innych herosów nazwanych z imienia: Jaḥipana i Szamaqa. W tym ujęciu Danilu, „człowiek *rpi*”, jest nie tyle czcicielem domniemanego eponima herosów, bóstwa *rpi*, ale sam jest określony w poemacie jako jeden z nich, ważna postać wśród ubóstwionych zmarłych. *Legenda o Aqhacie* określa patriarchę jako już należącego do ugaryckich bohaterów baśni i opowieści.

c) Tytuł Danila *mt hrnmy*

Tytuł *mt hrnmy* oznacza dosłownie „Harnamita, człowiek z Harnamu” czy „mieszkaniec Harnamu”. Badacze dość zgodnie twierdzą, że chodzi o przydomek wskazujący na miejsce (pochodzenia i) zamieszkania bohatera, podobnie jak to jest w pierwszych wersach Księgi Hioba: „Hiob z Uc”. Termin *hrnmy* bywa wiązany z egipskim *hrnm/arnm* (Hermel?) w sąsiedztwie Orontesu na południowy zachód od

Kadesz (Tell Nebi Mend), jakieś 200 km na południe od Ugarit. Współcześnie miejscowość ta nazywa się Hirmil i jest położona na południowy zachód od syryjskiego Homs (zob. Albright 1953, 26-27; de Moor 1987, 225 n. 6; Kitchen 1996, 16-17; Belmonte Marín 2001, 103). Podobny rdzeń pojawia się też w Biblii w zwrocie *bêt hārān* (Lb 32,36) w odniesieniu do miejscowości w Transjordanii. Rdzeń *hrn* pojawia się także w Rdz 11,26.27.28.29.31 jako nazwa miasta Charan. Utożsamienie *mt hrnmy* z Charanem sugeruje np. Astour (1975, 283-284). W *Legendzie o Aghacie* pojawia się fraza *b knrt* (KTU 1.19 III 41), która wskazuje na nazwę własną Kinnetret, a więc Jezioro Galilejskie i jego okolice. Jeśli ta interpretacja jest poprawna, to poemat rozgrywa się w Kanaanie, a Danilu jest Kananejczykiem. Taką interpretację przyjął np. Margalit (1984, 150 i 1989, 163). Szerzej na jej temat zob. w komentarzu historyczno-kulturowym do KTU 1.19 III 40-41.

Choć dokładna lokalizacja geograficzna nazwy *hrnmy* jest dyskusyjna, wydaje się, że jest to określenie geograficzne, choćby na podstawie KTU 1.19 IV 24 i IV 31: „kadzidło z Harnamu” (zob. Dijkstra & de Moor 1975, 172). Parker (1972, 97-104) i Margalit (1989, 255-260) są w mniejszości, przypuszczając, że *mt hrnmy* to boski tytuł należący odpowiednio do boga *rpu* i do Ba’la. Wniosek taki jest wysnuwany tylko na podstawie synonimicznego zwrotu *mt rpi* i nie ma tekstowych uzasadnień.

Ciekawe, że Danilu nie jest Ugarytyjczykiem, ale cudzoziemcem dla tamtego królestwa – podobnie zresztą jak przywołany już Hiob dla Izraelitów (Edomita). Paralela między tymi bohaterami idzie dalej: obaj to bogobojni patriarchowie i dostojnicy, obaj tracą umiłowane dzieci, mimo to pozostają wierni czczonym bogom i wyznawanym zasadom religijnym. Obaj sprawiedliwi wymienieni zostali w Księdze Ezechiela w gronie wybitnych świętych.

d) Danilu a Danel z Księgi Ezechiela

W Księdze Ezechiela prorok dwukrotnie wymienia listę postaci wybitnych i bliskich Bogu, które jako jedyne ocalałyby z pogromu zapowiadanego jako kara na grzeszny kraj: „...i gdyby tam byli owi trzej mężowie: Noe, Danel i Hiob, to tylko oni, dzięki, sprawiedliwości swej, ocaliliby życie swoje – wyrocznia Pana Boga” (Ez 14,14); „...i gdyby Noe, Danel i Hiob w tym kraju się znajdowali, na moje życie – wyrocznia Pana Boga – ani synów, ani córek by nie ocalili, ale oni sami tylko dzięki swej sprawiedliwości ocaliliby własne życie” (Ez 14,20). W dalszej części księgi jeszcze raz pojawia się postać Danela, tym razem jako symbol wielkiej mądrości: „Oto jesteś mędrszy od Danela, żadna tajemnica nie jest ukryta przed tobą” (Ez 28,3).

Do czasu odkrycia tekstów ugaryckich badacze albo nie identyfikowali postaci z Księgi Ezechiela w ogóle, albo utożsamiali ją z prorokiem Danielem, bohaterem bardzo późnej Księgi Daniela (II w. przed Chr.). Dopiero odkrycia ugaryckie odsłoniły ważne starożytne korzenie biblijnej tradycji o mądrym i sprawiedliwym patriarche Danilu/Danelu. Spółgłoskowy tekst hebrajski poświadcza ten sam rdzeń, jaki występuje w *Legendzie o Aghacie*: *dn’l*; inna zaś forma (pisownia) pojawia się przy okazji postaci Daniela z Księgi Daniela: *dni’l* lub *dni’l*. Wokalizacja hebrajskiego i aramejskiego tekstu dokonana przez masoretów przynosi pewną trudność, bo skoro imię znaczy: *moim sędzią jest Bóg* (*dānī’ēl*), to część badaczy uważa, że prawidłowa wokalizacja powinna brzmieć raczej *dānij’ēl*. U proroka Ezechiela imię występuje

zawsze bez spółgłoski „j” w formie *Dān’el*. Można je odczytywać zarówno jako *Daniel*, jak i jako *Danel*. Przekłady greckie Biblii nie zachowują Ezechielowej lekcji imienia, dając zawsze *Daniël*. Niezależnie od wymowy, jest to samo imię oznaczające „moim sędzią jest Bóg” czy „moim sędzią jest Ilu (El)”. W literaturze akademickiej, w tekstach pochodzących z Mari (XVIII w. przed Chr.) również występuje imię *Dānīlu*, ale o innym źródłosłowie i znaczeniu, oznacza bowiem: „Bóg mój jest potężny” (por. Parchem 2008, 30). Zatem w Księdze Ezechiela mowa jest najprawdopodobniej o Danilu, bohaterze *Legendy o Aqhacie*. Autor tej księgi biblijnej trzykrotnie wymienia postać starożytnego kananejskiego patriarchy (podobnie uczyni później autor *Księgi Jubileusz*: IV 20) w wąskim gronie bohaterów starożytnych legend: Noego i Hioba. Jeśli tak, to musiał znać legendarną postać patriarchy i mędrca Danila ze starożytnych ludowych podań. Umieszczając go obok Hioba, dostrzegał też zapewne paralełę między tymi bohaterami i podobne ramy narracyjne obu historii. Niewykluczone jest również, że zapożyczenie imienia do języka hebrajskiego zmieniło jego zapis i że mądry Daniel z dworu Nabuchodonozora w Księdze Daniela także ma coś wspólnego z ugaryckim patriarchą.

EKSKURS: RYT INKUBACJI SAKRALNEJ

Uwagę komentatorów pierwszej części *Legendy o Aqhacie* przyciąga m.in. dwukrotnie powtórzona formuła mówiąca, że Danilu ściąga w świątyni ubranie i kładzie się spać. Dlaczego to robi? Wydaje się mieć to związek ze znanym na starożytnym Wschodzie i w Grecji rytym inkubacji sakralnej: położeniem się spać w świątyni w celu wywołania wyroczni, objawienia bóstwa i otrzymania jego woli. Działo się tak np. w greckim Epidaurus, sławnym sanktuarium Asklepiosa, czy w świątyni bogini Guli w Isin, mieście w południowej Mezopotamii (por. Black & Green 2006, 81-82; Majewski 2012, 93). Danilu, po obrzędku karmienia bogów, przeprowadza prawdopodobnie taki ryt inkubacji w celu otrzymania onirycznej teofanii (Obermann 1946, 7; Parker 1989, 100-101).

Rytuał taki z reguły był przygotowywany wcześniej przez odpowiednie ofiary i modlitwy oraz położenie się w świątyni na spoczynek senny. Przez wywołany w sanktuarium sen czy marzenia oniryczne miało przemawiać bóstwo tego sanktuarium. Pierwsza tablica poematu o Aqhacie przekazuje klasyczny model takiego rytu inkubacji: 1) pielgrzymka do świątyni; 2) przygotowanie przez ustalone ofiary i modły; 3) sen w sanktuarium; 4) objawienie bóstwa; 5) rozmowa, wizja skutkująca spełnieniem prośby lub przekazaniem wyroczni; 6) przyjęcie wyroku bogów, złożenie podziękowań; 7) powrót do domu. Wszystkie te elementy odnajdujemy w perypetiach Danila (poza pierwszym, zapewne z powodu braku początkowych linii poematu). Rzeczywiście, w *KTU* 1.17 II 24 Danilu wraca do swego pałacu, a wszystko, co pojawia

się wcześniej, ma miejsce w świątyni (Ba'la) i stanowi standardowy model inkubacji sakralnej (szerzej Obermann 1946; Kim 2011, 98-138). Rytuał taki jest opisany również w hetyckim „Rytuale przeciw impotencji” (*ANET* 350) czy w późniejszych egipskich opowieściach „Setne” i „Si-Usire” (Andrzejewski 1958, 182-223; Lichtheim 1980, 146), gdzie zauważalna jest egipska forma tej samej praktyki rytualnej.

Od pracy Obermanna z 1946 roku ustalił się względny konsensus wśród ugarytologów, że inicjujące poemat o Aqhacie sceny mają charakter rytu inkubacji, a celem działań Danila jest wywołanie snu-wrózby czy snu-wyroczeni (Parker 1989, 101; Kim 2011, 91). Z dalszej części poematu wnioskujemy, że Danilu poprzez ten ryt pragnie otrzymać uzdrowienie z niepłodności. Opis działań Danila jest paralelny do tego z *Legendy o Kircie* z tablicy *KTU* 1.14. Del Olmo Lete przebadał obie sceny pod kątem rytu inkubacji i zinterpretował je jako kananejskie, przed-biblijne wzorce dla praktyki inkubacji opisanej w niektórych ustępach Starego Testamentu. Badacz pokazał ścisłą analogię między scenami inkubacji w poematach o Kircie i Aqhacie. Analogia ta widoczna jest nie tylko dzięki zastosowaniu tych samych obrazów i motywów, ale i tych samych terminów technicznych dla poszczególnych etapów inkubacji: *bky*, *anh* – płacz, lamentacja (u Danila domyślne); *uzr*, *mzrt* – przepasanie, odzianie; *lhm*, *šqy* – karmienie, pojenie; *škb*, *ln* – położenie się, pójście spać; *qrb* – zbliżenie się (teofania); *šal* – dialog teofanijny; *dbh*, *tbh*, *lhm/šqy* – uczta ofiarna dla bogów (del Olmo Lete przedstawił te badania na Sympozjum Biblijnym w Salamance w 1982 roku; przytoczone za: Kim 2011, 90). Najbardziej czytelną biblijną paralelę kananejskiego rytu inkubacji wydaje się opowiadanie o Annie z początku Pierwszej Księgi Samuela. Anna, nie mogąc dać mężowi Elkanie syna, chodzi do świątyni w Szilo, i jak się wydaje, praktykuje tam formę rytu inkubacji: „Gdy w Szilo skończono jeść i pić, Anna wstała” (1 Sm 1,9); „Wstali o zaraniu i oddawszy pokłon Panu, wrócili i udali się do domu swego w Rama” (1 Sm 1,19). Teksty te wskazują całkiem wyraźnie, że Anna spała w sanktuarium. Jej pielgrzymowanie do Szilo, towarzyszenie w uczcie sakralnej (składaniu ofiary Bogu), modlitwa i sen w świątyni wskazują, że bohaterka w celu poczęcia dziecka podjęła praktykę podobną, jak inni bezdzietni rodzice: sakralną praktykę inkubacji (szerzej na ten temat Kim 2011, 263-342).

Teorię inkubacji w *Legendzie o Aqhacie* zanegował Margalit (1989, 250, 260-266). Według niego scena z początku poematu nie kwalifikuje się jako ryt inkubacyjny, głównie dlatego, że nie zazębia się z grecką formą rytu inkubacji. Zaangażowani bogowie nie są chtoniczni (zareaguje Ba'lu i Ilu), nie jest jasno powiedziane, że Danilu otrzymuje wizję Ba'la we śnie, jak to ma miejsce w *Legendzie o Kircie* (*KTU* 1.14 III 50-51), zaś celem nie wydaje się uzdrowienie – co stanowi typowe elementy rytu inkubacji w świecie grecko-rzymskim (częściowo z Margalitem zgadza się Wright 2001, 29). Jednak jak wykazali inni badacze, m.in. Kim w poświęconej temu tematowi monografii (2011, 90-94), inkubacja była praktykowana niemal w każdej części znanego świata, zaś jej forma czy poszczególne elementy mogą się różnić. Dziś w interpretacji inicjalnych scen poematu o Aqhacie ostrożniej porównuje się podobne teksty i praktyki, jednak utrzymał się konsensus postrzegający pierwsze dwie kolumny legendy w kontekście starowschodniego rytu inkubacji. Istota

problemu, jak pokazał Kim, leży w definicji inkubacji i sposobach jej praktykowania oraz literackiego przedstawiania.

Jak słusznie zauważa Wright, nie można zakładać, że rytuał opisany w micie czy legendzie odzwierciedla rzeczywiste rytuały Ugarit (Wright 2001, 3). W tekstach mitologicznych mogą wchodzić w grę elementy fantastyki, kompozycji literackiej, starożytne praktyki lub po prostu imaginacja narratora (Wright 2001, 3). Rytuały opisane w legendach i mitach różnią się od rzeczywistych m.in. tym, że licznie i aktywnie biorą w nich udział nie tylko ludzie, ale również bogowie – co pokazuje, że realna praktyka nie zawsze jest tu podstawą do opisu rytuału. Jednak nie jest tak, że literackie opisy rytów nie mają podstaw w rytach historycznych. Autorzy poematów nie wymyślali religii od nowa i nie dokonywali reform czy rewolucji kultowych i religijnych. Raczej wykorzystywali te praktyki, z którymi oni sami, jak i ich czytelnicy byli dobrze zaznajomieni (Wright 2001, 4). O ile trzeba rozróżniać między rytuałami Ugarit a rytuałami w narracjach legendarnych i mitologicznych i nie stawiać między nimi znaku równości, to pewne analogie są dopuszczalne i prawdopodobne, a rytuały opisane w narracji mogą rzucić światło na te rzeczywiście w tamtym czasie praktykowane i odwrotnie.

KTU 1.17 I 15B-22

BA'LU WSPÓŁCZUJE DANILOWI

Po sumiennie odprawionym sześciudniowym rycie składania ofiar i sakralnej inkubacji, Danilu doczekał się interwencji bóstwa w dniu siódmym.

mk . bšb' . ymm

¹⁶ [w] . 'y'qrb . b'l . bhnth .

aby{x}n { . gźr } ¹⁷ [d]'n'il . mt . rpi .

anh . gźr ¹⁸ 'mt' . hrnmy .

d in . bn . lh ¹⁹ km . ahh .

w . šrš . km . aryh

²⁰ bl . it . bn . lh . km ahh .

w šrš ²¹ km . aryh .

uzrm . ilm . yllm

²² uzrm . yšqy . bn . qdš

A oto siódmego dnia

'z'bliżył się Ba'lu w swej łaskawości.

„Nieszczęśliwy jest [Da]'n'ilu, heros,

wzdycha bohater, 'Harna'mita,

gdyż nie ma syna jak jego bracia,

potomka jak jego krewni.

Czyż nie powinien mieć syna jak jego bracia,

potomka jak jego krewni?

(Wszak) przepasany, składał bogom ofiarę

z pokarmów,

przepasany, składał synom Świętego ofiarę

z płynów”.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

16a. *bh̄nth* – Termin *hnt* to *hapax legomenon* w znanej literaturze ugaryckiej. Parker (1989, 101) i inni tłumaczą go rzeczownikowo: „współczucie, życzliwość, łaska” (zob. *DUL* 361). Terminy pokrewne podpowiadają też znaczenie „błaganie, suplikacja”, co nieliczni preferują. W tym drugim przypadku nie ma jednak zgody, o czyje błaganie chodzi: poprzedzające błaganie Danila wobec Ba’la, czy następujące Ba’la wobec Ila.

16b. *aby{x}n { . ġzr }* – Pierwsze trzy znaki *aby* są czytelne, kolejne już nie – nie są też tak głęboko odcisnięte, jak sąsiadujące litery. *KTU*² proponuje rekonstrukcję *abyn {at}*, co sugerowałoby zaimkę 2. osoby, a więc zwrócenie się Ba’la wprost do Danila: „Nieszczęśliwy jesteś...”. Taką możliwość dopuszczają Sivan (2001, 219) oraz Wright (2001, 38). Parker (1997a, 52) widzi tu jedno słowo *abynat* (jego edycja tekstu ugaryckiego nie rozróżnia liter czytelnych w pełni lub częściowo) i oddaje je rzeczownikiem abstrakcyjnym „tęsknota” („longing”). Zaproponowana tu rekonstrukcja zgadza się z najnowszą edycją *KTU*, która wskazuje na 3. osobę, czyli rozmowę Ba’la np. z Ilem (zob. niżej komentarz historyczno-kulturowy).

16-17. Terminy *abyn* i *anh̄* są tu zestawione w paralelizmie synonimicznym. Słowo *abyn* najczęściej interpretowane jest jako przymiotnik „biedny, nieszczęsny, niewypłacalny” (por. hebr. *'ebyôn* „biedak, nędzarnik”; zob. *DUL* 15; *TUAT NF VIII*, 272); w tym kontekście *anh̄* również można zinterpretować przymiotnikowo: „narzekający, wzdychający (z rozpacz)” (tak *DUL* 76). Wright ma „jęczy” (2001, 38), Niehr (*TUAT NF VIII*, 272) ma „nędzny”. Szerzej na temat obu terminów zob. Dijkstra & Moor 1975, 174-175; del Olmo Lete 1981, 510 i 515; Dietrich & Loretz 1993, 121.

19. *šrš* – Termin oznacza dosłownie „korzeń, rdzeń”; jest często stosowanym terminem-metaforą, oznaczającym potomstwo (por. analogiczne użycie hebr. *šōreš* w Iz 5,24; 11,1; 11,10; 53,2; Dn 11,7).

20. Najbardziej naturalna wydaje się interpretacja zdania jako pytania (tak też *TUAT NF VIII*, 272: „Czy nie powinien mieć syna takiego jak jego bracia?”), choć możliwa jest też jako zdania wykrzyknikowego: „Ach, niechże ma syna jak jego bracia!” (tak del Olmo Lete 1981, 368; *DUL* 121). Paralelizm w liniach 20-21 niemal dosłownie powtarza ten poprzedzający go (18-19).

21-22. *uzrm* – Rdzeń *uzr*, pojawiający się kilkukrotnie w *KTU* 1.17 I 2-13 (zob. analizę powyżej), tu w podsumowaniu działań Danila występuje dwukrotnie z dodanym końcowym *mem*. Tradycyjna interpretacja widzi tu enklitykę *-m* towarzyszącą imiesłowowi biernemu *uzr* („przepasany”), choć niektórzy przyjmują, że jest to znak liczby mnogiej rzeczownika, zastosowanej ze względu na to, że wielokrotne czynności Danila są tu podsumowane jednym zdaniem. Wówczas *uzr* byłoby rodzajem ofiary, a nie ubrania Danila (zob. *ANET* 149-150; *UT* § 125; Dijkstra & Moor 1975, 172-173; de Moor 1987, 225; Dietrich & Loretz, 1990, 1259; Wright 2001, 21, 27). Słabość tej ostatniej hipotezy wskazano powyżej.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

15b-16a. Formuła „siódmego dnia” (*šb' ymm*) wskazuje na znany w literaturze starożytnego Orientu schemat 6+1, gdzie siódmy element stanowi moment szczególnie, przełomowy (szerzej na temat tego schematu zob. komentarz do pierwszej perykopy). Wyliczanie poszczególnych dni wydaje się służyć zbudowaniu napięcia narracyjnego i ukazaniu zwiększającego się wysiłku Danila w celu przywołania łaski bóstwa. Punktem kulminacyjnym jest właśnie dzień siódmy, w którym pogrążony w smutku, ale pobożny i wierny bogom Danilu uprasza w końcu ich łaskę. Zostaje nagrodzony za swe wysiłki, gdy ostatniego dnia rytuału Ba'lu „zbliża się w swej łaskawości”. Dopiero tu narrator zdradza cel religijnych praktyk Danila, odprowadzanych przez cały tydzień w świątyni: „Gdyż nie ma syna jak jego bracia, potomka jak jego krewni”.

Ba'lu (ugar. *b'l*, hebr. *ba'al*) to centralna postać w ugaryckiej literaturze, bóg burzy, deszczu, urodzaju ziemi i płodności ludzi i zwierząt. Przedstawiany jest bądź z piorunem w ręku, bądź jako dosiadający byka. Imię tego boga należy uważać za tytułaturę, gdyż w językach semickich jest ono *de facto* rzeczownikiem pospolitym (podobnie jak imię Ila = bóg, Jamma = morze, Mota = śmierć itp.). Oznacza „pan, właściciel, mąż” i mogło być używane w odniesieniu do różnych bogów. Właściwe imię ugaryckiego boga burzy zapisywano *hd* (i wokalizowano prawdopodobnie *Haddu*) lub *hdd* (i wokalizowano *Hadadu*). Wydaje się, że początkowo nie należał on do panteonu tego miasta, gdyż nie uchodził za syna Ila, lecz za syna Dagona (*bn dgn*). To porywczy, pełen młodzieńczego zapału – przeciwieństwo starego, mądrego i dostojnego Ila – bóg życiodajnego deszczu i urodzaju, władca świata. Miał trzy córki: Pidraję, „córkę światłości” (*bt ar*), Țalaję „córkę deszczu” (*bt rb*) i Aršaję, „córkę obfitego strumienia” (*bt y'bdr*). Pierwsze dwie są personifikacją podstawowych zjawisk towarzyszących burzy: odpowiednio błyskawicy i deszczu. Aršaja zaś jest personifikacją ziemi (ugar. *ars* – „ziemia”), która zapewnia urodzaj (por. *KTU* 1.3 III 6-8; IV 50-52; 1.4 I 16-17; 1.5 V 6-11). W *Cyklu o Ba'lu* jest to główny bohater, który najpierw zmaga się z synem Ila, Jammem (bogiem morza) i go zwycięża. Następnie buduje sobie pałac na górze Šaponu. Gdy nadchodzi okres zimowy, Ba'lu zostaje zabity przez innego syna Ila, Mota (boga śmierci). Anata, partnerka boga burzy, zabija Mota, a Ba'lu może wczesną wiosną powrócić do życia i objąć panowanie. Bogowie ogłaszają, że Ba'lu jest królem.

Spośród różnych przydomków boga burzy, na szczególną uwagę zasługuje ten najczęściej używany: *alyn b'l* – „potężny/wszchemocny Ba'lu”. W literaturze ugaryckiej pojawia się aż 72 razy (uwzględniając dwie kompletne rekonstrukcje tekstu), wyprzedzając liczebnością wszystkie inne epitety i przydomki bogów (zob. *KTU* 1.1 IV 22; 1.2 I 4; 1.2 IV 28 itd.). Szerzej na temat tytułów tego boga zob. ekskurs: *Tytuły i określenia Ba'la w tekstach ugaryckich*. Zgodnie z wyobrażeniami mieszkańców Ugarit, Ba'lu miał swój pałac na górze Šaponu, z tego właśnie powodu uważano ją za górę świętą (por. *KTU* 1.16 I 7; 1.16 II 45-46). O tej postaci w mitologii ugaryckiej zob. też Cinal 1997; Pardee 2002, 276-277; Green 2003, szczególnie rozdział III: *Syria*, 153-218; Mrozek 2003, 12-14.

16b-18a. Ba'lu przedstawia sytuację Danila, nie do końca jednak wiadomo, do kogo mówi. Prezentuje sprawę Danila w 3. osobie; taka forma oraz kontekst dają trzy możliwości: 1) mówi do Ila; 2) mówi do siebie, monologując lub zadając pytania retoryczne „w powietrze”; 3) mówi do Danila. Pierwsza propozycja jest najczęściej przyjmowana i jest najlepiej uzasadniona otaczającym kontekstem – ciąg dalszy mowy Ba'la jest skierowany do ojca bogów. Del Olmo Lete uważa, że pierwsze dwie linie są skierowane do Danila, pozostałe do Ila (1981, 368); podobnie Wyatt widzi tu suplikę skierowaną do Ila i przedstawioną w jego domu (2002, 253), z tą różnicą, że pierwsze linie tłumaczy jako narracyjne podsumowanie losu Danila. Całość jako mowę do Ila interpretują Wright (2001, 37) oraz Tronina (2009, 597). Drugą możliwość przyjmuje de Moor (1987, 227), jednak bez uzasadnienia. Można by widzieć w wypowiedzi Ba'la przedstawienie sprawy podopiecznego, czyli wyrażenie boskiej wiedzy i boskiego współczucia na podobnej zasadzie, jak pojawia się to w Księdze Wyjścia, gdzie Bóg mówi do Mojżesza: „Dostyc napatrzyłem się na udrękę ludu mego w Egipcie i nasłuchałem się narzekań jego na ciemności, znam więc jego uciemienie” (Wj 3,7). Ta interpretacja jest jednak rzadko przyjmowana. Trzecią możliwość interpretacyjną wspiera kontekst sakralnej inkubacji, której scenariusz sugeruje, że na koniec sześciodniowego rytuału bóstwo objawia się orantowi i mówi do niego (tak Aitken 1990, 29). Przeciwno tej interpretacji przemawia jednak fakt, że w kolejnych perykopach Ba'lu mówi do Danila w 2. osobie, zatem gdyby i tutaj zwrócił się do niego, również powinna się pojawić 2. osoba. Hipotezę pierwszą i trzecią można pogodzić, zakładając, że Danilu jest świadkiem wizji, w której Ba'lu mówi nie do niego, ale jego sytuację w jego obecności przedstawia Ilowi. Margalit (1989, 266) sugeruje, że Danilu zostaje wtajemniczony w rozmowę między Ba'lem a Ilem; samą zaś wypowiedź interpretuje – jak większość badaczy – jako skierowaną do Ila (1989, 169).

Do tej pory wydawało się, że rytuał odprawiany przez Danila jest milczący, nie pojawiła się żadna mowa czy suplika. Tymczasem z charakterystyki zachowania Danila – „wzdycha z rozpacz, jęczy” – wynika, że rytuał nie był wykonywany w pełnym milczeniu. Termin *anh* wskazuje, że Danilu wydobywał dźwięki, być może nieartykułowane, ale możliwe też, że werbalnie i bardzo konkretnie przedstawiał swe żale. Ich treści można się domyślić z kontekstu, zwłaszcza z opisu jego sytuacji przez Ba'la, którego można tu uważać za przekaziciela modlitwy Danila, pośrednika między Danilem a Ilem. Wright niebezzasadnie przywołuje tu jako kontekst psalmy lamentacyjne, w których psalmista żali się na swój los, opisuje swą trudną czy wręcz beznadziejną sytuację, powołując się na swoją niewinność oraz uzasadniając, dlaczego Bóg powinien mu przyjść z pomocą (Wright 2001, 40 n. 82). Być może wszystkie lub niektóre te tematy pojawiły się w lamentacji Danila. Tego nie wiemy, ale wzmianka Ba'la wskazuje, że składaniu ofiary przez Danila towarzyszyło słowne wyrażenie postawy wcześniej zaznaczonej jedynie przez pokutny strój, a tu wzmocnionej słowną skargą. Lamentowanie, choć najczęściej kojarzone ze stratą, bierze się tu z poczucia braku, którzy niejako utożsamia się z utratą.

18b-22. Ba'lu, przedstawiając i komentując sytuację Danila, zarazem rekapitułuje jego wcześniejsze zabiegi w sanktuarium. W czytelnej części poematu to tu po raz pierwszy wyrażono stan braku Danila, stąd tak naprawdę dowiadujemy się, dlaczego patriarcha znalazł się w sanktuarium: „gdyż nie ma syna jak jego bracia, potomka jak jego krewni”. Formuła ta powróci w poemacie jeszcze kilkakrotnie. Może ona świadczyć o porównywaniu się Danila do innych, albo stwierdzać odstępstwo od ogólnej normy. I choć w starożytności to kobiety przede wszystkim były obwiniane za nieplodność małżeństwa, tutaj to Danilu jako patriarcha wyraźnie zmagają się z problemem braku następcy.

Ta i poprzednia scena są ze sobą bezpośrednio związane – modły i ofiary Danila w świątyni tu osiągają skutek, bóstwo ukazuje się i interweniuje w sprawie. Już samo objawienie się Ba'la to zwycięstwo Danila, świadczy bowiem o włączeniu się w jego sprawę świata boskiego. Teraz zostaną zaangażowane już nie tylko własne możliwości Danila, ale możliwości niebios.

KTU 1.17 I 23-33 BA'LU WSTAWIA SIĘ U ILA

Ciąg dalszy przemowy Ba'la już bez wątpliwości jest skierowana do Ila, ojca bogów, o czym świadczy wstępna podniosła apostrofa. Pojedyncze nieczytelne elementy perykopy uzupełniono na podstawie analogicznych formuł pojawiających się dalej w poemacie.

²³ *l tbrknn . l tr . il aby*

²⁴ *tmrnn . l bny . bnwt*

²⁵ *w ykn . bnh . b bt .*

šrš . b qrb ²⁶ *hklh .*

nšb . skn . ilibh .

b qdš ²⁷ *ztr . 'mh .*

l arš . mššu . qtrh

²⁸ *ʾlʾʾ pr . dmr . atrh .*

tbq . lht ²⁹ *nišh .*

grš . d . 'šy . lnh

³⁰ *ʾaʾhd . ydh . b škrn .*

m'msh ³¹ *[k]ʾšʾbʾ . yn .*

spu . ksmh . bt . bʾl

³² *[w]ʾmʾnth . bt . il .*

tḥ . ggh . b ym ³³ *[ti]ʾtʾ .*

rḥš . nḥš . b ym . rḥ

„O, pobłogosław go, o Byku Ilu, mój Ojczy, umocnij go, o Stworzycielu stworzeń!

Niechaj ma syna swego w domu,

potomka we wnętrzu swego pałacu,

(który) postawi stelę swym ubóstwionym

przodkom,

w miejscu świętym pomnik swym antenatom.

Do podziemi zaprowadzi jego ducha,

ʾdoʾ ziemi (jako) strażnik jego grobowca.

Zamknie usta temu, który go lży,

odpędzi tego, który go znieważa.

ʾPodʾtrzyma jego ramię, gdy jest pijany,

poniesie go, [gdy] ten ʾoʾpije się wina.

Spożyje jego przydział w świątyni Ba'la

[i] jego ʾpoʾrcję w świątyni Ila.

Zatynkuje jego dach w dniu [błotnis]ʾtymʾ,

wypierze jego ubranie w dniu pluchy.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

23-24. Obie linie prośby Ba'la można też zinterpretować jako pytania retoryczne: „Czy nie pobłogosławisz go, o Byku Ilu, mój Ojczy? (Nie) umocnisz go, o Stworzycielu stworzeń?” – w zależności od tego, czy pierwsze w linii *lamed* potraktujemy jako partykułę wołacza czy przeczenia. Drugie i paralelne do niego trzecie *lamed* może pełnić rolę przyimka „do, dla, przez”, zgodnie z funkcją przyimka *le* w zwrocie *brk l-*, tak jak np. w Rdz 14,19: „Niech będzie błogosławiony Abram przez Boga Najwyższego” czy w 1 Sm 15,13: „Bądź błogosławiony przez Jahwe” (podobnie w Sdz 17,2 czy 1 Sm 23,21). Tu jednak najlepszy wydaje się przekład *l* jako zawołanie, wykrzyknik: „o!”, gdyż czasowniki występują w drugiej, a nie w trzeciej osobie (tak również Wright 2001, 39).

24. *tmrnn* – Większość badaczy widzi tu derywat rdzenia *mrr* „wzmocnić” (np. *UT* § 1556; Dietrich & Loretz & Sanmartín 1973a, 119-122; inaczej Pardee 1978, 269). Parker (1997a, 52) ma „przynies mu powodzenie” („prosper him”), a Wright (2001, 39) „przynies mu korzyść” („benefit him”). Kontekst tego miejsca oraz analogia z *KTU* 1.15 II 15, 20 sugerują odcień seksualny, płodnościowy wyrażenia: wzmocnić, w sensie uczynić męskim, uczynić płodnym (zob. Aikten 1989, 8).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

23-24. Ba'lu wstawia się za Danilem u Ila, najwyższego z bogów. Ilu (ugar. *il*, hebr. 'ēl) to przewodniczący „zgromadzenia bogów” (*p̄hr ilm*) w panteonie ugaryckim, ojciec bogów i stwórca świata. Tu określony jest dwoma epitetami, które w Ugarit są mu często przypisywane. Pierwszy – „Stworzyciel stworzeń” (*bny bnwt*) – pojawia się także np. w *KTU* 1.4 II 11; 1.4 III 32; 1.6 III 5 (w sumie pięć razy) i wskazuje na kreacyjną moc tego bóstwa, które uchodzi za stwórcę tak ludzi, jak i bogów. Podobny obraz najwyższego z bogów znany jest z tekstów fenickich, punickich, aramejskich i hetyckich, można go też dostrzec w wielu fragmentach biblijnych. Drugi epitet – „Byk Ilu” (*tr il*) – pojawia się także np. w *KTU* 1.1 III 26; 1.2 III 16.17.19; 1.3 IV 54 (i passim) i nawiązuje zapewne do postrzegania byka na całym starożytnym Bliskim Wschodzie jako symbolu siły, męstwa i płodności. Oba tytuły, którymi tu obdarzony jest ojciec bogów, przynależą do jego stałej tytulatury i są chętnie zestawiane w paralelizmie; poza analizowanymi tu wierszami także w *KTU* 1.4 II 11; 1.4 III 32; 1.7 I 24. Bóstwo Ilu przedstawiane jest najczęściej jako starzec z brodą (w tekstach) oraz władca zasiadający na tronie (w rzeźbach i figurkach). Choć był on najważniejszym bogiem kananejskim, w mitologii ugaryckiej nie jest to takie jednoznaczne. Jego pozycja ustępuje bardzo aktywnej roli Ba'la, któremu prawdopodobnie stary Ilu przekazał władzę. Bóg ten ulega też nieraz woli swej córki, bogini 'Anaty. Stwórca ukazywany jest jako wieczny, mądry i sprawiedliwy strażnik porządku kosmicznego i politycznego – co przejawia się np. we wspiera-

niu królów w sprawowaniu władzy (por. *Legenda o Kircie*). Jest też dobry, łagodny i życzliwy ludziom, o czym świadczą inne niż zastosowane tutaj jego stałe epitety: *ltpn* „Łaskawy” i *d pid* „Miłosierny” (zob. np. *KTU* 1.18 I 15). Panteon głównych i pomniejszych bogów Ugarit jest uważany ogólnie za jego potmostwo (na temat tej postaci zob. też Pope 1955; Naumczyk 1961, 133-177; Rendtorff 1976, 277-291; Parker 1997b, 161-175; Hermann 1987, 75-78).

Prośbie Ba'la o błogosławieństwo dla Danila (23-24) odpowiada w następnej perykopie jej wypełnienie przez Ila (35-36):

Prośba: *l tbrknn . l tr . il aby tmrnn . l bny . bnwt*
 Wypełnienie: *ybrk [dn i]l . mt . rpi . ymr . gźr [mt . h]^rl nmy .*

Oba zestawione wersety zbudowane są wokół podstawy tych samych czasowników (zaznaczonych pogrubieniem), co wskazuje na dokładność wypełnienia prośby, zgodnie z powszechnym na starożytnym Bliskim Wschodzie schematem literackim „rozkaz – wypełnienie” (por. też rozkaz Danila i jego realizację w *KTU* 1.19 I 49 – II 11; rozkaz Boga i wypełnienie w *Wj* 25–40; rozkaz bogów i jego dokładne zrealizowanie w *Hymnie o królu Gudei* z tekstów sumeryjskich, szerzej Majewski 2008, 86). W *Legendzie o Kircie* opiekuńczy Ba'lu w podobnym klimacie prosi o błogosławieństwo dla głównego bohatera. Dzieje się to podczas uroczystości zaślubin (*KTU* 1.15 II 12 – III 16). Pojawia się tam ta sama formuła błogosławieństwa związana z płodnością. Taka sama sekwencja – prośba o błogosławieństwo i wypełnienie prośby – pojawi się pod koniec poematu o Aqhacie, w scenie, gdy Danilu na prośbę Pułaty pobłogosławi ją na drogę zemsty. Znow wystąpią te same dwa czasowniki *brk* i *mrr*: „Błogosław mi, bym poszła błogosławiona, umocnij mnie, bym poszła umocniona” (*KTU* 1.19 IV 32-33).

25-26a. Wstawiennictwo Ba'la obejmuje najpierw ogólną prośbę o błogosławieństwo dla Danila (23-24), a następnie już konkretną prośbę o obdarzenie go dziedzicem (25-26). W kontekście starożytnego Orientu błogosławieństwo bogów i płodność były ściśle ze sobą związane (por. np. dwukrotne Boże błogosławieństwo stworzenia: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się...” w *Rdz* 1). Mowa o bezdzietności Danila pojawia się w tej części poematu aż czterokrotnie, lecz za każdym razem nieco inaczej, jakby wskazując na zbliżanie się do pozytywnego rozwiązania sprawy. Najpierw Ba'lu po prostu stwierdza: „nie ma syna jak jego bracia, potomka jak jego krewni” (18-19). Zaraz jednak zadaje retoryczne pytanie: „Czyż nie powinien mieć syna jak jego bracia? Potomka jak jego krewni?” (20-21; w domyśle: oczywiście, że powinien!). Następnie już bezpośrednio wstawia się do Ila za Danilem: „Niechaj ma syna swego w domu, potomka we wnętrzu swego pałacu” (25-26). Finalnie doprowadzi to do zapowiedzi szczęśliwego zakończenia: „Bo syn mi się urodzi, jak mym braciom, potomek, jak mym krewnym” (II 14-15).

Paralelizm tych wierszy zbudowany jest wokół stałej pary słów: „dom” (*bt*) i „pałac” (*hkl*) – por. w poemacie *KTU* 1.17 II 24-25 czy *KTU* 1.19 IV 8-9 i 9-10, a poza

nim też *KTU* 1.3 II 17-18; *KTU* 1.4 V 37-38; *KTU* 1.4 VI 16; *KTU* 1.4 VI 38-40; *KTU* 1.4 VI 44-45.

26b-33. Ba'lu następnie wymienia listę zalet, jakie przyniesie ojcu posiadanie potomka. Ponieważ ta lista jest sformalizowaną jednostką, która powtórzy się w *Legendzie o Aqhacie* aż czterokrotnie, zostanie ona omówiona osobno poniżej w poświęconym jej ekskursie.

EKSKURS: LISTA SYNOWSKICH OBOWIĄZKÓW

Po prośbie wystosowanej do Ila, Ba'lu wylicza synowskie obowiązki przyszłego potomka. Litania powinności syna względem ojca jest sformalizowana i stanowi zamkniętą jednostkę literacką; w poemacie powtórzy się czterokrotnie, tylko ze zmianą osoby i nieznaczącymi modyfikacjami. Najpierw pojawia się w ustach Ba'la, włączona w suplikę bóstwa skierowaną do Ila (*KTU* 1.17 I 23-33). Później zostaje powtórzona przez Ila, który błogosławi Danila (*KTU* 1.17 I 42-47), znów przez Ba'la, kiedy ten przekazuje dobrą wiadomość Danilowi (*KTU* 1.17 II 1-8), wreszcie przez samego Danila, kiedy ten radośnie reaguje na otrzymaną nowinę (*KTU* 1.17 II 14-23). Jeśli chodzi o delikatne modyfikacje, to w przemowie Ba'la do Danila kolejność dwóch prośb jest zamieniona: piąta pojawia się przed czwartą; skryba pominął jedną linię w ostatnim wyliczeniu (mowie Danila); wreszcie Danilu zaczyna swą listę, używając innych słów wprowadzenia. Sekwencja tych czterech wypowiedzi, jak i całej części poematu, w której się znajdują, wskazuje na szczęśliwy finał całej serii zdarzeń: od prośby Ba'la do słów Danila, który potwierdza przyjęcie radosnej wieści. Powtórzenie listy przez bohatera w pierwszej osobie (dotąd w 2. i 3.) będzie znakiem uwewnętrznienia i osobistego przyjęcia tej ogólnej do tej pory listy; Danilu pokazuje, jak osobiście przyjmuje tę wieść (poniższa analiza listy jest poszerzoną i zmienioną wersją artykułu: Majewski 2023, 6-43).

Jeśli chodzi o strukturę, mamy tu listę sześciu obowiązków syna względem ojca, z których każdy opisany jest tą samą techniką literacką: dwuczłonowym paralelizmem. Trzy z sześciu dystychów (3, 4 i 6) mają po dwa czasowniki zamiast jednego, co może sugerować, że mówią o więcej niż jednym obowiązku. Jednak obie linie w obowiązku trzecim dotyczą obrony reputacji ojca, w czwartym nakazują pomoc ojcu, gdy jest pijany, a w szóstym mówią o pomocy w czasie niepogody. Każdy dystych jest samodzielną i spójną tematycznie jednostką, jednocześnie tylko luźno związaną z pozostałymi. Dlatego najlepiej jest uznać, że lista zawiera sześć podstawowych obowiązków, a nie dwanaście, dziewięć lub osiem – w zależności od liczby czasowników, które faktycznie występują lub uważa się, że występują (Margalit na przykład na podstawie występujących w liście czasowników zakładał, że jest osiem obowiązków; 1989, 267-280). Obowiązki 1-4 mają trzy słowa w każdym wierszu

(licząc przyimki jako część następujących słów). Obowiązki 5 i 6 mają cztery słowa (poza 2. wierszem piątę).

Zastanawia, dlaczego formuł w liście jest sześć, a nie siedem – jak by się można tego spodziewać, znając predylekcję starożytnych pisarzy z Ugarit do liczby siedem. Łatwo można by było sobie wyobrazić włączenie jeszcze jednego rodzinnego czy religijnego obowiązku względem rodziców, dotyczącego np. pomocy w chorobie czy wsparciu materialnym na starość. Wydaje się, że całość została tak zaplanowana, by powtarzająca się formuła wstępna – „niechaj ma syna swego w domu, potomka we wnętrzu swego pałacu” – stanowiła pierwszy element całości. W takim ujęciu lista zawiera siedem części, z czego pierwsza jest niejako preambułą, kolejne zaś rozwinięciem.

Różne są próby kategoryzacji czy pogrupowania owych sześciu powinności. Wright widzi w liście cztery obowiązki rytualne i dwa z życia codziennego; dzieli całość na połowy po trzy obowiązki, z których pierwsze dwa są jego zdaniem rytualne (1 i 2 i odpowiednio 4 i 5), zaś dwa ostatnie z każdej połowy codzienne (3 i 6) (2001, 68). Podział ten jest jednak wynikiem nieuprawnionego, jak się wydaje, ograniczenia czwartego obowiązku tylko do sfery rytuału (zob. analiza poniżej). Do tego podziału praw i obowiązków na rytualne i nierytualne może być ujęciem anachronicznym, narzucającym nasz sposób kategoryzacji rzeczywistości (zob. np. Kodeks Przymierza z Wj 21–23, gdzie prawodawca biblijny swobodnie łączy prawa rytualne z powszednimi; podobnie w innych kodeksach starożytnych). Wyatt z kolei dostrzega w obowiązkach schemat a–a–b–b–a–b, zależnie od tego, czy ojciec nie żyje (a), czy żyje (b) w czasie ich pełnienia przez syna (2002, 258). Tu również kwestia jest sporna i wiele przemawia za alternatywnym ujęciem tego, czy ojciec żyje, czy nie, w konkretnych przypadkach (zob. analiza poniżej). Wydaje się, że w liście synowskich obowiązków naturalnie łączą się powinności duchowe (religijne i rytualne) z tak prozaicznymi jak zagipsowanie dachu czy przyprowadzenie do domu pijanego ojca. Wszystkie zaś są natury rodzinnej, nawet te rytualne są na użytek kultu prywatnego. Wydaje się, że dwa pierwsze związane są z kultem, następne dwa z rodziną, a zwłaszcza ojcowską czcią, zaś ostatnie dwa podzielone podobnie: najpierw obowiązek kultyczny, potem rodzinny.

Obowiązki są przedstawione krótko, bez szczegółowego ich rozwinięcia czy objaśnienia – jakby narrator zakładał znajomość tematyki czy konkretnych praktyk u czytelnika. Ich poprawne zrozumienie utrudnia też fakt, że nie wszystkie działania i nie wszystkie zwroty w liście są jasne; można nawet powiedzieć, że „tekst obfituje w niejasności” (Avishur 1985, 49) i *hapax legomena*.

Uważny czytelnik dostrzeże, że jednostka literacka zawierająca obowiązki synowskie może być wtórna wobec samego poematu. Być może została dołączona na etapie redakcji, jako że pasowała (w ogólnym zarysie) do sceny o potomku. Bliższa analiza pokazuje jej odrębność i brak związku z treścią, kontekstem i przesłaniem *Legendy o Aghacie*. Po pierwsze, choć pojawia się w poemacie aż czterokrotnie, lista synowskich obowiązków jest wyraźnie na uboczu akcji poematu. W utworze żaden

bohater, w tym sam zobowiązany, czyli Aqhatu, nie podejmuje ani jednego z nich. Nie ma też do nich żadnego nawiązania czy nawet aluzji w jego historii. Po ich wymienieniu w pierwszej części poematu znikają zupełnie. To sprawia nieodparte wrażenie, że lista nie integruje się dobrze z treścią całości, a jedynie ogólnie wpasowana została w kontekst relacji o ojcu i synu. Po odjęciu tych czterech passusów, mimo ubytku sporej partii tekstu z pierwszej części poematu, utwór pozostaje spójny i logiczny. Margalit stwierdza, że „długie powtórzenia listy wydają się pozbawione jakiegokolwiek literackiego uzasadnienia i mają tendencję do naruszania ścisłej wewnętrznej jedności poematu i zaburzenia jego zwartości strukturalnej” (1989, 280). Obowiązki różnią się od narracji tym, że nie opisują tego, co faktycznie dzieje się w jej trakcie, przedstawiają zaś zachowania idealne. Aqhatu jawi się jako ktoś inny niż posłuszny ojcu i bogom syn przedstawiony w liście: kpi z bogini ‘Anaty, szydzi z jej żądania, co ostatecznie przyczyni się do jego śmierci. Nie wypełnia żadnego z wyliczonych obowiązków; nie będzie więc dla ojca wsparciem w jego starości i nie spełni roli dziedzica i czciociela po jego śmierci. Paradoksalnie, rolę wiernego, posłusznego i pomocnego dziecka Danila przyjmuje w poemacie siostra Aqhata, Puğata (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.19 I 49 – II 11).

Po drugie, w jednym z obowiązków Ba’lu jest wymieniony przed Ilem, jako pierwszy z bogów, co wskazuje na jego supremację – odwrotnie niż w poemacie, gdzie głównym bogiem jest Ilu. To ojciec bogów jest ostateczną instancją, błogosławiącym i wydającym zgodę na zemstę, to do niego zwracają się inni bogowie – Ba’lu, ‘Anata – gdy chcą podjąć jakieś działanie. Po trzecie, słownictwo i język jednostki o obowiązkach synowskich wyróżnia się na tle języka poematu. Pojawia się wiele terminów i zwrotów, które są trudne w tłumaczeniu i interpretacji (co będzie widać w obszerności poniższego komentarza wyjaśniającego wiele niepewnych pojęć). Wiele z nich nie występuje w poemacie poza listą i często ich tłumaczenia są tylko przypuszczalne. Część z nich – według Avishura (1985, 58) osiem, ale terminy *d̄mr* i *‘šy* wymienione przez niego, są dziś poświadczane także poza listą – to *hapax legomena*, nie pojawiają się nigdzie indziej w całej bogatej literaturze ugaryckiej. Wreszcie aż czterokrotne powtórzenie listy w bardzo krótkim odstępie jest zabiegiem literackim niespotykanym nigdzie indziej w poemacie. Utwór, owszem, posiada powtórzenia, ale zawsze podwójne lub potrójne i zawsze z istotnymi wariacjami i zmianami – np. trzy fragmenty o poszukiwaniu ciała syna lub trzykrotne przeklęcie miast przez Danila (gdzie obserwujemy istotne zmiany nie tylko lingwistyczne, ale i wprowadzenie nowych postaci, nazw czy różne zakończenia według schematu 2+1).

Mamy zatem do czynienia z passusem prawdopodobnie wtórnie dołączonym do tekstu, będącym na uboczu głównej fabuły (ostrożniej wypowiada się Boda [1993, 11], który choć zgadza się z opinią o niezależnym pochodzeniu listy, twierdzi, że nie jest ona późniejszą interpolacją, lecz częścią oryginalnej kompozycji włączonej do poematu od początku przez autora). Z drugiej strony ten poetycki tekst został przytoczony aż czterokrotnie, co stanowi rzadkość w literaturze starożytnej i bez wątplenia podkreśla rangę tej szczególnej listy, prowokuje też pytanie o jej pocho-

dzenie i powód włączenia do poematu. Avishur (1985, 58; por. Healey 1979, 356) identyfikuje gatunek tej jednostki jako dydaktyczna literatura mądrościowa i sugeruje, że powstała w środowisku edukacyjnym szkoły lub pałacu. Charakterystyczne są dla niej – podobnie jak w Biblii – przysłowia i powiedzenia, które stanowią życiowe rady i wyznaczają sposoby postępowania odpowiednie dla poszczególnych stanów i sytuacji życiowych. Tu celem włączenia listy byłoby mądrościowe, edukacyjne pouczenie o statusie syna. Margalit (1989, 280) uważa, że za włączenie listy do poematu odpowiedzialni są kapłańscy kupcy („priestly tradents”). Ci, mniej zainteresowani subtelną ironią i obrazoburczym przesłaniem poematu, chcieli podkreślić powinności synowskie metodą dydaktyczną wielokrotnego wpajania dzieciom posłuszeństwa i szacunku dla religijnego establishmentu. Rzeczywiście lista wydaje się być mądrościowym „dekalogiem” powinności syna wobec ojca tak za jego życia (obowiązki powszednie), jak i po jego śmierci (obowiązki rytualne). Jest to rodzaj tablicy obyczajowej, zapewne funkcjonującej w mądrości gminnej pod postacią powiedzeń i pouczeń kierowanych w ramach edukacji do dorastających i dorosłych dzieci.

Numerację wierszy przyjmujemy za pierwszą występującą w poemacie listą (KTU 1.17 I 26-33). Analiza dotyczy jednak każdego z czterech miejsc, gdzie pojawia się dany obowiązek.

KTU 1.17 I 26B-27A I PAR. PIERWSZY OBOWIĄZEK

nšb skn ilibh
b qdš ztr 'mh

postawi stelę swym ubóstwionym przodkom,
w miejscu świętym pomnik swym antenatom.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

26a. *nšb* – Czasownik *nšb*, czyli „wzniesić, postawić, ustawić, erylować”, może być tu imiesłowem, bezokolicznikiem lub czasownikiem dokonanym. Najlepiej w kontekście pasuje imiesłów, analogicznie do innych form czasownikowych z listy z preformatywnym *mem* imiesłowu, jak *mšsu* czy *m'ms* (zob. Dijkstra & Moor 1975, 175 n. 39; Avishur 1985, 50; *GUL* 143; Wright 2001, 49).

skn – Rzeczownik, będący dopełnieniem bliższym czasownika *nšb* – *skn* – jest rozumiany różnie, np. jako „słup, pał” (np. Avishur 1985, 51), „stela” (np. Caquot & Sznycer 1974, 421; Wyatt 2002, 255; Wright 2001, 48) czy „grobowiec” (np. Margalit 1989, 268). Odosobniony jest tu Lipiński, traktujący termin *skn* jako imiesłów „zarządzający” (1973, 197-199). Badacze w przeważającej liczbie widzą w tym wierszu czynność postawienia jakiegoś rodzaju pomnika, steli, dużego kamienia,

na którym wyryty jest napis (Huehnergard 1987, 157; Dijkstra & Moor 1975, 175; zob. zwł. de Moor 1995, 7-10). Termin ten pojawia się też w inskrypcji na steli Dagana: „Stela, którą wzniosła 'Sza'rielli dla Dagana” (KTU 6.13), co potwierdza jego znaczenie w tekście Aqhata jako pomnika. Wydaje się, że najlepiej skorelowane z ugaryckim *skn* jest akadyjskie *sikkānu* „forma, wizerunek”. Według Lewisa *skn* najpierw było używane metonimicznie na określenie „steli z wizerunkiem”, a następnie po prostu „steli” (Lewis 1989, 55; wcześniej tak Albright 1969, 201). Teksty z Mari i Emar używają terminu *sikkānu* „stela” jako podstawowego określenia na „stełę”. Stele *sikkānu* w tych tekstach mogą być poświęcone różnym bogom, a nawet – jako reprezentacje bogów – mogą otrzymywać ofiary i być namaszczone (Wright 2001, 51). Kamienne pomniki *sikkānu* z Emar odgrywają też kluczową rolę w rytuale ustanowienia arcykapłanki boga burzy Ba'la. Najwyższa kapłanka (NIN.DINGIR) najpierw sama zostaje namaszczona, a następnie namaszcza stełę.

W religiach regionu kamienne stele reprezentowały bogów lub wskazywały na ich boską obecność. Przykładem są kamienne głazy z Tel Arad, kultyczne słupy z Chasor czy biblijne macewy (jako pomniki postawione Bogu/bogom, Rdz 31,13; 35,14.20; Wj 34,13 itd.). Co istotne, ten ostatni termin hebrajski – *maššēbāh* – pochodzi z rdzenia *nšb*, tego samego, jaki pojawia się w formie czasownikowej w pierwszym obowiązku. W Biblii rdzeń *nšb* – podobnie jak tu – tworzy czasownik, który służy do wyrażenia stawiania steli (Rdz 35,14.20; 2 Sm 18,18; 2 Krl 17,10), a także postawienia ołtarza (Rdz 33,20), słupów kamiennych (2 Sm 18,17) czy innych monumentów (1 Sm 15,12; 1 Krn 18,3; Jr 31,21). Inny hebrajski derywat rdzenia *nšb* – *nəšīb* oznacza „słup” (Rdz 19,26 – słup soli). To wszystko każe rozumieć *skn* jako „stela” (o znaczeniu kultycznym).

ilib – Termin odnosi się do jakiejś formy istoty ponadnaturalnej i choć często pojawia się w listach bogów, to nigdy nie występuje w ugaryckich tekstach epickich poza obecnym kontekstem. Jest to rzeczownik złożony, składający się z komponentów *il* (bóstwo, bóg) oraz *ib* (ojciec) (Dietrich & Loretz & Sanmartín 1974, 450-451). O ile pierwszy element *il* nie sprawiał żadnych kłopotów, o tyle drugi, *ib*, tak użyty wprawiał w zakłopotanie wielu uczonych, dopóki nie odkryto jego akadyjskiego odpowiednika (DINGIR *a-bi*). Obecnie powszechnie przyjmuje się, że wskazuje on na „ojca” (Kim 2018a, 14). Złożenie, zinterpretowane jako relacja *status constructus*, może być przetłumaczone jako „bóg ojca”. Chodziłoby tu więc o boga własnego ojca, bóstwo rodzinne czy boga własnego klanu, jak Ba'lu czczony przez Danila. Taką interpretację przyjmują np. Gibson (1978, 104 n. 3), Avishur (1985, 51) czy Pardee (1997, 344 n. 6).

Jednak gdy pierwszy człon potraktujemy jako określenie drugiego, to termin wskazuje nie tyle czy nie tylko na boga czczonego przez ojca, ale też na ubóstwionego ojca lub przodka, zgodnie z często poświadczonym w językach semickich użyciem terminu „ojciec” także wobec dziadka, pradziadka i wszystkich przodków w linii wstępującej; por. Rdz 32,10: „Boże ojca mojego Abrahama, Boże ojca mojego Izaaka”; czy 2 Sm 9,7: „twego ojca Jonatana... twego ojca Saula”. W takim

ujęciu termin *ilib* może być rozumiany jako „ubóstwiony praprzodek”, „duch przodków” czy „cień ojców”. Za dni młodości syna, gdy wpaja mu się te reguły, jego ojciec najczęściej jeszcze żyje; kolejne obowiązki, zwłaszcza trzeci, czwarty i szósty, także zakładają, że ojciec żyje. Tu więc chodzi najprawdopodobniej o cześć wobec (naj)dalszego antenata czy raczej antenatów z linii ojca – którzy zostają w jakiś sposób ubóstwieni (tak van der Toorn 1996, 154-168). Wyżej wspomniałem, że stawianie steli jest kojarzone z bóstwami, ale ważniejsze jest występowanie terminu *ilib* w listach bogów (KTU 1.47:2; 1.118:1) oraz listach ofiarnych i świątecznych (KTU 1.41:35; 1.46:2; 1.56:3; 1.74:1; 1.87:38; 1.91:5; 1.109:12, 15, 19, 35; 1.138:2; 1.139:1; 1.148:10, 23; 1.164:3, 6). To wskazuje, że termin związany jest z procesem deifikacji rodowego przodka/protoplasty, a szerzej wszystkich dawno pochowanych zmarłych z własnej dynastii czy własnego klanu.

Termin występuje tu w liczbie pojedynczej, jednak nie musi wskazywać na jedną konkretną postać przodka, ale na całą ich grupę, co potwierdza synonimiczne użycie w drugim stychu terminu *'m*, klan, ród, krewni (zob. niżej). Stąd zaproponowane tłumaczenie w liczbie mnogiej (podobnie de Moor 1987, 228; Schmidt 1994, 53-59; inaczej Wright 2001, 48, który widzi tu pojedynczego „ducha przodka”, czy Lewis 1989, 58-59, proponując „boskiego przodka”). Wreszcie termin *ilib* mógłby być też nazwą własną, odnoszącą się do bóstwa, praprzodka niebiańskiego rodu bogów, jak jest np. w wykazach bóstw w Ugarit. Jednak to słowo w wykazie obowiązków synowskich jest rzeczownikiem pospolitym, zważywszy, że dołączony jest do niego przyrostek zaimkowy. Szerzej na temat terminu *ilib* i jego interpretacji zob. Lipiński 1973, 198-199; Margalit 1989, 268-270; van der Toorn 1993, 379-387.

b qdš – Zwrot ten bez wątpienia odnosi się do jakiegoś miejsca świętego, sanktuarium lub innego szczególnego miejsca poświęconego czci istot boskich (por. hebr. *qōdeš* czy *miqdāš* jako określenia sanktuarium czy świątyni; oba terminy różnią się gramatycznie tylko preformatywą rzeczownikową *mem*, jednak mogą oznaczać to samo: święte miejsce). Margalit, który tłumaczy *skn* jako grobowiec, konsekwentnie przekłada *qdš* jako cmentarz (Margalit 1989, 268), jest to jednak propozycja nieprzekonująca – w obowiązku nie chodzi o pochowanie przodków, ci dawno już nie żyją i są pogrzebani, ale o oddawanie im czci. Ponieważ kontekst wszystkich obowiązków synowskich jest rodzinny, domowy, także tu zapewne chodzi nie o świątynię publiczną, ale miejscowe, klanowe sanktuarium ku czci dynastycznych antenatów.

ztr – Termin *ztr* jest niejasny. W bikolonie jest zestawiony paralelnie z terminem *skn* (stela). Chodziłoby więc o jakiś przedmiot przypominający stelę lub szerzej o jakiś obiekt kultu. Badacze wysuwali wiele hipotez i poszukiwali znaczenia terminu *ztr* w różnych kierunkach w językach pokrewnych. Termin bywał interpretowany jako czasownik, paralelnie do *nšb*, jednak jedyny pozornie pokrewny rdzeń, jaki wówczas proponowano w odczytaniu *ztr*, to hebr. *str* „zakrywać, chronić”. W tej interpretacji syn to obrońca (czci) przodków (tak Gibson 1978, 104 i ANET 150; słabość tej interpretacji wskazuje Margalit 1989, 270). Healey (1979, 355-356) proponował przekład „zaopiekuje się” (boskim członkiem klanu), szukając dla paralelnego

terminu *skn* rdzenia czasownikowego „opiekować się”. Ta oraz inne interpretacje wymienione u Lewisa (1989, 59-60) i Wrighta (2001, 53-54 z przypisami) są niewiarogodne i pozostają hipotezami odosobnionymi.

Od kiedy Tsevat (1971, 351-352) zauważył pokrewieństwo terminu *ztr* z hetyckim *šittar*, który jest definiowany jako monument w postaci emblematu/dysku słonecznego, zwykle zrobionego ze złota, srebra czy brązu i związanego z bóstwem, wielu badaczy poszło tą drogą interpretacyjną. Takie pokrewieństwo przyjmują Caquot & Sznycer (1974, 421); Gibson (1978, 104); del Olmo Lete (1981, 370); Dijkstra & Moor (1975, 175); Avishur (1985, 51, zestawiając termin z hebr. *ḥmn*, obiektem kultycznym służącym paleniu kadzidła), a także Wright z zastrzeżeniem, że jest to wyjaśnienie atrakcyjne, jednak dość spekulatywne (2001, 54). Wyatt (2002, 256) oraz del Olmo Lete & Sanmartín (*DUL* 985) proponują przekład „cippus”, czyli widzą tu niski, okrągły lub prostokątny cokół ustawiany przez starożytnych w celach takich jak kamień milowy lub słup graniczny. Chodzi zatem najprawdopodobniej o rodzaj pomnika, monumentu stawianego ku pamięci zmarłych i deifikowanych przodków.

'm – Termin paralelny wobec *ilib* z pierwszego stychu. Jest spokrewniony z hebrajskim *'m* – „klan, ród, krewni rodowi” (później także „lud, naród”) – i oznacza zwartą, spokrewnioną grupę. Tak też pojawia się w Biblii (Rdz 25,8; 35,29; 49,33; Lb 20,24). W omawianym kontekście oznacza zmarłych z klanu, rodowych zmarłych (zob. Margalit 1989, 271; Wright 2001, 52). Avishur (1985, 51) tłumaczy „(bogowie) jego rodziny” z uzasadnieniem, że termin *'m* pojawia się w onomastykonie języków semickich na oznaczenie bóstw przodków i jako element teoforyczny w imionach.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

W pierwszym obowiązku – jak to pokazała powyższa analiza filologiczna – nakazuje się przekazywany z ojca na syna kult deifikowanych przodków własnej gałęzi rodowej (ewentualnie bogów własnego klanu). Jest to z pewnością obowiązek natury rytualnej, w którym chodzi o postawienie pomnika/steli ku czci ubóstwionych pradziadów, choć nie koniecznie ma to związek bezpośrednio z pogrzebem i pomnikiem nagrobnym (jak sądził Margalit). Celem rytuału było m.in. utrwalanie pamięci o antenatach. Patriarcha Jakub wypełnia taki, podobny do ugaryckiego obowiązek wobec Boga: „Jakub ustawił stelę na tym miejscu, gdzie Bóg do niego mówił, stelę kamienną” (Rdz 35,14: *wyšb y'qb mšbh*). Podobnie Absalom stawia macebę na swą pamiętkę, nie mając dzieci, które mogłyby to zrobić (2 Sm 18,18: *wyšb lw... mšbt*). Paralela między ugaryckim obowiązkiem a przytoczonymi passusami hebrajskimi nie opiera się tylko na zestawieniu podobnego słownictwa, ale na podobieństwie zamierzenia. W obu sytuacjach kontekstem jest postawienie pomnika przez syna ku pamięci jego zmarłego ojca (Absalom, który nie ma syna, sam stawia sobie pomnik).

Pomnik postawiony przodkom jest też miejscem składania ofiar i zapewne w tym obowiązku mieści się domyślnie idea złożenia ofiar jednocześnie dla i za nich. Potwierdza to np. wyżej wspomniany tekst *KTU* 6.13 (tekst 45) zapisany na kamiennej steli, którą królowa Szarielli wzniosła dla Dagona, „... (upamiętniając), ofiarę za zmarłych oraz byka do jedzenia”. Podobnie *KTU* 6.14 (tekst 46) opisuje postawioną dla zmarłych stelę, której to czynności od razu towarzyszyła ofiara: „Ofiara za zmarłych, którą wzniosł ‘Uzzinu dla Dagona, swego pana, [nadto (ofiarował) w] ołu od pługa”. W obu tekstach wyrytych na steli postawionej zmarłym wspomina się o ofierze ze zwierzęcia. Ten sam rytualny zwyczaj opisany jest w tekstach adopcyjnych z Mezopotamii: gdy małżeństwo nie miało dziecka (czyli kogoś, kto składałby dla i za rodziców ofiary), para adoptowała osobę, która w zamian była zobowiązana składać im ofiary po ich śmierci. Ta konstatacja wprowadza nas w tematykę drugiego obowiązku.

KTU 1.17 I 27B-28A I PAR. DRUGI OBOWIĄZEK

l arš mššu qtrh
l 'pr dmr atrh

Do podziemi zaprowadzi jego ducha,
do ziemi (jako) strażnik jego grobowca.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

l arš... l 'pr – Występująca tu znana para słów pojawia się w paralelizmie 11 razy w tekstach ugaryckich oraz 13 razy w Biblii hebrajskiej (Avishur 1985, 52). Termin *arš* pierwotnie oznacza ziemię (hebr. *eres*), podobnie termin *'pr* (hebr. *'āfār*; wtórnie także „proch”, Rdz 2,7; 3,19). Tu chodzi nie tyle o jej powierzchnię, co o krainę podziemi, zgodnie z podziałem świata na ziemski (żyjących) i podziemny (zmarłych). Terminy *arš* i *'pr* funkcjonują jako metonimie (zamiennia) podziemnej krainy umarłych – jest tak w wielu innych poza ugaryckim językach semickich, m.in. akadyjskim i hebrajskim (szerzej zob. Tromp 1969, 23-45). Jako takie mogą odnosić się też do grobowca.

mššu – Podobnie jak w poprzednim i następnym obowiązkach, czasownik *mššu* powinien być tu rozumiany jako imiesłów (*mem* jako preformatywa imiesłowu). Jest to koniugacja sprawcza Š czasownika *yš* „wyjść, opuścić” (por. hebr. *yš*), a zatem: „ten, który wyprowadza, zaprowadzający”.

qtrh – „jego ducha”, chodzi o ducha ojca. Termin *qtr* dosłownie oznacza „dym, cienie, para”, analogicznie do arabskiego *qtr* „dym”. Jedna grupa badaczy widzi tu metaforyczne określenie „ducha” ojca (Caquot & Sznycer & Herdner 1974, 422 n. q;

Gibson 1978, 104; Lewis 1989, 61; Wright 2001, 55), argumentując, że jest bardzo bliskie semantyczne przejście od „dymu” do „ducha” i że „dym” i „duch” to znana bliskowschodnia para słów używanych synonimicznie. W takim rozumieniu *qtr* jest metaforą ducha ludzkiego po śmierci – chodzi o „ducha ojca”, który już znajduje się w zaświatach (podobny tekst występuje w *KTU* 1.169:2-3, tekst 58). Inni interpretują termin *qtr* jako „życie” (analogicznie do *npš*, *brlt*). Argumentują, że skoro inne obowiązki zakładają, że ojciec jeszcze żyje, to także tu należałoby założyć to samo (zob. Caquot & Szyner & Herdner 1974, 422 n. p; Wright 2001, 56). Niektórzy wreszcie widzą analogię *qtr* z hebr. *qṭwrt* „kadzidło” (zob. Avishur 1985, 52; Wright 2001, 49) i dostrzegają w tym obowiązku rodzaj rytuału (np. pogrzebowego) z użyciem kadzidła. Ci, którzy nie chcą rozstrzygać powyższego dylematu, pozostawiają w przekładzie termin dosłowny „dym” (de Moor 1987, 228; Parker 1997a, 53; Margalit 1989, 145 – z opatrzeniem terminu cudzysłowem).

dmr – Termin ten wydaje się paralelny do czasownika *mššu* z poprzedniej linii. Jako czasownik oznacza albo 1) „strzec, pilnować, chronić”; por. amor. *dmr*, hebr. i fen. *šmr*, albo 2) „śpiewać, chwalić”; por. akad. *zamāru*, hebr. *zmr*, arab. *zamarā* (*DUL* 284, *CAD Z*, 36-38; *AEL* 1250-1251). Pierwsza możliwość przyjmowana jest częściej (np. Parker 1997a, 53), druga rzadko (Pope 1977a, 164). Z kolei jako rzeczownik, analogicznie do pierwszego znaczenia czasownikowego, *dmr* oznacza „strażnik, wojownik” lub „obrona, twierdza” (tak np. de Moor 1987, 228; Margalit 1989, 145; Wright 2001, 60 i za nim Kim 2018a, 16), zaś analogicznie do drugiego znaczenia czasownikowego – „pieśń” (tak np. Pardee 1977a, 53; Dietrich & Loretz 1984, 60; Wright 2001, 49). W tym ujęciu zwrot *dmr aṭrh* Wright oddaje jako: „pieśń jego miejsca”. Avishur jest odosobniony, widząc tu związek z hebr. *zmrh*, który w Biblii oznacza rodzaj perfum (Rdz 43,11). Badacz wspiera się paralełą *dmr* z *qtr*, tłumaczonym jako kadzidło. Jego zdaniem rolą syna jest ofiarowanie kadzidła i perfum – a to kadzidło i chmura perfum widziane są tu jako unoszące się z ziemi (Avishur 1985, 52-53).

aṭrh – Termin *aṭr* może być 1) przyimkiem „za, po”, tu: „za nim, po nim” (tak tłumaczą van Selms 1954, 100 i Pope 1977a, 162); 2) rzeczownikiem „resztki, to co pozostało” → „szczątki, ślady” (tak tłumaczy *DUL* 124; a wcześniej Albright 1944, 35; *ANET* 150; Caquot & Szyner & Herdner 1974, 422); 3) przysłówkiem pytajnym „gdzie”, derywatem rzeczownika „miejsce, w którym” (por. akad. *ašru*). Większość badaczy, wychodząc od akad. *ašru* oraz fen. i pun. *’šr* („miejsce”), widzi tu właśnie rzeczownik wskazujący na jakieś miejsce, czy to ogólnie, czy konkretnie na miejsce święte. Na przykład Dietrich & Loretz (1984, 60) tłumaczą „święte miejsce (bóstwa)”; de Moor (1971b, 194) oraz Dijkstra i Moor (1975, 175-176) mają „miejsce kultu”; Avishur (1985, 53) i Wright (2001, 49) mają „miejsce”, obaj z adnotacją, że może chodzić tu o miejsce kultowe czy święte. Gordon (*UT* § 424) wskazuje, że termin odnosi się do świątyni Ba’la w *KTU* 1.6 I 7. Gibson (1978, 104) i Lewis (1989, 64) przekładają: „grobowiec”; zdaniem Healey’a może to być nawiązanie do

rodzinnej czy lokalnej kaplicy (1979, 356). Wreszcie niektórzy tłumaczą po prostu „miejsce”, bez specyfikacji (Gaster 1961, 304).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

Choć znaczenie słów tego bikolonu – może poza *dmr* – jest znane i jasne, jest to jeden z najtrudniejszych do interpretacji obowiązków syna. Zaproponowano wiele jego przekładów i różnych interpretacji, które można próbować zgrupować zasadniczo w cztery podejścia.

Pierwsze to podejście „tradycyjne”. Wywodzi się od Albrighta, który widział tu kult zmarłych, tłumacząc: „Kto uwalnia jego ducha z podziemi...” (Albright 1944, 35). Na korzyść tej interpretacji przytacza się często *passus* o wzbudzeniu ducha Samuela z 1 Sm 28 oraz rytuał ku czci przodków z KTU 1.161 (tekst 30). Healey także wiąże obowiązek z kultem przodków: „aby z ziemi wypuścił jego kadzidło, z prochu tego, który chroni jego kaplicę” (Healey 1979, 356). Niektórzy badacze interpretują obowiązek jako popogrzebowy kult ojca (Pardee 1997, 344 n. 8). Margalit w podobnym tonie tłumaczy: „aby wyciągnął jego (ojca) ‘dym’ z ziemi, Strażnik jego ‘miejsca’ (jako ducha) z ziemi” (1989, 200), zaś del Olmo Lete & Sanmartín proponują przekład: „do ziemi/podziemia wyprowadza jego dym/ducha, w prochu chroni jego szczątki (?)” (DUL 124, 248 i 587). Wszystkie te przekłady, choć różnie interpretują poszczególne słowa, sugerują interpretację tradycyjną.

W kolejnym podejściu badacze łączą obowiązek z rytualnymi obrzędami pogrzebowymi, często traktując *qtr* dosłownie, jako dym z kadzidła. Oberman tłumaczy: „aby jego kadzidło wychodziło z ziemi, aby strzegł jego ścieżki” (1946, 6, 16) i rozumie obowiązek w kontekście funeralnym, pogrzebania zmarłego ojca. Van Selm tłumaczy: „który wysłał do ziemi jego kadzidło, do prochu po nim – wino” (1954, 100), wyjaśniając, że te dwa akty stanowią jedną całość i są wykonywane przy grobie zmarłego w trakcie pochówku. Wyatt również łączy ten obowiązek z obrzędem pogrzebowym, ale rozumie *qtr* jako metaforę ostatniego tchnienia człowieka i tłumaczy: „W ziemię posyłając jego umierający oddech, w prochu chroniąc jego postępek” (Wyatt 2002, 256-257). Jego zdaniem „postanie” ostatniego tchnienia zmarłego „w ziemię” ma na celu uporanie się ze zmarłymi poprzez mocne zapieczętownienie ich w podziemiach, „a tym samym uwolnienie świata na górze od ich ciągłej (i teraz zgubnej i niepożądaney) obecności” (2002, 256 n. 30). Również Kim zauważa, że „nie byłoby niemożliwe dostrzeżenie w tym bikolonie obrzędu pogrzebowego, o ile założymy, że termin *qtr* odnosi się do kadzidła umieszczonego przy grobie w celach zapachowych i że obrzędowi pogrzebowemu towarzyszyła muzyka” (Kim 2018a, 16 n. 20).

O ile w dwóch pierwszych podejściach ojciec nie żyje – dawno pochowany lub właśnie grzebany – o tyle w kolejnym, „nierytualnym”, uczeni tacy jak Gaster, Caquot czy Lewis podejmują próbę interpretacji niezwiązanej ze czią zmarłych.

Gaster rozumie *qtr* jako dym z domowego ogniska i widzi tu analogię do biblijnego zwyczaju niegaszenia domowych ognisk (Wj 12,8-10; 35,3; Iz 47,14), co ma być symbolem (prze)trwania rodziny. Dla niego ten obowiązek to „nic innego, jak odpowiednik naszego utrzymania ognia w domu, czyli trwania domu i rodziny” (Gaster 1961, 335-336). Caquot oraz Lewis interpretują *qtr* jako metaforę życiowej witalności i rozumieją synowski obowiązek jako nakaz chronienia żyjącego ojca przed krzywdą czy nieszczęściem (Caquot & Sznycer & Herdner 1974, 422; Lewis 1989, 60-62). W takim rozumieniu „podziemia” są metaforą kłopotów, jakie spadły na ojca, a obowiązkiem syna jest wyswobodzenie go z nich (zob. np. Lewis 1989, 54, 60-65). Na wsparcie tej tezy badacze cytują fragmenty biblijne o uwolnieniu psalmisty z tarapatów i niesprawiedliwych prześladowań, w jakie popadł (Ps 25,15; 30,4; 31,5; 40,3; 107,14; 142,8). Jednak, jak słusznie zauważa Wright (2001, 56 n. 52), w psalmach to Bóg jest zawsze podmiotem wezwań i sprawcą ratunku, a nie człowiek (syn poszkodowanego). Sytuacje nie są więc analogiczne. W Biblii działanie Boga na korzyść pognębnego oranta jest postrzegane jako nadnaturalna, cudowna interwencja i trudno przyjąć, by w Ugarit miała należeć do zwyczajnych obowiązków syna.

Wreszcie mamy grupę interpretacji również nie związanych ze śmiercią ojca, ale dostrzegających w drugim obowiązku rodzaj rytuału. Dietrich i Loretz widzą tu ryt kultyczny praktykowany przez ojca, co syn po nim podejmuje: „Kto wypuszcza z ziemi jego (= *ilib*) kadzidło, z prochu pieśń jego miejsca/miejsca kultu” (Dietrich & Loretz 1984, 60; tak samo Kim 2018b, 49). Wright przekłada: „który wydobywa z ziemi jego kadzidło/dym, z prochu pieśń jego miejsca” (2001, 49) i sądzi, że chodzi o żyjącego ojca, zaś obowiązek należy rozumieć w sensie rytualnym (2001, 56-58).

Dwa ostatnie podejścia wydają się bagatelizować fakt, że termin *qtr* „dym” w poemacie Aqhata jest użyty na określenie ulatującego ducha bohatera: „Uszło jak technienie jego życie... Jak dech (*qtr*) z jego nozdrzy” (KTU 1.18 IV 36-37). Podobne wykorzystanie terminu *qtr* znajduje się w KTU 1.169:2-3 (tekst 58). Wiemy, że język dotyczący sfery śmierci był na starożytnym Bliskim Wschodzie eufemistyczny, symboliczny i pełen metafor, a określenia „dym” i „duch” to znana bliskowschodnia para słów używanych synonimicznie. W takim rozumieniu *qtr* wydaje się metaforą ducha ludzkiego po śmierci, „ducha ojca”, który już znajduje się w zaświatach. Pierwsze dwie grupy podejść wydają się więc bardziej przekonujące. Prawdopodobnie w tym obowiązku chodzi o ryt przeniesienia ducha ojca do przewidzianej dla niego siedziby w krainie zmarłych – w rozumieniu rytu pogrzebowego zaproponowanego przez Wyattta. Tak rozumie bikolon również Tronina, zawiązując go do powinności władcy (Tronina 2009, 598). Ewentualnie mowa tu o regularnej czci oddawanej zmarłemu ojcu przez syna w rodzinnym grobowcu, który w Ugarit znajdował się pod samym domem. Terminy *arš* i *'pr*, które nierzadko wskazują na „podziemia”, tutaj mogą odnosić się do rodzinnego grobowca, w którym znajdują się instalacje do składania regularnych ofiar za zmarłych członków rodziny (szerzej na ten temat zob. Pitard 1994a, 20-37). Trzeba pamiętać, że troska o zmarłych odgrywała ważną rolę w pobożności starożytnej ludności Ugarit. Świadczy o tym m.in. specjalnie dla zmarłych

dedykowana ofiara *pgr*, obecna w listach i spisach ofiar – nie jako ofiara dla bogów w intencji zmarłych, lecz jako ofiara dla samych zmarłych. Jeden z miesięcy w Ugarit nosił nawet nazwę „miesiąca ofiar dla zmarłych” (*yrh pgrm*), co sugeruje, że przez cały ten czas wspominano zmarłych i składano im ofiary (zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*). Tę kultyczną troskę o zmarłych potwierdza wreszcie sama *Legenda o Aqhacie*: Danilu, dowiedziawszy się o śmierci swego syna Aqhata, wyrusza w podróż w celu odnalezienia i pochowania zwłok syna i czyni niemałe starania – łącznie z zaangażowaniem świata boskiego – by dopełnić tego obowiązku. Wiele zatem wskazuje na to, że enigmatycznie wyrażony drugi obowiązek synowski jest bezpośrednio związany z poprzednim, być może jako jego konsekwencja: po postawieniu zmarłym przodkom klanowym steli grobowej, syn jest zobowiązany do pamięci o zmarłych rodzicach wyrażanej przez składanie im ofiar (szczególnie wtedy, gdy towarzyszy ich przejściu do „podziemi”).

KTU 1.17 I 28B-29 I PAR. TRZECI OBOWIĄZEK

tbq lht nišh
grš d 'šy lnh

Zamknij usta temu, który go lży,
odpędź tego, który go znieważa.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

tbq – Termin ten to *hapax legomena* w literaturze ugaryckiej i w całej gałęzi północno-zachodnich języków semickich. Można go zdefiniować w odniesieniu do arabskiego *tbq* „przykryć, nałożyć, ułożyć w stos” (Avishur 1985, 53; Lewis 1989, 66; Margalit 1989, 274), co z interpretacją *lht* jako „tablice” (por. hebr. *luḥōt* – „tablice”) dawałoby obraz kładzenia tablic jedna na drugiej, układania tablic w stos (Dijkstra & de Moor mają właśnie: „nakłada pokrywę”; 1975, 176). Możliwa jest też interpretacja czasownika na podstawie innego znaczenia tego samego rdzenia w jęz. arabskim: „otoczyć ze wszystkich stron, zamknąć (wroga w potrzasku)”. Znow czasowniki *tbq* i *grš* powinny być tu rozumiane jako imiesłowy.

lht – Znaczenie tego terminu nie jest pewne. Słowo bywa zestawiane z hebrajskim rdzeniem *lḥh* „wilgotność”, co miałoby wskazywać na „siłę życiową” (Albright 1944, 35; *ANET* 150), czy z innym hebrajskim wyrazem *luḥōt* „tablice, tabliczki, talerze” (van Selms 1954, 100, 102). Można widzieć tu też połączenie *l* oraz terminu *ht*, mogącego wywodzić się od rdzenia *ḥwy/hyy* „żywołność, witalność, niezbędność” i wskazywać na „duszę” (Avishur 1985, 53). Jednak większość badaczy wiąże termin z arab. *lahā* „obraza, obelga, urąganie” i aram. *lhy* „zły, być złym” w sensie „obelgi, oszczerstwa” (Dijkstra & de Moor 1975, 176; Gaster 1977, 334; Margalit

1989, 274; Lewis 1989, 66; Wright 2001, 61). W zestawieniu z czasownikiem *tbq* i w kontekście drugiej, paralelnej linii bikolonu zdecydowanie najlepiej pasuje to ostatnie znaczenie. Zwrot *tbq lht* oznacza więc dosłownie „przykryje obelgi” w sensie „uciszy obelgi” czy mniej dosłownie „zamknie usta obelżywcowi”. To ostatnie tłumaczenie, jako najlepsze, zostało tu zaproponowane za Wyatttem („he shall shut the mouths of his slanderers”, Wyatt 2002, 257).

nish – Czasownik *niš* oznacza „odrzucić, wzgardzić, okazywać pogardę” (por. hebr. *n ’š*, w Biblii hebrajskiej tylko z preformatywą *mem: mn ’š*, zaś w pobiblijnym hebrajskim także bez niej, jak w ugaryckim). Jak inne czasowniki, ma tu znaczenie imiesłowu, wobec czego można przełożyć *nish* jako „gardzący nim, pogardzający nim”.

grš – Jest to czasownik „wyrzucić, wypędzić, wygnać”, dobrze poświadczony m.in. w ugar. czy hebr. (*grš*).

šy – Różne etymologie proponuje się dla tego czasownika (szerzej np. Avishur 1985, 54; Dijkstra & de Moor 1975, 176-177). Najbardziej pasująca do kontekstu wydaje się ta wiążąca go z hebr. rdzeniem *’šh*, ale nie w znaczeniu podstawowym (*’šh* I) „robić, czynić” (tak Wright 2001, 61), lecz węższym (*’šh* II): „zmiażdżyć, gnębić, uciskać, gnębić” (por. Ez 23,3; 23,8; zob. *WSHP* I, 829). Podstawowe znaczenie wskazywałoby na jakiegokolwiek czyny podjęte przeciwko ojcu; węższe wskazuje konkretnie na (słowne) prześladowanie.

lnh – Termin ten także jest różnie tłumaczony, np. jako czasownik *ln* „nocować”. Tu jest najprawdopodobniej przyimkiem *l* z enklityką *-n-* poprzedzającą sufiks wskazujący na trzecią osobę, a więc „wobec niego” czy po prostu „jego” (tak Dijkstra & de Moor 1975, 176; Margalit 1989, 276; Wright 2001, 62). Syntagma czasownika *’šh* z przyimkiem *l* jest często poświadczona w Biblii hebrajskiej (np. Rdz 20,9; 22,12; 31,43; Wj 14,11; Pwt 22,26; 1 Sm 3,17; 2 Sm 3,35; Mi 6,3; Ps 65,5; Hi 35,6 itd.).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

Obowiązek trzeci jest w miarę zrozumiały, choć co do konkretów znów pojawia się wielość tłumaczeń i interpretacji. Generalnie chodzi o obronę (godności) ojca przed tymi, którzy w jakiejś formie występują przeciwko niemu. Czy ojciec żyje, czy nie – nie jest to do końca jasne. Możliwe, że w związku z poprzednim obowiązkiem mowa jest tu o obronie czci zmarłego rodzica przed tymi, którzy próbują podważyć jego zasługi czy sprofanować jego pamięć i dobre imię po jego odejściu. Inna możliwość wskazuje na obowiązek obrony ojca przed werbalną, a nawet fizyczną napaścią na niego za jego życia. Specyficzny kontekst tej ochrony nie jest znany. Nic nie wskazuje wprost, żebyśmy mieli tu do czynienia z obowiązkiem natury kulturowej, jak było w przypadku pierwszych dwóch, gdyż nie ma mowy o żadnym miejscu świętym czy akcie rytualnym.

Trzeba jednak wziąć pod uwagę i tę możliwość, że mowa tu nie o zwyczajnym pomówieniu czy obmowie, ale o oszczerstwach czy przekleństwach rzuconych na ojca – za jego życia, a zwłaszcza po śmierci. W tamtej kulturze każde złorzeczenie,

podobnie jak każde błogosławieństwo, miało wartość rytualną, religijną, angażując w słowa błogosławieństwa czy przekleństwa moc duchową. Błogosławieństwa i przekleństwa były traktowane jako wypowiedzi performatywne, sprawiące określone realne skutki. Były to nie same słowa, ale czyny dokonane przez wypowiedź (jak „biorę sobie ciebie za żonę” czy „mianuję cię kapitanem”). A zatem w obronie przeciw złorzeczeniom trzeba było podjąć się religijno-magicznego rytu ich odepchnięcia. W takim ujęciu syn byłby zobowiązany nie tylko do dbania o cześć ojca i jego dobre imię, ale i do likwidacji ewentualnych rzuconych na niego przekleństw czy wypowiedzianych przeciw niemu formuł obrazy.

KTU 1.17 I 30-31A I PAR. CZWARTY OBOWIĄZEK

aḥd ydh b škrn
m 'msh k šb' yn

Podtrzyma jego ramię, gdy jest pijany,
poniesie go, gdy ten opije się wina.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

Jest to najbardziej zrozumiały i najłatwiejszy w tłumaczeniu obowiązek ze wszystkich sześciu. Nie ma poważniejszych sporów co do żadnego terminu tego bicolonu, znaczenie słów nie budzi wątpliwości. Różnice pojawiają się w interpretacji zakresu tego obowiązku. Jak w całej liście, czasowniki *aḥd* i *m 'ms* powinny być tu rozumiane jako imiesłowy (co potwierdza prefiks *mem* drugiego z nich).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

Badacze są zgodni, że mowa jest o powinności pomocy pijanemu ojcu, podtrzymaniu go i przyprowadzeniu do domu. Zwrot „podtrzyma rękę” (*aḥd yd*), oznaczający danie wsparcia temu, kto go potrzebuje, ma paralelę w obrazach takiego wsparcia w psalmach: „Lecz ja zawsze będę z Tobą: Tyś ujął moją prawicę” (Ps 73,23) czy: „tam również Twa ręka będzie mnie wiodła i podtrzyma mię Twoja prawica” (Ps 139,10). Niebezzasadne będzie tu także przywołanie obrazu z Iz 51,17-18: „Przebudź się, przebudź nareszcie! Powstań, o Jerozolim! Ty, któraś piła z ręki Pana puchar Jego gniewu. Wypiłaś kielich, co sprawia zawrót głowy, do dna go wychyliłaś. Nie ma nikogo, kto by cię prowadził, ze wszystkich synów, którychś urodziła; ze wszystkich synów, którychś wychowała, nie ma żadnego, co by cię trzymał za rękę”. W zawołaniu Izajasza mówi się o rodzicu, który upiwszy się, potrzebuje ręki (pomocy) własnego

syna, aby ten wsparł go i poprowadził do domu. Obraz jest więc zgodny z wyrażonym tu obowiązkiem synowskim.

O ile nie ma sporu co do znaczenia tego tekstu, o tyle różne są interpretacje samej sytuacji, której czwarty obowiązek miałby dotyczyć. Z jednej strony może chodzić o dowolne zdarzenie, w którym ojciec będzie potrzebował opieki syna, nadużywwszy alkoholu. Z drugiej, techniczne słownictwo, które tu się pojawia – *škr*, *'ms*, *šb'*, *yn* – przypomina scenę z *KTU* 1.114:15-19 (tekst 3), z tzw. „Ucztę Ila”, gdzie Szukamuna i Šunama, najmłodszy synowie Ila i Asziraty, musieli nieść (*y' msnnn*) do domu nietrzeźwego ojca bogów po uroczystości *marziḥu*, dźwignąwszy go na swych ramionach. Liczne paralele łączą omawiany obowiązek z kontekstem kultowym *marziḥu*.

Czym były ucztę *marziḥu*? W starożytnym świecie ważnym elementem składania ofiar ku czci zmarłych były towarzyszące im ucztę, gromadzące męskich członków rodziny czy klanu. Podczas nich wspólny przodek stawał się rodzajem zwornika takiej grupy oraz czynnikiem, który odróżniał ją od innych wspólnot. Ślady takich uroczystości pochodzą z terenów Mezopotamii, Syrii, Izraela, a także Grecji. Cześć oddawana zmarłym przypominała często kult, jaki oddawano bogom, a czasami – jak to potwierdza pierwszy obowiązek – dochodziło do ich rzeczywistej deifikacji. Szczególna admiracja, z jaką ich traktowano, przybierała różną formę; jednym z jej przejawów był zwyczaj organizowania wystawnych uczt, w których mieli uczestniczyć sami zmarli. Wiele elementów wskazuje, że do takich rytualnych spotkań zaliczyć można hebr. *marzēah*, ugaryckie *marziḥu* oraz grecki *sympozjon*. Były to ucztę, których najważniejszym elementem było spożywanie wina, napoju szlachetnego i przeznaczonego w starożytności dla koronowanych głów, arystokratów oraz bogów. Były to jednocześnie wydarzenia o charakterze religijnym – w ich trakcie przywoływano różne bóstwa, które także uczestniczyły w tych spotkaniach, czego materialnym wyrazem była na Wschodzie obecność posągów. W Ugarit na taką ucztę zapraszane były *rpum*, biblijne *rēfāim* (zob. Iz 26,14; Ps 88,11 itd.), czyli duchy zmarłych, które w trakcie takiego spotkania mogły się posilić i napić. W *KTU* 1,21 II 1 i II 5 – fragmentach należących do tekstów o *rpum* – czytamy o ich zaproszeniu na *marziḥu*. Także fragment Księgi Jeremiasza wspomina o „domu *marzēah*” (Jr 16,5) jako miejscu oplakiwania zmarłych, co wyraźnie sugeruje związki tej instytucji ze zwyczajami funeralnymi. Prorok Amos z kolei ostrzega tych, którzy „piją czasami wino i najlepszym olejkim się namaszczają, a nic się nie martwią upadkiem domu Józefa”, że „zniknie biesiadowanie (*marzēah*) hulaków” (Am 6,6-7). Dostępne źródła – poza Ugarit, starożytnym Izraelem i Grecją – to także teksty fenickie, ostrakon z Elefantyny czy inskrypcje nabatejskie – dają wrażenie, że głównym zajęciem uczestników takich spotkań było picie wina, czasami aż do całkowitego upojenia. Z opisu uroczystości w *KTU* 1.114 wynika, że choć serwowano jedzenie, to picie – żeby nie powiedzieć pijaństwo – było dominującą cechą uroczystości. W zamkniętym pomieszczeniu gromadziła się grupa ludzi (mężczyzn, gdyż kobiety mogły w nich uczestniczyć wyjątkowo) i w rytualizowany sposób oddawała się sesji picia, czemu towarzyszyły zabiegi o religijnym znaczeniu (Tryl 2016, 8-11).

Akadyjski tekst ekonomiczny dokumentujący nabycie winnicy dla grupy *marziḥu* również pokazuje, że wino było kluczowym elementem działalności grupy (RS 18.01 = PRU 4, 230, pl. 77; za Wright 2001, 64; por. też KTU 4.642:3, gdzie winnica jest wspomniana w związku z *marziḥu* 'Anaty). Poszczególne stowarzyszenia *marziḥu* miały własny majątek i finanse w postaci składki pozwalającej na zakup lub dzierżawę budynku, w którym gromadzili się jej członkowie (por. np. KTU 3.9 – kontrakt na dzierżawę domu dla stowarzyszenia *marziḥu*); były też wspierane przez władze miejskie i państwowe. W ten sposób spotkania mogły być częste czy nawet regularne. Zamożny obywatel mógł być członkiem takiej organizacji i przy wielu okazjach potrzebował kogoś, kto zaprowadziłby go do domu. Nie jest więc nieprawdopodobne powiązanie czwartego obowiązku syna z tradycją uczt *marziḥu* (szerzej na temat *marziḥu*, w tym na temat tego obowiązku zob. np. Miller 1971, 37-51; Dietrich & Loretz 1982a, 71-76; Lewis 1989, 80-94; McLaughlin 1991, 266-281; Friedman 1979-1980, 187-206; Tronina 2011, 299-304; Tryl 2016).

Nie powinniśmy z góry zakładać, że wszystkie okazje do pijaństwa ojca wiązały się z *marziḥu*. Były też inne uczty i uroczystości, na których obecne było picie i upijanie się. Na przykład dalej w legendzie mowa jest o uczcie Aqhata z 'Anatą, na której „z pucharów pili wino, z kielichów złotych krew winorośli. Napęniają puchar za pucharem...” (KTU 1.17 VI 5-6) – a nie da się powiedzieć, że było to zgromadzenie *marziḥu*. Podobnie inne uczty z *Legendy o Aqhacie* i pozostałych tekstów ugaryckich mówią o picciu wina w dużych ilościach (zob. np. KTU 1.3 I 2-17; 1.4 III 40-44; IV 35-38; V 45-48; VI 40-59; 1.5 IV 10-21; 1.15 IV 4-28, V 10, VI 4; 1.23:6; 1.41:22-23; 1.108:1-6). Skoro sam tekst obowiązków nie łączy się z tym konkretnym zwyczajem, wydaje się, że nie należy go ograniczać wyłącznie do niego. Zapewne powinność obejmuje *marziḥu*, ale nie wyklucza innych uroczystych spotkań, na które syn chodzi razem z ojcem i może później przyprowadzić go do domu, zadbawszy wcześniej o swoją trzeźwość.

KTU 1.17 I 31B-32A I PAR.

PIĄTY OBOWIĄZEK

spu ksmh bt b'l
w mnth bt il

Spożyje jego przydział w świątyni Ba'la,
i jego porcję w świątyni Ila.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

spu – Pokrewny rdzeń czasownika *spu* nie pojawia się w Biblii hebrajskiej, za to występuje w literaturze rabinicznej, hebrajskiej i aramejskiej na określenie spożycia/karmienia. Podobnie jest w ugaryckim, gdzie czasownik *spu* (paralelny do

akal – „jeść”) oznacza „pożerać, jeść, konsumować” (*DUL* 754). W kontekście analizowanego obowiązku termin rozumiany jako imiesłów koniugacji G (podstawowej), także oznacza „jeść, pożerać”, a nie „karmić” w sensie „ofiarować bogom” (zob. Tropper 1990, 389; Dijkstra & de Moor 1975, 177).

ksmh – Rzeczownik ten oznacza: 1) „udział, przydział, część lub porcja” (tak w tym miejscu np. Margalit 1983, 72; Wyatt 2002, 259; *DUL* 457), albo 2) rodzaj ziarna, jeden z gatunków pszenicy (tak w tym miejscu Dietrich & Loretz & Sanmartín 1973b, 90-91; Dijkstra & de Moor 1975, 177; Wright 2001, 66; Kim 2018a, 18). Rzeczownik *ksm* jako ziarno jest używany w kulcie (*KTU* 1.39:9; 1.41:19), wymieniany w spisach obok *h̄tm* „pszenicy” i *šʿrm* „jęczmienia” (*KTU* 4.269:20,30; 4.345:2,4,9), a sam rdzeń jest spokrewniony z hebrajskim *kussetmet*, przekładanym najczęściej jako orkisz lub inny rodzaj pszenicy. Zboże to występuje w Biblii wraz z innymi płatkami czy ziarnami, np. w Wj 9,32 pszenica i orkisz, w Iz 28,25 czarnuszka, kmin, pszenica, jęczmień, proso, orkisz. Prawdopodobnie jest to tzw. pszenica płaskurka (*Triticum dicoccon*), gatunek pszenicy pochodzącej z rejonu Bliskiego Wschodu i nadal tam rosnącej w stanie dzikim. Przede wszystkim jednak pszenica ta znana jest tam jako roślina uprawna, zaliczana do zbóż. Jako że termin *ksm* w znaczeniu zboża wystąpił w tekstach ugaryckich w kontekście kultycznym, część badaczy także tu preferuje przekład „ofiara zbożowa”, „ofiara pszeniczna”. Jednak wyraźny paralelizm z bardzo bliskim synonimem *mnt* „część, udział, porcja” (odpowiednikiem hebr. *māna^h*) każe tu raczej widzieć pierwsze znaczenie *ksm* – „przydział”.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

Dwa dopełnienia czasownika *spu* „spożyje” to odpowiednio „przydział” (*ksm*) i „porcja” (*mnt*) – bliskie synonimy, które nie określają konkretnej substancji, jaka składana jest na ofiarę. Nie jest zatem jasne, na czym dokładnie polega wykonywanie przez syna obowiązku piątego. Wiadomo na pewno, że jest to zobowiązanie kultowe. Rytualny kontekst terminu *mnt* można wywnioskować z 1 Sm 1,4, gdzie hebr. odpowiednik *māna^h* oznacza „część składanej ofiary”, czyli „udział” uczestników posiłku ofiarnego. Ważniejsze jeszcze są określenia miejsca – są to świątynie poświęcone Baʿlowi i Iłowi: *bt bʿl* i *bt il*. O ile dwa pierwsze obowiązki, również rytualne, nawiązują ogólnie do miejsc sakralnych (por. *qdš*, *ars*, *ʿpr*, *atr*), tu kontekst kultowy jest uwydatniony przez wskazanie dwóch świątyń poświęconych najważniejszym bogom Ugarit: Baʿlowi i Iłowi – w takiej właśnie, nietypowej kolejności. W formule tego obowiązku jako pierwszy pojawia się Baʿlu, a dopiero po nim Ilu, co nie jest zgodne z ugarycką hierarchią bogów, ani z tą obecną w samej legendzie. Prawdopodobnie mamy tu do czynienia z alternatywną tradycją, gdzie określona hierarchia odzwierciedla pierwszeństwo praktyczne w przypisywanym danemu bóstwu działaniu i w czci, którą Baʿlu zdobywa w Ugarit.

Jak poprzednio, nie jest znów jasne, czy ojciec żyje, czy nie. Zdaniem niektórych kontekst poprzednich obowiązków może wskazywać tu na obrzędy pogrzebo-

we, podczas których ofiary składane ojcu, za ojca lub symbolicznie w jego imieniu, są następnie konsumowane przez syna (Albright 1944, 35 n. 38). Jednak rytuał tego obowiązku wiąże się z czią Ba'la i Ila i w konsekwencji wydaje się częścią kultu tych bogów, a nie kultem z udziałem ducha ojca. Dlatego można założyć, że ojciec żyje, a syn spożywa w świątyni porcje ofiarowane bogom jako przedstawiciel lub zmiennik ojca. Być może mowa tu o nadaniu synowi prawa reprezentowania ojca w kulcie rodzinnym, jako przywilej rytualny. Margalit porównuje takie przekazanie uprawnień kultowych do biblijnego obrzędu ustanawiania kapłanami własnych synów (Sdz 17,5; 1 Sm 7,1, 2 Sm 8,18; zob. Margalit 1989, 267), zaś Lewis do zinstytucjonalizowanego kapłaństwa dziedzicznego (1989, 67). Jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że obowiązki synowskie – przynajmniej niektóre – dotyczą sytuacji, w której ojciec był już zbyt słaby, by o siebie zadbać, może tu być mowa o zastąpieniu ojca, gdy ten jest za stary, aby udawać się do świątyni i wykonywać powinność patriarchy rodu, jaką było składanie ofiar wielkim bogom (Kim 2018a, 19). To wspierałoby hipotezę o przekazaniu (części) obowiązków kultycznych ojca synowi.

KTU 1.17 I 32B-33 I PAR. SZÓSTY OBOWIĄZEK

tḥ ggh b ym tīt
rḥš npšh b ym rī

Zatynkuje jego dach w dniu błotnistym,
wypierze jego ubranie w dniu pluchy.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

tḥ – Czasowniki *tḥ* i *rḥš* należy rozumieć tu jako imiesłowy. Słowo *tḥ* występuje tylko tu w tekstach ugaryckich (*hapax legomenon*), ale nie ma zasadniczych wątpliwości, że wskazuje na czynność tynkowania czy powlekania gipsem (por. hebr. *tḥ*). W Biblii ten czasownik i obraz tynkowania/łatania pojawia się m.in. w Kpł 14,42: „wezmą inną zaprawę i otynkują (*tāḥ*) dom” i w Ez 13,10: „pokrywali go (mur) tynkiem” (*tāḥīm*).

tīt... *rī* – Termin *tīt* znaczy „błoto” (por. hebr. *tīt*, akad. *tītu* czy arab. *tāṭh* – „błoto”) i jest tu w paralelizmie z *rī*. Słowo *rī* można zdefiniować na bazie arab. *ratta* „być starym i brudnym” lub akad. *rūšu* „błoto, brud” (*CAD T*, 106-108; Lewis 1989, 68; Wright 2001, 67). Są to zatem synonimy.

npš – Termin ten może oznaczać 1) „rzeczy osobiste, wyposażenie, uzbrojenie”; 2) „ubrania, ubiory, części garderoby”; 3) „posag, przedmiot, zestaw” (*DUL* 627).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

Ostatnie wymienione obowiązki mają charakter opieki nad rodzicem, zwłaszcza w jego starości i niedołężności. Choć mówią o dwóch różnych czynnościach, stanowią jedność – tak na poziomie formalnej struktury, jak i treści – i symbolizują troskę o dom i rodziców. W zestawieniu z poprzednimi obowiązkami rytualnymi, te jawią się jako typowo przyziemne, choć fakt, że ubranie ojca pierze syn, a nie żeńska członkini rodziny, może sugerować jakiś szczególny kontekst obowiązku, np. kultyczny czy wojenny. Na przykład Margalit sugeruje, że pranie *npš* przez syna może mieć związek ze „świętą” odzieżą wojenną (*npš g̃zr*, zob. *KTU* 1.19 IV 44), której kobiety nie mogły używać ani prac (1989, 279-280). To wyjaśnienie wydaje się jednak mało prawdopodobne. Zmywanym brudem jest błoto, a nie krew, nieczystości czy jakieś symboliczne, duchowe zło, zatem czynność wygląda na całkowicie zwyczajną i nadinterpretacją byłoby doszukiwanie się tu jakichś elementów rytuału religijnego czy militarne.

Nie jest jasne, czy mowa o błocie w kontekście dachu wskazuje tu na technikę pokrywania nim strzechy czy raczej jest to synekdocha określająca dni burzowe, deszczowe, które naruszały konstrukcję zadaszenia. Na starożytnym Bliskim Wschodzie i w samym Ugarit konstrukcję dachową stanowiły zasadniczo belki stropowe, na których układano trzcinę – obficie rosnącą w Ugarit – uszczelniając ją i pokrywając następnie ziemią (błotem). Kiedy padało i woda zmiękczała ziemię, do jej ubijania używano walców dachowych, jakie odnaleziono prawie w każdym ugaryckim domu (Yon 1992, 32). W takim rozumieniu dzień błotnisty jest tu oczekiwany jako dobry czas na naprawę dachu. Inna interpretacja widzi w dniach wietrznych i burzowych zagrożenie dla integralności dachu i każe łątać go, gdy te przeminą.

W tym obowiązku mamy pewność, że ojciec żyje, ponieważ to jego dom i jego ubrania są naprawiane i czyszczone. Należy więc odrzucić te kuszące podejścia interpretacyjne, które w całej liście dopatrują się (rytualnych) powinności syna spełnianych po śmierci ojca, a spis traktują jako popogrzebowy „dekalog” niezbędnych czynności.

KTU 1.17 I 34-47
 ILU BŁOGOSŁAWI DANILA

Po wysłuchaniu prośby Ba'la, Ilu od razu przystępuje do jej zrealizowania – błogosławi Danila. Perykopę można podzielić na dwie główne części: 1) narracyjne wprowadzenie do czynności pobłogosławienia (w. 34-36a), gdzie w ustandaryzowany sposób opisano gest podniesienia kielicha; 2) samo błogosławieństwo Ila dla Danila (w. 36b-..., brak końcowych wierszy kolumny). Część druga, czyli błogosławieństwo ojca bogów, składa się z formuły błogosławieństwa: zapowiedzi powrotu siły życiowej Danila (w. 36-

37), konkretnych instrukcji dla suplikanta (w. 38-41), obwieszczenia, że Danilu będzie miał syna (w. 42-43) i ponownie przytoczonej listy synowskich obowiązków (w. 44-52?).

Zachowana część kolumny urywa się w połowie listy. Ten fragment poematu w ogóle jest słabo czytelny, wiele wyrazów jest wytartych, a około dziesięciu końcowych linii pierwszej kolumny brakuje. Rekonstrukcji tam, gdzie to możliwe, dokonano na podstawie analogicznych formuł i kontekstu, zaś przekład ostatnich linii uzupełniono według paralelnego fragmentu tzw. synowskich obowiązków z prośby Ba'la z KTU 1.17 I 26-33.

³⁴ [ks .]'y'ih̄d . il . <bdh

krpn . bm . ymn

brkm . ybrk . > 'bdh .

ybrk ³⁵ [dni]l . mt . rpi .

ymr . ġzr ³⁶ [mt . h]'r'nmy .

npš . yh̄ . dn̄il ³⁷ [mt . rp]'i' .

brlt . ġzr . mt hr̄nmy

³⁸ [xxxx]'h̄/t' . hw . mh̄ .

l 'rsh̄ . y'l ³⁹ [w yšk]'b' .

bm . nšq . at̄th ⁴⁰ [xxxx].

b hbqh̄ . hm̄h̄mt

⁴¹ [xxxx]'xt'n ylt . hm̄h̄mt

⁴² [l mt . r]'p'i .

w ykn . bn̄h ⁴³ [b bt .

šrš] . b qrb hklh

⁴⁴ [nšb . skn . i]'l'ibh .

b qdš ⁴⁵ [ztr . 'mh .

l a]'r'š . mšsu ⁴⁶ [qtrh .

l 'pr . d]mr . a'trh'

⁴⁷ [tbq . lh̄t . niš .

gr]'š' . d . 'šy' [...]

⁴⁸ [...]

Ilu 'w'ziął [kielich] <w swą rękę,

puchar w (swoją) prawicę.

Obficie pobłogosławił> swego sługę,

pobłogosławił [Dani]la, herosa,

umocnił bohatera, [Ha]'r'namię:

„Niech odżyje duch Danila, [hero]'sa',

siła życiowa bohatera, Harnamiy!

[...] on z entuzjazmem

niech wejdzie do swego łóża, [i spocz]'nie',

w pocałunkach swej żony [...],

w jego uściskach niech ona pocznie.

[...] i pocznie

[hero]'so'wi.

Tak, że będzie miał syna swego [w domu,

potomka] we wnętrzu swego pałacu,

[który postawi stelę] swym [ubó]'stwio'nym

przodkom,

w miejscu świętym [pomnik swym

atenatom.]

Do pod]'zie'mi zaprowadzi [jego ducha,

do ziemi (jako) s]trażnik 'jego' gro'bowca'.

[Zamknij usta temu, który go lży,

odpę]'dzi' tego, który go znie'waża'.

[Podtrzymaj jego ramię, gdy jest pijany,

poniesie go, gdy ten opije się wina.

Spożyj jego przydział w świątyni Ba'la

i jego porcję w świątyni Ila.

Zatynkuje jego dach w dniu błotnistym,

wypierze jego ubranie w dniu pluchy.]

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

34a. [ks .]/y'ihd . il . 'bdh – W ten sposób wygląda ten tekst w *KTU*. Tak zrekonstruowany tworzy nielogiczne zdanie: „Ilu wziął [kielich] swego sługi”. Niektórzy próbują zachować tę rekonstrukcję, tłumacząc „wzniósł kielich (ku) swemu słudze” czy „wziął kielich (od) swego sługi”. Jednak wydaje się, że pojawił się tu wielokrotnie poświadczony w krytyce tekstualnej starożytnych utworów błąd homoioteletonu: skryba pominął popularną formułę „wziął kielich w swą rękę, puchar w swą prawicę i pobłogosławił swego sługę”, dostrzegając zamiast *bdh* „w swą rękę” – 'bdh „swego sługę” z kolejnej linii (identyczny zapis klinowy kończy obie frazy; *ajin* mógł się pomylić skrybie ze znakiem rozdzielającym). Taka pełna formuła pojawia się w *KTU* 1.15 II 16-20 w podobnym kontekście i z analogiczną dalszą częścią (błogosławieństwo płodności Ila dla Kirty). Na tej podstawie wydaje się, że trzeba uzupełnić tekst o frazę: [bdh krpn . bm . ymn brkm . ybrk .]. Tak też uczyniono w transliteracji i przekładzie. Podobnie uczynili Wyatt (2002, 260-261) oraz Wright (2001, 70), tłumacząc z dodaniem pominiętego przez skrybę fragmentu: „Ilu wziął kielich [w (swą) rękę, puchar w swą prawicę. Pobłogosławił] swego sługę”. Na temat tej poprawki i uzasadnień jej zastosowania zob. też Dijkstra & de Moor 1975, 177; Jackson & Dressler 1975, 99-101; Pardee 1977a, 53-56; Loewenstamm 1980b, 416; Parker 1997a, 53.

34b. *brkm . ybrk* – Formuła „obficie pobłogosławił” to złożenie czasownika *brk* w infinitiwie z jego formą odmienioną – dosłownie „błogosławieniem pobłogosławił” – co jest sposobem na wzmocnienie czasownika. Forma *brkm* to *infinitivus* z enklitycznym *mem*.

36-37. Wright (2001, 70) łączy *npš* i *brlt* (czyli paralelne terminy oznaczające „życie”) nie z Danilem, lecz z Ilem i przekłada: „Na moje życie, niech Danilu... na moją duszę, niech bohater...” (analiza terminu *brlt* zob. np. Cutler & MacDonald 1973, 67-70). W takiej interpretacji Ilu przysięga na swoje życie, co jest praktyką znaną także z Biblii, gdzie Bóg przysięga na siebie samego lub na swoje życie (Rdz 22,16; Iz 45,23; Jr 22,5; 44,26; 49,13; Ez 17,16; So 2,9) albo pojawiają się przysięgi odwołujące się do Boga, np. formuła „na życie Jahwe” (Sdz 8,19; 1 Sm 14,39.45; 19,6; 20,21; 25,34; 26,10.16; 28,10).

38-47. Od linii 38 tekst jest zniszczony. Linie 38-42 są różnie zrekonstruowane i tłumaczone przez badaczy. Jednak zachowane terminy, jak „łóżko”, „pocałunki”, „ciąża” jasno wskazują, że kontekstem jest poczęcie Aqhata przez Danataję, żonę Danila. Od linii 42 rozpoczyna się kolejna sekwencja wymienienia synowskich obowiązków (zob. wyżej), wobec czego tekst jest zrekonstruowany zgodnie przez wszystkich badaczy.

38. [xxxx]/h/t'. *hw . mh* – *KTU*, *DUL* 533 i inni badacze pozostawiają niejednoznaczność w interpretacji spółgłoski przed zaimkiem: jest to *h* lub *t* (*h* mogłoby wskazywać na wyraz *rh* „wiatr, duch”). Termin *mh* wskazuje zaś na „żywołność, witalność” (*DUL* 533; Wright 2001, 74).

39-40. Rekonstrukcja własna tekstu na podstawie *KTU* 1.23:51 (tekst 5; zob. de Moor 1987, 229-230; 1998, 103; Margalit 1989, 119).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

34-36a. Podniesienie kielicha na znak błogosławieństwa wydaje się gestem nie tyle spontanicznym, co rytualnym. Wśród odkrytych w rejonie Ugarit rzeźb, reliefów czy rycin można znaleźć takie, na których osoba, najwyraźniej Ilu, trzyma w jednej ręce coś, co przypomina kielich, zaś drugą rękę trzyma w górze, najwyraźniej w geście błogosławienia (ANEP 493, 826; Dijkstra & de Moor 1975, 178; Wright 2001, 71-72). Wizerunki te zdają się świadczyć, że formule błogosławieństwa towarzyszyła podniesiona dłoń z jednej strony, a uniesiony puchar (z winem) z drugiej. Przypomina to ryt żydowskiej Paschy, której istotnym elementem jest kilkukrotne uniesienie kielicha w trakcie obrzędu błogosławieństwa. Co oznacza podniesiony puchar w takim momencie, nie jest do końca jasne. Być może ma to związek z gestem wylania wina na ziemię w formie ofiary (libacja – zwyczaj poświęcony w judaizmie, a w Grecji czy Rzymie jeden z najważniejszych obrządków religijnych). Może też chodzić o prezentację wina, jak sugerowałoby podawanie tego trunku przez Puǵatę Jaṭipanowi (KTU 1.19 IV 53-61; zob. Wright 2001, 72). Wreszcie, co jest najbardziej prawdopodobne, może chodzić o rodzaj toastu, który stał się nieodłącznym gestem towarzyszącym wyrażeniu życzenia, błogosławieństwa czy wygłoszeniu krótkiej przemowy.

36b-47. Po rytualnym geście pojawiają się słowa. Ilu mógł po prostu wypowiedzieć błogosławieństwo zawarte w wierszach 42b-43: „...będzie miał syna w domu, potomka we wnętrzu swego pałacu”. Wcześniej jednak pojawia się zapowiedź powrotu „siły życiowej” Danila (w. 36-37), która to siła życiowa w tym kontekście oznacza zapewne wigor seksualny oraz płodność. Po niej zaś Ilu niejako instruuje patriarchę, co ten konkretnie ma zrobić (w. 38-41). Dające się odszyfrować słowa wskazują na eufemistyczne określenia stosunku seksualnego: „wejdzie do łoża”, „spocznie”, „pocałunki”, „uściski”. Finałem tej akcji będzie stan *hmḥmt*, który może oznaczać gorącość orgazmu (derywat przymiotnika *hm* „gorący”) albo dalszy skutek, czyli „ciążę, poczęcie” (DUL 357-358). Błogosławieństwo Ila zapowiada więc scenę poczęcia Aqḥata, której późniejsza narracja nie uwzględnia, a która zapewne powinna mieć miejsce tuż po wizycie u Danila i Danatai bogiń płodności (Wright 2001, 79).

Wstawiennictwo Baʿla skutkuje przechylnością Ila wobec suplikanta Danila. Analizowana perykopa wraz z poprzednią stanowią nierozłączną parę, podobnie jak pierwsze dwie w poemacie: tam Danilu prosi, a Baʿlu reaguje; tu prosi Baʿlu, a reaguje Ilu. Gdy tylko bóg burzy, opiekun Danila, przedstawia swoją prośbę Ilowi, ten zgadza się i udziela błogosławieństwa patriarsze. Dzięki błogosławieństwu Ila narodziny syna są już pewne. Pobłogosławienie stanowi decydujący moment w tej części poematu. Będzie ono prowadzić do usunięcia braku zaznaczonego tak wyraźnie na początku. W ogóle błogosławieństwo to ważny wątek *Legendy o Aqḥacie*. Tu błogosławieństwo Ila otrzymuje Danilu. Później pobłogosławiony patriarcha sam będzie błogosławił: najpierw Aqḥata, podczas wręczania mu łuku, a wreszcie drugie swe dziecko, Puǵatę, gdy ta wybierze się w drogę dokonania zemsty. Dołączona do błogosławieństwa Ila lista obowiązków przyszłego syna została skomentowana wyżej (zob. ekskurs: *Lista synowskich obowiązków*).

KTU 1.17 II 1-8A
 BA'LU PRZEKAZUJE DOBRĄ NOWINĘ

Na początku drugiej kolumny brakuje ok. 11 linii tekstu, podobnie jak na początku kolumny pierwszej. Można z pewnością zrekonstruować dwie ostatnie (końcówka listy synowskich obowiązków). Wszystkie da się częściowo zrekonstruować na podstawie kontekstu.

...

[wykn . bnk . bbt .

šrš . bqr̄b hklk .

nšb . skn . ilbk .

bqds]¹ 'z]¹[tr . 'mk .

l arš . mššu . qtrk]

² l . 'p'r¹ . 'dm¹[r . atrk .

tbq]³ lh't¹ . niš'k¹ .

g'r¹[š . d 'šy . lnk]

⁴ spu . ksmk . bt . [b'l .

w mntk]⁵ bt il .

aħd . yd'k¹ [.]'b š¹[krn]

⁶ m'msk . k šb't . yn .

'tħ¹⁷ ggk . b . ym . tīt .

rħš⁸ npšk . b ym . rīt .

...

[Tak więc będziesz miał syna w domu,
 potomka we wnętrzu twego pałacu,
 który postawi stelę twym ubóstwionym przodkom,
 w miejscu świętym] [po¹[mnik twym antenatom.
 Do podziemi zaprowadzi twego ducha,
 do zie¹mi¹ (jako) 'straż¹[nik twego grobowca.
 Zamknie] us¹ta¹ tego, który 'cię¹ lży,
 od¹pę¹[dzi tego, który cię znieważa].
 Spożyje twój przydział w świątyni [Ba'la
 i twoją porcję] w świątyni Ila.
 Podtrzyma 'twe¹ ramię, 'gdy jes¹[teś pijany],
 poniesie cię, gdy opijesz się wina.
 'Zatynkuje¹ twój dach w dniu błotnistym,
 wypierze twe ubranie w dniu pluchy.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

Jako że zachowany tekst w drugiej kolumnie zaczyna się od środka znanej już listy synowskich obowiązków, którą dwa razy przytoczono w kolumnie pierwszej, łatwo domyślić się, że tu także zacytowano ją w całości. Jedyna różnica jest taka, że sufiksy 3. os. lp. z kolumny pierwszej tu zostały zastąpione sufiksami 2. os. lp. A zatem ktoś (nie wiemy, kto) mówi już nie o sytuacji Danila w trzeciej osobie, ale zwraca się bezpośrednio do niego: zamiast „poniesie go, gdy opije się wina”, pojawia się „poniesie cię, gdy opijesz się wina” itd. Kontekst całości wyraźnie sugeruje, że to najprawdopodobniej Ba'lu wrócił z audiencji u Ila i teraz przekazuje dobrą wiadomość Danilowi. Oto ojciec bogów i ludzi przyjął wstawiennictwo boga burzy i obdarzył patriarchę Danila błogosławieństwem płodności.

A zatem, choć brakuje około 10 końcowych linii pierwszej kolumny i około 11 na początku drugiej, całą sekwencję można zrekonstruować w następujący sposób: Najpierw Ilu dokańcza wyliczanie listy synowskich obowiązków (ok. pię-

ciu linii). Następnie zapewne pojawia się wzmianka o opuszczeniu Ila i przybyciu Ba'la do Danila (ewentualnie wysłaniu do niego jakiegoś posłańca), formuła wprowadzenia mowy niezależnej i przekazanie kluczowej wiadomości, zapewne w brzmieniu: „będziesz miał syna, jak twoi bracia, potomka jak twoi krewni!” (por. KTU 1.17 I 18-19; II 14-15). To kolejnych może dziewięć, może dziesięć linii. Po nich znów rozpoczyna się wyliczenie listy synowskich obowiązków, tym razem włożone w usta Ba'la (lub jego posłańca) – to kolejnych pięć linii. Choć więc luka w poemacie jest duża, podwójna lista obowiązków synowskich nie pozostawia miejsca na inną treść.

Ilu błogosławi Danila, mówiąc w trzeciej osobie, zaś Ba'lu powtarza błogosławieństwo w drugiej osobie. Wynika z tego, że patriarcha nie słyszy bezpośrednio Ila, a Ba'lu pełni rolę pośrednika. Danilu, dotąd nieświadomy otrzymanego błogosławieństwa, zostaje tu poinformowany o boskiej obietnicy, a taka na pewno musi zostać zrealizowana.

KTU 1.17 II 8B-25 DANILU REAGUJE NA DOBRĄ NOWINĘ

Po przedstawieniu radosnego posłannictwa Ba'la, narrator opisuje reakcję Daniela: cielesną i werbalną.

*b dni¹l⁹ pnm . tšmḥ .
⁷w¹ 'l . yšhl pi¹t¹
¹⁰yprq . lšb . w yšḥq
¹¹p'n . l hdm . ytpd .
yšu¹² gh . w yšḥ .
¹atb¹n . ank¹³ w anḥn .
w ¹tn¹ḥ . b irty¹⁴ npš .
k yld . bn . ly . km¹⁵ aḥy .
w šrš . k¹m¹ . ary
¹⁶nšb . skn . iliby .
b qd¹š¹l¹⁷ ztr . 'my .
<l arš . mššu . qtry>*

Twarz Dani¹la¹ poweselała,
więcej, czo¹ło¹ zajaśniało,
rozchmurzył się i zaśmiał.
Stopy na podnóżku umieścił,
podniósł swój głos i zawołał:
„(Wreszcie) mogę ¹sia¹ść i odpocząć,
i może ¹odpocz¹ać dusza w mej piersi!
Bo syn mi się urodzi, jak mym braciom,
potomek, ja¹k¹ mym krewnym.
(który) postawi stelę mym ubóstwionym
przodkom,
w miejscu świę¹tym¹ pomnik mym antenatom.
<Do podziemi zaprowadzi mego ducha,>

l 'pr [.] dmr . aṭʿrʿ[y]
¹⁸ *ṭbq . lḥt . nišy .*
grš¹⁹ d 'šy . ṭʿn .
aḥd . ydy . b š²⁰ krn .
m'msy . k šb't yʿn¹
²¹ *spu . ksmy . bt . b'l .*
ʿw mnʿ[ṭ]²² y . bt . il .
ṭḥ . gʿgʿy . b ym . ṭiʿṭ¹
²³ *rḥš . npšy . b ym . rṭ*
²⁴ *dn{.}il . bth . ymḡyn*
²⁵ *yšql . dnil . l hklh*

do ziemi (jako) strażnik [mego] grobowca¹.
 Zamknie usta tego, który mnie lży,
 odpędzi tego, który ʿmn¹ie znieważa.
 Podtrzyma me ramię, gdy będę pijany,
 poniesie mnie, gdy opiję się wi¹na¹.
 Spożyje mój przydział w świątyni Baʿla
 ʿi por¹[cję] moją w świątyni Ila.
 Zatynkuje mój da¹ch¹ w dniu błotnis¹tym¹,
 wypierze me ubranie w dniu pluchy¹.
 Danilu wrócił do swego domu,
 udał się Danilu do swego pałacu.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

8b-9. *pnm . tšmḥ ... yšhl piʿt¹* – W tych wierszach pojawia się problem niezgodności między rzeczownikami a związanymi z nimi czasownikami. Margalit (1989, 174) proponuje zamienić rzeczowniki miejscami, co jednak nie rozwiązuje sytuacji.

9b. *ʿl . yšhl piʿt¹* – Nie do końca jasna jest tu obecność przyimka *ʿl* „nad, obok, w obecności, przeciwko, z powodu”. Mógłby on odnosić się do „czoła” (*pit*), wskazując na jego podniesienie, uniesienie (tak interpretują i tłumaczą np. Gibson 1978, 105; Wright 2001, 194). Jednak rzeczownikowi *pit* towarzyszy czasownik *šhl* „jaśnić, błyszczeć” (*DUL* 770) – czoło jaśnieje, a nie unosi się. Należy zatem przyjąć, że *ʿl* pełni tu rolę przysłówkową „w dodatku”, „co więcej” (zob. *DUL* 151-154).

10. *yprq . lšb* – Fraza dosłownie oznaczała „przestał ściągać brwi” czy „przestał marszczyć brwi” (zob. *DUL* 500, 771), co jest wyrażeniem synonimicznym z rozchmurzeniem czoła i uradowaniem się. O tym wyrażeniu zob. szerzej Margalit 1983, 72-74. Aikten (1989, 10) ma niezgodne z tekstem i niezrozumiałe w kontekście „otworzył swe usta”.

17. [*l ars . mšsu . qtry*] – Fraza stanowi część listy synowskich obowiązków i została najprawdopodobniej pominięta przez skrybę. Nie jest też rekonstruowana w *KTU*. Opuszczenie jej nie wydaje się celowe, dlatego w rekonstrukcji tekstu dodaję ją według wzorca trzech sąsiadujących list.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

8b-11a. Opisana tu transformacja postawy Danila jest niezwykła, gdyż bardzo radykalna: człowiek, który wcześniej chodził w stroju żałobnym (*mizrt*) i wdychał z rozpacz (anḥ), teraz śmieje się radośnie. Jednocześnie opis jego reakcji jest typowym narracyjnym ujęciem fizycznego odzewu bohatera wobec dobrych wieści.

Kilka tekstów literackich z Ugarit zawiera bardzo podobne ujęcie reakcji radości. W *KTU* 1.4 II 12-28 Wielka Aszirata, (Pani) morza, najpierw przeraziła się na widok zbliżających się Ba'la i 'Anaty, sądziła bowiem, że chcą ją zabić, następnie zaś, gdy ujrziała dary, „ucieszyła się”; w *KTU* 1.4 IV 28-30 Ilu niemal identycznie raduje się z niespodziewanej wizyty Asziraty; w *KTU* 1.4 V 25-36 Ba'lu dowiaduje się od 'Anaty, że będzie miał zbudowany dom, co powoduje jego radość; z kolei *KTU* 1.6 III 10-21 (zwł. 14-16) opisuje reakcję Ila na wiadomość, że Ba'lu żyje. Reakcja ojca bogów jest bardzo zbliżona do tej Danila (analizę porównawczą tych dwóch scen zob. w Parker 1989, 23-24). Zastosowaną tu terminologię można też porównać z biblijną, opisującą radość z narodzin dziecka, np. „Raduje się me serce w Panu, podnoszę czoło dzięki Panu, rozwarły się me usta na wrogów moich, gdyż cieszyć się mogę Twoją pomocą” (1 Sm 2,1-2; por. też Rdz 21,6).

Autor używa trzech określeń związanych z obliczem i jego mimiką: 1) *pnm* „twarz”, „wyraz twarzy”; termin ten często występuje w znaczeniu „osoby” (*DUL* 664); 2) *pit* „granica, krawędź, bok”, zaś paralelnie do *pnm* „twarzy” oznacza „czoło” (*DUL* 664); 3) *lšb* „brwi”, „odstęp pomiędzy brwiami” (*DUL* 500). Mowa jest zatem o reakcji i przemianie wyrażających się najpierw poprzez mimikę twarzy bohatera. W kolejnym wierszu mówi się z kolei o stopach (*p'n*), które patriarcha ustawia na podnóżku. Obraz ten tworzy z poprzednim meryzm (jak w powiedzeniu „od stóp do głów”) i wskazuje na reakcję całego ciała bohatera, poprzez które ten wyraża swą radość. Podobnie opisywana będzie reakcja ciała Danila na złą wiadomość o śmierci syna (*KTU* 1.19 II 44-50); tam także mowa będzie o czole/twarzy oraz o stopach: „Wówczas jego nogi zadrżały, co więcej, jego twarz zlała się potem”. W obu sytuacjach po opisie reakcji ciała pojawi się mowa Danila, werbalna reakcja na wieść. Podnóżek (*hdm*) nie musi świadczyć o królewskiej godności Danila, w tekstach ugaryckich jest przeznaczony np. dla wojowników – bogini 'Anata ustawia stoły i podnóżki dla wojowników (*mhr*) i bohaterów (*ğzrm*) (*KTU* 1.3 II 22,37).

11b-12a. Fraza „podniósł swój głos i zawołał” często pojawia się w tekstach ugaryckich, jest najbardziej charakterystycznym wprowadzeniem mowy niezależnej (w *Legendzie o Aghacie* np. w *KTU* 1.17 VI 16; 1.18 I 23). Podobne formuły znamy również z Biblii (Sdz 9,7; *passim*). Jest to typowy semityzm, obecny także w greckich tekstach Nowego Testamentu (Łk 17,13; Dz 2,14; 4,24) jako kalka semickiego sposobu wprowadzania mowy niezależnej.

12b-23. Sama mowa zaczyna się od okrzyku ulgi wydanego przez Danila: „(Wreszcie) mogę sięść i odpocząć, i może odpocząć dusza w mej piersi!”, po czym pojawia się znana już fraza o narodzinach potomka: „syn mi się urodzi, jak mym braciom, potomek, jak mym krewnym” (14b-15). Ta zaś jest wprowadzeniem do kolejnego już, czwartego wyliczenia synowskich obowiązków, tym razem przez samego ojca (16-23). Jak wspomniano wyżej, pierwsza osoba obecna w tej litanii powinności wskazuje na bardzo osobiste przyjęcie tego, co do tej pory jawiło się jako odległe. Narrator zadbał, by wszyscy trzej bohaterowie tej części poematu – Danilu, Ba'lu oraz Ilu – wygłosili mowę, w której pojawia się zarówno formuła „syn się urodzi, jak... braciom, potomek,

jak... krewnym”, jak i lista powinności potomka (dołączona tu po raz czwarty została skomentowana wyżej – zob. ekskurs: *Lista synowskich obowiązków*). Wizja Ba’la zapewne kończy się po tych słowach Danila, choć nie jest to powiedziane wprost.

24-25. Literacki cykl: bezdzietność – prośba – błogosławieństwo bogów – obdarzenie synem dopełnił się. Koło się zamknęło tak w znaczeniu narracyjnym, jak i topograficznym. Scena zaczęła się od Danila (w świątyni), przeszła przez świat bogów, Ba’la oraz Ila w jego niebiańskiej siedzibie i wróciła najpierw do Ba’la, a w końcu do Danila (w świątyni). Perykopa kończy się podsumowaniem o powrocie patriarchy do domu; podobna formuła kończy wiele scen w literackich tekstach z Ugarit (por. np. *KTU* 1.4 V 36-37).

KTU 1.17 II 26-42 DANILU GOŚCI KOSZARATY

Jako że Koszaraty są boginkami płodności i narodzin dziecka, ich pojawienie się w tym momencie jest wyraźną zapowiedzią spełnienia próśb kierowanych do bogów. Koszaraty reprezentują tu niejako działanie bóstwa w momencie poczęcia, a ich pojawienie się jest niezbędne dla obdarowania Danila potomstwem. Ich przyjęcie i ugoszczenie przez małżonków wskazuje na przyjęcie daru i otwarcie na działanie bogów.

Perykopa jest wyraźnie obudowana inkluzją poprzez informację o przybyciu (ww. 26-27) i odejściu boginek Koszarat (ww. 39-42). Jej centrum stanowi gościna, jaką Danilu zapewnił boskim wysłanniczkom (ww. 27-38). Część środkowa jest zbudowana identycznie jak pierwsza zachowana perykopa poematu: wokół schematu 6+1. Podobny schemat wyliczenia sześciu dni z przełomem w siódmym pojawia się w *Legendzie o Kircie*, gdy król maszeruje do Udum: „Idź przez dzień i drugi, przez dzień trzeci i czwarty, przez dzień piąty i szósty. Aż o wschodzie słońca (dnia) siódmego dojdiesz do Udum” (*KTU* 1.14 III 2-5; por. III 11-15). Inne paralele zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.17 I 1-15. Podobnie jak wcześniej, pojawiają się trzy zwrotki po dwa dni (1-2, 3-4, 5-6), zaś przełom następuje w dniu siódmym: żona Danila zachodzi w ciążę (co wprost wynika z następnej perykopy), a Koszaraty odchodzą z domu Danila.

Noegel w artykule poświęconym geminacjom w starożytnej poezji semickiej (2004, 1-18) analizuje ten fragment *Legendy o Aghacie*, zwracając uwagę na szczególną nadreprezentację występujących tu geminacji i podwojeń. Wskazuje na imitacje form geminowanych, jak czasownik *wyššq* „daje pić” (wielokrotnie), liczebniki *tlł* „trzeci” i *tdł* „szósty” (ww. 34 i 37), dwukrotną formę *bbth* „z/w jego domu” (ww. 26 i 39), formę *ymm* „dzień” (w. 39) oraz na rzeczywiste słowa geminowane, jak *hll* „nów księżycy” (wielokrotnie) i *snnt* „jaskółki” (wielokrotnie), trudną w in-

interpretacji formę *mddt* (w. 41), formę *ysmsmt* (w. 42), a także formę *hllt* (w. 42). Łącznie w tym krótkim fragmencie odnajdujemy dwadzieścia cztery słowa geminowane lub imitujące geminację – co jest jednym z istotnych elementów rządzących semicką poezją (por. Majewski 2020, 199-218).

²⁶ 'rb . b bth . ktrt .
 bnt ²⁷ hll . snnt .
 apnk . dnīl ²⁸ mt . rpi .
 ap{ }hn . ġzr . mt ²⁹ hrnmy .
 alp . yṭbh̄ . l k'ṭ' ³⁰ rt .
 yšl'h'm . 'k'ṭrt .
 w y ³¹ ššq . bnt . 'h'll . snnt
³² hn . ym . w ṭn .
 yšlh̄m ³³ ktrt .
 w . yš'š'q . bnt . h'l'l[l] ³⁴ snnt .
 ṭṭ . 'r'b' ym .
 yšl ³⁵ hm ktrt .
 'w y'šš'q' ³⁶ bnt . hll . 'sn'nt .
 'hm'š' ³⁷ ṭṭ . y'm' .
 yšlh̄m . 'k'ṭrt
³⁸ w y'šš'q' . 'b'nt . hll . s'nnt'
³⁹ mk . 'b šb' . ymm .
 tb' . b bth ⁴⁰ ktr'rt .
 'b'nt . 'h'll . 's'nnt
⁴¹ 'm'd'd't . 'n'my . 'r'š' . 'hrt'
⁴² 'y'smsmt . 'r'š . hllt'

Przybyły do jego domu (boginki) Koszaraty,
 córki Halila, Jaskółki.
 Wówczas Danilu, heros,
 wtedy bohater, Harnamita,
 zarznął wołu dla Ko'sza'rat.
 Na'kar'mił 'Ko'szaraty
 i napoił córki 'Ha'lila, Jaskółki.
 (Minął) jeden dzień i drugi,
 a on karmił Koszaraty
 i po'ił córki Ha'li'[la], Jaskółki.
 (Minął) dzień trzeci i 'czw'arty,
 a on karmił Koszaraty
 'i p'oił córki Halila, 'Jask'ółki.
 (Minął) dzi'eń 'pią'ty i szósty,
 a on karmił 'Kosza'raty
 i po'ił 'córki Halila, Jas'kółki.
 A oto 'siódmego' dnia
 opuściły jego dom Ko'sza'raty,
 'córki 'Ha'lila, 'Jas'kółki,
 'roz'da'ją'ce 'roz'kosz łoża' 'poczęcia',
 'p'iękno 'łoża narodzin'.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

26. *ktrt bnt hll snnt* – Na temat wokalizacji i znaczenia imion i tytułów boginek Koszarat zob. niżej, komentarz historyczno-kulturowy (to samo w kolejnych wierszach 30-31, 33-34, 35-36, 37-38, 40).

34. 'r'b' ym – Po słowie *rb'* w tekście nie ma dzielnika wyrazów (w analogicznym wersecie poniżej po słowie *ṭṭ* już się prawidłowo pojawia). Taki brak dzielnika w tekstach literackich Ugarit nie jest czymś wyjątkowym. Wynika na ogół albo z pominięcia, albo z braku miejsca do pisania na tabliczce, zwłaszcza gdy skryba dochodzi do końca wiersza.

39. *ymm* – Forma, choć wygląda jak liczba dualna, tu zapewne jest rzeczownikiem w liczbie pojedynczej z *mem* enklitycznym (zob. Sivan 2001, 61, 94).

41. 'm'd'd't . 'n'my . 'r'š' . 'hrt' – Fraza jest trudna i różnie tłumaczona przez badaczy. Termin *mdd* wskazuje na „ukochanego” lub „przyjaciela” (*DUL* 520; por.

hebr. *yādīd* „ukochany, umiłowany”). Forma *mddt* może być jego formą żeńską, paralelną do *att* „kobiety” (*DUL* 126-127, 520). Oznaczałaby więc „umiłowane”; Wright całą formułę tłumaczy „ukochane od przyjemności łoża poczęcia” ze znakiem zapytania (2001, 82). Del Olmo Lete & Sanmartín wskazują też na inną możliwość: termin *mddt* oznaczać może „dystrybutora, szafarza, tego kto rozdaje”. W związku z tym frazę *mddt n'my 'rš hrt* tłumaczy: „rozdawczyni rozkoszy płodnego łoża” (*DUL* 182, 521). Termin *n'my* istotnie wskazuje na „rozkosz”, „dobroć” czy „piękno” (*DUL* 607; por. hebr. *nā'im* „miły, przyjemny”), zaś termin *'rš* oznaczać może „łożko” (*DUL* 181-182). De Moor widzi tu jeszcze inną możliwość – rdzeń *md* „mierzyć” – i tłumaczy „te, które mierzą” (de Moor 1987, 232).

42. *ʿyʿsmsmt . ʿʿrš . ḥlltʿ* – Formuła tworzy z poprzednim wierszem paralelizm: po raz drugi pojawia się termin *'rš* „łożo, łożko”, zaś termin *yʿsmsmt* „piękno, piękność” (*DUL* 969) jest paralelny do *nā'im* „miły, przyjemny”. Słowo *ḥllt* jest różnie rekonstruowane. Herdner w *CTA* (fig. 54), Gibson (1978, 106) oraz de Moor i Spronk (1998, 104) odczytują tu *ḥlln* i interpretują jako „narodziny (dziecka)”. Margalit (1989, 176) odczytuje tu formę *ḥld(?)n* i odnosi ją do arabskiego rdzenia *ḥalada* „odpoczywać, pozostawać na miejscu”. Wyatt tłumaczy cały paralelizm jako: „te, które rozdzielają rozkosze łoża poczęcia, radości łoża narodzin” (2002, 265), zaś Aitken: „umiłowane rozkosznych intymności łożka” (1990, 37).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

26-42. Gdy tylko Danilu skończył recytować listę obowiązków, które obiecany syn będzie wykonywał, udał się do domu. Tam odwiedziły go boginie określone jednym wspólnym imieniem „Koszaraty”. Koszaraty (wokalizacja przypuszczalna) to boginki płodności, związane szczególnie z okresem poczęcia i porodu. Ich imię *ktrt* zdaniem większości badaczy nawiązuje do imienia boga-rzemieślnika Koszara – *ktr* (na jego temat zob. szerzej komentarz do *KTU* 1.17 V 9-13) – choć nigdy nie pojawiają się w jego kontekście. Przyjmuje się, że *ktrt* to forma żeńska imienia tego boskiego kowala (szerzej Rahmouni 2012, 58-59), stąd niektórzy badacze tłumaczą ją jako „Zręczne boginie” czy „boginki Artystki” (np. Tronina 2009, 600-601). Tu chodzi być może o zręczność czy kompetencję bardzo specyficzną, bo związaną z opieką przy poczęciu oraz przy narodzinach dziecka. Koszaraty są wymienione w liście bogów w *KTU* 1.47:13 (tekst 9), zaraz przed Jarichem, bogiem księżyca – tu bez żadnego przypisanego zadania. Ich rola ujawnia się najlepiej w analizowanej perykopie oraz w tekście o zaślubinach Jaricha z Nikkalą (*KTU* 1.24, tekst 4), zwanym również hymnem do Koszarat. W tekście tym Koszaraty pojawiają się najpierw w wierszach 4-7, a potem 11 i 15 w kontekście małżeństwa i poczęcia potomstwa. Hymn nazywa je dalej boginiami (*ilht*) – przy czym mowa tu o niższej kategorii bogiń, niż te z rodu Ila, zawsze indywidualne i niejednowymiarowe, jak ʿAnata czy Aszirata. Pojawiają się też te same tytuły, jak w poemacie o Aqhacie: *bnt hll* „córki Halila” oraz *snnt* „Jaskółki”

(KTU 1.24:41; na ich temat zob. poniżej). Narrator wymienia na końcu siedem ich imion, które mogą być równocześnie rzeczownikami pospolitymi (KTU 1.24:47-50), z czego wnosi się, że było ich siedem – przy czym zawsze pojawiają się razem i działają w grupie (*hbl*). W analizowanej perykopie *Legendy o Aghacie* Koszaraty określone są jako „rozdające rozkosz łoża poczęcia, piękno łoża narodzin” (ww. 41-42), co jednoznacznie identyfikuje ich rolę w kontekście poczęcia i porodu. W tej roli pojawiają się w jeszcze jednym tekście – w KTU 1.10 II 30 – który w drugiej kolumnie opisuje poczęcie i narodziny potomka Ba’la w postaci byka. Koszaraty mają swój odpowiednik w siedmiu mezopotamskich boginiach Šassurat, które również związane są z porodem i pozostają pod opieką boga-rzemieślnika Enkiego (akad. Enki // ugar. Koszaru). Innym odpowiednikiem może być siedem córek Elosa wspomnianych w *Historii fenickiej* Filona z Byblos (1.10.24). W innej liście bogów Ugarit (KTU 1.148:23-44; tekst 10) Koszaraty pojawiają się prawie na jej początku, zaraz po Ilu, ojcu bogów (szerzej na ich temat zob. np. Margalit 1972; 53-61; 1989, 285-287; Healey 1988, 103-111; Watson 1993, 52-53; Rahmouni 2012, 55-73).

Tytuł *bnt hll* wskazuje, że Koszaraty były córkami boga *hll*. Chodzi prawdopodobnie o bóstwo nowiu księżyca (por. arab. *hilāl* „nów księżyca”, etiop. *helāl* „nów księżyca” czy hebr. *hélēl*, Iz 14,12), choć niewykluczone, że jest to jeden z tytułów samego Ila (zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.48:25). Nieliczni wiążą ten geminowany rdzeń z imieniem sumeryjskiego bóstwa powietrza, Enlila, jednego z czterech wielkich bogów-stworzycieli. Powiązanie rdzenia z hebr. rdzeniem *hll* „chwalić, uwielbiać” nie zyskało zwolenników (zob. *UT* § 769; Margalit 1989, 286). Bóg *hll* jest *b’l gml* (KTU 1.24:42, tekst 4), czyli panem gwiazd lub konstelacji (por. *gml* w: *CAD G*, 35). Koszaraty byłyby więc boginiami jakoś związanymi z kultem księżyca, boginkami nowiu księżyca. Ich związek ze światem bóstw księżycowych – sum. Nanną, akad. Sinem, ugar. Jarichem i jego żoną Nikkal – w jakiś symboliczny sposób wiąże je z kobiecym cyklem menstruacyjnym, trwającym w przybliżeniu miesiąc księżycowy. Przy najstarszym zapisie muzycznym świata pochodzącym z Ugarit pojawia się tekst hymnu do bogini Nikkal, żony boga księżyca, w którym anonimowa czicielka prosi właśnie o płodność, o potomstwo, potwierdzając, że kult bogów księżyca wiąże się z płodnością. Tytuł *bnt hll* jest więc tłumaczony jako: „córki nowiu księżyca” czy „córki boga księżyca” (np. Margalit 1989, 286; Noegel 2004, 12; *DUL* 333, 468). W zaproponowanym tu przekładzie pozostawiono imię bóstwa – w przybliżonej wokalizacji – by oddać ów boski charakter tytułu Koszarat (podobnie del Olmo Lete & Sanmartín w *DUL* 468 i Niehr w *TUAT NF VIII*, 277).

Drugi tytuł Koszarat, *snnt*, jest interpretowany na dwa sposoby. Jedni wskazują na znaczenie „jaskółki” (zob. *DUL* 752; por. akad. *sinuntu*; hebr. *šanûnit*; arab. *sunûnû*). Tak tłumaczą np. Gibson (1978, 106); de Moor (1988, 62); Wright (2001, 81); Noegel (2004, 12); del Olmo Lete & Sanmartín (*DUL* 468, 752); Niehr (*TUAT NF VIII*, 277). Inni łączą słowo z arabskim rdzeniem *sny* „błyszczeć, lśnić” i/lub późnym aramejskim rdzeniem *snn* „uszlachetniony (metal)”, „blask” i w związku z tym tłumaczą tytuł jako „Świetliste”, „Promieniste” lub podobnie. Tak interpretują np. Margalit

(1983, 75-76; 1989, 286 n. 5), Aitken (1990, 35), Tronina (2009, 600-601) czy Rahmouni (2012, 56). Parker łączy oba epitety w jeden: „córki blasku księżycy” (1997a, 56-57). Złożony z obu epitetów tytuł Koszarat – *bnt hll snnt* – pojawia się w tekstach ugaryckich w sumie osiem razy, sześć razy w analizowanym tekście *Legendy o Aqhacie*, a dwa razy w *KTU* 1.24. To potwierdza, że jest to stały, utarty sposób określania tych postaci.

Jeśli poprawnie interpretujemy w przekładzie nazwanie Koszarat jaskółkami, to być może mamy do czynienia z literackim obrazem przemieniania się bogiń w jaskółki i pod postaciami tych ptaków przybycia do domu Danila. Widać tu antytezę do obrazu bogini ‘Anaty, która w dalszej części poematu również w postaci ptaka – z tym że ptaka drapieżnego – będzie czyhać na życie Aqhata (*KTU* 1.18 IV 27-38). Jako skrzydlata bogini (por. *KTU* 1.22 I 10-11) ‘Anata jawi się tu jako przeciwieństwo Koszarat, bogiń-ptaków, które przynoszą życie bohaterowi Aqhatowi, ‘Anata zaś je odbiera (na temat tej bogini zob. komentarz do *KTU* 1.17 VI 15-19). Być może właśnie w postaci ptaków ukazują się Koszaraty Danilowi i w tej postaci otrzymują od niego tygodniową gościnę. Po symbolicznym okresie tygodnia boginki odlatują. Taka interpretacja jest możliwa, jednak próby datowania czasu akcji legendy na podstawie zachowania takich czy innych gatunków ptaków jest nadużyciem interpretacyjnym.

Boginki Koszaraty są przyjęte w domu Danila i hojnie goszczone przez sześć dni, zaś siódmego dnia odchodzą. „Zarżnięcie wołu” (w. 29) to typowa ofiara, jaką składano w starożytności bogom przy ważnych okazjach. Mamy tu więc nie tylko obraz uczty, ale i ofiary. Jeszcze silniej zatem ujawnia się podobieństwo tej sceny z pierwszą (czytelną) sceną poematu, w której Danilu „karmi i poi” bogów. Tam również opis rozpoczyna się od zaimków przysłównych wskazujących *apnk* „wówczas” i *aphn* „wtedy” oraz podania pełnych tytułów Danila. Tam także mowa o karmieniu bóstw, czyli składaniu im ofiar w formie jedzenia i picia; pojawia się ta sama terminologia. Tam też pojawia się schemat sześciodniowego wyliczania po dwa dni oraz punkt kulminacyjny, który następuje w dniu siódmym. Obie sceny potwierdzają pobożność i religijne zaangażowanie Danila; obie wskazują, że patriarcha jest w pełni obeznany z etykietą interakcji z boskimi istotami (Wright 2001, 82). I choć jedna odbywa się prawdopodobnie w świątyni i dotyczy kluczowych bogów (Ilu, Ba‘lu), druga zaś w domu i dotyczy pomniejszych bogiń (Koszaraty), to oba rytuały skutkują poczęciem się bohaterowi Danilowi upragnionego potomka.

Podobną analogię widać w zestawieniu z kolejną ucztą opisaną w poemacie – dla Koszara-Chasisa. Współdzieli ona z powyższymi słownictwo dotyczące karmienia i pojenia bogów. Wszystkie trzy utwierdzają czytelnika w wierze w skuteczność modlitwy. Kolejno w poemacie motyw ten pojawia się zatem, gdy: 1) Danilu przez siedem dni ucztuje z bogami (w świątyni); 2) patriarcha siedem dni ucztuje z Koszaratami we własnym domu; 3) Danilu będzie ucztował z Koszarem-Chasisem, gdy ten dostarczy cudowny łuk; 4) ‘Anata właśnie podczas uczty z Aqhatem dostrzeże łuk i go zapragnie; 5) podczas kolejnej uczty Aqhatu zostanie zabity; 6) można do-

strzec ucztę w ofierze Danila po zakończeniu siedmiu lat żałoby; 7) wreszcie Puğata podczas uczty z Jaṭipanem pomści śmierć swego brata. Uczta jest więc ważnym motywem *Legendy o Aqhacie*, tworząc scenę rozgrywania się kluczowych wątków poematu. Temat ten jest także istotny w innych utworach literackich z Ugarit (szereż o tym zob. Lloyd 1990, 169-193; Wright 2001, *passim*; Szmajdziński 2022, 433-457). Omawiana scena ma też wiele wspólnego z opisem przybycia do pałacu Danila zawodowych płaczków (KTU 1.19 IV 9-22). Schemat zaczyna się od powrotu Danila do swego pałacu; potem przybywają goście: Koszaraty/płaczki; przebywają u Danila sześć dni/lat, po czym w siódmym dniu/roku odchodzą.

Nie jest do końca jasne czy ofiara dla Koszarat jest natury dziękczynnej czy błagalnej. W kontekście legendy można sobie wyobrazić, że jest to sposób dziękowania najwyższym bogom Ugarit za ich błogosławieństwo płodności. Jednak fakt, że w uczcie biorą udział bóstwa inne niż Ilu i Ba'lu wskazuje, iż okazywana wdzięczność nie jest tu najważniejsza. Na pierwszy plan wyłania się motyw gościnności (Wright 2001, 83). Danilu jako gospodarz (a w domyśle także jego żona Danataja) gości w domu boginie Koszaraty. Gdy te przybywają, zabija dla nich zwierzę i je przyrządza – w czym przypomina zachowanie Abrahama opisane w Rdz 18. Tam również patriarcha zatrzymuje u siebie i gości przybyszów, którzy okazują się być natury boskiej i są zwiastunami narodzin wielce upragnionego syna. Po wszystkim zaś odchodzą. Wydaje się, że głównym celem jednej i drugiej gościnny jest zapewnienie boskiego błogosławieństwa podczas poczęcia i narodzin obiecanego syna. Cel ten w poemacie o Aqhacie potwierdza kontekst.

KTU 1.17 II 43-47 DANILU ODLICZA MIESIĄCE

Zaraz po odejściu Koszarat rozpoczyna się okres brzemienności Danatai, żony Danila. Tekst staje się coraz mniej czytelny i urywa się. Brakuje około dziesięciu linii tekstu do końca kolumny drugiej.

⁴³ <i>yṭb</i> . 'd ¹ ni ¹ l ¹ . [ys] ¹ p ¹ r . 'yrḥḥ ¹	Usiadł 'Da ¹ ni ¹ lu ¹ , by [od] ¹ li ¹ czac ¹ 'jej miesiące ¹ .
⁴⁴ <i>y¹rḥ¹</i> . <i>y¹rḥ¹</i> . 'tn ¹ [.] ¹ y ¹ si ¹	Mie ¹ siac ¹ , 'drug ¹ mie ¹ siac ¹ 'miną ¹ ,
⁴⁵ <i>ḫl¹ḫ¹</i> . 'r ¹ b ¹ [.] ¹ y ¹ r ¹ ḫ ¹ .	trze ¹ ci ¹ i 'czw ¹ arty [m] ¹ ie ¹ [siac ¹ ,
<i>'š¹r¹</i> ⁴⁶ <i>yrḥm</i> . 'ymğy ¹ [xxxx]	dziesią ¹ [ty ¹ miesiąc ¹ 'nadszedł ¹ [...]
⁴⁷ <i>rḥm¹</i> [.] xxx[xxxx]	'Łono ¹ [...]

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

46. *yrhm* – Mimo liczby mnogiej rzeczownika, tu przybiera on sens liczby pojedynczej, a konkretnie liczebnika porządkowego (podobnie tłumaczy np. Margalit 1989, 147 czy Niehr w *TUAT NF VIII*, 277).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

43-47. Po odejściu boginek płodności Danilu zaczyna odliczać dni i miesiące brzemienności jego żony Danatai od poczęcia aż do spodziewanych narodzin syna – Aqhata. Wspomniany na końcu dziesiąty miesiąc wskazuje na kalkulację okresu ciąży według kalendarza ugaryckiego – księżycowego, a nie słonecznego – gdy ciąża wchodzi w dziesiąty miesiąc księżycowy. Podobne odliczanie miesięcy ciąży od pierwszego do dziesiątego pojawia się w *Eposie o Atrahasisie* (I 278-280). W wierszu I 278 eposu czytamy: „[usia]dł Nintu, by [odli]czać miesiące”, co bardzo przypomina sformułowanie użyte w *KTU* 1.17 II 43: „Usiadł 'Da'ni'lu¹, by [od]'li'czać 'jej miesiące'” (Dijkstra & de Moor 1975, 180). Podobny zabieg wyliczania kolejnych miesięcy w narracji o brzemienności i narodzinach pojawia się w tekstach odnalezionych w hetyckiej stolicy Hattusa, w opowieści o Appu (Siegolová 1971, 10-11, 32; Parker 1989, 103). W Księdze Hioba podobna idea liczenia miesięcy do porodu (tu: zwierząt) pojawia się w retorycznych pytaniach Boga: „Czy znasz poród koziorożca? Widziałeś rodzenie gazeli? Czy zliczysz miesiące, gdy noszą potomstwo, i znana ci chwila rodzenia? Kładą się i młode swe rodzą, na świat wydają swój płód” (Hi 39,1-3).

Podobnie jest w *Legendzie o Aqhacie*. Narracyjna wyliczanka miesięcy ciąży Danatai ma zapewne przygotować do opowiadania o przyjściu na świat głównego bohatera legendy (wbrew Wyattowi, który uważa, że wyliczane są miesiące niemowlęstwa Aqhata; 2002, 266). Niestety od wiersza 41. tekst przestaje być dobrze widoczny, a w wierszu 47. urywa się zupełnie. Do końca kolumny brakuje ok 10 linii. Brakuje także całych kolumn trzeciej i czwartej. Tekst staje się zrozumiały dopiero w kolumnie piątej, od mniej więcej 12/13 linii – i opisuje sytuację, gdy Aqhatu jest już młodym mężczyzną. Tu następuje więc największa luka w poemacie – ok. 150 linii – porównywalna tylko z brakiem na tablicy osiemnastej kolumn drugiej i trzeciej oraz ich okolic. Trzecią istotną luką *Legendy o Aqhacie* jest brak zakończenia poematu. Te trzy zasadnicze braki (pomijając pomniejsze, obejmujące kilka lub kilkanaście linii) nie pozwalają w pełni cieszyć się bogactwem treści i kunsztem formy poematu w jego całości, jednak fabuła daje się w głównym zarysie zrekonstruować. Poprzedzający i następujący po aktualnie napotkanej luce kontekst, a także kończące czytelny tekst słowo „łono” i wyliczenie dziesięciu miesięcy nie pozostawiają wątpliwości, że ostatnie wersety kolumny drugiej opisują narodziny Aqhata, upragnionego syna i dziedzica Danila. Tak zapewne kończy się pierwsza część legendy.

Sytuacja zostaje pozytywnie rozwiązana, satysfakcjonujący stan zostaje osiągnięty. Pierwszy i ostatni wątek tej części poematu – prośba do bogów z powodu braku i boska odpowiedź eliminująca brak – to najważniejszy wątek przebiegu akcji na tym etapie. Pałaca potrzeba potomka wyrażona na początku legendy zostaje stopniowo zaspokojona: najpierw przez objawienie Ba`la, potem przez jego wstawiennictwo u Ila, następnie przez błogosławieństwo ojca bogów, aż wreszcie przez wizytę boginek płodności oraz poczęcie dziecka. Podkreślona jest tu także duża aktywność ludzkiego bohatera, Danila, najpierw przy akcie błagania o potomka, a później przy spełnieniu wszystkich obowiązków i instrukcji w celu jego otrzymania. Trzeci kluczowy akcent to sam potomek i jego przyszłe obowiązki, wyrażone ustaloną poetycką litanią.

Aqhatu zostaje wprowadzony do opowiadania jako dziecko zrodzone z pobożności i gorliwości religijnej rodziców, a także z przychylności bogów. Podobnie więc jak w przypadku ojca, zarysowuje się wzorzec pozytywnego bohatera, któremu od-tąd czytelnik będzie sprzyjał i z troską śledził jego dalsze losy.

CZEŚĆ II

NIEZWYKŁY ŁUK AQHATA

ŁUKA W TEKŚCIE – BRAK KOLUMN III I IV

W tym miejscu pojawia się wspomniana wyżej duża luka w tekście poematu, brak mianowicie tekstu od 1.17 II 47 do 1.17 V 1 – czyli końcowych 10 linii kolumny drugiej i całych kolumn trzeciej i czwartej (po ok. 50-55 linii w każdej). Nieczytelne kolumny stanowiły narracyjne przejście między pierwszą i drugą częścią legendy, gdzie ma miejsce istotny zwrot. Jest to zwrot od opowiadania inicjalnego, wspólnego dla wielu starożytnych tekstów o herosach, w którym bohater rodzi się w nadprzyrodzonych okolicznościach, do centralnego momentu dla tego typu narracji: opowiadania, w którym protagonista „wkracza na scenę”, często by zrealizować swą misję.

Co dzieje się w przerwie między odliczeniem przez Danila miesięcy ciąży żony a pojawieniem się Koszara-Chasisa z obietnicą łuku, można się tylko domyślać. Początek łuki z pewnością zawierał zakończenie opisu ciąży i opis narodzin Aqhata. Koniec łuki musiał zawierać opis konstrukcji łuku, być może z elementami podobnymi do instrukcji, jakie Aqhatu daje 'Anacie w kwestii wykonania tej broni (por. *KTU* 1.17 VI 20-25). W czytelnym tekście, który zaczyna się po przerwie, ktoś przemawia – zapewne jest to Koszaru-Chasisu, co staje się jasne dzięki dalszej części. Bóg rzemieślnik obiecuje dostarczyć łuk, po czym pojawia się formuła „siódmego dnia”. Koniec mowy Koszara, który podsumowany został formułą: *w hn šb' b ymm*, wskazuje na klasyczną (także dla tego utworu, bo spotkaną wyżej już dwukrotnie: *KTU* 1.17 I 15 i II 39) formułę siedmiu dni. Oznacza to, że wcześniej najprawdopodobniej pojawiło się wyliczenie sześciu dni – zgodnie ze schematem znanym

powszechnie w literaturze starożytnego Orientu: 6+1. Być może chodzi o siedem dni uczy u Danila, a może chodzi o wyliczenie czasu potrzebnego na sporządzenie niezwyklej broni.

Oprócz tych elementów względnie oczywistych, duża luka narracyjna mogła zawierać również jakieś informacje o dzieciństwie i wczesnej młodości Aqhata. Kolumny piąta i szósta przedstawiają go już jako młodzieńca, który jest zdolny do polowania oraz do obrony przed zakusami bóstwa. Przerwa mogła również stanowić uzasadnienie wykonania łuku i strzał dla młodego bohatera. Oprócz tych raczej przyziemnych spraw, brakujący tekst mógł również opowiadać o pewnych czynnościach rytualnych, na przykład obrzędach towarzyszących porodowi (tak Wright 2001, 87-88).

Większość badaczy pośpiesznie zakłada tu opis narodzin, dzieciństwa i dorastania Aqhata, ale trzeba zauważyć, że schematy podobnych opowiadań o cudownie zrodzonych herosach nie skupiają się na dorastaniu bohatera. Raczej po szerokim opisie nadprzyrodzonych okoliczności narodzin szybko przechodzą do tego, co kluczowe dla jego życia dorosłego i misji – por. analogiczną sytuację we wspomnianej już legendzie o *Zaklętym księciu* (Andrzejewski 1958, 124-130), opowieść o Mojżeszu (Wj 2-3), Samuelu (1 Sm 1-3) czy Jezusie (Mt 1-4; Łk 1-3). Wydaje się więc mało prawdopodobne, że niezachowane kolumny skupiły się na dorastaniu Aqhata. Bardziej prawdopodobne jest to, że narrator wprowadził jakiś nowy temat. Co mogło nim być? Wiele wskazuje na to, że była to niezwykle broń – łuk.

Czytelny, zachowany tekst poematu rozpoczyna się bowiem w kolumnie piątej od konkluzji mowy Koszara, boskiego rzemieślnika, który zapewnia, że dostarczy łuk. Werset *KTU* 1.17 V 2 nie może być pierwszym, w którym wspomina się o niezwyklej broni. Brakujący tekst musiał wprowadzić ten temat, a być może i powiedzieć znacznie więcej na temat broni, która stanie się centralnym przedmiotem, niejako osią, wokół której zawiąże się główny dramat i rozegra się dalsza część poematu (jak pierścien we *Władcy Pierścieni* J.R.R. Tolkiena). Analizując sposób narracji z kontekstu poprzedzającego i następującego, możemy wywnioskować, że narrator przedstawił tu szerzej kolejny w poemacie brak: Aqhatu, przyszły heros i wojownik, nie ma łuku, kluczowego atrybutu potomka Danila. Jeśli ten wątek jest w pewien sposób paralelny do pozostałych części (gdy chodzi o sposób opowiadania), to tu także początkowa część powinna dotyczyć opisu braku, sytuacji niesatysfakcjonującej (Aitken 1990, 86-87). Nieczytelne wersety mogły wskazywać na znaczenie łuku, opisywać jego cudowne właściwości i w jakiś sposób sugerować, że bohater, który się narodzi dzięki interwencji bogów, zasługuje na niego – lecz go nie ma. Być może zwrócono tu uwagę na to, że łuk stanowi nie tylko istotny atrybut młodego bohatera, ale że jest mu do czegoś potrzebny, że przy jego pomocy ma spełnić jakąś ważną misję. Być może to sam Aqhatu wyraża pragnienie posiadania takiej broni, by przy jej pomocy móc polować lub dokonać wielkich dzieł. A może to Danilu wyraża pragnienie podarowania synowi tak cennego daru. W końcu można też założyć, że Aqhatu został wysłany (przez Danila?, Koszara?) w poszukiwaniu najlepszych materiałów do uczynienia łuku, opisanych w *KTU* 1.17 VI 20-23. Kiedy bowiem bogini 'Anata

prosi go o podarowanie jej tej broni, właśnie taką drogę wejścia w jej posiadanie proponuje bohater. Tekst mógł opisywać, jak Aqhatowi udało się zdobyć cenne surowce do wyprodukowania łuku, a następnie jak zręcznie Koszaru go wykonał (por. opis przygotowania oraz budowy świątyni Ba'la przez Koszara w *KTU* 1.4 V – VI) oraz jak go nazwał (w tekstach ugaryckich Koszaru nadaje imiona wykonanym przez siebie przedmiotom, por. *KTU* 1.2 IV 19). Kiedy weźmiemy pod uwagę analogię pomiędzy postaciami Aqhata i Achillesa, tak jak przedstawia tego drugiego *Iliada* – istotny element, którego brakuje w legendzie ugaryckiej to opis wytworzenia boskiego oręża. W zachowanej części poematu brak narracji o uczynieniu cudownego łuku – co w zestawieniu z bardzo szczegółowym opisem wykonania zbroi dla Achillesa przez Hefajstosa, boskiego kowala, wydaje się zasadniczym brakiem. Analogia ta uprawdopodobnia powyższe przypuszczenia także dlatego, że Hefajstos jest greckim odpowiednikiem boskiego kowala Koszara.

STRUKTURA DRUGIEJ CZĘŚCI LEGENDY

Zostawmy jednak przypuszczenia na boku i skupmy się na tym, co mamy. Zasadniczy wątek części drugiej dotyczy tego, jak Aqhatu znalazł się w posiadaniu cudownego łuku. Podobnie jak i w pierwszej części, klimaks pojawia się na końcu: tam żona Danila rodzi syna, tu Aqhatu otrzymuje niezwykły łuk. Zostaje mu wręczona definiująca jego dalsze losy broń, przez co dopełnia się ta część poematu. Jakkolwiek by nie brzmiały nieczytelne linie, sytuacja inicjalna jest taka, że Aqhatu nie ma łuku. Znów pojawia się inkluzja: brak – wypełnienie braku, a w formie bardziej rozbudowanej: brak – zabiegi zmierzające do jego usunięcia – usunięcie braku (Aitken 1990, 87). Ponownie zatem możliwe jest ujęcie tej części w strukturę układu chiastycznego:

- A) [Aqhatu nie ma łuku]
- B) Koszaru obiecuje dostarczyć łuk
- C) Danilu zasiada w bramie i dostrzega nadchodzącego Koszara
- C') Danilu wyprawia Koszarowi ucztę
- B') Koszaru dostarcza łuk
- A') Danilu przekazuje łuk Aqhatowi

Głównymi bohaterami sceny są Danilu i jego żona Danataja, Aqhatu oraz Koszaru-Chasisu. Porównując to do pierwszej części, zmieniają się tylko istoty boskie: tam pojawili się Ba'lu i Ilu, tu zjawia się Koszaru-Chasisu. Co więcej, rolę, jaką w pierwszej części pełnili bogowie Ba'lu i Ilu – pomocnika, likwidatora istotnego braku i skutecznego dostarczyciela daru – tu także pełni bóstwo, Koszaru. Jego deklaracja o dostarczeniu łuku (B) wyprowadza akcję z utkwienia w martwym punkcie. Dostarczenie zaś przez niego łuku (B') rozwiązuje sytuację. To kluczowe momenty roz-

woju akcji w tej części, pozostałe stanowią ich uzupełnienie (Aitken 1990, 87). Jak w pierwszej części objawienie Ba'la i błogosławieństwo Ila zapewniły pomyślność głównemu bohaterowi, tak tu pojawienie się Koszara i jego obietnica gwarantuje zaspokojenie potrzeby. Zmienia się jednak rola Danilu i Aqhata. W pierwszej części to Danilu był bohaterem, któremu bogowie zsyłają pomoc, a Aqhatu był zesłanym darem. Tu głównym odbiorcą boskiej interwencji staje się Aqhatu.

EKSKURS: ŁUK JAKO BRONŃ WOJOWNIKÓW

Niezwykły łuk Aqhata to istotny wątek poematu. Gra toczy się zasadniczo wokół tego właśnie przedmiotu: łuk staje się atrybutem głównego bohatera, charakter Aqhata poznajemy właśnie w kontekście starań bogini 'Anaty o jego przejęcie, ostatecznie Aqhatu ginie z jego powodu. I choć w końcowej części legendy łuk znika z pola widzenia narratora i czytelnika – ostatnia wzmianka o nim pojawia się w słowach 'Anaty, powtarzającej, że z powodu łuku zabiła bohatera – to opowieść skupia się już tylko na skutkach owego zabójstwa: w jaki sposób Danilu i Puğata dowiadują się o śmierci Aqhata i jak planują zemstę.

A skoro niezwykły dar bogów dla bohatera jest centralnym elementem tej części oraz osią dalszych perypetii Aqhata, warto przyjrzeć się temu przedmiotowi bliżej. Łuk to jedna z najstarszych broni miotających, znana ludzkości od co najmniej 35 tysięcy lat. Nie jest pewne, kiedy i gdzie wynaleziono łuk, według niektórych wywodzi się on z Afryki, według innych pojawił się niezależnie w różnych punktach Europy i Afryki około 40 tysięcy lat przed Chr. (Werner 1974, 19); chociaż w afrykańskiej jaskini KwaZulu Natal znaleziono grot liczący aż 61 tysięcy lat, co może sugerować, że łuk znany był jeszcze wcześniej niż sądzono. Rozkwit w produkcji i wykorzystaniu tej broni miał miejsce w okresie środkowego mezolitu, około 10 tys. lat przed Chr.

Łuk jest bodaj pierwszą skonstruowaną przez człowieka bronią dalekiego zasięgu (dalszego niż rzut) i pierwszym w dziejach przykładem celowego magazynowania energii mięśni ludzkich. Wynalazek ten był prosty, a zarazem zdumiewający i przerażający: nagle człowiek posiadał nowe, nieosiągalne dotąd możliwości uśmiercania innych istot z ukrycia lub z zaskoczenia. Oto stracił na znaczeniu dystans, zmalało znaczenie siły czy sprytu, w zasięgu pojedynczego łowcy znalazły się silniejsze i większe zwierzęta, rywale i wrogowie, a nawet ptaki w locie. Można też było z powodzeniem uskutecznić skrytobójstwo. Zabijanie stało się łatwe, w związku z czym, zamiast pozostawać koniecznością, mogło stać się i zapewne z czasem stało rodzajem rozrywki. *Homo sapiens* po raz pierwszy poczuł się panem życia i śmierci (Żukow-Karczewski 2014, 1). Było to niejako wejście w prerogatywy boskie – co w kontekście naszego poematu nie jest bez znaczenia. Niezwykły łuk Aqhata uczyni go w jakiejś mierze istotą równą bogom i boginiom, co dobrze ukazuje rozmowa bohatera z 'Anatą: wyposażony w łuk Aqhatu najwyraźniej nie obawia się krwawej bogini, co więcej, pozwala sobie na bezpośrednio do niej skierowane drwiny.

Choć wynalazek łuku służył zapewne przede wszystkim polowaniom oraz jako narzędzie pracy (wiercenie, niecenienie ognia), wtórnie stał się także bronią wojenną. Na długie tysiąclecia po wynalezieniu stał się podstawowym orężem, którego używały wszystkie armie starożytności. To śmiertelne narzędzie przewyższało prędkością dotarcia do wroga konia i rydwan, a odległość rażenia mogła sięgać nawet 200 metrów – zasięg zależał oczywiście od techniki wykonania samego łuku, jak i strzał. Szybkostrzelny wojownik mógł wypuszczać do 15 strzał na minutę, była to więc przez tysiąclecia jedna z najgroźniejszych broni w walce na odległość. Dopiero rozwój broni palnej od XV wieku stopniowo doprowadził do wyparcia łuku z uzbrojenia poszczególnych wojowników i całych armii; broń ta utrzymała się najdłużej w Anglii, bo aż do XVII wieku (szerzej Werner 1974, 14-15).

Łuk dawał poczucie siły i sprawczości. Już w głębokiej starożytności zaczęto wierzyć, że to nowe, niezwykle skuteczne narzędzie trafiło w ręce człowieka za sprawą bogów. Czczone było niemal jako świętość. Zachowało się wiele mitów i legend o niezrównanych łucznicach, tak bogach, jak i ludziach. W mitologii Mezopotamii bóg Marduk sporządził sobie łuk do walki z boginią Tiamat: „Sporządził łuk, zrobił (z niego) swą broń... Łuk i kołczan zawiesił przy boku, umieścił błyskawicę na swej twarzy” (*Enuma Elisz* IV, 35-39). I m.in. taką bronią, łukiem i strzałą, zabił Tiamat: „On rzucił strzałę, rozciął jej brzuch, przeciął jej wnętrze, przebił serce” (*Enuma elisz* IV, 101-102). W *Iliadzie* Homera łuk – broń piękna i groźna – używany był przez bogów, mitycznych bohaterów oraz sławnych wojowników. W mitologii greckiej broń ta stała się atrybutem Apollina, Pana srebrnego łuku, Artemidy (Diany), bogini łowów, czy Erosa (Kupidyna, Amora), godzącego swoimi strzałami miłości w serca ludzi. Według przekazu Asteros wybił oko Filipowi Macedońskiemu (ten rzeczywiście stracił oko) strzałą z łuku, na grocie której napisał „W prawe oko króla Filipa”. Podania mityczne opowiadają o Amazonkach – wojowniczych kobietach, które pozbawiały się za młodu prawej piersi, aby sprawniej napinać cięciwę łuku. To zatrutą strzałą z łuku Herakles nieumyślnie zabił szlachetnego centaura Chirona. Całkiem rozmyślnie natomiast, z zemsty za obrazę swej matki, Artemida i Apollo przy pomocy łuku zgładzili dwanaścioro dzieci Niobe. W tradycji chrześcijańskiej utrwaliła się biblijna wizja jeźdźca Apokalipsy na białym koniu, zbrojnego w łuk. Przywołać można również obraz męczeństwa św. Krystyny i św. Sebastiana, przeszywanych licznymi strzałami, czy wreszcie słynną legendę o Robin Hoodzie (Żukow-Karczewski 2014, 6). W ten topos mityczny i literacki wpisuje się legenda o dzielnym herosie Aqhacie i jego niezwykłym łuku, którego pożąda i dla którego potrafi zabić gniewna bogini wojny i miłości 'Anata. Te i podobne przykłady wskazują, że cudowny łuk jako dar bogów dla herosów jest znanym motywem starożytnych legend i mitów. Homer nawiązuje do łuku Pandaros, który został ofiarowany Apollowi (*Iliada* 2, 827), zaś elementy uzbrojenia noszone przez homeryckich herosów często są uczynione bądź/i podarowane przez bogów (*Iliada* 8, 194-195; 18, 83-85; 18, 368 - 19, 23, zob. Xella 1976, 80; Parker 1989, 136). *Legenda o Danilu i Aqhacie* dzieli z tamtymi podaniami wspólny topos literacki o boskim pochodzeniu i niezwykłych właściwościach łuku podarowanego przez „niebiosy”.

W poemacie o Aqhacie istotna jest złożona, kompozytowa budowa łuku młodego wojownika. Było to duże usprawnienie technologiczne (zob. Sukenik, 1947, 15; Margalit 1989, 290-291). Pierwotnie używano prostych łuków drewnianych z jednego kawałka sprężystego drewna. Prymitywne cięciwy wykonywano w formie plecionki z nieulegających rozciąganiu włókien roślinnych. Później robiono je z nici konopnych, lnianych lub jedwabnych, które pieczołowicie chroniono przed zamoczeniem. Wykorzystywano także ścięgna i więzadła zwierzęce. Na postęp w dziedzinie łucznictwa miał wpływ rozwój cywilizacji, powstanie państw z wielkimi armiami, wprowadzenie nowych technologii oraz ożywiona wymiana kulturowo-handlowa. Łuk ulegał w nowych warunkach modyfikacjom i ulepszeniom, ale co istotne, zyskiwał też coraz istotniejszą wymowę symboliczną, wyrażając potęgę, siłę czy władzę. Na Bliskim Wschodzie był uważany za broń królewską, godną wielkich wodzów i cnotliwych wojowników. Symbolizował walkę i podbój. Swym kształtem oddawał obraz księżycowego sierpa. Za jego pomocą wykonywano też czynności wróżebne i magiczne. Egipcjanie na przykład wkładali wiele trudu w budowę swoich łuków. 1500 lat przed Chr. posługiwali się zdobionymi konstrukcjami w kilku różnych kształtach, zbudowanymi z drewna i rogu (łukiem posługiwał się np. egipski bóg Anubis, przedstawiany z głową szakala). Jeden z egipskich reliefów z okresu Nowego Państwa przedstawia łuczników nubijskich trzymających łuki refleksyjne (odwrócone). Taki nowy model opracowano w Asyrii w drugim tysiącleciu przed Chr. Zwany on jest łukiem kątowym (*angular*), ponieważ po nałożeniu cięciwy uzyskiwał kształt trójkąta równoramiennego (zob. np. asyryjskie reliefy Aszurbanipala II czy Tiglat-Pilesera III w Muzeum Brytyjskim w Londynie). W *Iliadzie* mowa jest o łuku rogowym, wykonywanym z dwóch połączonych rogów zwierzęcych, osadzonych w metalowej skuwce (por. też *Odysea*, rozdz. XXI „próba łuku”). Natomiast Persowie posługiwali się łukami z odgiętymi ramionami przy zaczepach, przybierającymi po nałożeniu cięciwy kształt półokrągły, czyli łukami refleksyjnymi. Później spotykamy też łuki o linii krzywej, z usztywnionymi końcami ramion. Perski bóg słońca Mitra właśnie z łuku strzelał do chmur, aby sprowadzić na wyschniętą ziemię życiodajny deszcz (Żukow-Karczewski 2014, 3; Werner 1974, 11-13). W Biblii łuk pojawia się jako charakterystyczny znak przymierza, które Bóg zawiera z Noem po potopie (Rdz 9). Zawieszenie czy raczej odwieszenie łuku na niebie – oczywista etiologia zjawiska tęczy – nawiązywało też do obrazu odwieszenia łuku przez suwerena, jako gestu zapowiadającego pokój. Tęcza – boski łuk zawieszony na niebie – miała być znakiem zawartego przymierza, miała symbolizować pokój oraz łączność świata ludzi ze światem boskim.

Strzała miała na ogół do 1 m długości i składała się z drewnianego promienia (brzechwy), grota umieszczanego na jednym końcu oraz nasady, tj. końcówki z wycięciem (rowkiem) na siodółko na drugim końcu. Kamienne, drewniane, kościane, rogowe (z rogu jelenia), a następnie brązowe i w końcu żelazne groty przybierały rozmaite kształty: graniaste, lancetowate, liściowate, romboidalne czy trójkątne. Były od początku środkiem płatniczym, a potem przedmiotem handlu. Strzała symbolizowała zjawiska nagłe, a więc błyskawicę, piorun, boski wyrok, katastrofę, wiatr, deszcz, ból, głód, wojnę i zarazę oraz nagłą śmierć. Oznaczała także polowa-

nie, promienie słoneczne albo księżycowe oraz oświecenie blaskiem wiedzy. Ponadto, jako symbol falliczny, wiązała się ze zmysłowością, miłością i płodnością (zob. poniżej). W związku z tym uważano, że strzały wyjęte z ran są środkiem usmięrzającym bóle porodowe, a strzały znalezione – w domyśle wystrzelone przez elfy lub wróżki – mogą chronić przed urokiem. Za pomocą łuku człowiek mógł też w swoim mniemaniu po raz pierwszy nawiązać dialog z siłami wyższymi, w odpowiedzi na piorun, posyłając strzałę w niebo. Nic zatem dziwnego, że Sagitarius (Strzelec/Łucznik) zagościł w formie gwiazdozbioru na sklepieniu niebieskim już w starożytności. W XI wieku przed Chr. widzieli go tam m.in. Babilończycy, co potwierdza MUL.APIN, zbiór tekstów astrologicznych, kompendium ówczesnej wiedzy astronomicznej o gwiazdach i planetach (Żukow-Karczewski 2014, 7).

Łuk jako symbol męskości – interpretację łuku Aqhata jako symbolu męskości zasugerował jako pierwszy Harry Hoffner w artykule: *Symbols for Masculinity and Femininity* (1966, 326-334). Temat ten został podjęty i rozwinięty w pracy Delberta Hillersa (1973, 71-80, przedruk 2015, 207-221). Hillers pisze: „Podsumowując, na poziomie dosłownym [poemat o] Aqhacie opowiada o młodym człowieku, który traci łuk i życie z rąk bogini miłości i wojny; na poziomie symbolicznym obecne jest znaczenie seksualne” (Hillers 1973, 74). Autor przedstawił kilka analogicznych mitów, w których młody mężczyzna, myśliwy, reaguje odmową na zaloty i propozycję zbliżenia do bogini, za co ta pozbawia go życia przy pomocy jakiegoś zwierzęcia/bestii. Bohater następnie wraca do życia. Ponieważ czasem pojawia się też motyw samookaleczenia, niektórzy widzą w geście pozbawienia Aqhata łuku czynność wykastrowania (Watson 1977, 74-75). Sugestia jest taka, że utrata łuku przez Aqhata to obraz jego kastracji. Hillers wskazuje też teksty, w których określenie „łuk” wskazuje na penisa (na ten temat zob. także Münnich 2021, 32 n. 14).

Rzeczywiście, łuk jest w starożytnych tekstach Bliskiego Wschodu znanym symbolem męskości, a falliczna symbolika strzały jest raczej oczywista, potwierdzają to wystarczająco utwory przytoczone w artykule Hoffnera (szerzej w komentarzu poniżej). Także w Biblii łuk występuje jako symbol męskości: „Oto synowie są darem Pana, a owoc łona nagrodą. Jak strzały w ręku wojownika, tak synowie za młodu zrodzeni. Szczęśliwy mąż, który napełnił nimi swój kołczan” (Ps 127,3-5; łuk w znaczeniu sprawczości seksualnej por. też: Hi 29,18-20). Także mędrzec Syrach ostrzega przed rozwiązłością zuchwałej córki w charakterystyczny dla naszych rozważań sposób: „Jak spragniony podróżny otwiera usta i pije każdą wodę, która jest blisko, tak ona siada naprzeciw każdego pala i na strzały otwiera kołczan” (Syr 26,12). Tę interpretację potwierdzają, jak się wydaje, słowa Aqhata: „Łuki są dla wojowników! Czy teraz kobiety też będą polowały?” (KTU 1.17 VI 39-40).

Jako istotny symbol w kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu, łuk odgrywa ważną rolę w fabule *Legandy o Aqhacie*, operując na symbolicznym poziomie narracji, by wyrazić pojęcia płodności i bezpłodności (Hoffner 1966, 327, 329-330). Łuk zostaje wprowadzony do narracji po narodzinach Aqhata, a zaraz po jego śmierci pęka i ginie. Danilu znowu jest bezdzietny. Bezpłodność i płodność człowieka two-

rzą pokrewną parę (Hillers 1973, 75). Należy jednak ostrożnie aplikować tę ideę do interpretacji poematu o Aqhacie. Jak zostanie ukazane w komentarzu, sam poemat nie odwołuje się w znanej części wprost do łuku jako symbolu seksualnego. Dressler w swym krótkim artykule zadaje tytułowe pytanie: *Is the Bow of Aqhat a Symbol of Virility?* (1973, 217-220). Następnie poddaje w wątpliwość nie tyle samą tezę Hillersa, co wnioski z niej płynące. Wskazuje słabości niektórych tez Hillersa i wnioskuje bardziej ostrożnie: łuk jest symbolem nie tyle penisa czy czynności seksualnych, co raczej ogólnie męskości. Rzeczywiście wydaje się, że taką interpretację można przyjmując dla analizowanego poematu: łuk stanowi nie tylko myśliwską i wojskową broń, ale i symbol męskości, wigoru, męskiej zdolności (także prokreacyjnej).

KTU 1.17 V 1-4A

KOSZARU OBIECUJE DOSTARCZYĆ ŁUK

Początek kolumny piątej da się zrekonstruować jedynie częściowo. Sens jest jednak uchwytany. Ktoś – najwyraźniej sam Koszaru-Chasisu – mówi w pierwszej osobie, obiecując dostarczyć łuk i strzały. Nie wiemy jedynie, do kogo mówi, choć możliwości są ograniczone jedynie do Danila lub Aqhata.

¹ [xxxxxxq]'št' . xxx[xx]

² x[xxxx .]'a'bl . qš't' [.]'b tmn'[xxx]

³ ašrb' . qš't' .

w hn . š'b'[']⁴ b y'm'm .

[... ł]'uk' [...]

[...] 'Przy'niosę 'w darze' łuk',
czterokrotnie pomnożę (liczbę) strzał.

A oto (nastał) dz'i'eń si'ód'[my].

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1, 2. *qš't* – Termin oznacza „łuk” (por. hebr. *qešet*); będzie odtąd zestawiany paralelnie z terminem *qš't* „strzały” (zob. poniżej).

2. *x[xxxx .]'a'bl . qš't' [.]'b tmn'[xxx]* – Tłumaczenie zniszczonego wiersza przybliżone; podobnie *TUAT NF VIII 278*. Słowa *'b tmn'* niektórzy badacze interpretują jako przymiotnik: „kosztowny”, „cenny” (Aitken 1990, 57; Wyatt 2002, 266; Tronina 2009, 609), zapewne w powiązaniu z aram. *tamîn*, określeniem przedmiotu o wielkiej wartości. Wyatt widzi tu nazwę własną łuku: „Cenny” (2002, 266). Del Olmo Lete (1981, 374) i Pardee (1997, 345) interpretują słowo jako zaimek przysłówny „tam”. Jeszcze inni jako „osiem” (*tmn*) lub „lira” (*tmnt*).

3a. *ašrb'* – Termin bywa różnie rozumiany. Najczęściej wywodzi się go od liczebnika *arb'* („cztery”) lub czasownika *rb'* (por. hebr. *hrb'*), traktując jako formę

1. os. czasownika sprawczego (koniugacja Š): „sprawię cztery strzały”, „z wielokrotnie (dosłownie poczworzę, pomnożę w czwórnasób) liczbę strzał” (tak np. del Olmo Lete 1981, 622; de Moor 1987, 234; DUL 729). Margalit (1989, 290) sugeruje, że słowo *ašrb* jest spokrewnione z hebr. *hirbía* „sprawić, że się położy” i w związku z tym odnosi się do budowy łuku kompozytowego, wykonanego przez nałożenie jednej warstwy na drugą. Ta interpretacja wymaga od niego rozumienia słowa *abl* jako „wymodeluję”. Jednak termin *qš't*, dopełnienie czasownika *ašrb*, odnosi się do strzał, a nie do łuku (zob. poniżej). Wright wychodzi od domniemanego paralelizmu między czasownikami *abl* i *ašrb*, tłumacząc ten drugi jako „przyniosę” (2001, 88 n. 3).

3b. *qš't* – Znaczenie słowa *qš't* jako „strzały” bywa kwestionowane. Gordon sugerował, że lepiej pasuje tu w paralelizmie słowo „łuk” (UT 354, § 2258), podobnie Ashley postrzegał je jako określenie łuku lub jego części (1977, 62-64). Margalit dodaje, że wytworzenie strzał nie wymaga specjalnego kunsztu Koszara-Chasisa, w przeciwieństwie do łuku kompozytowego, w terminie widzi więc synonim dla *qšt* (1989, 304). Jednak Parker (1997a, 58 i 183) i Wyatt (2002, 267) przekładają termin *qš't* jako „strzały”. Warto zwrócić uwagę, że w poemacie jest mowa o tym, że darowi łuku mają towarzyszyć strzały (KTU 1.17 V 13). W Księdze Ezechiela również spotykamy tę parę w paralelizmie: „Złamię ci łuk w lewej ręce, a wytrączę strzały z prawej” (Ez 39,3). Charakterystyczne są określenia „prawa i lewa”, gdyż pokazują, jak zazwyczaj trzymano łuk i strzały. Podobny tekst pojawia się w KTU 1.10 II 6-7, gdzie Ba'lu jest opisany jako będący w drodze z ekwipunkiem łuczніка: *qšthn aḥd b ydh w qš'th bm ymnh*: „Łuk chwycił w swoją rękę, a strzały w swoją prawicę”. Większość ludzi jest praworęczna i dlatego aby być gotowym do strzału, trzymała by łuk w lewej ręce, a strzały w prawej. Taka postawa jest potwierdzona w bardzo wielu wyobrażeniach na starożytnym Bliskim Wschodzie. Kiedy łuki są noszone, a nie przewieszane na plecach, w zdecydowanej większości są trzymane w lewej ręce (zob. ANEP 3, 12, 25, 172, 183, 190, 309, 318, 321, 327, 358, 369, 372, 373, 390, 519, 536, 626, 821). Jest tylko jeden wyraźny przypadek łuku w prawej ręce (ANEP 12). Wyobrażenia przedstawione w ANEP 791 i 179 pasują do obrazu zawartego w KTU 1.10 II 6-7: ludzie maszerują lub polują z łukami w lewej ręce i strzałami w prawej (Wright 2001, 88 n. 4). To wszystko każe interpretować termin *qš't* jak strzała/strzały (oprócz Parkera i Wyatta tak przekłada również Niehr w TUAT NF VIII, 278: „ich werde die Pfeile schenken”).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1. Po przerwie liczącej od 150 do 160 linii, wliczając w to całkowity brak kolumn trzeciej i czwartej, czytelny tekst powraca wraz z obietnicą daru Koszara-Chasisa dla Danila lub Aqhata. Fragment rozpoczyna się od konkluzji mowy Koszara, boga rzemieślnika (na jego temat zob. poniżej: KTU 1.17 V 9-13 z komentarzem), który zapewnia, że dostarczy łuk. Nie jest znany kontekst, w jakim odbywa się to zapew-

nienie, oraz nie wiadomo, do kogo faktycznie mówi Koszaru. Wydaje się, że mamy do czynienia z dłuższą przemową, której tylko finał jest czytelny – nie wiadomo jednak, jakie słowa padły w jej zasadniczej części.

2-3a. Pojawienie się Koszara-Chasisa w historii Danila zapewnia pomyślność i zaspokojenie głównej potrzeby. Obietnica sporządzenia przez boga rzemieślnika broni dla bohatera przypomina pomoc Koszara, z jaką ten przyszedł Ba'lowi w jego walce z Jammem, tzn. z Morzem (KTU 1.1–1.2). Koszaru przygotował dla Ba'la dwie maczugi o symbolicznych imionach: „Wyganiacz” (*ygrš*) i „Wszech-Wypędzacz” (*aymr*) (KTU 1.2 IV 11–23). Przy ich pomocy Ba'lu zabił Jamma i przywrócił właściwy porządek w przyrodzie.

3b-4a. Jest pewien problem z interpretacją formuły: *w hn . š' b' ['] b y' m' m* – „A oto siódmego dnia”. Nie wiemy, co było wcześniej, gdyż duża partia tekstu jest nieczytelna, ale jeśli jest to klasyczna formuła wyliczania, to powinna ona rozpoczynać finalną część, zgodnie ze schematem 6+1: coś trwa przez sześć dni, zaś siódmego dnia następuje przełom. Tak było już dwukrotnie w poemacie o Aqhacie (objawienie Ba'la Danilowi i wizyta Koszarat). Jednak w tym przypadku po formule następuje typowe dla *Legendy o Aqhacie* wprowadzenie nowej partii: *apnk dnil mt rpi...* – „Wówczas Danilu, heros...”. Takie wprowadzenie rozpoczyna nową myśl, pozostawia zatem formułę o dniu siódmym bez związku z kolejnymi wierszami. Dodatkowo kolejna perykopa o Danilu jako sędzim powtarza się co do słowa dwukrotnie w poemacie, przez co tworzy niezależną jednostkę literacką. Tu po obietnicy dostarczenia łuku pojawia się po raz pierwszy, zaś po dostarczeniu łuku pojawia się po raz drugi. Tym bardziej trudno przyporządkować wtrąconą formułę o dniu siódmym do którejkolwiek sekcji; wygląda tu ona na wstawioną przypadkowo. Przy tym stanie odczytania tekstu nie wiemy, czego właściwie owa formuła dotyczy. Wyatt przypuszcza, że coś zostało tu pominięte przez Ilmilka lub jego skrybę (2002, 267). Jest też możliwe, że tekst wymienił dni od pierwszego do siódmego, zaś momentem przełomowym mogła być sama obietnica Koszara, goszczonego przez Danila przez cały tydzień. Margalit przypuszcza, że formuła oznacza wprowadzenie finalnego dnia „szabatu” bez poprzedzającej kumulacji sześciu dni (1989, 291). Podobną interpretację przyjęto tutaj: „A oto (nastał) dzień siódmy”.

KTU 1.17 V 4B-8 DANILU SPRAWUJE SĄDY

Scena ta przenosi nas do bramy miasta, w której zasiada Danilu, by rozsądzać i rozstrzygać spory – wymierzać sprawiedliwość. Dokładnie taka sama scena pojawia się w KTU 19 I 19–25. W legendzie jest to wskazówka zakończenia poprzednie-

go wątku (z którego tu rozpoznajemy tylko końcówkę mowy Koszara) i wskazania, że Danilu wraca do czynności i zajęć, które pełni na co dzień.

<i>apnk . ʿdʿnil . mt⁵ rpi .</i>	Wówczas ʿDaʿnilu, heros,
<i>a<p>hn . ġzr . mt . hrnʿmʿ[y]</i>	w<t>edy bohater, Harnaʿmiʿ[ta],
<i>⁶ytšu . ytb . b ap . tġr .</i>	wyszedł, by zasiąść u wejścia do bramy (miasta),
<i>tĥt⁷ adʿrʿm . d b grn .</i>	wśród dostojʿniʿk ¹ ów na klepisku.
<i>ydn⁸ dn . almnt .</i>	Bierze w obronę sprawę wdowy,
<i>ytp¹ . tpt¹ . yʿtm¹</i>	rozsądza sprawę sieʿroty ¹ .

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

6. *ytšu* – Wyatt (2002, 267) ma „powstał” („arose”), podobnie Wright (2001, 89) („got up”). Margalit (1989, 148) interpretuje czasownik jako przejście/ruch Danila na siedzisko na podwyższeniu. Jednak czasownik ruchu poprzedzający inny czasownik – tu *ytb* „zasiadł” – może wskazywać po prostu na przygotowanie się do podjęcia działania (Dijkstra & de Moor 1975, 181). Taka forma często jest używana w sensie „rozpoczął jakąś czynność” (podobnie jak nasze „chodźcie, obejrzyjmy film” – mimo że nigdzie nie musimy iść). W tej funkcji czasownik nie ma swego sensu wskazującego na konkretną czynność, ale jest oznaczeniem rozpoczęcia akcji, działania (por. w takiej samej funkcji np. hebr. *qām*).

7. *adʿrʿm* – Termin jest rozumiany na dwa sposoby: albo jako odnoszący się do grupy dostojników, notabli czy starszyny miasta (tak np. Dijkstra & de Moor 1975, 171-172, 181; Margalit 1989, 293; Wright 2001, 90), albo jako „drzewa”, a w złożeniu *tĥt adrm* „pod drzewami” (tak Gibson 1978, 107 i Wyatt 2002, 267). Druga opcja jest przyjmowana rzadko, gdyż drzewa nie pasują do kontekstu „klepiska” i „bramy (miasta)”, zaś dostojnicy miejscy, starszyna – owszem.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

4b-5. Formuła „Wówczas Danilu, heros, wtedy bohater, Harnamita” – pojawiała się już kilkukrotnie i za każdym razem wprowadzała nowy epizod. W trakcie opisu sceny narrator używa po prostu imienia bohatera, jednak na początku nowej części, w której jest on bohaterem, powtarza całą tytulaturę. Na jej temat zob. ekskurs: *Kim jest Danilu?*

6-7a. Zasiadanie w bramie miasta, by sprawować sądy, to znany motyw w literaturze starożytnego Orientu. Brama była centralną częścią miasta, służąc nie tylko jako wjazd czy miejsce obronne, ale ogniskując jego życie publiczne. Brama nie-rzadko była zespołem pomieszczeń wykorzystywanym do celów obronnych, handlowych i politycznych oraz jako miejsce spotkań i wymiany myśli – spełniała więc

dla miejscowości podobne funkcje jak grecka *agora* czy rzymskie *forum*. W bramie rozstrzygano spory, tu zasiadała rada miasta (jego zarządcy), w bramie głosili swoje mowy nauczyciele i prorocy (por. np. Rdz 19,1; 1 Sm 9,18; 2 Krl 7,1; Iz 29,21; Prz 8,3). Tak zwanym „sądom w bramie” przewodniczył król, rada starszych lub zgromadzenie ludu (Walczak 2020, 47-56).

Danilu wydaje się jednym z takich możnych, cieszących się autorytetem lokalnej społeczności „starszych” miasta, którego zwyczajnym zadaniem było sądzenie „wśród dostojników na klepisku”. Określenie „klepisko” (*grn*; por. hebr. *gōren* „klepisko”) wskazuje na miejsce, które pełni w tekstach z Ugarit kilka funkcji. Poza naturalną funkcją ubitej podłogi, np. w celach mieszkaniowych czy gospodarskich, może być miejscem pozostawienia rydwanów, ewentualnie spotkań i uczt na świeżym powietrzu (zob. *KTU* 1.20 II 6,9, tekst 2). Może pełnić również funkcje kultyczne. W *KTU* 1.116:2 ma miejsce „zwołanie na klepisku” (*grat b grn*), które dotyczy rytuału ofiarniczego na cześć ‘Asztarty-Szauszki (zob. *KTU* 1.116:2 z komentarzem, tekst 38). W Biblii hebrajskiej na klepisku Arauny Jebuzyty Dawid postawił ołtarz ofiarny (2 Sm 24,16-25), a zgodnie z 2 Krn 3,1 jego syn, Salomon, wybudował świątynię jerozolimską. To potwierdza szczególną, kultyczną i publiczną rolę klepiska. Tu klepisko związane jest ideowo i przestrzennie z bramą miasta i pełni rolę miejsca sądzenia.

7b-8. Formułę *ydn dn... ytpł tpt* można przełożyć dosłownie jako „wyrokuje wyrok... sądzi sąd”. Jest to typowa dla niektórych języków semickich figura etymologiczna polegająca na powtórzeniu tego samego rdzenia w czasowniku i rzeczowniku (por. np. hebr. „śnił sen”, „ślubował ślub” czy „grzeszył grzechem”). W języku polskim takie powtórzenie uważa się za błąd stylistyczny, w ugaryckim jednak, podobnie jak w hebrajskim, jest często spotykane. Zaproponowane tłumaczenie – „bierze w obronę” – wynika z idiomatycznego użycia czasownika „sądzić” w odniesieniu do kategorii społecznych „sieroty” i „wdowy”. W takim kontekście czasownik oznacza wzięcie w obronę, wstawienie się, pomoc. Sprawiedliwość w odniesieniu do najsłabszych członków społeczeństwa była rozumiana nie tyle jako wyrokowanie czy osądzenie, ile jako ujęcie się za osobą skrzywdzoną przez los i występowanie w jej imieniu. Tak samo wielokrotnie jest w Biblii, gdzie obowiązkiem suwerena i króla (także Boga jako króla), a wtórnie każdego mającego jakąś władzę, jest zapewnienie „sprawiedliwości” (czyt. pomocy) sierocie i wdowie (np. Wj 22,21n; Pwt 10,18; 24,17-19; 27,19; Ps 68,6; 146,9; Hi 5,15; Iz 1,17; 9,16; Jr 5,28; Ez 22,7; Za 7,10; Mk 12,40; Łk 7,12; 18,1-5 itd.). Prorok Jeremiasz wyjaśnia, co oznacza w praktyce wprowadzanie sprawiedliwości: „Stosujcie prawo i sprawiedliwość, i ratujcie uciśnionego z ręki gnębiiciela, obcego przybysza ani sieroty ani wdowy nie uciskajcie” (Jr 22,3); podobnie robi psalmista: „Ujmijcie się za sierotą i uciśnionym, wymierzcie sprawiedliwość nieszczęśliwemu i ubogiemu!” (Ps 82,3). Ilość cytatów biblijnych o wymierzaniu sprawiedliwości sierocie i wdowie – wyżej wskazano tylko niektóre z nich – pokazuje, że jest to ważna idea starożytna. Sprawiedliwość jest tu rozumiana specyficznie, nie jako wartość natury jurydycznej, ale moralnej, jako okazanie miłosierdzia potrzebującym i ubogim. Ta idea obecna w *Legendzie o Aqhacie* stanie się

istotnym tematem społecznego nauczania proroków w Starym Testamencie: Amosa, Micheasza czy Izajasza. Danilu dwukrotnie jest w poemacie ukazany jako sędzia przychodzący z pomocą pokrzywdzonym, co jest ważnym elementem charakterystyki tego bohatera. Wskazuje na jego rangę i autorytet w lokalnej społeczności z jednej strony oraz na zaangażowanie na jej rzecz i na osobiste przymioty z drugiej. Analogiczna formuła o sądzeniu sieroty i wdowy przez władcę pojawia się w *Legendzie o Kircie* (KTU 1.16 VI 33-34.46-50; na temat tej praktyki oraz ugar. czasownika *tp̄* zob. też Cazelles 1984, 177-182; Fensham 1984, 63-69).

KTU 1.17 V 9-13A KOSZARU NADCHODZI Z ŁUKIEM

Rutyna codziennych czynności Danila zostaje przerwana przez pojawienie się na horyzoncie Koszara-Chasisa. Jest to znak wprowadzający nowy wątek. Identyczna scena sądenia przez Danila w *KTU* 1.19 I 19-25 także zostanie przerwana widokiem nadchodzącej osoby – będzie to Puğata. W obu scenach powtarza się także formuła odległości: „Z (odległości) tysiąca zagonów, dziesięciu tysięcy łanów spostrzegł nadchodzącego/nadchodzącą...”.

⁹ b nš̄i . 'nh . w yphn .
b al'p¹ ¹⁰ šd .
rbt . kmn .
hlk . ktr¹¹ k y'n .
w y'n . td'r¹q . ḥss
¹² hl̄k . qšt . y'b¹ln .
hl . yš¹³r¹b' . qš't .

Podniósłszy swe oczy, zobaczył:
z (odległości) tysią^{ca} zagonów,
dziesięciu tysięcy łanów
nadchodzącego Koszara spostrzegł,
spostrzegł zbliża^{ją}cego się Chasisa.
Oto niesie łuk,
oto czterokrotnie pomnaża (liczbę) strzał.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

12. *hlk... hl* – Oba słowa pochodzą od terminu *hl* (a nie od czasownika *hlk* „iść”, jak przekładają niektórzy), który oznacza „oto”, „patrz, oto jest” i może być rozumiany jako w jakiś sposób prezentujący lub implikujący zmysłową percepcję (paralelnie do hebr. *hinnē^h*, np. w Iz 7,14); *hlk* jest formą wydłużoną bądź sufigowaną (zob. *DUL* 331).

12-13. *yš¹³r¹b' . qš't* – Na temat zwrotu „czterokrotnie pomnaża (liczbę) strzał” zob. wyżej komentarz do *KTU* 1.17 V 3.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

9-10a. Statyczna scena sądenia zostaje zaburzona widokiem nadchodzącego boga. Terminy *šd* i *kmn* to występujące często w paralelizmie dawne, może już w czasie kompozycji tekstu brzmiące archaicznie, jednostki miary ładu. W podstawowym sensie *šd* oznacza „otwarte pole”, „pas ziemi, „pastwisko”, „gospodarstwo” czy nawet „góra” i jest standardowym określeniem ziemi uprawnej (por. akad. *šadū*, hebr. *šāde^h*; *DUL* 795-797). Analogicznie do słowa „stadion”, które pierwotnie oznaczało miejsce, a wtórnie także odległość, *šd* stało się miarą terenu, a także (dużej) odległości, dystansu do pokonania, podobnie jak jednostka miary powierzchni *kmn* (*DUL* 440). Stąd zaproponowany przekład „zagony” i „łany”, które to terminy dobrze oddają niedookreślone jednostki miary powierzchni ziemi.

Oba terminy wraz z liczebnikami 1000 i 10 000 oraz przyimkiem tworzą formułę *b alp šd rbt kmn*, która stanowi utarty zwrot na określenie dużej odległości, np. zbliżania się czy ujrzenia kogoś „z bardzo daleka”. Są stosowane konwencjonalnie dla wyrażenia „z daleka” czy „w oddali” (zob. Dietrich & Loretz 1969, 62; Margalit 1983, 79), o czym świadczy ich wykorzystanie przy różnych okazjach zbliżania się, nadchodzenia bohatera. Tak dzieje się tutaj oraz w *KTU* 1.3 IV 38-40 (tekst 1) czy *KTU* 1.19 I 26-28, zaś w skróconej formie w *KTU* 1.19 IV 43. Sama formuła pojawia się częściej i służy czy to do wyrażenia wielkiej odległości (np. *KTU* 1.1 III 2; 1.4 V 24), czy wielkiej powierzchni (np. pałacu Jamma, *KTU* 1.2 III 10-11; pałacu Ba’la, *KTU* 1.4 V 56-57). Towarzyszące formule największe znane w Ugarit liczebniki wskazują naturalnie na miarę występującą w świecie legendarnym i mitycznym, nie zaś rzeczywistym. Tu zastosowanie formuły jest o tyle zasadne, że miejscem przebywania boga Koszara jest Kreta oraz Egipt (zob. poniżej), a więc kraje bardzo odległe od Ugarit.

10b-11. W czytelnym tekście *Legendy o Aqhacie* tu po raz pierwszy występuje imię Koszara-Chasisa, jednak bohater ten musiał pojawić się wcześniej, choćby obiecując dostarczenie łuku. Kim jest Koszaru-Chasisu? To jeden z istotnych bogów w panteonie Ugarit, zwykle o złożonym, podwójnym imieniu (połączonym spójnikiem): *ktr* w *hss*, czyli „zręczny i zdolny/pomysłowy”. Inne pomniejsze bóstwo ugaryckie o podwójnym imieniu to *šgr* w *itm*, Šaggar-Iszum, pojawiający się w jednej z list bogów. Analogicznie do mezopotamskiego Ea/Enki, egipskiego Ptaha czy greckiego Hefajstosa, Koszaru-Chasisu funkcjonuje jako patron rzemiosła i sztuk magicznych (magię często łączono z metalurgią i szerzej umiejętnością przetwarzania surowców w piękne czy drogocenne przedmioty). Jest kowalem, a do tego złotnikiem i budowniczym. Pochodzi z Kaftor (semickie określenie Krety), które jest jednocześnie miejscem jego pobytu, a w poemacie o Aqhacie przybywa z Egiptu, konkretnie z Memfis, które jest jego drugą siedzibą (utożsamiony jest niejako z Ptahem, egipskim bogiem rzemiosła czczonym w Memfis). W *Cykle o Ba’lu* określenia *kptr* (Kaftor/Kreta) i *hkpt* (Memfis/Egipt) występują paralelnie i określają miejsce, gdzie znajduje się mieszkanie Koszara-Chasisa: „Kreta tronem jego siedziby, Egipt

ziemią jego dziedzictwa” (KTU 1.1 III 1); „... z Krety do najodleglejszego z bogów, z Egiptu do najodleglejszego z bóstw” (KTU 1.2 III 2; por. też KTU 1.1 III 18-19; 1.3 VI 14). Oba miejsca kojarzone są z wysoko zaawansowaną i rozwiniętą gałęzią architektury, sztuki i rzemiosła, stąd nie są zapewne dobrane przypadkowo na siedzibę „Zręcznego”. W mitologii ugaryckiej Koszaru jest m.in. budowniczym bogato wyposażonego pałacu Ba’la (KTU 1.4 V 49 – 1.4 VI 40), podobnie zdobnego pałacu Jamma (KTU 1.1 III 4-9; 1.2 III 5-11), twórcą magicznych maczug, którymi Ba’lu walczy z Jammem (KTU 1.2 IV 11-25), wytwórcą podnóżka dla Asziraty (KTU 1.4 I 34) oraz konstruktorem cudownego łuku wręczonego Aqhatowi (KTU 1.17 V 1-3,10-13). Wszystkie dzieła Koszara wskazują zarówno na mądrość, zdolność i pomysłowość, jak i na biegłość wysoko wykwalifikowanego rzemieślnika – i upadniają go niejako do biblijnej postaci Besaleela, który był wykonawcą Namiotu Spotkania i jego sprzętów: „Oto wybrałem Besaleela, syna Uriego, syna Chura z pokolenia Judy. I napełniłem go duchem Bożym, mądrością i rozumem, i umiejętnością wykonywania wszelkiego rodzaju prac, pomysłowością w pracach w złocie, w srebrze, w brązie i w rzeźbieniu kamieni do oprawy, i w rzeźbieniu drzewa oraz wykonaniu różnych dzieł” (Wj 31,2-5). Kilkukrotnie pojawiające się w tekstach dotyczących Besaleela określenie rzeźbienia w drewnie i kamieniu – *ḥārōšet* (Wj 31,5; Wj 35,33) – posiada odpowiednik w ugaryckim terminie określającym zdolności Koszara: *ḥrš*. Jest to niezwykle pracowity bóg, postać wykorzystywana w tekstach mitologicznych w dość instrumentalny sposób. Potrzeba wykonania niezwykle przedmiotu czy pięknej budowli zawsze trafia do niego, a on każde takie polecenie spełnia bez słowa. Nie przejawia w tekstach cech indywidualnych poza typowymi dla swej roli. Wydaje się uosobieniem ludzkich (i boskich) zdolności do tworzenia pięknych artefaktów i zadziwiających budowli.

W tekstach ugaryckich jego imieniu towarzyszą w paralelizmie dwa przydomki: *hyn d ḥrš yd(m)* – „Hajanu, mistrz oburęczny” czy „Wprawny rzemieślnik oburęczny” (np. KTU 1.3 VI 23; 1.17 V 18-19,24-25). Termin *hyn* jest zagadkowym określeniem Koszara-Chasisa. Być może jest jego epitetem, oznaczającym np. „wykwalifikowany, fachowy” (jeśli zestawimy je z syr. *hawwina*, arab. *hawwana*; zob. de Moor 1987, 235; Parker 1997a, 91). Ayali i Darshan (2011, 4) widzą w nim nawiązanie do boskiego imienia Ea i przekładają cały zwrot jako „Ea of the Artisans”. Większość badaczy widzi tu jednak „alternatywne imię dla boga Koszara, o etymologii niepewnej” (tak DUL 346, podobnie np. Wyatt 2002, 43; Rahmouni 2008, 156-158). Taką też interpretację przyjęto dla *Legendy o Aqhacie*. Wokalizację tego „imienia” zrekonstruowano za paralełą akadyjską.

Z kolei określenie *ḥrš yd* (lub *ḥrš ydm*) jest z pewnością epitetem Koszara-Chasisa, oznacza czy to „zręczny rzemieślnik”, czy „oburęczny rzemieślnik” (jak proponuje DUL 252, 346), czy wreszcie „ten o zręcznej ręce/zręcznych rękach” (jak proponuje Rahmouni [2008, 156-158]: „Hayynu, the one of the dexterous hand(s)”). Ponieważ Koszaru słynie z wykwińskiej sztuki rzemiosła, przyjęto przekład „mistrz”. Epitet występuje też m.in. w KTU 1.1 III 4-5, tam również paralelnie do *ktr* w *ḥss*.

Na temat postaci Koszara-Chasisa w tekstach ugaryckich zob. też Albright (1943, 39-44); Gaster (1944, 20-23); Xella (1978, 483-488); Dietrich & Loretz (1978b, 57-63); Lipiński (1988, 137-143).

12-13a. W poemacie o Aqhacie „Zręczny” pełni ważną rolę twórcy i dostarczyciela łuku – atrybutu głównego bohatera. To jego słowa otwierały czytelną, drugą część poematu. W nich zapowiadał dostarczenie niezwyklej broni Danilowi lub bezpośrednio Aqhatowi. Tu z kolei boski kowal przybywa z obiecany darem w dłoniach. Formule obietnicy: *abl qšt... ašrb' qš't* „przyniosę łuk... czterokrotnie pomnożę (liczbę) strzał” odpowiada formuła wypełnienia obietnicy: *qšt ybln... yšrb' qš't* „niesie łuk... czterokrotnie pomnaża (liczbę) strzał”. Na temat tej broni zob. szerzej ekskurs: *Łuk jako broń wojowników*.

KTU 1.17 V 13B-21A

DANILU PROSI ŻONĘ O PRZYGOTOWANIE UCZTY

Danilu, który dostrzega zjawienie się boskiego rzemieślnika, podejmuje kroki dla zapewnienia jego godnego przyjęcia.

*apnk . dni¹⁷ 14 r'm't . rpi .
a¹p¹hn . ġzr . mt¹⁵ r'h¹rnmy .
gm . l atth . k yšh
16 šm' . mtt . dnty .
'd¹b¹ 17 imr . b pḥd .
l npš . k¹tr¹ 18 w ḥss .
l brlt . hyn d¹⁹ ḥrš yd .
šlḥm . ššqy²⁰ ilm
sad . kbd . hmt .
b¹l²¹ ḥkpt . r¹i¹ . kl¹h¹ .*

Wówczas Dani¹lu¹, ¹he¹ros,
w¹te¹dy bohater, ¹Ha¹rnamita
zawołał donośnie do swej żony:
„Słuchaj Pani Danatajo!
Przyrz¹ądz¹ jagnię z trzody,
by zaspokoić głód Koszara-Chasisa,
apetyt Hajana, mistrza oburęcznego.
Podaj jadło i napój bóstwu,
ugość go z honorami,
pana Memfis, ¹bo¹ga całego ¹tego¹ (kraju)”.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

17. *imr . b pḥd* – Termin *imr* oznacza „owce”, „jagnię” czy „baranka” (*DUL* 70), w kontekście czasowników *lḥm/šqy* (linia 19) oraz obecności bóstwa wskazuje na złożenie ofiary (Dietrich & Loretz 1991, 75-78). Cała fraza *imr . b pḥd* oznacza dosłownie „jagnię wśród baranów”, czyli „wybranego baranka”, por. Lb 15,11: „jagnię spomiędzy owiec” (Dijkstra & de Moor 1975, 182-183).

20. *ilm* – Nie jest to zapewne liczba mnoga, gdyż bóstwo obecne w tej scenie jest tylko jedno – Koszaru. Jest to zatem albo rzeczownik *il* z częstą dla niego enklityką

mem, ewentualnie forma *dualis*, „dwa bóstwa”, wynikająca z „podwójnego” charakteru boga Koszara-[i]-Chasisa.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

13b-15a. Na temat tytułów i określeń Danila: „Danilu, heros” i „bohater, Harnamita” zob. ekskurs: *Kim jest Danilu?*

15b-16a. Koszaru-Chasisu musiał przybyć w sposób nagły i nieoczekiwany, gdyż dopiero na jego widok Danilu prosi żonę pośpiesznie, by ta przygotowała ucztę dla zjawiającego się bóstwa. Być może przybył w ludzkiej postaci, skoro będzie gościem na uczcie u Danila i Danatai. Tu po raz pierwszy w czytelnej części poematu pada imię żony Danila, jednak kobieta musiała pojawić się już wcześniej, choćby w scenie poczęcia czy narodzin Aqhata. Imię *dnty* „Danataja” może być derywatem czasownika *dn* (I) „sądzić” (*DUL* 272-273). Jeśli tak jest, wówczas mielibyśmy czytelne nawiązanie do imienia oraz funkcji jej męża, Danila („Ilu jest sędzią”), sędziego miejskiego. Jeśli zaś imię Danatai pochodzi od rdzenia *dn* (III), oznaczającego „moc”, „potencja” (*DUL* 273), wówczas mielibyśmy czytelne nawiązanie do głównego wątku pierwszych części poematu – niepłodności małżeństwa Danila i Danatai, interwencji bogów, a w konsekwencji narodzin syna. Danataja jest więc albo „Sędzią”, czyli żoną sędziego, albo „Witalną”, czyli kobietą obdarzoną (przez bogów) witalnością i pełnią życiowych sił.

Danataja została trzykrotnie w poemacie określona terminem *mtt* (*KTU* 1.17 V 13,22,28), który oznacza „pannę”, „niezamężną kobietę” czy „młodą damę” (*DUL* 598). Wybrano tłumaczenie „Pani” z dwóch powodów. Po pierwsze, słowo to w tekstach ugaryckich może wskazywać na tytuł osoby szlachetnie urodzonej – w *Legendzie o Kircie* żona króla Kirty, Huraja, córka władcy Udum, jest wielokrotnie tytułowana jako *mtt* „Pani” (*KTU* 1.14 III 39; 1.15 IV 26; 1.15 V 9; 1.15 VI 3). Po drugie, prawdopodobnie mamy tu do czynienia z przeniesieniem pierwotnego określenia „panna”, czyli sprzed zamążpójścia, i nadaniem mu znaczenia wtórnego (Mrozek 2016, 91). To wtórne znaczenie mogło być ściśle związane z wyjątkowością pozycji, którą zajmowały zarówno Huraja, żona króla Kirty, jak i Danataja, żona sędziego i patriarchy Danila. Jedna i druga była „dziewicą” *per excellence* w chwili zaślubin z władcą/sędzią i ten tytuł przeniesiono na czas po zaślubinach. W biblijnej Księdze Izajasza król Achaz otrzymuje proroczą obietnicę, że „panna pocznie i porodzi syna” (Iz 7,14). Poza tą i kolejną perykopą Danataja nie pojawia się więcej w tekstach ugaryckich, dlatego niewiele więcej można o niej powiedzieć.

16b-20a. Danilu nakazuje żonie przygotowanie wybranego z trzody jagnięcia – *imr b pḥd* – dla zbliżającego się boskiego gościa. Przypomina to scenę, w której inny patriarcha, Abraham, na widok zbliżania się boskich gości, również nakazuje żonie przygotowanie dla nich posiłku, sam zaś wybiera ze stada „tłuste i piękne cielę” (Rdz 18). Linie 17b-19a tworzą paralelizm zwrotów *l npš... l brlt* oraz określeń

Koszara-Chasisa: *ktr w hss... hyn d hrš yd* (na ich temat zob. komentarz do *KTU* 1.17 V 10-11). Na określenie głodu boskiego rzemieślnika autor używa terminów synonimicznych *npš* i *brlt*. Pierwszy to „życie”, „dusza”, a pierwotnie „gardło”, „przełyk”, zaś drugi to „siła życiowa”, pierwotnie „głód”, „apetyt”. Oba terminy oznaczają siłę dającą życie, a tu użyto ich w znaczeniu posilenia się, wzmocnienia pokarmem. Oba terminy pojawiły się już w *KTU* 1.17 I 36-37: „Niech odżyje duch Danila, herosa, siła życiowa bohatera Harnamity!”. Podobnie w paralelizmie oba występują w *KTU* 1.18 IV 24-25; 36-37 oraz w 1.19 II 38-39, 43-44: „Niech ujdzie jak tchnienie jego życie, jak splunięcie – jego witalna siła”.

Karmienie bóstwa jako forma ofiary błagalnej lub dziękczynnej dla niego pojawiło się w poemacie już dwukrotnie. Najpierw Danilu odprawia ryt (w świątyni), podczas którego dosłownie „karmi... poi... bogów” (Ila i Ba`la). Potem Danilu „karmi i poi” boginki Koszaraty, zwiastunki poczęcia i narodzin dziecka. Zapowiadany tutaj posiłek przygotowany kolejnemu bogu – Koszarowi – będzie już trzecią w legendzie ucztą bogów przygotowaną przez ludzi. Wszystkie trzy ukazują pobożność i religijną sumienność Danila oraz pouczają o skuteczności takiej formy kontaktowania się z niebiosami.

20b-21a. Na końcu fragmentu Koszaru określony jest przez Danila dwoma, jak się wydaje, dodatkowymi epitetami: *b`l hkpt* i *il klh*. Pierwszy oznacza dosłownie „pana Memfis”. Termin *hkpt* pochodzi od egip. *hwt.k3.pth* – „dom Ka Ptaha” (del Olmo Lete 1998, 59; *DUL* 353) i jest poświęcony w amarneńskim akad. jako *ḥi-ku-up-ta-ah* „miasto Ptaha” (Gibson 1978, 55 n. 1; *DUL* 353-354), chodzi więc o Memfis. Memfis, po egipsku Hutkaptah, a po akadyjsku Hikuptah, było dawną stolicą faraonów, niegdyś kwitnącym miastem, znanym z kultu boga Ptaha. Ptah, naczelnny bóg tej metropolii Dolnego Egiptu, uważany był za boga rzemieślników, zwłaszcza architektury (budowle) i rzeźby (pomniki, posągi). Arcykapłana jego kultu nazywano największym z przełożonych wytwórców, a kapłani Ptaha byli głównymi architektami oraz mistrzami rzemieślników na dworze faraona, byli też odpowiedzialni za ozdabianie królewskich grobowców. Koszaru-Chasisu jest więc jego dokładnym odpowiednikiem w mitologii ugaryckiej – bogiem rzemieślników. Autor poematu utożsamia Koszara-Chasisa z Ptahem, wskazując, że jest on panem Memfis – *b`l hkpt*. A ponieważ Ptah ma siedzibę w Memfis, to i Koszaru ma siedzibę w Hikuptah. I stamtąd przybywa przez zagony i łany do Danila (w kwestii Memfis jako miejsca zamieszkania Koszara-Chasisa zob. *KTU* 1.3 VI 4-23). Semicki termin *hkpt* przez metonimię zaczął oznaczać cały Egipt, co pokazuje zgreczenie nazwy miasta jako Αἴγυπτος. Memfis w okresie Starego Państwa (trzecia do szóstej dynastii) był stolicą Egiptu, a Ptah, naczelnny bóg miasta, był uważany za naczelnego boga Egiptu, tego, który dał życie innym bogom. W tekstach ugaryckich termin *hkpt* „dom Ka Ptaha” stanowi więc albo określenie miasta-stolicy, albo na zasadzie *totum pro parte* całego Egiptu.

Drugie określenie Koszara pojawiające się w ustach Danila – *il klh* – jest problematyczne. Dosłownie oznacza „bóg jego całego” i choć różnie bywa tłumaczone przez badaczy (Parker 1997a, 58: „przydzielony przez Ela?”; Margalit 1989, 148:

„boga...?”; *TUAT NF VIII*, 278: „boskie Memfis”), wskazuje prawdopodobnie na Egipt, właśnie na zasadzie uzupełnienia nazwy cząstkowej *ḥkpt*. W przekładzie dodano więc słowo „kraj” (podobnie Tronina 2009, 602).

KTU 1.17 V 21B-33A KOSZARU WRĘCZA ŁUK DANIŁOWI

Fragment jest przykładem klasycznego dla wielu starożytnych tekstów elementu narracji, jakim jest wypełnienie wcześniej przytoczonej zapowiedzi czy rozkazu. Zgodnie ze schematem literackim „rozkaz/zapowiedź – wypełnienie” (była o nim mowa już wyżej), autor opisuje tu dokładne wypełnienie zapowiedzi z poprzedniej perykopy. Owa dokładność przejawia się m.in. w powtórzeniu tych samych formuł i zdań, tylko w aspekcie dokonanym, np. „Podaj jadlo i napój bóstwu” (ww. 20-21) – „Podała jadlo i napój bóstwu” (w. 29). Nowością jest wątek przekazania daru łuk i strzał.

*tšm*²² *mṯt* . *dnty* .
t'db . *imr*²³ *b pḥd* .
l npš . *kṯr* . *w ḥss*
²⁴ *l brlt* . *hyn* . *d ḥrš*²⁵ *ydm* .
aḥr . *ymgy* . *kṯr*²⁶ *w ḥss* .
bd . *dnil* . *ytnn*²⁷ *qšt* .
l brkh . *y'db*²⁸ *qs't* .
apnk . *mṯt* . *dnty*
²⁹ *tšlḥm* . *tššqy ilm*
³⁰ *tsad* . *tkbd* . *hmt* .
b'l {*ḥ*}³¹ *ḥkpt il* . *klh* .
tb' . *kṯr*³² *l ahlh* .
hyn . *tb'* . *l mš*³³ *knth* .

Posłuchała Pani Danataja,
 przyrządziła jagnię z trzody,
 by zaspokoić głód Koszara-Chasisa,
 apetyt Hajana, mistrza oburęcznego.
 Gdy przybył Koszaru-Chasisu,
 w ręce Danila przekazał łuk,
 na jego kolanach złożył strzały.
 Wówczas Pani Danataja
 podała jadlo i napój bóstwu,
 ugościła go z honorami,
 pana Memfis, ¹bo¹ga całego ¹tego¹ (kraju).
 I powrócił Kosza¹ru¹ do swego namiotu,
 Hajanu powrócił do swego mieszkania.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

27. *y'db* – Czasownik *'db* oznacza „wyjść”, ale przez przesunięcie semantyczne również „włożyć, umieścić” czy „ułożyć, przygotować” (*DUL* 144; na jego temat zob. więcej Dietrich & Loretz 1993, 127-128).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

21b-33a. Na temat postaci Danatai zob. wyżej, komentarz do poprzedniego fragmentu. Tu małżonka Danila jawi się jako dobra gospodyni i współpracująca z mężem żona. Bardzo podobne wezwanie skierowane do żony, aby ta przygotowała ucztę, pojawia się w *Legendzie o Kircie*. Kirta prosi małżonkę o przygotowanie mięsa i wina; ta przygotowuje ucztę: „Posłu[chaj Pani Hura]jo... Posłuchała Pani Hura]ja...” (KTU 1.15 IV 2-19).

Starania Danatai w ugoszczeniu boskiego przybysza poskutkowały przychylnością Koszara (na temat określeń Koszara-Chasisa zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.17 V 10-11). Nasycony wystawną gościnną bóg rzemieślnik może teraz przekazać na ręce Danila swój cenny dar – łuk i strzały. Kolejna uczta dla bogów zostaje zwieńczona pomyślnym finałem dla ludzi. Nawet menu uczyty jest tym razem takie samo, jak w dwóch poprzednich sytuacjach: mięso i napój towarzyszą pierwszej uczcie przygotowanej przez Danila bogom, uczcie wyprawionej dla bogiń Koszarat oraz uczcie dla Koszara-Chasisa. Wszystkie trzy są też obrazem pobożności Danila i jego żony, ich gotowości do służenia bogom. Występują jednak pewne różnice między nimi. Pierwsze dwie trwają po siedem dni, obecna jedynie dzień (choć nie wydaje się, aby to miało szczególne różnicujące je znaczenie). Istotniejsze jest spostrzeżenie, że pierwsze dwie dotyczą potrzeby uzyskania błogosławieństwa bogów, konkretnie tego związanego z płodnością. Są wcześniej zaplanowane i przygotowane w tym konkretnym celu. Trzecia zaś wynika raczej z gościnności, potrzeby przyjęcia i ugoszczenia przybysza i nie wydaje się, aby konieczna była jakaś jej szczególna forma, by Koszaru wręczył swój dar (Wright 2001, 91). Innymi słowy, pierwsze dwie są w swej intencji błagalne, są supliką, trzecia zaś nosi znamiona dziękczynnej. Stąd zapewne ta nie musi trwać siedem dni.

Wyżej zwrócono uwagę, że scena, w której Danilu gościł boginki Koszaraty, przypomina w ogólnym zarysie wizytę trzech boskich gości u Abrahama z Rdz 18: przybycie boskich wysłańców, hojna gościna, nakarmienie i napojenie przybyszów, goście przekazują dar. Tu, w opowiadaniu o ugoszczeniu Koszara, powtarza się nie tylko ten sam schemat, ale i szczegóły są bliźniacze, jak zauważyli to już Xella (1978, 483-488) i Parker (1989, 109). Abrahama i Danila odwiedzają boscy wędrowcy, przybywający z niewiadomego kierunku; gospodarz dostrzega przybyszów z oddali w trakcie wykonywania przez niego codziennych czynności; wita ich i nakazuje żonie przygotować dla nich hojny posiłek; zostaje zabite i przygotowane naprędce jagnię z trzody; gospodarz karmi i poi przybyszów i gości ich z honorami; po uczcie ci przekazują – adekwatny do swej natury – nadprzyrodzony dar; na końcu boscy wysłańcy odchodzą z gościnnego domu. Wszystkie te elementy pojawiają się w Księdze Rodzaju i w *Legendzie o Aqhacie*.

Podobny schemat przedstawia następująca scena z Księgi Rodzaju (Rdz 19). Dwoje z trójki tych samych boskich gości, którzy odwiedzili Abrahama, przybywa do Sodomy, gdzie w bramie miasta przesiaduje Lot. Ten wita ich z honorami, zaprasza

do domu i przygotowuje wieczerzę. Dodatkowo chroni ich przed napastowaniem ze strony mieszkańców Sodomy. W zamian boscy goście zdradzają mu, że przybyli, aby zniszczyć grzeszne miasto. Po wszystkim oddalają się z domu Lota, pomagając w ucieczce jemu i jego rodzinie. Można tu też przywołać dwie sceny z Księgi Sędziów. Pierwsza, gdy Manoach przygotowuje koźlątko dla Anioła Pańskiego, który przyszedł poinformować go o cudownych narodzinach syna (Sdz 13,2-25), oraz druga, paralelna, w której Anioł Pański ukazał się Gedeonowi, a ten przygotował koźlątko ze stada i napój jako ofiarę dla boskiego przybysza (Sdz 6,19; zob. Wright 2001, 91). Wszystkie te sceny łączy wątek wizyty boskiego wysłannika u bohatera, ugoszczenie bóstwa lub jego wysłannika zawsze przez przygotowanie posiłku z wykorzystaniem zwierzęcia z własnej trzody oraz nadprzyrodzony dar gościa dla gospodarza.

Przytoczone opowiadania wskazują, że mamy do czynienia z toposem literackim, schematycznym sposobem narracji o boskich odwiedzinach w celu przekazania daru. Topos zbudowany jest według struktury: 1) główny bohater znajduje się w środku codziennych czynności, często siedzi u wejścia do miasta/domu/namiotu; 2) odwiedzają go nieznani goście (w trakcie okazuje się, że są to istoty boskie); 3) bohater zaprasza ich i urządza im hojną ucztę (instruując przy tym żonę i ewentualnie służbę); 4) goście wynagradzają gospodarza, przekazując boski dar; 5) przybysze odchodzą. Adaptację podobnego schematu znajdujemy też np. w dwóch najdłuższych dziełach Owidiusza: w *Żalach* (5,493-536) i w *Przemianach* (8,611-724). Być może celem takich opowieści była zachęta do okazywania gościnności wobec obcych i przybyszów, do pielęgnowania tej cnoty tak ważnej dla starożytnych ludzi Wschodu (Parker, 1989, 109). Ten sam schemat, choć wykorzystany swobodniej, widzimy w dwóch scenach cyklu Eliasza i Elizeusza z Ksiąg Królewskich (zob. 1 Krl 17,10-16 i 2 Krl 4,8-17). W obu boscy wysłannicy, prorocy Jahwe, są przyjęci i ugoszczeni przez borykające się z cierpieniem i potrzebujące kobiety, w zamian za co wynagradzają je nadprzyrodzonymi darami. W obu na plan pierwszy wysuwa się misja prorocka Eliasza i Elizeusza, ale nie bezzasadne jest przyjęcie, że pierwotna wersja obu ludowych opowieści wpisywała się dokładnie w przytoczony powyżej schemat.

Jest przynajmniej jeszcze jedna ciekawa analogia z omawianą sceną wizyty Koszara-Chasisa u Danila z darem łuku. Dokładnym greckim odpowiednikiem boskiego kowala Koszara jest Hefajstos, bóg-rzemieślnik, opiekun kowali, złotników i rękodzielników. To do niego udaje się bogini Tetyda, matka Achillesa, by prosić go o wykonanie zbroi dla syna. Hefajstos wykonuje ją i wręcza Tetydzie, a ta podarowuje zbroję Achillesowi. Analogia rozciąga się nie tylko na postacie Koszara i Hefajstosa oraz prośbę rodzica o uczynienie niezwykłego, boskiego oręża dla syna. Analogiczne tu są także postaci Aqhata i Achillesa – obaj są młodymi dzielnymi wojownikami, herosami, ludźmi o prerogatywach boskich (boski oręż), obaj otrzymują broń od bogów za pośrednictwem rodziców, obaj giną młodo mimo posiadania tego specjalnego uzbrojenia.

Ostatni paralelizm fragmentu wyraża standardową formułę powrotu bohatera do swego domu po wykonaniu zadania. Siedziba Kozzara-Chasisa jest tu określona dwoma terminami: *ahl* „namiot” (por. hebr. *ōhel*) oraz *mškt* „(mobline) miejsce zamieszkania”, „mieszkanie” (por. hebr. *miškān*). Oba terminy także w Biblii hebrajskiej są zestawiane paralelnie: „Jakubie, jakże piękne są twoje namioty, mieszkania twoje, Izraelu!” (Lb 24,5); „Rozszerz przestrzeń twego namiotu, rozciągnij płótna twego mieszkania” (Iz 54,2); „Oto przywrócę znowu namioty Jakuba i okażę miłosierdzie nad jego mieszkaniami” (Jr 30,18). Oba terminy często zestawione razem wskazują na mieszkanie Boga na ziemi, pośród Izraela, są określeniami przybytku na pustyni lub świątyni jerozolimskiej (Wj 39,32; 40,2.6.29; 1 Krn 6,17; Hi 21,28). Tu określają siedzibę boskiego kowala, niekoniecznie przenośną (na temat mobilności/stałości obecnej w obu określeniach zob. szerzej Majewski 2008, 212-230). Podobnie w namiocie (*ahl*) mieszka sługa-wojownik bogini ‘Anaty, Jaṭipanu (KTU 1.19 V 50,52). W namiotach mieszkają też bogowie (KTU 1.15 III 18-19).

KTU 1.17 V 33B-39

DANILU PRZEKAZUJE ŁUK AQHATOWI

Stan tekstu w tych wierszach pogarsza się, stając się coraz mniej czytelny. Danilu prawdopodobnie przekazuje łuk synowi razem z błogosławieństwem, w którym wyraża życzenie, by Aqhatu złożył dary (ofiarnic?) z pierwszych łowieckich zdobyczy. Po wierszu 39 tekst urywa się do końca kolumny piątej (ok. 11 linii).

apnk . dʿnʿil . ʿmʿ[ʿt] ³⁴ *rpi* .
aphn . ġzr . mʿtʿ ³⁵ *hrnmy* .
qšt . yqb .
*[yb]*³⁶*rk . ʿl . aqht . k yq[bh]*
³⁷ *prʿm . šdʿkʿ . y bʿnʿ*
[. bln] ³⁸ *prʿm . šdk* .
hʿn pʿ[rʿm] ³⁹ *šd . b hkʿlyʿ [xxxxxx]*

Wówczas Daʿniʿlu, ʿhʿ[e]ros,
wtedy bohater, Hʿaʿrnamita
przeznaczył łuk (i)
[pobłogo]sławił, dla Aqhata przegna[czył go].
„Pierwociny ʿtwychʿ łowów, o syʿnuʿ,
[przynieście] pierwociny twych łowów!
Taʿk, pierʿ[wociny] łowów do ʿmegoʿ
paʿaʿcuʿ [...]]

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

35-36. *qšt . yqb . [yb]rk . ʿl . aqht . k yq[bh]* – Czasownik *yqb*, występujący tu dwa razy, jest trudny do interpretacji. Jego znaczenie wywodzi się od rdzenia *nqb*, co jest tłumaczone jako „przebić”, a wtórnie także „oznaczyć, wyznaczyć” oraz „nazwać” (DUL 630). W związku z tym część badaczy widzi tu czynność nazwania łuku

(tak np. Dijkstra & de Moor 1975, 182; de Moor 1987, 235). Podobne znaczenie widzą del Olmo Lete & Sanmartín, proponując niepewny przekład: „nazwał łuk (?), błogosławił (go), dla Aqhata, tak, nazwał go (?)” (*DUL* 630). Tu jednak może chodzić o czynność „wyznaczania” czyli „przeznaczania” łuku dla Aqhata (tak Wright 2001, 94-95). Taka interpretacja wyjaśnia, jak łuk dostał się w posiadanie Aqhata, który odtąd może nim dysponować według własnego uznania. Taką interpretację przyjęto też tutaj. Wyatt (2002, 269) i Niehr (w *TUAT NF VIII* 279) widzą tu czynność napinania łuku, zapewne wiążąc czasownik *yqb* z rdzeniem *qbb*, i tłumacząc odpowiednio: „napiął łuk, pobłogosławił go, Aqhatu napiął go” oraz „napiął łuk, pobłogosławił go, w imieniu Aqhata istotnie napiął go”. Różnica pojawia się w interpretacji, kto jest podmiotem czynności napięcia łuku – Danilu czy jego syn.

Równie niejednoznaczna jest forma *[yb]rk* z wiersza 35. Tu odstąpiono od rekonstrukcji zaproponowanej w *KTU*: *[yd] rk*, być może w znaczeniu „przekazał”. Dokonano zaś rekonstrukcji zgodnej z tą Wrighta (2001, 94), Wyatta (2002, 269-270), Niehra (*TUAT NF VIII* 279) oraz del Olmo Lete & Sanmartína (*DUL* 152, 630), jako najlepiej pasującej w kontekście. Pojawia się tu bowiem schematyczna kolejność czynności: dar ojca (przekazanie łuku Aqhatowi), jego błogosławieństwo i towarzysząca tym czynnościom przemowa w formie rad dawanych synowi w ważnym momencie jego życia.

37, 38. *pr 'm* – Jest to zapewne liczba mnoga terminu *pr 'm*, oznaczającego „pierwsze owoce” czy „wczesne owoce” (por. syr. *pr 'ā* „owoc”, „kwiat”; hebr. *parī* „owoc”; arab. *fara 'a* „prześcigać, przewyższać”). W *KTU* 1.19 I 18 pojawia się fraza *pr ' qz*: „pierwsze owoce lata” (szerzej zob. Dijkstra & de Moor 1975, 199; de Moor 1987, 248; *DUL* 668).

39. *b hk'ly¹* – Niektórzy próbują rekonstruować tę frazę jako *b hk'lh¹*, gdyż twierdzą, że pierwsze trofea łowów Aqhata powinny być przyniesione „do jego pałacu”, czyli do pałacu/świątyni Koszara, a nie „do mego pałacu”, czyli pałacu Danila (np. Parker 1997a, 59). Czytelne elementy zapisu nie pozwalają jednak na taką rekonstrukcję.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

33b-39. Fragment jest krótki, ale stwarza wiele trudności interpretacyjnych, z których kilka wskazano w komentarzu filologicznym. Nie jesteśmy pewni, co tak naprawdę uczynił tu Danilu, gdyż czasowniki są albo niezrozumiałe, albo nieczytelne. Nie znamy dalszej części przemowy Danila, która tu wyraźnie się rozpoczyna i która mogłaby rzucić więcej światła na ten tekst. Inną trudnością jest pytanie, czy mamy tu do czynienia z błogosławieństwem, a jeśli tak, to kto/co jest adresatem błogosławieństwa Danila: syn czy łuk? Nie wiemy także, dla kogo mają być przeznaczone pierwsze zwierzęta upolowane za pomocą cudownej broni.

Na podstawie zaproponowanej rekonstrukcji i przekładu tekstu najbardziej prawdopodobne wydaje się to, że Danilu przekazuje łuk otrzymany od Koszara-Chasisa synowi Aqhatowi. Wiersze 37-39 wskazują, że błogosławieństwo ojca, które towarzyszy temu uroczystemu momentowi, jest skierowane do syna, a nie w kierunku broni. Jeśli ta interpretacja jest poprawna, mamy tutaj pierwszy moment narracji, w którym Danilu udziela błogosławieństwa dzieciom. Wcześniej sam pobłogosławiony przez bogów, teraz błogosławi syna, a w dalszej części opowiadania (*KTU* 1.19 IV 36-40) pobłogosławi swoją córkę Puǵatę. Podniosły moment domaga się przemowy Danila. Ta rozpoczyna się życzeniem, aby pierwociny łowów zostały przeznaczone jako dar. Wielu badaczy widzi tu dar dla bogów ogólnie albo dla Koszara-Chasisa w szczególności – jako wyraz wdzięczności za obdarowanie boskim łukiem oraz wyraz pobożności czy sposób na obłaskawienie boskich potęg (głównie na podstawie biblijnego prawa o pierwocinach i pierworodnych ze zwierzyny i z ludzi, por. Wj 13,12-14). Tekst jednak mówi o przyniesieniu upolowanej zwierzyny do domu Danila, a nie do świątyni (jak tłumaczy np. Parker 1997a, 59 czy Tronina 2009, 603). Scena przypomina więc biblijny incydent, w którym Izaak prosi syna Ezawa, aby ten przyniósł mu owoc swego polowania, by ojciec mógł udzielić mu błogosławieństwa: „Weź więc teraz przybory myśliwskie, twój kołczan i łuk, idź na łowy i upoluj coś dla mnie. Potem przyrządź mi smaczną potrawę, jaką lubię, podaj mi ją, abym jadł i abym ci pobłogosławił, zanim umrę” (Rdz 27,3-4). Młody myśliwy Ezaw przypomina tu Aqhata, zaś stary patriarcha Izaak – Danila. Obu młodych bohaterów łączy szczególna miłość ojcowska i ojcowska duma. Zgadza się także wiele szczegółów sceny, od zastosowanej broni, po te same elementy narracji: uroczysty moment, dar błogosławieństwa, przemowa ojca, polecenia co do upolowanej zwierzyny i – prawdopodobnie, bo tekst legendy o Aqhacie się tu urywa – spożycie przez ojca owoców łowów syna. Ciekawe jest to, że boski dar (odpowiednio błogosławieństwa i łuku) jest przekazany ojcu, a nie bezpośrednio synowi i to ojciec decyduje o miejscu i sposobie przekazania potomkowi daru niebios. Ani Ilu, ani Ba’lu nie błogosławią Aqhata; przekazują błogosławieństwo Danilowi, a dopiero ten – zgodnie z hierarchicznym wzorcem patriarchalnym – przekaże je swojemu synowi. Istotny w tej analogii jest także bezpośredni związek błogosławieństwa ze spożyciem upolowanej zwierzyny: „Podaj mi, abym zjadł to, co upolowałeś, synu mój, i abym ci sam pobłogosławił” (Rdz 27,25). Jeśli dostrzeżenie analogii tych dwóch scen jest zasadne, wówczas można by z dużą pewnością założyć, że Danilu nie poleca zanieśienia zdobyczy do pałacu/świątyni Koszara czy innego boga, ale przyniesienie jej do domu i przygotowanie ojcu posiłku.

Tak czy inaczej – Aqhatu otrzymuje od ojca cudowny dar. Staje się myśliwym i wojownikiem – jak młody Ezaw. Czy mamy tu do czynienia z legendarną wersją rytu przejścia chopca z wieku młodzieńczego w dorosłość, w świat męski? Nie jest wykluczone, że Danilu, wręczając łuk młodzieńcowi i zapraszając go tym samym do polowania, rozpoczyna ryt takiej właśnie inicjacji, w której istotnym elementem jest przyniesienie przez młodzieńca upolowanej zdobyczy. Być może uczta, na której

Aqhata zostaje zabity, to świętowanie tego *rite de passage*? Jest także prawdopodobne, że na końcu Danilu daje Aqhatowi konkretne rady co do korzystania z łuku, przekazuje swego rodzaju etykietę myśliwego-wojownika. Ale tego nie wiemy, gdyż tu tekst się urywa – brak ok. 11/12 ostatnich linii kolumny piątej – a kiedy powraca po ok. 10/11 nieczytelnych liniach kolumny szóstej, dotyczy już kolejnej sceny.

W czytelnej wersji poematu to w tym miejscu po raz pierwszy pojawia się imię Aqhata. Etymologia tego imienia jest nieznana, przypuszczalnym rdzeniem może być *qht* (DUL 89-90). Margalit przekłada to imię jako „Najbardziej Posłuszny” („Most Obedient”; 1988, 211-214), zaś Watson proponuje, by analogicznie do hebrajskiego rdzenia *qht* widzieć tu czasownik „zebrać” (2001, 203). Tak zresztą proponował już wydawca legedny, Virolleaud (1936a, 96). Niewykluczone, że imię bohatera legendy ma jakiś związek z imieniem, które patriarcha Lewi nadaje jednemu ze swoich synów, Kehatowi – rdzeń *qht* (zob. Rdz 46,11; Wj 6,16; Lb 3,17; por. Gordon 1977, 8; del Olmo Lete 1981, 517).

Scenę błogosławieństwa Aqhata i przekazania mu łuku łączy ze sceną opisaną w Rdz 27 jeszcze jedno. Błogosławieństwo Danila stanowi zakończenie serii pomyślnych obrzędów w początkowych częściach legendy. Kolejna część wprowadza już konflikt, który okaże się śmiertelny dla głównego bohatera. Podobnie jest w Księdze Rodzaju. Błogosławieństwo patriarchy Izaaka dla syna Jakuba nie przyniesie mu pokoju i pomyślności, w każdym razie nie od razu. Przeciwnie, rozpocznie serię wypadków, w których życie brata Ezawa będzie zagrożone. Można się zastanawiać, czy przekazanie łuku Aqhatowi nie jest ukazane jako zła decyzja Danila – taka, która wprawia w ruch wypadki prowadzące do katastrofy. Wydaje się, że nie. Łuk został przekazany Danilowi tylko po to, aby ojciec mógł wręczyć go synowi w wybranym przez siebie momencie (zapewne osiągnięcia dojrzałości płciowej czy społecznej). Jest to więc scena kulminacji błogosławieństwa bogów dla Danila: nie tylko doczekał się upragnionego syna, ale i mógł towarzyszyć jego dorastaniu i w kluczowym momencie obdarować go boskimi darami (Wright 2001, 96).

CZEŚĆ III

‘ANATA POŻĄDA ŁUKU AQHATA

Treść przejścia w narracji od poprzedniej do tej części poematu jest nieznana, gdyż jak wspomniano wyżej, brakuje ok. 11/12 linii kolumny piątej oraz ok. 10/11 początkowych linii kolumny szóstej, ostatniej na pierwszej tablicy. Aqhatu już nie jest w domu ojca, lecz na uczcie z ‘Anatą. Co mogły zawierać brakujące ok. 22 linie?

W całym poemacie wyraźnie brakuje użycia łuku przez Aqhata. Nigdzie nie dowiadujemy się, na czym polega wyjątkowy charakter broni podarowanej przecież nie przez kogokolwiek, lecz przez boskiego rzemieślnika Koszara. Młody bohater ani razu nie korzysta z cudownego daru, jakby ten nie był dla niego ważny, jakby był nieistotnym dodatkiem, a przecież oś dalszej akcji rozegra się wokół tej niezwyklej broni. W kontekście dalekiej analogii między postaciami Aqhata i Achillesa kluczowym elementem, którego brakuje w legendzie ugaryckiej, jest właśnie opis działania boskiego oręża. Wydaje się więc niezbędnym uzupełnieniem przynajmniej krótka narracja o użyciu łuku przez herosa. Najlepszym dla niej miejscem jest właśnie to na przejściu między drugą a trzecią częścią poematu, gdzie brakuje zakończenia sekwencji wytworzenia i podarowania łuku Aqhatowi. Być może więc niezachowane końcowe wersety kolumny piątej i początkowe kolumny szóstej mówiły o pochwaleniu się łukiem i celnością strzelania podczas uczty, w trakcie opisu której tekst na nowo staje się czytelny. Ewentualnie mowa była o wyprawie Aqhata na polowanie (tak Gibson 1975, 65; 1977, 27). Gibson wysuwa przy tym domysł, że oprócz polowania ma tu miejsce opis niedopełnienia przez Aqhata obowiązku złożenia pierwocin z polowania w świątyni (co miałoby być przyczyną jego dalszych nieszczęść). Jednak brak jest miejsca na tak rozbudowaną narrację, a co istotniejsze, opowiadanie w kolejnych partiach nie daje żadnej podstawy do przypuszczenia, że Aqhatu dopuścił się takiego kultycznego wykroczenia. Los Aqhata jest raczej następstwem pożądania łuku przez ‘Anatę za wszelką cenę i butnej odmowy bohatera wobec jej propozycji (Parker 1989, 112) – a więc personalnego konfliktu między wojownikiem a boginią.

Główny wątek tej części legendy dotyczy silnego pragnienia 'Anaty, by zdobyć łuk Aqhata. Znowu scena rozpoczyna się – analogicznie jak w dwóch poprzednich częściach – od zaznaczenia sytuacji braku (Aitken 1990, 92): Dziewica 'Anata nie ma cudownego łuku, pragnie go, pożąda, ale nie posiada. Tym razem ona (jak wcześniej Danilu) podejmuje kroki, by ów brak zaspokoić. W tej części próba wejścia w posiadanie łuku odbywa się jeszcze przy użyciu sprytu i rozmowy, a nie siły. Dopiero gdy te nie przyniosą skutku, 'Anata podejmie próbę siłową (część kolejna). Chce bowiem mieć łuk za wszelką cenę. Centrum tej części stanowi dialog między 'Anatą a Aqhatem składający się z dwóch par wypowiedzi: w każdej zawarta jest propozycja 'Anaty i odmowa Aqhata. Dialog, w którym nie udało się 'Anacie przekonać Aqhata do dobrowolnego oddania jej łuku, kończy się groźbą, jaką wściekła bogini wypowiada wobec wojownika. Pięć wypowiedzi tej części układa się w dialog o wzrastającym napięciu narracyjnym. Początkowa radość wspólnej uczty przemienia się stopniowo w otwartą konfrontację między boginią a herosem.

Pomimo względnej zrozumiałości epizodu dotyczącego sporu o łuk, wciąż nie ma zgody co do dwóch ważnych punktów w jego interpretacji: motywacji bohaterów, zwłaszcza bogini 'Anaty, oraz związku tej historii z innymi bliskowschodnimi i klasycznymi opowieściami. Jak się okaże, te dwa problemy są ze sobą powiązane.

KTU 1.17 VI 1-14 'ANATA DOSTRZEGA ŁUK AQHATA

Powierzchnia tablicy jest w tym miejscu w złym stanie, stąd rekonstrukcja i przeład są miejscami niepewne. Scena przedstawia ucztę, na której obecni są przynajmniej heros Aqhatu oraz bogini 'Anata (prawdopodobnie także inni goście). Podczas biesiady bogini nagle dostrzeżę broń młodego herosa i jej widok wzbudza w niej niezwykle pożądanie.

<p>¹ [xxxxxxxxxx]x[xxxxx] ² [xxxx lh̄m . b l]'h̄m'[xxxxx] ³ [xx w šty xxx y]'n¹ . ay . '[d xxx] ⁴ [xxxxxx b h]'r¹b . ml'h¹[t . q]š ⁵ [mri .] [tšty . krpnm] . yn . b ks . 'hrš¹ ⁶ [dm . 'šm . ymlu]n . krpn . 'l . 'k'rpn</p>	<p>[...] [... jedzcie, poży]'wajcie¹ [...] [... i pijcie ... wi]'no¹ wszelkie! [...] [... no]'že¹m sol'nym¹ [po]kroili [tucz], [z pucharów pili] wino, z kielichów 'złoty¹ [krew winorośli. Napęlnia]ją puchar za 'pu'charem,</p>
---	---

⁷ [xxxxxxxxx]ʿq ^l ym . w t ^l . {ʿ}ʿt ^l r ^l	[...]ʿroz ^l lewał i spienione ʿmło ^l de wino,
⁸ [xxxxxxxxx]ʿn ^l . yn . ʿš ^l y ^l .	[...] wino wyciśnięte.
l ḥbš ⁹ [w aqht . y]ʿnh ^l tn . qn .	Zza pasa [Aqhata wy]ʿpad ^l ła strzała,
ysbt ¹⁰ [qšt . bnt . kt]ʿr ^l .	odłożył(?) [łuk, dzieło Kosza]ʿra ^l .
b nši ʿnh [.]ʿw t ^l ph ^l n ^l	Podniósłszy swe oczy, ʿdo ^l strzeʿgła ^l (go)
¹¹ [xxxxxxxxx]ʿh ^l l . kslh . k ʿbr ^l q	[...] (...) jego cięciwa jak ʿbłyska ^l wica,
¹² [xxxxxxxxx]ʿk . y ^l gd . th ^l m ^l t . brq	[...] jak ʿpo ^l ruszająca(?) morską otchłań błyskawica
¹³ [xxxxxxx] .]ʿqnh ^l .	[...]ʿjego strzały ^l .
tšb . qšt . bnt k ⁴ [tr . w ḥss .	Napięła łuk, dzieło Ko[szara-Chasisa,
d qr]nh . km . bt ^l n . yqr	którego koń]ce zwiłają się jak wąż.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

2-3. *lhm . b l]ʿhm^l* – *KTU* ma w linii 2 tylko *l]ʿhm^l*. Zaproponowana tu rekonstrukcja bazuje m.in. na paraleli z *KTU* 1.23:6 (tekst 5):

<i>lhm . b lhm . ay</i>	Jedzcie wszelkie jadło
<i>w šty . b ḥmr yn ay</i>	i pijcie wszelkie fermentujące wino!

Podobnie rekonstruuje tekst de Moor (1987, 236), Margalit (1989, 123) oraz Wright (2001, 100).

4. *b ḥ]ʿr^lb . mlʿh^l[t* – Różne są propozycje przekładu tego zniszczonego fragmentu, w zależności od interpretacji terminu *mlḥt* (dosłownie „sól”); *ḥrb* oznacza „miecz”, „nóż” (*DUL* 363; por. hebr. *ḥereb*). Niektórzy, jak del Olmo Lete & Sanmartín, proponują przekład dosłowny: „nóż solny” (*DUL* 363, 543). Inni widzą tu „nóż kuchenny(?)”, „wyrzeźbiony(?)”, albo „w kształcie żuchwy(?)”, zgodnie z interpretacją *mlḥt* jak derywatu słowa *lh* „szczeka” (*DUL* 490). Wyatt tłumaczy: „nóż w kształcie szczęki”, („jaw-shaped knife”; Wyatt 2002, 70), co może wskazywać np. na nóż zakrzywiony lub zębaty. To samo określenie *ḥrb mlḥt* pojawia się jeszcze w *KTU* 1.3 I 7 oraz 1.4 III 42. W każdym z tych miejsc nóż ten służy do krojenia mięsiwa podczas uczty.

5. [*tšty . krpnm*] – Rekonstrukcja podąża za uzasadnioną propozycją Wrighta (2001, 100); *KTU* ma [*mri . tšty . b ks . ksp*].

7-8. Wersety bardzo uszkodzone. W konsekwencji zaproponowany przekład jest hipotetyczny (por. Dijkstra & de Moor 1975, 184; Tropper 2000, 666). Wright (2001, 100) ma: „they brought up new-wine [to . . . until n]o prepared wine was left(??)”. Termin *qym* jest niepewny, może wskazywać na kogoś, kto nalewa wino, na podczaszego (zob. *DUL* 710-711, 828). Termin ʿt^lr^l wskazuje zaś na młode wino; w listach bogów pojawia się jako określenie bóstwa młodego wino (np. *KTU* 1.48:39, tekst 40).

9a. [w aqht . y]ʿnhʿtn . qn – Tłumaczenie całości jest przypuszczalne. Imię Aqhata zapewne się tu pojawia, jako tego, który jest właścicielem wspomnianych dwukrotnie strzał i łuku. Słowo *h̄tn* jest nieznanne (zob. *DUL* 371). Choć nie używa się tu podstawowego terminu określającego strzałę (ugar. *qs̄ʿt*), tylko rzeczownika *qn* „trzcina”, ma ono jednak tutaj znaczenie strzały (zob. *DUL* 694), zapewne w nawiązaniu do materiału wykorzystywanego na Bliskim Wschodzie do wykonania strzał (Sukenik 1947, 13). Wright (2001, 108) tłumaczy ten rekonstruowany wiersz jako: „Aqhata założył strzałę” (podobnie Dijkstra & de Moor 1975, 185).

9b. *ysbt* – Słowo niezrozumiałe. Wright (2001, 108) oraz del Olmo Lete & Sanmartín (*DUL* 971) czytają tu czasownik *ysbt*, czyli „załadował”, „założył” (strzałę na łuk), zapewne w kontekście czasownika *tšb* z wiersza 13. Jednak tekst zawiera słowo *ysbt*, a nie *yšbt*.

10. [qšt . bnt . kt]ʿrʿ – Tekst uzupełniono za wzorem linii 13-14 w tej samej sekcji.

14. *d qr]nh . km . b̄tn . yqr* – „którego końce zwijają się jak wąż” (podobnie *DUL* 250, Wyatt 1998, 159; del Olmo Lete 1981, 620, Wright 2001, 108). Chodzi być może o zawinięte w spiralę rogi łuku. Inni – powołując się na możliwą paralelę z *KTU* 1.19 IV 60-61 – tłumaczą „błysnęły jej oczy jak u węża” lub podobnie (Gaster 1961, 375; Gibson 1978, 108; Margalit 1976, 163; Natan-Yulzary 2012, 440).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-15. Tekst, rozpoczynający się od opisu uczty, jest mocno uszkodzony. Zachowana część przedstawia scenę biesiady, na co wskazują m.in. kielichy, puchary, jedzenie i wino, których kosztują biesiadnicy. Wśród nich jest na pewno Aqhata, szczęśliwy posiadacz łuku i strzał. Choć w opisie uczty nie zachowało się imię bogini, nie ma wątpliwości – dalsza część wskazuje na to jednoznacznie – że 'Anata jest również obecna (na temat tej bogini zob. komentarz do *KTU* 1.17 VI 15-19). Liczbę biesiadników uzupełniają być może także inni uczestnicy, wśród których mogą być i ludzie, i bogowie. Na pewno na uczcie nie są obecni najwyżsi bogowie (Ilu, Ba'lu), gdyż zaraz po niej 'Anata udaje się do Ila „do źródła dwóch rzek”, ojciec bogów zaś najwyraźniej jest nieświadomy tego, co stało się podczas biesiady.

Najpierw pojawia się, jak się wydaje, zaproszenie do jedzenia, po którym następuje opis uczty. Choć narrator jako pierwsze wymienia jedzenie, a dopiero potem picie, ciężar opisu wyraźnie spoczywa na trunkach. Koreluje to ze strukturą analogicznych opowiadań o ucztach z *Cyklu o Ba'lu*, gdzie biesiadnicy poświęcają więcej uwagi picciu niż jedzeniu (por. *KTU* 1.3 I 2-17; 1.4 III 40-44; 1.4 IV 33-38; 1.4 VI 40-59; 1.5 IV 10-21). Spożywanym alkoholem w takich okolicznościach jest zawsze wino, czyli napój bogów, który „rozwesela serce ludzkie” (Ps 104,15) i „daje zadowolenie serca i radość duszy” (Syr 31,28). Tu wino określone jest charakterystycznym zwrotem *dm ʿsm*, które oznacza dosłownie „krew drzew” czy „krew winorośli”. Występuje ono na oznaczenie wina także w *Cyklu o Ba'lu* i pojawia się zawsze w kontekście ucztowania (*KTU* 1.4 IV 38; 1.4 VI 59; 1.5 IV 17).

Warto zapytać, co to była za uczta, z jakiej okazji została przygotowana. Czy było nią świętowanie rytu przejścia Aqhata w dorosłość – związane z otrzymaniem łuku, symbolu męskości? Wskazywać na to może kontekst opowiadania oraz butne słowa młodego wojownika wobec bogini domagającej się jego broni. Aqhata za nic nie będzie chciał jej oddać. Jeśli biesiadników gromadzi ta właśnie okazja, to na uczcie zapewne są też Danilu, Danataja, rodzina i przyjaciele Aqhata, i być może, jak sugeruje Margalit, również zmarli przodkowie, *rpum* (Margalit 1989, 299). Skoro jednak na uczcie jest ʿAnata oraz wspomniany tu przynajmniej dwukrotnie Koszaru, to może są i inni bogowie, a uczta jest centralnym elementem rytu ofiarniczego. Niespodziewana obecność ʿAnaty (do tej sceny nie pojawiła się w poemacie) wynikać może też z jej zainteresowania tą niezwykłą bronią. Nie jest wreszcie wykluczone, że biesiada jest po prostu konsekwencją udanych łowów Aqhata ze swym dopiero co otrzymanym prezentem.

Uczta przebiega zgodnie z planem, zapewne w gwarnej i radosnej atmosferze, do momentu, gdy uwaga biesiadników oraz narratora skieruje się w stronę łuku. W trakcie uczty jakaś postać kobieca, zapewne ʿAnata, dostrzega broń Aqhata. Być może jej uwagę przykuła strzała (tu ugar. *qn*), która wypadła z kołczanu, a być może sama broń miała jakieś cechy szczególne czy wyjątkowe znaki nadane przez boskiego rękodzielnika. Bogini od razu po dostrzeżeniu łuku, zachłannie zapragnęła go dla siebie – fakt ten stanie się zarzewiem konfliktu w dalszej części legendy.

Niektórzy badacze przypuszczają, że zniszczone linie 11-13 (lub 9-13) opowiadają o tym, że Aqhata demonstruje ʿAnacie, jak jego łuk strzela i że to ten fakt zrodził w bogini żądę jego posiadania. Tekst jest jednak zbyt zniszczony, a zachowane kliny zbyt niejednoznaczne, by przyjąć takie przypuszczenie jako bardziej prawdopodobne niż tu zaproponowane.

Przypomnijmy raz jeszcze, że uczty pełnią ważną funkcję w poemacie. Dotychczasowe trzy były zapowiedzią powodzenia dla Danila: tygodniowa uczta sprawiona najwyższym bogom przyniosła ich błogosławieństwo, podobna wyprawiona Koszaratom poskutkowała poczęciem upragnionego syna, zaś uczta dla Koszara była bezpośrednio związana z otrzymaniem boskiego daru – łuku. Kolejna uczta przynosi jednak zapowiedź katastrofy.

KTU 1.17 VI 15-19

ʿANATA PROPONUJE AQHATOWI BOGACTWO

Fragment jest miejscami nieczytelny, ale możliwy do uzupełnienia dzięki ustandaryzowanym formułom i epitetom. Bogini ʿAnata rozpoczyna swój targ o broń.

¹⁵ [krpnh . tdy .]ʿlʿ arš .
ksʿhʿ . tšpkm ¹⁶ [lʿ pr .
tšū . gh .]ʿwʿ tšh .

[Rzuciła swój puchar] ʿnaʿ1 ziemię,
ʿswójʿ1 kielich wylała [w proch.
Podniosła głos] ʿiʿ1 zawołała:

šm' . m' ¹⁷ [l aqht . ġzr .]	„Posłuchaj proszę, [bohaterze Aqhacie!]
'ir'š . ksp . w at'n'k	'Żąd'aj srebra, a da'm' tobie,
¹⁸ [ħrš . w aš]'lh'k .	[złota, a dos]'tarczę' ci.
w t'n' . qšt'k . 'm' ¹⁹ [btl .] r'n'[t .]	Lecz od'daj' 'swój' łuk [Dziewicy]
	'Ana'[cie],
'q'š'tk . ybmt . l'im'm	swe 'st'rzały – Przeznaczonej l'ud'om!"

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

18. aš]'lh'k – „Dostarczę ci” (dosłownie „wyślę ci”).

19. ybmt . l'im'm – „Przeznaczona l'ud'om” to częsty epitet w tekstach ugaryckich, łącznie pojawia się dziesięć razy, zawsze w odniesieniu do bogini 'Anaty (zob. np. *KTU* 1.3 II 33; 1.3 III 12; 1.3 IV 22; 1.10 III 3; 1.101:15-16). Jego interpretacja jest jednak niepewna. Pierwszy człon oznacza „wdowę, bratową (po zmarłym bracie)” (por. akad. *yabāmu*), a wtórnie „zaręczoną, przeznaczoną (do powtórnych zaślubin)”. Tworzy paralelizm z częstym określeniem 'Anaty – *btl* „Dziewica”. Drugi człon, w liczbie pojedynczej *lim*, oznacza tak w akadyjskim, jak i ugaryckim „klan”, „lud”, „naród” (*CAD L*, 197-198; *DUL* 483-484), ale w tym złożeniu bywa interpretowany różnie. Termin *lim* może oznaczać również ubóstwioną społeczność przodków i w tym znaczeniu pojawia się np. w ugaryckiej liście bogów (*KTU* 1.102:22: bóstwo Jargub-Limu, tekst 12). Del Olmo Lete & Sanmartín proponują przekład epitetu 'Anaty *ybmt limm* jako „Przeznaczona ludom” („the Intended of the people”, zob. *DUL* 484, 705, 937) i ta interpretacja wydaje się najlepsza. W tym znaczeniu tytuł jest być może jakoś analogiczny do relacji między Jahwe a jego ludem (Pwt 32,8-9; Ps 67,5). Fox (1998, 279-281) przekłada epitet jako: „Bratowa Strasznych” („Sister-in-Law of the Terrible Ones”); Wright (2001, 109) ma: „Bratowa ludów” („Sister-in-law of the nations”); Wyatt (2002, 272) tłumaczy: „Ukochana Potężnego” („the Beloved of the Powerful One”), z kolei Rahmouni (2008, 186) ma: „(boska) szwagierka związana z ludami (?)” („the [divine] sister-in-law associated with the peoples (?)”). Szersza dyskusja zob. Walls (1992, 94-107 – bez jednoznacznej konkluzji) i Rahmouni (2008, 186-192).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

15-16. Atmosfera beztróskiej uczty zostaje przerwana, gdy 'Anata dostrzeża cudowny łuk, własność Aqhata. Temperamentna bogini gwałtownie rzuca kielich z winem na ziemię. Zapewne nie chodzi tu o gest wylania wina na ofiarę (libacja), ani o upuszczenie kielicha w dezorientacji (jak robi córka Kirty, por. *KTU* 1.16 I 53-54), ale o jego rostrzaskanie o podłogę na znak gwałtownych uczuć. Rzucony o podłogę i rozbity kielich przywodzi na myśl symbolikę kruchego, przerwane go życia (zob. Koh 12,6).

Po tym geście bogini rozpoczyna targ o bezcenną broń formułą wprowadzającą mowę niezależną: *tšu gh w tsh* (na jej temat zob. komentarz do KTU 1.17 II 11-12).

Kim jest ‘Anata (ugar. *’nt*)? Jest to bogini przedstawiana w tekstach mitologicznych i legendarnych z Ugarit jako młoda, piękna niewiasta, w wieku zamążpójścia; w *Legendzie o Kircie* jej uroda jest zestawiona z urodą najpiękniejszych dziewic (KTU 1.14 III 39-44 i VI 26-30). Bogini mimo to nie jest związana na stałe z żadnym mężczyzną (Walls wykazuje, że unika małżeństwa i życia domowego: 1992, 77-86; szerzej również Smith 2003, 54-58; Murphy 2009, 525-541). W *Cykle o Ba’lu* często zwana jest jego siostrą (*att*), ale wydaje się, że jest to nie tyle relacja krwi, ile spotykane wówczas określenie partnerki, żony czy kochanki. Jest córką Ila, ale już identyfikacja jej matki nie jest jasna (nic w tekstach nie sugeruje, że jest córką Asziryaty, żony Ila). Sprawę komplikuje pochodzenie Ba’la, jej domniemanego brata, który najczęściej zwany jest synem Dagana (*bn dgn*), a wyjątkowo tylko synem Ila (*bn il*: KTU 1.17 VI 29). ‘Anata to wojownicza, bogini miłości i wojny, której pasja i emocjonalność nie podlegają kontroli nawet ze strony ojca bogów, Ila. Jest uparta, gniewna i nie znosi sprzeciwu – widać to przy okazji spotkań z Ilem czy herosem Aqhatem, kiedy to realizację swej woli wymusza prośbą, groźbą, a nawet przemocą fizyczną. Jest boginią niszczycielską (por. epitet *’nt h̄bly* „‘Anata Niszczycielka” w KTU 1.39:17; 1.102:11; 1.162:14) i żądną krwi, co pokazuje już pierwszy w układzie tekstów ugaryckich fragment na jej temat (KTU 1.3 II 3-18). Ukazano w nim, jak bogini wojny potrafi wpadać w szał bojowy, podczas którego w bitwach ścina głowy i odrąbuje dłonie wrogów. Zbryzgana krwią zawiesza sobie odrąbane ręce pozabijanych przeciwników wokół pasa, a ich głowy na swoich plecach; z owego szału zabijania niełatwo było jej potem wyjść. Siła i zapalczliwość ‘Anaty sprawiają, że nikt nie może stawić jej oporu, nawet bogowie (KTU 1.3 V 27-28). Z drugiej strony jest wierną towarzyszką i pomocnicą Ba’la. To wojownicza ‘Anata pokonuje cały szereg przeciwników boga burzy. Są nimi: Jammu (bóg Morze), Tunnanu (złowrogi potwór świata morskiego), Litanu (kolejny potwór głębin, wąż kręty), Aršu (kolejny powtór morski), ‘Atiku (cielec o boskiej sile), Išata (bogini Ogień). Litanian pokonanych wrogów wymienionych w KTU 1.3 III 39-IV 4 potwierdza siłę, męstwo i niszczycielską moc bogini ‘Anaty. Potrafi być też uwodzicielska i podstępna; to oblicze ujawnia właśnie w omawianej części *Legedny o Aqhacie*. Najczęstsze towarzyszące jej epitety to *btlt* „Dziewica”, *ybmt limm* „Przeznaczona ludom” (oba pojawiają się w omawianym tekście), *b’lt* „Pani” (także w złożeniu z licznymi dopełnieniami, np. *b’lt mlk* „Pani królestwa/królewska”), *h̄lš* (etymologia niepewna, „zniszczenie” albo toponim) czy *h̄bly* „Niszczycielka”.

W omawianej scenie ‘Anata najpierw próbuje nakłonić Aqhata, by oddał jej łuk dobrowolnie. Jest gotowa dać mu w zamian bogactwo – tu opisane przy pomocy konwencjonalnego obrazu „srebra i złota” (por. Lb 22,18; Pwt 17,17; Iz 2,7; Prz 3,14; Koh 2,8). Srebro i złoto symbolizujące bogactwo to dobra, do których porównuje się na starożytnym Wschodzie to, co wartościowe, jak np. w Biblii sądy Boże (Ps 19,10-11), mądrość (Prz 8,19) czy miłość (Pnp 8,7). Za każdym razem wskazane wartości przewyższają miarę materialnego bogactwa. Propozycja obdarowania srebrem i/lub złotem

przez bóstwo w zamian za jakąś bezcenną rzecz jest klasycznym motywem w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu. Taki dar oferuje Gilgameszowi bogini Isztar, aby ten został jej kolejnym kochankiem: „Zostań moim mężem, a ja będę twą żoną! Każę zaprząć dla ciebie wóz z drogich kamieni i złota; koła jego będą złote, a wykładzina bursztynowa” (*Epos o Gilgameszu* VI 9-11; przekład Tronina 2017, 70). Gilgamesz, podobnie jak Aqhatu, odmawia. Takim darem – srebra i złota – gardzi też król Kirta, przedkładając nad niego posiadanie potomka (*KTU* 1.14 I 51 – II 5; por. też *KTU* 1.14 III 22-40 i VI 5-25). Bóg, który ukazał się młodemu Salomonowi w Gibeonie, jest zdziwiony, że ten nie prosi o złoto i srebro: „Ponieważ poprosiłeś o to, a nie poprosiłeś dla siebie o długie życie ani też o bogactwa...” (1 Krl 3,11) i obdarza go bogactwem i sławą: „I choć nie prosiłeś, daję ci ponadto bogactwo i sławę, tak iż podobnego tobie nie będzie wśród królów” (1 Krl 3,13). Widzimy, że z motywem literackim ofiarowania bogactwa przez bóstwo związany jest motyw braku zainteresowania ofertą przez bohatera, który dostrzega inne, cenniejsze wartości.

Aqhatu jest tu po raz pierwszy określony stałym dla niego epitetem *ǵzr*. Słowo *ǵzr* to jedno z głównych do tej pory określeń Danila w poemacie, zawsze w formule *ǵzr mt hrnmy* „bohater Harnamita”. Tu staje się określeniem również jego syna, Aqhata. Sam termin *ǵzr* oznacza albo 1) „chłopaka, młodzieńca”, albo 2) „bohatera, herosa, kogoś wysoko urodzonego”, albo 3) „wojownika, bojownika” (*DUL* 324; de Moor 1971b, 21, 31). W kontekście Aqhata wszystkie znaczenia się przenikają i mają zastosowanie, choć na czoło wysuwa się „bohater, heros”. W literaturze ugaryckiej *ǵzr* jest epitetem bogów, herosów i bohaterów legend, np. Mota (*KTU* 1.6 VI 31) czy Iliha (*KTU* 1.16 I 46). Niektórzy tłumaczą termin jako przymiotnik: „dzielny” (np. Kim 2011, 99).

KTU 1.17 VI 20-25A

AQHATU ODRZUCA PROPOZYCJĘ BOGACTWA

Propozycja przekazania łuku bogini w zamian za srebro i złoto została złożona. Aqhatu musi teraz na nią odpowiedzieć.

²⁰ *r_w¹ y'n . aqht . ǵzr .*
adr . tqbm ²¹ *r_b¹ lbnn .*
adr . gdm . b r^ru¹mm
²² *adr . qrnt . b y'lm .*
mt{xx}¹n¹m ²³ *b 'qbt . tr .*
adr . b ǵl il . qnm

ʽNa to¹ odparł bohater Aqhatu:
 „Najmocniejsze drzewa ʽna¹ Libanie,
 najmocniejsze ścięgną tʽur¹ów,
 najmocniejsze rogi górskich kozic,
 (najmocniejsze) więzʽad¹ła z pęciny byka,
 najmocniejsze trzciny z ogromnych trzęsawisk

- ²⁴ *tn . l ktr . w hss .* daj Koszarowi-Chasisowi,
yb'l . qšt . l 'nt aby sprawił łuk 'Anacie
²⁵ *qs't . ly{d}bmt . limm .* i strzały Przeznaczonej ludom”.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

20-23. *adr* – Powtarzający się tu czterokrotnie termin *adr* bywa rozumiany jako forma czasownikowa (Dijkstra & de Moor 1975, 186-187), jednak dziś przeważa postrzeganie go jako przymiotnika w formie superlatywu, oznaczającego „najsilniejszy” (Sanmartín 1977, 371-373: „(the) strongest”; Watson 1988, 211: „the finest”; Parker 1997a, 60-61 i Watson 2001, 281: „the strongest”, podobnie Sivan 2001, 45; *DUL* 21, 291).

20. *tqbm* – Część badaczy widzi tu gatunek drzewa z rodzaju jesionowatych, jesion (Gibson 1978, 108; de Moor 1987, 237; del Olmo Lete 1981, 644; Wright 2001, 109; *DUL* 21, 913: „ash-tree(?)”). Wydaje się jednak, że określenie „na Libanie” – *b lbnn* – wskazuje na cedr, jako najszlachetniejszy, pożądany przez starożytnych gatunek drewna do wykonania broni takiej, jak łuk Aqhata.

23. *adr . b gl il . qnm* – Del Olmo Lete & Sanmartín proponują zmianę miejsca rzeczownika „trzciny”: *adr <qnm> b gl il {qnm}* (*DUL* 21). Rzeczywiście kolejność określeń wydaje się tu zaburzona, jednak i bez tej zmiany sens wersetu jest czytelny.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

20-23. Aqhata – zgodnie z konwencją starożytnych herosów kuszonych przez podstępna boginię – odmawia 'Anacie wymiany swego skarbu za bogactwo. Jego odpowiedź, z pozoru logiczna i wyczerpująca (bohater wymienia elementy, które trzeba zdobyć, aby zrobić taki sam łuk), sprowadza się *de facto* do stwierdzenia: jeśli chcesz taki łuk, to zrób go sobie sama.

Na początku bohater szczegółowo wymienia rzadko dostępne elementy składowe, które mogą posłużyć do uczynienia podobnej broni: „...najmocniejsze drzewa na Libanie, najmocniejsze ścięgni turów, najmocniejsze rogi górskich kozic, (najmocniejsze) więzadła z pęciny byka, najmocniejsze trzciny z trzęsawisk Ila”. Spis użytych elementów wskazuje na złożoną, kompozytową budowę łuku młodego wojownika, unowocześnioną w stosunku do prostych i prymitywnych konstrukcji (zob. Sukenik, 1947, 15; Margalit 1989, 290-291). Łuki kompozytowe były dużym usprawnieniem technologicznym wobec prostych łuków drewnianych wykonywanych z jednego kawałka sprężystego drewna (jesion, cis), jakich używano w III i II tysiącleciu przed Chr. na Bliskim Wschodzie. Przewagą łuku kompozytowego było umiejętne wykorzystanie dużej rozciągliwości i elastyczności jego materiałów składowych. Użycie cedru libańskiego, najbardziej szlachetnego ówczesznie gatunku drzewa, oraz najmocniejszych i najbardziej rozciągliwych dostępnych materiałów potwierdza

kunszt łuczarza (wytwórcy) oraz szczególny charakter samej broni. Ostatni wskaza-
ny przez Aqhata element łuku to „najmocniejsze trzciny z ogromnych trzęsawisk”.
Służyły one zapewne nie do uczynienia samej broni, ale strzał do niej. Zwrot *gl il*
oznacza dosłownie „trzęsawiska Ila” lub „zarośla Ila”. Determinatyw *il* występuje tu
w znaczeniu „wielkie trzęsawisko”, „wielkie mokradło” (por. Pnp 8,6: „płomień Jah”
w znaczeniu „ogromny płomień”). Tak przekłada np. Wright (2001, 109): „ogrom-
ne trzcinowisko” („vast reed-bed”) czy Wyatt (2002, 272-273): „wielkie moczary”
(„great marsh”), ten ostatni z sugestią, że może chodzić o bagna jeziora Hule lub
nieosuszoną dolinę Orontesu.

24-25. Pozornie grzeczna odpowiedź bohatera jest nie tyle uprzejmą odmową,
co stanowczym odesłaniem bogini z niczym. Watson (1988, 210-211) zwraca uwagę
na wzmacniający literacki efekt umieszczenia instrukcji na końcu listy materiałów.
Rozkaz 'Anaty z poprzedniej perykopy – *daj! (tn)* – jest odparowany przez wojow-
nika takim samym rozkazem – *daj! (tn)* – w znaczeniu: daj Koszarowi potrzebne
elementy, to zrobi ci taki łuk. Taka odpowiedź Aqhata sugeruje, że młody wojownik
mógł sam dostarczyć cenne materiały boskiemu wytwórcy niezwykłych artefaktów.
Ich zdobycie mogło być opowiedziane w nieczytelnej części na tablicy siedemnastej.
Na temat postaci Koszara-Chasisa oraz przydomka 'Anaty *ybmt limm* zob. wyżej.

Tu po raz pierwszy w poemacie pragnienie bohatera nie zostaje zaspokojone:
'Anata nie otrzymuje upragnionej broni. Ten wątek powróci jeszcze dwa razy: bo-
gini drugi raz otrzyma odmowę Aqhata, a w końcu nieskutecznie spróbuje tę broń
odebrać siłowo. Z jednej strony zbyt poufałe czy wręcz zuchwałe wydaje się zacho-
wanie 'Anaty, która zaproszona na ucztę, domaga się daru od prawdopodobnego
gospodarza (rzucając do tego pucharem o ziemię). Z drugiej strony zuchwałe wydaje
się także zachowanie bohatera, który przemawia do bogini jak do równej mu osoby
i poucza ją. To napięcie narracyjne między głównymi uczestnikami uczty zwiastuje
zbliżający się konflikt.

KTU 1.17 VI 25B-33A

'ANATA PROPONUJE AQHATOWI NIEŚMIERTELNOŚĆ

Na odmowę Aqhata bogini wojny i miłości reaguje kolejną, jak się wydaje bar-
dziej kuszącą propozycją.

w t'n . bt'lt²⁶ 'nt .
{y}irš . hym . l aqht . g'zr
²⁷ t'lrš . hym . w atnk .
bl mt ²⁸ t'w' ašlḥk .

Odrzekła Dzieł'wi'ca 'Anata:
„Proś o życie, bohaterze Aqhacie!
'P'roś o życie, a dam ci,
o nieśmiertelność, t'a¹ ześlę ci.

*ašprk . 'm . b'l*²⁹ *šnt .*
'm . bn il . tspr . yrḥm
³⁰ *k b'l . k yḥwy .*
y'šr . ḥwy .
y's³¹r . w yšqynh .
*ybd . w yšr . 'lh*³² *n' 'm' [t .]*
't' 'nynn .
*ap ank . aḥwy*³³ *aq'ht' [. ġz] 'r' .*

Sprawię, że z Ba'lem będziesz liczył lata,
 z synem Ila będziesz odliczał miesiące.
 Jak Ba'lu, który ożywa,
 tak uczujący będzie ożywiony.
 Zasiądzie na ucztę i dadzą mu pić,
 będą grać i śpiewać o nim wdzięczni[e]".
 'I za'pewniała go:
 „Tak i ja mogę dać życie [bohate]'rowi'
 Aq'hatowi!'"

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

29. *bn il* – Niektórzy interpretują frazę jako liczbę mnogą oznaczającą „synowie Ila”, a nie „syn Ila” na określenie Ba'la, gdyż w tekstach z Ugarit bóg ten jest określany jako syn Dagona (*bn dgn*). Jednak występująca tu forma jest w liczbie pojedynczej *bn*, a nie w mnogiej *bnm* (por. *DUL* 222-223).

30. *k b'l . k yḥwy* – Możliwe jest też tłumaczenie sprawcze czasownika *yḥwy*: „Jak Ba'lu, który daje życie” (jako bóg płodności i urodzaju), a więc potraktowanie czasownika jako znajdującego się w koniugacji D w stronie aktywnej (zob. *ANET* 151; Dahood 1972, 137-138). Wydaje się jednak, że w porównaniu 'Anaty chodzi o najbardziej znany w literaturze ugaryckiej motyw powrotu Ba'la do życia i że jest to aluzja do jego zmartwychwstania (ewentualnie wskrzeszenia przez 'Anatę), czyli życia nieśmiertelnego. Tak jak Ba'lu pokonuje śmierć i żyje, tak Aqhatu będzie żył wiecznie – zdaje się obiecywać 'Anata. Należy tu więc widzieć koniugację D raczej w stronie pasywnej (zob. Dijkstra & de Moor 1975, 187-188; Dietrich & Loretz 1980b, 180-181; Smith 1997a, 140; Tropper 2000, 550, 553, 668; Natan-Yulzary 2012, 434). Wyatt rozumie frazę podobnie: „Jak Ba'lu, naprawdę będzie żył!”, traktując pierwsze *k* jako przysłówkę porównania, zaś drugie *k* jako emfatyczne (Wyatt 2002, 273).

31. *'lh* – Choć słowo *'l* ma często w takim kontekście znaczenie „przed”, to tu bardziej prawdopodobne jest tłumaczenie „o”, czyli „śpiewać o nim”, a nie „przed nim” (zob. Margalit 1989, 305 n. 12; Gibson 1978, 112; Wright 2001, 110).

32. *'t' 'nynn* – *KTU* rekonstruuje początek czasownika jako *'y' 'nynn*, gdzie prefiks *y* wskazuje na rodzaj męski. Parker zmienia tu rekonstrukcję prefiksu na *t*, czyli formę żeńską, która w kontekście wydaje się bardziej uzasadniona (Parker 1997a, 80), dlatego przyjęto taką wersję.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

25-28a. Odmowa Aqhata skłania 'Anatę do zaproponowania daru jeszcze większego niż bogactwo: daru długiego życia, a nawet nieśmiertelności na wzór boga Ba'la. Długie życie (a wyjątkowo także nieśmiertelność) to kolejny po bogactwie konwencjonalny boski dar proponowany ludziom w wyjątkowych sytuacjach. Jest to także, obok złota i sławy, kolejne wielkie ludzkie pragnienie, wyrażane na setki sposobów w literaturze i sztuce. Bliską analogią jest stara sumeryjska opowieść o Ziusudrze zachowana fragmentarycznie w dziele zwanym *Eridu Genesis*, w której bohater ocalony z potopu otrzymuje od bogów dar nieśmiertelności, dosłownie „życia na wzór bogów”: „Król Ziusudra padł na twarz przez Anem i Enlilem [...], po czym An i Enlil (potraktowali) Ziusudrę miłościwie, obdarzając go życiem podobnym bogom, wynosząc go do życia wiecznego jak boga” (przekład Szarzyńska 2010, 142). Ta sama historia jest później spożytkowana w *Eposie o Atrahasisie* (gdzie bohaterem obdarzonym nieśmiertelnością i miejscem wśród bogów jest tytułowy Atrahasis), a najbardziej rozbudowaną i dojrzałą formę przybiera w końcowej części *Eposu o Gilgameszu*. Tu wyraźnie wtórnie dołączono opowieść o potopie, w której bohaterem jest nie Gilgamesz, ale Utnapisztim. On to usłyszy słowa bogów: „Dotychczas Utnapisztim był człowiekiem, od tej pory Utnapisztim i jego żona będą jak my, bogowie!” (XI 203-204; przekład Łyczkowska 2002, 56; podobnie Tronina 2017, 109). Ten ostatni wielki epos znany jest właśnie jako klasyczny utwór o ludzkim dążeniu do osiągnięcia nieśmiertelności. Różnica w naszym poemacie jest jednak znacząca, Aqhata odrzuci nadprzyrodzony dar upodobnienia do bogów w długości życia. Motyw odmowy boskiego daru nieśmiertelności pojawia się także w akadyjskim micie *Adapa i wiatr południowy*, czasem zwanym po prostu *Mitem o Adapie*. Adapa, pierwszy z siedmiu mędrców Eridu, staje przed bogiem Anu, gdyż „Wiatrowi Południowemu skrzydło przetrzącił”. Bóg Ea radzi mu, żeby nie jadł „chleba śmierci” i nie pił „wody śmierci”. Bóg Anu jednak usmierzył swój gniew i chciał dać Adapie „chleb życia” i „wodę życia”. Ten jednak odmówił, co spotkało się ze zdziwieniem Anu: „Czy nie chcesz żyć wiecznie? Czy ludzie nie chcą być nieśmiertelnymi?” (zob. tłumaczenie Puchta 2000, 143-147). Niezależnie od interpretacji postępowania boga Ea, Adapie, podobnie jak Gilgameszowi i Aqhatowi, nie dane było pokonanie ludzkiej śmiertelności, by żyć wiecznie.

Temat ludzkiej (nie)śmiertelności pojawia się także w *Legendzie o Kircie*, gdzie syn chorego króla pyta go kilkukrotnie: „Ojczy, czyżbyś miał umrzeć, jak śmiertelni?” (*KTU* 1.16 I 4.18; II 40). Jest to związane z ideologią królewską, według której król (tu Kirta) „jest synem Ila”, a więc nie może umrzeć tak samo zwyczajnie jak inni śmiertelnicy: „Czyżby i bogowie umierali? Czyżby szczerp Miłosiernego miał nie żyć? (*KTU* 1.16 I 23-24 i par.). Boska możliwość obdarowania długim życiem króla jest wyraźnym założeniem opowiadania o powołaniu Salomona: „Ponieważ poprosiłeś o to, a nie poprosiłeś dla siebie o długie życie ani też o bogactwa...” (1 Krl 3,11; por. Ps 21,5: „Ty go obdarzyłeś długimi dniami na wieki i na zawsze”).

Oba dary wymienione tu przez autora biblijnego odpowiadają tym zaproponowanym przez ʿAnatę Aqhatowi. Możliwe, że ʿAnata proponuje nieśmiertelność „księciu” Aqhatowi, mając na uwadze właśnie ideologię królewską.

28b-29. Wersety te są ciekawe z kilku względów. Po pierwsze, występują tu dwie poetyckie metafory symbolizujące nieśmiertelność: zwrot *aššprk ʿm bʿl šnt* „Sprawię, że z Baʿlem będziesz liczył lata” – w znaczeniu: będziesz żył tak długo, jak Baʿlu – oraz zwrot *ʿm bn il tspr yrhm* „z synem Ila będziesz odliczał miesiące” – znów w znaczeniu długości życia: będziesz żył tak długo, jak Baʿlu. Po drugie, w tekstach ugaryckich napotykamy tu jedyne miejsce, gdzie Baʿlu nazwany jest „synem Ila” (*bn il*). We wszystkich innych analogicznych formułach bóg burzy wprowadzany jest jako *bn dgn* – „syn Dagona” (zob. Pardee 2003, 347; Rahmoni 2008, 88-89). Prawdopodobnie autor ma tu na myśli ogólną prawdę mitologii ugaryckiej, że Ilu jako „Stworzyciel stworzeń” (*bny bnwt*), w tym ludzi i bogów (por. KTU 1.4 II 11; 1.4 III 32; 1.6 III 5; 1.17 I 24) oraz „ojciec bogów” (*ab bn ʿil*, por. KTU 1.40:41; 1.122:2) jest w najszerszym sensie rodzicem dla wszystkich bóstw panteonu. Być może też uwidacznia się tu proces „adopcji” tego boga burzy do panteonu Ugarit, który to panteon mógł pierwotnie nie zakładać obecności w nim Baʿla. Po trzecie, oba wersety tworzą ciekawy paralelizm w układzie chiastycznym (odwrócona kolejność w drugiej linii). Po czwarte wreszcie, zastanawia odwrócony porządek paralelizmu, malejący: „lata... miesiące...”, zamiast spodziewanego rosnącego: „miesiące... lata...”, jak jest choćby w KTU 1.19 IV 13-14: „Dni przeszły w miesiące, a miesiące w lata”. Być może jest to sugestia, że obietnica ʿAnaty jest nieszczerą.

30-32a. Czterostychowy fragment, który zaczyna się od słów: „Jak Baʿlu...”, wygląda na cytat jakiegoś utworu, na co wskazują użyte przenośnie oraz nieoczekiwana zmiana osoby. Tak rozumie to Wyatt, dając ten tekst w dodatkowy cudzysłów w ramach wypowiedzi ʿAnaty i sugerując, że może tu chodzić o jakiś rodzaj pieśni czy hymnu na temat nieśmiertelnego bohatera (Wyatt 2002, 273). Ten poetycki tekst opisuje, jak się wydaje, stan nieśmiertelnej idylli, w jakiej znalazł się bohater. Biblijną analogię tak rozumianej obietnicy boskiej nieśmiertelności można dostrzec w darze niekończącego się życia podarowanego ludziom w raju (Rdz 2,9). W analizowanym fragmencie mowa jest o uczcie – „zasiądzie na uczcie i dadzą mu pić”, co sugeruje znany obraz rajskiego życia, w którym istotnym elementem są uczty i obfitość wszelkiego pożywienia (np. greckie Elizjum, gdzie odbywały się rajskie biesiady). Podobnie Ziusudra, a potem jego literaccy następcy (Atrahasis w *Eposie o Artahasisie* i Utnapisztim w *Eposie o Gilgameszu*), otrzymawszy dar nieśmiertelności, są umieszczeni przez bogów w mezopotamskim pierwowzorze biblijnego raju, krainie Dilmun.

32b-33a. ʿAnata zapewnia ponownie, że może obdarzyć Aqhata życiem – w domyśle długim czy wręcz nieśmiertelnym. Niektórzy uczeni poddają w wątpliwość zasadność tego zapewnienia bogini, sugerując, że jest to rodzaj zwodzenia bohatera (o tym, że bogowie i ich duchy mogą zwodzić ludzi, zaświadcza też Biblia, zob. Rdz 3,2-5; 1 Krl 22,20-23). Wyżej przytoczone analogie oraz wyobrażenia świata w mitologicznym obrazie ugaryckim sugerują jednak, że propozycja mogła

być autentyczna, a przynajmniej możliwa do zrealizowania. Inna sprawa, czy 'Anata rzeczywiście zamierzała ją wypełnić. Tego nie wiemy. Nie wiemy też i trudno snuć tu jakieś sensowne przypuszczenia, co by się stało, gdyby Aqhatu przyjął tę ofertę.

Zmienia się ton rozmowy obydwójga biesiadników w stosunku do pierwszej części dialogu. 'Anata nie rzuca już kielichem o ziemię, nie wysuwa też żądania, jak za pierwszym razem. Raczej proponuje swój dar: „proś – a dam”. Jej przemowa jest bardziej stonowana, prośba grzeczniejsza, a oferta znacznie większa i opisana szerzej i barwniej. Mowa jest też o pieśniach śpiewanych na cześć bohatera. Widać, że bogini robi wszystko, by przekonać Aqhata do oddania jej łuku, i próbuje to osiągnąć różnymi metodami, w tym udawaną grzecznością i pochlebstwem. Zgadza się to z charakterystyką tej postaci, wykorzystującej uwodzenie, podstęp czy groźbę, by osiągnąć swój cel. Odpowiedź Aqhata z kolei będzie jeszcze bardziej buńczuczna i zuchwała niż pierwsza. Scena przedstawia ciekawą inwersję nie tylko w zachowaniu 'Anaty, ale i w jej roli. Aqhatowi jest proponowana nieśmiertelność bogów, bycie jak jeden z nich; 'Anata z kolei zniża się do składania prośby człowiekowi – jak ludzie, którzy w sanktuariach proszą bogów o różne dary.

KTU 1.17 VI 33B-40

AQHATU ODRZUCA PROPOZYCJĘ NIEŚMIERTELNOŚCI

Bohater Aqhatu wyraźnie nie wierzy bogini 'Anacie – oskarża ją o podstęp, a na końcu pozwala sobie na drwinę.

w . y'n . aqht . g^zr
³⁴ al . t'šr¹gn . y biltm .
 dm . l g^zr ³⁵ šrgk . h^hm .
 mt . u^hryt . mh . yq^h
³⁶ mh . yq^h . mt . atryt .
 spsg . ysk ³⁷ [l] 'r¹iš .
 h^rs . l z^r . qdqdy
³⁸ [ap] 'm¹t . kl . amt .
 w an . mtm . amt
³⁹ [ap] m]tn . rgmm . argm .
 qštm ⁴⁰ [k l .]'m¹hrm .
 ht . tšdn . tintt

Lecz bohater Aqhatu odpowiedział:
 „Nie o'šzu¹kuj mnie, o Dziewico,
 gdyż dla bohatera twoje kręctwo to bagno!
 Cóż otrzyma śmiertelnik u kresu,
 cóż otrzyma śmiertelnik jako przeznaczenie?
 Glazurę wyleją [na] 'g¹owę,
 wapno położą mi na czaszkę.
 'Um¹rę [przecież], jak wszyscy umierają,
 tak i ja z pewnością umrę.
 [Mam jeszcze jedno] do powiedzenia:
 Łuki są [dla] 'wo¹jowników!
 Czy teraz kobiety też będą polowały?”

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

35a. *šrgk . ḥḥm* – Fraza oznacza dosłownie „twoje płatanie jest plugastwem/grzęzawiskiem” (*DUL* 270, 325). Wyatt (2002, 274) przekłada: „twoje oszustwo to śmieci!” („your deceit is rubbish”); Wright (2001, 110): „twoje kłamstwo to plwocina” („your lie is sputum”) z uzasadnieniem (n. 53) wiążącym rzeczownik *ḥḥm* z akad. *ḥahḥu* „ślina”, „śluz”, „kaszel (jako choroba)”. Bardziej uzasadnione wydaje się jednak polskie „kręctwo” (dobrze oddaje rdzeń czasownika *šrg* „płatać, skręcać, kręcić”) oraz „bagny” (dobrze oddaje rdzeń rzeczownika *ḥḥ* „błoto, grzęzawisko, wysypisko śmieci”).

35b. *mt . uḥryt . mh . yqh* – Możliwe jest też tłumaczenie „Co zabierze ze sobą człowiek, gdy jego życie się skończy?” lub „Co zabierze ze sobą człowiek na końcu swego życia?”.

36. *mh . yqh . mt . atryt* – Możliwe jest też tłumaczenie „Co zyska człowiek na samym końcu?”. Oba pytania tworzą paralelizm w formie chiazmu: odpowiadające sobie części występują w odwrotnym porządku.

36-37. *spsg... ḥrṣ* – Pewien problem mają badacze z terminami *spsg* i *ḥrṣ*. Są to zapewne jakieś materiały. Termin *spsg* wskazuje być może na glazurę, białą emalię (*DUL* 758; tak już Ginsberg 1945, 21; *ANET* 151); z kolei Wright czy Wyatt sądzą, że chodzi tu bardziej o drogocenny kamień niż o glazurę (Wright 2001, 111, 151; Wyatt 2002, 274). Termin ten posłużył za wzorzec do poprawki formy *hapax legomenon* z Prz 26,23 (zamiast zwrotu *kesep sîgîm* proponuje się tam odczytanie *k-spsgm*; zob. np. McKane 1970, 603-604; Barr 1987, 219-220; Sivan 2001, 5).

Również znaczenie terminu *ḥrṣ* nie jest pewne. W poemacie użyto go jeszcze dwa razy (w *KTU* 1.19 I 8,10), ale tam na oznaczenie zębów. Prawdopodobnie istotnym elementem wspólnym jest tu efekt białości/bieli, ewentualnie materiału, który je tworzy. Stąd przekład „wapno” jako biaława substancja analogiczna do emalii/glazury. Gordon, tłumacząc „whiteness” na oznaczenie starości, odnosi termin do arabskiego *ḥrd* „być zmęczonym”, w nawiązaniu do koloru włosów na starość (Gordon 1949, 90). Del Olmo Lete & Sanmartín proponują znaczenie „wapno palone, bielone” („quicklime, whitewash”; *DUL* 365).

Wyatt (2002, 274-275) oba terminy, *spsg* i *ḥrṣ*, uważa za błędnie przepisane i chce tu widzieć srebro (*ksp* zamiast *spsg*) i złoto (*ḥrṣ* zamiast *ḥrṣ*), ale jego poprawki nie wydają się uzasadnione. Więcej na temat obu terminów i praktyki kryjącej się z nimi zob. poniżej w komentarzu historyczno-kulturowym.

40. [*k l . j*] – *KTU*² rekonstruuje tu rzeczownik *kl* „broń” (por. hebr. *kalî*; podobnie de Moor 1987, 239). Margalit (1989, 126) widzi tu rzeczownik *ntq* o podobnym znaczeniu: „pocisk”, „strzała”. Przy takiej rekonstrukcji Aqhatu dodawałby do słowa „łuk” drugie synonimiczne w tym kontekście określenie. Raczej trzeba widzieć w *k* partykułę enklityczną, ewentualnie emfatyczną (zob. Tropper 2000, 835-836; Sivan 2001, 61).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

33b-35. Odpowiedź Aqhata jest daleka od grzeczności i stosownego zachowania wobec bogini. Spontaniczy zarzut o oszustwo i słowa „twoje kręctwo to bagno” noszą jednak w sobie wszystkie cechy młodzieńczej bezpośredniości i porywczosci. W tym aspekcie charaktery Aqhata i 'Anaty są podobne. Tak jak tu Aqhatu impulsywnie i butnie występuje przeciwko autorytetowi bogini, tak ona kilkakrotnie w tekstach z Ugarit będzie występowała przeciwko autorytetowi jej ojca, Ila, stwórcy świata. Aqhatu odrzuca ofertę bogini jako niemożliwą do zrealizowania. Z punktu widzenia jego dalszej historii trudno powiedzieć, czy ten wybór był dobry, czy zły. Gdyby ją przyjął, może ocaliłby życie i zyskałby długowieczność bogów. Nie jest jednak pewne czy 'Anata była szczerą w swych obietnicach. Stanowcza odmowna odpowiedź bohatera oraz jej uzasadnienie wskazują, że w jego przekonaniu bogini nie zrealizowałaby obietnicy daru nieśmiertelności, a jedynie blefowała, próbując go oszukać. Jeśli tak było, to bohater zachował się w sposób odpowiedni – zdemaskował oszustwo i nie pozwolił się zwieść. Jeśli jednak obietnica była szczerą, Aqhatu symbolicznie odrzucił nie tylko dar bogini, ale i dar samego Ila, który błogosławiąc Danila na początku poematu, gwarantował mu trwanie jego życia w postaci potomka (*KTU* 1.17 I 36-37).

35b-38. Aqhatu nie wierzy bogini i jako uzasadnienie podaje istotną cechę kondycji ludzkiej: śmiertelność. Zderzenie jego odpowiedzi z otrzymaną propozycją jest ewidentne. W zapewnieniach 'Anaty obficie występują terminy i obrazy związane z życiem; w odpowiedzi Aqhata dominują określenia z przeciwnego bieguna znaczeniowego – śmierci. Dwukrotnie pojawiające się tu słowo *mt* „człowiek” zestawione jest z czterokrotnie występującym czasownikiem „umrzeć” i rzeczownikiem „śmierć” – pisanymi tak samo: *mt*. Całość stanowi więc zamierzoną grę słów. Do tego Aqhatu dodaje dwa chiastycznie zbudowane pytania retoryczne o przeznaczenie człowieka: „Cóż otrzyma człowiek u kresu? Jako przeznaczenie coż otrzyma człowiek?” (por. pytanie z Lb 23,10). Jego odpowiedź zawiera ładunek poetycki podobny do lirycznej propozycji 'Anaty, ale o przeciwnym znaczeniu. Autor zastosował tu jedną z ważnych figur literackich obecną w poematach ugaryckich, czyli kontrast (szerzej na temat techniki kontrastu w poemacie o Aqhacie zob. Natan-Yulzary 2012, 436-437). Prawda o ludzkiej śmiertelności jest kolejnym znanym starożytnym toposem; po mistrzowsku wyraził ją mędrzec Kohelet: „Los bowiem synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt; los ich jest jeden: jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego, i oddech życia ten sam. W niczym więc człowiek nie przewyższa zwierząt, bo wszystko jest marnością. Wszystko idzie na jedno miejsce: powstało wszystko z prochu i wszystko do prochu znów wraca” (Koh 3,19-20). Liczne są teksty o tym, że kresem ludzkiego losu jest śmierć, że przeznaczeniem człowieka jest umrzeć, zob. np. *Epos o Gilgameszu* III 24-25; X 56-57; *Mit o Adapie*; Lb 16,29; Joz 23,14; Hi 30,23; Koh 2,14-16; 9,1-3; Owidiusz, *Przemiany* 10,32-35. Aqhatu zdaje się wyrażać tu podobną do wskazanych, wspólną nie tylko dla mieszkańców Ugarit, antropologię i eschatologię.

Uwagę badaczy zwraca dziwny rytuał przywołany przez Aqhata w ww. 36-37: „Glazurę wyleją na głowę, wapno położą mi na czaszkę”. Zarówno przekład tego

paralelizmu, jak i praktyka pogrzebowa za nim stojąca nie są do końca jasne. Czy jest to forma pochówku? Balsamacji? Maski pogrzebowej? A może po prostu metaforyczny opis starzenia się i śmierci? Tę ostatnią propozycję rozwinął Gordon (zob. komentarz filologiczny), tłumacząc *spsg* i *hṛṣ* odpowiednio jako „siwizna” („hoariness”) i „białość” („whiteness”) (Gordon 1949, 90; por. Ginsberg 1945, 21). Taka interpretacja widzi w obu zdaniach obraz dotknięcia głowy bielą – czyli poetycką metaforę siwienia na starość, co można zestawić z metaforycznym opisem starości w Księdze Koheleta 12,1-7, a zwłaszcza Koh 12,5: „drzewo migdałowe zakwitnie” jako obraz siwiejących włosów (por. Chrostowski 2003, 293-316). Inni jednak interpretują wersety 36-37 nie jako kontynuację rozważania o przeznaczeniu życia człowieka (o starości), ale jako związane z następnymi wersetami, czyli z obrazem śmierci (w. 38), być może pogrzebu. Wtedy nie kolor, ale sama czynność zyskuje na znaczeniu (Good 1958, 74). Good, tłumacząc wskazane terminy jako „glaze” i „plaster” (glazura i wapno), widzi w nich związek z praktyką pogrzebową z czasów neolitycznych, odkrytą m.in. w Jerychu przez Kathleen Kenyon, która znalazła czaszki pokryte gipsem (Good 1958, 73). Byłby to więc rodzaj starej praktyki pogrzebowej. Podobnie uważa Margalit, który w artykule poświęconym temu zagadnieniu sugeruje, że świat Ugarit mógł znać obrzęd pogrzebowy datowany na koniec czasów prehistorycznych (Neolit preceramiczny B), a poświadczony na tym samym obszarze geograficznym (Margalit 1984, 93-98). W związku z tym przekłada analizowane wersety następująco: „a coating will cover (my) head, lime-plaster (will deck) the top of my skull” (1989, 151). W odpowiedzi na argument, że znaleziono tylko jeden przykład takiego pochówku, Margalit wskazuje, że praktyka pokrywania czaszek tynkiem jest poświadczona szerzej, w dolinie Jordanu, Transjordanii i w regionie jeziora Hula. Jego zdaniem ten zwyczaj pogrzebowy najwyraźniej miał na celu odtworzenie naturalnych konturów twarzy za życia (Margalit 1989, 307-310, 344-349). Inny zarzut wobec tej interpretacji dotyczy tego, że odkrycia czaszek pokrytych wapnem pochodzą z siódmego tysiąclecia przed Chr., a więc z czasów bardzo odległych od napisania *Legandy o Aghacie*. Margalit odpowiada, że niektóre czaszki mogły w wyniku erozji stać się widoczne dla ludzi w późniejszym okresie i że analizowany fragment nie opisuje praktyki pogrzebowej z czasów, kiedy spisano poemat, ale spekulacje oparte na tych znaleziskach w późniejszej tradycji ustnej i w literaturze. Wydaje się to jednak mało prawdopodobne. Oprócz Gooda i Margalita tę interpretację przyjęli m.in. Gordon (*UT* § 543), Kapelrud (1969, 74-75) i de Moor (1987, 239; szerzej zob. też Dijkstra & de Moor 1975, 190; Dietrich & Loretz 1979, 194-196; Wright 2001, 148).

Aqhatu na pierwszą propozycję ‘Anaty reaguje odmową pośrednią, wskazując jej sposób uzyskania łuku. Za drugim razem odmawia już wprost. Co więcej, tym razem oskarża boginię o kłamstwo. Antagonizm między uczestnikami uczty szybko narasta, z radosnego świętowania biesiada przeradza się w otwarty konflikt. Tak jak druga propozycja ‘Anaty jest bardziej uprzejma i szczodra, tak druga odpowiedź

Aqhata jest bardziej stanowcza. Oskarżeniu o wierutne kłamstwo towarzyszy zaprzeczenie, by śmiertelnik mógł zostać obdarzony boską długowiecznością – przy czym bohater wyraża coś, co wygląda na przysłowie, powiedzenie dotyczące kondycji ludzkiej: „Cóż otrzyma śmiertelnik jako przeznaczenie?”.

39-40. Zuchwały młodzieniec jeszcze wzmacnia zatarg, drwiąc z bogini: „Łuki są dla wojowników! Czy teraz kobiety też będą polowały?”. Margalit (1989, 310 n. 27) zwraca uwagę, że określenie 'Anaty *tinnt* „niewiasta” zamiast zwyczajowego *att* „kobieta” mogło zostać wybrane celowo, jako że związane jest z rdzeniem *'nt* „być słabym” – co dodatkowo miało podkreślić kontrast między „wojownikami” a „płcią niewieścią”. Jak zaznaczono przy omawianiu listy synowskich obowiązków, obraz Aqhata z poematu kontrastuje ze wzorem syna przedstawionym czterokrotnie w liście. Tam pierwotny ukazany jest jako syn idealny, czciciel bogów, posłuszny ojcu i prawom, respektujący granicę między bogami a ludźmi. Tutaj Aqhata dwukrotnie odmawia bogini i zarzuca jej kręctwo, a na końcu zuchwale z niej drwi. To potwierdza, że obraz bohatera poematu nie do końca przystaje do (wtórnie?) dodanej do utworu listy synowskich obowiązków.

Kończąc analizę całego burzliwego dialogu między 'Anatą i Aqhatem, warto zastanowić się, kogo narrator widzi winowajcą konfliktu i jego późniejszych dramatycznych konsekwencji – nie jest to bowiem do końca jednoznaczne. 'Anata wydaje się wyraźnie winna, gdyż wszystko zaczyna się od niej: przerywa ucztę, by zażądać łuku. Gdy widzi cudowną broń, rodzi się w niej nieposkromione pożądanie. Bogini rzuca swój kielich na ziemię, co nie tylko kończy radosną biesiadę, ale wygląda tak, jakby odrzucała liturgię, która być może dla niej jest ofiarowana, tylko dlatego, że chce czegoś, co nie należy do niej. Co więcej, jej prośba jest sprzeczna z ustalonym porządkiem relacji bosko-ludzkich. To ludzie składają prośby bogom, a ci ich wysłuchują – nie odwrotnie. Aqhata ze swojej strony wydaje się początkowo działać rozsądnie. Nie daje się zwiść bogini; na pierwszą prośbę odpowiada konstruktywnie – choć już tu tkwi załazek lekceważenia. Po drugiej prośbie 'Anaty Aqhata także wyraźnie traci panowanie nad sobą, być może wiedziony młodzieńczą porywcznością. Zamiast uzasadnionej odpowiedzi, w bardzo niewybrednych słowach zarzuca rozmówczyni podstępne działanie, po czym naigrywa się z niej i z jej płci. Winą więc, choć nierówną, narrator wydaje się obciążać oboje.

KTU 1.17 VI 41-46A 'ANATA GROZI AQHATOWI

Wobec zuchwałej postawy herosa bogini zrywa negocjacje. Jej pożądanie nie zostaje zaspokojone, a jej duma jest urażona. Odpowie groźbą, i to bardzo poważną:

jeśli Aqhatu nie ulegnie i nie poskromi swej pychy, bogini go zabije. Groźbę wzmocni gestem tupnięcia nogą „aż zatrzęsła się ziemia”.

<p>⁴¹ [b hm g]ʿm¹{m} . tšhq . ‘nt . w b lb . tqny ⁴² [hnp] . ʿfʿb . ly . l aqht . gʿzr . tʿb ly w lk ⁴³ [atb .] ʿh¹m . l aqryk . b ntb . pšʿ ⁴⁴ [hm xxx]ʿn¹ . b ntb . gan . aš{m}ql{x}k . tht ⁴⁵ [pʿny . a]tk . nʿmn . ‘mq . nšm ⁴⁶ [tdʿš . pʿ]ʿn¹m . w tr . arš .</p>	<p>Zaśmiała się ‘Anata [na zew]nątrz, lecz w sercu uknuła [podstęp]. ʿOʿdejdź ode mnie, bohaterze Aqhacie, odejdź ode mnie, gdy i [ja odchodzę] od ciebie. Jeśli cię spotkam na ścieżce niegodziwości, [jeśli (cię spotkam)] na ścieżce pychy, powalę cię pod [moje stopy]. O t]y, najpiękniejszy, najsilniejszy z ludzi”. [Tupnęła no]ʿgaʿmi, aż zatrzęsła się ziemia.</p>
---	---

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

41a. [b hm g]ʿm¹{m} – Trudno zinterpretować uszkodzony urywek z początku linii, dlatego badacze czasem pozostawiają go bez rekonstrukcji i przekładu. Czytelna jest dopiero druga część linii mówiąca o śmiechu ‘Anaty (tšhq ‘nt). Tu rekonstrukcji dokonano za KTU, aby uzyskać antytezę do kolejnego stychu.

41b. tqny – Czasownik qny dosłownie znaczy „nabywać”, „tworzyć”, „fabrykować” (por. hebr. qāna^h „nabywać”, „kupować”, „tworzyć”); tu w sensie „stworzyć/uknuć (plan)” (zob. DUL 485, 696).

42. [hnp] – W KTU brak jest rekonstrukcji pierwszego wyrazu linii 42 – pozostawiono [xxx] – jednak za częścią badaczy przyjmujemy tu rekonstrukcję terminu hnp, który jako czasownik oznacza „działać przewrotnie”, a jako rzeczownik „bezbożność”, „grzech” (DUL 393-394). Tak rekonstruują Dijkstra & de Moor (1975, 190), Watson (1976, 376), Gibson (1978, 109), de Moor & Spronk (1987, 107), Tropper (2000, 189); Tronina (2009, 605) oraz del Olmo Lete & Sanmartín (DUL 485, 696).

43. b ntb . pšʿ – Dosłownie „na ścieżce przestępstwa/grzechu” (por. hebr. pešaʿ).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

41-42a. Bogini ‘Anata, wobec widocznych oznak rozzuchwalenia młodego bohatera, rezygnuje z dalszych prób zdobycia łuku namową. Jej śmiech kończy rozmowę, ale nie jest to śmiech zwycięstwa. Jest on zapewne próbą przykrycia doświadczonej zniewagi oraz pragnienia zemsty, jakie zrodziło się w bogini. Narrator zdaje się zestawiać przeciwstawne reakcje ‘Anaty – na zewnątrz śmiech, wewnątrz knucie podstępów – przez co wskazuje na nieszczerłość jej postawy. Jest to pośrednia krytyka bogini wojny, ukazująca jej dwulicowość.

42b-43a. W zdaniu *tb ly... tb ly w lk [atb]* czasownik *tb* użyty jest dwukrotnie, a wraz z rekonstrukcją trzykrotnie. Choć jest wieloznaczny, najczęściej używany jest w szerokim znaczeniu „zawrócenia”, „powrotu” lub „odwracania się” (DUL 882-883). Możliwe jest w tym kontekście tłumaczenie frazy *tb ly* jako „zwróć się do mnie” w sensie: „posłuchaj mnie”, a całości jako: „Zwróć się do mnie, bohaterze Aqhacie, zwróć się do mnie, gdy i ja zwracam się do ciebie (podobnie tłumaczy Wright 2001, 111: „Turn to me, Aqhat, hero”). Parker i Natan-Yulzary tłumaczą tekst w zbliżony sposób, jako nakaz powrotu do bogini: „Wróć, Aqhacie bohaterze, wróć do mnie” (Parker 1997a, 62; Natan-Yulzary 2009, 583). Pardee z kolei widzi tu słowa pojednawcze: „Zastanów się ponownie, bohaterze Aqhacie, zastanów się dla własnego dobra” („Reconsider, Hero Aqht, reconsider for your own sake”; Pardee 1975, 374). Lepsze rozwiązanie, jak się wydaje, wybiera tu Wyatt, interpretując czasowniki jako nakaz oddalenia się od ‘Anaty: „Zostaw mnie, bohaterze Aqhacie, zostaw mnie i odejdz” (2002, 277). Możliwy jest bowiem przekład całego zdania, jak zaproponowano: „Odejdz (dosłownie odwróć się) ode mnie, jak i ja odchodzę od ciebie. Jeśli cię spotkam...”. Podobnie jest w języku hebrajskim, gdzie równoważny czasownik *šûb* („odwrócić się”, „zawrócić”) może mieć znaczenie „odejścia” (zob. np. Rdz 27,45; Joz 22,16; Ez 18,24). Taką interpretację przyjmuje także Margalit (1989, 152). I choć paralelna scena z KTU 1.3 IV 54-55 sugeruje sens pojednania, tu bogini raczej chce rozstać się z herosem, nie mogąc dłużej ścierpieć jego obecności. W dodatku na odchodne grozi Aqhatowi *expressis verbis*, zakładając, że jeszcze dojdzie między nimi do spotkania.

43b-44a. Przenośne określenie „ścieżka” z dodaniem kategorii moralnej jest, podobnie jak termin „droga”, częstym w literaturze obrazem życia, a zwłaszcza postępowania człowieka (por. np. Ps 1 – tzw. „psalm dwóch dróg”). Ścieżka niegodziwości i pychy, przed którą bogini ostrzega bohatera, wskazuje na sposób jego działania, który ma go doprowadzić – i w konsekwencji doprowadzi – do zguby. Użyte określenie *pš'*, dosłownie „przestępstwo” (por. hebr. *peša'*), nie powinno dziwić. Nieposłuszeństwo bogom było rozumiane w starożytności jako przestępstwo, podobnie jak nieposłuszeństwo prawu. Słowa te wypowiedziała obrażona bogini wojny, nie dziwi więc ich dosadność.

44b-45a. Powalenie przeciwnika „pod stopy” to kolejny znany starożytny obraz, tym razem poniżenia i upokorzenia pokonanego wroga. Obecny jest już na sławnej palecie faraona Narmera, uważanego za założyciela państwa nad Nilem (ok. 3000 rok przed Chr.), a później na dziesiątkach przedstawień starożytnych czy w tekstach. W 2 Sm 22,38-39 czytamy: „Ścigam mych wrogów i niszczę, a nie wracam, póki nie zginęli. Pobiłem ich – nie mogli się podnieść: upadli pod moje stopy”. Warto zwrócić uwagę, że ugar. czasownik *ql* („upaść”, a w formie sprawczej *š* „powalić”) jest semantycznym odpowiednikiem hebr. *npl*, użytego w przytoczonym tekście 2 Sm. Tu obraz wyraża groźbę, a nawet już powzięty plan zabicia Aqhata.

45b. Zdanie *atk n'mn 'mq nšm* „O ty, najpiękniejszy, najsilniejszy z ludzi” wskazuje na istotne przymioty bohatera Aqhata. Przymiotnik *n'mn* dwukrotnie określa

w poemacie młodego herosa (drugi raz w *KTU* 1.18 IV 14); oznacza dosłownie „przystojny”, „piękny” i tak tłumaczą Margalit (1983, 86-87), Gibson (1978, 110) i *DUL* 606. Może on jednak przybierać znaczenie cechy moralnej – „dobry” (por. np. *KTU* 1.14 I 40 i par., gdzie termin ten określa króla Kirtę; por. też hebr. *tôb* „dobry”, ale również „piękny”). Parker (1997a, 62) i Wyatt (2002, 277), tłumacząc określenie *n’mn* odpowiednio jako „najlepszy” („finest”) i „łaskawy” („gracious one”), kładą nacisk właśnie na cechę wewnętrzną bohatera Aqhata. Drugie określenie nie budzi wątpliwości, wskazuje na siłę fizyczną. Oba umieszczają Aqhata w plejadzie starożytnych bohaterów siłaczy o nieprzeciętnych zdolnościach, jak mezopotamski Gilgamesz, biblijny Samson czy greccy Herakles (Herkules), Odyseusz i Achilles. Określenia Aqhata wyrażają też predylekcję Ila wobec tego bohatera. W końcu to najwyższemu z bogów i jego błogosławieństwu Aqhata zawdzięcza życie i przymioty. To dlatego oraz ze względu na generalne poddanie bogów Ilowi, ‘Anata będzie musiała udać się do Stworzyciela i prosić go o zgodę na swój plan zemsty.

46a. Identyczny tekst jest w *KTU* 1.3 V 4-5, co wskazuje na utartą formułę działania ‘Anaty, a także na jej boską moc. Formuła, jak w *Cykle o Ba’lu*, kończy rozmowę, wyrażając fizyczny gest wściełości i bezsilności bogini.

Dotychczasowe trzy uczyty – dla Ila i Ba’la, dla Koszarat oraz dla Koszara – kończyły się pozytywnie; kolejne trzy będą miały przeciwny charakter. W tej pojawił się ostry konflikt i zwiastowana została zemsta ‘Anaty. Podczas kolejnej Aqhata zostanie zabity. Wreszcie w trakcie ostatniej uczyty Puğata zabije (?) Jaṭipana, mszcząc się za zabójstwo brata. Wraca więc przywołany wcześniej wniosek, że uczyta jest jednym z kluczowych wątków całej legendy i za każdym razem to w jej kontekście dokonują się przełomowe dla narracji wydarzenia.

Pozostaje jeszcze jeden ważny, dotąd nieporuszony topos literacki omawianego wyżej burzliwego dialogu między ‘Anatą a Aqhatem. Jest to motyw nieskutecznej próby uwiedzenia legendarnego bohatera przez boginię miłości. Swego czasu bardzo popularna stała się interpretacja *Legendy o Aqhacie* jako ugaryckiej wersji opowieści o tej tematyce. Już Roland de Vaux w 1937 roku, wkrótce po pierwszym opublikowaniu tekstu legendy, zinterpretował utwór jako opowieść o młodym myśliwym, dla którego żądza bogini okazała się fatalna w skutkach, bo śmiertelna. Uczony przytoczył paralelne motywy z mitu o Esmunie i Asztarte oraz o Adonisie i Afrodycie (de Vaux 1937, 441). Paralela jest rzeczywiście uderzająca: wszystkie trzy historie przedstawiają młodego, pięknego młodzieńca-wojownika, który doświadczywszy namiętnej miłości bogini, ginie z tego powodu młodo. Następnie jest przywracany przy jej wysiłkach do życia. Spostrzeżenie de Vauxa poparł i rozwinął William Albright, pisząc: „Jest zupełnie jasne, że Aqhat [...] nieświadomie wzbudził namiętne pragnienie bogini ‘Anaty, ze względu na swoją siłę i piękno. Jak Bitis i Józef w Egipcie, jak Esmun i Kombabos w Syrii, jak Gilgamesz w Babilonii, cnotliwy bohater odrzuca zaloty bogini miłości i wojny. Trudno o bardziej charakterystyczny przykład mitologii bliskowschodniej” (Albright 1944, 34). Znacznie bardziej ostrożną opinię wyraził już rok później Harold Ginsberg, wskazując na brak w poemacie o Aqhacie czytelnego motywu zakochania i/lub uwiedzenia. Tu bogini pożąda raczej

łuku, a nie samego bohatera (Ginsberg 1945, 3-10). Z tą ostrożną opinią zgodził się później w krótkiej notce de Vaux (1949, 310 n. 3). Temat jednak nie został jednoznacznie i satysfakcjonująco rozstrzygnięty. Jakkolwiek Ginsberg trafnie wskazał słabość twierdzenia o powtórzeniu tego samego toposu w wersji ugaryckiej, to jego odrzucenie analogii między wskazywanymi opowieściami nie może być ocenione pozytywnie. Ginsberg nie wziął pod uwagę istotnych podobieństw na bardziej ogólnym poziomie interpretacji – a więc czegoś, co de Vaux i Albright wychwycili, zdaje się, dużo lepiej – a także bogatej, w tym seksualnej, symboliki łuku. Do tego wątku przyjdzie jeszcze powrócić.

CZEŚĆ IV

ZABÓJSTWO AQHATA

ʿAnacie nie udaje się przekupić Aqhata darami i uzyskać upragnionego łuku, ale bogini się nie poddaje. Upokorzona jego wyniosłą odmową, podejmuje próbę siłowego zdobycia broni. Chce łuku, ale i pożąda zemsty na Aqhacie. Jedno i drugie będzie mogła uzyskać przez zabójstwo herosa. Do tego będzie jej potrzebna zgoda Ila oraz pomoc wojownika Jaṭipana. ʿAnata udaje się więc do ojca bogów po zgodę na plan zemsty i zdobycia łuku. Tak kończy się pierwsza tablica poematu (*KTU* 1.17). Kolejna tablica (*KTU* 1.18) rozpoczyna się sceną rozmowy, podczas której ʿAnata grozi Ilowi, z czego wynika, że bóg chciał powstrzymać porywczą boginię. Niestety rozmowa między Ilem i ʿAnatą zachowała się jedynie częściowo, kontekst dialogu jest nieznyany, ponieważ początek i koniec tekstu są uszkodzone.

Z zachowanego fragmentu widać, że bóg Ilu nie podziela niecnych planów córki, nie ma jednak możliwości jej powstrzymania. Nawet on, ojciec bogów, boi się ʿAnaty, która potrafi wpaść w bojowy szał, podczas którego w bitwach ścina głowy i odrąbuje ręce wrogów (*KTU* 1.3 II 3-18). Ilu stara się więc jedynie uświadomić ʿAnacie jej agresywne zachowanie, lecz pod wpływem gróźb ulega i wyraża zgodę na jej plan. Ten zostanie zrealizowany w przemyślany sposób – zapewne, by ochronić się przed łuczniczymi umiejętnościami Aqhata. Jednak ʿAnata ostatecznie ponieśie klęskę, gdyż łuk się złamie i przepadnie w morzu. Schemat narracyjny tej części różni się zatem od poprzednich, gdzie przebiegał on zgodnie z kolejnością: brak – działanie ludzi i bogów – usunięcie braku. Tu trzeci element opisuje fiasko starań. Jest to ważna zmiana narracyjna, zanegowanie dobrze działającej dotąd procedury, które w duchu literatury mądrościowej uwypukla rolę antybohatera, kogoś kto nie otrzymuje wsparcia bogów i ludzi i ostatecznie ponosi porażkę.

Cała sekwencja zdarzeń z tej części – kuszące propozycje bogini, wzgardzenie nimi przez herosa, groźby, podróż do ojca bogów i wymuszenie zgody na swój plan zemsty – ma bliską paralelę, którą możemy znaleźć na szóstej tablicy akadyjskiego

Eposu o Gilgameszu (a także we fragmentarycznie zachowanym micie o Elkunirszy; por. Popko 1987, 161). Bogini Isztar, podniecona widokiem kąpiącego się i ubierającego Gilgamesza, proponuje mu, by zostali kochankami: „Zostaniesz moim mężem, ja ci będę żoną”, w zamian za co oferuje bogate podarki, władzę i powodzenie. Gilgamesz odrzuca tę propozycję, wyliczając, ilu kochanków bogini zdradziła i pograżyła. Isztar więc pośpiesza do swego ojca, boga Anu i uskarża się przed nim, że Gilgamesz ją obraził: „Ojcie mój, Gilgamesz znieważał mnie ciągle, Gilgamesz wyliczył moje nieprawości”. Domaga się zemsty na herosie i grozi ojcu bogów. Anu próbuje uśmierzyć jej gniew (co potwierdza wyżej wysuniętą sugestią, że pierwsza, nieczytelna, odpowiedź Ila ‘Anacie także była uspokajająca, ale odmowna). Isztar żąda od swego ojca Anu, by dał jej byka niebiańskiego, który zgładzi Gilgamesza. Anu ostrzega Isztar, że poskutkuje to suszą, ale ta obstaje przy swoim, gotowa na taką ewentualność. Anu ze strachu przed nią ustępuje i wręcza bogini wodze byka niebiańskiego (*Epos o Gilgameszu* VI 80-114; przekład Łyczkowska 2002; podobnie Tronina 2017).

Schemat obu narracji jest bardzo podobny: najpierw bogini dostrzega obiekt pożądania – herosa lub jego ekwipunek. Następnie usiłuje skusić bohatera do oddania jej owego obiektu pożądania, w zamian za co oferuje hojnie boskie dary. Kiedy jednak słyszy jednoznaczny i obcesową odmowę, wpada w furję. Udaje się do ojca, naczelnego boga, i oczerniając herosa, domaga się zgody na zemstę. Otrzymuje od boga odpowiedź, która ma ją uspokoić, ale *de facto* jest odmową. Wtedy krwawa bogini zaczyna rzucać groźby, dzięki czemu ostatecznie uzyskuje zgodę boga na dokonanie pomsty na bohaterze. Oba opowiadania są paralelne na wielu płaszczyznach. Zarówno ‘Anata, jak i Isztar to boginie, kobiety piękne i seksowne oraz zaciekle wojowniczkami. Obie, realizując plan zemsty, wykorzystują do tego trzecią postać mającą rysy zwierzęce (Jałtipanu zmieniony w sokoła, byk niebiański). I choć w *Eposie o Gilgameszu* główny bohater przeżyje i zabije byka niebiańskiego, to umrze jego *alter ego* – wierny przyjaciel Enkidu. Po śmierci w jednej i drugiej historii nastaje susza. Zbieżność scenariusza jest na tyle wyraźna, że często zakłada się tu zapożyczenie (mimesis) lub jakąś wspólną tradycję (zob. Parker 1989, 114). Wydaje się, że jest to ten sam topos literacki spożytkowany w różny sposób w dwóch odrębnych opowieściach. Argumentację tę wzmacnia fakt, że logogram ‘IŠTAR jest użyty w stosunku do ‘Anaty w micie o Elkunirszy (zob. Hoffner 1965, 5-16), co wskazuje, że przynajmniej gdzieś utożsamiano obie boginie.

KTU 1.17 VI 46B-56 ‘ANATA UDAJE SIĘ DO IŁA

Bogini ‘Anata opuszcza ucztę i udaje się do siedziby ojca bogów, Iła, zapewne po zgodę na jej plan zemsty. Tekst rozmowy obu bóstw urywa się – na tablicy siedemnastej brakuje ok. 10 linii – i powraca na tablicy osiemnastej.

Scena przedstawia topos literacki, jakim jest audiencja boga czy bogini u ojca bogów. Składa się on z kilku charakterystycznych elementów: wskazania siedziby Ila (ww. 46-48), formuły przybycia (ww. 48-49), formuły złożenia hołdu (ww. 50-51) i wyrażenia prośby (ww. 51 i nast.). Ten sam obraz ‘Anaty składającej wizytę Ilowi pojawia się w *KTU* 1.6 I 32-38. Inni bogowie, którzy nawiedzają Ila w identycznie opisany sposób, to Koszaru-Chasisu (*KTU* 1.1 III 21-24; 1.2 III 4-6) i Aszirata (*KTU* 1.4 IV 20-26).

*idk*⁴⁷ [l ttn . p]ʿn¹m . ‘m . il .

mbr . *nhrm*

⁴⁸ [qrb . ap]ʿq¹ . *thmtm* .

tgly . *qd il*

⁴⁹ [w tbu . q]ʿr¹š . *mlk* . *ab šnm*

⁵⁰ [l p ‘n . il . t]ʿh¹br . *w tqł* .

*tšth*⁵¹ [wy . w tkbd]ʿn¹h .

tlšn . *aqht* . *ğzr*

⁵² [tqll . kdd . dn]ʿi¹l . *mt* . *rpi* .

*w t ‘n*⁵³ [bilt . ‘nt .

tšu .]ʿg¹h . *w tšh* .

*h¹wt*⁵⁴ [xxxxxxxxxxxx] . *aqht* . ʿyšm¹[h]

⁵⁵ [xxxxxxxxxxxx]n . ʿb¹xx[xx]

⁵⁶ [spr . ilmlk . šbny .

lmd . *atn* .]ʿp¹rln

Wówczas [skiero]ʿwa¹ła się ku Ilowi,

do źródła dwóch rzek,

[do zbiegu nurt]ʿów¹ dwóch oceanów.

Przybyła do namiotu Ila,

[weszła do sie]ʿdzi¹by króla, ojca lat.

[U stóp Ila po]ʿkło¹niła się i upadła,

złożyła pokłon [i oddała mu ho]ʿłd.

Oczerniła bohatera Aqhata,

[przeklęła syna Dan]ʿi¹la, herosa.

I rzekła [Dziewica ‘Anata,

podniosła] swój ʿgłos¹ i zawołała:

„Życie [...] Aqhata ʿśmie¹[je się] [...]

[...]

[Skryba Ilimilku, Szubanita,

uczeń Ataniego,] ʿza¹rządca

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

47. *mbr* – Zapewne pomyłka skryby, powinno być *mbk*, jak jest w paralelnych tekstach opisujących miejsce zamieszkania Ila: *KTU* 1.2 III 4 czy *KTU* 1.6 I 33 (kliny służące na oznaczenie *k* i *r* są bardzo podobne, tworzą ten sam układ, z tym że *k* składa się z trzech klinów, a *r* z pięciu).

48a. *tgly* – Słowo *gly* to czasownik oznaczający w formie podstawowej „prezentować się, pokazać się”, ale jest też używany w ugaryckim jako czasownik ruchu, pojawia się najczęściej w formułach przybycia (por. hebr. *gālāh* „odsłonić, ukazać”, ale też „odejść, iść na wygnanie”) – wtedy niemal zawsze występuje w parze z drugim towarzyszącym mu czasownikiem *b* „przyjść, wejść”. Tak jest w tym miejscu oraz w innych fragmentach poematu (np. *KTU* 1.19 IV 51-52), a także w innych tekstach (np. *KTU* 1.4 IV 23 i par.; *KTU* 1.16 VI 4).

50-51. Rekonstrukcja tekstu własna w oparciu o paralelne sceny oddania hołdu ojcu bogów, np. *KTU* 1.4 IV 25-26 czy 1.6 I 37-38.

51. *tlšn* – Forma pochodzi od rdzenia czasownikowego *lšn* – prawdopodobnie „oczernić, zniesławić” (*DUL* 501) i jest spokrewniona z rzeczownikiem *lšn* „język”; podobnie tłumaczy de Moor (1987, 240), Margalit (1989, 152) i Wright (2001, 123).

54-55. Linie 54-55 są zbyt fragmentaryczne dla sensownego tłumaczenia. Wyatt przekłada ww. 53-54: „Słowami bezczelności przemówił Aqhatu!”, ale jest to raczej domysł niż próba rekonstrukcji tekstu (Wyatt 2002, 277).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

46b-47a. Formuła wprowadzająca *idk l ttn pnm 'm...* „Wówczas skierowała się ku...” występuje w poemacie trzykrotnie, tu oraz w *KTU* 1.18 I 20-21 i 1.18 IV 5-6. Zawsze po niej pojawia się imię postaci, która jest celem podróży, kolejno są to: Ilu, Aqhatu i Jaṭipanu. Tak samo rozpoczyna się w *Cykle o Ba'lu* podróż posłów Jamma do Ila (*KTU* 1.2 I 13-14) czy wyprawa 'Anaty do boga burzy (*KTU* 1.3 IV 37).

47b-49. Miejsce zamieszkania ojca bogów, Ila, jest tu opisane zwrotem „źródło dwóch rzek, zbieg nurtów dwóch oceanów”. Identyczny jego opis pojawia się jeszcze w *KTU* 1.2 III 4; 1.4 IV 21-22 i 1.6 I 33-34, łącznie cztery razy. Oznacza to, że mamy do czynienia z ustaloną formułą określającą miejsce mitycznej rezydencji Stwórcy świata. Ilu jest tu ukazany w obrazie zbliżonym do ujęć sumeryjskiego boga Enki (= babilońskiego Ea), królującego nad źródłami wód słodkich i rezydującego u ich źródeł. Ikonografia mezopotamska przedstawia boga Enkiego, który siedzi na tronie, a z ramion wypływają mu dwa nurty rzeki (czasem interpretowane jako Tygrys i Eufrat). Bóg ten ma siedzibę w Apsu, podziemnym oceanie wód słodkich. Użyta dwukrotnie liczba podwójna – *nhrm... thmtm* – wskazuje, że mamy do czynienia z rozpowszechnionym na starożytnym Bliskim Wschodzie obrazem dwóch przestrzeni wodnych: wód górnych jako źródła wszelkich opadów oraz wód dolnych jako źródła wszelkich wód na- i podziemnych (por. Rdz 1,6-7: „«Niechaj powstanie sklepienie w środku wód i niechaj ono oddzieli jedne wody od drugich!» Uczyniwszy to sklepienie, Bóg oddzielił wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem”). Ilu ma swoją siedzibę u zbiegu nurtów tych dwóch praźródeł. Połączone źródła wód są obrazem początków, genezy życia i stwarzania wszystkiego, dobrze więc charakteryzują ugaryckiego Stworzyciela stworzeń (*bny bnwt*).

Sama zaś siedziba zamieszkania Ila określona jest dwoma terminami: *dd* oraz *qrš*. Pierwszy termin, najczęściej tłumaczony jako „jaskinia” lub „namiot” (zob. *DUL* 49, 282), jest wieloznaczny, także w poemacie o Aqhacie. Badacze poszukują różnych analogii w doprecyzowaniu tego słowa i proponują też znaczenia: „dziedzinec”, „pole”, „góra” czy „terytorium” (Watson 2001, 287; *DUL* 282). Richey (2017, 149-185) wskazuje, że najlepszym przybliżeniem jest termin „pastwisko” („pasture”), który prezentuje Ila jako mieszkającego w namiocie pasterza – co jego zdaniem wiąże się z innymi ujęciami zachodniosemickimi, w tym biblijnym ujęciem Boga mieszkającego w Namiocie Spotkania, Przybytku na pustyni. Drugi termin, *qrš*, oznacza „prywatną komnatę”, „alkowę”, „kaplicę” czy „rezydencję” (*DUL* 701)

i jest paralelny do *dd* (zob. Dijkstra & de Moor 1975, 191-192; Margalit 1983, 88-90). Para tych słów określających domostwo Ila wyraźnie odróżnia się od standardowej pary oznaczającej mieszkanie bogów, królów i herosów: dom i pałac. Ciekawe, że ojciec bogów ma u praźródła wszystkich wód swój „namiot” (ewentualnie „jaskinię” czy „pastwisko”) – a nie potężny zdobny pałac, jak jest w przypadku siedziby Ba`la czy Jamma. To podkreśla jego rolę nie tyle jako władcy czy króla, ale stwórcy i strażnika kosmicznego porządku. Także w Biblii siedziba Boga nierzadko bywa określana podobnym terminem, czy to jeśli chodzi o Namiot Spotkania na pustyni (Wj 33,7-11; 40,2; Mdr 9,8) oraz w innym miejscu (Joz 18,1; 1 Sm 2,22; 1 Krl 2,28-30; 1 Krn 6,17; 9,23), czy wreszcie o świątynię Boga w Jerozolimie (Ps 15,1; 27,5-6; 61,5; 1 Krn 16,1; Syr 24,10). Namiot stanie się w religii biblijnej symbolem szczególnej obecności Bożej pośród swego ludu: „Albowiem nad wszystkim chwala Jahwe będzie osłoną i namiotem” (Iz 4,5-6); „A Słowo stało się ciałem i rozbiło namiot pomiędzy nami” (J 1,14). Tu jednak jest inaczej – siedziba Ila oddalona jest tak, jak to tylko możliwe, znajduje się na krańcach świata.

Ilu jest tu określony jednym epitetem – „ojciec lat” (*ab šnm*). Termin *šnm* jest problematyczny, gdyż zwykłą liczbą mnogą rzeczownika *šnt* („rok”) jest *šnt* („lata”). Słowo *šnm* wydaje się alternatywną formą liczby mnogiej, jak to jest też w hebrajskim, gdzie obok *šānôt* występuje forma *šānīm*. Tak rozumiany epitet Ila ma prawdopodobnie wskazywać na niezwykle długi czas życia ojca bogów lub na jego ponadczasowość, wieczność (por. Rahmouni 2008, 18-21). Inną, rzadko przyjmowaną propozycją, jest interpretacja terminu *šnm* jako imię własne Šunama, co sugerowałoby epitet związany z imieniem jednego z synów Ila (tak Pardee 1997, 245 n. 30 i Niehr, *TUAT NF VIII*, 282).

50-51a. Hołd ‘Anaty złożony pierwszemu z bogów odzwierciedla dawno ustalony porządek w hierarchii bóstw Ugarit. Parallele wiersze wymieniają aż cztery formy okazanej czci: *l p'n thbr*, *ql*, *tšthwy* i *tkbdnh* – „u stóp pokłoniła się, upadła, złożyła pokłon, oddała hołd”. Nagromadzenie czasowników synonimicznych ma za zadanie wzmocnić wymowę obrazu hołdu, sugerując wręcz gest prostracji czy proskinezy przed najwyższym bóstwem. Identycznie opisany hołd składa ‘Anata Iłowi w *KTU* 1.4 IV 25-26; podobna formuła z tymi samymi czasownikami występuje też w *KTU* 1.3 III 9-10. Jest to więc znów utarta forma opisu homagium, jakie składa się ważnemu bogu.

51b-55. Tym niemniej dalsza rozmowa i zachowanie bogini ujawnia, że złożony Iłowi hołd to tylko zewnętrzne formy podporządkowania się. Gdy ‘Anata pada na twarz, zaczyna najprawdopodobniej uskarżać się na Aqhata. Niestety tekst przemowy bogini do Ila nie zachował się, brak jest ok. dziesięciu linii, czyli reszty kolumny szóstej. Pierwsze słowa oraz kontekst sugerują, że córka Ila szuka u ojca zgody na swój plan zemsty poprzez ukazanie Aqhata w złym świetle i oczernienie go. Tak kończy się pierwsza tabliczka legendy.

Dlaczego ‘Anata prosi Ila o zgodę na swój plan? Jest przecież możliwe do wyobrażenia, że przeprowadza swój zamysł bez aprobaty ojca bogów. Być może zgoda była tu potrzebna ze względu na ekstremalną formę planu lub co bardziej prawdo-

podobne ze względu na wagę postaci Aqhata. Bogini zdaje sobie sprawę ze statusu i tożsamości herosa, jako dziecka podarowanego rodzicom przez samego Ila i jako liczącego się wojownika. Sama określa go wyjątkowymi epitetami, jako „najpiękniejszego, najsilniejszego z ludzi”. Jej audyencja u boga stwórcy odzwierciedla też zapewne hierarchię mitologicznego świata Ugarit. W niej Ilu, choć wycofał się z aktywnego rządzenia, pozostaje najwyższym z bogów, posiadając autorytet sędziowski i ojcowski. Dlatego też musi wyrazić zgodę, gdy inne bóstwa ingerują w porządek kosmiczny lub losy bogów i herosów – panteonu Ila (zob. np. *KTU* 1.3 V 5-43; 4 IV 20 – V 9). Wcześniej w poemacie również Ba’lu zwraca się do Ila z prośbą o zgodę na interwencję – podarowanie Danilowi syna.

56. Na lewej krawędzi tabliczki pojawia się napis – kolofon: [*spr . ilmlk . šbny . lmd . atn .]p’rln*. Jest on w większości nieczytelny, ale został odtworzony na podstawie identycznego podpisu skryby pod tabliczką *KTU* 1.6 VI 54-55. Tekst oznacza „Skryba Ilimilku, Szubanita, uczeń Ataniego, zarządca” i wskazuje na tego samego skrybę, który jest autorem nie tylko tabliczek *Legendy o Aqhacie*, ale również *Cyklu o Ba’lu* (*KTU* 1.1 – 1.6) oraz *Legendy o Kircie* (*KTU* 1.14 – 1.16). Charakter odręcznego pisma w *KTU* 1.6 i 1.17 jest praktycznie identyczny, co potwierdza tę samą wyrobioną rękę spisującego teksty. Co ciekawe, skryba na tablicy 1.4 i 1.16 podpisał się trochę inaczej, mianowicie: *spr ilmlk t’y nqmd mlk ugrt*, czyli „Spisał Ilimilku, skryba Niqmadda, króla Ugarit” (*KTU* 1.4 VIII 61), zaś na tablicach 1.6 i 1.17 jako *spr ilmlk šbny lmd atn prln*, czyli „Skryba Ilimilku, Szubanita, uczeń Ataniego, zarządca”. Ilimilku Szubanita to najwyższy kapłan Ugarit, być może o tę postać tu chodzi. W takiej sytuacji podpisany skryba to nie tyle kopista tekstów, ile strażnik religijnej tradycji Ugarit. Forma *lmd* oznacza ucznia lub studenta, *atn* to zapewne imię własne, zaś forma *prln* jest prawdopodobnie transkrypcją terminu hurycyckiego *pu-ru-di-ni* (por. akad. *baru*), który wskazuje na kategorię kapłana, zarządcy. Warto zauważyć, że jest to rzadka, jeśli chodzi o teksty starożytne, sytuacja, gdzie pojawia się podpis pisarza.

KTU 1.18

1. *KTU* 1.18 (RS 3.340)
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. Tablica zachowała się we fragmentach, które łącznie mają wymiary 114 x 70 x 33 mm
4. Muzeum Luwr
5. Legenda

KTU 1.18 I 1-14
 ‘ANATA GROZI ILOWI

Niestety środkowa tablica poematu o Aqhacie – osiemnasta – jest w złym stanie. Nie zachowały się początek, duża partia środkowa – kolumny druga i trzecia oraz linie sąsiadujące – zły stan daje o sobie znać także pod koniec, gdzie wersety, choć dające się częściowo zrekonstruować, pozostają sporne. To wszystko sprawia, że wnioski nie mogą być jednoznaczne i ostateczne; trudno też o głębszą, bardziej wnikliwą analizę tej części legendy. Czytelny i dobrze zrozumiały jest w zasadzie tylko opis sposobu śmierci Aqhata: zarówno jego planowanie, jak i wykonanie planu.

W obecnej scenie, po luce ok. 13 linii (10 na tablicy siedemnastej i 3 na tablicy osiemnastej), kontynuowany jest opis wizyty ‘Anaty u Ila. Bogini wyraźnie grozi swemu ojcu śmiercią.

¹ [xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx]	[...]
² [xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx]	[...]
³ [xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx]	[...]
⁴ [xxxxx]’h ¹ . at’br ¹ [. xxxxxxx]	[...] roztrzas ¹ kam ¹ [...]
⁵ [xxxxx . a]’b ¹ h . ap . ’q ¹ [xxxxxxxx]	[... oj]’ca ¹ swego również [...]
⁶ [xxxxx] . w t’n . [bilt . ’nt]	[...] Odrzekła [Dziewica ‘Anata]:
⁷ [bnt . bh]’t ¹ k . y il’m ¹ [.]	„[W gmachu] twej [rezyden]’cji ¹ , o Il’u ¹ ,
[bnt . bhtk ⁸ al . tšmḥ .]	[w gmachu twej rezydencji nie ciesz się,
al . tš[mḥ] . b rm . hklk]	nie cie[ysz ię w wysokościach twego pałacu!]
⁹ [xxxxx] . ’a ¹ ḥdhm . [xxxxxxxxxx]	[...] pochwycę je [...]
¹⁰ [xxxx . b] ’g ¹ dlt . ar’kty ¹	[...] ’mo ¹ cą mojego ramienia
[amḥs] ¹¹ [x l qdq]’d ¹ k .	[roztraskam] twoją [czas]’kē ¹ .
ašhlk [. šbtk . dmm]	Sprawię, że [twa siwizna krew] spłynie,
¹² ’šb ¹ [t . dq]’n ¹ k . mm’m .	’siwi ¹ [zna bro]’dy ¹ twej posoką.
w[tqra . ġzr] ¹³ aqht . w ypltk .	Przeto [zawołaj bohatera] Aqhata, może cię ocali,
bn [dnil . mt . rpi] ¹⁴ w y’d’r ¹ k .	syna [Danila ...], może cię wyra ¹ tu ¹ je,
b yd . bilt . ’’ ¹ [nt . xxx]	z rąk Dziewicy ’‘A ¹ [naty ...]”.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

5. a]’b¹h . ap – Werset uszkodzony, tłumaczenie przypuszczalne.

6. [bilt . ’nt] – Rekonstrukcja własna na podstawie analogicznych formuł wprowadzających mowę ‘Anaty (por. np. KTU 1.17 VI 52-53 czy KTU 1.18 IV 16). KTU pozostawia miejsce na osiem znaków, co dokładnie odpowiada zaproponowanej wersji.

7-8. [bnt . bh]ʿtʿk . y ilʿmʿ [.] [bnt . bhk al . tšmḥ .] – Rekonstrukcja własna na podstawie kontekstu i miejsc paralelnych (głównie *KTU* 1.3 V 21; podobnie Margalit 1989, 127 i Wright 2001, 124). *KTU* pozostawia miejsca nieczytelne bez próby rekonstrukcji. Dijkstra & de Moor widzieli tu potomków Ila, a nie jego rezydencję (1975, 192-193: „sons of your house/palace”).

10b. [amḥš] – Rekonstrukcja własna tekstu na podstawie paralelnego fragmentu *KTU* 1.3 V 23-24; podobnie Margalit (1989, 127) oraz Wright (2001, 124).

12b. [tqra . ḡzr] – Rekonstrukcja tekstu za de Moorem & Spronkiem (1987, 108) oraz de Moorem (1987, 241); podobnie Margalit (1989, 153, 320).

13. [dnil . mt . rpi] – *KTU* rekonstruuje tu tylko imię Danila: [dnil . xxxx]. Wydaje się jednak, że zmieści się tu także jego przydomek *mt rpi*, „heros”, analogicznie do formuły w bardzo zbliżonym kontekście z *KTU* 1.17 VI 46-56.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-5. Kolejna tablica poematu (*KTU* 1.18) kontynuuje opis wizyty ʿAnaty u Ila. Około sześciu pierwszych linii jest zniszczonych, kolejne kilka jest fragmentarycznych (Niehr w *TUAT NF* zaczyna tłumaczyć dopiero od 11 linii). Pierwsze czytelne słowo to czasownik *atbr* „roztrząsam” z wiersza 4. Nie wiemy, czy pada on z ust Ila czy ʿAnaty (w przypadku drugiej możliwości, krótka odpowiedź Ila musiałaby się mieścić w ww. 4b-6a), tym niemniej wskazuje na jakiś poziom agresji słownej i pada zapewne w kontekście sporu o los Aqhata i być może jego łuku.

6-12a. Brakujące linie (4b-6a) zapewne zawierały pierwszą odpowiedź Ila, gdyż czytelny tekst w w. 6 zawiera formułę w *tʿn* – „i odpowiedziała” (Dziewica ʿAnata), co wskazuje na jej kolejną mowę. Ilu najprawdopodobniej odpowiada nie po myśli bogini wobec jej próby zniesławienia Aqhata i prośby, by mogła go ukarać lub się zemścić. Wynika to bezpośrednio z dalszej gniewnej riposty ʿAnaty – zrekonstruowanej głównie na podstawie tej padającej w tekście o Baʿlu, gdzie bogini w tych samych słowach grozi Ilowi (*KTU* 1.3 V 23-25). Tu także mamy do czynienia z bezpośrednią groźbą skierowaną do ojca bogów. Margalit (1983a, 92) i Parker (1989, 113) uzupełniają tekst inaczej i przypuszczają, że ʿAnata straszy zniszczeniem pałacu Ila. Wydaje się jednak, że chodzi o groźbę uśmiercenia samego Ila, jak to robi bogini w *KTU* 1.3 V 24-25 i proponuje zrobić w *KTU* 1.3 V 1-3. Ta próba zastraszenia Ila stoi w sprzeczności z okazanymi mu na początku wizyty szacunkiem i uniżonością. Pokora i hołd, które wyraziła bogini gestem prostracji, albo nie były szczerze, albo były jedynie warunkowe, uzależnione od postawy Ila wobec niej (Wright 2001, 125). Ewentualnie był to po prostu gest wypełnienia określonego rytuału dworskiego, stosowanego niemal zawsze w kontekście wizyty u króla czy władcy.

W słowach ʿAnaty pojawia się rzadka w tekstach ugaryckich wzmianka o wyglądzie ojca bogów. Ilu jest tu ukazany jako brodaty (*dqn*), z siwizną (*šbt*) na głowie oraz brodzie. Są to oczywiste atrybuty starca. To inny obraz ojca bogów niż ten chyba najpopularniejszy, który przedstawia pozłacana statuetka Ila z Tel Megiddo

(przechowywana w Oriental Institute Museum w Chicago). Tam Ilu to prężnie wyprostowany, siedzący na tronie władca, który nie ma brody, ewentualnie jedynie lekki jej zarys. Z kolei na nożu Gebel el-Arak (przechowywanym w Luwrze), który również może przedstawiać Ila/Ela, bóg ten ma długą brodę. Także na płaskorzeźbie z Ugarit Ilu ukazany jest jako stary, brodaty bóg siedzący na tronie (ANEP 493). Obraz zabarwienia brody krwią jako symbol zabójstwa wydaje się utartą metaforą, podobna bowiem występuje w 1 Krl 2,9, gdzie Dawid na łożu śmierci poleca Salomonowi, aby sprawił, iż „siwizna” buntownika Szimejego „zbroczona krwią zstąpi do Szeolu” (= do grobu).

Dialog, w którym 'Anata grozi swemu ojcu, przewodniczącemu zgromadzenia bogów, wskazuje, że bogini robi wszystko, by dostać łuk. Nie waha się przed poniżeniem i straceniem z tronu własnego ojca, przed grożeniem mu śmiercią (inna sprawa, czy ta groźba mogłaby być spełniona – w tekstach ugaryckich pada trzykrotnie, nigdy jednak nie zostaje zrealizowana). Bogini nie zawaha się też, planując zabójstwo Aqhata. Jako bogini łowów i wojny pożąda cudownej broni, która byłaby dopełnieniem jej wizerunku groźnej wojowniczką, śmiertelnie niebezpiecznej kochanki i znakomitej łowczyni. Zapewne dlatego jej pożądanie jest tak silne i nieposkromione, a wzmocnione zostało obrazą, jakiej w swym mniemaniu doznała ze strony herosa.

12b-14. Na końcu swej przemowy 'Anata wyraża sarkazm w postaci dwóch pytań retorycznych, świadczących o jej pewności, że dopnie swego i nikt nie jest w stanie jej przeszkodzić, nawet heros Aqhata, „najsilniejszy z ludzi”.

Sekwencja wizyty u Ila przypomina tę z uczyty 'Anaty z Aqhatem. W obu bogini dwukrotnie wystosowuje prośbę i dwukrotnie otrzymuje odpowiedź świadczącą, że respondent (wcześniej Aqhata, teraz Ilu) nie chce spełnić jej żądania. W obu sytuacjach bogini grozi rozmówcy, gdy ten nie chce dać jej tego, czego ona pragnie. Różnica pojawia się na końcu sekwencji: Aqhata wytrwa przy swoim i nie ulegnie prośbom i groźbom bogini; Ilu ostatecznie ulega.

KTU 1.18 I 15-20A

ILU ZGADZA SIĘ NA PLAN 'ANATY

Fragment stanowi odpowiedź Ila na groźbę 'Anaty. Najwyższy bóg zna swoją córkę i wie, jaka potrafi być. Wskazuje na jej porywczy charakter, nieposkromione żądze i brak szacunku dla ojca bogów, jak to czyni w *KTU 1.3 V 27-28* (obie sceny są niemal identyczne, umożliwiają więc rekonstrukcję tekstu). W konsekwencji przyzwala na jej plan zemsty. Na końcu wyraża smutną konstatację, że ten, który stanie na drodze 'Anaty, znajdzie się w bardzo złym położeniu.

¹⁵ w y 'r n' . l t p n . i l d 'p' [id]
¹⁶ y d 't' k' . b t . k a n š t .
 w i [n . b i l h t] ¹⁷ q l š {x x} 'k' .
 t b ' . b t . h n p . l b [.
 t i] ¹⁸ h d . d i {š} t . b k b d {h} k .
 t š t . 'd' [i t b] ¹⁹ i r t k .
 d t . y d t . m 'q b k
 [. t t b] ²⁰ [b t] 'l' t . 'n t .

Odpowie^dział^l Łaskawy i ^lMiło^l[sierny] Ilu:
 „Wiem córko, ^rżeś^l wzburzona
 i żad[na z bogiń] nie sprzeciwi się ^rtobie^l.
 Odejdź bezbożnico!
 [Wyko]naj, co odczuwasz w swej duszy,
 czyń, ^rco^l [zamierzyłaś w] swym sercu.
 Kto stanie na twej drodze, będzie zmiażdżony”.
 [Odeszła] [Dzie]^rwi^lca ^rAnata.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

16. *anšt* – Termin oznacza „chorobę” (*DUL* 81) i pochodzi od czasownika *anš* „osłabnąć, zachorować”, również z odcieniem emocjonalnym: „chorować z wściekłości, irytować się, sinieć ze złości” (*DUL* 80). Stąd oraz uwzględniając kontekst, zaproponowano przekład „wzburzona”. Termin *anšt* Smith (1997, 100) i Natan-Yulzary (2009, 584) tłumaczą jako „agresywna”. Margalit (1983, 93) i Wright (2001, 125) mają: „Wiem, ma córko, żeś jak mężczyzna” (odpowiednio „manly” i „man-like”), zapewne widzą w terminie derywat od *inš* „ludzie, mężczyźni” (*DUL* 81). W kwestii męskich cech ^rAnaty zob. Dijkstra & de Moor (1975, 193-194), Margalit (1989, 455).

16-17. *w i [n . b i l h t] q l š {x x} 'k'* – Rekonstrukcja własna na podstawie identycznej formuły w *KTU* 1.3 V 27-28 również wypowiedzianej przez Ila do ^rAnaty. Tłumaczenie „żadna z bogiń nie sprzeciwi się tobie” lub podobne proponuje też Smith (1997, 100) czy Natan-Yulzary (2009, 584). Wyatt (2002, 278) ma: „pośród bogiń nie ma takiej pogardy jak twoja!”, podobnie Wright (2001, 125): „a pogardy, którą masz, nie znajdziesz wśród bogiń”. Propozycja Wyatta i potem Wrighta (w tej kolejności, gdyż Wright nierzadko odnosi się do starszego przekładu Wyatta) sugerująca, że bóg Ilu charakteryzuje swą córkę jako wyrodną, opiera się na założeniu, iż ugarycki czasownik *qlš* jest pokrewny hebrajskiemu *qls* „szydzić, pogardzać”. W takim ujęciu tłumaczenie mogłoby brzmieć tak: „Wśród bogiń nie ma tak pogardzanej jak ty” (por. Ez 22,4: „Dlatego uczynię z ciebie przedmiot hańby przed narodami i pośmiewisko wobec wszystkich krajów”). Jednak jest to możliwość mało prawdopodobna, czasownik *qlš* należy raczej wiązać z arab. *qalaša* „powstać” i *qallaša* „rozdzielić dwóch mężczyzn”. Del Olmo Lete & Sanmartín proponują znaczenie „stawiać opór, przeciwstawiać się, sprzeciwiać się” (*DUL* 691), które tu zostało przyjęte.

19. *d t . y d t . m 'q b k* – „Kto stanie na twej drodze, będzie zmiażdżony”. Podobnie, choć z odcieniem rozkazu, ma Wright (2001, 125): „Niech ten, który ci przeszkadza, zostanie zmiażdżony”. Tu jednak wprowadzenie rozkazu/życzenia nie wydaje się słuszne, gdyż Ilu nie życzy śmierci swemu wybrańcowi, a jedynie niechętnie zgadza się na plan ^rAnaty na skutek jej groźby. Powyżej padły ze strony Ila ostre słowa oskarżające boginię o działanie bezbożne i łamiące reguły. Zdanie wyraża zatem gorzką konstatację ojca bogów, że ^rAnata i tak doprowadzi swój plan do realizacji,

a nie życzenie czy rozkaz, by to wykonała. Podobnie, bez wyrażenia rozkazu/życzenia: Margalit (1983, 95-96); Natan-Yulzary (2009, 584); *DUL* 173.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

15. Formuła wprowadzająca odpowiedź Ila zawiera dwa bardzo ważne tytuły ojca bogów: „Łaskawy” i „Miłosierny” (*ltpn* i *d pid*). Termin *ltpn* wskazuje na bycie „życzliwym, łagodnym, łaskawym” (*DUL* 502). Zestawiany jest z arab. epitetem *latīfun* „łagodny”, „łaskawy”, który w Koranie przypisywany jest wyłącznie Allahowi. Podobnie tytuł *ltpn* w tekstach z Ugarit przynależy jedynie ojcu bogów, stworzycielowi stworzeń. Rahmouni idzie za Tropperem i zaznacza w tym określeniu odcień cechy intelektualnej „subtelny, bystry, roztropny” (Rahmouni 2008, 203-205), co pasuje do obrazu tego boga jako źródła dobroci, ale też mądrości. Termin dawniej był interpretowany także jako imię własne Ila – „Latipan” (tak Gibson 1978, 73: „Latipan kindly god”; Margalit 1989, 153: „Ltpn, the benevolent god”); interpretacja ta została jednak zarzucona. Z kolei termin *pid* oznacza „serce” (por. arab. *fu'ādun* „serce” i akad. *padû* „być miłosiernym”) i wskazuje w języku ugaryckim na uczucia, emocje, dobroć (*DUL* 648). Zwrot *d pid* – dosł. „(ten) od serca” – może być tłumaczony jako „serdeczny, dobrotliwy, łaskawie nastawiony”. Lepszym jednak polskim odpowiednikiem wydaje się „miłosierny”, gdyż słowo to również wskazuje na serce (osierdzie) i jest nacechowane religijnie. Te dwa tytuły charakteryzują Ila jako serdecznego i łaskawego dla ludzi i bogów i przypominają charakterystykę Boga Izraela w Starym Testamencie: „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność” (Wj 34,6); „Wiem, żeś Ty jest Bóg łagodny i miłosierny, cierpliwy i pełen łaskowości, litujący się nad niedolą” (Jon 4,2). Oba określenia Ila stanowią stały zestaw jego epitetów, pojawiają się w literaturze ugaryckiej w sumie piętnaście razy. Nie jest to więc sytuacja wyjątkowa, lecz normalna – Ilu jest postrzegany jako „łaskawy” i „miłosierny” (por. np. *KTU* 1.1 II 18; 1.1 III 6; 1.4 II 10, 1.4 III 31; 1.4 IV 58; 1.6 IV 11; 1.16 IV 2).

16-20. Ilu zna swą córkę 'Anatę i jej tendencję do wpadania w furję czy szał bojowy. Rozpoznaje i nazywa jej silne emocje, używając terminu *anšt*, który – jak wskazano wyżej – określa wzburzenie czy wręcz sinienie, chorowanie ze złości. Przyznaje też, że córka nie znosi sprzeciwu tak ludzi, jak i bogów (nie wyłączając jego samego). W takiej sytuacji Ilu zgadza się, a raczej poddaje woli 'Anaty. Fraza „wykonaj, co odczuwasz w swej duszy” (*tihd d it b kbdk*) tłumaczona dosłownie, oznacza „podejmij to, co jest w twojej wątrobie”. Wątroba czy szerzej organy wewnętrzne funkcjonują w starożytnym Oriencie jako siedlisko uczuć. Podobne znaczenie wyraża druga część paralelizmu „czyń, co zamierzyłeś w swym sercu” (*tšt d it b irtk*), która oznacza dosłownie „umieść/spowoduj to, co jest w twojej piersi”. Piers/serce i wątroba są w literaturze starokananejskiej, także biblijnej, metonimią wewnętrznego stanu bohatera (por. *DUL* 106) czy symbolem władz psychiczno-umysłowych człowieka, z tym że wątroba częściej odpowiada emocjom, a pierś/serce planom i postanowieniom. Stąd zaproponowane tłumaczenie.

Równie charakterystyczne w słowach Ila jest określenie ‘Anaty jako „bezbożnicy”. Fraza *bt hnp lb* oznacza dosłownie „córko bezbożnego serca”. Rdzeń *hnp* jako czasownik oznacza „działać przewrotnie”, a jako rzeczownik „grzech, bezbożność” (*DUL* 393). Semicki rdzeń *hnp* jest poświadczony w ugaryckim, akadyjskim języku z Amarny, hebrajskim biblijnym i arabskim (szerzej *hnp* I, *WSHP* I, 318). W listach z Amarny wskazuje na nielojalność, bunt lub inne złe działanie przeciwko władcy czy osobie wysokiej rangi (np. EA 162). W Biblii oznacza „bezbożny”, „bluźnierca” (np. Hi 8,13; Iz 33,14; Jr 23,15) i jest synonimem odstępców i tych, którzy wzgardzili Bogiem: „Radość występnych jest krótka, szczęście niewiernego (*hānēp*) trwa chwilę” (Hi 20,5). Zwrot *bt hnp lb* niesie więc dodatkową informację nie tylko o ogólnej postawie serca, ale szczególnie o postawie wobec osoby wyższej rangą – tu wobec najwyższego z bogów. Ilu, zwracając się w ten sposób do ‘Anaty, wskazuje bezpośrednio, że działa ona przeciw niemu – jako buntowniczką i niewierną córką – i że jej plan jest nie tylko wykroczeniem cywilnym, ale i sprzeciwem wobec władzy ojca bogów.

Ilu zgadza się na żądanie ‘Anaty, ale nie powstrzymuje się przed wyrażeniem swojego krytycznego osądu wobec jej postępowania. Być może Aqhatu powinien zostać ukarany za swą impertynencję wobec bogini, ale Ilu sprzyja Danilowi i jego rodowi. Co więcej, postępowanie ‘Anaty cechuje porywczosć i mściwość. Przed chwilą wypowiedziała pod adresem Ila groźbę i wzgardziła jego autorytetem. Odpowiedź Ila wydaje się przepełniona gniewem i tonem krytycznym wobec jej decyzji. Cała scena dialogu to jeden z nielicznych momentów, gdzie narrator pośrednio krytykuje ‘Anatę, ukazując jej zły charakter, dwulicowość i okrucieństwo. Sądownicza rola Ila w tej scenie zdaje się wyjaśniać imię głównego bohatera Danila: „Ilu jest moim sędzią”. Ten najwyższy bóg pojawia się w dwóch kluczowych momentach życia Danila i jego syna Aqhata: w scenie zapowiadającej narodziny herosa oraz w scenie zapowiadającej jego śmierć. W obu to Ilu jest ostateczną instancją.

Analizowana scena ukazuje, że władza najwyższego boga jest jak władza ojca wobec dorosłych dzieci. Ilu nie może (lub nie chce) powstrzymać ‘Anaty przed działaniem, ale może ją ostrzec i wyrazić swoje krytyczne zdanie na temat jej charakteru i zachowania. Podobnie jest w eposach homeryckich – najwyższy bóg ma pewien autorytet w odniesieniu do działań innych bogów, ale nie ma całkowitej kontroli nad ich postępowaniem. Autor legendy nie podejmuje tematu, czy Ilu miałby siłę fizyczną, by przeszkodzić bogini. W znaczącej części teksty literackie z Ugarit sugerują, że jest to bóg działający aktywnie w świecie ludzi i bogów, ale zbyt słaby, by przeciwstawić się sile Ba’la czy gniewowi ‘Anaty.

Zauważalne jest podobieństwo scen wizyty ‘Anaty u Ila w *Legendzie o Aqhacie* oraz w *Cyklu o Ba’lu* (*KTU* 1.3 V 5-43). Wybrane słownictwo i formuły w opisie obu dialogów są identyczne, co wskazuje na to, że mamy do czynienia z powieleniem motywu w mitologii ugaryckiej. Jest to widoczne tym bardziej, że żadne inne spotkanie bogów czy bogiń z Ilem nie jest opisane w taki sposób. Poza analogią w tekstach z Ugarit, omawiana scena bardzo przypomina tę opisaną na szóstej tablicy *Eposu o Gilgameszu*: spotkanie bogini Isztar z boskim ojcem Anu (wspomniano o tym we wstępie do tej części). Żądanie Isztar, by ukarać herosa Gilgamesza, choć nie spotyka

się z aprobatą Anu, pod wpływem groźnej postawy bogini zostaje spełnione (*Epos o Gilgameszu* VI 80-114). Paralelę z wypowiedzią Ila na temat 'Anaty można też dostrzec w mitologii greckiej, gdzie bóg Zeus porównuje Herę do innych bogiń i na ich tle charakteryzuje ją bardzo negatywnie, porównuje do suki (określenie obraźliwe tak w starożytności, jak i dziś). Kolejną czytelną paralelę z analizowaną sekwencją narracyjną spotykamy we fragmentarycznie zachowanym micie o Elkunirszy i Aszertu. Mit ten zachował się tylko w wersji hetyckiej i to jedynie w urywanych passusach na jednej tablicy (treść: *ANET* 519, omówienie Popko 1987, 161-164; Hoffner 2010, 69-70; Smith 2010, 82-84). I chociaż poszczególne wydarzenia z tej opowieści nie są znane z mitologicznych tabliczek odnalezionych w Ugarit, historia z pewnością należy do zbioru mitów północnej Syrii i ma wyraźne korzenie kanańskie (lub lepiej: zachodniosemickie) (*COS I*, 149). W micie tym wykorzystano kilka bardzo podobnie wyglądających wątków literackich w tej samej kolejności, jak w analizowanej części *Legendy o Aqhacie*. Otóż Aszertu (semicka Aszirata) czyni bogowi burzy Ba'lowi propozycję seksualną, kiedy jednak ta zostaje odrzucona, bogini grozi mu (por. rozmowę 'Anaty z Aqhatem i jej groźby). W późniejszej zachowanej części Aszertu rozmawia ze swym mężem Elkunirszą (Elkunirsza to hetyckie imię boga Ila/Ela, dosłownie „El stwórca ziemi”; zob. *DDD* 101; Popko 1995, 128; Smith 2010, 82-83) i przekonuje go czy wręcz wymusza na nim zgodę na swój plan zemsty na bogu burzy. Elkunirsza odpowiada: „Oddaję Ba'ła w twe ręce, czyn z nim to, co uważasz” (por. odpowiedź Ila: „wykonaj, co odczuwasz w swej duszy, czyn, co zamierzyłeś w swym sercu”). Aszertu pragnie ukarać Ba'ła, jednak inna bogini, 'Anata (według Popko – Ishtar; zob. Popko 1987, 161-162), podsłuchała tę rozmowę i ostrzegła go, by nie jadł i nie pił posiłku przygotowanego przez Aszertę. Tu epos się urywa. Fragmentaryczność tej historii nie pozwala na bardziej szczegółowe porównania, dostrzegalne są jednak narracyjne podobieństwa i istotne różnice oraz wątki nieobecne w poemacie o Aqhacie.

Z przytoczonych analogii literackich wyłania się kolejny topos, budowany według schematu: 1) bohater otrzymuje od bogini propozycję (często seksualną, jak w przypadku Gilgamesza, Ba'ła z mitu o Elkunirszy oraz być może również Aqhata); 2) bohater odrzuca tę propozycję, czyniąc bogini afront; 3) bogini grozi mu; 4) bogini udaje się do ojca bogów, by uzyskać zgodę na swój plan (zabójstwa); 5) kiedy uzyskuje zgodę boga (czasami wymuszoną groźbami), bogini przystępuje do realizacji planu zemsty (podobnie Parker 1989, 120).

Jeszcze jedną historią, którą warto przytoczyć w kontekście analizowanego schematu literackiego, jest biblijne opowiadanie o winnicy Nabota (1 Krl 21) (robią tak Ginsberg 1945, 3 i Parker 1989, 120-121). Tym, który posiada przedmiot pożądania, jest w opowieści biblijnej Nabot; tym, który pożąda – król Achab. Król żąda oddania winnicy, w zamian za co proponuje dwa rozwiązania (jak 'Anata Aqhatowi): lepszą winnicę albo pieniądze jako zapłatę. Nabot odmawia, powołując się na dziedzictwo przodków. Achaba to rozgniewało, nie podjął jednak kroków siłowego odebrania pożądanego dobra. Wtedy pojawia się Izebel, żona Achaba, zapewniając męża, że ona załatwi tę sprawę. Knuje podstęp, do którego włącza pomocników (jak 'Anata

Jatipana), mający skutkować zabójstwem Nabota. Pomocnicy realizują plan Izebel dokładnie tak, jak im go przedstawiła (por. plan ʿAnaty i jego dokładne wypełnienie przez Jatipana). Nabot ginie ukamienowany, zaś Achab udaje się, by zająć jego winnicę. Można tu dostrzec podobieństwo układu literackiego z zasadniczym przesunięciem: motyw zaczerpnięty ze świata legendarnych poematów zostaje w Biblii przetransponowany do świata historycznego, a bohaterów boskich zastępują ludzcy. Choć kontekst obu zestawionych opowiadań jest zupełnie inny, a świat bogów jest podmieniony na świat ludzi, to nie trudno zauważyć podobny schemat opowiadania, w którym 1) bohater posiada jakiś cenny przedmiot, obiekt pożądania; 2) ktoś wyżej postawiony (bóstwo/król) pragnie tego przedmiotu i prosi o jego oddanie; 3) bohater odmawia, nawet mimo kuszących ofert rekompensaty; 4) rozsierdzony odmową oferent planuje pomstę i przejęcie przedmiotu siłą; 5) angażuje do tego pomocników, których instruuje do co szczegółów swojego planu; 6) ci pieczołowicie realizują scenariusz, co skutkuje zabójstwem bohatera; 7) antagonistą bohatera może przejąć przedmiot pożądania. Autoryzację Ila dla zabójczego planu ʿAnaty zastępują w historii Nabota autoryzujące plan Izebel listy króla Achaba. Koncepcja tych tak różnych na pierwszy rzut oka tekstów wydaje się więc podzielać wspólny scenariusz literacki opowieści o nieposkromionym pożądaniu. Wspólny finał obu historii – śmierć bohatera – upodabnia je do siebie nawet bardziej niż do analogicznego opowiadania o Gilgameszu. W *Eposie o Gilgameszu* wszystkie wątki powtarzają się w tej samej kolejności, jednak finał jest inny: władca Uruk uchodzi z życiem, a ginie (niejako śmiercią zastępczą) jego przyjaciel Enkidu.

KTU 1.18 I 20B-34

ʿANATA UDAJE PRZYJAŹŃ WOBEC AQHATA

Po uzyskaniu aprobaty Ila, bogini ʿAnata wraca do Aqhata. Tekst fragmentu jest bardzo uszkodzony, praktycznie nieczytelne są zwłaszcza linie 25-28 oraz 32-34, zaś po nich tekstu w ogóle brakuje. Następuje duża luka w opowiadaniu: brak ok. 20 linii kolumny pierwszej oraz całych kolumn drugiej i trzeciej na drugiej tablicy poematu (KTU 1.18).

idk . l ttn . [pnm²¹ 'm .]
ʿa¹qht . ġzr .
b alp . ʿš¹[d]
²² *[rbt .]ʿk¹mn .*
w šhq . bitl . [ʿnt]
²³ *[tšu .]ʿg¹h . w tšh .*
šm¹ . m¹ [. l a²⁴qht . ġ]ʿz¹r .

Wówczas skiero[wała się ku]
 bohaterowi ʿA¹qhatowi,
 przez tysiąc ʿła¹[nów],
 [dziesięć tysięcy] ʿza¹gonów.
 Zaśmiała się Dziewica [ʿAnata],
 [podniosła] swój ʿgłos¹ i zawołała:
 „Posłuchaj proszę [Aqhacie bo]ʿha¹terze!

<i>at . ah . w an . a[htk]</i>	Ty jesteś (moim) bratem, a ja sio[strą twoją].
²⁵ [xxx qr]’b’ . š’b’ . tirk . ’l’[xxxxx]	[... środ]’ku ¹ (?) siedmiu twój mściciel krwi ’do ¹ [...]
²⁶ [xxxxx] . ’a ¹ by . ndt . an’k ¹ [. xxx]	[...] ’oj ¹ ca mego j’a ¹ odeszłam [...]
²⁷ [xxxx .]’qlt ¹ . lk . tlk . b š’d ¹ [xxx]	[...]’podłość/upadłam(?) ¹ idź na ło’wy ¹ (?)
²⁸ [xxxxx]xxmt . išryt[. xxxx]	[...] człowiek szczęśliwy [...]
²⁹ [aqht . ġz]r . almdk . ’š ¹ [d . xxx]	[Aqhacie bogate]rze, nauczę cię ’ło ¹ [wów ...].
³⁰ [xxxxxx .]’l’ qrt . ablm . a[blm] ³¹ [qrt . zbl .] ’y ¹ rh . d mgdl . ’š ¹ [xxx]	[...] (przyjdź) do miasta Abilumu, A[bilumu], [miasta księcia] ’Ja ¹ richa, w którym wieża [...]
³² [xxxxxxxx .]’km ¹ n . ’r’hm ¹ [. xxxx]	[...] (...) ’ich ¹ miasto [...]
³³ [xxxxxxxx]’t ¹ . it’p ¹ [p xxxxxxx]	[...]
³⁴ [xxxxxxxx]x’p[xxxxxxxxx]	[...]

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

20-22. Rekonstrukcja na podstawie analogicznych formuł przybycia z daleka.

25-28. Linie 25-28 są zbyt zniszczone dla sensownego przetłumaczenia. Daje się odczytać pojedyncze wyrazy z dłuższych, nieczytelnych fraz; trudno je złożyć w logiczną całość.

29. [aqht . ġz]r – KTU zostawia nawias bez próby odtworzenia tekstu. Tu sens daje się uchwycić na tyle, że można zrekonstruować linię jako zaczynającą się od wezwania ‘Anaty skierowanego do Aqhata.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

20b-22a. Zdanie *l ttn pnm* ‘m... (dosłownie „ustawiła/zwróciła oblicze ku...”) to standardowa formuła podróży, udania się do kogoś, kogo imię zostaje następnie wymienione (zob. np. *KTU* 1.1 III 17; 1.3 IV 37; 1.3 VI 23-24; 1.4 IV 20; 1.4 V 22). Tu bogini ‘Anata udaje się do Aqhata i robi to „przez tysiąc łąnów, dziesięć tysięcy zagonów”, co znów stanowi konwencjonalną w Ugarit formułę wielkiej odległości (ewentualnie przestrzeni; na jej temat zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.17 V 9-10). W ugaryckich mitach i legendach bogowie podróżują błyskawicznie, pokonując ogromne odległości w jednej chwili, inaczej niż herosi czy ludzie. Herosi w tekstach im poświęconych podróżują na zaproszenie króla przez trzy dni (*KTU* 1.20 II 5-6 i *KTU* 1.22 II 24-26). Ludzie z kolei spędzają w podróży nawet miesiące i lata; podróż bohatera stanowi często główny wątek opowiadania (zob. np. *Epos o Gilgameszu, Odyseja, Księga Tobiasza* itd.). Tak jest też i tutaj: bogini wyrusza i natychmiast znajduje się u celu podróży – u Aqhata, być może w jego domu (nie wiemy tego, gdyż czytelny tekst tego nie precyzuje).

22b-24. Następne zdanie to kolejna wykorzystana przez autora formuła, tym razem przemowy: „podniosła swój głos i zawołała” (*tšū gh w tšh*). Wprowadza ona wypowiedź bogini, a zbudowana jest z charakterystycznego dla kultury semickiej powtórzenia czasowników mowy, jak „przemówić”, „powiedzieć”, „podnieść głos”, „zawołać” itd. (por. np. Sdz 9,7; Łk 17,13; Dz 2,14, a w *Legendzie o Aqhacie KTU* 1.17 II 11-12; 1.17 VI 16). Formułę tę poprzedza nietypowo wzmianka o śmiechu ‘Anaty (*šhq*), który może mieć tu dwa znaczenia. Po pierwsze, może wskazywać na chęć przypodobania się Aqhatowi i przykrycia śmiechem swych prawdziwych zamiarów. Po drugie, co mniej prawdopodobne, może być wyrazem szyderstwa i pewności zwycięstwa nad herosem.

W pierwszych słowach swej przemowy ‘Anata nazywa Aqhata swoim bratem, a siebie prawdopodobnie jego siostrą (tekst nie w pełni czytelny). W *Cykle o Ba’lu* bogini jest określana jako siostra Ba’la (*ahṭ*) i potomkini swego ojca (*ybnṭ abh*) (*KTU* 1.3 IV 39-40; 1.10 II 16,20; 1.10 III 10). W tamtym kontekście chodzi nie tyle o rodzoną siostrę i stopień pokrewieństwa, ale figuratywne określenie relacji bliskości: „kochanka”, „narzeczona” lub „żona” (zob. komentarz do *KTU* 1.17 VI 15-16). Podobnie w figuratywnym sensie wydaje się pojawiać ten termin w *Legendzie o Aqhacie*. W Pieśni nad Pieśniami oblubieniec nazywa oblubienicę *’āhōtī* – „moja siostra” (Pnp 4,9-12; 5,1-2), zaś w Księdze Tobiasza bohater zwraca się w ten sposób do swej narzeczonej bądź żony (Tb 5,22; 8,4.7.21). Tu ‘Anata, określając Aqhata swoim bratem, również zdaje się nawiązywać do seksualnych wątków ich relacji i być może zachęcać go do intymnego zbliżenia (tekst staje się tu nieczytelny). Byłoby to zgodne z interpretacją tych, którzy widzą w poemacie mityczny topos bogini uwodzącej herosa i w zamian obiecującej mu niezwykle dary (np. Isztar wobec Gilgamesza). Nie jest natomiast tak, jak sugerowali niektórzy, że formuła ta oznacza już zawarty związek małżeński między boginią a herosem (zob. Dijkstra & de Moor 1975, 194; Pope 1977b, 480-481; de Moor 1988, 65-66). Nic w poemacie nie sugeruje, że doszło do złamania woli Aqhata i uwiedzenia go przez ‘Anatę. Nie miałby wówczas sensu plan zemsty bogini i wynikające z jego realizacji dalsze perypetie. Raczej jest to kolejna próba uwiedzenia bohatera, być może za pomocą propozycji matrymonialnej (zob. też poniżej komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.18 IV 29-30 na temat hipotezy „uczty weselnej”).

25-29. Linie 25-28 są zbyt zniszczone dla sensownego przetłumaczenia. De Moor (1988, 65) przypuszcza, że uszkodzone wersety opisywały ostateczną propozycję ‘Anaty wobec Aqhata, czyli propozycję małżeńską. Zwrot *šb’ tirk* z w. 25 interpretuje jako „siedmiu organizatorów”, których Aqhatu ma przyprowadzić na zaślubiny, zgodnie ze znaczeniem słowa *tir* jako „mściciel krwi” czy „obrońca”, a więc ktoś bliski lub krewny (por. hebr. *gōēl*). Aqhatu jako pan młody miałby sprowadzić siedmiu zaufanych przyjaciół, którzy zgodnie ze zwyczajem starożytnego Wschodu, mają pomóc mu zorganizować ślub w domu panny młodej. W jego rekonstrukcji ww. 25-27 brzmią: „(Ci przyjaciele) nie powinni przychodzić do domu mego ojca [Ila]. Uciekłam od mojego ojca, mieszkam w Abilumu”. Jest to jednak hipoteza słabo uzasadniona i inni badacze nie podążyli tym tropem.

Bardziej prawdopodobne jest to, że 'Anata zaprasza Aqhata na wspólne łowy (tak też np. de Moor 1988, 65). Termin „łowy” (*šd*) pojawia się tu dwukrotnie, wraz z czytelną propozycją bogini, że nauczy herosa polować. Propozycja ta nazwuje do sceny, kiedy to Danilu wręczał łuk uczyniony przez Koszara-Chasisa Aqhatowi i zachęcał go do polowania; tam termin łowy (*šd*) pojawia się aż trzykrotnie (KTU 17 V 33-39). W w. 29 'Anata zapewnia Aqhata lub przechwala się wobec niego, że nauczy go polować: *almdk šd*. A nie ma wątpliwości, że bogini jest świetnym myśliwym: dołącza do polowania Ba'la w KTU 1.10 II i w ogóle w literaturze ugaryckiej często jest podmiotem czasownika *šd* – „polować” (np. w KTU 1.22 I 10-11: *tdd 'nt šd* – „wyruszająca na łowy 'Anata”). Obraz bogini uczącej polować jest paralelny do obrazu Jahwe przygotowującego wybrańca do walki: „On ćwiczy moje ręce do bitwy, a ramiona – do napinania spiżowego łuku” (Ps 18,35). Ton przemowy bogini wydaje się pojednawczy, pozytywny, padają słowa skierowane do Aqhata o szczęśliwym człowieku – *xxmt išryt* (jeśli dobrze odczytujemy pierwsze z nich, gdyż nie wiemy, czy mamy tu do czynienia z samodzielnym wyrazem, czy z ostatnimi literami uszkodzonego słowa) – oraz propozycja wspólnego spędzania czasu przy nauce. Bogini wyraźnie chce na nowo wzbudzić w herosie zaufanie. To kolejny moment, gdzie narrator pośrednio krytykuje 'Anatę, pokazując jej podstępny charakter i dwulicowość.

30-34. Wreszcie pada kluczowa propozycja: 'Anata zaprasza Aqhata do Abilumu. Podstawowym celem wydaje się nauka łowów oraz być może uczta, jednak z dalszej części legendy wiemy, że to tam bogini zamierza śmiertelnie zaatakować bohatera. I to jest ukryty cel jej zaproszenia. Miejsce wyznaczonego spotkania określone jest jako *qrt ablm* oraz paralelnie *ablm qrt zbl yrh*. Słowo *qrt* pochodzi od rdzenia *q(w)r* „być okrągłym” i oznacza miasto lub gród, a zatem *ablm* jest zapewne nazwą własną tego miejsca (Abilumu?). Jest to miasto lub, jak sugeruje Margalit, forteca (1989, 327 n. 13, 350). W kolejnej linii miejsce to zostanie określone jako „miasto księcia Jaricha”. Nie wiemy jednak o nim nic, poza wzmianką w tekście, że miało wieżę (*mgdl*). Margalit stawia hipotezę, że jest to „(zrujnowane) z wczesnego brązu, później także hellenistyczne stanowisko Sennabris, talmudyczne Bet-Yerah (zachowujące przynajmniej częściowo kananejski toponim z 2. tysiąclecia Ablm-bt-Yrh), położone wzdłuż południowo-zachodniego brzegu Jeziora Galilejskiego” (Margalit 1989, 327). Teza ta jest trudna do weryfikacji. Jest to miasto pojawiające się tylko w tekstach mitycznych, bez identyfikacji w świecie rzeczywistym (DUL 9). Określenie *qrt zbl yrh* wskazuje, że naczelnym bóstwem czczonym w mieście, a może i jego najważniejszym mieszkańcem, był bóg księżycy – Jarichu. Nie trzeba przekonywać, że na starożytnym Bliskim Wschodzie kult lunarnego bóstwa był popularny. Był on przecież chyba najbardziej rozpowszechnioną formą religii starożytnej Mezopotamii, a postać boga-księżycy występowała w Lewancie w wielu różnych wcieleniach, np. jako sumeryjski Nanna, akadyjski i babiloński Sin, egipski Tot, ugarycki Jarichu (por. hebr. *jārēah* „księżyc”), hetycki Nabarbi czy syryjski Aglibol. Do kultu tego boga nawiązuje też nazwa miasta Jerycha, jednego z najstarszych miast świata.

ʿAnata zaprasza Aqhata na, jak się wydaje, z góry upatrzone miejsce spotkania, gdzie ma swojego największego sprzymierzeńca, Jaṭipana. Być może rysuje wizję uczyty i zaprasza go na posiłek, w trakcie którego będzie chciała zaatakować herosa (zob. poniżej). Abilumu okaże się bardzo ważnym punktem przestrzeni w całej narracji. Pojawia się tutaj i wraca niemal od razu, gdy tekst staje się znów czytelny w kolumnie czwartej (gdy ʿAnata z Jaṭipaniem planują zabójstwo herosa w tym mieście). Jest ono zatem kluczowym miejscem wydarzeń tej części, a także części następnych, kiedy to dokonane zostanie zabójstwo Aqhata właśnie na terenie przynależnym do tego miasta. Później dojdzie do odnalezienia zwłok bohatera i przeklęcia miasta przez Danila.

W wierszu 32 tekst przestaje być czytelny i tak jest do końca kolumny pierwszej.

KTU 1.18 II - 1.18 III LUKA NARRACYJNA

Po praktycznie nieczytelnych liniach 32-34 następuje jedna z większych luk narracyjnych w *Legendzie o Aqhacie*. Brak ok. 20 linii do końca kolumny pierwszej oraz całych kolumn drugiej i trzeciej na tablicy KTU 1.18. Do tego nieczytelny jest początek kolumny czwartej. To drugi z dwóch tak dużych braków tekstu w poemacie (po braku kolumn trzeciej i czwartej oraz ich okolic na tablicy KTU 1.17). Tekst powraca w momencie, gdy ʿAnata przekonuje Jaṭipana do swojego planu zemsty na Aqhacie. Badacze różnie oceniają długość luki: Wright pisze o ok. 150 liniach zaginionych (2001, 127); de Moor o ok. 173 liniach (1987, 243). Generalnie przyjmuje się brak ok. 160 linii. Margalit twierdzi jednak, że kolumna czwarta jest bezpośrednio kontynuacją kolumny pierwszej i że tablica miała tylko dwie kolumny (1989, 154, 205 n. 28) – co wnioskuje na podstawie faktu, że fabułę tej części poematu da się połączyć i zrozumieć bez uwzględniania tak dużej luki. Jest jednak w tej opinii odosobniony.

Co mogła zawierać owa luka narracyjna? Ogólny temat, który urywa się przed przerwą, i ten, w którym czytelny poemat powraca, jest ten sam: poszukiwanie sposobu zemsty na Aqhacie. Narracja koncentruje się też wokół tego samego miejsca – miasta Abilumu: na końcu kolumny pierwszej opisano, jak ʿAnata wabi Aqhata do tego miasta, zaś w kolumnie czwartej ʿAnata posyła Jaṭipana w celu zabicia Aqhata właśnie w okolicach Abilumu. Wydaje się więc zasadne przyjąć, że temat nie zmienił się diametralnie w trakcie (tak Parker 1989, 116). Nie zmienili się też główni w tej części bohaterowie – ʿAnata i Aqhata – a zatem zapewne i wątek dotyczący konfliktu między nimi. Być może najpierw ma miejsce dialog między ʿAnatą a Aqhatem (podobny do tego z KTU 1.17 VI), w trakcie którego bogini usiłuje skłonić bohatera do podróży do Abilumu. Być może pojawił się tu opis podróży Aqhata do wskazanego miasta, podobnie jak w *Eposie o Gilgameszu*, gdzie podróż z przygodami herosa Gilgamesza do miejsca zamieszkania Utnapisztima opisano aż na dwóch tablicach.

Gibson sugeruje, że po zwabieniu Aqhata do Abilumu, 'Anata próbowała odebrać mu łuk siłą i podstępem, nie pozbawiając go jednak życia. Dopiero gdy to się udało, skierowała się do Jaṭipana w celu wdrożenia ostatecznego kroku zabicia herosa (Gibson 1978, 25). Kontekst poprzedzający, zwłaszcza rozmowa z Ilem, a także paralela z *Eposem o Gilgameszu*, nie wskazują jednak, że 'Anata robi aż tyle, by ochronić życie herosa. Biorąc pod uwagę groźby miotane wobec Ila i jego opór, wydaje się raczej, że już wtedy 'Anata podzieliła się planem zabicia bohatera. Parker sądzi, że w zaginionej części 'Anata poszukuje pomocnika w zbrodni wśród różnych postaci i po kilku odmowach znajduje kompana w osobie Jaṭipana (Parker 1989, 117). Jednak w czytelnej partii od razu kieruje Aqhata do Abilumu – byłoby to niezrozumiałe, gdyby później poszukiwała sojusznika w innym miejscu. Dialog z początku kolumny czwartej między 'Anatą a Jaṭipaniem wskazuje raczej, że ten już wie o pragnieniu zabójstwa Aqhata i (wreszcie) przystaje na jej plan. Wcześniejsza, niezachowana ich rozmowa mogła zatem dotyczyć obiekcji Jaṭipana wobec planów zabójstwa herosa (podobnie jak opór Ila), które 'Anata stopniowo przełamała, lub warunków postawionych przez niego, które bogini musiała spełnić.

Jakakolwiek byłyby treść brakującej części, nie wpływa ona zasadniczo na przebieg narracji, jesteśmy bowiem w stanie logicznie odtworzyć przyczyny i skutki kolejnych działań głównych bohaterów: plan 'Anaty jest zaznaczony już wcześniej i po tej sporej luce kontynuowany. Cokolwiek więc znajdowało się pierwotnie w treści kolumn 1.18 II i 1.18 III – choć zapewne bezcenne – nie przekreśla szans na zrozumienie sensu całości poematu. Trudniej sprawa będzie wyglądać w przypadku zakończenia – którego również brakuje (zob. poniżej). Jak w każdym tego typu poemacie: wątki główne przeplatają się z wątkami pobocznymi, rozwijającymi, dodatkowymi i uzupełniającymi. O ile w pierwszej dużej luce (brak kolumn 1.17 III i 1.17 IV) wydaje się, że brakuje istotnej części wątku – zwrot od wątku narodzin Aqhata do pojawienia się Koszara z obietnicą łuku – tak tu wątki wprowadzone w nieczytelnych kolumnach nie wydają się wpływać zasadniczo na przebieg akcji.

KTU 1.18 IV 1-5A

?

¹ [xxx]ʿtʿpsʿ[xxxxxxxxxxxx]

[...] ? [...]

² [xxx]x . yṭbr . [xxxxxxxxxxxx]

[...] został rozbity [...]

³ [xxx]x . uṭm . ḏr[qm . xxxxxxxx]

[...] (dwie) rozpiętości bry[ły...]

⁴ [bt]ʿlʿt . 'nt . ʿlʿ kʿlʿ . ʿyʿ[xxxxxxxxxx]

[Dzie]ʿwiʿca 'Anata skończyłaʿ [...]

⁵ [t]ʿtbʿ . bitl . 'nt

[o]ʿdeszłaʿ Dziewica 'Anata.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

Tekst zbyt uszkodzony dla dokładnego przetłumaczenia.

4. $\text{ʿ}l\text{ʿ} k\text{ʿ}l\text{ʿ}$ – partykuła *l* może tu być przeczeniem lub przyimkiem.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

Kiedy tekst powraca w kolumnie czwartej, mowa jest o jakimś zdarzeniu bądź wypowiedzi, której podmiotem była ʿAnata. Formuły końcowe wyraźnie sugerują, że coś się działo i zakończyło, scena jest jednak zbyt fragmentaryczna dla rekonstrukcji choćby głównego wątku. Wyatt (2002, 282) linię trzecią przekłada: „Pożarła (go), łokcie, krew i przedramiona” („She devoured (it), elbows, blood and forearms”), sugerując, że być może bogini zabiła jakąś zwierzynę łowną, np. jelenia, i to z nim uczyniła. Z kolei de Moor (1988, 65) tłumaczy: „czerwone bryły dwóch przeseł” („red lumps of two spans”) i próbuje związać scenę z kontekstem *Cyklu o Baʿlu* (KTU 1.5 I 5-8). Po tym nieznanym wydarzeniu ʿAnata udaje się do Jaṭipana.

Również skłoniony przez boginię Aqhatu udaje się do Abilumu, o czym świadczą jej dalsze słowa (zob. KTU 1.18 IV 7). ʿAnata zwabia Aqhatu do miasta pułapki – znów udając przyjaźń wobec niego, jak wcześniej w poemacie: „Zaśmiała się ʿAnata, lecz w sercu uknuła podstęp” (KTU 1.17 VI 41-42). Pierwsza część planu podstępnej bogini została więc zrealizowana; pozostaje teraz zrealizować część drugą. W tym celu potrzebuje Jaṭipana.

KTU 1.18 IV 5B-15
WĄTPLIWOŚCI JAṬIPANA

Ten fragment jest częściowo nieczytelny, linie do 15 są miejscami zniszczone, co pozostawia wiele pytań bez odpowiedzi. Rekonstrukcja jest przynajmniej częściowo możliwa na podstawie analogicznych formuł z literackich tekstów z Ugarit.

<p>[. <i>idk . l ttn . pnm</i>]⁶ <i>ʿm</i>⁷ . <i>yṭpn</i> . <i>mhr</i> . <i>ʿš</i>¹[<i>t</i>] . <i>[tšu . gh]</i>⁷ w <i>tšh</i> . <i>yṭb</i> . <i>yṭp</i> . <i>x</i>[<i>xxxxx</i> <i>xxxxx</i>]⁸ <i>qrt</i> . <i>ablm</i> . <i>ablm</i> . [<i>qrt</i> . <i>zbl</i> . <i>yrh</i>]</p>	<p>[Wówczas skierowała się] $\text{ʿ}ku^1$ Jaṭipanowi, Wojownikowi $\text{ʿ}Pa^1$[ni]. [Podniosła swój głos] i zawołała: „Zatrzymał się, Jaṭipanie, [(Aqhatu)] (w) mieście Abilumu, Abilumu, [mieście księcia Jaricha].</p>
--	--

⁹ <i>ik . al . yĥdĭ . yrĥ .</i>	Gdy księżyc stanie w nowiu,
<i>b 'q'¹[rn . śmalh]</i>	[swym lewym] 'ro' ¹ [giem],
¹⁰ <i>b qrn . ymnh .</i>	swym prawym rogiem,
<i>b anš't'¹[. xxxxxxxxx]</i> ¹¹ <i>qdqdh .</i>	w słaby punk't' ¹ [...] jego czaszki”.
<i>w y'n . yĥpn . 'm'¹[hr . śt]</i>	Odrzekł JaŃipanu, 'Wo' ¹ [jownik Pani]:
¹² <i>śm' . l bilt . 'nt .</i>	„Posłuchaj, o Dziewico 'Anato.
<i>at . '[l . qśth]</i> ¹³ <i>tmĥśh .</i>	Czy z [powodu jego łuku] chcesz go zabić
<i>qś'th . hwt . l t'h'¹[wy . xxx]</i>	(i dla) jego strzał nie pozwo' ¹ lisz' ¹ [mu żyć...]?
¹⁴ <i>n'mn . ġzr . śt . trm . w x[xxxx]</i>	Najpiękniejszy bohater przygotował jedzenie i [...],
¹⁵ <i>iştir . b ddm . w n'rs[. xxxx]</i>	pozostaje wśród pastwisk i będziemy świętować [...]

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

5-6. [*idk . l ttñ . pnm*] 'm'¹ . yĥpn – Kontekst i czytelna część sugeruje znaną formułę podróży (por. w poemacie *KTU* 1.17 VI 47; 1.18 I 20-21, a poza nim *KTU* 1.1 III 17; 1.3 IV 37; 1.3 VI 23-24; 1.4 IV 20; 1.4 V 22). Stąd pochodzi rekonstrukcja wierszy w tymi miejscu.

7a. *yĥb* – Czasownik jest różnie interpretowany. Może to być forma indykatywna od *yĥb* „siedzieć, przebywać, mieszkać” (*DUL* 978), wtedy: „zatrzymał się” (tak np. Wyatt 2002, 282). Może to być też imperatyw od *ĥb* „wrócić, zawrócić” czy „zwrócić się do, odpowiedzieć, uważać” (*DUL* 882), wtedy: „uważaj/zwróć uwagę (JaŃipanie)” (tak np. Margalit 1989, 129). Najprościej przyjąć, że czasownik odnosi się do kogoś innego niż JaŃipanu, a więc do Aqhata (tak np. Gibson 1978, 112; de Moor 1987, 244) i stąd opcja pierwsza wydaje się bardziej prawdopodobna.

7b. *x[xxxxxxxxxx]* – Na końcu linii siódmej jest miejsce na ok. 9-10 znaków, które są nieczytelne. Niektórzy (jak Margalit 1989, 129) rekonstruują tu przydomek JaŃipana: [*mhr śt . yĥb*]. Wydaje się jednak, że bardziej zasadne jest widzieć tu podmiot czasownika *yĥb*. Stąd uzupełnienie tekstu o imię Aqhata.

10. Brakujący fragment mógł zawierać czasownik „uderzysz, zaatakujesz” lub podobny.

12-13. Parker interpretuje te wiersze nie jako pytanie JaŃipana, ale jako stwierdzenie: „Za jego łuk zabijasz go” (1997, 65); Wright jeszcze mocniej, jako wyrażenie konieczności: „z powodu jego łuku musisz go zabić...” (2001, 128). Podobnie Aitken, tłumacząc *imperfectum* jako rozkaz: „zabij go, by zdobyć jego łuk, by zdobyć jego strzały nie pozwól mu żyć” (1990, 149). Jednak konteksty poprzedzający (wizyta u Ila) oraz następujący (szczegółowe wyjaśnianie JaŃipanowi planu zabójstwa) wskazują, że bogini od początku zamierzała i nalegała na zabójstwo herosa – nakłanianie jej do tego nie miałyby tu sensu. Tronina również widzi tu pytanie czy powątpiewanie JaŃipana (2009, 607).

13. *l t'h'¹[wy* – Dawniej kilku badaczy widziało tu czynność przywrócenia do życia Aqhata przez 'Anatę czy zapowiedź wskrzeszenia bohatera (np. Ginsberg w *ANET* 152-153), ale w tym kontekście byłoby to nielogiczne. Zasadnie jest przy-

jąc, że *l* ma tu funkcję partykuły przeczenia, a nie emfaticzną funkcję wykrzyknika (tak też np. *UT* § 354; Margalit 1989, 155, 331, 335; Wright 2001, 128).

14. *n'mn . ġzr* – Rzeczownik *n'mn* oznacza „przystojny, przyjemny, łaskawy, dobry” (*DUL* 605) i choć nie pada tu imię Aqhata, to określenie zapewne wskazuje na niego. Analogicznie do interpretacji form z *KTU* 1.17 VI 45 tu także zastosowano *superlativus*.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

5b-6. 'Anata wkłada dużo wysiłku, by urzeczywistnić swe plany zemsty i/lub przejęcia łuku. Podróżuje od jednego bohatera legendy do drugiego: od Aqhata udaje się do Ila, potem znów do Aqhata, w końcu do Jaṭipana. Zrekonstruowana formuła wprowadzająca *idk l ttn pnm 'm...* „Wówczas skierowała się ku...” pojawia się w poemacie trzykrotnie, tu oraz w *KTU* 1.17 VI 46-47 i 1.18 I 20-21. Tak samo rozpoczyna się w *Cykle o Ba'lu* podróż Koszara-Chasisa do Ila (*KTU* 1.1 III 17), posłów Jamma do Ila (*KTU* 1.2 I 13-14) czy wyprawa 'Anaty do boga burzy (*KTU* 1.3 IV 37).

Imię pomocnika 'Anaty to *ytpn*, a w ww. 7 i 16 w formie skróconej *ytp*. Wokalizacja imienia tego bohatera jest niepewna, podobnie jego znaczenie. Watson (1976, 371-378) wiąże je z akad. *natāpu* „wyrwać” i określa go jako „rozpruwacz” („Render, Ripper”), Margalit (1989, 296, 333, 339) z kolei z arab. *tāfa* „wędrować”, w nawiązaniu do koczowniczego trybu życia wojownika Jaṭipana, mieszkańca namiotu. Nie wiemy, czy jest to ludzki pomocnik 'Anaty (jak sądzą niektórzy, np. Parker 1989, 117), czy pomniejsze bóstwo (tak inni, np. Gordon 1977, 9; Rahmouni 2008, 224). Tekst poematu w ogóle nie opisuje i nie charakteryzuje tej postaci, jedyne co może przybliżyć jego cechy to przydomek: *mhr št* – „Wojownik Pani”.

Przydomek Jaṭipana *mhr št* jest różnie tłumaczony. Rzeczownik *mhr* oznacza zwykle „wojownika, żołnierza, bohatera” (*DUL* 529), zaś jego określenie *št* jest wieloznaczne. Jako rzeczownik może oznaczać „podstawę, stopę” (por. hebr. *št* „podstawa, fundament”), „miarę pojemności”, „rozerwanie, oddzielenie, spustoszenie” albo „dame, panią” (por. arab. *sittatun* „pani, dama”; *DUL* 838). Wielu idzie za tą ostatnią opcją i tłumaczy: „Wojownik Pani” („Soldier/Warrior of the Lady”), widząc tu zapewne związek przydomka z boginią 'Anatą (np. Watson 1977, 71; Gibson 1978, 111; Xella 1982, 203; de Moor 1987, 244; Pardee w *COS I*, 349). Tronina przekłada epitet jako „Najemnik” (2009, 607), zapewne także dostrzegając związek z rolą Jaṭipana, jaką ten odgrywa wobec bogini łowów i wojny. Margalit (1976, 181-188; 1989, 154) i Parker (1989, 200) widzą jeszcze inną możliwość, choć wysoce hipotetyczną. Obaj traktują *št* jako nazwę własną i przekładają „wojownik sutejski”, w znaczeniu „nie swój, ale z obcego plemienia” albo jako określenie zachodniosemickich koczowników. Za tą interpretacją podążają Rahmouni (2008, 223-224: „the Sutean warrior”) i Niehr (*TUAT NF VIII*, 284, 295: „der sutäische Krieger”).

Jeśli poprawna jest interpretacja przydomka Jaṭipana *mhr št* jako „Wojownik Pani”, to mielibyśmy czytelne nawiązanie do jego roli jako wojownika bogini

‘Anaty – analogicznie do innego herosa, Szamaqa (*tmq*), który nosi przydomek *mhr nt* „Wojownik ‘Anaty” (zob. *Uczta herosów*, KTU 1.22 I 8-9). W *Uczcie herosów* obok Szamaqa dwukrotnie pojawia się inny heros, Jaḥipanu (*yḥpn*; KTU 1.22 I 10 i 1.22 II 12). Uderzające jest podobieństwo imion Jaṭipana (*yṭpn*) i Jaḥipana (*yḥpn*), dodatkowo gdy zauważymy, że kliny *t* i *ḥ* są niemal identyczne. To nieprzypadkowe, jak się wydaje, podobieństwo sugeruje, że podobnie jak w przypadku herosów Jaḥipana i Szamaqa, także Jaṭipanu może być postrzegany jako jeden z ważnych (wymienianych z imienia) bohaterów starożytnych opowieści, który z czasem został ubóstwiony i stał się jednym z *rpum* – herosów. Jaṭipanu jawi się zatem jako legendarny, ubóstwiony wojownik, w poemacie będący na usługach krwawej bogini.

7-8. ‘Anata prawdopodobnie informuje Jaṭipana (tekst przez nieczytelność jest wieloznaczny), że Aqḥatu dotarł do Abilumu i tam się zatrzymał. Ciekawe, że na tym rola Aqḥata jako sprawcy działań, niezależnego agensa poematu się kończy. Dalej bohater będzie już tylko przedmiotem działania – najpierw ‘Anaty i Jaṭipana (zabójstwo), później Danila (poszukiwanie zwłok), a na końcu Puḡaty (zemsta).

9-11. Wersety są trudne do rekonstrukcji. Co mówi ‘Anata do Jaṭipana? Czy ostrzega go, że bieg cyklu księżycy jest zagrożony przez Aqḥata i jego broń? Czy zapewnia, że księżyc jednak wszędzie pomimo zabicia Aqḥata na terenie jego miasta? (tak przypuszcza Parker 1989, 117; inne sugestie zob. Kapelrud 1969, 76; Gibson 1978, 25; Margalit 1983, 99). Dłaczego mowa jest o prawym i lewym rogu księżycy, a nie o górnym i dolnym – jak często wyobrażamy sobie księżyc w nowiu? Na przedstawieniach starożytnych księżyc czasem występuje w pozycji poziomej, jak łódeczka – i być może o taki obraz księżycy tu chodzi. Mowa zaś o księżycu w nowiu może być wskazaniem pory, w jakiej ma dojść do ataku na bohatera Aqḥata. Dalej wydaje się, iż ‘Anata instruuje Jaṭipana, co do sposobu zabójstwa, mowa jest bowiem o słabości (*anšt*) i o czaszce (*qdqd*, por. hebr. *qoḏqōḏ*).

12-13. Odpowiedź Jaṭipana (*tmḥsh* – „zabijesz go”) wskazuje, że nie ma on wątpliwości co do planów bogini, mimo że propozycja ta nie pada w zachowanym tekście. Nie wiemy jednak, czy ta formuła jest stwierdzeniem: „zabijesz go”, pozwoleniem: „możesz go zabić”, przerzuceniem odpowiedzialności: „Ty go zabij!”, czy pytaniem: „czy go zabijesz?”. Kontekst sugeruje tę ostatnią możliwość.

14. *Uczta*, o której mowa w wersecie czternastym, bywa interpretowana jako uczta małżeńska między ‘Anatą i Aqḥatem (tak np. de Moor 1988, 66 – zgodnie z jego interpretacją legendy jako wariacją motywu propozycji zaślubin złożonej przez boginię herosowi). Ta matrymonialna interpretacja ma jednak zbyt słabe podstawy, by ją zaakceptować (w tej kwestii zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.18 IV 29-30). Aqḥatu ponownie w poemacie jest określony jako „piękny” czy „przystojny” (*n’mn*), poprzednio w konstrukcji, która sugeruje *superlativus*: „najpiękniejszy”. Razem z drugim określeniem „najsilniejszy z ludzi” (*mq nšm*) tworzą obraz herosa o wielkiej sile i wielkim wdzięku (szerzej zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.17 VI 45).

15. Ta część odpowiedzi Jaṭipana, choć w większości czytelna, jest niezrozumiała. Rzeczownik *dd* oprócz znaczenia „piers, biust” (*dd* I) oraz „stado” (*dd* III) może

oznaczać coś na kształt „jaskini, grotu”, ewentualnie „namiotu” (*DUL* 49, 282 – ze znakiem zapytania). W poemacie i poza nim jest też określeniem mitologicznej rezydencji boga Ila (*KTU* 1.17 VI 48; zob. *DUL* 701). Richey, który poświęca temu terminowi cały artykuł (2017, 149-185), wskazuje, że najlepszym przybliżeniem jest termin „pastwisko” („pasture”), w nawiązaniu do obrazu Ila – pasterza mieszkającego w namiocie („tent-dwelling pastoralist”). Takie też rozwiązanie tu przyjęto. Z kolei forma *ištir* to forma Gt od czasownika *š'r* oznaczającego „zostać, pozostać” (Sivan 2000, 46; *DUL* 786). Del Olmo Lete & Sanmartín proponują więc przekład „pozostaje w grotach” (*DUL* 786). Dijkstra & de Moor (1975, 195) rekonstruuje zdanie w jeszcze inny sposób: „i [jego chłopcy] zostali w obozie”, gdzie owi chłopcy to ci sami kompani Aqhata, którzy przyniosą Danilowi wiadomość o śmierci jego syna. Wright (2001, 128) ma: „and [...] remain(s)/*ištir*-substance(?) in the camp/teat(?) and is ground/we rejoice(?) [...]”, co też nie daje większego sensu, ale ma pokazać skomplikowanie frazy. Niektórzy widzą tu zapowiedź świętowania małżeństwa ‘Anaty z Aqhatem na podstawie innych (niejednoznacznych) przesłanek o matrymonialnej propozycji bogini i jej realizacji w poemacie. Ta interpretacja doszukuje się w terminie *n'rs* arabskich paraleli wskazujących na celebrowanie małżeństwa.

KTU 1.18 IV 16-27A BOGINI WYJAŚNIA SWÓJ PLAN

Rekonstrukcja nieczytelnych fragmentów jest możliwa dzięki analogicznym liniom 28 i następnym – gdyż mamy tu do czynienia z klasycznym schematem literackim: „rozkaz – wypełnienie” (ang. „command – execution”), gdzie opis wykonania jakiejś ważnej czynności dokładnie powtarza nakaz/plan jej wykonania. Scena z ww. 16-27 jest paralelna do następnej (ww. 27-37), gdzie nastąpi wykonanie przedstawionego tu planu, opisane dokładnie w tych samych słowach, jedynie ze zmianą osoby i czasu.

¹⁶ w 't'ʾn . btl̄t . 'nt .
t̄b . ytp̄ . w [xxx] ¹⁷ lk̄ .
aštk̄ . km̄ . nšr̄ . b ḥb[šy]
¹⁸ km̄ . diȳ . b t'rt̄y .
aqht̄ . [km̄ . yt̄b] ¹⁹ l ll̄m̄ .
{b}w bn̄ . dn̄il̄ . l tr̄'m̄'
[ʿlh] ²⁰ nšrm̄ . tr̄ḥpn̄ .
ybšr̄ . [ḥbl̄ . d] ²¹ iym̄ .
bn̄ . nšrm̄ . ar'ḥ'p̄ . an[k̄ .
'j] ²² aqht̄ . 'dbk̄ .
hlmn̄ . t̄nm̄ . q' d' qd̄

ʿOdrze'kła Dziewica 'Anata:
„Uważaj Jaṭipanie, a [...] cię,
umieszczę cię jak sokoła na [mym] rzemie[niu],
jak jastrzębia na mej rękawicy.
[Gdy] Aqhatu [usiądzie] do posiłku,
syn Danila – do ucz'ły',
sokoły będą unosić się [nad nim],
przyglądać (mu) się [stado jas]trzębi.
Pośród sokołów i j[a] będę się u'no'ścić,
spuszczę cię (prosto) [n]a Aqhata.
Uderz go dwa razy w cz'a'lszkę,

²³ <i>tl̄t̄id . 'l . udn .</i>	trzy razy nad uszami.
<i>špk . km . šiy²⁴ dm .</i>	Rozlej krew jak morderca,
<i>km . šh̄t̄ . l brkh .</i>	jak rzeźnik (powal) go na kolana.
<i>t̄ši . km²⁵ rh̄ . npšh .</i>	Niech ujdzie jak tchnienie jego życie,
<i>km . it̄l . brlth .</i>	jak splunięcie – jego witalna siła,
<i>km²⁶ q̄tr . b aph .</i>	jak dech z jego nozdrzy,
<i>u ap . mprh̄ . ank²⁷ l ahwy .</i>	bo nie zostawię jego wojowniczej siły przy życiu!

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

16. *ytp* – Skrócona forma imienia *ytpn* (dwukrotnie w poemacie *ytp*: KTU 1.18 IV 7 i 16) – być może jest to błąd skryby.

17. *b hb[šy]* – Termin *hbš* bywa różnie rozumiany. Generalnie akceptowalnym tłumaczeniem jest „pas” czy coś podobnego. W KTU 1.3 II 12-13 *hbš* wydaje się oznaczać „pas, pasek”: „przypasała dłonie do swojego pasa”. W Biblii hebrajskiej czasownik *hbš* występuje w Rdz 22,3, Wj 29,9, Iz 3,7 i Hi 34,17 na oznaczenie „siodłania”, „obwiązywania” czy „opasywania”. Takie też znaczenie – „pas”, „rzemień” – przyjmują Gibson (1978, 139: „belt”) i Wright (2001, 128: „belt-pouch”). Watson (1977, 71) proponuje „ramię”, wiążąc rdzeń z wyrażeniem *ha-ab-ši* („jego ramię”, „jego siła”) z listów z Amarna (EA 147:12) – w kontekście obrazu sokolnictwa, gdy ptaka umieszcza się na ręce czy ramieniu. Wyatt (2002, 284) także wiąże termin z sokolnictwem, widząc tu rodzaj rękawicy („gauntlet”). Choć poszczególne interpretacje terminu się różnią (zob. też Margalit 1989, 340-341; de Moor 1987, 245; Caquot, Sznycer & Herdner I, 438), to obraz jest czytelny: chodzi o moment, w którym łownego ptaka trzyma się bądź to uwiązanego za nogę, bądź na ramieniu czy na ręce (rękawicy), gotowego do lotu.

18. *t'rt̄y* – Termin dosłownie oznacza „osłona, pochwa miecza, kołczan” (DUL 844; por. KTU 19 IV 45: „swej pochwy [miecza]”). De Moor (1971b, 91-92) i Wright (2001, 128) mają: „w mojej torbie”. Watson (1977, 71-72) ma „rękawica” z wyjaśnieniem, że w tym kontekście (obrazu ze sztuki sokolnictwa) chodzi o solidnie zrobioną rękawicę, która ma chronić sokolnika przed szponami drapieżnego ptaka. Ta interpretacja wydaje się najlepiej uzasadniona.

20a. *trhpn* – Czasownik *rhp* oznacza „unosić się”; por. hebr. *rāhaf* np. w Rdz 1,2: „Duch Boży unosił się nad wodami” (też Pwt 32,11). Tu występuje w koniugacji podstawowej G „unosić się, fruwać”, choć dopuszczalna byłaby też w kontekście interpretacja sprawcza: „sprawię, że się uniesie (Jałpanu)”.

20b. *hbl* – Dosłownie „sznur, lina”, ale również „klucz (ptaków), stado” (DUL 347).

22. *'dbk* – Czasownik *'db* oznacza dosłownie „położyć, umieścić” (por. KTU 1.17 V 27). Tak przekłada np. Tronina: „cią umieszczę” (2009, 608) czy Wright: „(and) set you” (2001, 128). Możliwe jest też przesunięcie semantyczne w stronę: „porzucić, rzucić” i taki sens tu obrano (por. Dietrich & Loretz 1985b, 106; DUL 144).

23. *šiy* – Termin jest różnie rozumiany, ale najczęściej jako „zabójca, morderca” (np. de Moor 1987, 245; del Olmo Lete 1981, 626; *DUL* 270; 439). Margalit ma: „woda”, powołując się na pokrewieństwo z huryckim *šīye* „woda” (1989, 341), zaś Watson widzi tu czasownik powiązany z akad. *šā'u* „latać” (1991, 359-360; por. *CAD Š/I*, 159-161) – są to jednak propozycje odosobnione.

25. *itl* – Termin, choć różnie interpretowany, należy powiązać z hetyckim *iššalli* „plwocina, ślina, splunięcie” (szerzej Puhvel 1984, 380-381; zob. też *DUL* 122).

26a. *qtr* – Termin dosłownie oznacza „dym, dym kadzidła, kadzidło” (*DUL* 709).

26b. *mprh* – Tu konieczna jest poprawka, zapewne chodzi o słowo *mhrh* – czyli *mhr* („wojownik, wojownicza siła”) z sufiksem dzierżawczym. Błąd jest łatwy do popelnienia, gdyż *p* to dwa poziome równoległe kliny, a *h* to trzy poziome równoległe kliny; skryba umieścił jeden klin za mało.

27. *l aḥwy* – Co do *l* w funkcji przeczenia, a nie przyimka zob. *KTU* 1.18 IV 13 z komentarzem filologicznym.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

16-18a. Bogini ‘Anata wyjaśnia Jaṭipanowi swój plan pozbawienia życia Aqhata. Wymienia tu dwa gatunki czy raczej rodzaje ptaków: *nšr* i *diy*. Pierwszy termin to rzeczownik określający drapieżnego ptaka, najczęściej orła lub sokoła (*DUL* 641), por. hebr. *nšr* „orzeł”, „sęp”. W tekstach literackich może oznaczać ptaka drapieżnego lub w kontekście spożywania padliny („sęp”, „padlinożerca”) czy w kontekście wykorzystania go przez człowieka jak ptaka łownego („sokół”, „jastrząb”), ewentualnie po prostu jako ptaka drapieżnika („sokół”, „kania ruda”). Tu występuje w drugiej funkcji. Z kolei *diy* to dosłownie „ptak drapieżny”, umownie „jastrząb” (*DUL* 257); często występuje w paralelizmie z *nšr* (jak tu i dalej w poemacie kilkakrotnie). Określenia drapieżnych ptaków z poematu obejmują zdaniem Watsona (1977, 72) orła, sokoła i jastrzębia. Trzeba tu zastrzec, że starożytne określenia zwierząt i roślin nie odpowiadają współczesnej taksonomii i w wielu podobnych sytuacjach trudno o jednoznaczną identyfikację takiego czy innego gatunku (por. choćby listę ptaków w Kpł 11,13-19 oraz w Pwt 14,11-18, gdzie odpowiednio pojawia się 20 i 21 nazw ptaków). W *Legendzie o Aqhacie* gatunek ptaka nie jest ściśle dookreślony, o czym świadczy używanie synonimicznie dwóch różnych terminów. Wiadomo, że chodzi o drapieżnika i że preferowana jest jego płeć męska, o czym świadczy rodzaj gramatyczny obu nazw oraz fakt, że jego formę przybiera wojownik Jaṭipanu (wbrew Watsonowi [1977, 72], który uważa, że autor zakłada tu rodzaj żeński). Zapewne są to te same ptaki drapieżne, które jako padlinożercy latają nad domem Danila, gdy nastaje susza (*KTU* 1.19 I 32-33 – *nšrm*, *diym*) oraz te, które Danilu zaklina i które miały pożreć szczątki Aqhata (*KTU* 1.19 II 56 – III 42 – *nšrm*). Na temat ich roli w poemacie zob. też komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.19 II 56 – III 14.

Ptaki, które tu mają służyć zabójstwu, to ważny motyw całego poematu, gdyż pojawiają się w sumie pięć razy, w czterech częściach poematu: w zapowiedzi za-

bóstwa, w wykonaniu zabójstwa, jako zwiastuny suszy w reakcji przyrody na zabójstwo herosa, w ich wnętrznościach będą poszukiwane i odnalezione zwłoki Aqhata, w końcu pojawią się jako obiekt przekleństwa mającego chronić grób Aqhata. Motyw ptaków drapieżnych/padlinożernych łączy więc te części eposu, które związane są z zabójstwem bohatera i poszukiwaniem jego zwłok.

18b-19a. Po raz kolejny powraca w poemacie motyw uczyty. Tu chodzi o jakiś rodzaj biesiadowania – czy to zwyczajnego, czy specjalnego, uroczystego (nie wiemy jednak z jakiej okazji), podczas którego bogini ‘Anata będzie chciała zaatakować bohatera i odebrać mu łuk. Posiłek, jak w wyżej wspomnianym micie o Elkunirszy i Aszertu, stanowi część planu zemsty. Jedna i druga bogini chce za jego pomocą albo osłabić czujność bohatera, albo – jak sugeruje przywołana paralela – odurzyć czy otruć pyszałka, który odrzucił jej propozycję.

19b-23a. Generalnie plan ‘Anaty rozumiany jest przez badaczy tak, że bogini w postaci ptaka poniesie Jaṭipana, który przybierze formę drapieżnika: sokoła czy jastrzębia. To, że ‘Anata potrafi latać, jest jasne z tego oraz innych tekstów ugaryckich (szerzej Fensham 1966, 157-164). Dobrze znane są paralele z sąsiednich mitologii: w przywoływanym wyżej kananejskim micie o Elkunirszy (odpowiednik ugar. Ila), bogini będąca odpowiednikiem ‘Anaty zmienia się w ptaka i leci do boga burzy. W akadyjskim micie o Etanie, orzeł niesie bohatera na swym grzbiecie. Mezopotamska bogini Isztar – odpowiednik ‘Anaty – ukazywana jest ze skrzydłami (tablice ugaryckie nie zostawiają wątpliwości, że w Ugarit studiowano teksty kultur Mezopotamii). To, co wydaje się w tym obrazie niejasne, to w jakiej postaci i w jaki sposób Jaṭipanu ma zaatakować Aqhata. Chodzi albo o obraz ptaka padlinożercy (sęp, sęp płowy), albo ptaka drapieżnika. Jeśli ten drugi, to w grę wchodzi orzeł, sokół lub jastrząb; możliwe gatunki rozważają Gaster (1950, 293-294) i Margalit (1989, 335-336, 340-341), a o ich mitologicznym znaczeniu pisze Parker (1989, 136-137). Nie do końca jasny jest też sam plan zabójstwa. Chodzi tu albo o obraz zaczerpnięty z polowania z użyciem ptaków drapieżnych, albo z klasycznych łowów przy pomocy łuku (lub o ich połączenie). W pierwszym przypadku ‘Anata zaprasza Aqhata na ucztę i pozostaje na ziemi, przemienia Jaṭipana w drapieżnego ptaka, umieszcza na swej rękawicy, a następnie wypuszcza na Aqhata. Wtedy czasownik *rhp* należałoby przetłumaczyć w sposób sprawczy „sprawię, że się uniesie (Jaṭipanu)” (zob. komentarz filologiczny; tak np. Watson 1977, 69-75; zbliżoną interpretację proponuje de Moor 1971b, 126-127). W drugim przypadku to ‘Anata wzbija się w powietrze, umieściwszy Jaṭipana w swym kołczanie, leci z nim pośród stada sokołów, a następnie na podobieństwo strzały wypuszcza go w stronę Aqhata, by ten rozplątał mu głowę i go zabił (tak np. Xella 1976, 71-72, 87). Ponieważ nic nie wiemy o umiejętnościach latania Jaṭipana, zaś zdolności ‘Anaty w tym zakresie są znane, druga opcja wydaje się bardziej prawdopodobna. ‘Anata jest tu ukazana jako myśliwy, łowca, który wyposażony jest w broń: sokoła oraz akcesoria, jak rzemień, rękawica itp.

Określenie *km nšr* („jak sokół”) pojawia się również jako charakterystyka broni uczynionej przez Koszara i użytej przez Ba’la przeciw Jammowi. Powtarza się również uderzenie nią Jamma w czaszkę (*hlm qdqd*; zob. KTU 1.2 IV 21-24). Scena

może też wyjaśniać, dlaczego ʿAnata tak bardzo pożądała cudownego łuku Aqhata. Polowanie przy pomocy takiego łuku musiało być znacznie łatwiejsze i skuteczniejsze niż przy pomocy skomplikowanej sztuki sokolnictwa.

Formuła *dwa razy... trzy razy...* to forma numeryczna częsta w literaturze starożytnego Wschodu, zwłaszcza w utworach mądrościowych, np. w tzw. przysłowia-
 wach numerycznych: „Trzy rzeczy są nigdy nie syte, cztery nie mówią: «Dość»...” (Prz 30,15), czy w eposach i legendach: „Zaopatrzyłem go w sześć pokładów, podzieliłem go na siedem części” (*Epos o Gilgameszu* XI 61-62; przekład Tronina 2017, 104). Oparta jest zawsze na paralelizmie, gdzie w pierwszym stychu pojawia się jakaś liczba (x), a w drugim liczba o jeden większa (x+1). Nie jest to sprzeczność, lecz formuła poetycka. W poemacie pojawia się także w *KTU* 1.19 I 44-45: „Przez siedem lat Baʿlu był nieobecny, przez osiem Jeździec chmur”. Poza tym w tekstach ugaryckich podobny zabieg literacki zastosowano w *Legendzie o Kircie*: „zli dwójkami, maszerowali trójkami” (*KTU* 1.14 IV 19-20); „dam (ci) dwakroć tyle srebra, trzykroć tyle złota” (*KTU* 1.14 IV 42-43); „Ród Kirty... liczył siedmiu braci, ośmiu synów jednej matki” (*KTU* 1.14 I 7-9; por. też *KTU* 1.1 III 20-21; 1.3 V 26-27; 1.14 II 30-31.41-42; IV 11-12). W Biblii zabieg ten zastosowano jeszcze w Prz 6,16; 30,18-19; Ps 62,12; Oz 6,2; Mi 5,4.

23-27. Wiersze stanowią poetycki opis odebrania życia ludzkiego przy użyciu obrazów i metafor znanych z innych podobnych tekstów. Życie jest tu utożsamione najpierw z krwią, a potem z tchnieniem czy oddechem – dokładnie tak, jak ma to miejsce w tekstach egipskich, babilońskich oraz w Biblii: „Nie wolno wam tylko jeść mięsa z krwią życia. Upomnę się o waszą krew przez wzgląd na wasze życie – upomnę się o nią u każdego zwierzęcia” (Rdz 9,4-5); „Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą (Rdz 2,7; por. *Epos o Gilgameszu* II 279 i 292). Analogiczna formuła o przelewaniu krwi – *špk dm* – pojawia się w Biblii wielokrotnie (Rdz 37,22; Lb 35,33; Pwt 12,16; Jr 7,6 itd.). Do tej formuły dochodzi obraz zarzynanego zwierzęcia, które pada na kolana: „jak rzeźnik (powal) na kolana”. Określenie *šhṭ* „rzeźnik” jest tu zestawione synonimicznie ze słowem *šiy* „zabójca” (zob. komentarz filologiczny), a pochodzi od czasownika *šhṭ*, który w kilku językach semickich oznacza zarzynanie, np. zwierzęcia na ofiarę. W hebr. jest to podstawowe określenie tzw. uboju rytualnego (*szechity*), której dokonuje rzeźak (*sohet*; por. też staropolskie, pochodzące z jidisz określenie *szechter* na rzeźnika [rytualnego]). Fragment zawiera następnie aż cztery uzupełniające się nawzajem określenia wskazujące na witalność i życie: *npš*, *brlt*, *qtr* i *mhr*, oraz czasownik *hwy* „żyć”. Takie ich nagromadzenie służy podkreśleniu wagi wydarzenia odebrania życia bohaterowi Aqhatowi, a szerzej ogólnie każdemu człowiekowi czy innemu stworzeniu. Odebranie życia – człowiekowi, ale także zwierzęciu – było postrzegane jako swego rodzaju wtargnięcie w domenę Boga/boga jako dawcy i pana życia.

KTU 1.18 IV 27B-38
ʿANATA I JAṬIPANU ZABIJAJĄ AQHATA

Scenariusz, który przedstawiła ʿAnata w ww. 17-27, zostaje zrealizowany dokładnie co do słowa w ww. 28-38, zgodnie z literackim schematem „rozkaz – wypełnienie” z powodzeniem stosowany w literaturze starożytnego Orientu w różnego rodzaju narracjach o bogach i królach. Rozkazodawcą jest najczęściej bóg lub król, wykonawcą jego poddany/ni. W Mezopotamii klasycznym przykładem jest *Pieśń o królu Gudei*, a w niej nakaz budowy świątyni (tłum. zob. „The Cylinders of Gudea”, Jacobsen 1987, 386-444), a w Biblii opowiadanie o stworzeniu świata (Rdz 1) czy opowiadanie o budowie Przybytku na pustyni (Wj 25–40). Specyfiką tego schematu jest wierne powtórzenie narracji nakazu, z tym że przy użyciu czasowników w formie dokonanej (w czasie przeszłym), np. „uczynisz” – „uczynił”.

tqḥ . yṭpn . mhr . št
²⁸ *tštn . k nšr . b ḥbšh .*
km . diy ²⁹ *b tʿrth .*
aqht . km . yṭb . l lʿḥʿ[m]
³⁰ *bn . dnil . l ṭrm .*
ʿlh . nšʿrm ³¹ *trḥpn .*
yḅsr . ḥbl . diʿyʿ[m]
bn ³² *nšrm . trḥp . {x}ʿnt .*
ʿl[. aqht] ³³ *tʿdbnh .*
hlmn . ṭnʿmʿ[. qdqd]
³⁴ *ṭṭid . ʿl . udn*
ʿšʿ[pk . km] ³⁵ *šiy . dmh .*
km . šʿḥʿ[ṭ . l brkh]
³⁶ *yṣat . km . rḥ . npʿšʿ[h]*
[km . iṭl] ³⁷ *brlth .*
km . qṭr . ʿbʿ[aph xxxxxx]
³⁸ *ʿnt . b šmt . mprh*

Wzięła Jaṭipana, Wojownika Pani,
 umieściła go jak sokoła na swym rzemieniu,
 jak jastrzębia na swej rękawicy.
 Gdy Aqhatu usiadł do poʿsiłʿ[ku],
 syn Danila – do uczyty,
 sokʿoły¹ unosiły się nad nim,
 przyglądało (mu) się stado jasʿtrzę¹[bi.
 Pośród] sokołów unosiła się ʿAnata,
 spuściła go (prosto) na [Aqhata].
 Uderzył go dwa raʿzy¹ [w czaszkę],
 trzy razy – nad uszami.
 ʿRoz¹[lał] jego krew jak morderca,
 jak rzeʿżn¹[ik (powalił) go na kolana].
 Uszło jak technienie [jego] życʿie¹,
 [jak splunięcie] – jego witalna siła,
 jak dech ʿz¹ [jego nozdrzy ...]
 ʿAnata zniszczyła jego wojowniczą siłę.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

27. *mhr . št* – Przydomek Jaṭipana, różnie tłumaczony; zob. wyżej, komentarz historyczno-kulturowy do *KTU 1.18 IV 5-6*.

28b. *b ḥbšh* – Zob. wyżej, komentarz filologiczny do *KTU 1.18 IV 17b*.

29. *tʿrth* – Zob. wyżej, komentarz filologiczny do *KTU 1.18 IV 18*

31. *ḥbl* – Zob. wyżej, komentarz filologiczny do *KTU 1.18 IV 2*

33. *tʿdbnh* – Zob. wyżej, komentarz filologiczny do *KTU 1.18 IV 22*.

35. *šiy* – Zob. wyżej, komentarz filologiczny do *KTU* 1.18 IV 23.
37. *qtr* – Zob. wyżej, komentarz filologiczny do *KTU* 1.18 IV 26a.
38. *mprh* – Powinno być *mhrh*; ten sam błąd skryby jak wyżej w w. 26 (zob. komentarz filologiczny). Zapewne skryba, zapisując tekst legendy, korzystał z bliźniaczej poprzedniej perykopy, wobec czego powtórzył błędny zapis.
38. *šmt* – Czasownik oznacza „zniszczyć, pokonać, wymazać” (*DUL* 775), por. hebr. *šmt* „zniszczyć”. Czasownik użyty w stosunku do walczącej ‘Anaty również w *KTU* 1.3 II 8.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

27b-38. W tej części cały czas głównymi bohaterami są Aqhatu, ‘Anata i Jaṭipanu. Jaṭipanu staje po stronie ‘Anaty i oboje działają przeciw Aqhatowi. Rolę głównego aktora i sprawcy wydarzeń pełni ‘Anata, która doprowadza w końcu do zabójstwa bohatera – w pogoni za zemstą i cudownym łukiem. Wykorzystuje do tego kamuflaż drapieżnych ptaków. Analiza ich określeń (*nšr* i *diy*) oraz ich znaczenia dla całości poematu zobacz wyżej, komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.18 IV 17-18. Inne obrazy tej sceny również podjęto w komentarzu powyżej.

Zarówno w zapowiedzi, jak i wypełnieniu powraca obraz uczty: „Gdy Aqhatu usiadł do posiłku, syn Danila – do uczty...”. Zwróciliśmy już uwagę, że wszystkie najważniejsze sceny poematu rozgrywają się w kontekście uczty – dla bogów i/lub dla ludzi. I tak: 1) Danilu siedem dni ucztuje z bogami w świątyni w celu ubłagania daru potomstwa; 2) Danilu siedem dni ucztuje z Koszaratami, oczekując realizacji obietnicy syna; 3) Danilu z żoną Danatają ucztują z Koszarem-Chasisem, gdy ten dostarcza cudowny łuk; 4) ‘Anata podczas uczty dostrzega łuk Aqhata i targuje się o niego; 5) Aqhatu zostaje zabity podczas uczty; 6) można dostrzec znak uczty także w ofierze Danila po zakończeniu siedmiu lat żałoby po stracie syna (tak np. Wright 2001, 13); 7) Puğata ucztuje z Jaṭipaniem i podczas tej uczty zapewne go zabija (tekst poematu się urywa). W kontekście uczty Aqhatu rodzi się, zostaje obdarowany niezwykłą bronią, w kontekście uczty zostaje zabity, a także pomszczony.

Co do tej konkretnej uczty, jej natura i cel są niejasne – zapewne z braku dużego fragmentu legendy poprzedzającego analizowane wydarzenie. Biesiada z oczywistych względów musi mieć miejsce na wolnym powietrzu, by ‘Anata mogła zrealizować swój plan, być może na klepisku, które pośród innych, pełniło i taką funkcję. Zapewne zakłada się tu, że widok i zapach jadła oraz resztki po uczcie przyciągną drapieżne ptaki, pośród których przyczai się ‘Anata. Stado będzie stanowiło dla niej swego rodzaju kamuflaż. Możliwe jest też, że to ‘Anata, jako bogini w jakiś sposób kojarzona z ptakami łownymi, zwołuje poddane jej stado, by unosiło się nad Aqhatem i było dla niej kryjówką (Gibson 1978, 59). Z jakiej jednak okazji bohaterowie zasiadają do biesiady? Zasugerowano, że jest to być może uczta weselna ‘Anaty i Aqhata – zgodnie z wcześniejszym figuratywnym, częściowo rekonstruowanym

zwrotem „Ty jesteś (moim) bratem, a ja twoją siostrą”. Formuła ta istotnie sugeruje relację przymierza małżeńskiego, jak wskazano wyżej (zob. też Dijkstra & de Moor 1975, 194; Pope 1977b, 480-481; de Moor 1988, 65-66). Ta interpretacja nie jest jednak przekonująca, zbyt mało mamy w poemacie danych, by zakładać, że doszło do związku małżeńskiego między ‘Anatą i Aqhatem, czyli że ten podlegał i następnie uległ miłosnym zwodzeniom bogini. Jeśli miałyby to być uczta weselna, to naturalnie ‘Anata, panna młoda, powinna być na niej obecna. Tymczasem ta planuje z Jaṭipanem zabójstwo herosa i wyraźnie znajduje się poza sceną biesiady, ukrywając się wśród stada ptaków i posyłając w stronę Aqhata śmiercionośnego wysłannika. Nielogiczne byłoby też zabijanie tego, który uległ bogini. Formułę „Ty jesteś (moim) bratem, a ja twoją siostrą” należałoby raczej rozumieć jako kolejną już nieskuteczną próbę uwiedzenia młodzieńca przez boginię. Zaś ucztę, na której przebywa Aqhatu, należałoby raczej powiązać z wcześniejszą wzmianką o łowach przy pomocy cudownego łuku (KTU 1.18 I 27-29). ‘Anata zdaje się proponować bohaterowi, że nauczy go sztuki polowania. Być może polowanie było udane i – jak to było często w zwyczaju – zakończyło się specjalną ucztą.

Pewną analogię do sceny zabicia wcześniej zwabionego na uroczystą ucztę wroga można znaleźć w Biblii w 2 Krl 10,18-27 – kiedy król Jehu sprasza do świątyni wszystkich wyznawców Ba‘la, po czym dokonuje na nich mord. Inną analogią jest zwabienie Tamar, córki Dawida przez Ammona za pomocą wątku przygotowania posiłku. To posiłek staje się pretekstem, a następnie kontekstem zadania Tamar gwałtu przez przyrodniego brata (tę i inne analogie biblijne wskazuje Wright 2001, 132-133). Mamy tu jakieś niezwykle odwrócenie obrazu polowania: ten, który poluje, sam jest teraz tropiony; ten, który jest myśliwym, sam zostaje złowiony; ten, który jest wyposażony w cudowną broń, sam zostaje ugodzony niezwykłą bronią w postaci Jaṭipana.

Tu kończy się topos literacki kuszenia bohatera przez boginię i jej pomsty, szeroko rozpowszechniona struktura narracyjna, która przybiera różne formy w różnych czasach – poczynając od *Eposu o Gilgameszu*, przez mit o Elkunirszy, aż po opowieść o winnicy Nabota. Podobnie jak w pozostałych przypadkach, w *Legendzie o Aqhacie* scenariusz ten jest wkomponowany w szerszą narrację. W odróżnieniu od opowieści o Elkunirszy, gdzie wszyscy bohaterowie są bogami, i od opowiadania o winnicy Nabota, gdzie wszyscy bohaterowie są ludźmi, Aqhatu i Gilgamesz dzielą jeszcze i tę cechę, że indywidualny bohater jest tu skonfrontowany z siłami boskimi i pozostawiony na łasce i nielasce żadnej zemsty bogini. U Gilgamesza nadnaturalnym zwierzęciem, które będzie chciało zadać śmierć bohaterowi, jest byk niebiański, u Aqhata jest to zmieniony w jastrzębia Jaṭipanu. Również sprzeczne interesy bogów zaangażowanych w życie bohatera to wspólny motyw wielu mitów i legend. W analizowanej legendzie Ilu daje życie Aqhatowi, ‘Anata zaś je odbiera. Ilu błogosławi Aqhata, ‘Anata go oczernia. Bogini miłości i wojny ukazana jest jako ta, która nie tylko nie wypełnia woli Ila, ale i unieważnia jego dekrety i postanowienia.

Scena zabójstwa uwidacznia fakt, że większość wydarzeń poematu rozgrywa się z powodu Aqhata, ale jednocześnie bez jego osobistego wpływu czy czynnego udziału. Aqhata pozostaje bohaterem w sumie mało poznanym przez czytelnika, poddanym siłom wyższym od niego i *de facto* od tych sił całkowicie uzależnionym. Tu jego los się dopełnia, heros zostaje zabity.

KTU 1.19

1. *KTU 1.19* (RS 3.322 + 3.349 + 3.366)
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. Tablica jest złożona z trzech części, jest nieco mniejsza niż dwie pozostałe, ma 175 x 115 x 27 mm
4. Muzeum Luwr
5. Legenda

KTU 1.18 IV 39 - 1.19 I 19A LAMENT NAD ŚMIERCIĄ BOHATERA

Końcowe linie na tablicy osiemnastej oraz początkowe na tablicy dziewiętnastej są mocno zniszczone – zwłaszcza linie *KTU 1.19 I 1-7*, z prostokątnym brakującym obszarem tekstu w środku. Fragment zawiera wiele miejsc niepewnych, tak w rekonstrukcji, jak i w tłumaczeniu. Nawet gdy linia zachowała się w całości, jej fragmentaryczne wyrażenia i składnia pozostają sporne. Do tego język jest tu tak odmienny od tego, co znajdujemy w innych miejscach, że del Olmo Lete ostrzega przed zbyt pośpieszną rekonstrukcją (1984, 125), Margalit sugeruje, że fragment pochodzi z innego poematu, tu zaś został włączony wtórnie po lekkim dopasowaniu (1989, 352-356), a Wyatt pisze o nieprzydatności literatury ugaryckiej w jego rekonstrukcji (2002, 287). To sprawia, że jest to jedna z trudniejszych w interpretacji scen w całym poemacie. Aitken (1990, 57) i Parker (1997a, 67) pozostawiają większą część tej sekcji nieprzetłumaczoną.

[xxxxx] ³⁹ aqht .
w tbk . y'l'l[d . dnil xxx] ⁴⁰ abn .

ank . w 'l . 'q'l[štk] . [mḥštk] .
['l] ⁴¹ qš'tk . at . l 'h'[ytk . xxxxxx]

⁴² w ḥlq . 'pt 'm'[ḥšk . xxxxx]

1.19 I

¹ [l] aq'h't
² t'k'rb . x[xxxxx]x .
l qr'b'[. q]'md'ym . ³ tqł .
'[nt xxxxxx]xlb .
t'tbr' ⁴ qšt .
'w'[xxxk] 'n'r . y'tbr'
⁵ imn . [xxxx .]
'b'tlt . 'nt' ⁶ ttb . [l arš]
[n]'š'a' tlm . k 'mr' xx'h' . 'y'dh .

k š'r' ⁸ 'k'nr . ušb' {h}'th' .
ḥrš . a'b'n' ⁹ ph .
tiḥd . šnth . w akl . b 'q'mm . ¹⁰ tšt .
ḥrš . klb . ilnm
¹¹ 'w' tn . gpr{r}'m .
'm'n . gprh . š'r' ¹² aqht .

y'n . k mr . kmr'm'
¹³ k ap' . il . b gdr̄t .

<k> kl'b' l ¹⁴ ḥth . imḥšh .

kd . 'l . 'q'šth . ¹⁵ imḥšh .
'l . qš'th . h'w't' ¹⁶ l . aḥw .
ap . qšth . 'l ttn' ¹⁷ ly .
w 'b' m'th' .
'ḥ'mš š'r'r' ¹⁸ pr' . qz̄ .
y'h' . šbl't' ¹⁹ 'b' ḡph .

[('Anata widziała, jak konał)] Aqhatu,
i zapłakała nad dziećmi [kiem Danila (mar-
twym jak)] kamień.

„Ja [zabiłam cię] z powodu 'ḥu'[ku twojego],
[z powodu] twych strzał nie 'poz'[woli-
łam ci żyć ...]

i niech szczepią ptaki, [które cię] 'za'[biły ...]”.

[Należy do (legendy)] Aq'h'ata
Wyśliznęła się [(łuk Aqhata)],
w głąb'ię' [ot]'chłani' wodnej upadł.
'A[nacie ...] serce.

Łuk został st'rzaskany'
'i' [... li]ra się st'rzaskała'.

Tam/Osiem [...]

'Dz'iewica 'Anata siadła [na ziemi].
[Chwy]'ci'ła broń jak męzczyzna [...]
w swe 'dło'nie,

jak pieśni'arz' 'i'irę w 'swe' palc'e'.
(Jak) przecinak do ka'mie'n'ia jej usta,
zatopiła swe zęby i pożarła (go).

Przecięła (go) jak pnie dębów,
'a' na dwoje (jego) zwłoki.

„'Czym'że są jego zwłoki – księ'cia'
Aqhata?”

Odpowiedziała: „Jak wąż nad węże,
jak najbardziej jadowita żmija
w zagrodzie,

<jak> pie's' (goniący) za swym patykiem
– zabiłam go.

Tak, z powodu jego 'łuku go zabiłam,
z powodu jego strzał nie poz'wo'liłam (mu) żyć.
Jednak łuku jego 'nie zdoby'łam.

A 'z powodu' 'jego' śmier'ci'
'wię'dną pier'wociny' owoców lata,
usy'cha' ziarno zbo'ża' 'w' swym kłosie.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

40. *abn* – Słowo to jest różnie rozumiane, głównie ze względu na nieczytelny kontekst poprzedzający. Tronina ma: „Teraz rozumiem, że (zabiłam cię z powodu...)”, łącząc je z następnym zdaniem i widząc tu *imperfectum* czasownika *bn* „rozumieć” (Tronina 2009, 609). Tu przyjęto, że jest to rzeczownik, a więc „kamień” (*DUL* 10).

41. *at* – Dosłownie „ty”; zaimek osobowy w formie niezależnej może być użyty w funkcji emfazy, tak jest zapewne tutaj: „nie pozwoliłam *tobie* żyć”, por. np. *KTU* 1.2 IV 11-12, 19.

2a. *t^lk^lrb* – Termin jest niejasny. Del Olmo Lete widzi w nim określenie nieporęcznego charakteru łuku (1981, 386). Margalit dostrzega tu czasownik „pośpieszyć się”, którego podmiotem jest ‘Anata (1989, 156). Wright z kolei ma: „Była zasmucona” z nawiązaniem do arab. *karaba* „cierpieć”, „martwić się” (2001, 134). Del Olmo Lete & Sanmartín podają, że znaczenie czasownika jest nieznanne, z tym że występuje w paralelizmie do czasownika *ql* „upaść” z następnej linii (*DUL* 450). Zaproponowany tu przekład idzie za Huehnergardem (1987, 140), który podaje znaczenie „skręcać”, „związać”, „zginać”.

2b. *l q^rl^bl . q^ll^md^lym* – Termin *qmdym* jest niejasny, nie ma go u Sivana (2001) czy w *DUL*. Jedyne pewne spółgłoski tego określenia to *ym* „morze”. Prawdopodobnie więc wskazuje ono na coś morskiego, głębinię (?), otchłań morza (?). Parker upraszcza rekonstrukcję tekstu ugaryckiego do *l grb mym* i tłumaczy: „w głąb morza” (1997a, 67); podobnie Wyatt (2002, 288).

2. Znak klinowy na końcu linii 2, 9, 14, 32, 37 i 41 (zaznaczony w transkrypcji jako „,”) jest oznaczeniem początku tekstu kolumny II.

4. *k^llⁿl^r* – Nie bardzo wiadomo, dlaczego w tym kontekście pojawia się lira (ugar. *knr*) i czy w ogóle ta rekonstrukcja jest poprawna, tak jednak rekonstruują *KTU*, de Moor & Spronk (1987, 111) i inni. Być może rolę odgrywa tu podobieństwo instrumentu strunowego do łuku, którego napięta cięciwa przypomina ten instrument. Konstrukcja łuku mogła służyć również prymitywnym celom muzycznym (Werner 1974, 10).

5. *t^mn . [xxxx .]* – Del Olmo Lete przekłada „osiem [strzał] zostało strzaskanych” (1981, 387), zaś de Moor widzi tu zaimek wskazujący „tam” (1987, 247; por. hebr. *šam*), zapewne z sufiksem (enklityka?). Z kolei Aitken (1990, 57) i Tronina (2009, 609) mają „cenny, kosztowny” – w odniesieniu do łuku, zapewne w powiązaniu z *KTU* 1.17 V 2, gdzie w uszkodzonym kontekście opowiadania o łuku znów pojawia się, jak się wydaje, słowo *t^mn^l*.

6. *t^lb . [l ars]* – „Usiadła”, ewentualnie „powróciła” (tak Margalit 1989, 157). Rekonstrukcja *[l ars]* za de Moorem & Spronkiem (1987, 111), *KTU* pozostawia bez rekonstrukcji: *t^lb x[xxxx]*.

7. *t^lm* – Słowo *tl* oznacza uchwyt lub pasek do podtrzymywania broni, a przez metonimię być może wskazuje na „broń” (*DUL* 855; del Olmo Lete 1981, 636; por. hebr. *tef* „kołczan”, „pas do wieszania broni”). Po tej linii idzie Wyatt (2002, 289):

„kołczan”; inaczej zaś interpretują Dijkstra & de Moor (1975, 197): „bruzda”; Margalit (1984 120-121): „góra”.

8-9. *ħrṣ . a^lb¹n ph* – Formuła jest trudna w tłumaczeniu. Sam termin *ħrṣ* oznacza czy to „zapasowy przedmiot” lub „zwierzę w rezerwie”, czy „wapno palone, bielone” (DUL 365), co zupełnie nie pasuje do kontekstu. Badacze na wiele sposobów poszukują jego etymologii i znaczenia, tu najczęściej doszukują się czasownika „ciąć”, „gryźć” (DUL 364 – ze znakiem zapytania), łącząc termin z akadymjskim czasownikiem *ħarāṣu* „ciąć, odcinać” (CAD H, 92-94). Całą formułę *ħrṣ abn ph* badacze najczęściej widzą jako porównanie ust (*ph*) ‘Anaty do jakiegoś ostrego, kamiennego (*abn*) narzędzia. Parker zostawia frazę bez tłumaczenia (1997a, 67); Wyatt ma: „Jak dłuto miała usta” (1998, 290); Wright: „jak przecinak – kamienie jej ust” (metafora zębów; 2001, 142); del Olmo Lete & Sanmartín: „gryząc (?), tak, zębami (?)” (DUL 365). Gibson łączy frazę z następnym czasownikiem i przekłada „zaciśnęła kamienie swoich ust” (1978, 113). Wydaje się, że usta (*ph*) służą tu jako metafora zębów.

9-10. w *akl . b¹q¹mm . tšt* – Dosłownie „i (jak) jedzenie w przełyk (?) włożyła”. Termin *qmm* jest niepewny, prawdopodobnie wskazuje na „przełyk”, „gardło” (DUL 43, 693, 836). Wyatt tłumaczy frazę jako: „pożarła jego wnętrzości” (2002, 290). Inaczej Copper (1988, 21): „nóż rzeźniczy”; Margalit (1976 166): „skóra głowy, szczyt, korona”; Dijkstra & de Moor (1975, 198): „stojące zboże”; de Moor & Spronk (1987; 159): „całe ciało”. Różnorodność tych rekonstrukcji i przekładów wynika z niezrozumiałego bądź uszkodzonego tekstu i kontekstu.

10b. *ħrṣ klb . ilnm* – Między słowami *klb* i *ilnm* nie ma na tablicy znaku rozdzielającego, dodajemy go tu za KTU. Zdanie „przecięła (go) jak pieńki dębów”, oznacza dosłownie „rozcięła jak serce terebintów”. Wright (2001, 142), Tronina (2009, 609) i del Olmo Lete & Sanmartínem (DUL 57, 365) czytają *klb* jako jedno słowo „pies”, co daje „boski pies”, „boskie szczenię” (przodek Cerbera?). Ale nie współgra to z kontekstem; Tronina zauważa to, pisząc o „dziwnym sformułowaniu” (tamże). Dlatego w kontekście wybrano inne odczytanie formy *klb*: „jak serce”. Podobnie tłumaczą np. Dijkstra & de Moor (1975, 198), de Moor (1987, 248), interpretując termin *ilnm* jako „dębina, dąb, terebint”. Daje to obraz rąbania drewna na pół, jak się rozpaławia pieńki, co zgadza się z kolejną, paralelną frazą „na dwoje (jego) zwłoki”. Wyatt proponował w 1998 roku tłumaczenie „jak psa zasługującego na kije”, sugerując obraz bitego psa, ale zmienił zdanie i w nowym wydaniu przekłada: „jak serce terebintu” (2002, 291).

11a. *gprh* – W oryginale jest *gprh*, ale jest to nierzadki błąd metatezy, przestawienia.

11b. *^lm¹n . gprh . š^raqhat* – Tłumaczenie „^lCzym¹że są jego zwłoki – księ^lcia¹ Aqhata?” jest przypuszczalne ze względu na wieloznaczność terminów i uszkodzony kontekst fragmentu (m.in. nie wiemy, gdzie dokładnie zaczyna się wypowiedź ‘Anaty). Badacze bardzo różnie przekładają ten fragment: *mn* w przynajmniej pięciu różnych znaczeniach, *gpr* oraz *šr* podobnie, co w sumie daje wielką liczbę różnych kombinacji i znaczeń.

12a. *y'n* – Jest to dosłownie forma męska „odpowiedział”, ale wówczas podmiotem mógłby być jedynie Aqhatu (który nie żyje) lub jego zwłoki *gprh* (Jaṭipanu jest nieobecny w tej scenie). W interpretacji Margalita Aqhatu wypowiada te słowa ze świata podziemi (Margalit 1989, 157). Interpretacje te nie przekonują, do tego dalek mówi się o Aqhacie zaimkami trzeciej osoby – a nie pierwszej. Badacze przyjmują więc różne warianty, w tym ten najbardziej sensowny, że wypowiadając słowa o zabiciu Aqhata jest 'Anata (np. Tronina 2009, 609).

12b. *k mr . kmr'm*¹ – Del Olmo Lete (1981, 387, 566) oraz del Olmo Lete & Sanmartín (*DUL* 562) mają „jak waleczny, jak bohater” – interpretując *mr* jako „dzielny, bohater” (ze znakiem zapytania). Dijkstra & de Moor (1975, 197-198), de Moor (1987, 247-248) oraz Wright (2001, 144) mają: „jaka gorycz” czy podobnie – interpretując *mr* jako „gorzkość, gorycz”, też „smutek, ból”. Jeszcze inaczej interpretują Gordon (*UT* § 1260: „stos/sterta zboża/ziarna”), Margalit (1987, 391-392; 1989, 157, 349 n. 20: „serce ciemności”) i Watson (2008, 556-557: „pan”, „wąż”). Za ustną sugestią Watsona, który widzi w terminie znaczenie „wąż”, poszedł też Wyatt (2002, 292). Wydaje się, że mając w ww. 12-13 serię porównań do zwierząt oraz paralelizm *k mr z k ap'* („jak żmija”), należy w terminie *mr* widzieć węży (o tej możliwości zob. del Olmo Lete 1984, 127). Formuła *k mr kmr'm*¹ to podwojenie *k mr* za drugim razem w liczbie mnogiej – co jest formą semickiego wyrażenia superlatywu (por. podobną ideę wyrażenia superlatywu w zwrotach: „pieśń nad pieśniami”, „marność nad marnościami”, „święte świętych”, „król królów” czy *dmt 'dmt* w *KTU* 1.161.17).

13a. *ap' . il* – Dosłownie „boska żmija”. Jest to kolejny sposób (zob. wyżej) na wyrażenie superlatywu. Rzeczownik *il* („bóg, boski”) pełni w językach semickich m.in. rolę wyrażenia stopnia najwyższego (por. Pnp 8,6: „płomień Jah” w znaczeniu „płomień ogromnej mocy”), podobnie jak polski zwrot „wyglądasz bosko”. Tak też de Moor (1987, 127); Margalit (1989, 157) i Wright (2001, 142).

13b. *<k> kl'b*¹ – Dodano *k* ze względu na prawdopodobny błąd haplografii, pominięcia znaku, tu zapewne ze względu na bliskość, powtórzenie dwóch *k*.

14. *hth* – Termin *hṯ* z sufiksem, oznacza „berło, laska, kołek, kij” (por. akad. *hṯtu* „berło, laska, kij, gałąź”, *CAD H*, 153b; *DUL* 410). Możliwość tłumaczenia, jak zaproponowano, zob. de Moor (1981, 248 n. 165) i Wyatt (2002, 293).

16. *l . aḥw* – Zobacz komentarz filologiczny do *KTU* 1.18 IV 27.

16-17. *ap . qšth . 'l ttn¹ ly* – Dosłownie „ale łuk jego nie został mi dany” czy „jego łuk nie dostał się mnie”, konstrukcja bierna.

17. *š'rr¹* – Termin i jego etymologia niepewne, badacze wskazują m.in. na arab. *šarar* „kłos zboża”, wobec czego przekładają „młody kłos zboża” (tak np. de Moor 1987, 165; *DUL* 780) i taka interpretacja terminu wydaje się najlepsza w kontekście. Tu łącznie z następnym terminem *pr'* – który sam w sobie może oznaczać pierwociny (dosłownie „owoc”) – tworzy znaczenie pierwszych owoców, pierwocin lata (*qz*).

18. *šbl't¹* – Słowo spokrewnione jest prawdopodobnie z hebr. *šibbōleṯ* „kłosy zboża” (*WSHP II*, 404-405).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

Fragment jest trudny w interpretacji. Powyższa analiza filologiczna nakreśla tylko najważniejsze problemy terminologiczne i interpretacyjne, jakie tu napotykamy.

39-42. Scena ma miejsce bezpośrednio po zabiciu Aqhata. Wprowadzające słowa o płaczu oraz dwukrotne zawołanie w pierwszej osobie „zabiłam z powodu łuku, z powodu strzał...” sugerują, że mamy do czynienia ze znaną wielu starożytnym opowiadaniom sceną lamentacji nad śmiercią bohatera. Zaraz po morderstwie bogini płacze (*tbk*, w. 39b), do czego dodaje kilka wierszy lamentu (ww. 40-42). ‘Anata pochyla się nad ciałem dopiero co zamordowanego herosa, bolejąc nad jego zgonem – co zdaniem niektórych sugeruje, że bogini tak naprawdę nie planowała zamordować Aqhata, a jedynie go zranić, nastraszyć lub obezwładnić. W tym ujęciu Jatipanu zepsuł sprawę przez nieudolny, zbyt mocny atak, który poskutkowało zabójstwem (tak np. Watson 1977, 73). Nie jest to jednak przekonujące w kontekście scen poprzednich. Nie wydaje się błędne przyjęcie, że porywcza i impulsywna bogini najpierw dąży do zabicia swego wroga i prześmiewcy, a po dokonaniu zemsty reflektuje się i boleje nad losem „najpiękniejszego, najsilniejszego z ludzi” – tym bardziej, że wraz ze śmiercią herosa przepada jego cudowna broń. Boleść i lament nad śmiercią osobistego wroga prezentuje też Dawid w stosunku do Saula (2 Sm 1,17-27) oraz w stosunku do syna-prześladowcy Absaloma (2 Sm 19,1-5). W sytuacji ‘Anaty odnosi się wrażenie, że jej łzy są spowodowane głównie żalem z powodu utraty łuku (jako że po lamencie następuje szczegółowy opis jego złamania: ww. 2-4) oraz dostrzeżeniem daremności własnych wysiłków i zastosowanej przemocy. Bogini nie okazuje bowiem skruchy po dokonaniu morderstwa. Jej lament to w istocie wyraz złości, bezradności i wściekłości, o czym świadczy furiacki atak na ciało bohatera.

Ryt żałobny czy lamentacja po stracie to kolejny lejtmotyw poematu o Aqhacie. Tu lamentuje ‘Anata, później taki (ograniczony) lament podniesie Puğata wobec ujżenia skutków suszy oraz Danilu, błagając o deszcz i o urodzaj wobec zniszczonych suszą żniw. Wreszcie Danilu podejmie siedmioletnią żałobę, dowiedziawszy się o śmierci syna. Lamentacja ‘Anaty uprzedza i niejako zapowiada kolejne lamentacje spowodowane śmiercią Aqhata. Tematem wyrażanej żalości nie jest bowiem tylko śmierć herosa, ale także nadchodząca w konsekwencji susza.

To jednak mimo wszystko dość zaskakujące czy wręcz ironiczne, że pierwszą osobą, która lamentuje nad śmiercią głównego bohatera, jest jego zabójczyni. ‘Anata jawi się tu jako postać tragiczna czy wręcz tragikomiczna; mimo wielkich wysiłków włożonych w osiągnięcie zamierzonego celu, bogini ponosi porażkę. Aqhata nie został uwiedziony, łuk na zawsze został utracony, a dokonana zemsta nie przyniosła satysfakcji, tylko jeszcze większą złość i frustrację bogini miłości i wojny. Los nie sprzyja ‘Anacie i sprawia, że swymi działaniami osiąga ona efekt przeciwny do zamierzonego – co przypomina postać faraona z Księgi Wyjścia i jego literacki obraz. Władca ten robi wszystko, by zatrzymać Hebrajczyków w Egipcie, lecz nieświadomie współpracuje z Bożymi planami wyprowadzenia Izraela. Jest to klasyczna forma ironii literackiej chętnie wykorzystywana przez pisarzy na starożytnym Bliskim

Wschodzie. Niepowodzenie ‘Anaty może być też mądrościową lekcją poematu na temat sprzeciwiania się woli najwyższego z bogów, Ila. Kolejną ironią sceny jest fakt, że śmierć przychodzi ze strony bogini, która obiecała bohaterowi nieśmiertelność. Natomiast śmiertelność, którą wcześniej w dialogu z ‘Anatą sam Aqhata przypisał sobie i swojemu losowi, właśnie się zrealizowała.

1. Nagłówek *l aqht* informuje o przynależności kolejnej tabliczki do *Legendy o Aghacie*. Przyimek *l* (ugar. oraz hebr. „do”, „dla”, „w stronę”, „z powodu”) może służyć jako *nota dativi*: „Aqhatawi” czy też jako *lamed auctoris*: „Aqhata” – por. np. hebr. zwrot *lā-dāwid*, częsty w tytułach psalmów, świadczący o przynależności do pewnego cyklu. Podobnie oznaczana jest *Legenda o Kircie*, jej pierwszą tablicę rozpoczyna zwrot *l krt*, czyli „Należy do (legendy o) Kircie” (*KTU* 1.14 I 1), tak samo zaczyna się tablica trzecia (*KTU* 1.16 I 1). Zapewne pierwsza tablica *Legendy o Aghacie*, w której nieczytelne są pierwsze linie, również zaczynała się zwrotem: *l aqht*.

2-4. Linie są mocno zniszczone, jednak da się z nich wyczytać los łuku: „w głąb¹ie¹ [ot]’chłani wo’dnej upadł... Łuk został st’rzaskany”. Nie wiemy, czy mówi to zrozpaczona ‘Anata czy narrator – pierwsza opcja jest bardziej prawdopodobna. Nie znamy też szczegółów bezpowrotnej utraty broni: czy łuk został złamany celowo, czy nie, czy podczas upadku, czy w innych okolicznościach itd. Najczęściej przyjmuje się, że zniszczenie broni było skutkiem ubocznym walki i morderstwa. Jednak nie da się z całkowitą pewnością wykluczyć możliwości, że został zniszczony celowo: czy to przez samego Aqhata, czy przez ‘Anatę (jako element oczyszczenia/ekspiacji przez pozbycie się tego, co doprowadziło do zabójstwa). Mowa o lirze pojawia się być może w nawiązaniu do kształtu i budowy łuku (napięta cięciwa jak struna), słowo mogło być użyte jako paralelne do określenia łuku – por. w. 8, gdzie znów pojawia się to samo porównanie łuku do liry. Jak wcześniej żądza ‘Anaty została powstrzymana przez upór i nieustępliwość Aqhata, tak teraz prawdopodobnie przez niezdarkość Jaṭipana – łuk bowiem roztrzaskuje się i wpada do morza. Wright (2001, 134) widzi tu upadek ‘Anaty, a nie łuku, ale większość rozumie linię i kontekst jako upadek łuku (np. del Olmo Lete 1981, 386; Margalit 1989, 131, 156; Trocina 2009, 609). O ile wcześniej poszczególne części poematu kończyły się zaspokojeniem braku (syna i cudownej broni), o tyle tu mamy antytezę: brak nie zostaje zaspokojony. Jak Danilu miał pomocników w postaciach bogów i ci dopomogli mu skutecznie – tak ‘Anata ma pomocnika, ale ten działa nieskutecznie.

5-11a. Ta część narracji jest szczególnie trudna do rekonstrukcji i tłumaczenia. Wydaje się, że mamy tu opis dziwnego furiackiego ataku bogini na ciało bohatera. Margalit interpretuje wersy 8b-11a jako odnoszące się do czynności pogrzebowych, jakie ‘Anata wykonuje na zwłokach Aqhata (1989, 157). Tłumaczy: „Potem nacięła mu dziąsła ust, chwyciła go za zęby i wyrwała (je). Pokryła (jego) koronę wapnem, zgodnie z życzeniem bóstw chtonicznych i instrukcją bogów podziemia”. Nic jednak nie wskazuje na istnienie rytuału pogrzebowego zaproponowanego przez Margalita. W jego interpretacji ‘Anata w jakiś sposób „chwytą” zęby Aqhata i umieszcza je być może przy/na jego głowie. Tymczasem taka praktyka nie ma precedensu arche-

ologicznego, który Margalit zakładał dla swojej interpretacji. Poza tym, o pogrzebie Aqhata czytamy później w poemacie i dokona tego Danilu, nie ‘Anata. Wydaje się, że należy szukać innej wykładni tych linii.

Punktem wyjścia wydaje się odnotowanie w wierszach 8b-10b kilku słów, które są pewne: *ph* – „jej usta”, *snth* – „jej zęby” i *akl* – „jeść, jadło”. Można tu dostrzec czynność jedzenia, pożerania (Wright 2001, 153-154). Dwukrotnie występujący termin *hrš* powiązany z akadyjskim *harāšu* (zob. komentarz filologiczny) oraz z następującą formą *tn* „dwa, dwie części” daje obraz rozcinania, rozgryzania na pół zwłok bohatera. Zęby są tu porównywane do ostrego narzędzia tnącego. To wskazuje, że mowa o nagłym, przemocowym rozcięciu, a nie zwyczajnym jedzeniu. Stąd sugestia, że scena przedstawia furiacki atak bogini na ciało herosa. Nagły atak na ciało Aqhata i jego rozerwanie ma podkreślić definitywny koniec życia bohatera i utratę szansy na wieczne trwanie.

11b-17a. Druga mowa ‘Anaty jest nawet bardziej problematyczna niż pierwsza. Nie jest jasne, czy wersy należy traktować w całości jako mowę bogini, czy zawierają one opis przeplatany mową niezależną, czy też wreszcie w całości są opisem narratora, jak interpretuje np. Margalit (1989, 157-158). ‘Anata wydaje się mówić przynajmniej w wierszach 13-17a, gdyż mają one formy czasownika w pierwszej osobie i opowiadają o zabiciu Aqhata (Wright 2001, 144). Po serii porównań do zwierząt mających ukazać siłę požądania bogini – do węża, żmii i psa wściekle goniącego za zdobyczą – lamentacja staje się bolesnym wyznaniem przyczyn tragedii: żądza cudownej broni, być może symbolizującej też aspekt seksualny, doprowadziła do tragedii. Lament podkreśla także śmierć Aqhata jako potencjalnie potężnego wojownika. Złość i żal bogini dotyczy więc nie tylko utraty wspaniałej broni, ale i przedwczesnego końca wspaniale zapowiadającego się herosa.

Jak rola szatana w Księdze Hioba wyczerpuje się na prologu księgi – doprowadza do nieszczęścia bohatera, i później już się nie pojawia – tak rola ‘Anaty kończy się w poemacie na morderstwie Aqhata. Bogini już się nie pojawi w poemacie i nie będzie pełnić do końca żadnej roli (zob. Kapelrud 1969, 81; Gibson 1975, 67). Podobnie zresztą dzieje się z cudownym łukiem – po tym, jak zaznaczono jego zniszczenie, traci znaczenie w legendzie. Broń Aqhata znika z pola widzenia – nie tylko ‘Anaty i innych bohaterów poematu, ale także z pola widzenia czytelnika. Dlatego trudno przyznać rację tym interpretatorom, którzy w cudownej broni i jej losach widzą centralny wątek poematu. Łuk pojawił się tylko w poprzedniej oraz w tej jego części, na początku nic o nim nie słyszymy, a po tej części narrator o nim już nie wspomina. Wydaje się, że słuszny jest pogląd Gibsona (1975, 67) i Dijkstry (1979, 208), że opowieść o łuku mogła zostać dodana do kośćca poematu w roli mitologicznego uzasadnienia dla śmierci herosa Aqhata. Być może pierwotny wątek wystawienia pobożności Danila na próbę, jaką była śmierć umiłowanego dziecka – jak u Hioba – została rozbudowana o wskazanie przyczyn śmierci syna.

17b-19. Ostatnie wiersze, choć niejednoznaczne w kilku szczegółach, opisują zapowiedź suszy jako konsekwencji śmierci Aqhata. Można je odczytać jako komentarz narratora (jak widzą to niektórzy badacze), jednak spójnik *waw* i kontynuacja

zaimka trzecioosobowego w *bmath* dają wrażenie, że w. 17b jest ciągiem dalszym mowy 'Anaty. Zatem druga mowa 'Anaty obejmowałaby wszystkie wiersze od 11b do 19. Wiersze 17-19 tworzą pomost narracyjny łączący tę część legendy z kolejną. W następnych scenach bowiem Danilu i Puğata zauważą znaki nadchodzącej suszy i po tych zjawiskach przyrodniczych rozpoznają, że wydarzyło się coś tragicznego.

W wyobrażonym świecie starożytnych śmierć ważnej postaci mitologicznej czy bóstwa związanego z przyrodą i płodnością wpływa na cykl wegetacji. Tak jest w *Cykle o Ba'lu* – gdy zabity przez Mota bóg burzy i płodności schodzi do świata podziemnego, wegetacja zamiera. Tak samo jest w micie o bogu przyrody i płoń Tammuzie (Dumuzim) i jego żonie Isztar (Inannie). Skazany przez nią na pobyt w świecie podziemnym bóg wegetacji zstępuje na pół roku do świata umarłych, co skutkuje obumarciem przyrody. Ta budzi się dopiero, gdy Tammuz powraca do świata żywych – o kulcie tego boga wspomina Księga Ezechiela (Ez 8,14). Tak samo jest w micie o Attisie i Kybele, bogini płodności i urodzaju – w którym uśmiercony i wskrzeszony Attis staje się symbolem wiecznie obumierającej oraz odradzającej się przyrody. Ten topos powtarza się szerzej: gdy męskie bóstwo wegetacji ginie, przyroda reaguje obumarciem. Co istotne, nie dotyczy to jedynie świata bogów, ale i herosów, pięknych, walecznych młodzieńców, jak Adonis (zob. mit o Adonisie i Afrodycie zapewne zapożyczony ze świata starożytnego Bliskiego Wschodu). Aqhatu, choć jest człowiekiem, jawi się w poemacie jako heros wyraźnie związany ze światem bogów. *Legenda o Aqhacie* nie powtarza tego bliskowschodniego motywu mitycznego, ale na bardziej ogólnym poziomie do niego nawiązuje.

CZEŚĆ V

NIEURODZAJ ZWIASTUNEM HIOBOWYCH WIEŚCI

W pierwszej kolumnie tablicy dziewiętnastej – po opisie zabójstwa Aqhata i lamentacji ʿAnaty – ma miejsce wyraźne przejście do kolejnej części poematu. Aqhata nie żyje, ʿAnata przestaje być sprawcą wydarzeń, znika też z pola widzenia cudowna broń bohatera. Wraca z kolei Danilu, który był nieobecny w całej poprzedniej części. Nowy etap opowiadania rozpoczyna ta sama formuła, jaką spotykamy na początku (zachowanego) poematu: „Wówczas Danilu, heros, wtedy bohater, Harnamita...”.

Zmienia się też nastrój poematu. Ta jego część może wydać się współczesnemu czytelnikowi najmniej wartka, brak bowiem obecności głównego bohatera, a akcja zwalnia, niewiele posuwa się do przodu. Narracja jest za to wypełniona codziennymi czynnościami i aktami rytualnymi, których dokonuje Danilu, najpierw zasiadając w bramie, potem modląc się, w końcu objeżdżając wyschnięte pola. Akcja, w centrum uwagi której jest Aqhata, powraca dopiero pod koniec tej części, gdy przybywają młodzieńcy z tragiczną wiadomością o śmierci bohatera. Opisy reakcji przyrody nie są tu jednak pozbawione sensu, przeciwnie, należą do wątku perypetii Aqhata, reakcja ta bowiem wynika z dokonanego na nim morderstwa. Przez zabójstwo herosa struktura świata została naruszona na różne sposoby. Zakłócony został stosunek ludzi do bogów, podarowany przez bogów syn został zabity. Przyroda reaguje nieurodzajem.

KTU 1.19 I 19B-25A
DANILU SPRAWUJE SĄDY

Nieczytelne fragmenty mogą być z łatwością zrekonstruowane na podstawie identycznego fragmentu z tablicy *KTU 1.17*.

<i>ap^rnk¹ . dn^ri¹l²⁰ [m]^rt¹ . rpi .</i>	Wów ^r czas ¹ Dan ^r i ¹ lu, [h] ^r e ¹ ros,
<i>ap^rhn¹ . ġ^rz¹r²¹ [mt . h]^rnm¹y .</i>	wte ^r dy ¹ bo ^r ha ¹ ter, [Har] ^r nami ¹ ta,
<i>y^tšu²² [y^tb . b ap . t]ġ^rr¹</i>	wyszedł, [by zasiąść u wejścia do b]ra ^r my ¹ (miasta),
<i>[. t]^rh¹t²³ [adrm . d b grn .]</i>	[wś] ^r ró ¹ d [dostojników na klepisku.]
<i>^ry¹dn²⁴ [dn . almnt .</i>	^r Bierze ¹ w obronę [sprawę wdowy,
<i>y]t^rpt²⁵ [t^rpt . ytm] .</i>	roz]sądza [sprawę sieroty.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY I HISTORYCZNO-KULTUROWY

Komentarz filologiczny oraz komentarz historyczno-kulturowy do tej perykopy zob. *KTU* 1.17 V 4b-8, gdzie pojawił się identyczny element narracji. Jest to charakterystyczne dla Ugarit powtórzenie motywu literackiego w tych samych słowach. Tak jak poprzednio, scena wskazuje na zakończenie poprzedniego wątku i rozpoczęcie nowego. Przedstawia fragment codziennego życia bohatera, które zostaje przerwane przez pojawienie się posła. To zjawienie się nowej postaci wyrwie Danila z rutyny powtarzalnych dni. O ile za pierwszym razem była to wizyta Koszara-Chasisa, który nadszedł z cudownym łukiem dla Aqhata, tak tu schematyzm codzienności przerwie Puğata, wracająca ze złymi wiadomościami na temat nieurodzaju i suszy.

KTU 1.19 I 25B-35

PUĞATA SPOSTRZEGA SKUTKI SUSZY

Pierwsza część fragmentu jest wytarta, jednak możliwa do wiarygodnej rekonstrukcji na podstawie analogicznych formuł oraz kontekstu (szczegóły w komentarzu filologicznym). Z rytmu codziennych czynności sądzenia wyrывa Danila powrót jego córki, Puğaty.

<i>[xxx]x^rh¹</i>	[(Podniósł oczy)] ^r swe ¹ .
²⁶ <i>[b alp . šd .</i>	[Z (odległości) tysiąca zagonów,
<i>rbt . km]^rn¹</i>	dziesięciu tysięcy łanó] ^r w ¹
²⁷ <i>[tdrq . pğt . k y^rn]</i>	[sposzregł zbliżającą się Puğatę],
²⁸ <i>h^rlk¹ . [pğt . y^rn .]</i>	[sposzregł] nad ^r chodzącą ¹ [Puğatę].
<i>[b n]^ršⁱl²⁹ 'nh . w t^rphn</i>	[Pod] ^r niosła ¹ swe oczy i zauważyła:
<i>[. š^rrm]³⁰ b grn . y^rrb .</i>	[Plony] na klepisku usychają [...],
<i>[xxxx]³¹ yğly .</i>	[...] spadają,
<i>y^hsp . ib . ^rkr¹[mm]</i>	opadają owoce ^r win ¹ [nic].
³² <i>'l . bt . abh . nš^rrm . t^rr¹h¹pⁿl .</i>	Nad domem jej ojca la ^r t ¹ a ¹ ğ ¹ sokoły,

³³ *ybsr . 'h'bl . diym*

przygląda się 's'tado sępów.

³⁴ *tbky . pğt . bm . lb*

Zapłakała Puğata w (swym) sercu,

³⁵ *tdm' . bm . 'kbd'*

wylała łzy w głębi (swej) 'duszy'.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

25. *[xxx]x'h'* – Fragment nieczytelny, ale por. paralelne miejsca poematu w *KTU* 1.17 V 9 i 1.19 I 28-29: *b nši 'nh*. Prawdopodobna rekonstrukcja tekstu wygląda więc tak: *[b nši . 'jn'h'*, ewentualnie z dodaniem *<w yphn>* „i zobaczył”. Podobnie m.in. Tropper (2000, 494).

26-27. Rekonstrukcja nieczytelnego tekstu za *KTU* na podstawie paralelnego fragmentu poematu w *KTU* 1.17 V 9-10; por. też *KTU* 1.3 IV 38-40. Alternatywna rekonstrukcja, bazująca na innych paralelach (wymienionych w poemacie przymiotach Puğaty), zob. Wright (2001, 158).

29a. *tphn* – Niektórzy badacze próbują interpretować tę formę żeńską albo jako rzadką formę męską „zauważył” – tak, aby podmiotem czasownika uczynić Danila – albo jako liczbę mnogą „zauważyli/ły”, widząc jako podmiot ojca i córkę lub oczy (tak np. Caquot & Sznycer 1974, 443 n. z). Ale por. *yphn*, formę męską z *KTU* 1.17 V 9, gdzie podmiotem jest Danilu. Tutaj nie ma przeszkód, by podmiotem zdania była Puğata, gdyż kontekst poprzedzający i następujący wskazują, że narrator mówi o niej.

29b. *[. š'rm]* – De Moor & Spronk (1987, 111) rekonstruuje tak samo i przekładają „jęczmień”. Margalit (1989, 158, 358) rekonstruuje *š'r* i przekłada „runo wełniane”, stosownie do epitetu Puğaty *hspt l š'r tl* „zbierająca rosę z runa”.

31. *ib* – Termin może oznaczać „owoc” (por. hebr. 'ēb, akad. *inbu*), ale też „pączek, kwiat”, co niektórzy wolą (np. Gibson 1978, 144; Margalit 1989, 358; Wright 2001, 159).

32. *abh* – Sufiks odnosi się tu do Puğaty, która najprawdopodobniej została wprowadzona do narracji w w. 26-28.

32-33. Język przypomina ten, jakim opisano sokoły i jastrzębie/sępy unoszące się nad Aqhatem; zob. komentarz filologiczny do *KTU* 1.18 IV 16-21.

33. *hbl* – Dosłownie „sznur, lina”, ale również „klucz (ptaków)”, „stado” (*DUL* 347).

35. *'kbd'* – „Dusza”, dosłownie „wątroba”, tu jako metonimia „jestestwa, wnętrza”.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

25b-28a. Po standardowej formule wielkiej odległości – „z (odległości) tysiąca zagonów, dziesięciu tysięcy łanów” (na jej temat zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.18 I 20-22) – narrator wprowadza Puğatę, córkę Danila i siostrę Aqhata. Na tym etapie nic o niej nie wiemy, poemat – przynajmniej w czytelnej jego części – do tego momentu o niej nie wspominał. Danilu, przedstawiony na po-

czątku utworu jako bezdziejny (np. *KTU* 1.17 I 18-19), okazuje się posiadać córkę. Stąd należy wnosić, że wcześniej zastosowany opis z przemowy Ba'la – *d in bn* „gdyż nie ma dziecka” (dosłownie syna) – należy rozumieć od razu w sensie ścisłym: „nie ma syna”. Puğata jest siostrą Aqhata o statusie wyraźnie nierównym bratu. Daniłu, mając córkę, dalej rozpacza z powodu braku męskiego potomka; dopiero jego zrodzenie da mu szczęście i spokój, odczytywane jako błogosławieństwo bogów. To synowi zostanie подарowana cudowna broń i to na nim legenda skupia uwagę. Puğata znajduje się w cieniu brata (jak Miriam jest w cieniu Mojżesza), jednak odegra w poemacie bardzo ważną rolę na jego końcu. Jej imię może oznaczać po prostu „dziewczyna” (por. *KTU* 1.15 III 7-12, gdzie mowa o córkach Kirty; por. też hebr. *pu'ā*; tak Margalit 1989, 251: „girl”; podobnie „only a girl” Natan-Yulzary 2012, 448; na jej temat zob. np. Mrozek 2016, 92-96).

28b-31. Zasadniczym tematem perykopy jest opis reakcji przyrody na zabójstwo herosa. Puğata zauważa różne ślady nadeszłej suszy. Jej obserwacje dopełniają informacje już wcześniej obecne w lamencie 'Anaty: „A z powodu jego śmierci więdną pierwociny owoców lata, usycha ziarno zboża w swym kłosie” (*KTU* 1.19 I 17-19). 'Anata dostrzegła oznaki nadchodzącej z powodu zabójstwa posuchy, Puğata również zauważa jej efekt – choć terminologia roślinna w obu opisach różni się i wzajemnie dopełnia. Oba sformułowania razem wzięte malują ponury obraz umierającej z powodu spiekoty natury. Określenie *grn* „klepisko” oznacza tutaj wyschnięte pole, pole tak suche, że przypominające klepisko. Obrazu suszy na polach dopełniają przedwcześnie opadające owoce.

Wydarzenia z tej części poematu wydają się dziać około kwietnia/maja, kiedy w tym rejonie kończą się deszcze. Rodzaje roślin oraz opis etapu ich wzrostu wskazują na tę właśnie porę roku: pierwociny zbóż, ziarno zielone w łusce (*KTU* 1.19 I 18-19), młode pędy na polu (*KTU* 1.19 II 13), winogrona jeszcze nie dojrzałe (*KTU* 1.19 I 31); pierwociny letnich owoców dopiero mają nadejść (*KTU* 1.19 I 17-18, 41). Tak widzą to m.in. de Moor (1987, 249; 1988, 66-68) i Margalit (1989, 358-359, 361); inaczej Dietrich & Loretz, dla których opowiadanie wskazuje na czas jesiennych żniw (Dietrich & Loretz 1986b, 98). Niektórzy badacze upał tłumaczą efektem sirocco, czyli suchym i gorącym wiatrem wiejącym w basenie Morza Śródziemnego, który pojawia się na wiosnę – choć na tym terenie powinno się raczej wskazywać na wiatr samum czy chamsin.

Susza, która nastąpiła po śmierci Aqhata, była dawniej interpretowana jako dowód na królewskie i boskie pochodzenie Aqhata. Aqhata był przedstawiany przez S. Mowinckela czy G.R. Driver'a jako cudowny książę, postać quasi-mesjańska na wzór tej zapowiadanej w Iz 7,14, 9,1-6 i 11,1-9. Choroba czy śmierć króla (tu syna królewskiego) miała być powodem suszy w całym kraju – jak jest w *Legendzie o Kircie* (*KTU* 1.16 III). Brak urodzaju po śmierci Aqhata można jednak wyjaśnić prościej i bliżej kontekstu starożytnych semickich plemion, gdzie susza czy unoszące się sępy były interpretowane jako skutek niesprawiedliwego mordu i wiązały się z potrzebą krwawej zemsty (Gibson 1975, 66). Spodziewana podobna reakcja natury pojawia się w słowach przekleństwa Dawida po śmierci Jonatana i Saula: „Góry Gilboa! Ani rosy, ani deszczu niech na was nie będzie, ani pól żyznych! Tu bowiem została ska-

lana tarcza mocarzy” (2 Sm 1,21; por. też Jr 48,1-10). W Księdze Joela Egipt i Edom zostaną spustoszone, ponieważ przelały niewinną krew Judy (Jl 4,19-21). Ptaki jako zwiastuny suszy, kary czy nieszczęścia pojawiają się też w 2 Sm 21,10.

Zgodnie z koncepcją Semitów morderstwo jest naruszeniem etycznym, które pociąga za sobą zaciągnięcie nieczystości. Zabójca działa przeciwko ofierze i jej rodzinie oraz przeciwko bóstwu. Dlatego jego czyn bezceści kraj oraz ziemię – zakłócając vegetację i płodność we wszystkich dziedzinach życia. Według 2 Sm 21,1-14 przyczyną suszy i głodu w kraju jest niesprawiedliwy mord dokonany przez Saula. Susza kończy się dopiero wtedy, gdy niesprawiedliwa śmierć zostaje pomszczona, a ciało/ciała zabitego/zabitych pochowane. Choć brak jest zakończenia *Legendy o Aghacie*, wydaje się bardzo prawdopodobne, że dokonanie krwawej zemsty i odpłaty zgodnej z prawem talionu (życie za życie) zażegnało suszę i powrócił normalny stan natury, zaburzony wcześniej przez nieuzasadnione zabójstwo (por. też Pwt 21,1-9; 2 Sm 21,10-14). Będzie o tym mowa na końcu komentarza.

Dopiero zemsta krwi przywraca właściwą, normalną sytuację (por. Lb 35,31-32 i Pwt 19,13). To biblijne i kananejskie prawo różni się od niektórych paralelnych norm ludów starożytnego Bliskiego Wschodu, które określają rekompensatę majątkową lub w innej formie za niesprawiedliwą śmierć. Zgodnie z prawem mezopotamskim (średnioasyryjskim) członkowie rodziny ofiary nie mają prawa do samodzielnego ukarania śmiercią zabójcy. Rodzina zamordowanego miała prawo dochodzić odszkodowania od zabójcy i jego grupy społecznej, której obowiązkiem było zadośćuczynienie wnioskodawcy z rodziny ofiary. W prawie asyryjskim wnioskodawca z rodziny ofiary miał prawo decydować o karze: mógł wybrać pomiędzy egzekucją zabójcy a odszkodowaniem. Jednak karanie zabójcy śmiercią nie było obowiązkiem, jak to było w Izraelu (szerzej Barmash 2005, 26-32). Wydaje się, że w ugaryckiej legendzie dostrzec można ten sam co w Biblii system wierzeń w bezpośredni związek suszy z niesprawiedliwym mordem oraz w konieczność krwawego zadośćuczynienia, aby tej suszy zaradzić.

32-33. Puğata spogląda na pole, potem na winnicę. Najpierw widzi w przestrzeni ziemi, że rośliny uprawne usychają. Następnie w przestrzeni nieba dostrzega sępy przelatujące nad domem jej ojca. Ptaki te być może wskazują, że zwierzęta domowe i polne umierają z powodu braku wody (zaś sępy wypatrują ich padliny). Ich obecność podkreśla, że giną nie tylko rośliny, ale i zwierzęta, jak u Jr 12,4: „Dokądże będzie pograżona w żałobie ziemia, a trawa na każdym polu wysuszona? Na skutek przewrotności jej mieszkańców wyginęły zwierzęta i ptaki” czy u Oz 4,2-3: „Przeklinają, kłamią, mordują i kradną, cudzołożą, popełniają gwałty, a zbrodnia idzie za zbrodnią. Dlatego kraj jest okryty żałobą i wędzną wszyscy jego mieszkańcy, zarówno zwierz polny, jak ptactwo powietrzne, a nawet ryby morskie marnieją”. Tak zwany negatywny pra-dekalog z Księgi Ozeasza podsumowany jest uwagą o katastrofie natury, w tym zwierząt, jako skutku wymienionych grzechów.

Sytuacja jest klarowna: susza nie jest tu naturalnym biegiem rzeczy, wynikiem z kaprysów pogody czy układu klimatu. Jest skutkiem dokonanej zbrodni (por. też Hi 39,30; Jr 12,9). Przyroda reaguje szczególnie mocno i dotkliwie, gdy w grę wcho-

dzi niegodziwość uczynku zamordowania niewinnego człowieka, jak jest w legendzie. Sokoły i sępy to nie tylko znak umierających z powodu suszy zwierząt; to także przywołanie tych samych okoliczności, jakie towarzyszyły zabójstwu Aqhata. Obecność ptaków drapieżnych i tych żywiących się padliną jest bardzo wymowna, gdyż jest to wyraźny element łączący tę część z poprzednią, gdzie te same *nšrm* i *diym* były zaangażowane w kamuflaż dla 'Anaty i Jaṭipana użyty w celu zabicia Aqhata. To połączenie jest dostrzegalne dla czytelnika, ale nie jest to coś, o czym wie Puḡata, przynajmniej jeszcze nie na tym etapie.

34-35. Puḡata (i potem również Danilu) widzi zarówno ptaki unoszące się nad padliną, jak i wyschłe pola – a więc skutki morderstwa – ale nie zna (jeszcze) przyczyny tych zjawisk. Podobnie Dawid nie znał przyczyny trzyletniej suszy, dopóki nie zapytał Jahwe: „W czasach Dawida nastał głód, trwający przez trzy lata z rządu. Dawid więc radził się Pana. A Pan dał mu taką odpowiedź: «Krew pozostaje na Saulu i jego domu: bo wymordował Gibeonitów»” (2 Sm 21,1).

Reakcją Puḡaty jest płacz z głębi duszy (dosłownie „w sercu”, „w wątrobie”). Nie jest jasne, czy jest to smutek spowodowany zniszczonymi uprawami i pomorem zwierząt, czyli stanem natury, czy może siostra na podstawie tych znaków domyśla się już, co stało się z jej bratem. Jeśli weźmiemy pod uwagę późniejszą charakterystykę Puḡaty jako mądrej i sprytnej (zob. *KTU* 1.19 II 1-3), można założyć, że kobieta rozpoznaje i rozumie złą wróżbę. W tej sytuacji jej płacz antycypowałaby późniejszą oficjalną i rytualną lamentację po śmierci brata.

KTU 1.19 I 36-48 DANILU MODLI SIĘ O DESZCZ

Także Danilu dostrzega fatalne skutki suszy. Jego reakcja jest charakterystyczna, jest to rozdarcie szat oraz wzywianie swego bóstwa opiekuńczego, Ba'la.

³⁶ *tmz' . kst . dnil . mt* ³⁷ *rpi .*

al.<l> . ḡzr . mt hrnmy .

³⁸ *ap'n'k . dn'il' . mt* ³⁹ *rpi .*

yšly . {x}'rpt .

b ⁴⁰ *ḥm . un . y'r' . 'rpt* ⁴¹ *tmtr .*

b qz . ṭl . ytl . ⁴² *l ḡnbm .*

šb' . šnt ⁴³ *yšrk . b'l .*

ṭmn . rkb ⁴⁴ *'r'p't .*

bl . 'ṭ'l . bl rbb

⁴⁵ *bl . 'šr' . thmtm .*

bl ⁴⁶ *ṭb{n}t . ql . b'l .*

k tmz' ⁴⁷ *kst . dnil . mt . r'pi'*

⁴⁸ *all . 'ḡ'zr . 'mt . hr'[nmy]*

Rozdarła się szata Danila, herosa,

odzie<nie> bohatera, Harnamity.

Wów'czas Dan'ilu¹, heros,

zaklinał chmury:

„W dotkliwej suszy niech chmury ześlą de'szcz¹,

w spiekocie niech rosa zrosi winorośl.

Przez siedem lat Ba'lu był nieobecny,

przez osiem, Jeździec chm'u¹r.

Bez 'ro'sy, bez ulewy,

bez 'obfitości¹ głębokich wód,

bez słodczy głosu Ba'la!”

W istocie, rozdarła się szata Danila, hero'sa¹,

odzienie 'bo'hatera, 'Har'[namity].

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

37. *al. <l>* – Zapewne chodzi o słowo *all* „odzienie, zewnętrzna część garderoby, płaszcz”, paralelnie do *kst* z poprzedniej linii.

43. *yṣrk* – Czasownik tłumaczony przypuszczalnie, najczęściej w znaczeniu „być nieobecnym”, „brakować kogoś/czegoś”, „zawieść”, „osłabnąć” (zob. *DUL* 779).

45. *šr'* – Termin niepewny, niektórzy łączą go z arabskim *šari'at* „wodopój, kąpielisko”, inni z arabskim *saraoa* „być szybkim”, jeszcze inni z akadyjskim *šurru* „osiągnąć maksymalny wzrost”. Ta ostatnia możliwość wydaje się najlepiej pasować w kontekście, stąd zaproponowany przekład „obfitość”. Margalit całą frazę *bl šr' thmtm* przekłada: „bez przesytu źródłanych wód” (1989, 158); Wright: „bez przyływu głębokich wód” (2001, 161); del Olmo Lete & Sanmartín podobnie: „bez przepływu (?) dwóch oceanów” (*DUL* 830).

47-48. *tmz' . kst . dnil* – Zobacz poniżej komentarz historyczno-kulturowy do ww. 36-37.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

36-37. Możliwa jest taka interpretacja tekstu o rozdarciu szaty Danila (*tmz' kst dnil*), która łączy te wersety z poprzednią perykopą, gdyż żeńska forma czasownika *mz'* „rozerwać” (*DUL* 599) może teoretycznie odnosić się do Pułaty jako podmiotu czynności rozdarcia szat: „Rozdarła szatę Danila...” (tak np. Gibson 1978, 114 czy *DUL* 418; 461). Jednak należy zauważyć, że rozrywanie szaty w geście lamentacji komuś innemu niż sobie jest niezrozumiałe i niespotykane w literaturze starożytnego Orientu. Także argument z bezpośredniego kontekstu, w którym podmiotem była Pułata, nie jest zasadny, gdyż ta sama fraza pojawia się w ww. 47-48, już bez obecności Pułaty w kontekście. Dlatego przyjęto za del Olmo Lete (1981, 388), Margalitem (1989, 359-360) i Wrightem (2001, 161), że wersety dotyczą następnej sceny, w której to Danilu dostrzega suszę i rozpacza z jej powodu – zaś czasownik jest użyty medialnie wobec przedmiotu *kst* „szata” jako rzadka forma rodzaju męskiego. Scena zakłada być może spotkanie córki z ojcem oraz przekazanie mu złych wieści i złych omenów. Alternatywnie narrator przenosi nas do domu Danila, który równocześnie i bez pomocy Pułaty dostrzega oplakane skutki suszy i reaguje gestem lamentacji. Rozdarcie szat jako gest żałoby czy lamentacji to częsty motyw w starożytności. W Biblii gest taki wykonuje np. Jakub na wieść o śmierci Józefa: „Jakub rozdarł swoje szaty, a potem przepasał biodra worem i oplakiwał syna przez długi czas” (Rdz 37,34), Jefte na widok córki, którą miał złożyć w ofierze: „Ujrawszy ją rozdarł swe szaty” (Sdz 11,35) czy Hiob na wieść o śmierci dzieci: „Hiob wstał, rozdarł swe szaty, ogolił głowę i upadł na ziemię” (Hi 1,20). Również inne nieszczęścia skłaniają do wykonania takiego gestu (zob. Rdz 37,29; Joz 7,6; 2 Sm 1,11; 1 Krl 21,27; 2 Krm 23,13; 34,19; Est 4,1; Iz 37,1).

39. Badacze swego czasu byli podzieleni w tym, czy w zawołaniu Danila do chmur chodzi o modlitwę czy o przekleństwo, gdyż czasownik *šly* oznacza „przeklinać, rzucić zaklęcie, zaklinać”, ale też „błagać, modlić się”. Czynność przeklinania, rzucania klątwy ku chmurom widzieli tu m.in. Ginsberg (1938, 211 n. 6), Dahood

(1970, 401-402), de Moor (1974, 495-496) czy Wyatt (2002, 295), powołując się przy tym na analogię z 2 Sm 1,21, gdzie Dawid zaklina chmury po zabójstwie Saula i Jonatana: „Góry Gilboa! Ani rosy, ani deszczu niech na was nie będzie, ani pól żyznych! Tu bowiem została skalana tarcza mocarzy”. Zaś bardziej prawdopodobną czynność błagania, modlenia się widzą tu np. Dietrich i Loretz (1973, 273-274), Margalit (1982, 418-423), Parker (1989, 123), Aitken (1990, 59) czy del Olmo Lete & Sanmartín (*DUL* 772).

W językach pokrewnych ugaryckiemu czasownik ten oznacza „modlić się” i dziś dominuje interpretacja bliższa kontekstowi i analogiom bliskowschodnim, że chodzi tu o modlitwę Danila. Ten przecież jeszcze nie wie o śmierci Aqhata, dowie się o niej dopiero od posłańców. Nie ma zatem powodu, aby przeklinał chmury, a pośrednio ziemię (badacze popierający alternatywną opcję twierdzą, że mógł się tego domyślać). Poza tym susza pojawia się zanim Danilu wypowie swą kwestię – wiemy to zarówno z wypowiedzi ‘Anaty, jak i potem Pułaty. Pozbawiona logiki literackiej byłaby zatem kolejność: pojawienie się suszy – przekleństwo Danila sprowadzające suszę. Wreszcie niezrozumiałe byłyby dalsze rytuały Danila (który próbuje przywrócić zakłócony ład w naturze), jeśliby sam co dopiero go zaburzył.

40-46a. Badacze różnią się też w opinii, czy wypowiedź Danila obejmuje jedynie ww. 40-42, zaś kolejne są informacją narratora, czy raczej jest ona kontynuowana do w. 46. Za tym idzie też różne postrzeganie struktury i wymowy modlitwy ojca Aqhata. Tu przyjęto, że cała wypowiedź do w. 46 należy do Danila. Sędzia harnacki zaczyna z niepokojem modlić się o deszcz do Ba’la, boga burzy i urodzaju, a także swego klanowego bóstwa i opiekuna. Jego zachowanie jest przewidywalną reakcją pobożnego patriarchy na nieszczęście, któremu człowiek nie może zaradzić własnymi siłami – błaga więc o pomoc niebiosa. Inwokacja do chmur – ‘*rpt* – jest tu formą pośredniego zwrócenia się do ich władcy, którym w mitologii ugaryckiej jest Ba’lu, „Jeździec chmurowładny” (*rkb* ‘*rpt*; zob. *KTU* 1.2 IV 8; 1.3 II 40; 1.5 II 7). Chmury i wichry służyły Ba’lowi jako rydwany; bóg burzy, używając ich, sprowadzał deszcz: „Niech Ba’lu ustawi na niebiosach swój zaprzęg, niech rozпали Jeździec chmurowładny błyskawicę swoją” (*KTU* 1.3 IV 25-27).

Modlitwa Danila składa się z dwóch części: najpierw pojawia się prośba-wezwanie do chmur, a w istocie do ich władcy, potem opis nieszczęsnej sytuacji oranta. Podobnie dzieje się w biblijnych psalmach lamentacyjnych, choć tam częściej porządek jest odwrotny: najpierw opis opłakanego stanu psalmisty (który to opis już jest błaganiem), a potem wezwanie o pomoc. W związku z tą nietypową kolejnością niektórzy czytają ww. 42b-46a jako: 1) klątwę, z poprzedzającymi wierszami opisującymi okoliczności, w których Danilu ją wypowiedział (np. *ANET* 153; Watson 1976, 377); 2) wyrocznię lub boską odpowiedź na wersety 40b-42a, mówiącą, że susza będzie trwać przez siedem/osiem lat (Margalit 1989, 158); 3) pytanie retoryczne (Gibson 1978, 115; za: Wright 2001, 164). Wright z kolei tłumaczy fragment trybem modalnym: „Ba’l could be missing for seven years”.

Z modlitwy Danila dowiadujemy się, że deszcz nie padał całe siedem/osiem lat. Są to oczywiście liczby symboliczne, a wyznaczony czas biegnie w sferze mitycznej.

Użyty w tekście paralelizm zbudowany jest na zasadzie przysłowia numerycznego, gdzie w pierwszym stychu podana jest jakaś liczba, zaś w drugim liczba o jeden większa, jak w Ps 62: „Bóg raz powiedział, dwa razy to słyszałem” (Ps 62,12; por. też KTU 1.18 IV 22-23; IV 33-34; 1.19 I 44-45, a w Biblii np. Prz 30,15; Oz 6,2). Tak samo zbudowane przysłowie numeryczne rozpoczyna *Legendę o Kircie*: „Ród Kirty... liczył siedmiu braci, ośmiu synów jednej matki” (KTU 1.14 I 7-9) i powraca w trakcie narracji: „Niech ci urodzi siedmioro dzieci, niech cię obdarzy ośmioma” (KTU 1.15 II 24-25). Okres siedmiu lat wskazuje na dopełniony czas nieszczęścia, braku błogosławieństwa Ba’la. Nawiązuje też do *Cyklu o Ba’lu*, w którym bóg ten wydaje się podlegać Motowi przez siedem lat (KTU 1.6 V 8-9). Siedem lat głodu zapowiada też Józef faraonowi w Egipcie (Rdz 41). Jest to okres dopełniony, zamknięty cykl braku błogosławieństwa bóstwa. Owe siedem/osiem lat ma mijać „bez słodczy głosu Ba’la”. Formuła ta jest czytelnym nawiązaniem do jednego z głównych atrybutów boga burzy – do grzmotu pioruna. Chodzi o nieobecność życiodajnego deszczu, burzy, gdyż za głos Ba’la są uważane grzmoty (por. też Ps 29, gdzie siedmiokrotne „głos Pański” wyraźnie nawiązuje do odgłosów burzy). Inaczej interpretuje frazę Margalit (1989, 378-380), który uważa, że owym głosem nie są pioruny, ale szum wezbranych strumieni i napełnionych po deszczu koryt rzecznych.

Danilu, tak jak wcześniej ‘Anata i Puğata, zauważa skutki braku deszczu – jednak swym wołaniem sięga dalej, bo do przyczyn teologicznych tego stanu rzeczy: braku obecności Ba’la (Wright 2001, 166). Modlitwa Danila do Ba’la przypomina tę z pierwszej części poematu. Tam również bohater wołał do swego boga-opiekuna, tam również kontekstem modlitwy było ciężkie utrapienie i doświadczenie braku, tam również pojawił się strój w znaczeniu symbolicznym: Danilu ubiera i zdejmuje specjalny strój do rytuału. Wreszcie także w tamtej scenie istotna była symboliczna liczba siedem zamykająca okres rytuału w sanktuarium. W jakimś więc sensie historia zatoczyła koło, Danilu znów staje przed swym bogiem Ba’lem, i choć tego jeszcze nie wie, znów zostaje doświadczony utratą syna. Jednak odwrotnie niż w pierwszej części legendy, tu Ba’lu nie objawia się Danilowi i nie przychodzi z pomocą. Bóg burzy milczy, jest nieobecny, czego znakiem jest wieloletni brak deszczu i urodzaju. Wola bogów została zlekceważona, ich wybraniec Aqhatu zabity – niebo pozostaje więc zamknięte, a przyroda reaguje tak, jakby w żałobie przez siedmioletni okres opłakiwała niewinną śmierć bohatera.

46b-48. Na końcu sceny powtarza się formuła o rozdarciu szat Danila. Powtórzenie całej frazy z ww. 36-37 (jedynie z dodaną na początku partykułą *k* w funkcji emfaticznej „zapewne, tak, w istocie”) nie oznacza, że szata została rozerwana powtórnie. Jest to raczej literacki zabieg inkluzji obramowującej reakcją Danila, zamknięcie ustępu – modlitwy patriarchy – przez powtórzenie tej samej formuły na początku i na końcu (por. podobny zabieg w Ps 8).

KTU 1.19 I 49 – II 11
DANILU KAŻE CÓRCZE PRZYGOTOWAĆ OSŁA

Reakcja sędziego z Harnamu to nie tylko rozdarcie szat i modlitwa. Danilu podejmuje działanie. W tym celu prosi córkę o przygotowanie do podróży osła, co ta czyni „natychmiast”. Znowu wykorzystano tu schemat „rozkaz – wypełnienie”.

⁴⁹ <i>gm . 'l' b'th' [. dnil . k yšh]</i>	[Wtedy Danilu zawołał] głośno 'do' 'swej' cór'ki':
¹ <i>šm' . pğt . tkmt [.]'my'</i>	„Słuchaj, Puğato, nosząca 'wodę',
² <i>hspt . l š'r . tl .</i>	zbierająca rosę z runa,
<i>yd' '[t]'³ hlk . kb'k'bm .</i>	zna'ją'[ca] bieg gw'i'iazd.
<i>mdl . 'r⁴ šmd . pħl .</i>	Opasaj osła, obwiąż muła,
<i>št . gpny . dt k'sp'</i>	załóż me sreb'rne' lejce,
⁵ <i>dt . yr'q'¹ . 'n'qbny .</i>	i moją zło'tą' 'u'prząż”.
<i>tš[m']⁶ pğ't' . tkmt . my .</i>	Posłu[chała] Puğa'ta', nosząca wodę,
<i>hspt . 'l' [š']'r' . t'l'</i>	zbierająca ro'sę' 'z' [ru]'na',
⁷ <i>y'd't' . hlk . kb'km</i>	zn'a'jąca bieg gwiazd.
⁸ <i>'bk'm . tmdl . 'r</i>	'Natych'miast opasała osła,
⁹ <i>bkm . tšmd . pħl .</i>	natychmiast obwiązała muła.
<i>b'km'¹⁰ tšu . abh .</i>	Na'tychmiast' podsadziła swego ojca,
<i>tštn . l 'b'mt 'r</i>	umieściła go na 'grz'biecie osła,
¹¹ <i>l yšmsm . bmt . pħl</i>	wygodnie na grzbiecie muła.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

49. *gm* – Chodzi tu nie o partykułę „także, również”, ale o rzeczownik *g* „(wyraźny) głos, krzyk” z dodanym enklitycznym *mem* (zob. Sivan 2001, 61; *DUL* 287).

4-5. *gpny... n'qbny* – Ten sam tekst w *KTU* 1.4 IV 4-7 zawiera formy *gpm* i *nqbnm*, wskazujące na liczbę podwójną tych przedmiotów. Chodzi więc zapewne o wodze czy lejce, a nie jak proponują niektórzy „siodło”.

8-9. *bkm* – Trzykrotnie pojawiający się tu termin *bkm*, wyznaczający paralelne sformułowania, bywa różnie rozumiany: albo jako przysłówek „zaraz, od razu, natychmiast” (tak m.in. Dijkstra & de Moor 1975, 203; de Moor 1987, 252; *DUL* 217), albo rzadziej jako *infinitivus absolutus* od *bky* z enklitycznym *mem*: „płkanie” (tak Gordon 1977, 22; Wright 2001, 166), ewentualnie jako „milcząc, bezgłośnie” (tak Margalit 1984, 135-137; 1989, 360-361).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-3a i 6-7. W pierwszych słowach Danila do córki padają oprócz jej imienia trzy epitety: „nosząca wodę”, „zbierająca rosę z runa”, „znająca bieg gwiazd”. W opisie wypełnienia polecenia ojca wszystkie trzy są powtórzone. Od początku przykuwały one uwagę czytelników i badaczy ze względu na swą nietypowość. Pierwszy, czyli *tkmt my* „nosząca wodę” jest najbardziej zrozumiały i dotyczy codziennej troski o wodę dla domu czy gospodarstwa. To pośrednio potwierdza status rodziny Danila: nie jest to rodzina królewska, żyjąca w pałacu i otoczona służbą, jak często interpretowano poemat o Aqhacie (zob. wyżej ekskurs: *Kim jest Danilu?*). Rodzina sama musi troszczyć się o podstawowe sprawy, a istotną rolę pełni tu Puğata. O roli kobiet w noszeniu wody ze źródła czy studni wspomina *Legenda o Kircie* (KTU 1.14 IV 1-2) czy Ewangelia Jana (J 4).

Drugie określenie siostry Aqhata, *hspt l š' r tl* „zbierająca rosę z runa” czy „na runo”, sprawia już większy kłopot. Niektórzy badacze rozumieją frazę inaczej, np. „rosę na jęczmień” (zob. Dijkstra & de Moor 1975, 202; Aitken 1990, 61), „dla jej włosów” (Caquot & Sznycer 1974, 445) lub jeszcze w inny sposób (np. de Moor 1971b, 99-100: „magiczny obrzęd sprowadzenia deszczu”). Najprościej widzieć tu rzeczownik *tl* „rosa” (por. hebr. *tal* „rosa”; *DUL* 876), a epitet rozumieć jako czynność zbierania wody z porannej rosy za pomocą runa np. z owczej wełny. Jeśli akcja toczy się na wiosnę (zob. wyżej komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.19 I 29-31), to zwłaszcza wtedy chłodne noce i wilgotne powietrze prowadzą do osadzania się rosy na roślinach i na ziemi. Jednym ze sposobów zbierania wody najwyraźniej było wyłożenie wełnianego runa na noc, a następnie wyciśnięcie z niego wody. Do tego odnosi się określenie Puğaty jako zbierającej rosę z runa. Podobną scenę przedstawia Księga Sędziów, gdzie sędzia Gedeon otrzymuje od Boga znak mokrego runa, mimo braku rosy dookoła: „Kiedy rano wstał i ścisnął wilgotne runo, wycisnął z runa pełną czaszę wody” (Sdz 6,38).

Trzecie określenie córki Danila, *yd't hlk kbkbm* „znająca bieg gwiazd”, także bywa różnie rozumiane, np. jako podkreślenie pracowitości Puğaty, cechy uwypuklonej tu wczesnym wstawaniem i późnym kładzeniem się spać (por. Caquot & Sznycer 1974, 445 n. m; de Moor 1987, 251 n. 182). Wydaje się jednak, że epitet ten można zinterpretować w połączeniu z dwoma poprzednimi – w świetle idei, że istniał związek między rosą (*tl*) i wodą (*my*) a niebem i gwiazdami: były one postrzegane jako źródła rosy i deszczu: „Rosa niebios oblewała ją, deszczem oblewały gwiazdy” (*KTU* 1.3 II 40-41; por. też *KTU* 1.3 IV 42-44). Może to być szczególnie związane z potrzebą gromadzenia wody, jako że znajomość danych astronomicznych pomaga przewidzieć pory roku (de Moor 1987, 251), a wczesne wstawanie jest konieczne, zanim rosa wyparuje (Margalit 1989, 366-367). Wówczas wszystkie trzy określenia Puğaty byłyby jakoś związane z funkcją gromadzenia wody: Puğata jest tą, która jest obarczona ważnym obowiązkiem dbania o zapasy wody dla gospodarstwa.

3b-5 i 8-9. Zwrot *mdl 'r šmd pħl* stanowi paralelizm synonimiczny, złożony z dwóch rzeczowników i dwóch czasowników. Oba określenia zwierzęcia – *'r* oraz *pħl* – wskazują na osła, podobnie jak to ma miejsce w wyroczni proroka Zachariasza: „Oto Król twój idzie do ciebie, sprawiedliwy i zwycięski. Pokorny – jedzie na

osiołku, na osłatku, źrebięciu osłicy” (Za 9,9). Ugaryckie terminy oznaczają „osła, osłę”, mogą też określać „muła” i tu skorzystano z tej możliwości przekładu, by wyrazić paralelizm. Dwa czasowniki synonimiczne to *mdl* oraz *šmd*. Chodzi oczywiście o przygotowanie osła do podróży, jednak tłumaczenie tych czasowników jest problematyczne, choćby ze względu na to, że w starożytności ugaryckiej nie było siodła (odpadają przekłady typu „osiodłaj”) czy kulbaki (odpadają przekłady typu „okulbacz”). Wybrano więc określenia wskazujące na istniejące wtedy i prawdopodobne przedmioty do przygotowania zwierzęcia do podróży, czyli lejce czy wodze. Niemal identyczny tekst występuje w *Cyklu o Ba’lu* w *KTU* 1.4 IV 4-12. Tam bogini Aszirta wybiera się do Ila i w tych samych słowach nakazuje przygotowanie zwierząt do drogi. Również analogicznie jak tu pojawia się wypełnienie nakazu. Wskazuje to na utarty schemat opisu przygotowania zwierząt do podróży.

5-11. W perykopie wykorzystano klasyczną formę narracyjną, zwaną „rozkaz – wypełnienie” (ang. „command – execution”; na temat tego schematu w Biblii i literaturze starożytnego Orientu zob. np. Majewski 2008, 85-88). Jest to styl narracji, w której szczegółowo opisany rozkaz (boga, króla, ojca) jest pieczołowicie wypełniony – co ukazane jest przez dosłowne powtórzenie polecenia, z tym że już w formie dokonanej. Autor takiego zabiegu nie ogranicza się do stwierdzenia o wykonaniu polecenia, ale niemal niewolniczo przetwarza słowa nakazu na formę czasu przeszłego.

<i>šm’ . pgt . tkmt . my</i>	Słuchaj, Puğata, nosząca wodę...
<i>mdl . ‘r</i>	Opasaj osła,
<i>šmd . phl .</i>	obwiąż muła.
<i>tšm’ pgt . tkmt . my</i>	Posłuchała Puğata, nosząca wodę...
<i>bkm . tmdl . ‘r</i>	Natychmiast opasała osła,
<i>bkm . tšmd . phl .</i>	natychmiast obwiązała muła.

Puğata jest tu sportretowana jako córka posłuszna ojcu i niosąca mu pomoc w jego starości. Jeśli dodamy do tego jej określenia wskazujące na spełnianie przez nią ważnych prac domowych, to otrzymujemy obraz idealnego dziecka, wspierającego ojca w jego niedołężności – a więc obraz z listy synowskich obowiązków z początku poematu (zob. ekskurs: *Lista synowskich obowiązków*). W *Legendzie o Aqhacie* paradoksalnie rolę idealnego potomka, podtrzymującego ramię starego ojca i pomagającego w gospodarstwie, przyjmuje na siebie Puğata. Aqhatu nie spełnia żadnego obowiązku z listy, co potwierdza postawioną wyżej tezę, że lista jest wtórna wobec poematu i została dołączona do niego jako mądrościowy dodatek na okoliczność narodzin syna. Puğata nie tylko dba o gospodarstwo, pomaga ojcu i wspiera go na różne sposoby, ale finalnie weźmie na siebie męską rolę pomszczenia niewinnej śmierci brata. Jej zachowanie wobec rodzica podkreśla jeszcze mocniej nieobecność Aqhata.

Postać Puğaty w poemacie wydaje się świadomie skontrastowana z postacią ‘Anaty: dobra córka naprzeciw złej, posłuszna ojcu i szanująca jego wolę naprzeciw nieposłusznej i stawiającej własną wolę nad ojcowską, a nawet grożąca ojcu śmiercią. Te dwie postacie kobiece tworzą w poemacie silnie skontrastowaną parę (zwróciła na to uwagę Natan-Yulzary 2012, 440; podobnie Hillers 2015, 220), co podkreślają jeszcze określenia Puğaty w zestawieniu z opisem działania ‘Anaty

z KTU 1.3 II 38-41 (szerzej Natan-Yulzary 2012, 439-443). Obie kobiety w poemacie działają jako córki, które potrzebują zgody ojca, by wykonać swój plan (zabicia Aqhata / pomszczenia Aqhata). Obie wchodzą w męskie role, posługując się męską bronią, obie ubierają się i działają jak wojowniczkki, obie w poemacie zabijają, za każdym razem pod wpływem silnych emocji. Co więcej, jedna przebiera się za drugą i do niej upodabnia, by tym sposobem zwieść Jaṭipana. To wszystko każe spojrzeć na Puḡatę jako kontrastowe odbicie ʿAnaty w *Legendzie o Aqhacie*. Choć ukazana podobnie do bogini i zbliżona do niej wieloma cechami, jest jednocześnie jej pełnym przeciwieństwem i w opowiadaniu staje się jej godną przeciwniczką. Finalnie jedna sprowadza na świat nieszczęście i nieład, objawiający się chaosem w przyrodzie, druga dąży do rehabilitacji i naprawienia zaburzonego kosmicznego porządku.

KTU 1.19 II 12-18 BŁOGOSŁAWIENSTWO NA POLU WINNICY

Danilu usadowiony na przygotowanym ośle wyrusza w pola. Czyni to z zamiarem inspekcji swych upraw – albo wobec braku wysłuchania prośby, jaką skierował do Baʿla (o deszcz), albo równoległe do modlitwy chce osobiście zobaczyć pola i je pobłogosławić, wykonać dodatkowo ryt przywołania deszczu.

¹² ydnil . ysb . palth

¹³ bşql . yph . b palt .

bʿşqʿ[l] ¹⁴ yph . b yḡlm .

bşql . yʿḥbqʿ ¹⁵ w ynşq .

aḥl . an . bş[ql] ¹⁶ y{n}pʿ . b palt .

bşql . ypʿ . b yʿḡlmʿ ¹⁷ ur .

tispk . yd . aqht ¹⁸ ḡzr .

tştk . b qrbm . asm

Danilu, objeżdżając swe wyschnięte pola, ujrzał pęd winorośli na wyschniętym polu, ujrzał pęd wino[rośli] na nieurodzajnej ziemi.

Oʿbjął pęd winorośli i ucałował:

„Oby tylko pęd winorośli wyrósł na wyschniętym polu,

(oby) pęd winorośli wyrósł na jałowej suszą ziemi.

Oby ręka bohatera Aqhata cię zebrała, umieściła cię we wnętrzu spichlerza”.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

12a. ydnil – Wydaje się, że jest to alternatywna forma zapisu imienia Danila. Margalit (1976, 191-192; 1989, 223-224) wykazuje, że jest to forma imienia Danila z dodanym przedrostkiem – na zasadzie dźwięczności czy aliteracji; podobnie Wright (2001, 167).

12b. *palt* – Etymologia tego wyrazu jest niejasna. Dla Margalita (1984, 137-139) jest to neologizm, hybryda dwóch innych słów. Najczęściej wskazuje się na znaczenie „spękana ziemia, spieczona ziemia” (tak np. Dijkstra & de Moor 1975, 203) lub „ugór, nieużytek” (*DUL* 648; por. Greenfield 1967, 90; Tropper 1994, 483-486). Ze względu na paralelne terminy *yǵlm* („nieuprawiana, jałowa ziemia”, *DUL* 945), *ħmdrt* („spieczone pole”, *DUL* 357) i *aklt* („ściernisko, nieużytki”, dosłownie „coś wyjedzonego”, *DUL* 43) oraz czytelny kontekst przyjmuje się, że chodzi o wyschniętą ziemię, dotkniętą suszą pole.

13. *bṣql* – Dosłownie „kiełek, pęd, latorośl” (por. *DUL* 239). Trudno zdefiniować słowo precyzyjnie, ale najczęściej chodzi o młody pęd (winorośli?). Na podstawie aramejskiego przekładu 2 Krl 4,42 oraz Pwt 8,4 i Ne 9,21 Margalit wysuwa wniosek, że chodzi o „nierozwinięty jeszcze kłos zboża, którego ziarna wciąż są otoczone łuską” (1989, 389-392). Dijkstra & de Moor tłumaczą „pęd” w znaczeniu pędu winnego (1975, 203) i takie znaczenie wydaje się tu najlepsze, biorąc też pod uwagę spostrzeżenie Puǵaty: „opadają owoce winnic” (*KTU* 1.19 I 31).

15-16. *aħl . an* – Niektórzy rozumieją *aħl* jako czasownik w pierwszej osobie liczby pojedynczej w koniugacji D, podobny w znaczeniu do hebr. *ħlh* „błagać (o łaskę)”, po którym następuje zaimek w pierwszej osobie liczby pojedynczej „ja”. Stąd tłumaczenie „Modlę się, aby...” u de Moora (1987, 252) czy Wrighta (2001, 168). Inna możliwość to wykrzyknik *aħl* z demonstratywnym *an* (w syntagmie: *aħl an*): „jeśli tylko” (Dijkstra & de Moor 1975, 204; *DUL* 33).

16-17. *b y'ǵlm' ur* – Kilku badaczy oderwało słowo *ur* od rzeczownika *yǵlm* („nieuprawiana, jałowa ziemia”, *DUL* 945) i złączyło go z następną linią. Ich zdaniem słowo to może oznaczać „roślinę” (Wright 2001, 168), „zióło” (Dijkstra & de Moor 1975, 204) czy „roślinę rosnącą na suchej glebie” (Margalit 1989, 134). Jednak podstawowe znaczenie słowa *ur* to „ciepło, gorąc”, „ogień”, „spalanie (jako rodzaj ofiary)” i w tym kontekście termin wydaje się określeniem dla *yǵlm* w *status constructus*, dosłownie „jałowa ziemia suszy, jałowa ziemia gorąca” (tak interpretuje np. *DUL* 92) w nawiązaniu i paralelnie do terminu *ħmdrt* („spieczone pole”, *DUL* 357).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

12-18. Danilu wykonuje dwa objazdy w celu inspekcji: jeden do winnicy, drugi na pole zboża (zob. kolejny fragment). Oba są opisane w dwóch niemal identycznych paralelnych perykropach, zmieniają się tylko określenia pola i rośliny. Tu Danilu objeżdża „swe wyschnięte pola” (*palth*) i błogosławi „pęd winorośli” (*bṣql*); w następnym fragmencie objeżdża „swe wysuszone grunty” (*aklth*) i błogosławi „kłos zboża” (*šblt*).

Sposób, w jaki Danilu traktuje rośliny, które są we wczesnych stadiach rozwoju, wydaje się wskazywać na jakąś formę rytu. Patriarcha wykonuje gesty i w ich trakcie wypowiada ustalone formułą słowa. Całując kłosa i błogosławiąc je, zdaje się wykonywać jakiś symboliczny czy rytualny znak, jednak dla nas niezupełnie jasny.

Zapewne ma on pobudzić naturę do płodności. Modlitwa Danila obejmuje cały okres życia rośliny: od jej wzrostu, przez zbiór, po umieszczenie w magazynie. Tym, który ma dokonać zbioru i napełnić spichlerze, jest Aqhata.

Czytelnik już wie o śmierci młodego wojownika. Przywoływanie więc przez Danila syna Aqhata i wyrażanie nadziei na jego dobre losy, jest formą budowania napięcia narracyjnego (podobnie jak w scenie akedy z Rdz 22, gdzie czytelnik od początku wie, że Bóg próbuje Abrahama, zaś ojciec, który ma złożyć syna w ofierze, tego nie wie). Jest to też forma (gorzkiej) ironii. Słowa Danila potwierdzają, że – wbrew interpretacjom niektórych badaczy – Danilu nie zdaje sobie jeszcze sprawy, iż jego syn nie żyje, choć znaki zamordowania niewinnego są w przyrodzie wyraźne. Wszystkie zabiegi i (magiczne) gesty Danila służą pokonaniu klęski suszy, ale patriarcha nie wie, jaka jest prawdziwa jej przyczyna. To już podwójna niewiedza Danila i podwójna ironia tekstu: najpierw bohater próbuje rytuałów, które nie mogą być skuteczne (jako że śmierć nie została pomszczona), następnie wygłasza życzenie dobrych zbiorów dla Aqhata, nieświadomy tego, że jego syn nie żyje. Bohater, opuszczony przez Ba'la, swoje bóstwo opiekuńcze, porusza się niejako na ślepo w swoich reakcjach. Czytelnik może jedynie ubolewać nad losem ojca, który niczego nieświadomy, podejmuje daremne próby przywrócenia porządku.

KTU 1.19 II 19-25 BŁOGOSŁAWIEŃSTWO NA POLU ZBOŻA

Kolejna perykopa opisuje analogiczny jak poprzednio ryt wykonany przed Danila, tym razem na polu zboża.

¹⁹ *ydni<l> . ysb . akllh .*

yph ²⁰ *šblt . b ak<l>t .*

šblt . y^fph¹ ²¹ b ħmdrt .

šblt . y^fħb¹[q] ²² ^rw¹ ynšq .

aħl . an . š[blt] ²³ ^rt¹p' . b a^fk¹lt .

šblt . tp'[. b ħ]^fm¹d^frt¹ ²⁴ ur .

^ft¹ispk . yd . aqht . ġ^fz¹[r]

²⁵ *tštk . bm . qrbm . asm*

Dani<lu>, objeżdżając swe wysuszone grunty,

ujrzał kłos zboża na wysuszo<nym> gruncie,

uj^rrzał¹ kłos zboża na spieczonej niwie.

O^fbja¹[t] kłos zboża ^ri¹ ucałował:

„Obyś tylko k[łosie] ^rwy^rósł na

wysu^fszonym¹ gruncie,

(obyś) kłosie wyrósł [na spie]^fcz¹o^fnej¹ suszą

niwie.

Oby ręka bo^fha¹[tera] Aqhata cię ^rz¹ebrała,

umieściła cię we wnętrzu spichlerza”.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

19a. *ydni<l>* – Tekst poprawiony na podstawie poprzedniej, identycznej formuły z wiersza dwunastego. *KTU*¹ ma *ydnh*, z kolei *KTU*² proponuje odczytanie *ydn dnll* w obu paralelnych formułach, sugerując błąd haplografii. Niektórzy badacze próbują

rekonstruować tu jakiś czasownik, np. Gibson (1978, 115-116) i Aitken (1990, 63) czasownik „zbliżył się” w związku z arabskim rdzeniem *dnw* „być blisko, zbliżyć się”, zaś de Moor & Spronk (1987, 112) czasownik „nakłaniał, nalegał” w związku z arabskim *wadana* „bić (kijem)”. Margalit z kolei (1976, 191-192; 1989, 223-224) widzi tu alternatywną formę imienia Danila z przedrostkiem („prefix”): *ydnil* – na zasadzie dźwięczności czy aliteracji; podobnie Wright (2001, 167). Taką interpretację przyjęto też tutaj.

19b. *aklt* – Termin być może powiązany jest z akadyjskim *akkullāt*, definiowanym jako „grudy” lub inne nieporządkane formy na polu, ewentualnie pole z takimi formacjami (*CAD K*, 506), lub jest to forma pasywna od *'kl* – dosłownie „coś wyjeźdzonego” – i tłumaczona jako „nieużytek, ściernisko” (*DUL* 43).

21. *ħmdrt* – Termin oznacza „spieczone pole” (*DUL* 357) i jest paralelny do innych występujących w tej i poprzedniej perykopie: *palt* „wysuszona ziemia” (zob. wyżej), *yglm* „nieuprawiana, jałowa ziemia” (*DUL* 945) i *aklt* „ściernisko, nieużytki” (*DUL* 43).

22. *aħl an* – Zobacz komentarz filologiczny do *KTU* 1.19 II 15-16 (powyżej).

24. *ur* – Zobacz komentarz filologiczny do *KTU* 1.19 II 16-17 (powyżej).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

19-25. Scena jest równoległa do poprzedniej, gdy Danilu objeżdżał winnice, wobec czego pewne uwagi poczynione wyżej (zob. komentarz historyczno-kulturowy) są zasadne także i tutaj: Danilu dokonuje jakiejś bliżej nieznaney formy rytu na wyschniętych polach, nie wiedząc jeszcze, jakie są przyczyny suszy. To rodzi napięcie dramatyczne i wzbudza w czytelniku współczucie dla patriarchy, którego wysiłki z góry są skazane na porażkę.

W drugim akcie, czyli obecnym fragmencie, zamiast winnicy pojawia się pole zboża. Fragment ten bardzo starannie powtarza poprzedni, jedynie ze zmianą gatunku rośliny oraz formy zwrócenia się do niej. Za pierwszym razem jest to trzecia osoba: „Oby tylko pęd winorośli wyrósł...”, zaś za drugim razem druga osoba: „Obyś tylko kłosie wyrósł...”. Ten niespodziewany zwrot bezpośrednio do rośliny wskazuje na wzrastające zaangażowanie Danila i sprawia, że jego ból jest jeszcze mocniej odczuwalny.

Zasadniczym wątkiem obu scen jest płodność ziemi, a właściwie jej brak spowodowany suszą. Zostało to już zapowiedziane w ostatnim wersie poprzedniej części, gdy *'Anata* przewiduje czy wręcz spostrzega: „A z powodu jego śmierci wienią pierwociny owoców lata, usycha ziarno zboża w swym kłosie” (*KTU* 1.19 I 17-19) oraz na początku tej części, gdy wracająca do domu Puğata widzi wyschnięte pola: „Plony na klepisku usychają, [...] spadają, opadają owoce winnic” (*KTU* 1.19 I 29-31). Wszystko wskazuje na to, że ryt Danila, wykonywany z pieczołowitością i niemal czułością, nie jest skuteczny. Nic nie wiemy bowiem, by przyroda zareagowała na wysiłki patriarchy. Susza nie ustępuje. Na początku poematu sędzia harnamicki odprawiał obrzędy, które osiągnęły pozytywny skutek. Obiecano mu syna i syn się urodził. Tu jednak, choć

obrzędy rolnicze odprawiane są we właściwy sposób, natura pozostaje na nie nieczuła, co jest wynikiem braku właściwego rozpoznania sytuacji głównego bohatera. Wszak nieurodzaj ziemi jest znakiem zamordowania Aqhata, którego niewinna krew została wylana na ziemię. Wydaje się, że dopiero pochowanie ciała młodego bohatera, odbycie przepisanej żałoby i pomszczenie go przyniesie oczekiwany skutek przywrócenia do ładu zaburzonej przyrody. W innej sytuacji taki ryt pewnie poskutkowałby sprowadzeniem deszczu (jak w opowiadaniu o Eliaszu z Pierwszej Księgi Królewskiej) i urodzaju (jak w opowiadaniu o Józefie z Księgi Rodzaju), ale tu narrator zmierza do wskazania jego nieskuteczności. Ryt na polach nie może pomóc, a modlitwa nie może zostać wysłuchana, gdyż niewinna krew Aqhata dalej wsiąka w ziemię niepomszczona. Nieskuteczność rytu jest tu istotnym składnikiem struktury fabuły (Aitken 1990, 97). Odczuwalnym brakiem nie jest już dziecko (potomek) lub przedmiot (łuk), ale pożądaný stan natury – a ten jest zależny od bohaterów tylko pośrednio.

KTU 1.19 II 26-36 PRZYBYCIE POSŁAŃCÓW

Trudno o precyzyjne tłumaczenie i interpretację sceny, w której pojawiają się posłańcy, gdyż od tej perykopy tekst znów jest poważnie uszkodzony aż do końca kolumny; do tego znajdują się w nim niejasne sformułowania (zob. niżej komentarz filologiczny). Zwłaszcza problematyczne są linie 34-36, dotyczące zachowania posłańców, stąd czasem pozostawiane są bez przekładu. Co do ogólnego obrazu panuje zgoda: do Danila przybywają młodzieńcy z wiadomością, że Aqhata nie żyje.

²⁶ *b ph . rgm . l yša .*

b š'pth¹ [. hwth]

²⁷ *'b¹ nš¹ 'nh . w tphn .*

in . š[lm]

²⁸ *'b¹ hlk . g¹mm¹ .*

b ddy . yš'a¹

²⁹ *yša . w l . yša .*

hlm . 't¹[nm]³⁰ [q]dqd .

łłtid . 'l . ud[n]

³¹ *'l¹[a]sr . pdm . rišh[m]*

³² *'l . pd . asr . 'hğ¹[xx].*

l g¹[h]'t¹³³ mhlpt .

w l . ytk . 'dm't¹ [.]

'k¹m³⁴ rb't . {ł}łqlm . tg'r¹[rn .]

bm³⁵ 'y¹d . spn hm . nli'ym¹

[. b yd . s]pn hm³⁶ 'n¹šhy .

šr'r¹ . 'm¹[xxx] xx'a¹y

Jeszcze wypowiadał te słowa,

jeszcze nie skończył¹ [mówić],

'gdy¹ podniósłszy oczy, dostrzegł:

Nic do[brego] nie zwiastuje

nadejście posłańców¹,

przybycie umiłowanych.

Zbliżali się (bowiem) bardzo niepewnie.

„Dwu¹[krotnie] uderzył w [cz]aszkę,

trzy razy nad usza[mi].”

Loki i[ch] głowy 'nie były¹ [zwią]żane,

nad lokiem związane (...) [...],

ich w'ar¹[ko]'cze¹ zostały obcięte.

I ronili 'łzy¹

'j'ak ćwiartki szkła [...].

Jeśli wyg'ramy¹, (to) 'mo'cą Šapona,

jeśli 'zwy'ciężymy, (to) [mocą Ša]pona.

Wró'g¹ (...) [...] (...)

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

26. *b ph . rgm . l yša . b š'pth' [. hwth]* – „Jeszcze wypowiadał te słowa, jeszcze nie skończył [mówić]”, dosłownie „Z jego ust nie wyszła (cała) wypowiedź; z jego warg jego (całe) zdanie”; por. podobną formułę w *KTU* 1.2 IV 6 i 1.19 III 7. Ponieważ tłumaczenie jest całkowicie niedosłowne, nawiasy i półnawiasy oddają tekst oryginalny tylko umownie.

27. *tphn* – Czasownik *phy* „widzieć, zobaczyć”, „rozpoznać” wydaje się w 3. os. lp. rodzaju żeńskiego. Stąd np. Parker ma jako jego podmiot Puǵatę („dostrzegła”), podobnie Margalit (1989, 159) i Wright (2001, 173). Jednak poprzednie dwie perykopy opisują objazd pól przez Danila, któremu nie towarzyszy córka. Danilu jest sam. Stąd inni badacze przyjmują, że jest to rzadka, ale dopuszczalna forma 3. os. lp. rodzaju męskiego (por. np. Dijkstra & de Moor 1975, 205-206; Wyatt 1998, 130; Tronina 2009, 611), podobnie jak *tmz'* z *KTU* 1.19 I 36 i 47.

27-28. *in . š[lm] b* – „Nic do[brego] nie zwiastuje...”, dosłownie „Nie ma pomyslności w...”.

28a. *ǵl'mm'* – Końcówka *m* rzeczownika *ǵlmm* może wskazywać na liczbę podwójną, i tak niektórzy to interpretują, np. Margalit (1989, 159) i Wright (2001, 173) mają: „dwóch chłopców”.

31. *rišh[m]* – *KTU* nie rekonstruuje ostatniej spółgłoski, lecz odczytuje *rišh[]*. Jednak za innymi badaczami (np. za Wrightem 2001, 173) uzupełniono o końcówkę liczby mnogiej – co wydaje się zasadne, jako że posłańców jest minimum dwóch.

33-36. Końcowe linie fragmentu są wytarte. Tłumaczenie jest przybliżone także z tego powodu, że czytelne elementy są niepewne. Badacze proponują tu różne rekonstrukcje tekstu i konsekwentnie różne przekłady. Na przykład Wright frazę *špn hm . nli'ym'* z w. 35 transliteruje: *špnhm . tli'ym'* i tłumaczy „Ich sekret był przytłaczający” (2001, 174). Podobną rekonstrukcją z pierwszą spółgłoską *t* zaproponowano w *KTU*¹, a także uczynili tak de Moor & Spronk (1987, 113) oraz Margalit (1989, 134). Nowsze rekonstrukcje preferują *nli'ym'* (*KTU*², *KTU*, wcześniej tak też Dijkstra & de Moor 1975, 207). Niektórzy badacze, jak Parker (1989, 123) czy Tronina (2009, 612), pomijają cały fragment jako nieczytelny.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

26-27. Formuła „Jeszcze wypowiadał te słowa, jeszcze nie skończył mówić, gdy podniósłszy oczy, dostrzegł” pojawia się też w *KTU* 1.2 IV 6 i 1.19 III 7 i za każdym razem wprowadza nowy, zaskakujący element narracji. Tu opowiadanie o Danilu robiącym obchód swoich pól zostaje przerwane nagłym pojawieniem się posłańców z tragiczną wiadomością. W ogóle częste są w tekstach literackich z Ugarit formuły rozpoczęcia/zakończenia przemowy z wykorzystaniem czasownika i rzeczownika *rgm* – odpowiednio: „mówić, rzecz” i „słowo, wypowiedź” (np. *KTU* 1.1 III 4;

1.3 III 20-21), czasem w paralelizmie z rzeczownikiem *hwt* „słowo, zdanie”, jak jest w tym tekście i np. w *KTU* 1.1 III 12-13.

27-28. W literaturze ugaryckiej różni bohaterowie, bogowie i ludzie wysyłają sobie i otrzymują wiadomości przez posłańców. Na przykład w *KTU* 1.1 II 1-27 Ilu wysłała poselstwo do ‘Anaty, a w *KTU* 1.1 III 1-16 do Koszara-Chasisa; w *KTU* 1.2 I 11-19 Jammu wysłała swoich delegatów do Ila, a w *KTU* 1.14 III 20-34 oraz 1.14 VI i 1.15 I – król Pabilu i król Kirta nawzajem wysyłają sobie posłów z wiadomościami. Termin, który pojawia się w tym kontekście, to *glm*, którego podstawowe znaczenie to „młodzieniec, chłopiec” (por. hebr. ‘*elem* „młodzieniec, chłopak, młody mężczyzna”), choć rzeczownik może też oznaczać „księcia” czy być jednym z tytułów boskich, np. boga Jamma (*KTU* 1.14 I 19; *DUL* 315-316). W kontekście kontaktowania się na odległość chodzi o ludzkich czy boskich posłańców jako doręczycieli próśb czy wiadomości, np. Jammu posyła *glmm* do Ila z prośbą o wydanie Ba’la (*KTU* 1.2 I 13-19), zaś Ba’lu ma swoich *glmm* w postaci Gapana i Ugara (*KTU* 1.3 III 8; 1.3 IV 5; 1.4 V 43; 1.4 VII 52-53).

Młodzieńcy, których dostrzega Danilu, nie zwiastują dobrych wieści. Wyrażone jest to frazą *in šlm b hlk glmm*, czyli dosłownie „nie ma pokoju w przybyciu posłańców”. Słowo *šlm* w języku ugaryckim, podobnie jak w hebrajskim i innych językach semickich, nie oznacza tylko „spokój” czy „brak wojny”. Słowo wskazuje na pomyślność, powodzenie, zdrowie, kompletność i wszelkiego rodzaju błogosławieństwo w życiu. Tu przybycie gości zwiastuje brak *šlm*, pozbawienie Danila i jego rodziny tej pomyślności i kompletności, którą chce się cieszyć każdy człowiek. Paralelnie do *glmm* użyto wobec młodzieńców określenia *ddy*. Termin *ddy* jest niejasny. Najprościej widzieć tu „umiłowanych”, jako synonim młodzieńców (*DUL* 262). Ale nie wiadomo, dlaczego narrator tak określa wysłanników. Stąd np. Margalit (1989, 159) proponuje: „oddalają się od siebie”, zaś Wright (2001, 173): „przybyli osobno”. Nie wiadomo też, czyimi posłańcami są przybysze, nie wydaje się to jednak interesować narratora. Istotna jest sama wiadomość, którą przynoszą patriarsze.

29. Przybycie gońców opisuje fraza *yša w l yša*, czyli dosłownie „zbliżając się i nie zbliżając” czy „krocząc tam i z powrotem”. Formuła ta nie jest do końca jasna; Niehr w *TUAT NF* daje uwagę: „tekst niezrozumiały”. Wydaje się jednak, że można ją zrozumieć na dwa sposoby: albo wskazuje ona na stopniowość, w znaczeniu „zaczęli się przybliżać”, albo na niepewność zbliżania się spowodowaną lękiem przed spotkaniem z Danilem. Tę drugą interpretację – „zblizali się bardzo niepewnie” – przyjęto tu m.in. za Wyattem (2002, 300: „niepewnie, wahając się”), Aitkenem (1990, 65: „niepewnie”) i Wrightem (2001, 173: „przybyli z wahaniem”). Jeszcze inaczej frazę próbował zinterpretować de Moor (1987, 253): „powrócili, ale on (Aqhatu) nie powrócił!”, co miało sugerować, że młodzieńcy byli towarzyszami polowań Aqhata. Ta interpretacja nie przyjęła się.

29-30. W tych wierszach posłańcy zdają się referować sposób zabójstwa Aqhata, powtarzając tę samą frazę, która opisywała jego zabójstwo wcześniej: „Dwukrotnie uderzył w czaszkę, trzy razy nad uszami” (por. *KTU* 1.18 IV 22-23 i 33-34). Nie jest jasne, do kogo te słowa są skierowane. W sumie młodzieńcy trzy razy będą

zdawać relację o śmierci Aqhata i najbardziej zagadkowy jest ten właśnie pierwszy raz. Czy mówią te słowa do Danila? Byłoby to dziwne, gdyż aklamacja „Danilu” oraz szczegółowa relacja o śmierci Aqhata nastąpi później. Być może mówią do siebie, jakby lękliwie powtarzając sobie, co mają przekazać patriarsze. Ewentualnie narrator podaje tu ich myśli, by wskazać powód niepewności i wahania się w trakcie zbliżania do Danila. W interpretacji niektórych pojawiające się znikąd stwierdzenie: „Dwukrotnie uderzył w czaszkę, trzy razy nad uszami” może oznaczać gesty, które posłańcy wykonują, aby odegrać, zainscenizować przed Danilem to, co mają mu do przekazania. Oznaczałoby to, że uderzali się lub siebie nawzajem. Tak tłumaczy np. Wright: „Uderzyli się w głowę dwa razy, trzy razy w ucho” (2001, 173) z uzasadnieniem, że jest to być może wizualizacja przynoszonych wieści. W ostateczności można też przyjąć, że fraza ta jest nie na miejscu i że została wpisana tu błędnie.

31-34. Kolejno narrator zwraca uwagę na fryzury wysłańców: „Loki ich głowy nie były związane, nad lokiem związane [...], ich warkocze zostały obcięte”. Terminy tu obecne, częściowo rekonstruowane, wydają się opisywać żałobny wygląd posłańców, choć kilku badaczy widziało tu już kolejny element narracji, czyli ich relację o Aqhacie. Rozwiązywanie i rozczochranie włosów na znak żałoby to znany motyw nie tylko na starożytnym Wschodzie. W *Eposie o Gilgameszu* tytułowy bohater, lamentując nad śmiercią przyjaciela Enkidu, wzywa do rozpuszczenia spiętych włosów: „Niech swe włosy spuszczą [na szyję] jak siostry twoje” (VIII 39, przekład Tronina 2017, 83). W Biblii mowa jest o tym zwyczaju m.in. w Kpł 10,6 czy 21,10. Podobnie jest z obcinaniem czy wrywaniem sobie włosów, są to znane gesty lamentacyjne, żałobne czy pokutne: „Pan zaś, Bóg Zastępów, wezwał was w ów dzień do płaczu i do żałoby, do ostrzyżenia się i do przyodziania wory” (Iz 22,12); „Pomrą wielcy i mali w tym kraju, nie będą pogrzebani i nikt nie będzie ich oplakiwał, nikt nie uczyni za nich na sobie nacięć ani się ostrzyże” (Jr 16,6; por. też Jr 41,5; 47,5; 48,37); „Przywdzieją wory, okryje ich strach, na wszystkich twarzach pojawi się wstyd i na wszystkich głowach łysina” (Ez 7,18; zob. też Am 8,10; Mi 1,16). Charakterystyczna jest tu także biblijna opowieść o nazirejczyku Samsonie, pokazująca, że włosy miały dla starożytnych ważną symboliczną czy wręcz magiczną treść. Ich ułożenie czy przeciwnie rozczochranie, a także obcięcie to ważne gesty symboliczne wskazujące na stan noszącego daną fryzurę.

Całości obrazu żałoby posłańców dopełnia ich płacz. Porównanie łez do szekli: „łyż jak ćwiartki szekla” (*dm 't km rb 't tqlm*) pojawia się również w *Legendzie o Kircie*: „jego łyż jak szekle” (*dm 'th km tqlm*). Szekel (sykl) to jednostka wagi, ok. 11 gramów (choć różne sykle w różnych okresach miały zmienną wagę), stanowiąca dominujący standard mierzenia, ustaloną podstawową wagę tak w Ugarit, w świecie Biblii, jak i w Babilonii. Obraz łez dużych jak sykle wskazuje na ból i rozpacz płaczącego (por. Kirta płaczący po śmierci siedmiu żon i braku dziedzica, *KTU* 1.14 I 28-30). Warto odnotować, że w tej scenie posłańcy przynoszący tragiczne wieści sami są zaangażowani w zachowania żałobne, których brakuje na tym etapie w zachowaniu Danila czy Pułaty.

34-36. W końcowych, słabo czytelnych liniach autor odnosi się dwukrotnie do rdzenia *špn*, co może wskazywać na świętą górę Ba'la (Şaponu). Więszość badaczy podąża tym tropem, widząc tu albo nazwę geograficzną góry Şaponu, albo zamiennię (metonimię) samego bóstwa (Gibson 1978, 116; Margalit 1989, 134; Aitken 1990, 65). Tym niemniej przywołanie świętej góry jest trudne do wpasowania w obecny kontekst. Być może chodzi o wspomnianą metonimię, gdzie tak naprawdę przywoływany jest Ba'lu, bóstwo opiekuńcze Danila, którego obecność ma pomóc w trudnej chwili przekazania patriarsze tak złych wieści.

KTU 1.19 II 37-44A

PRZEKAZANIE DANIŁOWI TRAGICZNEJ WIEŚCI

Posłańcy, przybywszy do domu Danila, przekazują hiobowe dla patriarchy i jego rodziny wieści, co tłumaczy ich żałobne gesty i znaki lamentacyjne.

³⁷ *ʿn¹bšrkm . dn¹il¹ .*

ʿd¹xhxx³⁸ riš . ʿrqth¹

ʿtḥt ʿn¹t¹y¹q¹l¹ .

l . t¹š¹n¹l¹ . hwt .

[š]¹ʿs¹at k rh . npšhm

³⁹ *ʿk¹ iṭl . brlt¹hm¹ .*

ʿk . qtr¹[. b ap mprhm]

⁴⁰ *tmğyn . tša . g¹hm . w¹[tsh]*

⁴¹ *šm¹ . l dnil . ʿmt¹ . [rpi]*

⁴² *mt . aq{t.}ht . ʿg¹z¹r¹ .*

ʿšš¹[at]⁴³ btl . ʿnt .

ʿk r¹[h . npšh]

⁴⁴ *{i}k iṭl . brlth .*

[k qtr . b aph .]

„Przy¹nosimy wieści, Dan¹ilu¹:

(Uderzony w) ʿskroń¹ głowy

ʿpod (nogi) ʿA¹na¹ty u¹pa¹dł¹.

Nie poz¹woliła¹ mu żyć,

[wy]¹puś¹ciła jak tchnienie jego życie,

ʿjak¹ splunięcie – jego wital¹ną siłę¹,

ʿjak dech¹ [z nozdrzy – jego wojowniczą moc]”.

Przybyli, podnieśli ʿswe¹ głosy ʿi¹ [zawołali]:

„Słuchaj, o Danilu ʿhe¹[rosie],

uśmiercon ʿbo¹ha¹ter¹ Aqhatu!

ʿWypuś¹[ciła] Dziewica ʿAnata

ʿjak tchnie¹[nie jego życie],

jak splunięcie – jego witalną siłę,

[jak dech z jego nozdrzy]”.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

37. *ʿn¹bšrkm* – KTU ma *ʿa¹bšrkm*, czyli zamiast 1. os. lm. – 1. os. lp. „przynoszę wieści”. Jednak *a* i *n* są do siebie bardzo podobne (*a* ma dwa kliny poziome ułożone kolejno, *n* zaś trzy), zatem przy rekonstrukcji nie w pełni widocznej litery można przyjąć jedną lub drugą możliwość. Tu ze względu na liczbę posłańców zasadne jest przyjęcie liczby mnogiej (podobnie z rekonstrukcją *ʿn¹bšrkm* Margalit 1989, 228).

37-38. *riš . 'rqth tht 'ln't y'q'l'* – Termin *rgt* – poza innymi odniesieniami, zwłaszcza w zestawieniu z językiem akademickim – może oznaczać „skroń”, szczególnie w kontekście *riš* „głowy”, tu z sufiksem „jego” (tak np. de Moor & Spronk 1987, 113; *DUL* 735). Wcześniej mowa była w podobny sposób o czaszce: „Dwukrotnie uderzył w czaszkę, trzy razy nad uszami” (por. *KTU* 1.18 IV 22-23 i 33-34), dlatego w przekładzie zasugerowano czasownik „uderzony”. Ostatni czasownik *gly* „prezentować się, odsłaniać” tu oznacza „pójść, przenieść się” (zob. *DUL* 296).

38-39. *npšhm... brlt'hm'... mprhm...* – Narrator podejmuje te same terminy, którymi opisano wcześniej śmierć Aqhata (*KTU* 1.18 IV 24-26, 36-37), jednak tu za każdym razem pojawia się końcówka *-hm* (dosłownie „ich”) zamiast *-h* („jego”). Uważane jest to za błąd skryby.

38a. *l . t'š'nl' . hwt* – Dosłownie „nie pozwoliła mu powstać”. Wright (2001, 174) z delikatnie inną rekonstrukcją tekstu (*tš'ly* zamiast *tš'nl*) rozumie to tak, że ‘Anata „nie mogła go podnieść/wskrzesić”.

38b. *[š]'š'at k rh . npšhm* – Linia 38 jest kontynuowana na lewej krawędzi, zob. *KTU*¹ fig. 60bis.

39. *mprhm* – Tu konieczna wydaje się poprawka, zapewne chodzi o słowo *mhrhm*, czyli *mhr* „wojownik, wojownicza siła” z sufiksem dzierżawczym (zob. *DUL* 530). Błąd jest łatwy do popełnienia, gdyż *p* to dwa kliny poziome ułożone jeden pod drugim, zaś *h* to trzy poziome kliny w takim samym układzie. Skryba popełnił go już nie pierwszy raz, por. *KTU* 1.18 IV 26.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

37-44a. Scena przypomina tę biblijną, gdy do Hioba przybywają posłańcy z tragicznymi wieściami: „Pewnego dnia (...) przyszedł posłaniec do Hioba i rzekł: «Woły orały, a oślice pasły się tuż obok. Wtem napadli Sabejczycy, porwali je, a sługi mieczem pozabijali, ja sam uszedłem, by ci o tym donieść». Gdy ten jeszcze mówił, przyszedł inny i rzekł: «Ogień Boży spadł z nieba, zapłonął wśród owiec oraz sług i pochłonął ich. Ja sam uszedłem, by ci o tym donieść». Gdy ten jeszcze mówił, przyszedł inny i rzekł: «Chaldejczycy zstąpili z trzema oddziałami, napadli na wielbłądy, a sługi ostrzem miecza zabili. Ja sam uszedłem, by ci o tym donieść». Gdy ten jeszcze mówił, przyszedł inny i rzekł: «Twoi synowie i córki jedli i pili wino w domu najstarszego brata. Wtem powiał szalony wicher z pustyni, poruszył czterema węgłami domu, zawałił go na dzieci, tak iż poumierły. Ja sam uszedłem, by ci o tym donieść». Hiob wstał, rozdarł swe szaty, ogolił głowę, upadł na ziemię, oddał pokłon” (Hi 1,13-20). Przesłanie fragmentu jest jasne: posłańcy ogłaszają Danilowi tragiczne wieści dotyczące losu Aqhata. Nie wiadomo jednak, dlaczego gońcy tak jakby przybywali dwa razy i ogłaszali swe nowiny dwukrotnie. Oba orędzia – w wierszach 37-39 i 42-44 – podejmują słownictwo i formuły z wcześniejszej narracji o śmierci herosa (*KTU* 1.18 IV 24-26,36-37) i są niemal identyczne. Może to wskazywać na nieład w tekście (tak Wright 2001, 175). Inni, widząc tę trudność, przedstawiają linie 40-41 przed linię 37, traktując

je jako wprowadzenie do całej sceny (Margalit 1989, 134-135; 226-231). To jednak nie rozwiązuje problemu, gdyż znów pojawiają się dwa takie same obwieszczenia, tym razem następujące bezpośrednio po sobie. Pewną wskazówką może być konsekwentne używanie za pierwszym razem końcówki *-hm* (dosłownie „ich”) zamiast *-h* („jego”). Może, podobnie jak w poprzedniej perykopie i w nawiązaniu do niej, młodzieńcy odgrywają scenę zabójstwa i dlatego pojawia się liczba mnoga, zaś dopiero za drugim razem wieść jest werbalnie przekazywana Danilowi, stąd użycie liczby pojedynczej.

Choć zabójcą Aqhata był Jaṭīpanu, młodzieńcy nie mają wątpliwości co do identyfikacji faktycznej zleceniodawczyni zbrodni: „...pod (nogi) ‘Anaty upadł. Nie pozwoliła mu żyć”. Wyraźnie mowa jest o bogini wojny jako właściwej sprawczyni morderstwa, zaś jej pomocnik i wykonawca jest tu całkowicie pominięty.

Wiersze 38-39 i 42-44 stanowią poetycki opis odebrania życia przy użyciu dobrze znanego na starożytnym Bliskim Wschodzie obrazu pozbawienia oddechu, tchnienia: „Nie pozwoliła mu żyć, wypuściła jak tchnienie jego życie, jak spluniecie – jego witalną siłę, jak dech z nozdrzy – jego wojowniczą moc” (tu dwukrotnie). Życie powszechnie wtedy utożsamiano z tchnieniem lub oddechem (obok krwi). W egipskiej *Księdze Umarłych*, np. w wersji dobrze zachowanego papirusu kapłana Aniego (XIII w. przed Chr.), wielokrotnie powraca formuła o „tchnieniu nozdrzy” jako obraz siły życiowej człowieka. Motyw ten pojawia się w *Eposie o Gilgameszu* (II 222, 279, 292), w tekstach listów z Amarny (XIV w. przed Chr.), w rytuałach asyryjskich i babilońskich, a także w Biblii: „Ja zaś sprowadzę na ziemię potop, aby zniszczyć wszelką istotę pod niebem, w której jest tchnienie życia (Rdz 6,17; też Rdz 7,15; 7,22); „Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą (Rdz 2,7). Prorok Izajasz stwierdza, że życie ludzkie niewiele więcej znaczy niż „dech w nozdrzach” (Iz 2,22). Utożsamienie życia z oddechem wynika z prostej obserwacji, że człowiek czy zwierzę, które przestaje oddychać, umiera.

KTU 1.19 II 44B-55 REAKCJA DANILA

Tekst urywa się pod koniec kolumny drugiej, brakuje 6 linii. Częściowo czytelny fragment opisuje reakcję Danila na wieść o śmierci syna. Najpierw pojawia się reakcja somatyczna, wstrząs odczuwany w ciele (ww. 44-47a), następnie nieczytelna odpowiedź werbalna (ww. 47b-49 i dalej). Rekonstrukcja pierwszej części możliwa jest na podstawie analogicznych opisów z *Cyklu o Ba’lu* (KTU 1.3 III 32-35; 1.4 II 16-20).

[bh . p 'nm] ⁴⁵ tt̄ .	(Wówczas) [jego nogi] zadrżały,
ʿlʿl[n . pnh . td' .	ʿwię ¹ [cej, jego twarz złała się potem,
b 'dn] ⁴⁶ ksl . ʿytʿ[br] .	z tyłu] ramiona ʿopa ¹ [dły],
[yğš . pnt . kslh]	[skurczyły się ścięgną jego ramion],
⁴⁷ ʿa ¹ nʿš ¹ . ʿd ¹ [t . zrh .	– ʿmi ¹ ęš ¹ ʿnie ¹ ʿje ¹ [go pleców.
yšu . gh] ⁴⁸ w yš[h . xxxxxxxxxxxx]	Podniósł swój głos] i zawo[łał: ...]
⁴⁹ mħš[xxxxxxxxxxxx]	„Zabity [...]
⁵⁰ ʿš ¹ [xxxxxxxxxxxx]	[...]
⁵¹ [...]	[...]
⁵² [...]	[...]
⁵³ [...]	[...]
⁵⁴ [...]	[...]
⁵⁵ [...]	[...]

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

45. ʿlʿl[n – Badacze postrzegają to słowo najczęściej jako przyimek ʿl „nad, obok, w obecności, przeciwko, z powodu” z sufiksem lub enklityką -n (por. *DUL* 151). W takiej interpretacji należałoby przetłumaczyć całą frazę ʿln pnh td' jako „od góry jego twarz złała się potem” (tak przekładają np. Gibson 1978, 105 czy Wright 2001, 194) – co daje pleonastyczny obraz, gdyż pot nie może się łąć od dołu. Preferujemy tu więc interpretację ʿl w roli przysłówka „w dodatku”, „co więcej” (zob. *DUL* 151-154), jak to ma również miejsce w *KTU* 1.17 II 9, w analogicznej scenie opisu fizycznej reakcji ciała Danila na niespodziewane wieści.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

44b-47a. W odpowiedzi na wieść o zamordowaniu syna Danilu najpierw reaguje niewerbalnie. Rozpacz patriarchy jest tu wyrażona krótkim katalogiem jego fizycznych reakcji, po których dopiero komentuje on otrzymaną wiadomość. Niestety druga część perykopy (II 50-55) jest nieczytelna.

Bardzo ciekawy jest opis reakcji somatycznej, tak pod względem struktury literackiej, jak i użytych obrazów. Ułożony jest on w serię paralelizmów synonimicznych, które są równoległe także wobec siebie (ich porządek może być przemienny, co pokazuje identyczny tekst z *KTU* 1.3 III 32-35 ze zmienioną kolejnością linii). Przyimki bh, ʿln i b 'dn występujące na początku kolejnych fraz tworzą narastający paralelizm opisujący reakcję ciała patriarchy: „w nim... nad nim... z tyłu...”. Pojawia się także meryzm: najpierw mowa jest o stopach, potem o twarzy. Figura wskazuje na całego człowieka: całe jego ciało gwałtownie zaregowało. Formuła bh p 'nm tt̄ „jego/jej nogi zadrżały” z ww. 44b-45a może być też przetłumaczona „na swoich stopach się zachwiał/a”, co ma ukazać, jakim ciosem dla Danila jest usłyszana wia-

domość. Del Olmo Lete & Sanmartín konsekwentnie widzą tu rodzaj żeński „jej stopy zdrzżały” (DUL 327, 643, 650, 664) być może w związku z niemal identycznym tekstem opisującym reakcję ‘Anaty (KTU 1.17 II 8-12), ale kontekst, inne końcówki dzierżawcze i czasowniki tego fragmentu pokazują, że jest to reakcja Danila, a nie kogoś innego. Termin *ksl* z w. 46a wskazuje bądź to na „ramiona”, „plecy”, bądź „łędźwie” (DUL 457) i występuje w paralelizmie z *p’nm* „stopy” (DUL 650). Fraza *ksl* *ʕylʔ[br]* z tego wiersza oznaczać może zatem „ramiona załamały się”, co przywodzi na myśl obraz opadniętych ramion, czyli załamania się człowieka pod wpływem złych wiadomości. W wierszach 46b-47a pojawiają się z kolei dwa nowe określenia zachowania ciała Danila. Oba, nie ma wątpliwości, wskazują na jego reakcję na wieść o śmierci syna. Interpretacje szczegółowe terminów są jednak różne. Niektórzy widzą tu reakcję „kręgow” lub „stawów” (de Moor 1971b, 137), inni „bioder” (Gibson 1978, 117; Aitken 1990, 67) czy „kręgow pleców” i „nerwów w plecach” (Wright 2001, 194), jeszcze inni „rogi jego szaty”, które „zatrzepotały równocześnie z tymi z pleców” (Margalit 1989, 399-400 „The corners of his vestment fluttered, in unison with tho[se of his back]”), choć ta ostatnia propozycja jest wątpliwa ze względu na to, że cały fragment mówi o częściach ciała, a nie stroju. Termin *ʕaʔnʕʕ* z w. 47 oznacza prawdopodobnie mięśnie (Gibson 1978, 117; Aitken 1989, 10).

Bardzo podobnie ujęto opis reakcji Danila na radosną wieść o narodzinach syna na początku poematu: „Twarz Danila poweselała, wyżej zaś czoło zajaśniało. Rozradował się i zaśmiał, stopy na podnóżku umieścił” (KTU 1.17 II 8-12). W obu przypadkach mowa jest o twarzy i o stopach, co wyrażać ma reakcję całego ciała i jest podobne do naszego zwrotu „od stóp do głów” (dawniej „od stóp do głowy”). Są to jedyne dwa opisy reakcji cielesnej patriarchy w poemacie; oba pojawiają się na wieść o synu Aqhacie, po każdym pojawia się formuła wprowadzająca mowę niezależną i wypowiedź Danila – reakcja werbalna. Ten celowo zbudowany paralelizm na przestrzeni całego dzieła uderza tym, że obie sceny są krańcowo różne – jest to więc tym razem perfekcyjnie zbudowany paralelizm antytetyczny, figura literacka, która ma jeszcze mocniej podkreślić najpierw radość z posiadania syna, a później rozpacz z powodu jego utraty. Niemal identyczny tekst pojawia się też w ugaryckim *Cykle o Ba’lu*. Jest to opis reakcji somatycznej, tym razem występujący u bogini ‘Anaty, jako reakcja na pojawienie się posłańców, zwiastujących w jej mniemaniu coś złego (KTU 1.3 III 32-35; zob. też KTU 1.6 II 44-47). Także w KTU 1.4 II 16-20 czytamy o identycznej cielesnej reakcji bogini Asziraty na wieść o zbliżaniu się wojowniczej pary, czyli Ba’la i ‘Anaty. Te trzy katalogi reakcji są – poza różnicą kolejności – niemal identyczne. Mamy zatem znów do czynienia z określonym wzorcem literackim opisu reakcji somatycznej bohatera na dramatyczne wieści czy okoliczności.

47b-55. Ta część perykopy jest – poza pierwszym wierszem – praktycznie nieczytelna. Fraza „Podniósł swój głos i zawołał” jest charakterystyczną dla poezji ugaryckiej formułą zbudowaną według schematu: *nš’gh w šh* – „podnieść swój głos i zawołać”. Pojawia się ona wielokrotnie w tekstach narracyjnych jako wprowadzenie w mowę niezależną. Tu wskazuje na odpowiedź Danila na otrzymaną wiadomość. Podobny wzorec kompozycyjny pojawia się w KTU 1.5 VI 11-25. Tam ‘Anata informuje Ila o śmierci Ba’la, na co ojciec bogów reaguje najpierw serią gestów fizycz-

nych (tu są to typowe gesty żałości), a następnie wygłasza krótką mowę, komentarz do śmierci Ba'la.

Z opisu reakcji ciała Danila i pierwszego wypowiedzianego słowa – które można odczytać jako „zabity” – a także z innych tekstów starożytnych opowiadających o bohaterze dowiadującym się o śmierci najbliższej osoby – można domyślać się, że będzie to forma lamentacji (por. Hillers 1965, 86-90). Nastąpiła tu zapewne lamentacja lub żałobna przemowa patriarchy, a jej pierwsze słowo wskazuje, że Danilu powtarza wątki z otrzymanej wiadomości (klasyczna dla poezji repetycja) i być może dodaje własne. Mowa żałobna, prawdopodobnie z towarzyszącymi gestami żałoby, musiała być krótka, gdyż nieczytelny fragment obejmuje sześć linii, a kiedy tekst powraca, mamy do czynienia już z nową aktywnością: *b nši 'nh w yphn* („Podniósłszy swe oczy, zobaczył”). Taka lamentacja z opisem gestów żałobnych ma miejsce w innych analogicznych scenach literackich, np. w reakcji Ila (*KTU 1.5 VI 11-25*) i 'Anaty (*KTU 1.5 VI 31 – 1.6 I 5-8*) na wieść o śmierci Ba'la, Jakuba na wieść o śmierci faworyzowanego syna Józefa (*Rdz 37,34-35*), Dawida na wieść o śmierci Saula i Jonatana (*2 Sm 1,11-13 i 17-27*) czy w reakcji fenickich opiekunów Ino na odkrycie jej śmierci (Owidiusz, *Przemiany 4,545-556*). Jak zauważa Parker, w tego typu scenach pojawia się za każdym razem pragnienie lamentującego podążania za zmarłym do grobu (Parker 1989, 124), być może więc także Danilu wyraża tu podobne życzenie.

Kiedy król Dawid dowiaduje się o śmierci Abnera, swego dowódcy i sprzymierzeńca, woła: „Porozdzierajcie swe szaty, nałóżcie wory i podnieście lament wobec [zwłok] Abnera” (*2 Sm 3,31*). Następnie uczczono zwłoki w procesji i pochowano je w Hebronie (*2 Sm 3,32*), Dawid zaś ułożył pieśń żałobną (*2 Sm 3,33-34*) oraz pościł (*2 Sm 3,35*). Podobnie gdy Dawid dowiaduje się o śmierci Saula (*2 Sm 1,10*), rozdziera szaty (*2 Sm 1,11*), lamentuje, płacze i pości (*2 Sm 1,12*), mści się na zabójcy (*2 Sm 1,15*) i przeklina go (*2 Sm 1,16*), podejmując lamentację (*2 Sm 1,17-27*). Sceny te mają z analizowanym opowiadaniem wiele wspólnych motywów, a to, czego brakuje Danilowi, to odnalezienie i uszanowanie oraz pochowanie zwłok syna, a wreszcie pomsta. Wszystko to dokona się w dwóch kolejnych częściach poematu.

CZEŚĆ VI

POSZUKIWANIE CIAŁA SYNA

Po krótkim opisie fizycznej reakcji Danila na wieść o śmierci Aqhata i (nieczytelnej) reakcji słownej, patriarcha rozpoczyna proces poszukiwania ciała syna, aby móc je pochować i odbyć żałobę. Poemat ujawnia tu powszechną w kulturze wagę pochówku ciała bliskiego zmarłego, wagę uczczenia i uszanowania jego zwłok. Z dziesiątek analogii literackich przywołajmy tylko jedną – tragedię Sofoklesa *Antygona*, w której tytułowa bohaterka naraża swoje życie, a ostatecznie umiera, aby godnie pochować ciało swojego brata.

Już do końca zachowanej części *Legendy o Aqhacie* akcja będzie napędzana przez tę jedną wiadomość: Aqhata został zabity. Jego rodzina, czyli Danilu i Puğata, będą podejmować czynności, mające odpowiednio uczcić, a następnie pomścić jego śmierć. W tej części kolejno pojawi się poszukiwanie ciała syna, znalezienie i pochowanie go, przekleństwo rzucone na miasto zbrodni i siedmioletni okres żałoby. Najpierw Danilu wybiera się na poszukiwanie ciała zmarłego syna, by móc je pochować. Podejmuje serię trzech niemal identycznych akcji, z których pierwsze dwa poszukiwania są daremne, ostatnie w końcu okazuje się skuteczne. Te trzy perykopy, w których zmieniają się tylko sprawdzane przez Danila postaci – sokoły, ich mityczny ojciec oraz ich mityczna matka – są pieczołowicie odwzorowane: trzy razy będzie powtórzony schemat narracji niemal w identycznej formie. Jest to starożytna forma poetycka powtórzenia ze zmianą w trzecim elemencie, charakterystyczny dla literatury starożytnego Wschodu element narracyjny i poetycki (por. Majewski 2020, 199-218).

Także w tej części poematu, jak w poprzednich (brak syna, brak łuku, brak urodzaju), mamy do czynienia z niesatysfakcjonującym stanem rzeczy, z sytuacją braku (Aitken 1990, 101): tu brak zwłok, które trzeba pochować. Brak ten zostanie zaspokojony: Danilu odnajdzie ciało syna i je pochowa. Znow więc narracja skupia się na wypełnieniu niedostatku; znow też pierwsza i ostatnia scena sobie odpowiadają: Danilu pragnie pochować syna – Danilu chowa syna. Między tymi tematami znajduje się moment centralny: patriarcha poszukuje i odnajduje ciało Aqhata.

Ugarycki patriarcha będzie szukać ciała syna w żołądkach ptaków drapieżnych i padlinożernych, które były wplątane w zabójstwo Aqhata. Za każdym razem wzywa Ba'la, by połamał skrzydła ptakom, by te mogły spaść u stóp sędziego. W ten sposób będzie mógł poszukać w ich wnętrznościach szczątek syna. Prawie współczesna Aqhatowi wersja akadyskiego *Mitu o Adapie* zawiera podobny motyw (jedynie bez bezpośredniej interwencji boskiej): „Chcę połamać twoje skrzydła. Jak tylko jego słowa wyszły z jego ust, skrzydła zostały połamane” (zob. też Watson 1976b, 372; Parker 1989, 125). Wezwany Ba'lu od razu przychodzi z pomocą i spełnia modlitewną prośbę Danila. Widać tu paralełę z pierwszą częścią poematu, gdzie patriarcha skutecznie błagał Ba'la o potomka. Można powiedzieć, że tu Danilu znów prosi Ba'la o syna, tym razem jednak chodzi o jego fizyczne ciało. W poemacie Danilu wzywa pomocy Ba'la w sumie trzykrotnie: na początku (niepłodność), pod koniec (nie ma zwłok syna), a także w środku (prośba o urodzaj). Środkowa prośba o ustąpienie suszy jest nieskuteczna. Jest to antyteza wobec krańcowych scen, wobec czego możemy w eposie dostrzec coś w rodzaju układu chiastycznego w relacji Danila i Ba'la:

- A: błaganie Ba'la i wysłuchanie błagania
 B: błaganie Ba'la i brak reakcji
 A': błaganie Ba'la i wysłuchanie błagania

Za trzecim razem sekwencja prośb do Ba'la powraca trzykrotnie, ale można ją potraktować jako jedną zasadniczą suplikę i jedną skuteczną interwencję w poszukiwaniu ciała zabitego Aqhata. Ba'lu jest ukazany jako bóg, który odpowiada na modlitwy i przychodzi z pomocą, taka jest religijna wymowa legendy. Dlaczego zatem wołanie Danila do chmur w środku poematu pozostaje bez odpowiedzi? Nie dlatego, że Ba'lu nie chce go pobłogosławić i mu nie sprzyja (wiemy już, że sprzyja), ale wskutek tego, iż nieurodzaj jest reakcją natury na zabójstwo niewinnego.

Tak szczegółowy poetycki opis poczynań Danila w reakcji na suszę, a później na wieść o śmierci syna wydaje się nie mieć paraleli w tekstach starożytnych. Ma on na celu ukazanie bohatera jako wzoru – nawet bardziej niż na początku poematu – pobożnego patriarchy i sędziego, mędrca i człowieka bogobożnego, który skrupulatnie spełnia zadania i obowiązki w swej trudnej sytuacji. Przypomina to portret starego Tobiasza namalowany na początku Księgi Tobiasza. Autor, by podkreślić jego prawość i bogobożność, zwraca uwagę zwłaszcza na fakt grzebania zmarłych: „Dawałem mój chleb głodnym i ubranie nagim. A jeśli widziałem zwłoki któregoś z moich rodaków wyrzucone poza mury Niniwy, grzebałem je. Pogrzebałem także zamordowanych z rozkazu króla Sennacheryba (...). Potajemnie zabierałem ich ciała i grzebałem je” (Tb 1,17-18). Tu także pochowanie ciała syna będzie nie tylko obowiązkiem ojca wobec syna, ale i gestem prawości i pobożności Danila.

KTU 1.19 II 56 - III 14A

DANILU I SOKOŁY

Tekst fragmentu jest miejscami mocno uszkodzony, ale rekonstrukcja jest możliwa dzięki dwóm analogicznym fragmentom z dalszej części legendy.

⁵⁶ *b nš^ri¹[. 'nh . w yphn .
yhd]* ⁵⁷ *'b 'rp¹t[. nšrm .]
[yšu¹ gh .]^rw¹ ys^rh¹ [.]
'kn¹[p . nšrm]* ² *'b¹l . ytb<r> .*

*'b¹l . y^tbr¹ [. diy . hmt]
³ tqln . th<t> p³ny .
ibq¹ [. kb^dthm . w]* ⁴ *a^hd .
hm . i^t . šmt .*

hm . 'i¹[t] ⁵ *'zm .
ab{p}ky . w . a^rq¹brn^rh¹*

⁶ *ašt . b hrt . ilm . arš*

⁷ *b ph . rgm . l y^rša .*

b špth . hw^rt¹[h]

⁸ *knp . nšrm . b¹l . ytb^rr¹*

⁹ *b¹l . tbr . diy hmt .*

*t^gl^rn⁷ ¹⁰ tht . p³nh .
y^bq¹ . kb^dt^hm . 'w¹[yhd]*

¹¹ *in . šmt .*

in . 'zm .

yšu . gh ¹² *w 'y¹šh .*

knp . nš^rrm¹ . <b¹l> ybn

¹³ *b¹l . ybn . di^ry¹ . hmt .*

nšrm ¹⁴ *'tpr¹ . w du .*

Podniós^rłszy¹ [swe oczy, zobaczył,
dostrzegł] 'w chmura¹ch [sokoły].
[Podniósł swój głos] 'i¹ zawo^rłał¹:
„Niech 'Ba¹'lu połam<ie> 'skrzyd¹[ła
sokołom],
niech 'Ba¹'lu po^rłamie¹ [ich lotki!]
Niech spadną po<d> moje stopy,
abym rozplątał [ich trzewia i] zobaczył,
czy jest (tam) tłuszcz,
czy 's¹[a] (tam) kości.
Zapłacę i po^rgrze¹bię 'go¹,
pochowam w jaskiniach bogów Podziemia”.
Jeszcze wypowiadał te słowa,
jeszcze nie skończył mó^rw¹[ić],
gdy Ba¹'lu poła^rmał¹ skrzydła sokołom,
Ba¹'lu połamał ich lotki.
Spad^rły¹ pod jego stopy,
a on rozplątał ich trz^re¹wia 'i¹ [zobaczył]:
nie ma tłuszczu,
nie ma kości!
Podniósł swój głos i 'za¹wołał:
„Niech <Ba¹'lu> przywróci skrzydła
soko^rłom¹,
niech Ba¹'lu przywróci ich lot^rki¹”.
(Ba¹'lu) 'zszy¹ł sokoły i odleciały.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

6. *arš* – *KTU* ma *art*, ale zaznacza w przypisie opinię podzielaną przez innych badaczy, że należy czytać tu *arš* (cała fraza: *ilm arš* – „bogowie Podziemia”).

7a. *b ph . rgm . l y^rša* – „Jeszcze wypowiadał te słowa”, dosłownie „Z jego ust słowo nie wyszło”; por. też *KTU* 1.2 IV 6 i 1.19 II 26.

7b. *b špth . hw^rt¹[h]* – „jeszcze nie skończył mó^rw¹[ić]”, dosłownie „z jego warg (nie wyszło) jego słowo”; por. też *KTU* 1.2 IV 6 i 1.19 II 26. Ponieważ tłumaczenie jest niedosłowne, nawiasy i półnawiasy oddają tekst oryginalny tylko umownie.

13-14. *nšrm 'tpr'* . w *du* – „¹zszył¹ sokoły i odleciały”. Inaczej *DUL* 257 i 641: „niech orły zaczną latać”, interpretując *tpr* jako odmianę czasownika *npr* „zacząć latać, startować, opuścić” (*DUL* 626). Jednak czasownik „latać, odlecieć” (*d'y*) już występuje we frazie, stąd prościej przyjąć tu rdzeń *tpr* „szyć” (por. hebr. i aram. rdzeń *tpr* „szyć, zszywać, sfastrygować”) – tym bardziej, że Danilu wcześniej rozciął te ptaki. Logiczne jest więc przyjęcie, że przed ich odesłaniem Ba'lu uzdalnia je do życia i lotu. Tak przekłada też Margalit (1989, 161) i Wright (2001, 176).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

II 56 – III 14a. Sekwencja fragmentu jest następująca: Danilu dostrzega ptaki; prosi Ba'la o ich okaleczenie, by mógł sprawdzić ich wnętrzości; Ba'lu spełnia prośbę i patriarcha sprawdza ich wnętrzości; nie znajduje zwłok syna; prosi Ba'la o ich przywrócenie do życia; ożywione ptaki odlatują. Ta sama sekwencja powtórzy się w następnej perykopie. Fragment tworzy regularną strukturę chiasmiczną. Zewnętrzna częścią chiazmu jest inicjująca prośba/żądanie Danila, by Ba'lu połamał skrzydła ptakom oraz finalna prośba, by Ba'lu przywrócił skrzydła ptakom. W części wewnętrznej chiazmu Danilu wyraża pragnienie inspekcji wnętrzości ptaków, a następnie w tych samych słowach i formułach jej dokonuje. Budowę fragmentu można rozpisnąć następująco:

A	<i>knp nšrm b'l yłbr</i> <i>b'l yłbr diy hmt</i>	Niech Ba'lu połamie skrzydła sokołom, niech Ba'lu połamie ich lotki!
B	<i>tqln tht p'ny</i> <i>ibq' kbdthm w ałd</i> <i>hm it šmt</i> <i>hm it 'zm</i>	Niech spadną u moich stóp, abym rozplątał ich trzewia i zobaczył, czy jest (tam) tłuszcz, czy są (tam) kości.
B'	<i>tğln tht p'nh</i> <i>ybq' kbdthm w yłd</i> <i>in šmt</i> <i>in 'zm</i>	Spadły u jego stóp, a on rozplątał ich trzewia i zobaczył: nie ma tłuszczu, nie ma kości!
A'	<i>knp nšrm b'l ybn</i> <i>b'l ybn diy hmt</i>	Niech Ba'lu przywróci skrzydła sokołom, niech Ba'lu przywróci ich lotki!

Wewnątrz tej struktury mamy także chiazmy na poziomie zdań (dosłownie „Skrzydła sokołom niech Ba'lu połamie / niech Ba'lu połamie ich lotki”). W części centralnej tak ułożonego chiazmu pojawia się uzasadnienie prośby Danila: „Zapłać i pogrzebię go, pochowam w jaskiniach bogów Podziemia”. Można by więc wskazać tu nie tyle na chiazm, co na strukturę koncentryczną, w której centralnym elementem (punkt C) jest przywoływane uzasadnienie dla poszukiwań Danila. Patriarcha chce odnaleźć, a następnie pochować zwłoki syna w grobie, który jest tu zestawiony z podziemnym światem bogów.

II 57, III 1. Termin *nšrm* oznacza najczęściej „orły” lub „sokoły”. Niektórzy badacze (np. Wright 2001, 175) wybierają dla tego i kolejnych fragmentów tłumaczenie „sępy” – ptaki padlinożerne, co pasuje do kontekstu poszukiwania zwłok Aqhata w ich wnętrznościach. Jednak wcześniej w poemacie ten sam termin *nšr* wskazywał, zgodnie z jego podstawowym znaczeniem, na „orła”, „sokoła” czy ogólnie „ptaka drapieżnego”. Należy więc zostać przy tym samym tłumaczeniu terminu właśnie z powodu zachowania łączności między sceną zabójstwa Aqhata przy użyciu *nšrm* i sceną poszukiwania jego zwłok. Szerzej na temat tego terminu zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.18 IV 17-18. Drapieżne i padlinożerne ptaki *nšrm* najpierw w poemacie służyły zabójstwu Aqhata, potem były zwiastunami suszy, tu zaś Danilu poszukuje w nich ciała syna. Na końcu legendy powrócą jeszcze w narracji jako adresaci przekleństwa mającego chronić grób bohatera. W poemacie pojawiają się w sumie w czterech epizodach i pełnią ważną rolę symboliczną, spajającą poszczególne części legendy, zwłaszcza te związane z zabójstwem syna Danila. Ptaki w rytuale ugaryckim są składane praktycznie zawsze w ofierze za zmarłych, co także wiąże je z domeną śmierci.

2, 9, 13. Rzeczownik *diy* wcześniej w poemacie występował w parze z *nšrm* „sokoły” i oznaczał „jastrzębia”, „sępa” czy innego ptaka drapieżnego i/lub padlinożernego. Jednak wówczas pojawiał się on za każdym razem w liczbie mnogiej – *dijm*. Tutaj należy przyjąć drugie znaczenie terminu *diy*, czyli „skrzydło, lotka”, gdyż w tym i kolejnych fragmentach słowo występuje w paralelizmie nie z *nšrm*, ale z *knp* „skrzydło” (zob. np. DUL 257).

5-6. Pierwszą uniwersalną ideą wyrażoną w tym życzeniu Danila jest uczczenie zwłok, zwłaszcza że chodzi tu o najbliższą osobę z rodziny. We wszystkich kulturach badacze odkrywają zupełnie szczególne sposoby traktowania zwłok ludzkich; uważa się nawet, że pojawienie się obrzędów pogrzebowych może być jednym z kryteriów hominizacji. W kulturze starożytnego Bliskiego Wschodu szacunek wobec zwłok i związany z nim obowiązek pochówku wyrażany jest na różne sposoby: od budowania wielkich grobowców czy innych okazałych form kultury funeralnej, przez praktyki i opowieści podkreślające wagę tego obowiązku, po ustalenia prawne z tym związane. W opowiadaniu trzy razy powróci życzenie Danila, by pochować syna „w jaskiniach bogów Podziemia”. Pochówki w jaskiniach należą do bardzo starożytnych praktyk, badacze w różnych miejscach świata odkrywają jaskinie jako miejsca pogrzebowe czy wręcz cmentarzyska. Tu jednak chodzi o jaskinie szczególne, bo „bogów Podziemia”. Określenie *ilm arš* wskazuje na bóstwa chthoniczne związane z ziemią, grobem, śmiercią i ciemnością czy Podziemiem, rozumianym jako kraina umarłych (por. KTU 1.5 V 5-6). Ważnym elementem tego obrazu jest starożytne, również w miarę uniwersalne pojmowanie ziemi jako matki czy wręcz kult Matki-Ziemi. Człowiek rodzi się z łona matki-kobiety, aby po śmierci powrócić do łona Matki-Ziemi. Śmierć jest tu widziana jako swego rodzaju powrót do domu: „pogrzebię go, pochowam w jaskiniach bogów Podziemia”. To myślenie powiązane jest zapewne z rolniczym charakterem ziemi, która z jednej strony rodzi, a z drugiej jest miejscem obumierania, krainą śmierci.

7-13. Ba'lu jest równie pomocny wobec Danila, jak było to na początku poematu – reaguje na jego prośby i trzykrotnie interweniuje na korzyść swego czciociela (tu po raz pierwszy, w następnych perykopach powieli swoje działanie). Danilu jednak nie odnajduje zwłok syna w ciałach ptaków drapieżnych/padlinożernych, zwraca się więc w stronę mitycznego ojca ptaków drapieżnych – Hargaba.

KTU 1.19 III 14B-28A DANILU I HARGABU, OJCIEC SOKOŁÓW

Rekonstrukcja nieczytelnych partii jest możliwa na podstawie identycznych formuł z sąsiadujących dwóch perykop. Danilu kontynuuje poszukiwanie ciała syna.

*b nši . 'nh . 'w yp<h>'n'¹⁵
yħd . hrgb . ab . nšrm
yšu . gh . w yšh .
'kn'p . 'hr'[g]'b'¹⁷ b'l . ytb<r> .*

*b'l . y'tbr'¹⁸ . diy [.] 'hwt'¹⁸
w yql . tħt . p'n'y'¹⁹ .
i'baq' . k'bd'[h]¹⁹ 'w' aħd .
hm . it . šmt .
hm . it[. 'zm]
²⁰ 'abky . w a'qbrn .
²¹ 'a'š't . b ħr't²¹ 'ilm'[. ar]'š' [.]*

*'b p'[h .]'rgm' . [l] 'yša'²² .
[b šp]²² 'th . hwth .'
²³ 'k'np . 'hr'gb . b'l . i'br
²⁴ 'b'l . i'br' . d'i'y . h'w't .
w y'ql'²⁴ 'tħt' . p'n'h' .
ybaq' . 'k'bdh . 'w yħd'
²⁵ 'in . š'mt .
in . 'zm .*

*yš'u' . g'h'²⁶ 'w' yšh .
knp . h'r'gb . b'l . ybn'
²⁷ 'b'l . ybn . diy . hwt .
²⁸ 'h'rg'b'²⁸ 't'pr . 'w' du .*

Podniósłszy swe oczy, 'zo<ba>'czył',
dostrzegł Hargaba, ojca sokołów.
Podniósł swój głos i zawołał:
„Niech Ba'lu połamami<e> 'skrzy'dła
'Har'[ga]'ba',
niech Ba'lu po'łamię' 'jego' lotki!
Niech spadnie pod 'moje' stopy,
'a'lbym rozplątał [jego] trz'ewia' 'i' zobaczył,
czy jest (tam) tłuszcz,
czy są (tam) [kości].
'Zapłacę i po'grzebię go,
'po'cho'wam w jaski'niach 'bogów'
[Podzie]'mia'”.
'Jesz'[cze] 'wypowiadał' [te] 'słowa',
[jeszcze] 'nie skończył mówić',
gdy Ba'lu po'łamał 'sk'rzydła 'Har'gaba,
'Ba'lu połamał' je'g'lo lo't'ki.
Wtedy u'padł' 'pod' 'jego' stopy,
a on rozplątał jego 'trzewia' 'i' zobaczył:
'nie ma tłu'szczu,
nie ma kości!
Podni'ósł' 'swój' głos 'i' zawołał:
„Niech Ba'lu przywróci' skrzydła Ha'r'gaba,
niech 'B'a'lu przywróci jego lotki”.
(Ba'lu) 'z'szył' 'Ha'rga'ba' 'i' ten odleciał.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

21. *ʿb pʿ[h .]ʿrgmʿ . [l] ʿyṣaʿ* – Zobacz komentarz filologiczny do KTU 1.19 III 7a. Ponieważ tłumaczenie jest niedosłowne, nawiasy i półnawiasy oddają tekst oryginalny tylko umownie.

21-22. *b šʿpthʿ[. hwth]* – Zobacz komentarz filologiczny do KTU 1.19 III 7b. Ponieważ tłumaczenie jest niedosłowne, nawiasy i półnawiasy oddają tekst oryginalny tylko umownie.

27-28. *ʿhʿrgʿbʿ ʿtʿpr . ʿwʿ du* – Del Olmo Lete & Sanmartín interpretują *tpr* jako odmianę czasownika *npr* „zacząć latać, startować” (DUL 257, 626). Tu jednak przyjęto, że jest to *infinitivus absolutus* od *tpr* „szyć” (por. wyżej, komentarz filologiczny do KTU 1.19 III 13-14).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

14b-28a. Struktura i schemat perykopy powtarzają się tu względem poprzedniej (zob. wyżej na temat chiazmu oraz inkluzji – obramowania formułą o połamaniu/przywróceniu skrzydeł ptakom). Powtarza się także treść, niemal co do słowa – zmieniają się jedynie adresaci poszukiwania ciała syna: poprzednio były to sokoły (*nšrm*), tu jest nim ojciec sokołów, Hargabu.

Kim jest Hargabu? Niewiele wiemy o tej mitycznej postaci, zwierzęciu rodzaju męskiego, symbolicznym ojcu ptaków drapieżnych *nšrm* (sokołów, sępów czy orłów). Etymologia jego imienia jest niepewna, być może jest związana z czasownikiem *hrg* „zabić” (DUL 341), jednak badacze poszukują znaczenia imienia także na wiele innych sposobów (szerzej np. CAD A/1, 253; Geller 1976, 374-376; Margalit 1984, 144-145). Żadna z propozycji nie jest jednak konkluzywna czy przekonująca. Nie posiadamy ani jego opisów, ani materialnego wyobrażenia. W tekstach ugaryckich pojawia się tylko w tym miejscu, zestawiony jest w parze z Šamalą, matką sokołów (zob. niżej).

24-26. Tak jak wcześniej Danilu przeszukiwał żołądki sokołów, tu przeszukuje trzewia Hargaba. Być może zakłada, że ptaki latające nad głowami i zwiastujące suszę, są tymi samymi, które mogły pożreć Aqhata. Dlatego wzywa Baʿla, aby ten pomógł mu odnaleźć zwłoki syna w ich trzewiach. Jednak po raz drugi nic nie znajduje, co wyrażone zostało identycznym jak poprzednio refrenem: „nie ma tłuszczu, nie ma kości” (*in šmt in ʿzm*).

27-28. „Zszył Hargaba” – Czynność dotyczy oczywiście Baʿla, który jest jej podmiotem domyślnym.

KTU 1.19 III 28B-39A
DANILU I ŠAMALA, MATKA SOKOŁÓW

Fragment stosunkowo najlepiej zachowany z trzech paralelnych. Opowiada o dalszym poszukiwaniu ciała Aqhata przez jego ojca, tym razem skutecznym.

<p><i>ʼb nʼši . ʼnh .</i> ²⁹ <i>ʼwʼ yʼpʼhn .</i> <i>yhd . šml . um . nšrʼmʼ</i> ³⁰ <i>ʼyʼšʼuʼ . gh . ʼwʼ yšh .</i> <i>knʼpʼ . šmʼlʼ .</i> ³¹ <i>ʼbʼl . yʼtbr .</i> <i>bʼl . ʼyʼtʼbrʼ . ʼdʼiy</i> ³² <i>ʼhyʼt .</i> <i>tql . tħt . pʼny .</i> <i>iʼbqʼ</i> ³³ <i>ʼkbʼdh . w ahd .</i> <i>hm . iṯ . šʼmʼt .</i> <i><hm> iṯ</i> ³⁴ <i>ʼzʼm .</i> <i>abky . w aqbrnh .</i> <i>aštn</i> ³⁵ <i>ʼbʼ ħrt . ilm . arš .</i> <i>b ph . rgʼmʼ . l ʼyʼ[š]a</i> ³⁶ <i>ʼbʼ špth . hwth .</i> <i>knp . šmʼlʼ . ʼbʼʼ[l] <tbr></i> ³⁷ <i>ʼbʼl . tbr . diy . hyt .</i> <i>tqʼlʼ . ʼtħtʼ</i> ³⁸ <i>pʼʼnhʼ .</i> <i>ybqʼ . kbdh . w ʼyhdʼ</i> ³⁹ <i>iṯ . šmt .</i> <i>iṯ . ʼzm .</i></p>	<p>ʼPodniósłszy swe oczy, zoʼbaʼczył, dostrzegł Šamale, matkę sokołówʼ. ʼPodniósłʼ swój głos ʼiʼ zawołał: „Niech ʼBʼaʼlu połamie skrzydłaʼ Šamaʼliʼ, niech Baʼlu ʼpoʼłaʼmieʼ ʼjeʼj ʼloʼtkiʼ! Niech spadnie pod moje stopy, abym rozʼpłaʼtał jej ʼtrzeʼwia i zobaczył, czy jest (tam) tłuʼszʼcz, <czy> są (tam) ʼkoʼści. Zapłacę i pogrzebię go, pochowam ʼwʼ jaskiniach bogów Podziemiaʼ”. Jeszcze ʼwyʼ[powia]dał te słoʼwaʼ, ʼjeszʼcze nie skończył mówić, gdy ʼBʼaʼ[lu] <połamał> skrzydła Šamaʼliʼ, ʼBʼaʼlu połamał jej lotki. Upadłaʼ ʼpodʼ ʼjegoʼ stʼopyʼ, a on rozpłatał jej trzewia i ʼzobaczyłʼ: jest tłuszcz, są kości!</p>
---	--

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

35. *b ph . rgʼmʼ . l ʼyʼ[š]a* – Zobacz komentarz filologiczny do *KTU 1.19 III 7a*.

36. *ʼbʼ špth . hwth* – Zobacz komentarz filologiczny do *KTU 1.19 III 7b*.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

28b-39a. Trzy powyższe sceny tworzą spójną grupę o jasno sprecyzowanym celu. Danilu szuka zwłok swojego syna, podejmując trzykrotny akt zaklinalnia niebios i przeszukiwania wnętrzości drapieżnych ptaków. Za trzecim razem osiąga swój cel. Taka forma literacka ujęcia akcji w trzech etapach, gdzie ten trzeci będzie przełomowy, powtórzy się za chwilę w poemacie, gdy Danilu będzie przeklinał miasta: Qr-Mjm, Mrrt-Tgll-Bnr i Abilumu (*KTU 1. 19 III 45 – IV 6*). Jako ostatnie zostało przeklęte

miasto bezpośrednio związane ze śmiercią Aqhata – to w jego okolicach, a być może nawet w jego murach doszło do zabójstwa. Takie wyliczanie trzech elementów czy podkreślenie zmiany w trzecim elemencie pojawia się w literaturze ugaryckiej (np. w *KTU* 1.4 III 17-18; tekst 1) i biblijnej (np. Rdz 22,4: „Na trzeci dzień Abraham dostrzegł...”; Rdz 31,22: „A gdy na trzeci dzień Laban dowiedział się...”; Wj 19,11: „niech będą gotowi na trzeci dzień, bo dnia trzeciego zstąpi Pan...” itd.) i przypomina wyliczenia z początku poematu, gdzie momentem kulminacyjnym był dzień siódmy. Autor, wykorzystując tę formę literacką, umiejętnie tworzy w czytelniku postawę wycekiwania rozwiązania i buduje napięcie narracyjne.

Niewiele wiemy o Œamali, mitycznej postaci, zwierzęciu rodzaju żeńskiego, symbolicznej matce ptaków *nšrm* (sokołów, sępów czy orłów). Etymologia jej imienia, podobnie jak to było z Hargabem (zob. wyżej), jest niejasna i raczej nie ma związku z terminem *šml*, oznaczającym młoto, czyli odparowany, wyschnięty osad (jęczmienny), pozostałość z procesu warzenia piwa (*DUL* 774-775). Greenfield (1967, 90) sugerował związek z terminem obecnym w misznaickim hebrajskim *šemel* „twarda dojrzała figa” i arabskim *samāla* „być twardym”, co wskazywałoby na twardość, dojrzałość matki sokołów (por. też Margalit 1984, 144-145). Propozycja ta jest jednak daleka od konkluzywności. Nie posiadamy ani opisów matki sokołów, ani jej materialnego wyobrażenia. W tekstach ugaryckich pojawia się tylko w tym miejscu, zestawiona jest paralelnie z Hargabem, ojcem sokołów.

Zastanawia fakt, dlaczego to w jej ciele Danilu odnajduje zwłoki syna, dlaczego to ona kończy proces poszukiwania. Porządek, w jakim ptaki są wywoływane, mógłby być przecież inny (na końcu sokoły lub ich ojciec, Hargabu). Być może chodzi o to, że jej płeć koreluje z płcią ‘Anaty – właściwej sprawczyni tragedii. Margalit (1989, 406-407) idzie dalej, pisząc, że brak wyjaśnienia, dlaczego to we wnętrzu Œamali znajdowało się ciało Aqhata, prowadzi do (symbolicznej) identyfikacji tych dwóch postaci żeńskich. Natan-Yulzary (2009, 591) odrzuca taką interpretację, jako nie potwierdzoną przez tekst. Jednak wyżej wspomniano o umiejętnościach latania ‘Anaty i jej myśliwskich i wojennych zdolnościach, co upodabnia ją symbolicznie do drapieżnego ptaka. ‘Anata to bogini wojny, w jakiś sposób analogiczna do greckiej Ateny, która również może pojawić się jako ptak (zazwyczaj sowa). W scenie zabójstwa Aqhata ‘Anata lata pośród sokołów, jest to skrzydlata bogini (por. *KTU* 1.22 I 10-11). Co więcej, po zabójstwie Aqhata rzuca się na jego zwłoki i je pożera: „zatopiła swe zęby i pożarła (go)” (*KTU* 1.19 I 9) – jak drapieżnik czy padlinożerca. To daje podstawy jeśli nie do utożsamienia Œamali z ‘Anatą, to do spostrzeżenia, że to te dwie „kobiety-ptaki” są odpowiedzialne za śmierć i zniknięcie Aqhata. Natan-Yulzary zauważa jeszcze inny interesujący szczegół pozwalający połączyć ‘Anatę z sokołami, a szczególnie z Œamalą. Danilu trzy razy prosi Ba‘la słowami: „Niech spadnie pod moje stopy” (*tql tht p'ny*). To są te same słowa, które wcześniej w poemacie wypowiedziała ‘Anata, decydując się na zabójstwo Aqhata: „powalę cię pod moje stopy” (*ašqlk tht p'ny atk*). Zdaniem Natan-Yulzary, narrator tworzy tu aluzję, aby połączyć obie sekcje i ukazać tę scenę jako swego rodzaju odwet. Wyrażenie oznaczające zniewagę – „paść pod stopy” – nabiera szczególnego

znaczenia w scenie z sokołami: to, co ‘Anata planowała zrobić Aqhatowi, symbolicznie przydarzyło się jej lub jej wysłannikom (Natan-Yulzary 2009, 592). Poprzednie ptaki są przywracane do życia przez Ba’la i mogą wrócić (jak się wydaje bez żadnego uszczerbku) do swego dawnego funkcjonowania. Šamala nie; pozostaje rozszarpana, martwa, co w domyśle – nie jest to bowiem wyrażone wprost – ma być formą kary dla niej.

KTU 1.19 III 39^B-45^A DANILU GRZEBIE SZCZĄTKI SYNA

Danilu w końcu odnajduje zwłoki swojego syna i może spełnić wobec nich ostatni obowiązek – pochówek. W trakcie poszukiwania ciała syna trzy razy pojawiła się w ustach patriarchy formuła o zamiarze pochowania Aqhata: „Zapłacę i pogrzebię go, pochowam w jaskiniach bogów Podziemia” (KTU 1.19 III 5-6,20-21,34-35). Kiedy ojciec znajduje ciało, realizuje tę trzykrotną zapowiedź, ale formuła realizacji nie jest dokładnym odwzorowaniem zapowiedzi, co zobaczymy poniżej. Na końcu fragmentu sędzia harnamicki wpowiada charakterystyczne przekleństwo.

w yq^h. b^hhm⁴⁰ ‘a^hqht .
yb<ky> l ‘l^hq^hz^h
ybky . ‘w yqb^hr
⁴¹ yqbr{.}nn . b ‘m^hdgt . b knrt

I wydo^hbył spo^hród nich (ciało) ‘A^hqhata,
zapła<kał>, ‘pod^hno^hsząc^h (go),
zapłakał ‘i pogrze^hbał,
pogrzebał w ‘gro^hbie w (okolicy) Jeziora
Galilejskiego.

⁴² w yšu . gh . w ysh .
k^hn^hp . nšrm⁴³ b^hl . y^hl^hbr .
b^hl . y^hbr . diy⁴⁴ hmt .
hm . t^hpn . ‘l . qbr . bny
⁴⁵ tšh^hta{.}nn . b šnth .

Po czym podniósł swój głos i zawołał:
„Niech Ba’lu po^hła^hmie sk^hrzy^hdła sokołów,
niech Ba’lu połamie ich lotki,
jeśli będą latać nad grobem mego syna,
jeśli będą zakłócać jego spoczynek!

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

39-40. b^hhm ‘a^hqht – Możliwe jest również tłumaczenie frazy jako „szczątki Aqhata”, interpretując słowo bhm nie jako przyimek sufigowany, ale rzeczownik analogiczny do hebr. *bəhēmā^h*. Margalit widzi w wyrazie bhm termin „szczątki” (1989, 408 n. 12), za nim idzie też Wyatt (2002, 305-306).

40. yb<ky> l ‘l^hq^hz^h – Niektórzy tłumaczą frazę: „Zapłakał nad bohaterem”, najwidoczniej dopatrując się tu rdzenia *ğzr*. Jednak kliny ukazują raczej słowo ‘l^hq^hz^h, które jest czasownikiem „podnieść, unieść” z dodanym przyimkiem l

(por. hebr. *lāqat* „podnieść, dźwignąć, zebrać” czy arab. *laqāta* „zebrać, zbierać” (Dijkstra & de Moor 1975, 208; del Olmo Lete 1981, 573).

45. *tšh̄taʕ.ʕnn* – Jest to czasownik *h̄t* w koniugacji Š. W formie podstawowej G oznacza „obudzić się, dojść do siebie” (DUL 409-410; por. akad. *h̄ātu*, CAD H, 159-161). Margalit (1989, 422-424) wiąże słowo z czasownikiem *th̄ta* „trząść”, obecnym w KTU 1.169:5.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

39b-41. Dwukrotne *ybky* „zapłakał” podkreśla boleść Danila i jest w literaturze z Ugarit typową reakcją na wieść o spodziewanej czy doświadczonej śmierci bliskiej osoby (por. KTU 1.15 V 12-14; 1.16 I 6, 14). Danilu realizuje swą trzykrotną zapowiedź o pochowaniu syna, ale formuła realizacji nie jest dokładnym odwzorowaniem zapowiedzi. Pierwsza jej część odpowiada oświadczeniu, poza brakiem sufiksu dzierżawczego: *abky* w *aqbrnh* („zapłacę i pogrzebię go”) – *ybky* w *yqbr* („zapłakał i pogrzebał”). Jednak druga część zapowiedzi: *ašt b h̄rt ilm arš* („pochowam w jaskiniach bogów Podziemia”) została podmieniona inną, zagadkową formułą: *yqbrnn b mdgt b knrt* – „pogrzebał w grobie w (okolicy) Jeziora Galilejskiego”.

Co do frazy *b mdgt b knrt* istnieje duża rozbieżność interpretacji. Jeśli rdzeniem słowa *mdgt* jest *dg* (z *m-* jako preformatywą miejsca i rzeczownikowym sufiksem *-t*), to może on wskazywać na rybę, a cały rzeczownik na „miejsce ryb”. Taką możliwość przyjmuje Margalit (1989, 163), który przekłada termin jako „miejsce do wędkowania, staw rybny” („fishing-place, fishpond”) i w tym kontekście kolejne słowo *knrt* jako Jezioro Kinneret (Jezioro Galilejskie). W tej interpretacji grób Aqhata znajduje się w samym Jeziorze Galilejskim, a akcja poematu rozgrywa się nie w okolicach Ugarit, ale w Galilei. Inni badacze widzą w pierwszej części frazy raczej termin „grobowiec, grób”. Del Olmo Lete & Sanmartín interpretują termin *mdgt* jako „grób, jaskinia”, co ma pochodzić od określenia „ciemne miejsce” (DUL 521). Wright (2001, 177) ma podobnie, ze znakiem zapytania: „in a tomb(?) in *knrt*”. Tronina przekłada „w urnie” (2009, 614) z przypisem, że dokładny sens terminów jest niepewny i nie jest jasne, czy wskazuje się tu na miejsce pochówku, czy jego sposób.

Jeszcze większą zagadkę stanowi drugi termin omawianej frazy, czyli *knrt*. Nie wiadomo czy jest to rzeczownik pospolity, czy nazwa własna. Co więcej, sama rekonstrukcja słowa była w badaniach ugaryckich przez długi czas niepewna. Charles Virolleaud, publikując legendę Aqhata po raz pierwszy w 1936 roku, w transkrypcji podał *b knkn(?)* – i taką wersję przyjął w tłumaczeniu i komentarzu. Jednak już w faksymile, odrysie tablicy, pokazał słowo *bknrt*. Od tego czasu badacze przyjmują bądź jedną, bądź drugą wersję. Dressler w poświęconym temu miejscu artykule (1984, 216-221) odczytał słowo jeszcze inaczej, jako *bknh*. Jednak nowsze, lepsze zdjęcia tablicy nie pozostawiają wątpliwości, że chodzi o słowo *knrt*. Pitard w nowszej od Dresslera pracy (1994b, 31-38) wykazał, że nowe odczytanie wskazuje jednoznacznie na rekonstrukcję *bknrt* (a nie *bknkn* czy *bknkt*): „Odczytanie *bknrt* musi być uważane jako pewne” (1994, 36).

Samo ustalenie odczytania nie rozwiązało problemu. Słowo *knrt* wciąż jest różnie rozumiane i przekładane (co do *b* jako przyimka „w” nie ma sporów). Mamy tu do czynienia z sytuacją, gdy tłumaczenie jednego słowa wpływa na interpretację całego poematu. Chodzi bowiem o miejsce akcji. Jeśli we frazie *b knrt* widzimy nazwę własną Kinneret, a więc Jezioro Galilejskie i jego okolice, to poemat rozgrywa się zapewne w Kanaanie, a Danilu jest Kananejczykiem, wręcz Galilejczykiem. Taką interpretację przyjął Margalit, który – jak wyżej wspomniano – przekłada całą frazę *b mdgt b knrt* jako „łowisko w Jeziorze Galilejskim” (1984, 150) czy „miejsce do wędkowania / staw rybny w Jeziorze Galilejskim” (1989, 163). Niektórzy badacze pozostają jednak sceptyczni wobec tej niespodziewanej identyfikacji geograficznej. Wolą w słowie *bknrt* widzieć np. instrument, lirę. Choć istotnie ten sens słowa *knr* poświadczony jest m.in. w języku hebrajskim i aramejskim, to takie tłumaczenie nie pasuje do kontekstu. Jeszcze inni przekładają *bknrt* jako „w lnianym całunie” lub widzą tu inny rzeczownik pospolity związany z pochówkiem. Del Olmo Lete & Sanmartín tłumaczą frazę *yqbrnn b mdgt b knrt* jako: „pochował go w grobowcu w zapieczętowanej (trumnie)” (*DUL* 521). Wyatt (2002, 306) przyjmuje: „pochował go w grobie na cmentarzu”, choć w przypisie przyznaje, że w szerszym spektrum geograficznym pochówek w okolicach Jeziora Galilejskiego „nie jest niczym wyjątkowym, ponieważ istnieje kilka cech regionu, które są znane tradycji ugaryckiej”. Istotnie, w *KTU* 1.108 (tekst 44) wspomina się Baszan (tereny niedaleko na wschód od Jeziora Galilejskiego) jako miejsce pochodzenia dynastii Ugarit i miejsca pochówku. Danilu może pochodzić z Galilei, ale nie jest to konieczne, aby móc pogrzebać syna w tym tradycyjnym miejscu pochówku. Jego stały przydomek *mt hrnmy* „Harnamita” także sugeruje prawdopodobnie miejsce pochodzenia (Hermel/Hirmil), które jest 200 km na południe od Ugarit, w stronę Galilei (zob. szerzej ekskurs: *Kim jest Danilu?*). Niektórzy badacze z braku jednoznaczności pozostawiają termin nieprzetłumaczony; tak czynią np. Parker (1989, 74): „Pochowa go w MDGT, w KNRT”; Aitken (1990, 71): „w ciemnym miejscu ...”, Wright (2001, 177): „w grobie(?) w *knrt*” czy wyżej wskazany Tronina (2009, 614).

Wcześniej w ustach Danila pojawia się życzenie, by pochować syna „w jaskiniach bogów Podziemia”: *KTU* 1.19 III 5-6,20-21,34-35. Trzykrotne użycie słowa *arš* („ziemia, podziemia”) wskazuje, że pochówek – wbrew Margalitowi – nie mógł się dokonać w samym jeziorze, a co najwyżej w jego okolicach. Trzykrotnie wyrażona intencja Danila wydaje się ściśle zestawiona z tym, co później uczynił:

abky w aqbrnh aštn b hrt ilm arš

„Zapłacę i pogrzebię go, pochowam w jaskiniach bogów Podziemia”.

ybky w yqbr yqbrnn b mdgt b knrt

„Zapłakał i pogrzebał, pogrzebał w grobie w (okolicy) Jeziora Galilejskiego”.

Tak zbudowany paralelizm każe widzieć we frazach *b hrt ilm arš* oraz *b mdgt b knrt* formuły równo- lub bliskoznaczne – symboliczne czy rzeczywiste miejsce pochówku. Hipoteza o galilejskim tle poematu i galilejskim miejscu pogrzebania Aqhata nie jest bezzasadna. Poza jednoznacznie brzmiącym określeniem *b knrt* i związkami Ugarit z Galileą, wskazują na to inne przesłanki – choćby wspomniany wyżej jeden z dwóch głównych przydomków Danila: *mt hrnmy*, czyli „Harnamita, człowiek z Harnamu” czy „mieszkaniec Harnamu”. Danilu nie jest zatem Ugarytyjczykiem, epitet wskazuje na pozaugaryckie miejsce pochodzenia i/lub zamieszkania bohatera.

Wiązanie Danila na siłę z miastem Ugarit i jego okolicami nie jest potwierdzone w poemacie. Do tego postać Danila pojawia się dwukrotnie w Księdze Ezechiela (zob. wyżej ekskurs: *Kim jest Danilu?*), co wskazuje, że w Izraelu, geograficznie położonym znacznie niżej od Ugarit, znana była ta postać i jej legenda. Stąd – oraz biorąc pod uwagę powyższe uwagi o Baszanie – zaproponowano przekład: „pogrzebał w grobie w (okolicy) Jeziora Galilejskiego”.

Dramatyzm sceny pochowania bohatera Aqhata wzmocniony jest tym, że młody heros sam wcześniej w poemacie mówi o swej śmierci i pochówku, wygłaszając niejako prorocтво: „Glazurę wyleją na głowę, wapno położą mi na czaszkę. Umrę przecież, jak wszyscy umierają, tak i ja z pewnością umrę” (KTU 1.17 VI 36-38). Działanie Danila, mimo że nie obejmuje tak szczegółowo czynności wskazanych przez Aqhata, wyraża ten sam stopień troski o zmarłego. Co istotne, Danilu nie składa ofiary w związku z pogrzebem Aqhata. Poemat milczy na ten temat, choć można by się tego spodziewać po analogii z *Cyklem o Ba'lu*, w którym 'Anata dokonuje uboju wielkiej ilości różnych rodzajów zwierząt jako ofiary dla Ba'lu po tym, jak go pochowała (KTU 1.6 I). Brak ofiary w związku z pogrzebem Aqhata jest szczególnie zauważalny, ponieważ procedury pochowania przez Danila i 'Anatę są poza tym elementem podobne. Pojawia się płacz (*bky*), jak i czynność pogrzebania (*qbr*), a pochówek odbywa się poprzez „umieszczenie” ciała w „jaskini bogów Podziemia” (por. KTU 1.6 I 16-18 i 1.19 III 5-6,20-22,34-35; zob. Wright 2001, 196-197).

42-45a. Wiersze opisują przekleństwo, jakie Danilu rzuca na ptaki. Prośba patriarchy „Niech Ba'lu połamie skrzydła..., niech Ba'lu połamie lotki...!” jest identyczna jak ta już trzykrotnie wyrażona w czasie poszukiwania ciała syna – tu jednak pojawia się z istotnym dodatkiem. Jest warunkowa, dodano do niej ultimatum: „jeśli będą latać nad grobem mego syna, jeśli będą zakłócać jego spoczynek!”. Jest to więc konkluzja wcześniejszych wezwań Danila, która tu występuje w innej formie – jako groźba, przekleństwo. Danilu rzuca klątwę na wszystkie ptaki drapieżne/padlinożerne, które będą latały nad grobem Aqhata i zakłócały spokój zmarłego. Ta klątwa wypowiedziana zaraz po pochówku przypomina ważny motyw starożytnej kultury grzebalniczej: na wielu nagrobkach odnaleziono inskrypcje z przekleństwami skierowanymi wobec każdego, kto zakłóci spoczynek pochowanego (zob. np. teksty fenickie z ostrzeżeniami przed przeszkadzaniem zmarłym w *ANET* 661-662). Natan-Yulzary (2009, 592) sugeruje, że klątwa rzucona przez Danila i ostrzegająca ptaki przed naruszaniem grobu Aqhata, ma tu wymiar ostrzeżenia dla samej 'Anaty lub jej ptasich posłańców.

Opisane w ostatnich scenach wysiłki Danila i jego troska o zmarłego syna mocno kontrastują z wykazem synowskich obowiązków z początku poematu (zob. ekskurs: *Lista synowskich obowiązków*). W powtórzonej czterokrotnie litanii powinności to syn ma opiekować się ojcem, zwłaszcza w jego starości czy niedołężności. Kiedy zaś przeżyje ojca, ma pieczołowicie dbać o pamięć o nim, m.in. przez opiekę nad jego grobowcem. Tutaj to ojciec przeżywa syna i troszczy się o zachowanie jego czci i pamięci. Naturalna kolej rzeczy została zaburzona.

KTU 1.19 III 45B - IV 9A
DANILU PRZEKLINA MIASTA

Obecny passus to znów seria trzech paralelnych etapów, w których Danilu przeklina po kolei trzy miejsca – być może wszystkie są miastami, ewentualnie miejscami innego rodzaju (zob. komentarz).

qr . 'myl[m] 46 mlk . yš'm' .

y lkm . qr . mym .

d '[lk] 47 m'h'š . a'qh't . g'zr .

amd . gr bt il

⁴⁸ *'nt . brh . p 'lm{.}h .*

'nt . p dr . 'dr' .

⁴⁹ *'db . uḥry m't . ydh*

⁵⁰ *ymg' . l mrrt . t'gll . bnr*

⁵¹ *yšu . gh . w 'y'šh .*

y lk . 'mr'rt 52 t'gll . bnr .

'd' 'lk . mḥš . aqht 53 g'zr .

šrš'k' . b arš . a'l' 54 yp' .

riš . g'ly . bd . ns'k

⁵⁵ *'nt . brh . p 'lmh .*

⁵⁶ *'nt . p dr . dr .*

⁵⁷ *'db . uḥry . m't ydh*

¹ *ymg' . l qrt . ablm .*

ab'lm' 2 qrt . {s}zbl . yrh .

yšu . g'h' 3 w yšh .

y lk . qrt . ablm

⁴ *d 'lk' . mḥš . aqht . g'zr*

⁵ *'w'r't . yštk . b'l .*

l ht 6 w {x} 'lmh .

'l' 'r'n't . p dr . dr

⁷ *'db . uḥry . m't . ydh*

⁸ *dnil . bth . ym{.}gyn .*

yš'ql . dnil . l hklh .

(Danilu) przekl'ął królewskie Qr-'My'[m]:

„Biada tobie, Qr-Mym,

gdyż n[a tobie] (cięży odpowiedzialność za) za'bój'stwa bohatera A'qh'ata!

(Bądź) zawsze obcy w świątyni Ila,

(bądź) zbiegiem teraz i na wieki,

teraz i z pokolenia w 'pokolenie!'”

Następnie wziął do swej ręki laskę

i udał się do Mrrt-T'gll-Bnr.

Podniósł swój głos i 'za'wołał:

„Biada tobie, 'Mr'rt-T'gll-Bnr,

'gdyż' na tobie (cięży odpowiedzialność za) zabój'stwa bohatera Aqhata!

Niech 'twój' korzeń ni'e' wyrośnie z ziemi,

niech (twoja) korona będzie ścięta ręką tego,

który cię wykorzeni.

(Bądź) zbiegiem teraz i na wieki,

teraz i z pokolenia w pokolenie!”

Następnie wziął do swej ręki laskę

i udał się do miasta Abilumu,

Abi'lumu', miasta Księcia Jaricha.

Podniósł 'swój' głos i zawołał:

„Biada tobie, miasto Abilumu!

gdyż n'a tobie' (cięży odpowiedzialność za) zabój'stwa bohatera Aqhata!

Niech Ba'lu sprawi, że będziesz ślep'c'em

od teraz i na wieki,

'od' te'r'az i z pokolenia w pokolenie!”

Następnie wziął do swej ręki laskę,

wrócił Danilu do swego domu,

udał się Danilu do swego pałacu.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

45. *qr* . *ʿmyʿ[m]* – W przypadku tak pierwszej, jak i kolejnej nazwy własnej pojawia się problem z wokalizacją, właściwym brzmieniem, dlatego pozostawiono same spółgłoski. Wright (2001, 182) rozumie nazwę jako określenie miejscowości i wokalizuje jako *Qor-Mayim*, ale już kolejną nazwę zostawia bez wokalizacji: *Mrrt-Tǧll-Bnr* (2001, 183). Tronina (2009, 614) wokalizuje tę nazwę własną jako *Kir-Maim*, zaś Belmonte jako *Kiru Mayima* (zob. *DUL* 697).

46. *mlk* – Niektórzy określenie *mlk* traktują jako podmiot zdania, przekładając „Król przeklął *Qr-Mym*” (Gibson 1978, 119; de Moor 1987, 259). Na temat dyskusyjnej kwestii, czy Danilu jest królem, zob. ekskurs: *Kim jest Danilu?*

III 46-47; 52; IV 4. *ʿlk mḥš* – „Na tobie (cięży odpowiedzialność za) zabójstwo...”, podobnie Dijkstra & de Moor (1975, 209), Aitken (1990, 73), del Olmo Lete & Sanmartín (*DUL* 9) czy Wright: „ty jesteś odpowiedzialne za morderstwo” (2001, 182). Inaczej frazę przekładają Margalit (1989, 163), Pardee (1975, 356) i Wyatt (2002, 307): „niedaleko/obok ciebie został zamordowany...”.

III 48, 55, IV 6. *ʿlmh* – Zakończenie *-h* nie oznacza w tym przypadku sufiksu dzierżawczego, ale wskazuje na znaczenie przysłóvkowe: „wiecznie, odwiecznie, na wieki” (zob. np. *DUL* 327-328).

50-52. *mrrt tǧll bnr* – Podobnie jak w kwestii pierwszej nazwy własnej, tu pozostawiono określenie *mrrt tǧll bnr* bez wokalizacji, która jest nieznaną. Wyatt podaje brzmienie „*Mararart-Tagulalu-Baniri*” (2002, 307), za nim tak samo Tronina (2009, 614), zaś del Olmo Lete & Sanmartín podają rekonstrukcję: „*Mirartu-Taǧullalu-Baniri*” ze znakiem zapytania (*DUL* 227).

8. *ym*{.} *ǧyn* – *KTU* ma *ym* . *ǧyn*, ale jest to ewidentny błąd skryby, słowo powinno być pisane razem, bez znaku rozdzielającego (por. *KTU* 1.17 II 24: *dn*{.} *il* . *bth* . *ymǧyn*). Na temat czasownika *mǧy* „przybyć” zob. *DUL* 527.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

III 45b – IV 9a. Fragment składa się z trzech paralelnych *passusów*, w których Danilu przeklina trzy miejsca. Każdy *passus* to identyczna sekwencja: 1) nazwa miejsca, do którego udaje się Danilu; 2) formuła wprowadzająca mowę niezależną; 3) przekleństwo „biada” i oskarżenie o odpowiedzialność za śmierć herosa *Aqḥata*; 4) rdzeń kłątwy, za każdym razem inny, jak się wydaje specyficzny dla danego obszaru; 5) niemal identyczna w każdym wystąpieniu formuła kończąca: *ʿnt p dr dr* („teraz i na wieki, teraz i z pokolenia w pokolenie”).

Podobnie jak to było z poszukiwaniem ciała syna, tu znów dopiero za trzecim razem przekleństwo dotyka miasta, do którego został zwabiony *Aqḥatu* i w granicach którego został zabity – *Abilumu*. Ta i poprzednia sekwencja zbudowane są zatem w oparciu o ten sam schemat: dwie porażki i sukces (schemat znany nam z powiedzenia „do trzech razy sztuka”). Dla przebiegu fabuły wystarczyłoby za-

pewne przekleństwo rzucone na Abilumu, jednak narrator i w ogóle teksty z Ugarit lubią schemat trzykrotności. To, że Danilu przeklina dwa poprzednie miejsca, wydaje się wynikać z faktu, iż bohater nie wie, gdzie dokładnie zabito Aqhata. Jednak zgodnie ze schematem 2+1, gdzie ten ostatni akt jest tym pożądanym, seria trzech przekleństw doprowadza go do klątwy na właściwym mieście, miejscu zabójstwa. Takie powtarzanie sekwencji narracyjnych, tylko ze zmianą przedmiotu, miejsca lub obiektu i dotarciem do właściwego miejsca lub stanu w pozycji trzeciej (ewentualnie siódmej) jest charakterystyczne dla sposobu opowiadania starożytnych. Jest to forma poetycka budowania symetrii, tworzenia repetycji (sygnał poetyki) i napięcia narracyjnego, a zarazem znakomita forma mnemotechniki.

Istotne pytanie dotyczy tego, co dokładnie zostało przekłęte. Ostatnim z trzech miejsc jest miasto Abilumu, które znane jest już czytelnikowi jako miejsce, do którego Aqhata został zaproszony przez ‘Anatę i gdzie został zabity. Przy jego nazwie pojawia się określenie „miasto” (*qrt*; Margalit przekłada je jako „fort”; 1989, 163). Jest to miasto Księcia Jaricha, a więc poświęcone kultowi boga Księżyca („Jarichu” *yrḥ* oznacza „księżyc”). Co do dwóch poprzednich nazw, nie jest jasne, czy chodzi również o miasta, czy o inne miejsca bądź zjawiska przyrodnicze. Obie nazwy – *qr mym* oraz *mrrt tǧll bnr* – nie pojawiają nigdzie indziej poza tym miejscem poematu. Pierwsza, *qr mym*, oznacza dosłownie „studnia wody” czy „źródło wody” (DUL 529, 697). Margalit uznał to za odniesienie do Jeziora Galilejskiego, zgodnie z jego interpretacją pochówku Aqhata w tym jeziorze (1989, 138, 163). Klątwa *qr mym* byłaby więc po prostu klątwą jeziora. Zdaniem Troniny (2009, 614) nazwa może być symbolicznym określeniem miejsca, skąd wytryska źródło. Druga nazwa własna, *mrrt tǧll bnr*, może być tłumaczona albo jako „zgorzkniały / oplakujący, który bierze pod jarzmo” (Dijkstra & de Moor 1975, 209-210), albo jako „woreczek żółciowy, który prowadzi w ogień” (de Moor 1987, 260 n. 230), albo jako „palma daktylowa, która rodzi daktyle” (Watson 2007, 138), albo jako „mirra niech płonie w ogniu” (Tronina 2009, 614). Rdzeń *mrr* oznacza wszystko, co wiąże się z gorzkością, z żółcią, gorzkim smakiem, tak jest w ugaryckim, hebrajskim i akadyjskim. Zdaniem Noegela w nazwie istotna, może istotniejsza od znaczenia, jest podwójna geminacja, *mrrt tǧll*, która wyznacza specyficzną cechę starożytnej poetyki semickiej (Noegel 2004, 11). Zdaniem Troniny nazwa jest symboliczna i wraz z poprzednią „Kir-Maim” dotyczy źródła i drzewa mirry, przez co nawiązuje do mitu o Adonisie, zakorzenionego w kulcie bóstw fenickich (2009, 614). Większość badaczy widzi tu miejscowości, zapewne natury mitycznej, a nie historycznej, które w poemacie łączą się ze sobą jako sceneria morderstwa dokonanego na Aqhacie. W związku z tym są one w przekonaniu Danila (współ)odpowiedzialne za zabójstwo jego syna. Być może jest to swoiste mityczne tripolis, trójmiasto ze stolicą w Abilumu.

Dlaczego Danilu przeklina miasta? Dlaczego jego złość obraca się przeciwko nim, skoro patriarcha wie, że za zabójstwo Aqhata odpowiada ‘Anata i jej pomocnicy? Powiedzieli mu o tym posłańcy: „Słuchaj, o Danilu, herosie, uśmiercon bohater Aqhata! Wypuściła Dziewica ‘Anata jak tchnienie jego życie, jak splunięcie – jego witalną siłę, jak dech z jego nozdrzy” (KTU 1.19 II 41-44). Tożsamość mordercy jest

znana Danilowi, choć bohater zachowuje się tak, jakby tego nie wiedział. Chodzić może o to, że Anata jest boginią, córką Ila, a więc jest niedostępna człowiekowi jako obiekt zemsty (zob. szerzej ekskurs: *Zakończenie Legendy o Danilu i Aghacie*). Z bezsilności więc czy z braku innego obiektu, Danilu przeklina trzy miasta w pobliżu miejsca morderstwa. Idea obwinienia miejscowości za śmierć bliskiej osoby w jej granicach współcześnie wydaje się nieoczywista, była jednak obecna na starożytnym Bliskim Wschodzie. W Księdze Powtórzonego Prawa pojawia się przepis obwiniający o zabójstwo najbliższą miejscowość, osadę czy klan – w przypadku gdy nieznany jest właściwy zabójca: „Gdy w kraju, który ci daje w posiadanie Pan, Bóg twój, znajdzie się na polu leżący trup człowieka zabitego, a nie wiadomo, kto go uderzył, wtedy przyjdą starsi i sędziowie odmierzyć odległość trupa od okolicznych miast. Gdy chodzi o miasto, które jest najbliżej trupa, starsi tegoż miasta wezmą jałowicę, która jeszcze nie pracowała i nie nosiła jarzma (...). Wszyscy starsi miasta, które leży najbliżej zamordowanego, umyją ręce nad jałowicą, której kark złamano w rzece, i powiedzą te słowa: «Nasze ręce tej krwi nie wylały, a oczy nasze jej nie widziały. Panie, oczyść z winy lud swój, Izraela, któregoś wybawił, i nie obarczaj krwią niewinną ludu swego, Izraela». I odpuszczona będzie im ta krew” (Pwt 21,1-3.6-8). Bardzo podobna idea wyrażona jest wcześniej w *Kodeksie Hammurabiego* w kontekście kradzieży oraz zabójstwa (odpowiednio § 23 i 24). Przepis z Księgi Powtórzonego Prawa mówi o potrzebie oczyszczenia się miasta z zarzutu odpowiedzialności za anonimowe zabójstwo na jego terytorium. Zdaniem Lipińskiego jest to ślad w Biblii praw pochodzących jeszcze z epoki brązu, rodzaj starej idei odpowiedzialności zbiorowej czy klanowej. W przypadku braku winnego, na wypadek nie znalezienia zabójcy, obwiniano okolicę i jej głównego przedstawiciela: klan lub osadę. Działo się to na zasadzie przyporządkowania pól do najbliższej miejscowości. Starożytne kananejskie miasta stanowiły ośrodki centralne, obejmujące także przyległe tereny, mniejsze osady, pola itp. Gdy nie było sprawcy, miejsce i najbliżsi jego mieszkańcy stają się niejako „odpowiedzialni” na zasadzie odpowiedzialności zbiorowej.

Danilu zatem, nie chcąc czy nie mogąc przekląć samej bogini, rzuca klątwę na współodpowiedzialne w jego mniemaniu miejscowości. Trochę po omacku, za trzecim razem dociera do tej właściwej. Jego reakcja przypomina reakcję króla Dawida po śmierci Jonatana i Saula opisaną w 2 Sm 1,21: „Góry Gilboa! Ani rosy, ani deszczu niech na was nie będzie, ani pól żyznych! Tu bowiem została skalana tarcza mo-carzy”. Jest to czytelne przekleństwo rzucone na miejsce, gdzie w walce zginęli tak Jonatan, jak i Saul. Wołanie „Biada” skierowane przeciw miastom słyszymy także w Ewangeliach: „Biada tobie, Korozain! Biada tobie, Betsaido! Bo gdyby w Tyrze i Sydonie działały się cuda, które u was się dokonały, już dawno w worze i w popiele by się nawróciły” (Mt 11,21 i par.).

Rodzi się jedynie pytanie, skąd Danilu wiedział, gdzie zginął jego syn. Posłańcy mówią mu o sprawczyni zbrodni, ale nie podają (przynajmniej w czytelnej części tekstu), gdzie jej dokonano. Opowieść prawdopodobnie zakłada, że Danilu wiedział,

że Aqhatu przebywał w Abilumu. Skoro sama bogini ʿAnata zaprosiła go tam, to logicznie rzecz biorąc, ojciec wiedział o tym (Wright 2001, 188).

Formuła rozpoczynająca każde przekleństwo – „Biada tobie, N, gdyż na tobie (cięży odpowiedzialność za) zabójstwo bohatera Aqhata” – jest za każdym razem identyczna. Zmienia się natomiast miejsce (miasto) i sama treść klątwy. Pierwsze przekleństwo: „(Bądź) zawsze obcy w świątyni Ila, (bądź) zbiegiem teraz i na wieki, teraz i z pokolenia w pokolenie” (ww. 47-48) z jednej strony ma charakter religijny, przypominając wykluczenia ze społeczności kultycznej, o jakich czytamy np. w Pwt 23,2-9. Z drugiej strony przypomina przekleństwo bycia zbiegiem, jakie spotkało np. Kaina za jego morderstwo na bracie: „Bądź więc teraz przeklęty na tej roli, która rozwarła swą paszczę, aby wchłonąć krew brata twego, przelaną przez ciebie (...). Tułaczem i zbiegiem będziesz na ziemi!” (Rdz 4,11-12). Drugie przekleństwo: „Niech twój korzeń nie wyrośnie z ziemi, niech twa korona będzie ścięta ręką tego, który cię wykorzeni. (Bądź) zbiegiem teraz i na wieki, teraz i z pokolenia w pokolenie” (ww. 53-56) jest wyraźnie skierowane do drzewa (mirry?). Na tej zasadzie poprzednią klątwę próbuje się czasem modyfikować tak, by pasowała do przekleścia źródła – co jednak nie jest uzasadnione. Mowa tu w formie meryzmu (korona i korzenie drzewa) być może o przekleństwie rzuconym w celu pozbawienia drzewa owoców (por. klątwa drzewa w Mk 11,13-14). Ewentualnie jest to obraz odrośli, różdżki, która ma się nie wypuścić z pnia (por. „I wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści się odrośl z jego korzeni” Iz 11,1). Drzewa często stają się obrazem ludzi (zob. np. Ez 17,5-10; Ps 1; Dn 4). Fakt ten oraz paralela z miastem Abilumu pozwalają na przypuszczenie, że także tu chodzi o miasto. Trzecie przekleństwo: „Niech Baʿlu sprawi, że będziesz ślepcem od teraz i na wieki, od teraz i z pokolenia w pokolenie!” (ww. 5-6) dotyczy już bezpośrednio miasta Abilumu. Niektórzy widzą tu nie tyle oczy, co źródła (Wyatt 2002, 307; Tronina 2009, 614). W takiej interpretacji miasto miałyby być pozbawione podstawowego zasobu, jakim jest woda, co szybko doprowadziłoby do jego porzucenia przez mieszkańców. Wyatt dodatkowo sugeruje związek nazwy „Abilumu” z terminem „łąka”, co miałyby wzmocnić obraz braku wody – nie jest to jednak przekonujące. Samo porażenie ślepotą przez bóstwo nie jest niczym nadzwyczajnym w literaturze starożytnej. Ślepotą karzą mieszkańców miasta Sodomy aniołowie (Rdz 19,11), ślepotą karze Bóg Jahwe: „Pan dotknie cię obłędem, ślepotą i niepokojem serca” (Pwt 28,28); „na naród judzki spojrzę łaskawie, wszystkich zaś pogan porażę ślepotą” (Za 12,4; por. też Kpł 26,16; 2 Krl 6,18; Iz 6,10).

III 49, 57; IV 7. Trzykrotna formuła „wziął do swej ręki laskę” może rozpoczynać czynność podróży, przygotowanie do drogi – i w takim ujęciu być wstępem do kolejnych etapów sceny. Ale może też być związana z formułą przekleństwa i wówczas wskazywać na jakąś czynność rytualną, np. wzniesienie laski podczas wypowiedzania złorzeczenia (tak sugeruje Wright 2001, 183 z powołaniem się na Wj 4,2-4.17.20; 7,9-12.15-22; 8,1-3.12-14; Lb 20,8-9). Laska jako narzędzie tego, który przeklina, czarownika, pojawia się w *KTU* 1.169 (tekst 58). Laska może tu pełnić funkcję berła, ale nie w sensie insygniów królewskich, lecz raczej artefaktów magicznych. To, co

Danilu czynił wcześniej z ptakami, też poniekąd przypomina czynności magiczne; w innej scenie bogini Szatikata leczy Kirtę, dotykając go laską (KTU 1.16 VI 8).

Ostatnie zdanie fragmentu to typowa formuła zakończenia sceny, mówiąca o powrocie Danila do swojego domu.

KTU 1.19 IV 9B-22A DANILU ODPRAWIA ŻAŁOBĘ

Po pochowaniu Aqhata i przekleństwie rzuconym na miasta, Danilu powraca do domu. Wtedy przybywają do jego domu płaczki, a Danilu podejmuje typową nie tylko dla starożytnego Bliskiego Wschodu praktykę żałoby po śmierci członka rodziny.

'rb . b¹⁰ bt<h b>kyt .
b hklh . mšsp^fd¹t .
b ḥ¹zrh . {pz}¹¹ pžgm . gr .
yb^fk¹ . l aqht¹² gžr .
ydm¹ . l k^fdd¹ . dnil mt¹³ {mt} . rpi .
l ymm . l yrḥm
¹⁴ l yrḥm . l šnt .
'd¹⁵ šb¹t . šnt . ybk . l aq¹⁶ht . gžr .
yd^fm¹ . l¹ kdd¹⁷ ḥ¹dnil . mt . ḥ¹rp¹[i .]
[m]^fk¹ . b ḥ¹šb¹ ḥ¹šnt .
w y^fn¹[. dnil . m]^ft¹ [.] ḥ¹rp¹i
¹⁹ ytb . gžr . ḥ¹m¹[t . hrnmy .
y]š^fu¹²⁰ gh . w yšh .
t[b¹ . b] ḥ¹b¹[t]^fy¹²¹ ḥ¹b¹kyt .
b hk^fly¹ . ḥ¹mš¹sp^fd¹t
²² b ḥ¹zr¹y . pžgm¹ . gr .

Przybyły do domu <jego p>łaczki,
do jego pałacu żałob^fni¹ce,
do jego ḥ¹rezy¹dencji kaleczący skórę,
by opłaki^fwać¹ bohatera Aqhata,
wylewać łzy nad dzi^feckiem¹ Danila, herosa.
Dni przeszły w miesiące,
a miesiące w lata.
I tak siedem lat opłakiwali bohatera Aqhata,
wylewa^fli łzy nad¹ dzieckiem ḥ¹Da¹nila, herosa.
[Po] ḥ¹wszystkim¹, w ḥ¹siódmym¹ roku
powie^fdzi^fał¹ [Danilu, he]^fro¹s,
przemówił bohater, ḥ¹Har¹[namita.
Pod]nió^fsł¹ swój głos i zawołał:
„Odej^fdźcie z] ḥ¹mego¹ ḥ¹do¹[mu] ḥ¹pł¹aczki,
z ḥ¹mego¹ pała^fcu¹ ḥ¹za¹łob^fni¹ce,
z mej rezy^fdencji¹ kaleczą^fcy¹ skórę!”.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

12-13. mt {mt} . rpi – Jest to poprawiona dittografia (powtórzone zapis słowa mt). Pisarz czasem popełnia ten błąd, gdy przechodząc do następnej linijki, powtarza wyraz, który napisał już na końcu poprzedniej. Czasem pojawia się podwójne przepisane całej linii (por. KTU 1.14 II 20-21).

13. l ymm . l yrḥm – Dosłownie „od dni do miesięcy”.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

9b-22a. Fragment opisuje rytuał żałobny po śmierci Aqhata, jaki został odprawiony w domu Danila. Scena rozpoczyna się od przybycia żałobników, którzy w perykopie opisani są trzema terminami: *bkyt*, *mšspd* oraz *pžgm gr*. Pierwszy pochodzi od czasownika *bky* „płakać” i oznacza (zawodowe) płaczki. Chodzi o kobiety wyspecjalizowane do rytualnego, zbiorowego prowadzenia lamentacji po śmierci kogoś bliskiego lub kogoś ważnego. O takiej zawodowej płaczce wspomina np. *Epos o Gilgameszu* (VIII 45) – cała niemal ósma tablica eposu to wielka litania wzywająca wszystkich do opłakiwania Enkidu, przyjaciela Gilgamesza. Drugi termin również oznacza „najemną żałobniczkę, płaczkę” (*participium* koniugacji Ś rdzenia *spd* „opłakiwać kogoś”, por. *DUL* 587), jest synonimem pierwszego. Trzecie określenie oznacza osobę „kaleczącą, raniącą skórę” i również jest technicznym określeniem zawodowego żałobnika, który w ten sposób wyrażał psychiczny ból po stracie. W języku ugaryckim wszystkie trzy terminy występują paralelnie (*DUL* 218; 587), jedyne co je różni w tym tekście to rodzaj: dwa pierwsze są rodzaju żeńskiego, trzeci rodzaju męskiego – co wskazywałoby, że w rycie żałobnym osobną rolę pełni kobiety (opłakiwanie), a osobną mężczyźni (okaleczanie się). Trikolon opisujący przybycie żałobników na początku perykopy ma swój odpowiednik w trikolonie opisującym ich odejście na końcu perykopy. Identyczny układ i słownictwo zdradzają chęć zbudowania paralelizmu (antytetycznego: „przybyli – odeszli”) oraz inkluzji otaczającej tę perykopę.

Jeśli ostatnie określenie – „kaleczący skórę” – dotyczy wyłącznie mężczyzn, to odprawiany rytuał żałobny być może jest jakąś formą obrzędu *marziḫu*, o którym była mowa szerzej w ekskursie: *Lista synowskich obowiązków* (*KTU* 1.17 I 30-31; por. też ekskurs: *Marziḫu*). W starożytnym świecie ważnym elementem czci oddawanej zmarłym były spotkania, gromadzące męskich członków rodziny czy klanu, na których oprócz klasycznego elementu picia wina mogły pojawiać się elementy zewnętrznego wyrażania bólu. Taką sugestię niesie też tekst z Księgi Jeremiasza, gdzie równoległe ze wspomnieniem uczty *marziḫu* pojawia się mowa o gestach żałobnych, w tym o samookaleczaniu się: „Nie wchodź do domu żałoby (*marzēah*), nie chodź opłakiwać i żałować ich, bo zawiesiłem swoją przychylność dla tego narodu – wyrocznia Pana – cofnąłem łaskę i miłosierdzie. Pomrą wielcy i mali w tym kraju, nie będą pogrzebani i nikt nie będzie ich opłakiwał, nikt nie uczyni za nich na sobie nacięć ani się ostrzyże” (Jr 16,5-6). Samookaleczanie może jednak wskazywać po prostu na typową praktykę żałobniczą zbliżoną do tej, o której czytamy na ósmej tabliczce *Eposu o Gilgameszu* (żałoba po zmarłym Enkidu) czy na kartach Biblii hebrajskiej: „Wy jesteście dziećmi Pana, Boga waszego. Po zmarłym nie będziecie nacinać sobie skóry ani strzyć krótko włosów nad czołem” (Pwt 14,1; por. Kpł 21,5; Jr 41,5). Kobiety często pomagały w wyrażeniu bólu po stracie bliskiej osoby poprzez płacz i lament. Wskazują na to słowa proroka Jeremiasza: „To mówią Pan Zastępów: «Uwaga! Zawołajcie płaczki, aby przyszły, pošlijcie po najroztropniejsze, by przybyły. Niech się spieszą i niech zaśpiewają nad nami pieśń żałobną,

a łzy wytrysną z naszych oczu i woda popłynie z naszych powiek» (...) Niewiasty! Słuchajcie słowa Pana, i niech wasze ucho przyjmie słowo ust Jego! Nauczcie wasze córki zawodzeń, a jedna drugą pieśni żałobnej” (Jr 9,16-17.19). Funkcja zawodowych płaczek jest czymś powszechnym w kulturach przednowoczesnych (literatura na ten temat zob. Margalit 1989, 435 n. 1). Co istotne, taką żałobę łącznie z samo-okaleczeniem podejmują w tekstach ugaryckich nie tylko ludzie, ale i bogowie (np. Ilu po śmierci Ba’la; zob. *KTU* 1.5 VI 11-22).

Siedmioletnia żałoba bliskich Danila nie jest pierwszym aktem żalu po śmierci Aqhata. Wcześniej żałuje i płacze ‘Anata (*KTU* 1.18 IV 39-41), płacze i wylewa łzy Puğata (*KTU* 1.19 I 34-35), Danilu rozdziera szatę (*KTU* 1.19 I 36-37,46-48), posłańcy płaczą i mają rozczochrane i obcięte włosy (*KTU* 1.19 II 31-34), Danilu płacze, chowając swego syna (*KTU* 1.19 III 40-41; Wright 2001, 195). Omawiana scena jest więc zsumowaniem i zwielokrotnieniem (poprzez liczbę osób i czas trwania) licznych żałobnych gestów w reakcji na zgon młodego herosa.

Oprócz trzech określeń żałobników, w omawianym trikolonie zastosowano także potrójne, paralelne pojęcia w odniesieniu do domu Danila: *bt*, *hkl* oraz *h̄zr* (za każdym razem z sufiksem dzierżawczym „jego”). Pierwsze jest najbardziej typowym określeniem domu; drugie najczęściej określa pałac, jako mieszkanie kogoś ważnego; trzecie również oznacza „pałac” lub „rezydencję” (por. hebr. *hāšēr* „miejsce przebywania, zamieszkania” czy „osada, podwórze, dziedziniec”, *WSHP* I, 327). Wszystkie trzy służą też oznaczeniu mieszkania Ila, Ba’la czy Kirty (np. *KTU* 1.14 V 44-45; 1.15 II 22-24) są to więc standardowe określenia miejsc zamieszkania osób znamienitych – czy to bogów, czy ludzi.

Scena ma wiele wspólnego z wcześniejszą, gdy do domu Danila przybyły Kozzaraty. Te zjawiły się w jego domu i przebywały w nim przez siedem dni (*KTU* 1.17 II 26-42), tu płaczki przybyły i pozostały w domu Danila przez siedem lat. Liczba wskazuje na związek obu scen. Schemat zaczyna się od powrotu Danila do swej rezydencji. Potem przybywają goście. Spędzają u patriarchy sześć lat (dni), po czym w siódmym roku (dniu) odchodzą. W obu scenach Danilu nie miał syna. Te podobieństwa i paralele między oboma fragmentami jeszcze mocniej podkreślają ich rzeczywistą antytezę: tam dominowała radość przewidywanego poczęcia syna, tu opłakiwanie jego śmierci. Pojawia się formuła podkreślająca długość okresu żałoby: „Dni przeszły w miesiące, a miesiące w lata”. Kolejne zdanie „Po wszystkim, w siódmym roku...” wskazuje na znany motyw przełomu dokonującego się siódmego roku (dnia), tu: końca okresu żałoby.

Siedem lat żałoby to okres przyjęty, jak się wydaje, w literackiej wersji przeżywania śmierci bliskiej osoby. Ten sam okres opłakiwania spotykamy w micie o El-kunirzsy i Aszertu. Aszertu (semicka Aszera) otrzymała wiadomość, że bóg burzy zabił jej synów: „z twoich synów zabiłem 77, zabiłem 88” (*ANET* 519). W reakcji na to bogini „wyznaczyła płaczki i zaczęła lamentować przez siedem lat” (*ANET* 519). Powtarza się i wyznaczenie płaczek, i siedmioletni okres żałoby (w obu mitach powtórzy się także kolejny element: planowanie zemsty po przebytych okresie żałoby). W Rdz 50,3 czytamy z kolei, że „mieszkańcy Egiptu opłakiwali Jakuba przez

siedemdziesiąt dni”, a zaraz potem: „[Józef] przez siedem dni obchodził żałobną uroczystość po swym ojcu” (Rdz 50,10). Okres żałoby jest tu wyraźnie skrócony do 70 i do 7 dni (dla ciągłości opowieści autor nie mógł sobie pozwolić na wstawienie okresu siedmiu lat), ale schemat „siódemki” został zachowany. Wzmianka o siedmiu latach opłakiwania jest też echem obaw Danila, że susza potrwa siedem lat: „Przez siedem lat Ba’lu był nieobecny...” (KTU 1.19 I 42-43). W Księdze Rodzaju jest mowa o siedmiu latach głodu (Rdz 41,30), a w innych częściach Biblii o siedmiu dniach trwania nieczystości (Lb 19,11-12.14.16.19; 31,19.24; 1 Sm 31,13; Ez 44,26), po których dopiero ustaje ów stan. Przywołane teksty mogą mieć związek z przyjętą mityczną liczbą siedmiu lat opłakiwania zmarłego. Rzeczywisty okres żałoby praktykowanej w Ugarit także mógł oscylować wokół liczby siedem, ale zapewne było to np. siedem tygodni czy siedemdziesiąt dni, a nie siedem lat. Jak zauważa Wright, badacz rytuałów ugaryckich, nie można zakładać, że ryt opisany w poemacie mitologicznym odzwierciedla rzeczywiste zwyczaje Ugarit. Mogły wchodzić w grę elementy kompozycji literackiej, starożytne praktyki lub po prostu imaginacja narratora (Wright 2001, 3). Rytuały opisane w poematach Ugarit różnią się od rzeczywistych m.in. tym, że biorą w nich udział jako uczestnicy również bogowie, co odróżnia je od tych historycznych.

Mimo odbycia przez Danila i grono bliskich mu osób długiego, siedmioletniego okresu żałoby nakazanej zwyczajem, stan natury nie poprawił się. Żałoba wprowadziła pewną stabilizację, ale nie uzdrowiła sytuacji (Wright 2001, 196). Okazuje się, że śmierć Ahqata była tak mocnym naruszeniem struktury tamtego świata, że normalna rytualna żałoba – jak w przypadku śmierci naturalnej – nie wystarczyła. Aby przywrócić upragnione *status quo*, potrzebne będzie zadośćuczynienie, konieczna będzie zemsta krwi.

CZEŚĆ VII

ZEMSTA PUǪATY NA ZABÓJCY BRATA

Kluczowym wątkiem ostatniej części legendy jest zemsta, jaką PuǪata planuje wykonać na zabójcy swojego brata. Koniec poematu jest nieczytelny, jednak wydaje się, że doskonały plan młodej wojowniczkii zostaje zrealizowany. Pragnienie zemsty wyraża ona już na początku tej części: „...bym zabiła zabójcę mego brata, bym pokonała tego, który pokonał syna mej matki!”. Tak jak w poprzednich częściach, tu także podstawowy schemat opowiadania koncentruje się na wyrażeniu braku, a następnie na opisie jego usunięcia. Tu sytuacją dyssatisfakcji jest brak krwawej pomsty za śmierć Aqhata. Choć tekst urywa się, wiele wskazuje na to, że zemsta się dokonała, zatem stan braku został przezwyciężony.

Ostatnia część poematu wraz z poprzednią przypomina inne opowiadania, gdzie wykorzystano podobny „scenariusz” literacki. Należy tu przywołać najpierw narrację *Cyklu o Ba'lu*. Najwyższy bóg, Ilu, dowiedziawszy się o śmierci Ba'la (*KTU 1.5 VI 8-10*), wykonuje żałobne gesty (*VI 11-22*) i wygłasza lamentację (*VI 22-25*), 'Anata zaś odnajduje i chowa ciało Ba'la, również w kontekście klasycznych aktów żałobnych (*KTU 1.5 VI 25 –1.6 I 18*). Ostatnim aktem w tej sekwencji jest zemsta, jaką bogini wywiera na zabójcy swego kochanka, bogu Mocie (*KTU 1.6 II 30-37*). *Legenda o Aqhacie* korzysta z tego samego schematu narracyjnego, choć tu bohaterami są ludzie, a nie bogowie. Pojawia się on także we wspomnianym w poprzedniej części micie o Elkunirszy (hetyckim odpowiedniku zachodniosemickiego Ila/Ela). Gdy żona tego boga Aszertu dowiaduje się, że bóg burzy zabił jej dzieci, rozpoczyna siedmioletni okres żałoby po ich starciu, a następnie planuje zemstę (o czym wiadomo z fragmentu jej rozmowy z Elkunirszą) i zapewne ją wykonuje (jednak tekst jest bardzo fragmentaryczny i tu się całkowicie urywa). Warto też przywołać sceny biblijne, w których Dawid dowiaduje się o śmierci Jonatana i Saula (*2 Sm 1*) oraz Abnera (*2 Sm 3*), gdyż zawierają analogiczne elementy: 1) wiadomość o śmierci bliskiej osoby; 2) akty żalu, lamentacja; 3) uczczenie i pochowanie zwłok; 4) zemsta na zabójcy; 5) rzucone przekleństwo.

Przywołane analogie wskazują, że linia podziału pomiędzy tą a poprzednią częścią *Legandy o Aqhacie* nie jest tak wyraźna jak poprzednie. Zgodnie z owymi analogiami zemsta na zabójcy bliskiej osoby stanowi finalny obowiązek najbliższych zmarłego, a literackie przejście od żałoby do zemsty jest całkiem naturalne. Zmienia się jednak na tyle dużo, by wyznaczyć tu osobną część legendy. Przede wszystkim zmieniają się bohaterowie. Danilu, kluczowa postać w poprzedniej części, tu schodzi na drugi plan, zaś jego córka, która dotąd była w cieniu, tu staje się postacią pierwszoplanową. W poprzednich częściach poematu, w których się pojawiła, Puğata pełniła rolę pomocnika, w tej części przyjmuje główną rolę. Zmienia się też sposób prowadzenia narracji: od pieczołowicie stworzonych licznych powtórzeń i literackich opisów rytualnych gestów, które czyniły akcję niespieszną, po serię krótkich epizodów sensacyjnych, które szybko posuwają akcję do przodu. Wreszcie pomiędzy liniami 21 i 22 w *KTU* 1.19 IV skryba wyznaczył poziomą linię oddzielającą, mogącą wskazywać na koniec jednej części (okresu żałoby) i początek następnej.

Choć żałoba po stracie Aqhata trwa aż siedem lat, narrator błyskawicznie przechodzi przez ten okres do dalszej części opowiadania. Po latach żałoby Danilu i jego domownicy nie mogą jeszcze wrócić do normalnego życia, gdyż śmierć Aqhata nie została w pełni zrekompensowana. Wspomniano wyżej, że w koncepcji zachodniosemickiej zabójstwo jest naruszeniem etyki pociągającym za sobą nieczystość, która kała klan i ziemię. Susza jako konsekwencja zabójstwa jest związana z aktem niesprawiedliwego mordu i potrzebą krwawej zemsty – i kończy się najczęściej dopiero wtedy, gdy zabójstwo lub inna transgresja społeczna zostaną osądzone/pomszczone (por. 2 Sm 21,1-14; Jr 3,1-3; Jl 4,19-21; szerzej zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.19 I 25-35, też Gibson 1975, 66). Dopiero zemsta krwi przywraca właściwą, normalną sytuację (por. Lb 35,31-34). W *Księdze Powtórnego Prawa* czytamy: „Jeśli człowiek z nienawiści do swego bliźniego czatował na niego, powstał przeciw niemu, uderzył go śmiertelnie, tak iż tamten umarł, i potem uciekł do jednego z tych miast, starsi tego miasta poślą po niego, zabiorą go stamtąd i oddadzą w ręce mściciela krwi, by umarł. Nie zlituje się nad nim twoje oko, usuniesz spośród Izraela [przelanie] krwi niewinnego, by ci się dobrze powodziło” (Pwt 19,11-13). *Legenda o Aqhacie* wyraża tu podobne do biblijnego przekonanie, że istnieje bezpośredni związek powodzenia i pomyślności z pomszczeniem niesprawiedliwego mordu. Krwawe zadośćuczynienie jest konieczne, aby zaradzić suszy (por. 2 Sm 1,21). W *Legendzie o Kircie* choroba i nadchodząca śmierć króla Kirty wywołała poważne zakłócenia w rytmie wegetacji i w całym porządku kosmicznym. Aby przywrócić naruszony ład, konieczna jest wyjątkowa ofiara: z życia córki króla, Oktawii. „Ofiara jej życia nie wystarczy wprawdzie, by ocalić życie ojca, jest jednak konieczna do przywrócenia ładu w przyrodzie i pomyślności mieszkańców kraju” (Tronina 2009, 588-589). Wydaje się, że bardzo podobna idea, z tym że dotycząca krwawej zemsty, jest wyrażona w ostatniej części *Legandy o Aqhacie*.

KTU 1.19 IV 22B-27
DANILU SKŁADA OFIARĘ

Patriarcha po skończonym okresie żałoby prosi bogów o błogosławieństwo przez złożenie im stosownych ofiar. Fragment jest słabo czytelny, zwłaszcza w drugiej części.

<p>w yq^r[y] ²³ dbh . ilm . yš^r[ly] . dğt^rhm^r ²⁴ b šmym . dğt^rhrnmy [.]^rb k^{r25}bk^rb^rm^r . ^rlh^r . ^ryd . d^r[nil . xx]xx ²⁶ ^rlh^r . y^rd^r . ^rd . ^rl hklh^r xxx ^rmš^{r27}ltm . m^rrq^rdm . ^rdšn l bt^r[h]</p>	<p>Wówczas z^roż^r[y] ofiarę bogom, ofiaro^rwał ^rswe^r kadzidło niebiosom, kadzidło z Harnamu – ^rgwiaz^rd^rom^r . N^rad nim^r ^rręka Da^r[nila ...](...) ^rnad^r nim^r rę^rka^r znów(?) (...) ^rdo jego pałacu^r ^rtam^rburyny, ka^rsta^rniety ^rz kości s^rloniowej do^r [jego] ^rdomu^r .</p>
---	---

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

22. yq^r[y] – Czasownik *qry* w podstawowej koniugacji G oznacza „spotkać się”, jednak w D może oznaczać „darować, ofiarowywać” i takie też znaczenie przyjęto (por. de Moor 1971b, 103; *DUL* 703-704).

23a. ilm – Parker (1972, 101) sugeruje odczytanie słowa jako *il-m*, czyli jako liczbę pojedynczą z enklitycznym *-m*. Jednak kolejne linie paralelne wskazują, że chodzi tu o liczbę mnogą, zawierają bowiem synonimiczne z *ilm* i również w *pluralis* słowa *šmym* („niebioso”) i *k^rbk^rb^rm^r* („gwiazdy”) na określenie bogów.

23b. yš^r[ly] – Koniugacja Š (sprawcza) czasownika *ly* „wejść, wznieść”, tu odana jako „sprawił, że się uniosło”, czyli „ofiarował”.

23c. dğt^rhm^r – Dosłownie „ich kadzidło”, co nie pasuje w kontekście (ofiarującym jest sam Danilu). Herdner (*CTA* 91) oraz de Moor & Spronk (1987, 116) poprawiają na dğt^rh^r („jego kadzidło”), również ze względu na nieodległe ww. 29-31, gdzie pojawia się dokładnie ta sama formuła ze słowem dğt^rh^r. Poprawka jednak nie jest konieczna, gdyż pełniejsza rekonstrukcja tego miejsca z zakończeniem *-hm* może być interpretowana jako sufiks dzierżawczy liczby pojedynczej („jego”) z dodanym enklitycznym *-m* (zob. Sivan 2001, 61).

24. dğt^rhrnmy – Fraza „kadzidło z Harnamu” może być też przełożona jako „kadzidło Harnamity”, jako że Danilu nosi przydomek *mt hrnmy* („Harnamita”); tak rozumie to np. Tronina (2009, 616). Kadzidło może być więc produktem z Harnamu lub własnością Danila.

25-27. Wiersze są mocno uszkodzone, przez co niezrozumiałe (*TUAT NF VIII*, 294 daje w przekładzie dwukrotnie: „niezrozumiałe”). De Moor & Spronk (1987, 116) oraz *KTU* odczytują te same litery, jednak w miejscach nieczytelnych nie proponują żadnej rekonstrukcji. De Moor przekłada tu „Chwalił [swoje] dziecko, [Danilu]

chwalił swoje dziecko” (1987, 262; 1988, 69), co jednak nie zostało przyjęte w innych rekonstrukcjach (szerzej w komentarzu historyczno-kulturowym poniżej).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

22b-25a. Aby zakończyć okres żałoby, Danilu wyprasza żałobników ze swego domu, a następnie składa bogom ofiarę, tu opisaną w trzech paralelnych stychach. Niektórzy badacze rozumieją ofiarę Danila jako finalny akt rytualny kończący siedmioletni okres żałoby (del Olmo Lete 1981, 351; Wright 2001, 47). Wówczas te wersety w podziale tekstu powinny przynależeć do poprzedniej części. Trudno jednak zgodzić się z taką interpretacją, gdyż ofiara nie pojawia się jako finalny akt żałoby w żadnym z analogicznych tekstów bliskowschodnich przed okresem neobabilońskim, tym bardziej nie ma takiego charakteru spalanie kadzidła. Bliski związek ofiarowania kadzidła, rytualnego tańca Pułgaty i jej przemowy (zob. niżej), każe widzieć w ofierze Danila akt rozpoczynający plan zemsty. Ofiara, jaką składa Danilu, wydaje się zapowiadać dalszy bieg narracji: ma służyć zapewnieniu boskiej pomyślności wobec planów rodziny patriarchy. Jest to zgodne z religijną konwencją składania ofiary w celu zapewnienia przychylności bóstwa wobec zamierzonych trudnych do wykonania działań (zob. np. *KTU* 1.14 III 55-59 czy *Epos o Gilgameszu* III 43-45). Stąd wydaje się bardziej zasadne umieszczenie wersetów 22-25a w części ostatniej, gdzie planowany i przeprowadzany jest akt odwetu.

Danilu składa bogom ofiarę *dbḥ*. Termin ten – powszechny w językach zachodniosemickich, por. np. hebr. *zeḇaḥ* czy fen. *zḇḥ* – jest w Ugarit ogólnym określeniem ofiary krwawej, ze zwierząt, a szerzej każdej ofiary składanej bogom. Może oznaczać też ofiarę biesiadną czy wprost ucztę, na której spożywa się dary ofiarowane dla bóstw (w *KTU* 1.114:1 Ilu ma *dbḥ*, która zawiera mięso i wino) – co może mieć miejsce w tym przypadku. Szerzej na temat ofiary *dbḥ* zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*. Wielorakie znaczenie tego terminu potwierdza fakt, że jest tu zestawiony synonimicznie z innym rodzajem ofiary – *dḡt*. Termin ten określa ofiarę kadzielną lub z wonności (*DUL* 266), która często towarzyszyła ofierze krwawej (*dbḥ*), ale mogła być też składana oddzielnie, niezależnie. Zwyczajowo posiada konotację pozytywną, miła woń kojarzy się ze świętowaniem, z radością (tak jest np. w Kpł 5,11 czy Lb 5,15), a bogowie lubią miły zapach i smak ofiar (np. *Epos o Gilgameszu* XI 155-165; *Epos o Atrahasisie* 3 V 34-37; Rdz 8,21; Kpł 2,2 itd.). Połączenie obu ofiar występuje np. w Pwt 33,10: „Przed Tobą palą kadzidło, na Twoim ołtarzu – całopalenia”.

Trzem określeniom ofiary towarzyszą trzy określenia adresatów jej składania, czyli bogów. Obok słowa *ilm* „bóstwa, bogowie”, pojawiają się niedosłowne epitety *šmym* („niebiosa”; por. hebr. *šāmajim*) i *kbkḫm* („gwiazdy”; por. hebr. *kōkāḫīm*). Oba terminy są tu metonimią świata boskiego, co niektórzy tłumacze wprost umieszczają w przekładzie. Aitken przekłada *šmym* jako „niebiańskie istoty”, a *kbkḫm* jako „bogowie gwiazd” (1990, 75), Wright odpowiednio jako „niebiańskie istoty” i „astralne istoty” (2001, 44, 201), zaś Tronina jako „(mieszkańcy) niebios” oraz „gwiazdy”

(Tronina 2009, 616). W KTU 1.10 I 4 słowo „bogowie” jest zestawione synonimicznie z bardzo podobnymi określeniami: *p̄hr kkbm* „zgrupowanie gwiazd” oraz *dr dt šmm* „okrąg tych w niebiosach” (zob. też KTU 1.43:2-3). Wygląda na to, że tu pojawiły się wersje uproszczone tych synonimów słowa *ilm*.

25b-27. Wiersze, jak wspomniano wyżej, są zniszczone, przez co nierozumiałe. Oprócz synonimicznych określeń domu Danila („do jego pałacu”, „do jego domu”), da się odczytać dwa zapewne także synonimicznie zestawione terminy, wskazujące na instrumenty muzyczne: *mšltm*, czyli „tamburyny, cymbały” i *mrqdm dšn*, czyli „kastaniety z kości słoniowej” (por. wykaz instrumentów muzycznych w KTU 1.108:4-5, gdzie po *knr* „lirze” i *tp* „bębnie” pojawiają się te same dwa określenia). Obecność instrumentów muzycznych wskazuje na jakies świętowanie lub rytuał. Niehr (TUAT NF VIII, 294) sugeruje, że instrumenty „wróciły” do domu Danila (koniec okresu żałoby). De More rekonstruuje: „wrócił (Danilu)...” (1988, 69). Inni widzą tu Puğatę jako podmiot domyślny tej, która „do jednej ręki (wzięła) tamburyn”, by zaintonować pieśń i zainaugurować taniec. Choć znaczenie wersetów jest dyskutowane i nie przedstawiono dotąd przekonującej rekonstrukcji, to obecność tych instrumentów muzycznych w połączeniu z wcześniejszą ofiarą kadzidła (znak radości, świętowania) wskazuje, że ofiarom Danila towarzyszyło coś na kształt rytualnego czy świątecznego tańca. Kadzidło, muzyka i prawdopodobny w tym kontekście taniec są znakami, że okres żałoby zasadniczo minął. Radość tej sceny przerywa Puğata, wyrażając wolę pomszczenia brata.

KTU 1.19 IV 28-40 DANILU BŁOGOSŁAWI PUĞATĘ

Puğata zaraz po zakończeniu okresu żałoby prosi ojca o błogosławieństwo, by mogła dokonać zemsty na zabójcy brata. Takie też błogosławieństwo ojcowskie otrzymuje. Wydaje się, że zachowano tu kolejność właściwą dla świata religijnego: najpierw prośba do bogów o pomyślność (złożenie im ofiary), następnie prośba do ojca o błogosławieństwo na drogę zemsty. Dopiero na końcu rozpocznie się właściwe przygotowanie do przeprowadzenia planu odwetu na mordercy.

²⁸ *ʿw tʿʿn . pğt . ʿkʿmʿt . ʿmyʿm*

²⁹ *qrʿyʿm . ʿaʿb . dbħ . ʿl ilmʿ*

³⁰ *šʿʿlʿy . ʿdğth . bʿ šʿmʿyʿmʿ*

³¹ *dğt . hʿrnmy . b kkbmʿ*

³² *l tbʿrknʿ . aʿlk . brktmʿ*

³³ *tmʿrn . alk . nmrrtʿ*

ʿWtedy rzeʿkła Puğata, noʿsząʿca ʿwoʿdę:
„ʿOjʿciec (już) złoʿżył ofiarę ʿbogomʿ,
ofiaʿroʿwał ʿswe kadzidłoʿ nieʿbioʿsoʿmʿ,
kadzidło z Haʿrnamu – gwiazdomʿ.
Błoʿgował miʿ, bym poʿszła
błogosławionaʿ,
umocʿnij mnie, bym poszła umocnionaʿ,

³⁴ <i>imħş . mħş . aħy .</i>	bym zabiła zabójcę mego brata,
<i>aʼklʼ [.]ʼmʼ¹³⁵klʼyʼ . ʼl . ʼumʼty .</i>	bym poʼkonałaʼ ʼtegoʼ, który pokoʼnałʼ syna mej ʼmatʼki!ʼ”
<i>wyʼn . dnʼ¹³⁶iʼl . mt . rpi . ʼ</i>	Na to odʼrzekł Danʼiʼlu, herosʼ:
<i>npʼš . thʼ [.]ʼpğʼ[t] ³⁷ ʼtkmtʼ . mym .</i>	„Nabierz duʼcha, ʼPuğatʼ[to], ʼnoszącaʼ wodę,
<i>ħşʼptʼ . l šʼrʼ ³⁸ ʼtl .</i>	zbieraʼjącaʼ ʼrosęʼ z ruʼnaʼ,
<i>yʼdʼt [.]ʼhʼlk . kbkbm</i>	ʼznaʼjąca ʼbʼlieg gwiazd.
<i>xx ³⁹ nʼpšʼ . hʼyʼ . ʼmʼħ .</i>	[...] Niech się wzmoʼcniʼ (twój) dʼuchʼ,
<i>tmħş . mħş [. aħk]</i>	byś zabiła zabójcę [twego brata],
⁴⁰ <i>ʼtʼkl . ʼmkʼly . ʼl . umt .</i>	ʼbyś poʼkonała ʼtego, który poʼkonał syna matki!ʼ”

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

29-30. *qrʼyʼm... šʼʼly* – Teoretycznie możliwa jest też interpretacja obu czasowników jako formy 2. os.: „Ojcie, (już) złożyłeś... ofiarowałeś...”. Wówczas prośba Puğaty o błogosławieństwo dotyczyłaby bez wątpienia Danila. W sytuacji, gdy pozostawimy 3. os.: „Ojciec (już) złożył... ofiarował...”, następująca prośba Puğaty może być skierowana do bogów. Tę możliwość proponuje np. Aitken (1990, 77), który nadaje fragmentowi tytuł „Puğata prosi bogów o błogosławieństwo”. W trzeciej osobie tłumaczy także Niehr (*TUAT NF VIII*, 295) czy Wright (2001, 203), jednak ci widzą tu prośbę córki do ojca. Ta wersja jest bardziej prawdopodobna, gdyż na prośbę Puğaty odpowiadają nie bogowie, lecz Danilu.

33. *tmʼrn . alk . nmrrt* – Czasownik *mr(r)* jest synonimem czasownika *brk* „błogosławić”; tu przyjęto jego bardziej podstawowe znaczenie: „umocnić, wzmocnić” (ang. „strengthen”, „empower”, zob. *DUL* 569-570; Parker 1989, 77); podobnie Troina: „udziel mi mocy, a będę umocniona!” (2009, 616).

34-35. *aʼklʼ [.]ʼmʼklʼyʼ* – Czasownik *kly*, który w podstawowej koniugacji oznacza „skończyć, zakończyć”, tu pojawia się w koniugacji D (intensywnej), w której oznacza „wykończyć, zniszczyć” (*DUL* 437-438).

35. *ʼumʼty* – Termin *umt* oznacza „rodzina, klan” (tu występuje z sufiksem pierwszej osoby), a pochodzi od słowa *um* „matka” (*DUL* 72); może oznaczać tych, którzy ssali pierś tej samej matki (zob. Margalit 1984, 168-170) i wyrażać znaną skądinąd starożytną koncepcję, że ten, kto ssał tę samą pierś, jest bratem lub siostrą – idea ta wyznaczała pokrewieństwo.

36. *npʼš . thʼ* – „Nabierz duʼcha”. Inni widzą tu nie tyle wezwanie do Puğaty, co formę samoprzysięgi Danila: „Na moje życie”, jako że mamy tu rzeczownik *npš* „gardło, technienie, życie, duch” i czasownik *ħwj* „żyć” w *jussivus*. Wyatt (2002, 309) tłumaczy: „Niech twój duch rozkwita”, co lepiej można by oddać jako „Niech ożyje w tobie duch, Puğato” w znaczeniu: „nabierz ducha, Puğato”.

39a. *nʹpšʹ . hʹyʹ . ʹmʹh* – Formuła trudna do dosłownego przełożenia. Czasownik *mh* może oznaczać „czuć się żywiłowo, entuzjastycznie”, gdyż pochodzi od rzeczownika *mh* „szpik, mózg”, a przenośnie „wigor, energia życiowa” (*DUL* 533), co w całości daje: „(w) jej duchu niech będzie żywiłowa”.

39b. [*. aħk*] – *KTU* rekonstruuje tu formę *aħh*, czyli 3. os.: „jej brat”, zapewne widząc w tym wierszu czasownik w 3. os. lp. Jednak w tym kontekście oraz idąc za Margalitem (1989, 140) i Wrightem (2001, 204), preferujemy tu 2. os. lp.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

28. Scena rozpoczyna sekwencję wydarzeń, w których główną bohaterką będzie Puğata. Jej przemowa zaczyna się standardową formułą wprowadzającą mowę niezależną, do której dołączono jeden z jej przydomków „nosząca wodę”. Poniżej, w odpowiedzi Danila, pojawiają się wszystkie trzy epitety córki Danila: „nosząca wodę, zbierająca rosę z runa, znająca bieg gwiazd”. Wszystkie związane są z gromadzeniem wody dla gospodarstwa i wskazują na pracowitość Puğaty. Tu przywołane dwukrotnie służą podkreśleniu jej oddania rodzinie i obowiązkom klanowym. Na ich temat zob. szerzej komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.19 II 1-7.

29-35a. Puğata rozpoczyna swą mowę od przywołania dopiero co złożonych przez jej ojca ofiar dla bogów (pisano o nich w komentarzu do poprzedniej perykopy). Przywołanie tego czynu ojca ma tu na celu zapewne potwierdzenie, że wszystko dokonuje się w odpowiednim porządku: bogowie zostali obłaskawieni, wobec czego ludzie mogą podjąć planowane czynności. Dziewczyna następnie prosi ojca o pobłogosławienie jej. Wypowiedziana przez nią formuła: „Błogosław mi, bym poszła błogosławiona, umocnij mnie, bym poszła umocniona” jest wyrazem wiary w skuteczność błogosławieństwa oraz znajduje bliską paralelę w słowach moabickiego króla Balaka, które wypowiedział do proroka Balaama: „Wiem bowiem, że kogo ty błogosławisz, będzie błogosławiony, a kogo ty przeklniesz, będzie przeklęty” (Lb 22,6). Wiara w skuteczność błogosławieństwa ojcowskiego jest w Księdze Liczb zastąpiona wiarą w skuteczność błogosławieństwa zawodowca (Parker 1989, 129). Podobna formuła pojawia się też w Rdz 27, gdzie ojciec wypowiada benedykcję nad synem: „Każdy, kto będzie ci złorzeczył, niech będzie przeklęty. Każdy, kto będzie cię błogosławił, niech będzie błogosławiony!” (Rdz 27,29). Waga i moc pobłogosławienia przez ojca to ważny motyw nie tylko w starożytności. W Biblii stanowi podstawową nić dziejów patriarchów: benedykcja ojca przekazywała wielkie obietnice Boga dla Abrahama i jego potomków kolejnym pokoleniom. Izaak powie do syna Ezawa o Jakubie: „pobłogosławiłem mu i to on otrzymał błogosławieństwo!” (Rdz 27,33). Później Jakub będzie błogosławił swoje dzieci (Rdz 49) i wnuki (Rdz 48,14-16), a Syracyles powie: „błogosławieństwo ojca umacnia domy dzieci” (Syr 3,9). Prośba o błogosławieństwo najpierw bogów, potem ojca przed podjęciem zuchwałej i niebezpiecznej wyprawy stanowi konwencję religijną ludów starożytnego Bliskiego Wschodu (zob. np. *KTU* 1.6 V 17-24).

Następnie Puğata wypowiada swą propozycję: „...bym zabiła zabójcę..., bym pokonała tego, który pokonał...”. Oba czasowniki *mħs* i *kly* wyrażają chęć zgładzenia wroga i występują w opisach walk np. pomiędzy Ba‘lem a Jammem (*KTU* 1.2 IV 27), w śmiertelnych groźbach ‘Anaty skierowanych do Ila (*KTU* 1.18 I 10) czy zapowiedziach oraz w realizacji zabójstwa Aqhata. Córka Danila zdaje sobie sprawę, że może zrobić znacznie więcej niż tylko opłakiwać brata. Jako że Aqhatu nie ma brata, to ona może, a być może nawet powinna, wypełnić obowiązek niezamężnej siostry, dokonując odwetu. Język jej propozycji sugeruje, że mowa tu o prawie talionu („oko za oko”), które było jednym z rodzinnych obowiązków. Jeśli opowieść o Aqhacie potraktujemy jako poemat dydaktyczny na temat wzajemnych rodzinnych i klanowych zobowiązań (por. np. aż czterokrotnie przytaczaną listę synowskich obowiązków), to tu mielibyśmy kolejny sapiencjalny element legendy.

35b-40. Ta sama formuła, która wprowadziła mowę Puğaty, następnie wprowadza odpowiedź Danila. Ten błogosławi córcę, powtarzając niejako jak echo jej własne słowa: „...byś zabiła zabójcę..., byś pokonała tego, który pokonał...”. Idea błogosławieństwa jest ważnym wątkiem całego poematu. Na początku legendy takie błogosławieństwo otrzymuje Danilu od ojca bogów, Ila, potem sam jako ojciec i ten, który błogosławieństwo otrzymał, przekazuje je synowi Aqhatowi. Tutaj błogosławi swej córce Puğacie. Błogosławieństwo, jakie jej przekazuje, jest sformułowane podobnie do tego, które sam otrzymał od Ila na początku poematu (*KTU* 1.17 I 34-43). Pojawia się te same dwa czasowniki *brk* i *mrr*. Powtarza się także prośba o jego otrzymanie oraz schemat: uczta/ofiara – jej efekt: błogosławieństwo. Podobieństwo jest jeszcze lepiej widoczne na tle środkowego błogosławieństwa w poemacie, którego Danilu udziela Aqhatowi (zob. *KTU* 1.17 V 33-39), a które nie zawiera wspomnianych elementów. Powtórzenie tu na końcu trójelementowego schematu z samego początku legendy – 1) prośba o błogosławieństwo, 2) ofiara/uczta, 3) otrzymanie błogosławieństwa – wskazuje, że historia herosa Aqhata niejako zatacza krąg, wraca do swego inicjalnego momentu, a cykl zostaje domknięty. Różnica jest oczywiście zasadnicza: tu błogosławi ojciec, a nie bóg. Ale w kontekście idei przekazywania boskiego błogosławieństwa przez rodziców, ta rozbieżność niejako się zaciera.

Rodzi się pytanie, czy Puğata wie, kto jest zabójcą jej brata? Pewność jej wypowiedzi oraz późniejsze kroki – udanie się wprost do obozu Jaṭipana – wskazują, że wie, o kim mówi w formułach: „zabójca mego brata” i „ten, który pokonał syna mej matki!”. Wie nie tylko, kto to jest, ale i gdzie się znajduje. Narrator pomija informację, jak posiadała tę wiedzę. Pewne szczegóły opowieści legendarnej mogą pozostać i często pozostają niedopowiedziane. Ostatecznego dowodu Puğata nabędzie, gdy w jej obecności Jaṭipanu zacznie się przechwalać zabójstwem Aqhata.

KTU 1.19 IV 41-46A
PUĞATA CZYNI PRZYGOTOWANIA

Fragment jest dość mocno uszkodzony, jednak w znaczącej mierze możliwy do zrekonstruowania. Sens jest uchwytany: ktoś – najwyraźniej Puğata – czyni nietypową toaletę i ubiera się w charakterystyczny dla podstępnego działania sposób.

[xxx]⁴¹ d . txxl 'b' ym .
trt'h'[s]⁴² 'w . tad'm .
tidm . b ġl'p' y'm'
⁴³ d a'l'p . šd . zuh . b ym .
t[ht]⁴⁴ tlbš . 'n'pš . ġzr .
tšt . ħ[lpn] 'b'⁴⁵ nšgh .
'h'rb . tšt . b t'r'[th]
⁴⁶ w 'l . tlbš . 'n'pš . ał't'

[...] (Puğata zesła) 'nad' morze,
wyka'pa'[ła] się i 'zabarwiła czerwie'nią,
czerwienią morskich ślimaków,
których smród sięga na ty'si'ąc zagonów od morza.
Pod 'spód' ubrała 's'trój wojownika:
włożyła sz[tylet] 'do' swej pochewki,
'm'ieczyk włożyła do [swej] po'ch'[wy],
a na wierzch ubrała 's'trój kobie'cy'.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

40-41. [xxx] d . txxl 'b' ym – De Moor & Spronk rekonstruują frazę jako: [dg]t [ts]sl . b ym i tłumaczą: „Sprawiła, że ryba wyszła z morza” (1987, 116-117), co nie daje jednak większego sensu. Margalit rekonstruuje zniszczone wersety następująco: [td]'d' . ttql . 'b'ym, co daje mu tłumaczenie: „[Wyszła] naprzód, zanurzyła się w morzu (Galilejskim)” (1989, 140, 165). Ślimaki, o których mowa w perykopie, nie występują jednak w wodach słodkich.

44. ħ[lpn] – Rekonstrukcja taka jest przyjmowana przez badaczy ze względu na synonimiczne zestawienie z terminem *ħrb* w następnej poetyckiej linii oraz możliwe pokrewieństwo z terminami *maħalāf* (hebr. biblijny) oraz *ħallif* (hebr. rabiniczny) – oba oznaczają „nóż”.

45. *nšgh* – Termin *nšg* jest niejasny. Znow, jak wyżej, powinien być synonimiczny wobec paralelnego słowa z kolejnego poetyckiego stychu – *t'rt* „pochwa” czy „kołczan” (*DUL* 844; por. hebr. *ta'ar* „pochwa”, np. 1 Sm 17,51; Ez 21,9). Na tej podstawie oraz z uwagi na możliwe pokrewieństwo z arab. *nasāğat* „szata do okrycia się” przyjmuje się dla niego znaczenie „pochwa”. Tak Gibson (1978, 121), del Olmo Lete (1981, 593); Wyatt (2002, 310); del Olmo Lete & Sanmartín (*DUL* 640); de Moor & Spronk podobnie: „pleciona torba” („plaited bag”; 1987, 156).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

41-42. Puğata czyni przygotowania dla zrealizowania swego planu. Najpierw dokonuje kosmetyki ciała („wykąpała się”), następnie zaś nagie ciało, ewentualnie tylko twarz i ręce zabarwia na czerwono. Podobnie czyni Kirta, przebudzony ze snu-wizji i przygotowujący się do złożenia ofiary (KTU 1.14 II 9-11; III 52-54). W jakim celu dziewczyna dokonuje takiego kosmetycznego zabiegu? O barwieniu tarcz i strojów wojowników na czerwono wspomina prorok Nahum: „Tarcze jego bohaterów lśnią czerwienią, wojownicy w szkarłat ubrani; ogniem stali iskrzą się wozy, w dniu jego przygotowania; a wólcześnie ich się poruszają” (Na 2,4). Tu jednak chodzi raczej o zabarwienie ciała, a nie broni – być może jako forma upodobnienia się do bogini ‘Anaty. Cały bowiem podstęp Puğaty będzie prawdopodobnie polegał na wejściu do obozu wroga w przebraniu tej bogini. Przygotowanie córki Danila zapewne nieprzypadkowo przypomina toaletę dokonywaną przez ‘Anatę w *Cykle o Ba’lu*. We fragmencie KTU 1.3 II 30b – III 2 bogini wojny najpierw obmywa ciało (trzykrotnie użyty czasownik *rhš*, ten sam co w przypadku Puğaty), a następnie „nałożyła na siebie purpurowy tusz (*tpp anhbm*)”. Całość czynności kończy identyczna jak w analizowanej perykopie formuła o rozchodzącym się brzydkim zapachu barwnika: *d alp šd zuh b ym*. Drugi raz ‘Anata dokonuje podobnej kosmetyki w tekście KTU 1.3 IV 45-46. Wszystkie trzy opisy toalet mogą sugerować, że kontekstem takich zabiegów jest wyruszenie do walki lub powrót z niej. Obmycie takie nie jest jedynie czynnością higieniczną, ale i rytuałem związanym z przejściem od stanu zwyczajnego do stanu wojownika i odwrotnie. Także w Biblii hebrajskiej mówi się o toczeniu walki w stanie rytualnej czystości (Pwt 23,10-14; 1 Sm 21,3-7).

Do uzyskania czerwonego barwnika oraz innych zbliżonych odcieni (purpury, karmazynu, szkarłatu) wykorzystywano kilka gatunków ślimaków żyjących w przybrzeżnych wodach Morza Śródziemnego, m.in. tzw. ślimaka szkarłatnego (*murex*) z rodzaju rozkolec i rodziny rozkolcowatych, potocznie zwanego purpurowcem czy szkarłatnikiem. Ślimaki *bolinus brandaris* (dawniej *murex brandaris*) dawały purpurę o odcieniu bardziej fioletowym, zaś *tramonita haemastoma* (dawniej *purpura haemastoma*) o odcieniu bardziej czerwonym. Purpura uchodziła w starożytności za najpiękniejszą i najwytworniejszą barwę: „Každy, kto przeczyta to pismo i wyjaśni mi je, ma być odziany w purpurę i złoty łańcuch na szyję i ma panować w moim kraju jako trzeci” – wołał król Baltazar (Dn 5,7; por. Dn 5,16.29; Pnp 3,10; Est 8,15; Prz 31,22; Łk 16,19). Zwłaszcza farbiarnie fenickie od około 1000 roku przed Chr. służyły z barwienia tkanin na kolor purpurowy. Barwiąca materiały purpura czy czerwień była bardzo trwała i odporna na światło, a jej mieniący się blask przybierał nawet na sile w świetle słonecznym. Jej cena była więc odpowiednio wysoka, tak że tylko ludzie zamożni mogli ją nabyć. Pliniusz Starszy w swej *Historia naturalis* (IX, 39) pisze, że purpura jest barwą „świętą, boską, królewską”. Była symbolem życia, gdyż przypominała kolor życiodajnej krwi. Malowano lub okrywano nią posągi bogów (por. np. Mdr 13,14). Karmazynowe nitki używane były w rycie oczyszczenia z trądu (Kpł 14,4.49), purpurą i karmazynem barwiono też materiały Namiotu

Spotkania (Wj 26,1) oraz szaty arcykapłana (Wj 39,1-5). Pojawiające się w tekście określenie „muszla morska” (*ǵlp ym*) w znaczeniu zwierzęcia z taką muszą, czyli: „ślimak morski” – oznacza bądź konkretny rodzaj takich ślimaków, z których pozyskuje się czerwień/purpurę, bądź wskazuje ogólnie na źródło pozyskiwania tej barwy. Szerzej na temat barwienia, w tym czerwieni i purpurę, zob. van Soldt (1990, 321-357).

43a. Wiersz ten jest różnie tłumaczony. Pojawia się znana z innych miejsc formuła odległości: *d/b alp šd* „z/na (odległość) tysiąca łanów”. Szerzej na temat tej frazy oznaczającej wielką, niemierzalną odległość zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.17 V 9-13. Pojawia się słowo *zuh*, które pochodzi od rzeczownika *zu* „wyziew, wydzielina” i stąd „ekskrementy” (zob. DUL 986), występujące tu z sufiksem dzierżawczym. Zapewne chodzi o zapach, jaki wydawało kiszzenie ślimaków z rodziny rozkolcowatych, gdyż to ten proces służył do uzyskiwania czerwonego barwnika (purpury). W zależności od tego, jak długo kiszono ślimaki, barwa była bardziej lub mniej czerwona. Zapach, który był efektem takiego procesu, był zapewne okropny i duszący. Jednak w wersecie raczej nie chodzi o to, że rozchodził się on daleko w morze albo był odczuwalny daleko w morzu – jak przekładają niektórzy – gdyż ślimaki te występują i są pozyskiwane blisko brzegu Morza Śródziemnego. Autor podkreśla raczej, że zapach wdierał się daleko w ląd i stąd użyta formuła *d alp šd* (por. identyczny wiersz w KTU 1.3 III 1-2).

43b-46a. Narrator przechodzi następnie do opisu ubrania i uzbrojenia Puğaty. Ten rzadki czteroliniowy układ (kwadrikolon) składa się z zewnętrznej inluzji – formuły ubioru: *tht tlbš nps ǵzr – 'l tlbš nps att* oraz wewnętrznego paralelizmu. Całość tworzy strukturę chiastyczną A B B' A'. Zewnętrzne stychy wskazują, że strój Puğaty jest dwuwarstwowy. Najpierw pod spód (*tht*) ubiera szatę wojownika, potem na wierzch (*'l*) przywdziewa strój kobiety. Z kolei wewnętrzny paralelizm mówi o ukrytym pod ubraniem uzbrojeniu: „włożyła sz[tylet] [do] swej pochewki, [m]ieczyk włożyła do [swe]j po[ch]l[wy]”. Wydaje się, że Puğata istotnie chciała przebrać się za boginię 'Anatę, o czym świadczą wyżej wskazane analogie. Z drugiej strony można też widzieć tu czynność szykowania się w celu uwiedzenia wroga: kąpiel, kosmetyka, przywdzianie kobiecego (czyt. zmysłowego) stroju. Puğata chce użyć podstęp, by zabić Jaṭipana, podobnie jak wcześniej 'Anata użyła podstęp, by zabić Aqhata.

Charakterystyczne jest to, że opis zbrojenia się Puğaty przypomina opis zbrojenia się 'Anaty przed planowanym zabójstwem Aqhata. Sprzęty i użyta terminologia są paralelne (szczegółowe porównanie KTU 1.18 IV 17-18,27-29 z KTU 1.19 IV 43-46 zob. Natan-Yulzary 2012, 442). Puğata w tych ostatnich kolumnach trzeciej tabliczki legendy jest przedstawiona jako zupełnie inna kobieta niż ta, którą poznaliśmy na początku opowiadania. Tam była dziewczyną noszącą wodę dla gospodarstwa i szykującą ojcu osła do podróży. Tu wdziewa strój wojownika, przywdziewa na zewnątrz szaty pięknej kobiety, szykując podstęp, i odważnie zmierza do obozu nieprzyjaciela, by w samym jego środku zadać śmiertelne uderzenie.

Wyraźnie rysuje się tu analogia z postacią Judyty, bohaterki księgi nazwanej jej imieniem. Księga Judyty, apokryficzna w wielu wspólnotach chrześcijańskich, zaś

w Kościele katolickim uznana za natchnioną, przedstawia fikcyjną historię podboju Betuli przez Asyryjczyków. Autor przechodzi od tematyki dotyczącej oblężenia miasta (Jdt 1–7) do postaci głównej bohaterki (Jdt 8–13). Judyta, aby uratować otoczone wrogą armią miasto i jego struchlałych mieszkańców, dobrowolnie podejmuje inicjatywę (jak Puğata). Szykuje się do uśmiercenia głównego wroga, dowódcy armii – Holofernesa. Najpierw modli się do Boga o błogosławieństwo (Jdt 9) – por. złożenie ofiar bogom i prośbę Puğaty o błogosławieństwo ojcowskie na niebezpieczną misję. Potem Judyta „zdjęła wór, który przedtem nosiła, i zrzuciła z siebie ubranie wdowie, obmyła ciało w wodzie i namaściła cennym olejkiem, uczesała włosy na głowie i włożyła zawój, i ubrała swój strój radosny, w który ubierała się w czasie, gdy żył jej mąż Manasses. Włożyła też sandały na nogi, ustroiła się w łańcuszki, bransolety, pierścionie i kolczyki, i we wszystkie swoje ozdoby. A ukazała się tak bardzo piękna po to, aby ściągnąć na siebie [w niektórych manuskryptach „zwieść” – M.M.] oczy wszystkich mężczyzn, którzy ją zobaczą (Jdt 10,3-4). Cel tego przebrania jest w obu przypadkach ten sam: uwieść seksualnie wroga, jednocześnie zwodząc go, że jest się kimś innym niż w rzeczywistości. Przybrany strój to z jednej strony kamuflaż, a z drugiej istotny element sztuki kobiecego uwodzenia. Jest to motyw znany w kulturze choćby pod postacią *femme fatale* – kobiety, która przynosi mężczyźnie zgubę, często wykorzystując własny urok i wdzięk (klasyczne postaci to np. Isztar, Dalila, Salome, Lilit czy Mata Hari). Analogia postaci Judyty z postacią Puğaty ma swoje kolejne etapy, co będzie pokazane w ekskursie: *Zakończenie Legendy o Aqhacie*.

KTU 1.19 IV 46B-62 PUĞATA UDAJE SIĘ DO OBOZU JAŤIPANA

Tekst perykopy jest zniszczony, zwłaszcza w drugiej części jest słabo czytelny i urywa się po linii 62 (*de facto* po 61, zob. komentarz filologiczny). Jest to zatem ostatni czytelny fragment poematu. Puğata, po starannych przygotowaniach, udaje się do obozu, w którym przebywa morderca jej brata.

<p>[lm] ⁴⁷ ʃsb¹i . nrt . ilm . šʃp¹š .</p> <p>ʃʃr¹[bt] ⁴⁸ ʃpğ¹t . minš . šdm .</p> <p>lmʃʃr¹[b] ⁴⁹ nrʃt . iʃlm . špš .</p> <p>mğʃy¹[t] ⁵⁰ pğt . ʃl¹ ahlm .</p> <p>rgm . lyʃtp¹[n . y]š¹bl .</p> <p>aʃgr¹tn . bat . b ʃq¹dk .</p> <p>[ʃnt] ⁵² bat . b <a>hlm .</p>	<p>(Gdy) Šaʃp¹sza, światłość bogów, [ku] zacho¹dowi schodziła,</p> <p>ʃwe¹[szła] ʃPuğa¹ta do obozu koczowników.</p> <p>Gdy Šapsza, światłość bo¹gów, ku wieczoro¹rowi się chy¹[liła],</p> <p>zbli¹ży¹[ła] się Puğata ʃdo¹ szałasów.</p> <p>[Do]niesiono o tym Jaʃt¹pa¹[nowi]:</p> <p>„Nasza Pʃan¹i przybyła do twego ʃna¹miotu,</p> <p>[ʃAnata] przybyła do <sza>łasów.”</p>
---	--

w y'n . yŕpn . 'm ¹ [hr] ⁵³ Ńt .	Rzekł Jaŕipanu, 'Wo ¹ [jownik] Pani:
qhn . w tšqyn . yn .	„Weź, proszę, i nalej mi wina,
'qh ¹ ⁵⁴ ks . bdy .	'weź ¹ kielich z mej ręki,
qb't . b ym'ny ¹ .	czarę z 'mojej ¹ prawicy ¹ .”
'tq ¹⁵⁵ h . pğt . w tšqynh .	Puğata 'wzię ¹ ła i nalała mu,
t'qh ¹ [. ks .] 'b ¹ dh	w'zię ¹ ła ¹ [kielich] 'z ¹ jego ręki,
⁵⁶ qb't . b ymnh .	czarę z jego prawicy.
w y'n . yŕ'p ¹ n[. mh]r ⁵⁷ Ńt .	Rzekł Jaŕi'pa ¹ nu, [Wojow]nik Pani:
b y'n ¹ . yŃt . ila . ilŃ'nn ¹ [.]	„Na wi'no ¹ , które pije Ilu, 'nasz ¹ bóg,
'il ¹ ⁵⁸ d yq'n ¹ y . ddm .	(na) 'Ila ¹ , który stwo'rz ¹ ył namioty,
y'd ¹ . mhŃt . a'q ¹ [h]'t ¹ . ġ ⁵⁹ zr .	rę ¹ ka ¹ , która zabiła bohatera A'q ¹ [ha]'ta ¹ ,
tmŃŃ . alp ¹ m ¹ . i'b ¹ . Ńt[.]	zabije tysiã ¹ ce ¹ nieprzyjaciół Pani”.
[t]'Ń ¹ t ⁶⁰ 'h ¹ rŃm . l ahlm .	[Rzu]'ci ¹ ła 'za ¹ klęcia na szałasy (Jaŕipana),
p x[x .] 'h ¹ km ⁶¹ 'y ¹ bl .	a [...] mądrość przybyła,
lbh . km . b ¹ n .	jej serce jak u węza.
y'n ¹ [. t]'ml ¹ ah . tnm .	Po raz drugi nalała mu wina,
⁶² tšqy msk . hwt .	dała mu zmieszane wino do picia,
tšqy [...]	dała mu pić [...]
w hndt . ytb . l mspr	Na lewym boku tablicy notka skryby:
	I tu powraca opowieść.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

46. [lm] – Przyjęto tę rekonstrukcję za *KTU*; nie jest to forma zapytania „dla-czego”, tylko wielofunkcyjny przyimek *l* z enklitycznym *mem* (Tropper 2000, 781; *DUL* 471).

47. *Ńb¹i... Ń'p¹Ń* – Choć forma *Ńbi* jest rzeczownikiem – dosłownie „zachód” słońca – to w połączeniu z rzeczownikiem „słońce”, *ŃpŃ* może wskazywać czynność zachodzenia, a więc czasownik (por. *DUL* 766), tym bardziej że cała formuła [lm] *Ńb¹i... Ń'p¹Ń* zestawiona jest z paralelną formułą czasownikową z następnej linii: *l m¹'r¹[b]... ŃpŃ*.

48a. *minŃ . Ńdm* – Fraza trudna w przekładzie. Dosłownie oznacza „zaludnione miejsce pól” czy „obozowisko pól”. Gibson tłumaczy „miejsce zgromadzeń” (1978, 121: „gathering-place”), de Moor daje: „miejsce spotkania” (1987, 264: „meetingplace”), Aitken ma: „miejsce spotkań na polach” (1990, 79: „meeting place in the fields”), zaś del Olmo Lete & Sanmartín przekładają po prostu „obozowisko” (*DUL* 177) lub „otwarte obozowisko” (*DUL* 509); alternatywnie Margalit, który ma: „towarzysz-pól” (1989, 165: „comrade-of-the-fields”). „Pola” w zestawieniu z obozem mogą wskazywać na ich mieszkańców, czyli koczowników, stąd zaproponowany przekład „do obozu koczowników” (por. Tronina 2009, 616: „gdzie gromadzą się koczownicy”).

48b. *m'ʿrʿ[b]* – Czasownik *'rb* oznacza „wchodzić”, „rozpocząć pracę” (*DUL* 176), zatem w stosunku do słońca wskazywałby na jego „wschodzenie”. Ale jednocześnie może on też oznaczać „zachodzić” (w sensie astronomicznym) czy „iść ku wieczorowi”; por. hebr. *'ārab* „odejść”, „zostawić”, „zachodzić” (o słońcu), „uczynić wieczorem” (*hifil*) (*UT* 1919, § 19; *WSHP I*, 815-816) czy *'ereb* „wieczór”. Czasownik *m'ʿrb*, tu w formie imiesłowu, jest paralelny do formuły *šbi špš* „zachodzenie słońca”.

50. *rgm . l yʿtpʿ[n . y]bl* – Dosłownie „Słowo przyszło do Jaṭipana”.

51a. *aʿgrʿtn* – Słowo jest imiesłowem czynnym z sufiksem dzierżawczym i może być przetłumaczone „nasza pani”, jako pochodna znaczenia „ta, która nas wynajęła” czy „ta, która nas zatrudniła” („nasza pracodawczyni”). Porównaj akad. *agāru* „wynająć, wydzierżawić” (*CAD A/I*, 146) i arab. *ağara* „wynagradzać”, a wtórnie też „wynajmować” (*AEI I*, 23). Takie bardziej dosłowne znaczenie zachowuje Margalit: „Ta-która-nas-wynajęła” (1989, 165: „She-who-engaged-us”) czy Wright: „Ta, która nam płaci” (2001, 209: „The one who pays us”). Możliwa, ale mniej prawdopodobna jest interpretacja imiesłowu jako biernego: „ta wynajęta przez nas”.

51b. *[ʿnt]* – Rekonstrukcja własna. Jest to ważne miejsce, które wpływa na interpretację całej sceny. W *KTU¹*, *KTU²* i *KTU* konsekwentnie rekonstruowano nieczytelne słowo jako *[pğt]*; podobną opcję wybrał Pardee (1997c, 355 n. 135). Jednak wydaje się, że paralelny termin z początku linii – *agrtn* „nasza Pani” – nie dotyczy Puġaty, lecz ʿAnaty. Do tego podstęp polegający na przebraniu się Puġaty za ʿAnatę byłby bezcelowy, gdyby córka Danila zaraz na wejściu została rozpoznana i nazwana (zob. poniżej komentarz historyczno-kulturowy). Zaproponowano więc rekonstrukcję *[ʿnt]*, zgodnie z tym, jak czynią: Gibson (1978, 121), de Moor & Spronk (1987, 117), Margalit (1989, 141), Wright (2001, 209), Wyatt (2002, 311) oraz Tronina (2009, 617).

53. *w tšqyn . yn* – Czasownik *šqy* w koniugacji podstawowej G oznacza „zaoferować coś do picia”, zaś w koniugacji kauzatywnej Š „dać pić” (*DUL* 827). Obie możliwości są tu do przyjęcia, oznaczają w tym kontekście to samo: Jaṭipanu prosi dla siebie o wino, nie zaś namawia do napicia się wina (jak ma np. Tronina 2009, 617).

57. *b yʿnʿ . yšt . ila . ilšʿnnʿ[.]* – Fragment niezrozumiały. Słowo *št* może oznaczać tu „Panią” (*DUL* 838) i wskazywać na ʿAnatę; tak tłumaczy Wright: „Przy (tym) winie, Pani (?), mogę zwyciężyć” (2001, 210: „By (this) wine, O lady (?), I can prevail”). Wydaje się jednak, że tu jest formą czasownika *šty* „pić”. Badaczy zastanawia słowo *ila* – *hapax legomenon* w tekstach z Ugarit. Niektórzy poprawiają je na *iln*, by otrzymać znaczenie „Ilu” – w kontekście kolejnego stychu, gdzie pojawia się imię tego boga oraz czasownik *qny* „stworzyć”, z pewnością związany ze stwórcą Ilem. Poprawka nie jest duża i polega na dopisaniu jednego klina w linii poziomej. Może to wówczas być toast i zachęta, by sam Ilu pił wino z biesiadnikami czy z Jaṭipanem: „Niech nasz bóg pije z nami” (tak Caquot & Sznycer 1974, 457 oraz Gibson 1987, 121). Margalit widzi w słowie *ila* imię amoryckiego *I/E-la*, poprzednika Ila (1989, 462-464), co jednak jest tezą czysto hipotetyczną, bez żadnego poświadczenia w tekstach ugaryckich. Także termin *ilšʿnnʿ* jest niezrozumiały. *KTU²*

rekonstruuje słowo jako *il š[x]ʼnʼ* (a w przypisie podaje alternatywę pisaną łącznie: *ilš[x]ʼnʼ*), co mogłoby sugerować imię Ila plus czasownik *šnʼ* „nienawidzić”. W tym ujęciu być może chodziłoby o tytuł Ila: „Bóg nienawistny (?)”, „Bóg wrogów (naszych) (?)”, „Pogromca naszych wrogów (?)”. Jednak rekonstrukcja taka nie jest pewna. De Moor & Spronk (1987, 117) rekonstruują: *ilšn*, podobnie Wright, który tłumaczy: „Mógłbym (nawet) oczernić (?)” (2001, 210: „I could (even) slander (?)”). Tronina całą frazę tej linii przekłada jako: „Dzięki winu, które pije nasz bóg” (2009, 617). Tu przyjęto, że fraza stanowi wykrzyknik, rodzaj formuły przysięgi, jak polskie „Na Boga!” czy „Na miłość boską!”: „Na wiʼno¹, które pije Ilu, ʼnasz¹ bóg”.

59-60. *[t]ʼšʼt ʼhʼršm . l ahlm* – Tłumaczenie przypuszczalne. Wyatt przekłada całość jako wypowiedź JaŃipana ułożoną w trikolon: „Ręka, która zabiła bohatera Aq̄hata, uderzy tysiące wrogów Pani, rzucając zaklęcia na (ich) namioty” (2002, 312; tak samo wcześniej Aitken: 1990, 79). Wydaje się jednak, że ostatni fragment można zinterpretować lepiej, jako czynność Puğaty, jako że nie jest ona zestawiona w paralelizmie z poprzednią i wydaje się stanowić powrót z mowy niezależnej do narracji: „Rzuciła zaklęcia na szałasy (JaŃipana)”. Podobnie interpretuje fragment Wright: „Rzuciła zaklęcia (?) nad namiotami” (2001, 210: „[She] set an incantation (?) over the tents”). Margalit z kolei widzi tu antycypację „sceny łóżkowej”, rekonstruując kluczowy termin nie jako *ʼhʼršm*, ale *ʼ(!)ršm*, gdzie wykrzyknik oznacza małą poprawkę w tekście. Cała rekonstrukcja badacza wygląda następująco *[y]ʼšʼ t(.) ʼ(!)ršm. lahlm*, co daje sens: „podwójna kanapa została wstawiona do namiotu”.

60-61. *p x[x] . Jʼhʼkm ʼyʼbl . lbh . km . bʼn .* – Znow wiersze zniszczone i trudne do rekonstrukcji i przetłumaczenia. Wydaje się, że mamy tu rzeczownik *hkm* „mądrość”, na pewno też pojawia się fraza *lbh* „jej serce”. Fraza *km bʼn* może być rozumiana na dwa sposoby: „jak wąż” lub „ponownie/drugi raz”. Pierwszą opcję preferuje większość badaczy. Niezależnie od tego nie wiadomo, z czym połączyć *lbh*: czy „jej serce jest jak wąż”, czy „mądrość przybyła (do) jej serca”. Znow większość badaczy wybiera opcję pierwszą, co w sumie daje tłumaczenie podobne do zaproponowanego tutaj (tak Gibson 1978, 122; del Olmo Lete 1981, 401; Pardee 1997c, 356; Wyatt 2002, 313; Tronina 2009, 617). De Moor & Spronk (1987, 117) oraz Wright (2001, 210) wybierają drugą opcję.

62. *tšqy msk . hwt . tšqy* – KTU całą tę frazę umieszcza jako kontynuację linii 61. Linia ta rzeczywiście jest nietypowo kontynuowana na lewej krawędzi i kończy się w kolumnie trzeciej (zob. CTA rys. 62), dlatego wyznaczono tu kolejny numer linii (podobnie np. Wright 2002, 210).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

46b-50a. Po opisie przygotowań Puğaty narrator błyskawicznie przenosi czytelnika do obozu wojownika JaŃipana (więcej na temat tej postaci zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.18 IV 5b). Siostra Aq̄hata wchodzi do obozowiska pod osłoną zmroku, na co wskazuje piękny paralelizm: „Gdy Šapsza, światłość

bogów, ku zachodowi schodziła... Gdy Šapsza, światłość bogów, ku wieczorowi się chyliła...". Šapsza to ugarycka bogini słońca (ugar. *špš*, por. akad. *šamaš*, hebr. *šemeš*), królewska posłanniczka Ila, jej ojca. Epitet, który tu towarzyszy jej dwukrotnie, *nrt ilm* „światłość bogów”, to najczęściej pojawiające się określenie bogini w tekstach ugaryckich (np. *KTU* 1.2 III 15; 1.4 VIII 21; 1.6 I 8-9; 1.6 II 24), w sumie występuje trzynaście razy (szerzej Rahmouni 2012, 252-255). Podobnie bywa nazywany jej astralny partner, bóg księżyca, Jarichu (*nyr šmm* „światłość niebios” np. w *KTU* 1.24:16.31). Słońce było ubóstwiane w wielu kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu, w niektórych, jak w Egipcie, było wręcz głównym bóstwem. To ciało niebieskie powszechnie było uważane za symbol sprawiedliwości, a bogowie (boginie) słońca byli strażnikami prawa i przewodnikami w zaświatach. Ruch słońca po niebie w dzień i w świecie podziemi w nocy stał się osią wielu opowieści, wyobrażeń i wierzeń. Tu wskazanie pory dnia, a właściwie nocy, ma – jak się wydaje – aż potrójne znaczenie. Po pierwsze, noc jest dobrym kamuflażem, jeśli weźmiemy pod uwagę podstęp Puğaty polegający na podszyciu się pod boginię ‘Anatę (szerzej poniżej). Po drugie, zbrodnia na Aqhacie także dokonała się w ciemną noc, co narrator zaznacza słowami: „Gdy księżyc stanie w nowiu, swym lewym rogiem, swym prawym rogiem...” (*KTU* 1.18 IV 9-10). Ponieważ jej brat został zabity nocą, Puğata chce dokonać pomsty także w nocy. Po trzecie wreszcie, przywołanie bóstwa słońca, symbolu sprawiedliwości i przestrzegania prawa, jest zapowiedzią wyegzekwowania sprawiedliwości na przestępcy.

Określenia obozu, w którym znajduje się Jaṭipanu, wskazują, że nie jest on tam sam, lecz ma kompanię towarzyszy – nie wiemy jednak, kim oni są. Ich zamieszkiwanie w namiotach (*ahlm*) i na polach (*šdm*) sugeruje, że są to jacyś nomadzi czy koczownicy (zob. komentarz filologiczny). Być może to także wojownicy, banda, której Jaṭipanu jest przywódcą. Narrator świadomie unika dodawania do fabuły nieistotnych postaci, co widać choćby przez używanie form nieosobowych „Słowo przyszło do Jaṭipana”, zamiast np. „Słudzy/towarzysze przynieśli wiadomość”. Całość wersetów 46b-50a tworzy rzadki w poemacie kwadrikolon ułożony według schematu: A-B-A'-B'. Do tego dochodzi charakterystyczna poetyka przestrzeni: Šapsza oddala się i zachodzi, tymczasem Puğata odwrotnie: zbliża się i wchodzi (por. np. Iz 2,2-3: „wstąpmy na górę Pana” – „a z Syjonu zejdzie Prawo”).

50b-52a. To miejsce stanowi *crux exegeticum* całej sceny zemsty Puğaty. Jego rekonstrukcja i interpretacja decydują bowiem o tym, jaki rodzaj podstępu użyła siostra Aqhata, aby zwieść i zabić Jaṭipana. Jeśli termin *agrtn* z początku linii 51 zinterpretujemy nie jako formę czynną „nasza Pani” (dosł. „wynajmująca, zatrudniająca nas”), ale jako formę bierną (dosł. „wynajęta, zatrudniona przez nas” – jako nałożnica? prostytutka?), a nieczytelne słowo z końca linii 51 zrekonstruujemy jako „Puğata” (*[pǫt]* zamiast *[nt]*), to otrzymujemy obraz córki Danila, która jawnie i bez przebrania wchodzi do obozu mordercy – i następnie pod pretekstem funkcji służącej lub nałożnicy upija Jaṭipana, by wykonać na nim swą pomstę. Jeśli natomiast *agrtn* zinterpretujemy tak, jak pokazano wyżej w komentarzu filologicznym, jako formę czynną „Pani”, a nieczytelne słowo jako *[nt]* ‘Anata, to otrzymujemy

obraz podstępny, który polega na upodobnieniu się do bogini ‘Anaty i w ten sposób uzyskaniu dostępu do JaŃipana. Biorąc pod uwagę poniżej przytoczone analogie z podobnymi motywami literackimi, obie propozycje są możliwe – jednak bardziej prawdopodobna jest ta druga: Puğata upodabnia się do bogini wojny i miłości i w tej postaci zyskuje dostęp do mordercy Aqħata. Taką też wersję przyjęto w rekonstrukcji i interpretacji. Podobnie czyni większość badaczy, m.in. Gibson (1978, 121), de Moor & Spronk (1987, 117), de Moor (1987, 264), Margalit (1989, 141, 165), Wright (2001, 209, 214), Wyatt (2002, 311) oraz Tronina (2009, 617). Parker skłania się ku drugiej opcji (1989, 130-131; 1997a, 77; zob. też Gibson 1978, 121 n. 2; Aitken 1990, 105; Walls 1992, 208).

Zawołanie strażników „Nasza Pani przybyła do twego namiotu” wyraźnie sugeruje, że zarówno oni, jak i JaŃipanu znają tę osobę, dobrze wiedzą, o kim mowa. Tymczasem nic w poemacie nie wskazuje, że Puğata miała wcześniej jakiegokolwiek związek z JaŃipaniem lub że jego towarzysze rozpoznają ją z jakiegokolwiek powodu. Bogini ‘Anata przeciwnie, pozostaje z tym wojownikiem w relacji, którą można nazwać właśnie relacją „zatrudnienia” czy „wynajęcia” (Wright 2001, 211). Nazwanie jej więc *agrtn* „Panią”, „Zatrudniająca” dobrze wpasowuje się w kontekst legendy. Do tego JaŃipanu nosi w poemacie przydomek *mhr št*, czyli „Wojownik Pani”, który – na co wszystko wskazuje – nawiązuje do jego roli jako wojownika bogini ‘Anaty (analogicznie do innego herosa, Szamaqa, który nosi przydomek *mhr ‘nt* „Wojownik ‘Anaty”; zob. *Uczta herosów*, KTU 1.22 I 8-9, tekst 2).

Puğata zatem nie zostaje rozpoznana przez strażników jako ona. Ci biorą ją za boginię ‘Anatę, zapewne dzięki charakterystycznemu przebraniu i mrokowi nocy. Przy okazji przedstawiania gościa, wskazują miejsce zamieszkiwania JaŃipana: „Nasza Pani przybyła do twego namiotu, [‘Anata] przybyła do szałasów”. Ciekawe, że mieszkanie JaŃipana jest określone tym samym terminem *dd*, jakim w tekstach ugaryckich opisuje się siedzibę ojca bogów Ila (tu w poemacie w KTU 1.17 VI 48). Termin *dd* wskazuje na niestałe i dość prowizoryczne miejsce zamieszkania: na „jaskinię” czy „grotę” albo na „namiot” (*DUL* 49, 282, 701). Tu termin zestawiony jest paralelnie z innym określeniem namiotu czy szałasów – *ahl* (por. hebr. *’ohel*).

52b-56a. JaŃipanu zwraca się do Puğaty-‘Anaty, by ta nalała mu wina. Na temat przydomka wojownika, jaki tu pada – *mhr št* „Wojownik Pani” – zob. szerzej komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.18 IV 5b-6. Formuła rozkazu uzupełniona jest opisem jego realizacji zgodnie z kilkakrotnie już wskazywanym schematem „rozkaz – wypełnienie”:

qhñ w tšqyn yn
qh ks bdy
qb’t b ymny
tqh pğt w tšqynh
tqh ks bdh
qb’t b ymnh

Weź i nalej mi wina,
 weź kielich z mej ręki,
 czarę z mojej prawicy.
 Puğata wzięła i nalała mu,
 wzięła kielich z jego ręki,
 czarę z jego prawicy.

To kolejny z licznych dowodów na kunszt i dbałość pisarza o poetycki warsztat poematu. W perspektywie narracyjnej zaś nacisk dwukrotnego „Weź!” jest charakterystyczny. Z jednej strony wskazuje, że pijaństwo Jaṭipana trwa już jakiś czas, skoro trzeba napełnić pusty kielich, który trzyma w ręce. Z drugiej powtórzenie rozkazu zapewne ma podkreślić zuchwałość wojownika, który myśląc, że ma do czynienia z ‘Anatą, rozkazuje jej. Jaṭipanu lekceważy godność i odrzuca autorytet ‘Anaty, jak wcześniej zrobił to Aqhata. Przypomina Aqhata nie tylko w tym, że obaj są wojownikami, ale i w tym, że obaj upokorzyli boginię wojny. Jego zuchwałość, zapewne podszyta wypitym alkoholem, ujawni się także w tym, że będzie wzywał samego Ila oraz przechwalał się dokonaniem na Aqhacie morderstwem.

56b-59a. Jaṭipanu, podochocony wypitym winem, wzywa Ila, ojca bogów: „Na wino, które pije Ilu, nasz bóg, (na) Ila, który stworzył namioty...”. Słowa te mogą być przetłumaczone także jako zachęta, by sam Ilu pił wino z Jaṭipaniem. Wojownik prezentuje tu całkowite odwrócenie ładu między bogami a ludźmi, ładu, który znakomicie reprezentował Danilu na przestrzeni całego poematu. To ludzie mają służyć bogom, „karmić ich i pić”, a nie odwrotnie – wzywać ich jak równych sobie i rozkazywać im, by służyli ludziom. Opis zachowania Jaṭipana jest odautorską charakterystyką tej postaci, o której wcześniej niezbyt wiele dało się powiedzieć, jeśli chodzi o cechy osobowościowe. Jego zuchwałość i pijaństwo podkreślają jego rolę w legendzie jako „czarnego charakteru” i przygotowują czytelnika na akceptację losu, który go zapewne za chwilę spotka – zgodnie z zasadą „życie za życie”.

Po wezwaniu Ila, Jaṭipanu przechwala się zabójstwem bohatera: „ręka, która zabiła bohatera Aqhata, zabije tysiące nieprzyjaciół Pani”. Dokonany czyn nie tylko go nie zawstydził, ale i rozochocił do następnych morderczych akcji. Zapewne są to nie tyle realne plany, co przechwałki pijanego rzezimieszka, który dokonawszy jednego aktu napaści, chełpi się zdolnością do dokonania tysięcy podobnych. To przechwalanie się zabójstwem Aqhata ma upewnić samą Puġatę i przy okazji czytelnika, że dokonuje się pomsta na właściwym człowieku.

59b-61a. Tłumaczenie tego fragmentu jest niepewne, tekst może być odczytywany wieloznacznie (zob. wyżej komentarz filologiczny). Jeśli zaproponowana interpretacja jest poprawna – „Rzuciła zaklęcia na szałas (Jaṭipana), a [...] mądrość przybyła, jej serce jak u węża” – mamy tu dwa elementy. Najpierw rzucenie przekleństwa przez Puġatę na namioty, następnie informację o stanie wewnętrznym czy usposobieniu siostry Aqhata. Słowo *hršm* to liczba mnoga terminu, który jako czasownik oznacza „rzucić zaklęcie”, a jako rzeczownik „magiczne zaklęcie” czy wtórnie „rzemieślnik, budowniczy, zręczny” (*DUL* 365-366; por. Iz 3,3: *ḥākam ḥārāšim* „biegły w magii”). Wspomniano już, że magię często łączono z rzemiosłem, metalurgią i szerzej z umiejętnością przetwarzania surowców w piękne czy drogie przedmioty, a patronami sztuk magicznych i rzemiosła było to samo bóstwo (w Ugarit – Koszaru-Chasisu). Tak jak wcześniej córka Danila prosiła ojca o błogosławieństwo, tak teraz rzuca przekleństwo na swojego wroga. Obie czynności wynikają z wiary w (magiczną, boską) moc wypowiedzianego w rytualny sposób słowa. Obie czynności mają wciągnąć świat nadprzyrodzony w efektywną pomoc

w wymierzeniu sprawiedliwości. Zakłęcie Puğaty dotyczy namiotów (wrogów), być może zatem ma posłużyć do umożliwienia jej swobodnej ucieczki. Ewentualnie jest to po prostu przekleństwo rzucone na nieprzyjaciół, z którymi siostra Aqhata nie będzie mogła zmierzyć się osobiście.

Kolejna uwaga narratora – na temat stanu psychicznego Puğaty – jest również istotna. Przyrównanie jej chwilowego usposobienia do obrazu węża jest bardzo sugestywne. Wszędzie na starożytnym Bliskim Wschodzie wąż jest m.in. symbolem mądrości i sprytu – tak jest np. w *Eposie o Gilgameszu* (XI, 301-318) czy w biblijnej opowieści o rajskim kuszeniu (Rdz 3). Tu po raz kolejny w poemacie zaznacza się podobieństwo, a jednocześnie wyraźny kontrast między postaciami Puğaty i ‘Anaty. Gdy ‘Anata spostrzegła na uczcie łuk Aqhata, pojawia się fraza, którą można zrekonstruować w ten sposób: [’]nh . km . b̄tn, czyli „jej oczy jak u węża” (zob. komentarz filologiczny do KTU 1.17, VI 14). Tu podobnie została określona Puğata: lbh . km . b̄tn, czyli „jej serce jak u węża”. W zachowanym tekście legendy przyrównanie do węża pojawia się tylko w tych dwóch miejscach (Natan-Yulzary 2012, 440). Obie frazy mogą wskazywać na podekscytowanie (ujrzeniem łuku // usłyszanym z ust mordercy wyznaniem), a także na dyspozycję przebiegłości, by osiągnąć cel za wszelką cenę. Obie bohaterki wchodzą w męskie role. Obie działają jak wojowniczkki, posługując się przy tym męską bronią. Obie w poemacie zabijają, za każdym razem pod wpływem emocji i z wykorzystaniem kamuflażu, przebrania (przypomnijmy, że ‘Anata chowa się wśród stada sokołów, być może przybierając ich postać, by nie zostać rozpoznaną). Obie chowają przy sobie, w swoich torbach broń – odpowiednio sztylet i Jañipana – by użyć jej w odpowiednim momencie wobec swojej ofiary. Wreszcie, ich usposobienie jest przyrównane do węża (przy odpowiedniej rekonstrukcji tekstu). Dobra córka staje naprzeciw złej, posłuszna ojcu naprzeciw nieposłusznej. Puğata, aby dopiąć swego, przebiera się za ‘Anatę, co jeszcze silniej łączy te dwie postaci legendy, choć na zasadzie kontrastu. Siostra Aqhata, wspierana przez błogosławieństwo ojca i rzucone przekleństwo, z usposobieniem wskazującym na przebiegłość – jest gotowa do dokonania pomsty.

61b-62. To już drugi moment uczty, w której pierwszoplanową rolę pełni picie alkoholu. Tu jednak pojawia się inny trunek, nie *yn*, „wino”, ale *msk*. Termin ten bywa różnie rozumiany, nawet jako narkotyk (tak de Moor 1987, 265: „a drug to drink”). Oznacza miksturę, mieszankę, w tym przypadku zapewne zmieszane z wodą wino, jak tłumaczą np. del Olmo Lete & Sanmartín: „dała mu zmieszane wino do picia” (*DUL* 575). Mieszanie wina z wodą było (i jest do dziś) częstą praktyką w krajach basenu Morza Śródziemnego. Podanie gorszego, bo zmieszanego (z wodą) wina pijanemu Jañipanowi przypomina słowa z Ewangelii według św. Jana, gdzie taka sytuacja jest wspomniana jako praktyka standardowa: „Každy człowiek stawia najpierw dobre wino, a gdy się napiją, wówczas gorsze. Ty zachowałeś dobre wino aż do tej pory” (J 2,10). W przeciwieństwie do innych opisów uczt w poemacie i w innych tekstach o ucztach z Ugarit, tu nie pojawia się jadło i wino, ale samo wino. Zdaniem Wrighta ma to związek z charakterem tego spotkania, które nie jest biesiadą rodzinną, ale raczej spotkaniem pracodawcy z zatrudnionym („workman” – Wright 2001,

119). Wydaje się jednak, że cel takiego przedstawienia biesiady Jaṭipana z PuǪatą jest prostszy: chodzi o podkreślenie głównej funkcji tej „uczty”, jaką jest upicie wojownika do nieprzytomności (podobnie jak to ma miejsce w historii Judyty). Po powtórzeniu słowa *tšqy* „dała mu pić”, co wskazuje na wielokrotne pojenie wojownika Jaṭipana, tekst urywa się.

Na lewym boku tabliczki, prostopadle do tekstu i mniej więcej na wysokości 23/24 linii zaczyna się kolofon, który brzmi: *w hndt yṭb l mspr*, co można przetłumaczyć jako „I to powraca do opowiadania” lub „I recytację tego należy powtórzyć”. Frazę tę można zrozumieć na kilka sposobów. Po pierwsze niejednoznaczny jest zaimek wskazujący *hndt* „to, ten, ta”. Czy dotyczy ostatniego wersetu, dłuższego fragmentu, a może całego tekstu? Tropper (2000, 738) tłumaczy słowo *hndt* jako „tu, tutaj”. W takim znaczeniu otrzymujemy zdanie: „I tu powraca opowieść”. Po drugie nie wiadomo, czemu ma służyć powtórzenie czy powrót do poprzedniej narracji, gdziekolwiek ustalilibyśmy początek powtórzenia. Dawniej próbowano interpretować tę uwagę w kontekście kultycznym, powtórzenia utworu w znaczeniu rytuału. Hipoteza ta zakładała publiczną recytację i jakiś towarzyszący jej ryt (wegetacyjny?) jako jej *Sitz im Leben*. Te interpretacje jednak zarzucono (zob. *Wstęp do Legendy o Aqhacie*).

Jest to rzadka sytuacja w tekstach ugaryckich, rodzaj jakiejś wskazówki czy instrukcji dla czytelnika czy recytatora (jak didaskalia). Podobna fraza – *w ṭb l mspr* – pojawia się także na początku zaklęcia (KTU 1.40:35) oraz w *Cykle o Ba'lu* (KTU 1.4 V 42). Wiersz 23, obok którego rozpoczyna się ów napis w *Legendzie o Aqhacie*, zaczyna się słowem *dbḥ* „ofiara”: „Wówczas złożył ofiarę bogom, ofiarował swe kadzidło niebiosom”. De Moor zasugerował więc, że skryba Ilmilku „prawdopodobnie (...) miał na celu poinstruowanie recytującego kapłana, aby przedłużył ofiarę Danila na okres siedmiu dni” (1987, 262 n. 242). Tę opinię podjęło kilku innych badaczy, dodając, że zabieg taki może wynikać z chęci zaoszczędzenia miejsca na tablicy.

W *Legendzie o Aqhacie* kilka razy pojawiają się fragmenty, które powtarzają się dwu-, trzy-, a nawet czterokrotnie (np. czterokrotnie przytaczana lista synowskich obowiązków), podobnie jest w *Legendzie o Kircie*. Jednak zawsze powtórki są w całości zapisane w tekście. Miejsce, które wyznaczył de Moor, nie posiada jakiejś stałej frazy, którą można by potraktować jako spójny blok i powtórzyć. Pojawienie się kolofonu na bocznej krawędzi na środku całej ostatniej tabliczki może sugerować, że powtórzony ma być cały tekst, a nie jakiś jego mniejszy fragment. Być może notka na marginesie trzeciej, ostatniej tablicy poematu wskazuje na to, że historia Danila zatoczyła koło. Patriarcha i sędzia harnamicki znów nie ma syna. Znów rodzina cierpi na brak potomka i dziedzica, kontynuatora ważnego rodu. A zatem znów Danilu musi wybrać się na pielgrzymkę do sanktuarium Ba'la, aby prosić o dar płodności dla żony i siebie. W tym sensie dzieje Danila zatoczyły krąg, a patriarcha znalazł się

w tym samym miejscu, co na początku poematu. Można więc rozpocząć opowieść tam, gdzie się ona zaczęła.

EKSKURS: ZAKOŃCZENIE LEGENDY O AQHACIE

Tekst *Legendy o Danilu i Aqhacie* urywa się chyba w najważniejszym momencie. Nie tylko przerwana została decydująca, dynamiczna scena w namiocie wroga, ale nierozwiązane zostało kilka niezwykle istotnych kwestii: 1) czy Puǵacie udało się dopiąć swego i pomścić brata, 2) czy susza, która nawiedziła kraj na wiele lat, ustała, a właściwy stan natury został przywrócony, 3) czy została ukarana główna sprawczyni zbrodni, czyli 'Anata, 4) i wreszcie, czy Danilu odzyskał syna. Na tej podstawie pojedynczy badacze postulują brak jeszcze jednej, czwartej tablicy poematu. Tak uważa Aitken (1990, 141), choć z powyżej wyliczonych kwestii wymienia jedynie dwa duże braki: brak syna oraz brak urodzaju. Jak pisałem we wstępie, zdecydowana większość badaczy nie przyjęła hipotezy o czwartej, ostatniej tablicy poematu.

Nie trzeba nadmieniać, jak istotne dla dzieła literackiego jest jego zakończenie. To ono decyduje nierzadko o przesłaniu i celu utworu, o tym, jak czytelnik ostatecznie oceni bohaterów i opowiedzianą historię oraz jaki wyciągnie z niej morał. Dlatego poniżej zostaną podjęte kolejno cztery wyżej wskazane kwestie, które wzbudzają chyba największe zainteresowanie czytelników i badaczy, jeśli chodzi o możliwe scenariusze zakończenia legendy.

1. ZEMSTA – ZABÓJSTWO JATIPANA

Ta kwestia jest najłatwiejsza do rozwiązania. Fabuła poematu, jego mądrościowy charakter, charakterystyka postaci, sekwencja ostatnich czytelnych zdarzeń oraz paralele literackie innych podobnych opowieści nie zostawiają wątpliwości, że Puǵacie udaje się wymierzenie sprawiedliwości na zabójcy brata. Badacze są tu jednomyślni. Można wskazać szereg elementów fabuły, które wydają się zmierzać tylko w jednym kierunku – skutecznej zemsty. Są to na przykład: 1) ojcowskie błogosławieństwo, jakie otrzymała na drogę, 2) detaliczny opis przygotowania do akcji, w którym wymieniono istotne elementy podstępu: kąpiel, toaleta, przebranie się, zabranie broni (sztyletu/miecznika), 3) udane wkroczenie do obozu mordercy i wkupienie się w jego łaski, 4) upicie go niemal do nieprzytomności – z oczywistym zamiarem zabójstwa. Przyniesiony sztylet zapewne został użyty, a męski strój, który pod kobiece ubranie włożyła Puǵata – „pod spód ubrała strój wojownika” – mógł jej ułatwić ucieczkę z obozu koczowników na zasadzie upodobnienia się do nich.

Kolejnym argumentem za takim zakończeniem jest rozważane wyżej w komentarzu przekonanie Semitów, że morderstwo jest naruszeniem etycznym i skutkuje zaburzeniem porządku kosmicznego. Dopiero krwawa zemsta może przywrócić utracony ład w naturze i właściwą sytuację: „Krew bezcześci ziemię i nie ma innego zadośćuczynienia za krew przelaną, jak tylko krew tego, który ją przelał” (Lb 35,33; por. Pwt 19,6; JI 4,19-21; zob. szerzej komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.19 I 25b-35). Susza, która nawiedziła pola Danila, może być pokonana tylko przez wymierzenie słusznej kary temu, kto przelał niewinną krew. Ten akcent zatem wydaje się tu konieczny.

Nie mniej ważnym argumentem niż sama fabuła i charakter wierzeń Semitów są bliskie analogie literackie. Z nich najważniejszą i najczęściej przytaczaną jest opowieść o dzielnej Judyście z Księgi Judyty. Schemat literacki obu sekwencji narracyjnych jest uderzająco zbliżony, zatem w sytuacji braku zakończenia *Legendy o Aqhacie*, może być ważną podpowiedzią. Na ów kananejski topos wojowniczkowski składa się wiele czynników: konieczność pokonania śmiertelnego wroga, brak męskich bohaterów, którzy podjęliby się tego zadania, zgłoszenie się kobiety do wykonania niebezpiecznej misji w obozie nieprzyjaciela, modlitwa i błogosławieństwo bogów oraz dobre życzenia ze strony bliskich, kąpiel i przebranie się, by ukryć prawdziwe zamiary, przywdzianie na zewnątrz pięknej szaty kobiecej celem zwiedzenia/uwiedzenia wroga, udanie się do obozowiska wroga, wykupienie się w jego łaski za pomocą podstępów, uczta, na której dzielna wojowniczka upija nieprzyjaciela, zabójstwo zamroczonego alkoholem wojownika, wykradnięcie się z obozu i powrót do własnej siedziby z misją zakończoną sukcesem. W historii o Judyście pojawiają się wszystkie wyżej wskazane elementy, możemy więc domyślać się, że także misja PuǪaty kończy się podobnie. Zgadza się też liczne szczegóły, jak opis pieczołowitych przygotowań wojowniczkowski wraz z przebraniem się w celu kamuflażu (była o tym mowa w komentarzu historyczno-kulturowym do *KTU* 1.19 IV 41-46a). Przy okazji uczty szczególnie nacisk obu narracji położony jest na picie wina: „Odezwał się do niej Holofernes: «Pij teraz i wesel się razem z nami!» A Judyta odpowiedziała mu: «Piję więc, panie, albowiem nigdy od dnia mego urodzenia życie moje nie osiągnęło takiego szczytu jak dziś». I wzięła, co jej przygotowała niewolnica, i jadła, i piła w jego obecności. A Holofernes zachwycał się nią i pił bardzo wiele wina, tyle, ile w jednym dniu nigdy nie wypił, odkąd się urodził” (Jdt 12,17-20; por. też wcześniej Jdt 12,10-13). Obie sceny podkreślają nadmierne spożywanie alkoholu aż do całkowitego upicia się negatywnego bohatera. PuǪata postępuje tu sprytnie i racjonalnie, zmierzając do uspienia czujności Jałipana przez spicie go. Wtedy zapewne dobywa sztylet ukryty pod ubraniem wierzchnim i zabija wojownika. Jedna i druga kobieta odpowiada na upokorzenie i lament swego ludu czy swej rodziny. To upokorzenie zmusza obie niewiasty do wejścia na drogę zwodzenia i zabójstwa. Judyta znajduje się w stanie żałoby (po stracie męża), podobnie PuǪata (po stracie brata). Oczywiście oba teksty różnią się między sobą, kontekst i dopełniające szczegóły narracyjne są inne w obu utworach. Topos wojowniczkowski został spożytkowany dla dwóch różnych kultur i tradycji. Jedną z zasadniczych różnic jest narodowy versus rodzinny charak-

ter obu historii. Judyta działa na korzyść całego narodu i ratuje swój lud, czyni to z pobożności względem Boga i oddania dla swego kraju. Pułgata zaś działa z oddania dla swej rodziny.

Podobny motyw, choć w okrojonej wersji, pojawia się w historii sędziego Ehuda z Księgi Sędziów. Powołany przez Boga, by wydobyć Izraela z niewoli Moabitów, Ehud udaje się z daniną do króla Moabu: „Ehud przygotował sobie sztylet o dwóch ostrzach, długi na jeden łokieć, i schował go pod swoimi szatami na prawym biodrze. (...) Oddawszy daninę, [Ehud] rzekł: «Królu, mam ci coś powiedzieć w tajemnicy»». Król powiedział: «Sza!» – na co wszyscy otaczający go wyszli. Ehud podszedł do niego. Król przebywał w letniej górnej komnacie, której używał dla siebie. «Mam dla ciebie, królu, słowo od Boga!» – rzekł do niego Ehud, na co ten podniósł się ze swego tronu. Wtenczas Ehud sięgnął lewą ręką po sztylet, który schował na prawym biodrze, i utopił go w jego brzuchu. (...) Ehud uciekł, przeszedł koło bożków i bezpiecznie wrócił do Haseira” (Sdz 3,16.18.21.26). Choć historia sędziego Ehuda jest bardzo krótka – całość to zaledwie 18 wersetów biblijnych – to pojawia się kilka charakterystycznych dla tej analizy elementów. Po pierwsze, występuje wróg, który zagraża porządkowi. Po drugie, wybrany bohater postanawia go zabić w pojedynkę przy użyciu podstępu. Po trzecie, w tym celu przebiera się i ukrywa pod ubraniem broń, sztylet, następnie udaje się do obozu wroga. Po czwarte, doprowadza do spotkania sam na sam z nieprzyjacielem w oddzielnej komnacie. Po piąte, zabija go przy użyciu białej broni siecznej.

Podobny motyw pojawia się w hetyckim micie o wężu Illujance – symbolu zła i suszy. Mit związany był z najważniejszym hetyckim świętem wiosennym *Purulli*, obchodzonym na cześć boga burzy. W jednej z dwóch wersji tej krótkiej opowieści wąż Illujanka zwycięża boga burzy, co skutkuje brakiem urodzaju. Bóg burzy udaje się więc po pomoc do bogini Inary. Bogini układa plan i przygotowuje ucztę, której opis koncentruje się na obecności alkoholu: „Przygotowała wszystkiego w bród – kocioł wina, kocioł jęczmiennego piwa, kocioł walhi. Napełniła kotły aż po brzegi” (przekład Popko 1987, 63). Następnie Inara zwraca się o pomoc do śmiertelnika Hupasiji, stroi się i zaprasza węża na ucztę. „Wąż i jego synowie jedli i pili, opróżnili cały kocioł i upili się”. Wtedy Hupasija krępuje węża, przybywa bóg burzy i zabija Illujankę (szerzej Popko 1987, 63-73). Charakterystyczne są tu przede wszystkim motywy uczy, pijaństwa i podstępu kobiecego (także przy użyciu specjalnego stroju) – które prowadzą do upojenia, a następnie zabicia głównego wroga.

Wskazane historie, zwłaszcza Pułgaty, Judyty i Inary, łączy motyw pokonania wielkiego i niebezpiecznego wojownika przez słabą kobietę – dzięki jej mądrości i sprytowi. Ten wątek jest obecny w wielu starożytnych opowiadaniach regionu i wiąże się z ideą upokorzenia i hańby dla wojownika ginącego z ręki niewiasty. Pułgata jest mądra i roztropna, ale jest dziewczyną (por. znaczenie jej imienia „dziewczyna”, zob. w komentarzu do *KTU* 1.19 I 25b-28a). Dziewczynka, córeczka Danila, ściga najpotężniejszego, a przynajmniej najbardziej brutalnego rozbójnika w legendzie – Jałipana, wojownika biegłego w sztuce walki. Podobnie wdowa Judyta tropi i zabija wodza potężnej armii. Sędzina Debora z kolei, stając na czele

Izraela, pokonuje kananejskie wojska, zaś samego ich przywódcę zabija Jaela, także używając podstępu, który uśpił czujność Sisery (Sdz 4–5). Wątek można poszerzyć o niespodziewane zwycięstwo słabszego nad silniejszym, zwycięstwo mądrości nad siłą. Wówczas dochodzi np. historia o Dawidzie i Goliacie (1 Sm 17) czy wyżej wskazany mit o Illujance. Mędrzec Kohelet powie: „Lepsza jest mądrość od narzędzi wojennych” (Koh 9,18), a wcześniej: „Lepsza jest mądrość niż siła” (Koh 9,16), zaś autor Księgi Przysłów napisze: „Mądry się wdarł do miasta siłaczy i zniszczył moc, której ufali” (Prz 21,22). Obaj mędracy mają być może na myśli także przytoczone wyżej historie.

Ten wątek mądrościowy nie ogranicza się tylko do zakończenia poematu. W całej legendzie narrator wskazuje czytelnikom, że mądrość i prawość są korzystne, podczas gdy przemoc prowadzi do zguby (Natan-Yulzary 2012, 448). Konfrontacja Puğaty z Jałipaniem najlepiej ucieleśnia to mądrościowe ujęcie, ale i postępowanie ‘Anaty narrator odpowiednio komentuje, choćby słowami Ila o „bezbożnicy” i bezskutecznością jej licznych zabiegów zdobycia łuku. Zestawić też można obu wojowników – Aqhata i Jałipana, którzy wykazują się arogancją i dumą, obaj też giną. Wreszcie porównać można nieroztropnego Aqhata z jego mądrą siostrą (Natan-Yulzary 2012, 448), co także niesie duży potencjał sapiencjalny legendy. Wszystkie te odniesienia tylko utwierdzają czytelnika, że niezbędnym elementem *Legendy o Aghacie* jest skutecznie wymierzona sprawiedliwość na zabójcy.

2. PRZYWRÓCENIE STANU NATURY

Kwestia przywrócenia normalnego, pożądanego stanu natury wydaje się niemal równie pewna, co kwestia skutecznej pomsty Puğaty na Jałipanie. Badacze są zgodni także tutaj. Świadczy o tym nie tylko kontekst całego utworu oraz analogie literackie, ale i sama kultura oraz świat wyobrażeń starożytnych. Wiemy, jak bardzo żywiołowo zareagowała natura na bezprawne morderstwo Aqhata. Wegetacja zamiera od razu po jego zabójstwie – o czym poemat wspomina kilkakrotnie. Najpierw ‘Anata dostrzegła oznaki nadchodzącej z powodu zabójstwa posuchy: „A z powodu jego śmierci więdną pierwociny owoców lata, usycha ziarno zboża w swym kłosie” (KTU 1.19 I 17-19). Następnie lament z tego samego powodu rozpoczyna Puğata: „Plony na klepisku usychają (...), spadają, opadają owoce winnic” (KTU 1.19 I 29-31). Kolejno Danilu zauważa znaki nadchodzącej suszy i po tych zjawiskach przyrodniczych rozpoznaje, że wydarzyło się coś tragicznego: „Rozdarła się szata Daniela, herosa, odzienie bohatera, Harnamity. Wówczas Danilu, heros, zaklinał chmury: «W dotkliwej suszy niech chmury zesłą deszcz, w spiekocie niech rosa zrosi winorośl. Przez siedem lat Ba’lu był nieobecny, przez osiem, Jeździec chmur. Bez rosy, bez ulewy, bez obfitości głębokich wód, bez słodczy głosu Ba’la!»” (KTU 1.19 I 36-45). Konsekwencją niesprawiedliwego mordu jest zaburzenie ładu w naturze, skutkiem czego na kraj nadchodzi susza, niszcząca plony. Podobnie Izrael cierpi suszę zaraz po zabójstwie Gibeonitów przez Saula (2 Sm 21,1). Takie reakcje natury

mogą być powstrzymane jedynie przez ukaranie sprawcy tego zła (zob. Pwt 19,10). W ten właśnie sposób ustała susza w Izraelu: gdy ci, którzy byli odpowiedzialni za zbrodnię Saula, zostali zabici (2 Sm 21,8-10). Gdy więc został zabity zabójca Aqhata, wówczas susza, która dotknęła ziemię Danila, z pewnością została przezwyciężona. Jeśli morderstwo jest naruszeniem etycznym i skutkuje zaburzeniem porządku kosmicznego, to krwawa zemsta przywraca utracony ład w naturze i właściwą sytuację (por. Lb 35,31-33).

3. UKARANIE 'ANATY

Kara, która spada na Jaṭipana za zabójstwo Aqhata, jest raczej pewna. W czytelnej części poematu nie ma jednak ani słowa o konsekwencjach dla głównej sprawczyni zbrodni, czyli 'Anaty. Ani Puḡata, ani Danilu nie występują przeciw bogini. Co więcej, gdy ojciec Aqhata przeklina miasta, obwiniając je o morderstwo, zachowuje się tak, jakby nie znał mocodawczyni. A przecież wskazali mu ją posłańcy: „Słuchaj, o Danilu, herosie, uśmiercon bohater Aqhata! Wypuściła Dziewica 'Anata jak tchnienie jego życie, jak splunięcie – jego witalną siłę, jak dech z jego nozdrzy” (KTU 1.19 II 41-44). Tożsamość rzeczywistej sprawczyni jest zatem znana sędziemu z Harnamu. Tymczasem nawet nie wnosi skargi na 'Anatę, jak czyni to Hiob wobec Jahwe czy Gilgamesz wobec Isztar. Danilu koncentruje się bardziej na skutkach śmierci Aqhata, czyli suszy, zaś Puḡata w całości jest skoncentrowana na Jaṭipanie. Czy zatem w zaginionym zakończeniu legendy pojawił się wątek ukarania bogini?

Badacze, którzy w ogóle zwracają uwagę na brak w legendzie kary dla 'Anaty, wskazują na status bohaterki: jest to bogini, córka Ila, a zatem osoba niedostępna człowiekowi jako obiekt zemsty. Obiektem działań Puḡaty jest Jaṭipanu, ponieważ jest on ludzkim bohaterem opowiadania, który jako taki może być przedmiotem ścigania i krwawej zemsty. Czy postać ludzka może dokonać krwawej zemsty na bogini? Pewne światło na to pytanie może rzucić biblijna historia, która znajduje się w Księdze Liczb. Miriam i Aaron spiskowali przeciwko Mojżeszowi „z powodu Kuszytki, którą wziął za żonę” (Lb 12,1). Bóg zainterweniował, wezwał ich do Namiotu Spotkania i upomniał ich, po czym „zapalił się gniew Pana przeciw nim” (Lb 12,4-9). W kolejnym wersecie czytamy jednak, że ukarana została tylko Miriam: „Oto Miriam stała się nagle biała jak śnieg od trądu. Gdy Aaron do niej się zwrócił, spostrzegł, że była trędowata” (Lb 12,10). Bóg karci oboje, karze jednak tylko Miriam. Dlaczego Aaron nie został ukarany? Podobnie jak w przypadku 'Anaty, reprezentant świata boskiego jest chroniony przed konsekwencjami, ponieważ jest konsekrowanym urzędnikiem kultowym (Shirly Natan-Yulzary 2009, 588) albo po prostu dlatego, że należy do świata boskiego (por. Isztar, która unika jakiegokolwiek kary za uśmiercenie kochanków w *Eposie o Gilgameszu*). Można przyjąć, że zabójstwo Jaṭipana – podobnie jak trąd Miriam – jest przesunięciem kary należnej głównemu prowadzycielowi. Aaron, choć nietknięty fizycznie, czuje się ukarany: „Proszę, panie mój, nie karz nas za grzech, któregośmy się nierozważnie dopuścili i jesteśmy

winni” (Lb 12,11). Zapewne także ‘Anata została dotknięta śmiercią swego doborowego pomocnika i wojownika.

Wcześniej w poemacie jej zachowanie zostało określone przez samego ojca bogów jako akt grzechu, bunt przeciw najwyższemu z bogów: „Odejdź bezbożnico!”, dosłownie „córko bezbożnego serca” – zawoła Ilu (KTU 1.18 I 17). Jak wskazano w komentarzu, fraza ta oznacza nie tylko „działanie przewrotne”, ale także „grzech, bezbożność”. W listach z Amarny i tekstach biblijnych wskazuje na bunt przeciwko władcy, wobec czego niesie dodatkową informację – nie tylko o ogólnej postawie serca, ale szczególnie o sprzeciwie wobec władzy ojca bogów. ‘Anata zostaje więc w pewnym sensie napiętnowana mianem „bezbożnicy” czy „buntowniczk”. Zdaniem Natan-Yulzary (2009, 581-599) ‘Anata została poddana zemście w sposób pośredni czy symboliczny.

Pozostaje wreszcie pytanie, kto miałby i kto mógłby ukarać gniewną boginię miłości i wojny, skoro sam Ilu, stwórca stworzeń, boi się jej, a inni bogowie są przez nią zwyciężani. Poza *Legendą o Aqhacie* ‘Anata kilkakrotnie okazuje swoje godne potępienia oblicze – na przykład, gdy grozi Ilowi, swemu ojcu śmiercią – nigdzie jednak nie spotyka ją za to osobna kara, ponad to, co można określić jako sankcję symboliczną. Nie bezzasadne jest też pytanie, czy próba mszczenia się na bogini przez rodzinę Danila nie przyniosłaby im jeszcze większych kłopotów i nieszczęść. Wydaje się więc, że próba poszukiwania w zakończeniu osobnego wątku na temat ukarania nieposłusznej bogini, byłaby nadinterpretacją i krokiem nieuzasadnionym.

4. PRZYWRÓCENIE AQHATA DO ŻYCIA

Tekst poematu zostawia nas z kilkoma istotnymi brakami, z których najbardziej uderzający jest brak Aqhata, czy szerzej brak męskiego potomka w rodzinie Danila. Niemal więc od początku historii interpretacji tego utworu bez zakończenia pojawiły się propozycje, by brakujący finał uzupełnić narracją o wskrzeszeniu Aqhata do życia. Sprawcą tego aktu miałyby być ‘Anata (ewentualnie Ilu), czasem mówiło się także o przywróceniu bohaterowi łuku. Inni z kolei ów brak chcieliby wypełnić ponownymi narodzinami kolejnego syna Danatai i Danila – zgodnie ze schematem Księgi Hioba, z którą *Legenda o Aqhacie* ma wiele wspólnego.

Argumentów za hipotezą o wskrzeszeniu Aqhata przez ‘Anatę poszukuje się najczęściej we fragmencie, w którym bogini lamentuje nad śmiercią dopiero co zabitego bohatera. Dwukrotnie wypowiada ona wówczas formułę: „Zabiłam cię z powodu łuku twojego, z powodu twych strzał nie pozwoliłam ci żyć” (KTU 1.18 IV 40n oraz 1.19 I 14-16). Wiersze te próbowano interpretować także w inny sposób, np. „Winna jestem z powodu twego łuku, winna z powodu twych strzał. Nie żyłeś [wystarczająco długo, o Aqhacie]” (Margalit 1989, 156) lub „ciebie przywrócę do życia” (Coogan 1978, 130). Za takim rozumieniem poematu przemawiałaby również wspomniana paralela Danilu – Hiob. Ramy poematu o Aqhacie są podobne do historii biblijnego Hioba, sprawiedliwego patriarchy, który najpierw stracił całe po-

tomstwo, a potem je odzyskał. Koncepcja o wskrzeszeniu syna Danila przez ʿAnatę była popularna zwłaszcza w przeszłości, gdy *Legenda o Aqhacie* była interpretowana w kluczu wegetacyjnym cykli przyrody – jako udratyzowanie uniwersalnych praw rządzących światem bogów i ludzi. Poemat o Aqhacie miał obrazować i odgrywać wzorzec obecny w rytuałach przejścia między starym a nowym rokiem bądź starą a nową porą roku. Wówczas koncepcja zmartwychwstania czy wskrzeszenia Aqhata byłaby istotnym elementem cyklu wegetacyjnego. Teoretyzowano, że *Legenda o Danilu i Aqhacie* to inna wersja opowieści o zmartwychwstaniu Baʿla, opisaney w *Cykle o Baʿlu*. Na przykład Fontenrose pisał, że poemat o Aqhacie to „doublet mitu o Baalu” (Fontenrose 1981, 142: „a doublet of the Baal myth”; por. Dijkstra 1979, 208). Gaster pisał, że mit o Baʿlu jest „związanym z przemianą pór roku mitem opartym na tradycyjnym rytualnym dramacie jesiennego święta” (Gaster 1979, 129), zaś mit o Aqhacie „w takiej postaci, w jakiej do nas dotarł... nigdy nie był formalnie odgrywany i prawdopodobnie nie był nawet formalnie recytowany jako śpiew liturgiczny”, ale jest „artystyczną transformacją uświęconego tradycją dramatu zmian pór roku” (Gaster 1979, 316). Podobnie de Moor próbuje wskazać podobieństwo *Legendy o Aqhacie* do *Cykle o Baʿlu*, wiążąc ją w sposób nieprzekonujący z obchodami święta Nowego Roku, i wnioskując, że opowieść powinna kończyć się zmartwychwstaniem Aqhata (de Moor 1988, 69-71). Pisałem o tej drodze interpretacji we *Wstępie*. Pokazałem tam także, że we wszystkich nowszych podejściach badacze odeszli od tej hipotezy, głównie ze względu na wyraźne przeakcentowanie roli domniemyanych rytuałów w interpretacji tekstów literackich.

Przyjęcie, że Aqhata zmartwychwstaje, było podtrzymywane jeszcze przez Gibsona (1975, 68; 1977, 27), Xellę (1976, 74, 82) i Gordona (1977, 8). Ten ostatni pisał: „Niekompletny tekst sugeruje, że Aqhata został przywrócony do życia lub przynajmniej zastąpiony”. Ta szeroko przyjmowana opinia została trafnie skrytykowana przez Dresslera (1979a) i następnie przez del Olmo Lete (1981, 362), a w końcu odrzucona przez Dijkstrę (1979, 208). Dziś ta interpretacja nie jest praktycznie podtrzymywana. Po pierwsze, podważono możliwość interpretacji lamentu ʿAnaty jako jej zapowiedzi przywrócenia życia Aqhatowi. Po drugie, analiza fabuły legendy nie wskazuje, by narrator przewidywał powrót syna Danila do opowiadania. Przeciwnie, śmierć Aqhata stanowi główny zwornik i centrum narracji, jest punktem kulminacyjnym akcji, która do tego zmierza i przedstawia wszystkie jej konsekwencje, łącznie z zemstą dokonaną przez siostrę. Ukarami Jaṭipana i jednoczesne przywrócenie Aqhata do życia zaburzałoby proporcję kary zgodnej z prawem talonu „życie za życie” („bym zabiła zabójcę mego brata”). Po trzecie, wydaje się, że dokładnie opisany pogrzeb Aqhata jest definitywny. Jest to tym bardziej oczywiste, że od momentu jego śmierci do końcówki poematu, gdzie miałyby dojść do jego wskrzeszenia, mija siedem lat odprawionej żałoby. Jest to zbyt długi okres między zbrodnią a resuscytacją. Powrót Aqhata na scenę po tak długim okresie wydaje się całkowicie nieprawdopodobny i nielogiczny. Po czwarte, w poemacie padają słowa samego Aqhata zapowiadające jego niechybną śmierć, co także klóciłoby się z jego wskrzeszeniem. Po piąte, analogie literackie powinny iść nie tyle w stronę *Cykle*

o Ba'lu, ile w stronę tych licznych legend i eposów, które opowiadają o ludzkich bohaterach. Ich śmierć różni się w wyobrażeniu starożytnych od „śmierci” bogów, którzy często powracają do życia. Ludzcy bohaterowie, jak Enkidu w *Eposie o Gilgameszu* czy Samson z Księgi Sędziów, giną bezpowrotnie, ich śmierć jest definitywna i bolesna. Podobną uwagę przedstawił niedawno Hillers, który pisał: „Jeśli weźmiemy pod uwagę tylko opowieści i pominiemy kult, który mógł być związany z mitem, opowieści kończą się tragiczną śmiercią. Dlatego nieuzasadniony jest wniosek, stawiany przez niektórych, że niecałkowicie zachowana historia Aqhata musiała pierwotnie zakończyć się przywróceniem go do życia” (Hillers 2015, 217).

Pozostaje jeszcze kwestia hipotezy, że Danilowi urodził się kolejny syn – być może także za sprawą pielgrzymki do sanktuarium Ba'la – który postawił sędziego harnamickiego w podobnej sytuacji, jak na początku poematu. Nie jest ona całkowicie nieprawdopodobna, bliskie klimatem historii Danila i Hioba otrzymałyby wówczas podobny scenariusz, a wymienienie obok siebie Danila i Hioba w Księdze Ezechiela (Ez 20) nabrałoby dodatkowego znaczenia. Tym niemniej pozostaje to w obrębie luźnej spekulacji. Łatwiej chyba przyjąć, że dominującą pozycję w rodzinie Danila przyjęła Puğata – podobnie jak to ma miejsce w *Legendzie o Kircie*, gdzie ulubionym dzieckiem króla Kirty nie są potomkowie płci męskiej, ale córka Sziminat (KTU 1.16 I; u Troniny jej imię to Oktawia, gdyż znaczenie jej imienia to „osiem/ósma”). Tak jak córka Kirty zajmuje szczególne miejsce w jego rodzinie, tak córka Danila, Puğata, mogła okazać się skuteczną następczynią Aqhata.

8. LEGENDA O KIRCIE

tłumaczenie i komentarz:
Andrzej Mrozek, ks. Mariusz Szmajdziński

TŁUMACZENIE

KTU 1.14

KTU 1.14 I 1-25

TRAGEDIA RODU KIRTY

¹ O Kircie.

(linie 1-5 nieczytelne)

Rodzina Kirty obumarła,
(został) zniszczony dom królewski,
w którym (było) siedmiu braci,
który (miał) ośmiu synów (tej samej) matki.

¹⁰ Kirta! Jego ród upadł,

Kirta! Przepadło (jego) dziedzictwo.
Zaiste, pojął swoją prawą żonę,
swoją prawowitą małżonkę.
Kobietę poślubił, lecz ona umarła,
druga wkrótce odeszła od niego,
trzecia, (mając) dobre zdrowie, umarła,
czwarta – (na skutek) chorób,
piątą pochwycił Rašap,

²⁰ szóstą – wojownik Jammu,
siódma przez Šalḥa została powalona.

Zobaczył Kirta swój ród,
zobaczył swój ród upadły,
zrujnowaną siedzibę swojej rodziny,
gdyż wszystkie one zginęły,
i wszyscy jego spadkobiercy.

KTU 1.14 I 26-35A

ŻAŁOBA KIRTY

Wszedł do swojej komnaty (i) zapłakał,
 podwajając jęki, zaczął szlochać.
 Spadały jego łzy
 jak sykle na ziemię,
³⁰ jak pięciosyklowe odważniki na łożu.
 Płacząc, zapadał w sen,
 szlochając – w senność.
 Sen go ogarnął, a więc się położył,
 senność, dlatego się skulił.

KTU 1.14 I 35B-III 49

OBJAWIENIE IŁA PODCZAS SNU – DIALOG IŁA Z KIRTA

A oto podczas jego snu Iłu zstępuje,
 podczas jego widzenia – Ojciec ludzkości,
 i zbliża się, pytając Kirtę:
 „Co ci jest, Kirto, że płaczesz,
⁴⁰ że szlochasz, ukochany sługo Iła?
 (Czy) królować (jak) Byk, twój ojciec, pragniesz?
 Czy panować jak Ojciec ludzkości?
 (*linie 44-52 nieczytelne*)
¹ Po co mi srebro i żółto-zielone złoto
 wraz z jego miejscem (wydobycia)
 oraz słudzy wieczni,
 trójkonny rydwan
 ze stajni synów niewolnicy.
 ... dwóch spłodzić,
 ... potomstwo pomnożyć”
 I odpowiedział Byk, jego Ojciec, Iłu:
 „Przestań płakać, Kirto,
 (przestań) szlochać, ukochany sługo Iła.
 Umyj się i namaść,
¹⁰ umyj ręce twoje (aż do) łokci,
 (od) palców twoich aż do ramion.
 Wejdź do zadaszonej zagrody,
 pochwyć baranka ręką twoją,
 baranka ofiarnego w prawicę,
 koźlątko w obie ręce,
 porcję twojego najlepszego chleba,

- pochwyć ptactwo, ptaki ofiarne.
 Nalej do kielicha srebrnego wina,
 do kielicha złotego miodu.
- 20 Wejdź na szczyt wieży,
 wejdź zatem na szczyt wieży,
 wstąp na flanki murów.
 Podnieś twoje ręce ku niebiosom,
 złóż ofiarę dla Byka, twojego Ojca, Ila,
 uczcij Ba'la twoją ofiarą,
 syna Dagona twoją biesiadą.
 Potem niech zejdzie Kirta z dachu,
 przygotuje pożywienie dla (mieszkańców) miasta,
 pszenicę dla Bit-Chuburu.
- 30 Niech każe napiec chleba na pięć (miesięcy),
 (przygotować) zapasy (na) sześć miesięcy.
 Niech zaopatrzy oddziały i wyprowadzi,
 bardzo potężną armię zaopatrzy
 i wyprowadzi razem oddziały.
 Twoja armia niech będzie ogromną siłą,
 woźniców rydwanów setki miriad,
 pieszych bez liczby,
 łuczników bez miary.
- 40 Niech pomaszerują tysiącami (jak) deszcz ulewny
 i miriadami jak deszcz wczesny.
 Za dwoma niech dwóch pomaszeruje,
 za trzema – oni wszyscy.
 Wdowiec swój dom niech zamknie,
 wdowa najemnika wynajmie,
 chory łożę poniesie,
 niewidomy unika przeszkód.
 Niech także wyruszy nowożeniec,
 przekaze innemu swoją żonę,
- 50 obcemu swoją umiłowaną.
 Jak szarańcza niech obsiedlą step,
 III 1 jak koniki polne krańce pustyni.
 Maszeruj dzień (pierwszy) i drugi,
 trzeci (i) czwarty dzień,
 piąty (i) szósty dzień.
 A oto o (zachodzie) słońca w siódmym (dniu)
 ... dotrzesz do wielkiego Udum
 i do wspaniałego Udum.
 Wtedy zaczniesz oblegać to miasto,
 otoczysz (jego) osiedla.

- Rozejdą się po polach (kobiety) zbierające drwa,
po ścierniskach zbierające słomę.
Pójdą do studni czerpiące wodę,
10 do źródeł napełniające (dzbany).
Zaczekaj spokojnie dzień (pierwszy) i drugi,
trzeci (i) czwarty dzień,
piąty (i) szósty dzień.
Twoich strzał nie wypuszczaj ku miastu,
(ani) kamieni z twojej ręki miotanych.
A oto o (zachodzie) słońca siódmego (dnia)
nie będzie mógł spać król Pabilu,
z powodu odgłosu rżenia jego ogierów,
z powodu odgłosu ryku jego osłów,
z powodu ryczenia ornych wołów,
wycia łowczych psów”.
- 20 Wtedy (Pabilu) pošle (dwóch) pošłańców do ciebie,
do Kirty (będącego w) swoim obozie:
«Przesłanie króla Pabila:
Weź srebro i żółto-zielone złoto
wraz z miejscem jego (wydobywania)
oraz sługi wieczne,
trójkonny rydwan
ze stajni synów niewolnicy.
Weź, Kirto, liczne pokojowe oferty
i odejdz, królu, od mojego domu,
odstąp, Kirto, od mojego pałacu.
- 30 Nie nękać wielkiego Udum
i wspaniałego Udum.
Udum jest darem Ila
i podarkiem Ojca ludzkości».
I powrócą do niego pošłańcy, (mówiąc):
«Po co mi srebro i żółto-zielone złoto
wraz z miejscem jego (wydobywania)
i słudzy wieczni,
trójkonny rydwan
ze stajni synów niewolnicy.
Dajże to, czego nie ma w moim domu,
daj mi młodą Huraję,
40 najpiękniejszą potomkinię, twoją pierworodną.
... Jej piękno jak piękno ‘Anaty,
jej powab jak powab ‘Asztarty.
Jej źrenice jak klejnoty z lapis lazuli,
jej powieki jak misy z alabastru,

otoczone brwiami.
Odpocznę w spojrzeniu jej oczu.
Ilu obdarował (mnie) nią w moim śnie,
w moim widzeniu sennym – Ojciec ludzkości,
aby porodziła potomstwo dla Kirty
i panicza dla sługi Ila»”.

KTU 1.14 III 50-VI 41

KIRTA WYPEŁNIA POLECENIA IŁA

- ⁵⁰ Kirta obudził się i (poznał, że to był) sen,
sługa Ila i (zrozumiał, że to było) widzenie.
Umył się i namaścił,
umył swoje ręce (aż do) łokci,
(od) swoich palców aż do ramion.
Wszedł do zadaszonej zagrody,
chwycił baranka ofiarnego swoją ręką,
koźlątko w obie dłonie,
porcję swojego najlepszego chleba,
pochwylił ptactwo, ptaki ofiarne.
- ¹ Nalał do kielicha srebrnego wina,
do kielicha złotego miodu.
Potem wszedł na szczyt wieży,
wstąpił na flanki muru.
Podniósł swoje ręce ku swym niebiosom,
złożył ofiarę dla Byka, swojego Ojca, Ila,
uczcił Ba’la swoją ofiarą,
syna Dagona swoją biesiadą.
Zszedł Kirta z dachu,
przygotował pożywienie dla (mieszkańców) miasta,
- ¹⁰ pszenicę dla Bit-Chuburu.
Nakazał napiec chleba na pięć (miesięcy),
(przygotować) zapasy (na) sześć miesięcy.
Zaopatrzył oddziały i wyprowadził,
bardzo potężną armię zaopatrzył
i wyprowadził razem oddziały.
Jego armia była ogromną siłą,
woźniców rydwanów setki miriad.
Pomaszerowali tysiącami (jak) deszcz ulewny
i miriadami jak deszcz wczesny.
Za dwoma dwóch pomaszerowało,
- ²⁰ za trzema – oni wszyscy.

- Wdowiec swój dom zamknął,
 wdowa najemnika wynajęła,
 chory łoże niósł,
 niewidomy unikał przeszkód.
 Został wzięty także nowożeniec,
 przekazał innemu swoją żonę,
 a obcemu swoją umiłowaną.
- ³⁰ Jak szarańcza obsiedli step,
 jak koniki polne krańce pustyni.
 Maszerowali dzień (pierwszy) i drugi,
 po (zachodzie) słońca w trzecim (dniu)
 przyszedli do sanktuarium Asziraty Tyryjskiej
 i do (sanktuarium) bogini Sydońskiej.
 Tam ofiarnik Kirta złożył ślub:
 „Zaiste niech się tak stanie, Aszirato Tyryjska
 i bogini Sydońska!
- ⁴⁰ Jeśli Huraję do mojego domu wezmę,
 (jeśli) wprowadzę (tę) pannę do mojego pałacu,
 (to) dwie jej części srebra ofiaruję (tobie),
 a trzecią jej część w złocie”.
 Maszerowali dzień (pierwszy) i drugi,
 trzeci (i) czwarty dzień.
 Po (zachodzie) słońca w czwartym (dniu)
 dotarli do wielkiego Udum,
 i wspaniałego Udum.
 Zaczęli oblegać to miasto,
- ⁵⁰ otoczyli (jego) osiedla.
 Rozeszły się po polach zbierające drwa
 i po ścierniskach zbierające słomę.
- ¹ Poszły do studni czerpiące wodę,
 do źródeł napełniające (dzbany).
 Czekali spokojnie dzień (pierwszy) i drugi,
 trzeci (i) czwarty dzień,
 piąty (i) szósty dzień.
 Oto o (zachodzie) słońca siódmego (dnia)
 ... nie mógł spać król Pabilu,
 z powodu odgłosu rżenia jego ogierów,
- ¹⁰ z powodu odgłosu ryku jego osłów,
 z powodu ryczenia ornych wołów,
 z powodu wycia łowczych psów.
 Wówczas król Pabilu
 głośno do żony swojej ... zawołał:
 „Słuchaj teraz, o najpiękniejsza moja żono”.

(linie 16-29 nieczytelne)

- 30 „Wtedy oblicza skierujcie
ku Kircie (będącemu w) obozie
i powiedzcie Kircie szlachetnemu:
«Przesłanie króla Pabila:
Weź srebro i żółto-zielone złoto,
wraz z miejscem jego (wydobywania),
sługi wieczne,
trójkonny rydwan,
ze stajni synów niewolnicy.
- 40 Weź, Kirto, liczne pokojowe oferty.
Nie nękać wielkiego Udum
i wspaniałego Udum.
Udum jest darem Ila
i podarkiem Ojca ludzkości.
Odstąp, królu, od mego domu,
odejź, Kirto, od mojego pałacu»”.
- (brak około czterech linii tekstu)*
- 1 ... do Kirty (będącego w) swoim obozie.
Podnieśli swój głos i zawołali:
„Przesłanie króla Pabila:
«Weź srebro i żółto-zielone złoto,
wraz miejscem jego (wydobywania)
oraz sługi wieczne,
trójkonny rydwan
ze stajni synów niewolnicy.
- 10 Weź, Kirto, liczne pokojowe oferty.
Nie nękać wielkiego Udum
i wspaniałego Udum.
Udum jest darem Ila
(i) podarkiem Ojca ludzkości.
Odstąp, królu, od mojego domu,
odejź, Kirto od mojego pałacu»”.
- I odpowiedział Kirta szlachetny:
„Po co mi srebro i żółto-zielone złoto
wraz z miejscem jego (wydobywania)
- 20 i słudzy wieczni,
trójkonny rydwan
ze stajni synów niewolnicy.
Dajże to, czego nie ma w moim domu,
daj mi młodą Huraję,
najpiękniejszą potomkinię, twoją pierworodną.
Jej piękno jak piękno ‘Anaty,

jej powab jak powab ʿAsztarty.
 Jej źrenice (są) jak klejnoty z lapis lazuli,
 30 jej powieki jak misy z alabastru.
 Ilu obdarował (mnie) nią w moim śnie,
 w moim widzeniu sennym – Ojciec ludzkości,
 aby porodziła potomstwo dla Kirty
 i panicza dla sługi Ila”.
 Powrócili (dwaj) posłańcy bez zatrzymania.
 Wtedy oblicza zwrócili ku królowi Pabilowi,
 podnieśli swój głos i zawołali:
 40 „Przesłanie Kirty szlachetnego,
 słowo ukochanego sługi Ila”.

KTU 1.15

KTU 1.15 I 1-8

POCHWAŁA I ODPRAWA ḤURAI

(brak około 40 linii tekstu)

¹ „Głodnemu rękę podawała
 spragnionemu rękę podawała.
 Niech nasi słudzy poprowadzą ją jako daninę
 do Kirty (będącego w) swoim obozie.
 (Jak) krowa muczy do swojego cielęcia,
 młode bydło do swoich matek,
 tak będą zawodzili Udumianie”.
 I odpowiedział Kirta szlachetny:

KTU 1.15 II 1-7

LISTA BOGÓW

(brak około 20 linii tekstu)

¹ ...
 ... Byk,
 ... Najpotężniejszy Baʿlu,
 ... Jarichu księżę,
 ... Koszaru-Chasisu,
 ... Raḥmaja, Rašap księżę,
 i zgromadzenie bogów (w) jego triadzie.

KTU 1.15 II 8-28

ILU UDZIELA KIRCIE BŁOGOSŁAWIEŃSTWA

- Wówczas Kirta szlachetny
uczpę w swoim domu przygotował.
- ¹⁰ Wejść (im) do domu swojego zezwolił,
lecz wyjść nie dawał.
Kiedy przybyło zgromadzenie bogów,
powiedział Najpotężniejszy Ba'lu:
„... (Nie) odchodź, o łaskawy i miłosierny Ilu,
bez pobłogosławienia Kirty szlachetnego,
bez obdarzenia łaską ukochanego sługi Ila”.
Kielich wznosił Ilu w rękę,
puchar w prawicy,
udzielając błogosławieństwa swojemu słudze,
- ²⁰ pobłogosławił Ilu Kirtę szlachetnego,
obdarzył łaską ukochanego sługę Ila:
„Kobieta, (którą) wzięłeś, o Kirto,
kobieta, (którą) wzięłeś do twojego domu,
panna, (którą) wprowadziłeś do twojego pałacu,
niech urodzi tobie siedmiu synów
i ośmiu, ośmiokrotnie (poczynając).
Niech tobie urodzi Jaššiba panicza,
pijącego mleko Asziraty,
ssącego pierś dziewicy 'Anaty
żywicielki (bogów)”.

KTU 1.15 III 1-19

ZAPOWIEDŹ LICZNEGO POTOMSTWA KIRTY

- (brak około 15 linii tekstu)*
- ¹ ...
... bądź wielce wywyższony, Kirto,
pośród herosów podziemia,
w zgromadzeniu rodu Ditana.
I pocnie i porodzi ci córki.
Urodzi dziewczynkę ...,
urodzi dziewczynkę ...,
urodzi dziewczynkę ...,
- ¹⁰ urodzi dziewczynkę ...,
urodzi dziewczynkę ...,
urodzi dziewczynkę ...

Bądź wielce wywyższony, Kirto,
 pośród herosów podziemia,
 na zgromadzeniu rodu Ditana.
 Najmłodszą z nich uczynię pierworodną”.
 Bogowie pobłogosławili (Kirte i) odeszli,
 odeszli bogowie do swoich namiotów,
 rodzina Ila do swoich mieszkań.

KTU 1.15 III 20-31

WYPEŁNIENIE OBIETNICY İLA I NIEWYPEŁNIENIE ŚLUBÓW KIRTY

- ²⁰ A ona poczęła i porodziła mu syna,
 znów poczęła i porodziła mu (kolejnych) synów.
 I oto w siódmym roku
 synów Kirty było tylu, ilu ich obiecano,
 również córek Ĥurai tyle, ilu ich (się urodziło).
 Lecz Aszirata przypomniała sobie o jego ślubie,
 bogini (– o przysiędze Kirty).
 Dlatego podniosła swój głos i zawołała:
 „Patrz, proszę, skoro Kirta ofiarnik
 zmienia śluby ...
³⁰ ja złamię zobowiązanie ...
 ...
 (brak około 7 linii tekstu)

KTU 1.15 IV 1-13

KIRTA NAKAZUJE ĤURAI PRZYGOTOWAĆ UCZTĘ DLA SWOICH DOSTOJNIKÓW

- (brak około 5 linii tekstu)
- ¹ ...
 (Kirta) zawołał więc głośno do żony swojej:
 „Posłuchaj, o młoda Ĥurajo!
 Złóż w ofierze twoje tłuste mięsiwo,
 otwórz dzbany wina,
 wezwij siedemdziesięciu moich marszałków,
 osiemdziesięciu moich generałów,
 marszałków wielkiego Chuburu,
 wspaniałego Chuburu.
¹⁰ I sługa ...,
 i ucztę ...,
 ofiaruj ...,
 niech noszący puchary naleją ...”.

KTU 1.15 IV 14-31

HURAJA PRZYGOTOWUJE UCZTĘ DLA DOSTOJNIKÓW KIRTY

Posłuchała młoda Huraja.
Złożyła w ofierze swoje tłuste mięsiwo,
otworzyła dzbany wina.
Przyprowadziła do niego jego marszałków,
przyprowadziła do niego jego generałów,
marszałków wielkiego Chuburu,
²⁰ wspaniałego Chuburu.
(Do) domu Kirty weszli,
do (jego) siedziby wkroczyli
i do sali boleści wstąpili.
Ręce do misy wyciągali,
noże do mięsa przykładali.
Wtedy powiedziała młoda Huraja:
„Na posiłek (i) na libację was zgromadziłam
i ucztę ofiarną za Kirtę, waszego władcę.
...
³⁰ ...
(brak około 13 linii tekstu)

KTU 1.15 V 1-29

PONOWNY OPIS UCZTY I OGŁOSZENIE SUKCESJI PO KIRCIE

¹ Złożyła w ofierze swoje tłuste mięsiwo,
otworzyła dzbany wina.
Przyprowadziła do niego jego marszałków,
przyprowadziła do niego jego generałów.
Następnie ...
do (jego) siedziby ...
...
Ręce do misy wyciągali,
noże do mięsa przykładali.
Wtedy powiedziała młoda Huraja:
¹⁰ „Na posiłek (i) na libację was zgromadziłam
... błogosławić ...
Nad Kirtą płaczcie,
jak ryczenie byków,
... (bliskiego) śmierci oplakujcie,
... i w sercu pogrzebcie.
... (na) długość palców (jest od) śmierci.

Kirta odchodzi (do) Ila,
 ku zachodowi słońca zmierza Kirta,
²⁰ (ku) zejściu słońca nasz władca.
 I zakróluje Jaššibu nad nami”.
 I odpowiedział Kirta szlachetny:
 „Nad nami (mój) pierworodny niech zakróluje.
 Twoja małżonka na tarasie obok ciebie niech się ukaże
 ...wielkiego Chuburu,
 wspaniałego Chuburu.
 Ilu miłosierny ... w chorobie,
 ...
 ...
 (brak około 18 linii tekstu)

KTU 1.15 VI 1-10

KONTYNUACJA UCZTY ŻAŁOBNEJ

¹ Słuchał ...,
 podczas gdy jedli (i) pili.
 Wtedy powiedziała młoda Ĥuraja:
 „Na posiłek (i) na libację was zgromadziłam,
 ucztę ofiarną za Kirtę, waszego władcę”.
 Do Kirty przyszli.
 Jak ryczenie byków ich jęki.
 W ich widzeniu Kirta (już) umarł.
 ...
¹⁰ ...
 (brak około 40 linii tekstu)

KTU 1.16

KTU 1.16 I 1-11A

LAMENTACJA Z POWODU ŚMIERTELNEJ CHOROBY KIRTY

¹ O Kircie.
 „Jak psy krążymy wokół twojego grobu,
 jak kundle – u wejścia (do) twojego grobowca.
 Ach, ojcze, jak śmiertelnicy umierasz,
 a twój grobowiec jest wypełniany
 ciągłym lamentem kobiet (płynącym z) wyżyn, ojcze.
 Opłakuje cię, ojcze, góra Ba`la,

- Saponu, twierdza święta,
 Nani, twierdza wspaniała,
 twierdza rozległa jak rozpostarte skrzydła.
¹⁰ Przecież Kirta (jest) synem Ila,
 potomkiem Łaskawego i Świętego”.

KTU 1.16 I 11B-23

LAMENTACJA ILIHA PRZED KIRTA

- Do swojego ojca przyszedł,
 zapłakał i zazgrzytał zębami,
 zawołał głośno, płacząc:
 „Twoim życiem, nasz ojcze, cieszyliśmy się,
 twoją nieśmiertelnością radowaliśmy się.
 Jak psy krążymy wokół twojego grobu,
 jak kundle – u wejścia (do) twojego grobowca.
 Ach, ojcze, jak śmiertelnicy umierasz,
 a twój grobowiec jest wypełniany
 ciągłym lamentem kobiet (płynącym z) wyżyn, ojcze.
²⁰ Jakże można mówić, że synem Ila (jest) Kirta,
 potomkiem Łaskawego i Świętego?
 Czy bogowie umierają?
 Potomstwo Łaskawego nie żyje?”

KTU 1.16 I 24-45

POLECENIA KIRTY DLA ILIHA

- I odpowiedział Kirta szlachetny:
 „Synu, nie płacz,
 nie rozpaczaj nade mną,
 nie wyczerpuj, synu, krynicy twoich oczu,
 wód twojej głowy – łzami.
 Zawołaj swoją siostrę, Szitmanitę,
³⁰ córkę najbardziej współczującą.
 Niech płacze i szlocha nade mną.
 Ruszaj! Nie mów teraz twojej siostrze,
 powiesz zatem tej nocy twojej siostrze,
 wiem (bowiem), jaka jest miłosierna.
 Niech nie wylewa na polach swoich łez,
 a na wzniesieniach swojego ducha.
 Zaczekaj, aż zajdzie wielka Šapša,

i wszędzie światło wielkie.
 Wtedy powiesz twojej siostrze Szitmanicie:
 40 «Nasz Kirta składa ofiarę,
 król wydaje ucztę.
 Weź twój bębenek do ręki,
 twój flet w prawicę,
 (i) idź, śpiewaj na wyżynach.
 Twojemu panu przynieś srebro,
 jako dar twój i złoto dla wszystkich (bogów)»”.

KTU 1.16 I 46-62

SPOTKANIE ILIHA Z SZITMANITĄ

Potem młodzieniec Ilihu
 swój oszczep wziął do ręki,
 swoją włócznię w prawicę
 i ruszył w pośpiechu.
 50 Po tym, jak przybył, było już ciemno.
 Jego siostra wychodziła, aby nabrać wodę.
 (On zaś) swój oszczep na wzgórzu zostawił,
 (a) sam (ku) bramie podszedł.
 A gdy (Szitmanita) zobaczyła swojego brata,
 jej dzban o ziemię się roztrzaskał.
 ... zapłakała, (gdy zobaczyła) swojego brata.
 „... (Czy) król (jest) chory,
 ... Kirta, twój pan?”
 I odpowiedział młodzieniec Ilihu:
 „... król (nie jest) chory,
 60 ... Kirta, wasz pan.
 Kirta składa ofiarę,
 król wydaje ucztę”.

KTU 1.16 II 1-16

SZITMANITA KURUJE SWOJEGO OJCA (?)

(linie 1-11 nieczytelne)

Ożyw rodzica twojego winem
 i nalej ...
 Dała (mu) pić ...,
 ożywiła rodzica swojego ...,
 i mieszanym winem ożywiła ...

KTU 1.16 II 17-25A

ILIŃU INFORMUJE SZITMANIŃĘ O CHOROBIE KIRTY

Podeszła do brata ...:

„Dlaczego mnie okłamałeś? ...

Ile (minęło) miesięcy jak on choruje?

²⁰ Kiedy Kirta zachorował?”

Odpowiedział młodzieniec Ilińu:

„Trzy miesiące (minęły) jak on choruje,
cztery, odkąd Kirta zachorował.

Chyba Kirta zbliża się
do odejścia i grobu”.

Zadrzała (i) głos podniosła,
zadrzała (i) podniosła krzyk swój
jak bijące się (w piersi) przy bramie ...,
jak (kobiety) przy porodzie ...,
nago, bez...

³⁰ rozrywała, upokarzała ...,

bez ubrania i ...

Jej zawodzenia miał dość ...

młodzieniec Ilińu.

KTU 1.16 II 33B-49

LAMENTACJA SZITMANITY

Zaczęła płakać (i) głos podniosła,

zadrzała (i) podniosła krzyk.

Płakała i zazgrzytała zębami,

zawołała głośno, płacząc:

„Twoim życiem, nasz ojczy, cieszyliśmy się,
twoją nieśmiertelnością radowaliśmy się.

Jak psy krążymy wokół twojego grobu,
jak kundle – u wejścia (do) twojego grobowca.

⁴⁰ Ach, ojczy, jak śmiertelnicy umierasz,

a twój grobowiec jest wypełniany

ciąglym lamentem kobiet (płynącym z) wyżyn, ojczy.

Czy bogowie umierają?

Potomstwo Łaskawego nie żyje?

Oplakuje cię, ojczy, góra Ba'la,

Şaponu, twierdza święta,

Nani, twierdza wspaniała,

twierdza rozległa jak rozpostarte skrzydła.

Przecież Kirta (jest) synem Ila,
potomkiem Łaskawego i Świętego”.

KTU 1.16 II 50-60

SZITMANITA ODWIEDZA CHOREGO KIRTE

⁵⁰ Płacząc, przysła do swojego ojca,
weszła (do) komnaty ...

...

...

Płacząc ...

górze ...

ręce ...

...

Weszła ...

...

⁶⁰ ...

KTU 1.16 III 1-17

RYTUAŁ PRZYWRÓCENIA URODZAJÓW

(brak około 30 linii tekstu)

¹ Wylał oliwę z misy i powiedział:

„Ożyw ziemię i niebo,
udaj się ku krańcom ziemi,
ku kresom łąk.

Niech odpowie ziemi deszcz Ba’la,
a polom deszcz Najwyższego.

Rozkoszą dla ziemi jest deszcz Ba’la,
a dla pól deszcz Najwyższego,
rozkoszą dla pszenicy w brzdach,

¹⁰ na zaoranym polu jak wonność,
jak diadem wokół wzgórze.

Wznoszą głowy oracze,
ku górze uprawiający zboże.

Skończyło się ziarno w ich spichlerzach,
skończyło się wino w ich bukłakach,
skończyła się oliwa w ich dzbanach.

Dom Kirty ...

(brak około 18 linii tekstu)

KTU 1.16 IV 1-17

ILU WZYWA POSŁAŃCA

(brak około 16 linii tekstu)

- ¹ „Ilu wysłuchał twojej prośby ...
jak Ilu jesteś mądry, jak Byk łaskawy.
Wezwij posłańca bogów, Iliša,
Iliša, posłańca pałacu Ba'la,
i jego żonę, posłankę bogiń”.
Jak strzała, jak osioł górski ...
Wezwał posłańca bogów, Iliša,
Iliša – posłańca pałacu Ba'la,
i jego żonę, posłankę bogiń.
Powiedział zatem łaskawy i miłosierny Ilu:
- ¹⁰ „Słuchaj, o posłańcze bogów, Ilišu,
Ilišu, posłańcu pałacu Ba'la,
jak i twoja żona, posłanka bogiń.
Wstąp na flanki zabudowy,
na zwieńczenie wieży.
Trzy ...
... ku górze głośno wołaj,
...”.
- (brak około 27 linii tekstu)*

KTU 1.16 V 1-52

ILU STWARZA ŚA' TIQATĒ – BOSKĄ UZDROWICIELKĘ

(linie 1-4 nieczytelne)

- Na zgromadzeniu ...
„O Aszirato ...
w twoim ręku ...
jej podwójną ...
jej potrójną ...”.
- ¹⁰ Łaskawy i miłosierny Ilu:
„Kto spośród bogów może usunąć chorobę,
odpędzić niemoc?”
Nikt spośród bogów mu nie odpowiedział.
Po raz drugi (i) trzeci zapytał:
„Kto spośród bogów usunie chorobę,
odpędzi niemoc?”
Nikt spośród bogów mu nie odpowiedział.
Po raz czwarty (i) piąty zapytał:

- „Kto spośród bogów usunie chorobę,
odpędzi niemoc?”
Nikt spośród bogów mu nie odpowiedział.
20 Po raz szósty (i) siódmy zapytał:
„Kto spośród bogów usunie chorobę,
odpędzi niemoc?”
Nikt spośród bogów mu nie odpowiedział.
Oświadczył zatem łaskawy i miłosierny Ilu:
„Wracajcie moi synowie do waszych siedzib,
na wasze książęce trony.
Ja (sam) w cudowny sposób stworzę,
stworzę (istotę) usuwającą chorobę,
odpędzającą niemoc”.
Swoje dłonie nappełnił dobrym błotem,
30 glinę ugniatał jak garncarz.
(linie 31-38 nieczytelne)
kielich ...
40 puchar ...
Ty Ša‘tiqato ...
Usuń ...
...
...
W ustach Ša‘tiqaty ...
Ila. W osiedlu
...
...
choroba ...
50 niemoc ...
...
...
(brak około 8 linii tekstu)

KTU 1.16 VI 1-14A

ŠA‘TIQATA UZDRAWIA KIRTE

- ¹ „Motu niech zostanie pokonany,
Ša‘tiqata niech zatriumfuje”.
Wyruszyła Ša‘tiqata,
do domu Kirty weszła,
płacząc, zjawiała się i weszła,
szlochając, weszła do środka.
Z miasta wypędziła Mota,

z osiedli wypędziła nieprzyjaciela.
 Laską uderzyła, (robiąc) otwór,
 aby niemoc (wyszła) z jego głowy.
¹⁰ Wiele razy obmywała go z potu,
 jego gardło do jedzenia otwiera,
 jego przelyk na posiłek.
 Motu został pokonany,
 Ša`tiqata zatriumfowała.

KTU 1.16 VI 14B-24

KIRTA POWRACA NA TRON

I nakazał Kirta szlachetny,
 podniósł swój głos i zawołał:
 „Posłuchaj, o młoda Hurajo.
 Zabij baranka, abym mógł zjeść,
 zwierzę ofiarne, abym mógł się pożywić”.
 Usłuchała młoda Huraja,
²⁰ zabiła baranka, a on zjadł,
 zwierzę ofiarne, a on się pożywił.
 Oto (pierwszy) dzień i drugi (minął),
 (a) Kirta zasiadł w swojej sali tronowej,
 zasiadł na tronie królewskim,
 na siedzibie, na piedestale swojego panowania.

KTU 1.16 VI 25-38

JASŠIBU OBMYŚLA BUNT PRZECIW OJCU

Również Jaššibu zasiadł w pałacu,
 a jego wewnętrzny głos go namawiał:
 „Idź do twojego ojca, Jassibie,
 idź do twojego ojca i powiedz,
 przekaz (Kircie, twojemu panu):
³⁰ «Bacz i nadstaw ucha.
 Czy jak wojownik możesz odpędzać wojowników,
 a najeźdźców powstrzymać?
 Pozwoliłeś, aby twoja ręka opadła w bezsile.
 Nie możesz sędzić sprawy wdowy,
 ani rozstrzygać kwestii słabego.
 (Twoją) siostrą stało się łóżko choroby,
 przyjaciółką – łóżko niemocy.

Ustąp z królowania, abym ja mógł królować,
od twojego panowania, abym ja mógł zasiąść (na tronie)»”.

KTU 1.16 VI 39-54A

WYSTĄPIENIE JAŞSIBA PRZECIW OJCU

- ⁴⁰ Ruszył panicz Jaşsibu do swojego ojca,
wszedł, podniósł swój głos i zawołał:
„Słuchaj, proszę, o Kirto szlachetny,
bacz i nadstaw ucha.
Czy jak wojownik możesz odpędzać wojowników,
a najeźdźców powstrzymać?
Pozwoliłeś, aby twoja ręka opadła w bezsile.
Nie możesz sądzić sprawy wdowy,
ani rozstrzygać kwestii słabego,
ani wypędzić gnębieli biednego,
ani nakarmić sieroty, (który jest) przed tobą,
⁵⁰ ani wdowy, (która jest) za tobą.
(Twoją) siostrą stało się łóżko choroby,
przyjaciółką – łóżko niemocy.
Ustąp z królowania, abym ja mógł królować,
od twojego panowania, abym ja mógł zasiąść (na tronie)»”.

KTU 1.16 VI 54B-58

ODPOWIEDŹ KIRTY

Lecz odpowiedział Kirta szlachetny:
„Niech Ħoranu roztrzaska, o synu,
niech Ħoranu roztrzaska twoją głowę,
‘Asztarta mocą Ba‘la – twoją czaszkę.
Obyś upadł w kwiecie twoich lat,
z powodu twojej chciwości był upokorzony!”

PODPIS

Spisał Ilmilku, kapłan-pisarz.

WSTĘP

Odkrycia w Ugarit, których setna rocznica powoli się zbliża, wydobyły na światło dzienne m.in. niezwykle ważne i ciekawe teksty epickie, których wartość jest nie do oszacowania dla rozwoju badań i lepszego zrozumienia literatury starożytnego Bliskiego Wschodu, w tym Starego Testamentu. Odczytanie tych tekstów, co nastąpiło dosłownie kilka lat po odkryciach, pozwoliło poznać nowe wątki i topoty literackie oraz różnego rodzaju historie, których istnienia jedynie się domyślano na podstawie dobrze już ugruntowanych opowiadań zapisanych w Biblii. W ten bogaty nurt spuścizny literackiej znakomicie wpisuje się *Legenda o Kircie*.

Legenda, której głównym bohaterem jest król Kirta (w innych polskich opracowaniach używa się formy Keret), zachowała się na trzech tabliczkach o mniej więcej równej wielkości. Zgodnie z powszechnym zwyczajem panującym wśród ugaryckich skrybów, są one zapisane po obu stronach w trzech kolumnach. Taka forma zapisu bez wątplenia ułatwiała czytanie (recytowanie) tekstu. Linie bowiem były o wiele krótsze, niż w dukcie od krawędzi do krawędzi. Zapis po stronie *recto* był kontynuowany po zapisaniu strony *verso*, tzn. przy pisaniu, a następnie recytowaniu tabliczkę obracano wokół jej osi poziomej (nie pionowej), a więc jakby „nogami do góry”. To również było manierą ugaryckich skrybów. Pismo jest wyraźne i czytelne, co świadczy o wprawnej ręce pisarza. Na podstawie końcowego podpisu identyfikuje się go z Ilimilku – kapłanem pisarzem działającym na dworze króla Niqmadda II (1350-1315). Oczywiście sama legenda jest o wiele starsza, zapewne pochodzi z okresu jeszcze wcześniejszego niż epoka późnego brązu, czyli czas największego prosperity królestwa Ugarit.

Tablice odnaleziono w 1931 r. w domu arcykapłana (jak się zwykle interpretować tytuł *rb khnm*), czyli wielkiej „kuźni” ugaryckich tekstów. Mieściło się tam skrytorium, biblioteka, archiwum itd. Stan poszczególnych tablic, w jakim zostały one odnalezione i przetrwały do naszych czasów, jest różny. Pierwsza (*KTU* 1.14) jest najlepiej zachowana. Ubytki, i to niezbyt liczne, znajdują się na początku i w zakończeniu pierwszej kolumny oraz w środkowej części piątej kolumny. Druga tablica (*KTU* 1.15) jest już w znacznie gorszym stanie. Na początku pierwszych czterech kolumn brakuje kilkunastu, a może kilkudziesięciu linii tekstu. Podobnie wygląda

sprawa z ich zakończeniem, lecz to dotyczy kolumn od trzeciej do szóstej (ostatnia jest zachowana w niewielkiej części). Ponadto w zachowanym tekście tych kolumn niektóre jego partie są nieczytelne, np. w trzeciej kolumnie. Trzecia tablica również zawiera liczne laskuny. Nie dotyczy to pierwszej i ostatniej kolumny. Pozostałe natomiast mają duże braki i zawierają partie nieczytelnego tekstu. Te straty powodują, że pewne fragmenty *Legendy o Kircie* pozostają nieznane, np. opis stworzenia Ša'tiqaty, bogini uzdrowicielki.

Legenda o Kircie należy do tzw. legend dynastycznych. Jej głównym wątkiem jest wielkie pragnienie, a następnie usilne starania króla Kirta o to, aby miał syna, który zasiądzie po nim na tronie. W tę główną narrację jest wplecionych kilka innych zdarzeń wpisujących się w tzw. historie dworskie (np. choroba króla, próba przejścia tronu przez najstarszego syna). Legenda rozpoczyna się od opisu dramatycznej sytuacji, w jakiej znalazł się Kirta, król Chuburu (miasto-państwo leżące nad rzeką o tej samej nazwie, będącej lewym dopływem Eufratu w północnej Mezopotamii, dzisiejsze Nahr al-Khabour w Syrii). Jego najbliższa rodzina (żony i synowie) umarła. Dramat Kirty wynikał z faktu, że ta strata sprawiła, iż – zgodnie ze starożytną koncepcją rozumienia instytucji królewskiej – nie był on w pełni królem. Nie miał bowiem żony ani następcy tronu. Żałoba i boleść, wyrażające się w wielkim płaczu, sprawiły, że Kirta mocno zasnął. Podczas snu objawił mu się Ilu, ojciec ugaryckich bogów i całej ludzkości, który sądząc, że smutek jego sługi wynika z pragnienia bycia jeszcze większym królem i posiadania bogactwa, chce ofiarować mu złoto i srebro, kopalnie, w których wydobywa się te metale, a nadto konie, rydwany i niewolników. Władca Chuburu odrzuca tę kuszącą propozycję, argumentując, że skoro nie ma syna, to wszystkie te dobra są mu zbędne. Wówczas Ilu przekazuje Kircie szereg pouczeń, co ma zrobić, aby poślubić piękną, młodą, a nade wszystko bardzo dobrą księżniczkę, która urodzi mu dzieci, w tym następcę tronu. Król miał zatem – by wyliczyć tylko ważniejsze i bardziej ogólne polecenia – dokonać rytualnego obmycia, złożyć ofiary, przygotować wyprawę wojenną, wyruszyć zbrojnie na Udum i tam po tygodniowym oblężeniu rozpocząć pertraktacje z królem Pabilem o rękę jego córki (*KTU* 1.14 II 6-III 49). Kirta bardzo dokładnie wypełnia wszystko to, co widział i usłyszał we śnie. Pod względem narracyjnym zostało to oddane przez właściwy dla poezji ugarycki sposób, czyli dokładne powtórzenie, w zdecydowanej większości słowo w słowo, tekstu. Zastosowano zatem schemat: polecenie → wypełnienie (pojawiające się kilkukrotnie w legendzie). W trakcie marszu na Udum (miasto-państwo leżące na południe od Chuburu, toponim etymologicznie związany z Edomem) Kirta zatrzymał się w sanktuariach Asziraty, matki ugaryckich bogów, w Tyrze i Sydonie. Tam złożył ślub, że jeżeli powróci z małżonką do swojego królestwa, to ofiaruje bogini ogromną ilość srebra i złota – odpowiednio dwu- i trzykrotną wagę ciała przyszłej żony. Zaznaczyć należy, że tego polecenia podczas objawiania Ila nie było. Po siedmiu dniach Kirta przybywa na miejsce i rozpoczyna tygodniowe oblężenie Udum. Z powodu braku wody, a także narastającej wrzawy w mieście, król Pabil wysłał do Kirty poselstwo z propozycją wypłacenia okupu w zamian za odstąpienie od oblężenia. Rzecz znamienna, że w tej propozycji pojawiają się dokładnie

te same dobra, które wcześniej Ilu proponował Kircie podczas onirycznej teofanii (złoto i srebro, kopalnie, w których wydobywa się te metale, a nadto konie, rydwany i niewolników). Władca Chuburu konsekwentnie odmawia, żądając natomiast pierworodnej córki Pabila, Hurai, której piękno jest porównywalne z pięknem bogiń 'Anaty i 'Asztarty. Tak kończy się pierwsza tablica *Legendy o Kircie* (KTU 1.14).

Druga tablica (KTU 1.15) rozpoczyna się od pochwały Hurai jako księżniczki troszczącej się o biednych. Następnie – po znacznych brakach w tekście – Kirta zaprasza bogów na ucztę, podczas której prosi Ila o błogosławieństwo. Można się domyślać, że jest to przyjęcie weselne władcy Chuburu z Hurają. Ojciec ugaryckich bogów błogosławi swojego wiernego sługę, zapewniając go, że młoda księżniczka urodzi mu liczne potomstwo (synów i córki), w tym Jaşşiba, który będzie karmiony mlekiem Asziraty i 'Anaty, oraz Szitmanitę (to imię pojawi się w dalszej części legendy), która pomimo tego, że będzie najmłodszą w gronie córek króla, uzyska przywilej pierworództwa. Obietnica Ila – wypowiedziana zarówno podczas teofanii onirycznej, jak i na uczcie weselnej – wypełniła się w sposób całkowity. Huraja urodziła siedmiu synów i osiem córek. Kirta otrzymał to, czego pragnął. Wówczas pojawia się nowa fabuła, związana jednak z poprzednimi wydarzeniami. Aszirata przypomniła sobie o niewypełnionym ślubie, który Kirta złożył podczas wyprawy na Udum (złożenie w ofierze wielkiej ilości złota i srebra). Tekst ponownie jest uszkodzony, ale na podstawie zachowanej wypowiedzi bogini, że złamie zobowiązanie, można domyślać się, że postanowiła zesłać karę na Kirtę. Dalsza część opowiadania pokazuje, że była to śmiertelna choroba. Ważną rolę w tej części legendy odgrywa Huraja, która dokładnie wypełnia polecenia swojego małżonka, ale wykazuje się także własną inicjatywą dla jego dobra. Odbywa się seria uczt, względnie jedna kilkudniowa biesiada, o charakterze ofiarniczym i żałobnym. Huraja bowiem, zgodnie z poleceniem Kirty zaprasza dostojników chuburskich i posługuje im podczas przyjęcia, ale również informuje ich o stanie zdrowia króla i o jego możliwej śmierci. W ten sposób wykazuje także troskę o królestwo, ponieważ wskazuje na następcę tronu, którym ma być Jaşşibu. Ta część legendy kończy się tak, jakby Kirta faktycznie umierał.

Ostatnia tablica (KTU 1.16) kontynuuje opis choroby Kirty, lecz w jego otoczeniu pojawiają się inne osoby. Są to jego dzieci: syn Ilihu i córka Szitmanita. Oprócz lamentacji podejmują oni starania o przywrócenie zdrowia Kircie. Niewykluczone, że córka króla składa ofiarę będącą zadośćuczynieniem za niewypełniony ślub króla. Okazuje się także, że choroba króla miała wpływ na świat przyrody. Z powodu długotrwałej suszy zaczęło brakować jedzenia, a rolnicy prosili o deszcz, wznosząc głowy ku górze. Wówczas wykonywany jest rytuał i wypowiedzana formuła (zaklęcie?), które miało sprawić, że Ba'lu odpowie deszczem. W tym miejscu ponownie pojawia się Ilu, który najpierw wzywa Iliša i jego małżonkę, posłańców bogów, a następnie podczas uczyty siedem razy pyta, który z bogów jest na tyle silny, aby mógł oddalić chorobę i uzdrowić Kirtę. Nie znajdując nikogo, postanawia stworzyć nową boginię uzdrowicielkę, Şa'tiqatę. Akt stwórczy, którego dokonuje Ilu, jest ukazany w obrazie garncarza, który własnoręcznie lepi i modeluje postać, a następnie pobu-

dza ją do życia. Niestety, również i ten tekst zachował się fragmentarycznie, przez co ten akt stwórczy nie zostaje przedstawiony w pełni. Ša'ṭiqata („ta, która oddała chorobę”) uzdrowia Kirtę, a on po odzyskaniu pełni sił, w czym miała udział jego dobra i wierna małżonka, ponownie zasiada na tronie, aby sprawować rządy. W tym miejscu rozpoczyna się kolejny, ostatni wątek legendy. Jaššibu słyszy głos wewnętrzny, który punkt po punkcie wylicza mu powody niezdolności jego ojca do sprawowania rządów i każe mu iść do niego, aby wymusić na królu Kircie ustąpienie z tronu na rzecz jego najstarszego syna. Ten wewnętrzny monolog jest ciekawym przykładem starożytnego rozumienia narastania pokus w człowieku. Pierworodny Kirty daje posłuch temu głosowi i idzie do swojego ojca, prawdopodobnie nie wiedząc, że ten już całkowicie wyzdrowiał. Powtarza dokładnie wszystko, co usłyszał w swoim wnętrzu, żądając jednocześnie od ojca abdykacji na jego rzecz. Kirta, po raz pierwszy w legendzie, odpowiada jak groźny król, przywołując bóstwa (Horana i 'Asztartę), aby uśmierciły Jaššiba za jego chciwość. Tak kończy się *Legenda o Kircie*. Można jedynie domyślać się, że jej główny bohater żył i władał sprawiedliwie swoim królestwem jeszcze przez długi czas, a władcą Chuburu został po nim jego dobry i troskliwy syn, Iliḥu. Zapewne też ważną rolę na dworze odgrywała Szitmanita.

Legenda o Kircie niesie ze sobą przesłanie i wiele pouczeń. Ukazuje ona człowieka, który mając władzę i bogactwo, zostaje dotknięty wielką tragedią. Dramatyczność tej sytuacji pogłębia fakt, że Kirta przez całe opowiadanie jest ukazany jako człowiek dobry i sprawiedliwy, o czym świadczą jego tytuły: „szlachetny” czy „ukochany sługa Ila”. Utrata dzieci i żon nie może być zatem odebrana jako kara zesłana przez bogów. Więcej, Kirta nie buntuje się i nie złorzeczy bogom, lecz wypełnia posłusznie ich wolę. Nawet wtedy, gdy zapada w śmiertelną chorobę. To czyni go podobnym do biblijnego Hioba, który również stracił wszystkich najbliższych i cały majątek, popadł w ciężką chorobę, ale wciąż pozostawał człowiekiem bogobojnym i sprawiedliwym. Finalnie jednak odzyskują oni zdrowie i cieszą się nowo narodzonymi dziećmi. Sprawiedliwość Kirty przejawia się w tym, że chce on być prawdziwym królem, a nie jedynie bogatym władcą. Dlatego każde polecenie, które zapewni mu potomstwo, wypełni dokładnie. Jest to więc przede wszystkim zachęta dla królów. Zasiadając na tronie, są oni reprezentantami bogów, zwłaszcza Ila. Dlatego sami muszą przestrzegać sprawiedliwości, aby następnie móc sprawiedliwie sprawować rządy. Muszą także być posłuszni bogom, co zagwarantuje porządek w państwie.

To opowiadanie zawiera także kilka ważnych ostrzeżeń. Po pierwsze, przestrzega przed nierozważnym składaniem ślubów. Jeżeli takowy jest uczyniony, musi zostać wypełniony. W przeciwnym razie bogowie się upomną. Dla Kirty upomnieniem była śmiertelna choroba. W o wiele późniejszej tradycji biblijnej przed nierozważnym ślubem będzie przestrzegał mędrzec Kohelet. Po drugie, legenda przestrzega przed chciwością jako bardzo poważnym złem gubiącym człowieka. Jaššibu nie tylko nie otrzymał tronu od ojca, ale został przez niego przeklęty.

Oprócz tej ludzkiej strony *Legendy o Kircie* jest w niej kilka wątków dotyczących bogów. Są oni ukazani jako pomocni w życiu człowieka – udzielają rad i błogosławieństwa, dopomagają w trudnych sytuacjach i uzdrowiają. Jednak nie są wszech-

wiedzący ani wszechmocni. Ilu nie zna przyczyny płaczu Kirty i błędnie ją ocenia. Choroba, na którą zapadł król, jest tak potężna, że nie znalazł się żaden bóg, który mógłby go z niej uwolnić.

Dyskutowana była także jedność całej legendy. Wskazywano bowiem, że jej pierwotna wersja kończyła się na obrzędzie weselnym, podczas którego Ilu udziela Kircie błogosławieństwa, zapewniając go, że Huraja urodzi mu wiele dzieci (*KTU* 1.15 III 1-19). Inne wątki, jak złożenie ślubu, choroba jako konsekwencja niewypełnienia go czy wystąpienie Jaşşiba, miały być późniejszymi dodatkami. Wydaje się jednak, że tych różnych wątków nie można oddzielać od siebie. Stanowią one całość, ukazując różne perypetie w ramach opowiadań dworskich. Ponadto wprowadzają napięcie, które jest ważnym elementem narracyjnym. Warto zauważyć, że także *Legenda o Danilu i Aqhacie* zawiera wiele wątków, tworzących jedno spójne opowiadanie. Biblijnym przykładem może być historia króla Dawida, który doświadczył wielu przeciwności, także ze strony swoich synów, chcących odebrać mu tron (2 Sm 5-21).

KTU 1.14

1. *KTU 1.14* (RS 3.414 + RS 3.344 + RS 3.324 + RS 2.[003])
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. 220 x 170 x 30 mm
4. Muzeum Narodowe w Aleppo (Syria)
5. Legenda dynastyczna

Pierwsza tabliczka poematu jest dobrze zachowana. Tylko kilka linii na początku jest nieczytelnych, jak również zakończenie pierwszej oraz fragment piątej kolumny. W wielu miejscach teksty się powtarzają, co ułatwia rekonstrukcję fragmentów gorzej zachowanych. Ta kolumna jest w większej części dobrze zachowana, tylko na początku (ww. 2-6a) i na jej końcu (ww. 41-55a) kilka linii jest nieczytelnych.

KTU 1.14 I 1-25 TRAGEDIA RODU KIRTY

Początkowe linie są nieczytelne. Być może przedstawiały one wielkość króla Kirty i jego rodu albo od razu zawierały opis tragedii, jaka dotknęła tego władcę, o której mowa w pierwszych zachowanych wierszach (ww. 6b-11). Po tym następuje opis utraty siedmiu żon (ww. 12-21a). Nie jest jasny związek pomiędzy tymi tekstami. W obu występuje liczba siedem (siedmiu synów, siedem żon). Można więc założyć, że każda z tych kobiet urodziła jednego syna, po czym wszyscy oni umierają. Przyjmując tę interpretację, wydarzenia opisane w obu tekstach – ww. 6b-11 oraz 12-21a – rozgrywałyby się równolegle (śmierć żony i syna, np. podczas porodu). Jednak równie dobrze można założyć sytuację, że te wydarzenia następowały po sobie: po utracie pierwszej żony Kirta poślubia kolejne kobiety, aby odbudować swój ród. Jednak i one umierają, podobnie jak jego synowie. Całość wstępnego opowiadania (ww. 21b-25) kończy się ogólnym opisem nawiązującym do ww. 6-11. Zauważalny jest zatem układ koncentryczny tej perykopy:

- (1) ww. 6-11 – ogólny opis upadku rodu Kirty;
 (2) ww. 12-21a – opis śmierci żon Kirty;
 (3) ww. 21b-25 – ogólny opis upadku Kirty.

recto 1 ʃl krʳt

² [xxxx] . mlʳkʳ [...]

³ [xxxxx]ʳmʳ . k[...]

⁴ [xxxxx]xʳʳ [...]

⁵ [xxxx]m . ʳilʳ . xx[xxx]

⁶ [xxx]ʳdʳ . nhr .

umtʳ [krt .] ʳʳrwt .

btʳ [m]ʳʳk . itdb .

d šbʳʳ [a]hm .

lh t̄mnt . bn um

¹⁰ krt . htkn . rš

¹¹ krt . grdš . mkn

¹² att . šdqh . l ypq

¹³ mtrht . yšrh

¹⁴ att . trh . w tbʳt

¹⁵ tt . ʳrʳuʳmʳ . tkn lh

¹⁶ {t}m̄tt̄ . ktr̄m . tmt

¹⁷ mrbʳt . zblnm

¹⁸ mhm̄št . yitsp¹⁹ ršʳpʳ .

m̄td̄tt̄ . ḡlm²⁰ ym .

mšbʳthn . b šlh{h}²¹ ttpʳʳ .

yʳn . htkh²² krt .

ʳyʳnʳ . htkh rš

²³ mid . grdš . t̄bth

²⁴ w b ʳklhʳn . šph . yʳiʳtbd

²⁵ w ʳbʳ . p̄hyrh . yrt̄

ʳO Kirʳcie.

[...] króʳʳ [...]

... (...) [...]

... [...]

... ʳIluʳ (...) [...]

... rzeka.

Rodzina [Kirty] ʳobuʳmarła,

(został) zniszczony dom [króʳ]ʳlewsʳki,

w którym (było) siedmiu [bra]ci,

który (miał) ośmiu synów (tej samej) matki.

Kirta! Jego ród upadł,

Kirta! Przepadło (jego) dziedzictwo.

Zaiste, pojął swoją prawą żonę,

swoją prawowitą małżonkę.

Kobietę poślubił, lecz ona umarła,

druga wkrótce odeszła od niego,

trzecia, (mając) dobre zdrowie, umarła,

czwarta – (na skutek) chorób,

piątą pochwycił Rašaʳpʳ,

szóstą – wojownik Jammu,

siódma przez Šalħa została powaloʳnaʳ.

Zobaczył Kirta swój ród,

ʳzobaczyłʳ swój ród upadły,

zrujnowaną siedzibę swojej rodziny,

gdyż ʳwszystkie oʳne zʳgiʳnęły,

i wszyscy jego spadkobiercy.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1. ʳl krʳt – Preskrypt zapisany w górnym lewym rogu tablicy. Jest to tytuł obejmujący jej całą treść. To samo wyrażenie jest na początku *KTU* 1.16 I, a podobne do niego w innych tekstach narracyjnych: *l bʳʳ* (*KTU* 1.6 VI 1, tekst 1), *l aqht* (*KTU* 1.19 I 1, tekst 7). Funkcja przyimka *l* jest wieloraka (*DUL* 471-478), dlatego są różne możliwości tłumaczenia wyrażenia *l krt*. W tym przypadku należy zinterpretować go jako zaznaczenie, komu jest poświęcony cały tekst jako legenda, stąd tłumaczenie

„O Kircie”. Prawdopodobnie zapis *l krt* był także na początku KTU 1.15, co potwierdza obecność analogicznego wyrażenia w *Cykle o Ba'lu* i *Legendzie o Aqħacie*.

3. [xxxxx]'m' – Margalit rekonstruuje tę lukę jako: [gblt y]m – „wybrzeże morskie”, a akcję opowiadania umiejscawia w Byblos. Jakkolwiek miejsce to może być sceną wydarzeń dla *Legendy o Kircie*, jednak powyższa propozycja jest całkowicie hipotetyczna.

8. *itdb* – Należy poprawić na *itbd* (błąd autora lub kopisty tekstu).

10a. *krt . ħtkn . rš* – Tronina (2009, 573) tłumaczy: „Władca nasz, Keret, doznał klęski”. Jednym ze znaczeń rzeczownika *ħtk* jest „władca” (*DUL* 371). Podobnie: Gibson (2004, 82): „nasz pan” oraz Coogan i Smith (2012, 72): „nasz patriarcha”. Należy jednak zauważyć, że w ww. 6b-11 jest konsekwentnie mowa o wyniszczeniu rodziny Kirty. Dlatego w tłumaczeniu wybrano inne możliwe znaczenie dla *ħtk*, czyli „ród”.

10b. *ħtkn* – Sufiks *-n* pełni tutaj funkcję zaimka dzierżawczego 3. os. lp.

12a. *att . šdqh . lypq* – Możliwy jest też przekład: „Zaiste, pojął żonę (odpowiednią do) swojej sprawiedliwości” (*TUAT VIII*, 241). Wówczas konsekwentnie w. 13: „(odpowiednią do) swojej prawości”.

12b. *l* – De Moor (1987, 192), del Olmo Lete (1998, 179), Pardee (*COS I*, 333), Gibson (2004, 82) oraz del Olmo Lete i Sanmartín (*DUL* 479) interpretują jako partykułę negacji. Stąd sens ich tłumaczenia jest taki, że Kirta nie poślubił prawowitej żony.

14. *tb 't* – Dosłownie: „odeszła / opuściła (go)” (*DUL* 845).

15. *tt . r'ru'm' . tkn lh* – Tłumaczenie niepewne. Przyjęta została sekwencja ukazania śmierci kolejnych siedmiu żon Kirty. „Odeszła od niego”, tzn. umarła.

20. *šlh* – Greenstein (1997, 12), Pardee (*COS I*, 333), Niehr (*TUAT NF VIII*, 242) tłumaczą jako „miecz”; Gibson (2004, 82) i Lipiński (2009b, 114): „włócznia”; bardziej ogólnie Wyatt (2002, 181) i Münnich (2011, 169): „broń”. Jeszcze inaczej proponują Coogan i Smith (2012, 72): „wodny kanał”.

24. *'klh'n* – „Wszystkie one”, tzn. żony Kirty.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1. Zachowane ugaryckie tabliczki nie posiadają tytułów w dzisiejszym rozumieniu. Niektóre teksty poematów, uwzględniając obecny stan zachowania, są poprzedzone czymś w rodzaju ogólnej informacji. Może to być wskazówka, o czym będzie dane opowiadanie albo też krótka notka porządkująca lub systematyzująca tekst (np. *KTU* 1.6 VI 1; 1.19 I 1). Wyrażenie *l krt* znajduje się także na początku *KTU* 1.16 I (ostatnia tablica *Legendy o Kircie*).

2-11. Te dziesięć linii stanowi rodzaj wprowadzenia do pierwszej części poematu. Początkowe linie (ww. 2-6a) są nieczytelne, ale już następne ukazują główny problem legendy. Będzie ona poświęcona Kircie i jego rodzinie (*umt*), określanej również jako dom królewski (*bt mlk*), ród (*ħtkn*) i dynastia (*mknt*). Rodzin-

na tragedia władcy została ukazana jako utrata wielkiej liczby jego synów. Autor legendy użył tutaj paralelizmu opartego na sekwencji numerycznej zbudowanej według schematu: $x // x+1$. Jest ona często spotykana w tekstach ugaryckich, jak i starożytnej literaturze bliskowschodniej, 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). W tym przypadku jest mowa o „siedmiu braciach” (*šb' aḥm*) // „ośmiu synach matki” (*tmnt bn um*). Nie odnosi się to do faktycznej liczby osób w rodzinie, lecz wskazuje na jej wielodzietność. Liczba siedem, zgodnie ze swoim symbolicznym znaczeniem, oznacza pełnię czy wręcz doskonałość. Dopełnia tę ideę użyta w następnym paralelnym wierszu liczba osiem. Podobne zestawienie odnoszące się do postaci występuje w KTU 1.5 V 8-9, gdzie jest mowa o orszaku, z którym Ba'lu ma zstąpić do królestwa Mota. Na początku *Legendy o Kircie* jest zatem powiedziane, że rodzina tego władcy była bardzo liczna. Ciągłość dynastyczną miało zapewnić owo liczne potomstwo. Tragedią władcy było to, że cały jego ród wyginął.

Ród Kirty został określony kilkoma synonimicznymi rzeczownikami. Pierwszy z nich to *umt*. Występuje on bardzo rzadko w literaturze ugaryckiej (ogółem 5 razy). W *Legendzie o Aqhacie* odnosi się on do najbliższych członków rodziny (KTU 1.19 IV 35,40), w *Cykle o Ba'lu* natomiast już do szerszego grona (KTU 1.6 IV 19). Kolejnym określeniem jest *bt mlk* – „dom królewski”. To wyrażenie z kolei występuje bardzo często w dosłownym znaczeniu (KTU 1.4 VII 42; 1.17 II 24; 1.91:7) oraz figuratywnym, jak ma to miejsce w omawianym przypadku. Wynika to z semantyki rzeczownika *bt*, który oprócz podstawowego znaczenia „dom” może także oznaczać „rodzina” itp. (DUL 243-247). Trzecim określeniem z tej grupy semantycznej jest *ḥtk* – „ród”, „potomstwo”. W tym przypadku akcent jest położony bardziej na linię zstępującą, czyli synów Kirty, o których była mowa w poprzednich wierszach (ww. 8b-9). Ostatnim rzeczownikiem jest *mknt* – „rodzinna siedziba”, „dziedzictwo”. Zauważalny jest zatem porządek według schematu: A – B – A' – B'. Pierwszy i trzeci rzeczownik (*umt*, *ḥtk*) odnosi się bezpośrednio do rodziny, a drugi i czwarty (*bt mlk*, *mknt*) to już bardziej figuratywne użycie pojęć czy wyrażzeń. Ich liczba i układ mają na celu podkreślenie wielkości i znaczenia rodu Kirty, który ostatecznie przepadł. Ten literacki zabieg pogłębia tragizm sytuacji w rodzinie owego władcy.

Równoległe z tymi czterema rzeczownikami występuje tyleż czasowników wyrażających nieszczęście, jakie dotknęło dom Kirty. Pierwszy to *'rw*, który w stronie biernej koniugacji podstawowej oznacza dosłownie „być pożartym/skonsumowanym”. Użycie *passivum* sugeruje, że jakieś nieszczęście (np. choroba) dotknęło rodzinę władcy, co sprawiło, że jej członkowie zmarli. Niestety, czasownik *'rw* to *hapax legomenon*, co uniemożliwia wyciągnięcie bardziej szczegółowych wniosków na podstawie tekstów paralelnych. Inaczej wygląda sytuacja z czasownikiem *'bd* – „osłabnąć”, „brakować”, „zginać” (por. hebr. *'āḇaḏ*). W tekście zachował się zapis *itdb*, który jest jednak zgodnie poprawiany na *itbd* (zob. komentarz filologiczny).

Czasownik *abd* albo wyraża pewien brak (KTU 1.2 IV 3), albo stan zniszczenia (KTU 2.39:21). Oba znaczenia są możliwe do przyjęcia w omawianym tekście. Rodzina Kirty doznała wielkiego braku (np. z powodu zdziśiatkowania jej przez chorobę) albo została wyniszczona. Użyta tutaj forma (koniugacja podstawowa, strona bierna) sugeruje tę drugą możliwość. Kolejny czasownik (*ršš*) to także *hapax legomenon*. Opierając się na słownikowym znaczeniu, przyjmuje się znaczenie „być zrujnowany” (DUL 737). Ostatni czasownik to *grdš*, który ma podobne znaczenie do poprzedniego. Użycie kilku synonimicznych czasowników ma stanowić emfazę dla wyrażenia faktu śmierci członków rodziny Kirty, zwłaszcza męskich potomków. Jego rodzina zostaje przyrównana do domu, który na skutek różnych nieszczęść popadł w ruinę.

12-21a. Ten fragment jest różnie interpretowany. Wynika to z niepewności, czy opisuje on śmierć jednej kobiety, będącej żoną Kirty i matką jego synów, a następnie śmierć jego potomków, czy raczej jest tu mowa o umieraniu kolejnych żon owego władcy. Jeżeli przyjmie się pierwszą propozycję, to wymienione tutaj imiesłowy (*młtłt*, *mrb't*, *młmšt*, *młdt*, *mšb't*) można interpretować w różny sposób:

(1) jako liczebniki porządkowe, przy czym kolejność odnosi się do żon Kirty, ale jest mowa o śmierci jego synów, a więc: „(syn zrodzony z) trzeciej..., (syn zrodzony z) czwartej...” itd. (Wyatt 2002, 181-182);

(2) jako liczebniki ułamkowe, czyli „jedna trzecia (potomstwa)..., jedna czwarta (potomstwa)...” itd. (Greenstein 1997, 12; Lipiński 2009b, 115; Coogan & Smith 2012, 72; TUATNF VIII, 242);

(3) jako liczebniki oznaczające wiek synów Kirty: „trzy(letni)..., cztero(letni)...” itd. (Gray 1964, 11);

(4) jako liczebniki odnoszące się do następujących po sobie zdarzeń: „za trzecim razem..., za czwartym razem...” itd., czyli oznaczają kolejność umierania synów: „trzeci..., czwarty...” itd. (Loretz 1995, 112-113);

(5) jako liczebniki oznaczające liczbę synów w kolejnych grupach: „trzech z nich (tzn. synów)..., czterech z nich...” itd., a więc Kirta miałaby przynajmniej dwudziestu pięciu synów (Driver 1965, 65-96).

Natomiast za tym, że ten tekst mówi o śmierci siedmiu żon Kirty, opowiadają się: de Moor (1987, 192), Tropper (1995, 529-532), del Olmo Lete (1998, 179; autor bierze jednak pod uwagę, że może to być wyliczenie męskich potomków Kirty; tamże, 206), Pardee (COS I, 333), Tronina (2009, 573), Kim (2011, 169). Na korzyść interpretacji, że jest tu mowa o śmierci kolejnych siedmiu żon Kirty, przemawia fakt użycia imiesłowów oraz czasowników (*tmt*, *tptl*) i sufiksów (*klhn*) w rodzaju żeńskim. Podobny motyw siedmiokrotnego małżeństwa i śmierci kolejnych małżonków występuje w Księdze Tobiasza. W tym przypadku przyczyną tragedii był demon Asmodeusz (Tb 3,7-9).

Każda z siedmiu żon Kirty zmarła. W przypadku dwóch pierwszych jest ogólnie powiedziane, że umarły. Jednak od trzeciej małżonki tego władcy jest podany ich stan albo przyczyna śmierci. Jest więc mowa najpierw, że trzecia

kobieta zmarła, mając dobre zdrowie. Rzeczownik *kt̄r* (w tym znaczeniu *hapax legomenon*) oznacza „pełnię sił”, „wigor życiowy”, „dobre zdrowie”. Niewykluczone, że jest to aluzja do śmierci podczas porodu (de Moor 1987, 192; Wyatt 2002, 181; Lipiński 2009b, 116-117; Tronina 2009, 573; Coogan & Smith 2012, 72). Czwarta żona umiera zgoła w przeciwnym stanie, tzn. będąc chora. Rzeczownik *zbln* oznacza „chorobę”, „słabość”. Rzecz znamienna, że występuje on tylko w *Legendzie o Kircie*, co sprawia, że temat choroby jest jedną z linii przewodnich całego opowiadania. Kolejna żona władcy została pochwycona przez Rašapa. Było to groźne bóstwo zsyłające choroby, zarazy, a zwłaszcza gorączkę (Lipiński 2009b; Münnich 2011). Po ogólnym stwierdzeniu o śmierci z powodu choroby (*zbln*), w przypadku piątej żony można mówić o zgonie z powodu wysokiej temperatury. Jej przyczynę przedstawiano w postaci ognistych strzał wypuszczanych przez wymienionego Rašapa. Szóstą żonę Kirty uśmierca Jammu, czyli bóg morza. Jest on tutaj określony jako *glm*. Ten rzeczownik może oznaczać młodego sługę, posłańca, jak również księcia (KTU 1.3 III 8; 1.4 VII 52-53; 1.5 V 8-9; 1.10 II 31; 1.14 I 40-41; 1.16 VI 39). Jest on używany także jako tytuł honorowy bóstw, jak ma to miejsce w omawianym przypadku. W eposach ugaryckich Jammu jawi się jako wojownicze bóstwo, dążące do zagarnięcia nowych terytoriów (KTU 1.1–1.2). Dlatego rzeczownik *glm* przetłumaczono w tym miejscu jako „wojownik”. Ostatnia żona Kirty została uśmiercona przez Šalħa, będącego najprawdopodobniej bóstwem świata podziemnego, postrzeganym jako personifikacja rzeki świata podziemnego stanowiącego granicę ze światem ziemskim. Jego odpowiednikami byli Huburu w mitologii mezopotamskiej i Styks w wierzeniach greckich (de Moor 1987, 192).

Zwraca uwagę fakt, że nie ma tutaj podanych imion żon Kirty, choć literatura ugarycka, jak i bliskowschodnia w ogóle, wykazuje się tendencją do ich przywoływania z symbolicznym znaczeniem włącznie. Niewykluczone, że w omawianym tekście jest to świadome zamierzenie literackie autora. W ten sposób nie zatrzymuje on uwagi czytelnika na zmarłych postaciach, lecz usuwa je w cień, aby w ten sposób zapowiedzieć główny temat *Legendy o Kircie* – najpierw wdowieństwo głównego bohatera, a potem jego ponowne małżeństwo. Analogiczna sytuacja występuje w Księdze Hioba, w której na początku jest mowa ogólnie o śmierci córek i synów Hioba (tzn. bez podania ich imion, Hi 1,18-19), a na zakończenie całego opowiadania są wymienione imiona jego nowo narodzonych córek (Hi 42,13-15).

21b-25. Pierwsza część *Legendy o Kircie* kończy się ogólnym opisem tragedii, jaka spotkała Kirtę. Styl i słownictwo jest zbliżone do ww. 6-11.

KTU 1.14 I 26-35A
 ŻAŁOBA KIRTY

Utrata żon i dzieci sprawiła ogromny ból Kircie, co objawia się w wielkim płaczu. Rzecz znamienna, że nie ma tutaj pełnego rytuału żałobnego, do którego należało: rozdarcie szat, siedzenie na ziemi, zawodzenie, a nawet samookaleczenie (zob. KTU 1.5 VI 11–1.6 I 8a; 1.19 IV 9-11).

²⁶ y'ʿrʿb . b ḥdrh . ybky
²⁷ b ʿn . {p} 'gmm . w ydm'
²⁸ tntkn . udm 'th
²⁹ ʿkʿm . ʿqlm . aršh
³⁰ ʿkʿ mḥmšt . mṯth
³¹ ʿbmʿ . bkyh . w yšn
³² ʿbʿ ʿdʿmʿh . nhmmt
³³ šnt . tluan ³⁴ w yškb .
 nhmmt ³⁵ ʿwʿ ʿyqʿmš .

Wʿszedł do swojej komnaty (i) zapłakał,
 podwajając jęki, zaczął szlochać.
 Spadały jego łzy
 ʿjaʿk sykle na ziemię,
 ʿjakʿ pięciosykwłowe odważniki na łoża.
 Płacząc, zapadał w sen,
 ʿszłoʿchając – w senność.
 Sen go ogarnął, a więc się położył,
 senność, ʿdlategoʿ się ʿskuliłʿ.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

30a. *mḥmšt* – Tronina (2009, 573) tłumaczy jako „(odważniki) pięćdziesięciosykwłowe”.

30b. *mṯth* – Sufiks *-h* nie pełni tutaj roli zaimka dzierżawczego, lecz jest to tzw. *h locativum*, czyli przyimek oznaczający kierunek („do”, *DUL* 327). Podobnie w w. 29 (*aršh*).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

26-35a. Reakcją Kirty na utratę żon i dzieci jest płacz w samotności. Władca udaje się do swojej komnaty, a dokładnie sypialni, jak wynika z w. 30.

Ten fragment jest jednym z ciekawszych i bardziej oryginalnych przykładów paralelizmów stosowanych w poezji ugaryckiej. Są one charakterystyczną cechą eposów, opowiadań, pieśni itp. na starożytnym Bliskim Wschodzie. Jednak omawiany fragment jest wyjątkowy ze względu na nagromadzenie zestawień synonimicznych czasowników i rzeczowników: *ybky* // *ydmʿ* („płakał” // „szlochał”), *ʿqlm* // *mḥmšt* („sykle” // „pięciosykwłowe odważniki”), *bkyh* // *dʿmʿh* („płacząc // szlochając”), *šnt* // *nhmmt* („sen” // „senność”), *yškb* // *yqms* („położyć się” // „skulić się”). Ta poetycka inwencja była już zauważalna w poprzednim tekście, gdy jego autor opisywał

upadek rodu Kirty (zestawienie kilku rzeczowników z tej samej grupy semantycznej na oznaczenie rodziny). Jednak omawiany przypadek znacząco się wyróżnia.

Siła płaczu Kirty została oddana w obrazie łez o ogromnej wadze. Sykl to jednostka wagowa wynosząca od 8 do 12 g, konsekwentnie więc pięć sykli to 40-60 g. Z tego powodu płacz staje się dla Kirty ciężarem, który go przytłacza. Dlatego kładzie się i ostatecznie zapada w sen. W *Legendzie o Kircie* jest bardzo często mowa o płaczu postaci w niej występujących (Kim 2011, 180-181).

KTU 1.14 I 35B-III 49

OBJAWIENIE SIĘ IŁA PODCZAS SNU – DIALOG IŁA Z KIRTY

a) Iłu przemawia do Kirty (ww. 35b-50)

Sen Kirty spowodowany wielki płaczem, stał się okazją do objawienia się Iła. Jest to często występujący motyw w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu – władca w ważnym momencie swojego życia spotyka się z bóstwem w sennym widzeniu, podczas którego otrzymuje istotne wskazówki dotyczące dalszego sprawowania władzy.

w b ħlmh³⁶ ʾil . yrd¹ .

b dhrth³⁷ ʾab¹ . aʾd¹m .

w yqrb³⁸ ʾb š¹al . krt .

m<h> a{k}t³⁹ krt . k ybky

⁴⁰ ydm' . n'mn . ġlm⁴¹ il .

ml¹k¹ . ʾtr¹ abh⁴² yarš .

ʾh¹m . dr¹k¹[t]⁴³ ʾk ab¹ . aʾdm¹ .

xx[...]

⁴⁴ ʾtxx¹[...]

⁴⁵ ʾxxn . ħ¹[...]

⁴⁶ [...]

⁴⁷ [...]

⁴⁸ [...]

⁴⁹ [...]

⁵⁰ [...]

A oto podczas jego snu ʾIlu zstępuje¹,

podczas jego widzenia – ʾOjciec¹ ludz¹koś¹ci,

i zbliża się, pytając Kirtę:

„Co ci jest, Kirto, że płaczesz,

że szlochasz, ukochany sługo Iła?

(Czy) kró¹lować¹ (jak) ʾByk¹, twój ojciec,

pragniesz?

ʾCzy¹ pa¹no¹[wać] ʾjak¹ ʾOjciec¹ ludz¹koś¹ci?

(...)[...]

(...)[...]

(...)[...]

[...]

[...]

[...]

[...]

[...]

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

39. *ybky* – W tłumaczeniu zmieniono osobę z trzeciej na drugą dla zachowania sensu ze względu na obecność zaimka *at* („ty”).

44-50. De Moor (1987, 193) rekonstruuje uszkodzone wiersze na podstawie następującej bezpośrednio po nich odpowiedzi Kirty (KTU I 51–II 5) i innych paralelnych tekstów (KTU 1.14 III 22-25,34-37 oraz 1.14 VI 17-22): „[«Weź srebro i żółty metal, / złoto, wraz z miejscem jego znalezienia, / wiecznych służących, zaprzęg trzech koni, / rydwany z zagrody, niewolników». Lecz Kirta, dostojnik, odpowiedział]”. Tę opinię podzielają i podobną rekonstrukcję przedstawiają: del Olmo Lete (1998, 180), Wyatt (2002, 184).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

35b-43a. Pojawienie się bóstwa we śnie zwykło określać się jako teofanię onieryczną (od gr. *ὄνειρος* – „sen”). Był to szczególny rodzaj snów. Człowiek bowiem nie tylko poznawał swoją przyszłość czy wolę bóstwa, ale również komunikował się z nim bezpośrednio, mając możliwość zadawania pytań. Przykładem jest objawienie się Boga królowi Salomonowi na początku jego panowania nad Izraelem. Młody władca mógł poprosić Pana o potrzebne dary do dalszego sprawowania władzy. Wówczas Salomon poprosił o dar mądrości, aby mógł wydawać sprawiedliwe wyroki i rozróżniać dobro od zła (1 Krl 3,4-15). Innym przykładem jest objawienie się Ereszkigal i Nergala śpiącemu księciu Kummie (Łyczkowska 2000, 121-124). Więcej na temat roli snów w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.6 III 1-9. Objawienie się Ila we śnie Kirty ma inny charakter. Zjawia się on bardziej jako towarzysz cierpiącego człowieka, niż działające bóstwo, a więc na podobieństwo przyjaciół Hioba podczas jego cierpienia (Hi 2,11). Początkowe pytanie o powód płaczu króla świadczy, że Ilu nie był wszechwiedzący. Więcej, błędnie ocenia on stan Kirty. Jego rozpacz odczytał bowiem jako ubolewanie z powodu braku pełni władzy na wzór samego Ila. To pokazuje wspólną myśl dla ideologii królewskiej na starożytnym Bliskim Wschodzie. Władza ziemskiego króla jest uczestnictwem we władzy bóstwa i może być sprawowana na tyle, na ile zostanie przez nie udzielona. Ilu, jak można się domyślać, nie jest jednak chętny, aby jej udzielić w pełni swojemu „ukochanemu słudze”. Proponuje mu bowiem wielkie bogactwa i różnego rodzaju uposażenie. Jednak nie jest to równoznaczne z władzą.

W omawianym fragmencie zwraca uwagę nagromadzenie tytułów Ila. Dwukrotnie – najpierw w części opisowej snu Kirty, a następnie w mowie niezależnej – pojawia się wyrażenie *ab adm* – „Ojciec ludzkości”. Występuje ono tylko w *Legendzie o Kircie* (ogółem siedem razy: KTU 1.14 I 37,43; 1.14 II 32,47; 1.14 V 43; 1.14 VI 13,31-32). Jest to tytuł podkreślający, że Ilu jest stwórcą ludzi, podobnie jak inny jego epitet *bny bnwt* – „Stwórca stworzeń” (KTU 1.4 II 11; 1.4 III 32; 1.6 III 5,11; 1.17 I 24). Wyrażenie „Ojciec ludzkości” oznacza tutaj relację troski i gotowości udzielenia pomocy, np. w formie rad, a więc analogicznie jak przyjaciele Hioba. To pokazuje, że Ilu nie tylko stworzył ludzi, ale wciąż jest ich opiekunem (Rahmoni 2008, 8-10). W tym świetle staje się zrozumiałe jego pytanie, dlaczego Kirta

plące. Kolejnym epitetem Ila występującym w omawianym tekście jest *tr* – „Byk”. Ten rzeczownik bardzo często stanowi komponent tytułów pozostających w różnych złożeniach, np. *tr abh* (KTU 1.2 I 33,36; 1.14 II 6,23-24; 1.14 IV 6; 1.92:15). Byk w wierzeniach starożytnego Bliskiego Wschodu był symbolem władzy, siły i płodności (KTU 1.4 IV 39), a więc cech idealnego władcy. Tak też przedstawiano różne bóstwa. Zestawienie tytułów „Ojciec ludzkości” i „Byk” jest wymowne. Z jednej strony jest podkreślona troska i opiekuńczość Ila wobec stworzonych przez niego ludzi, a z drugiej wyrażona jego moc nad ziemskim władcą. To ma przypominać, do kogo należy panowanie, a zarazem jaki ma być idealny król.

Kirta natomiast jest określony jako *n'mn ġlm il* – „ukochany sługa Ila”. To wyjątkowy tytuł w odniesieniu do ludzi. Rzeczownik *ġlm* pojawił się już wcześniej jako epitet Jamma (KTU 1.14 I 19, tam zob. szersze wyjaśnienie tego pojęcia). W przypadku omawianego tekstu najważniejszym określeniem wydaje się „sługa”. To wskazuje na szlachetność i nieskazitelność Kirty, który pomimo wielkich nieszczęść, jakich doświadczył, pozostał wierny Ilowi. Dlatego w dalszym ciągu zasługuje na miano jego sługi.

43b-50. Ta część kolumny jest uszkodzona. Na podstawie odpowiedzi Kirty i innych tekstów paralelnych możliwe jest jednak odtworzenie dalszej wypowiedzi Ila (zob. komentarz filologiczny). „Ojciec ludzkości” oferuje pogrążonemu w smutku władcy ogromne bogactwo, oddaną służbę, konie i królewskie rydwany. Te wielkie dary miały zastąpić chęć udziału w panowaniu wraz z Ilem. Stanowiły więc swojego rodzaju przekupstwo, aby utrzymać swoją władzę. Podobnie postąpi król Pabil, gdy Kirta rozpocznie oblężenie Udum (KTU 1.14 III 22-25).

b) Odpowiedź Kirty (ww. I 51–II 5)

⁵¹ [...	[,...
<i>lm</i> ⁵² <i>ank . ksp . w yrq]</i> ^{14 II 1} [<i>ħrs .]</i>	Po co mi srebro i żółto-zielone złoto]
¹ <i>y¹d . mq¹m¹h</i>	['wraz ¹ z jego miejs ¹ cem ¹ (wydobywania)
² [<i>w 'b]</i> ¹ <i>d¹ . 'lm .</i>	[oraz słu] ¹ <i>dzy¹</i> wieczni,
<i>tl¹</i> ³ [<i>ssw]</i> ¹ <i>m¹ . mrkbt .</i>	trój[konn] ¹ <i>y¹</i> rydwan
<i>b trbš</i> ⁴ <i>bn . amt</i>	ze stajni synów niewolnicy.
[<i>xxx]</i> ¹ <i>tl¹nm . aqny</i>	[...] dwóch s ¹ plodzić,
⁵ [<i>xx .]</i> ¹ <i>š¹rm . amid</i>	[...] ¹ po ¹ tomstwo pomnożyć”.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

2-3. *tl¹ [ssw]¹m¹ . mrkbt* – Del Olmo Lete (1987, 180) tłumaczy: „woźnicy rydwanu”. Por. także Wyatt 2002, 184; *DUL* 761.

4. *bn . amt* – Inne możliwe tłumaczenie: „synów łokcia”, czyli krasnoludów.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

I 51–II 4a. Kirta uznaje za bezcelowe posiadanie dóbr oferowanych mu przez Ila. Należą do nich w pierwszym rzędzie metale szlachetne: srebro (*ksp*) i złoto (*yrq hrš*). Rzeczownik *ksp* ma w tekstach ugaryckich szerokie zastosowanie. Oznacza on bowiem: „srebro” jako synonim bogactwa; metal będący budulcem, z którego wykonuje się drogocenne przedmioty i pałacowe budowle; środek zapłaty w wymianie handlowej. Podobne użycie ma rzeczownik *hrš*. W omawianym tekście jest ono określone jako *yrq*. W podstawowym znaczeniu jest to oznaczenie koloru zielonego (por. hebr. *yereq*) lub żółtego (por. akad. *arqu*) albo coś pośredniego pomiędzy nimi. W *KTU* 1.163:14 oznacza barwę księżycy („księżyc zielonkawy”), co jest zapowiedzią pomoru bydła. Znaczenie „złocisty” przybiera w *KTU* 1.4 IV 6,11 oraz 1.19 II 5, gdzie oznacza drogocenne ozdobne lejce. Wyrażenie *yrq hrš* (występujące także w *KTU* 1.14 III 22,34; 1.14 V 34; 1.14 VI 4,18) oznacza prawdopodobnie pewną odmianę złota, niewykluczone, że spotykaną w Ugarit.

Kolejnym dobrem odrzuconym przez Kirtę jest *mqm*. Podstawowe znaczenie tego rzeczownika to miejsce. Towarzyszący mu sufiks zaimka dzierżawczego (-*h*) wiąże go ze wspomnianym powyżej srebrem i złotem. Na tej podstawie można przyjąć, że tym miejscem są kopalnie, w których wydobywa się owe szlachetne metale. Analogiczna wzmianka znajduje się w Hi 28,1. Posiadanie kopalń zapewniało stałą wymianę handlową i gwarantowało bogactwo.

Następne Kirta wskazuje na nieprzydatność służących określonych tutaj jako „słudzy wieczni” (*'bd 'lm*). Wyrażenie wskazuje na niewolników, którzy nie mieli prawa wykupienia się (Tronina 2009, 574). Podobne wyrażenie (*'eḫed 'ōlām*) występuje w Pwt 15,17; 1 Sm 27,12; Hi 40,23.

Ostatnim darem jest *tl̄l̄ sswm mrkbt*. Choć poszczególne słowa są zrozumiałe, to jednak całe wyrażenie jest niejasne. Możliwe, że jest tu mowa o dwu darach: *tl̄l̄ sswm* – „trzech koniach” lub „potrójnym zaprzęgu koni” oraz *mrkbt* – „rydwanie/rydwanach” (de Moor 1987, 194; *COS I*, 334; Tronina 2009, 574; Kim 2011, 199). Wówczas rzeczownik *mrkbt* należy połączyć z wyrażeniem *b trbš* – „ze stajni” lub „na dziedzińcu”. Wydaje się jednak, że zaproponowane tłumaczenie („trójkonny rydwan”) bardziej oddaje paralelizm w ww. 1-4. Zaprzęgi składające się z trzech koni były niezwykle cenne, gdyż stanowiły one o wysokiej godności tego, kto na nich jechał. Ponadto konie, które były w takim zaprzęgu, musiały być odpowiednio wyćwiczone do równego powożenia. Ponadto trójkonne rydwany pojawiały się w mitologicznych wyobrażeniach.

Należy zauważyć, że wszystkie wymienione tutaj dobra pojawiają się również w *KTU* 1.14 III 22-25 jako oferta zapokojna ofiarowana Kircie przez króla Pabila w zamian za odstąpienie oblężenia Udum.

4b-5. Powodem odrzucenia darów proponowanych Kircie przez Ila jest jego bezdzietność. Dlatego prosi on, aby mógł ponownie spłodzić synów, zapewniając sobie w ten sposób przedłużenie dynastii. Jest to znamieny tekst, pokazujący, że ziemski

władca ma większe oczekiwania, niż jedynie materialne bogactwo. Należy bowiem pamiętać, że posiadanie synów gwarantowało nie tylko sukcesję tronu, ale stanowiło formę nieśmiertelności, to znaczy pozostania w pamięci swoich potomków. Zachodzi tu sytuacja podobna do historii Abrahama. Na zapewnienie ze strony Boga, że otrzyma wielką nagrodę za swoje posłuszeństwo i wiarę, patriarcha odpowiada, że nie ma tego, co najważniejsze, czyli syna, który byłby dziedzicem (Rdz 15,1-6).

c) Ilu przekazuje pouczenia Kircie (ww. II 6–III 49)

Długa mowa Ila, zawierająca pouczenia dla Kirty, dzieli się na pięć części:

- (1) rytualne obmycie i złożenie ofiar (ww. II 6-26a);
- (2) przygotowanie zaopatrzenia (ww. II 26b-34);
- (3) powszechna mobilizacja (ww. II 35-III 1);
- (4) wyprawa wojenna (ww. III 2-19a);
- (5) pertraktacje pomiędzy Pabilem a Kirtą (ww. 19b-49).

Pouczenia przekazane przez Ila mają posłużyć temu, aby Kirta mógł zdobyć żonę, z którą będzie miał upragnionych synów i w ten sposób zapewnić sobie następcę tronu.

Rytualne obmycie i złożenie ofiar (ww. II 6-26a)

We wstępnym obrzędzie wymieniono cztery różne czynności:

- (1) obmycie rytualne (ww. 9-11);
- (2) przygotowanie zwierząt na ofiarę (ww. 12-18a);
- (3) przygotowanie ofiar płynnych (ww. 18b-19);
- (4) modlitwa i ofiara we wskazanym miejscu (w. 20-26a).

Należy zauważyć, że jest tu zmiana ustalonego porządku w ramach rytuału inkubacji. Na ogół osoba, która ma spędzić noc w świątyni i doświadczyć onirycznej wizji, najpierw dokonuje rytualnych obrzędów, czyli obmycia, namaszczenia, modlitw i złożenia ofiar, a następnie udaje się na spoczynek. W przypadku Kirty jest inaczej. Po stracie najbliższych (żon i dzieci) jedyną jego czynnością jest płacz, który pogrąża go we śnie. Dopiero w tym stanie jest skierowane do niego przesłanie, aby dokonał on wymienionych powyżej rytuałów.

⁶ *r^w[y^t]r^b . tr . abh . il*

⁷ *d[xx]t . b bk . {r}krt*

⁸ *b d^rm^r . n{m}'mn . g^lm⁹ il .
t^rrt¹h^s . w tadm*

¹⁰ *rh^rs¹[. y]^rdk¹ . amt*

¹¹ *u^sb^r¹[tk .] r^rd¹ [.] t^rkm¹*

¹² *'rb . [b z^l . h^mt]*

¹³ *qh . im[r . b yd]^rk¹*

¹⁴ *imr . 'd¹[bh . b]^rm¹ . ymn*

¹⁵ *lla . kl[atn]^rm¹*

ʽI¹ [odpowie]ʽdział¹ Byk, jego Ojciec, Ilu:

„Prze[sta]ń płakać, Kirto,

(przestań) sz¹locha¹c, ukochany sługo Ila.

U^rmy¹j się i namaść,

umy¹j¹ [rę]^rce twoje¹ (aż do) łokci,

(od) pa¹I¹[ców twoich] ʽaż do ramion¹.

Wejdz [do zadaszonej zagrody],

pochwyć baran[ka ręką] ʽtwoją¹,

baranka ʽofiar¹[nego w] prawicę,

koźlątko w [obie] ʽręce¹,

¹⁶ *klt . l[hmk .]'d' nzl*
¹⁷ *qh . m's' [rr .]' 'sr* ¹⁸ *dbh .*
š'q' [. b g] 'l' . h̄t̄ ¹⁹ *yn .*
b gl . [h] 'r' s . nbt
²⁰ *'l . l zr . 'm' [g] dl*
²¹ *w 'l . l zr . 'mg' dl .*
rkb ²² *tkmm . hm' t' .*
ša . ydk ²³ *šmm .*
db' h' . l tr ²⁴ *abk . il .*
šrd . b' l ²⁵ *b dbhk .*
bn . dgn ²⁶ *b mšdk .*

porcję [twojego] najlepszego ch[leba],
 pochwyć p'tact'[wo], 'p'taki ofiarne.
 Na'lej' [do kiel]i'cha' srebrnego wina,
 do kielicha [zł]o'te'go miodu.
 Wejdź na szczyt 'wi'[e]ży,
 wejdź zatem na szczyt 'wie'ły,
 wstąp na flanki mu'rów'.
 Podnieś swoje ręce ku niebiosom,
 złóż ofiarę dla Byka, twojego Ojca, Ila,
 uczcij Ba'la twoją ofiarą,
 syna Dagana twoją biesiadą.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

7. *d[xx]t* – Tropper (2000, 849) proponuje rekonstrukcję *d [h̄n]t* – „życzliwy”, interpretując ten przymiotnik jako tytuł Ila, a więc jako należący jeszcze do wprowadzenia w mowę niezależną. W tłumaczeniu przyjęto rekonstrukcję *del Olmo Lete* i *Sanmartína*: *d[y]k* – „dość” (*DUL* 218).

8. *tadm* – Dosłownie „nałóż czerwony makijaż” lub „nabierz rumieńców” (Tronina 2009, 574). Czasownik *adm* oznacza „być/stać się czerwonym”.

16. *l[hmk .]'d' nzl* – Dahood (1981, 180) proponuje tłumaczenie: „chleb zaprawiony oliwą” (*Wj* 29,23; *Kpł* 8,26).

17. *m's' [rr* – *Del Olmo Lete* i *Sanmartín* proponują znaczenie (choć ze znakiem zapytania): „wnętrzości” (*DUL* 576). Bardziej zasadna jest jednak interpretacja *msrr* jako imiesłowu od rdzenia *srr* – „latać” (Kim 2011, 205).

21. *w 'l . l zr . 'mg' dl* – Prawdopodobnie dittografia (Tronina 2009, 575). Przeciwnego zdania jest Kim (2011, 208), który uważa, że jest to świadome powtórzenie, aby w ten sposób otrzymać trikolon wyróżniający się na tle pozostałych bikolonów. Dlatego wskazuje na ww. 20-22a jako najważniejsze w całym opisie snu Kirty. Problem w tym, że trikolon występuje już w ww. 9b-11 (nakaz rytualnego obmycia i namaszczenia). We wcześniejszej części tekstu skryba wielokrotnie się pomylił, co jest widoczne w zacieraniu liter (*KTU* 1.14 I 16,20,27,38; 1.14 II 7,8). Jest więc możliwe, że w tym miejscu nieopatrznie powtórzył tekst z poprzedniej linii. W takim przypadku należy przyjąć lekcję z w. 20, czyli bez spójnika *w*, gdyż większość dotychczasowego tekstu wykazuje tendencję asyndetonu.

22. *tkmm . hm' t'* – Dosłownie „ramiona murów”.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

6-11. Ilu, konsekwentnie tytułowany jako „Byk” i „jego (tzn. Kirty) Ojciec”, najpierw wzywa króla, aby przestał płakać. To jest pierwsze wezwanie zmierzające

do spełnienia prośby „ukochanego sługi Ila”. Nie ma tutaj (to kolejna konsekwencja tekstu KTU 1.14 I-II) nakazu zaprzestania innych czynności żałobnych, jak rozdzielanie szat, wrywania włosów czy samookaleczania (KTU 1.5 VI 11-25a). To zdaje się sugerować, że płacz Kirty wynikał nie tyle z obrzędów pogrzebowych po śmierci żon i synów, ale bardziej był wyrazem rozpaczki z powodu braku męskiego potomka, który przedłuży jego panowanie w królestwie. Wezwanie do zaprzestania płaczu może wynikać także z faktu, że nie przystoi on władcy, który zawsze powinien okazywać siłę, stanowczość i niewzruszoność. W tym kontekście należy zauważyć, że Kirta udał się sam do swojej komnaty, a nie podjął zbiorowej lamentacji po stracie żon i synów.

Kolejnymi czynnościami, które Ilu nakazuje wykonać Kircie, są rytualne obmycie i namaszczenie. Pierwsza z nich koncentruje się przede wszystkim na rękach, wymienionych zarówno ogólnie (*yd*), jak i w ich częściach (*amt*, *uśb'*, *tkm*). W ten sposób Kirta wykonuje czynności przygotowujące go do należytego złożenia ofiar, o których będzie mowa w dalszej części pouczeń (ww. 12-19). Ponadto Ilu nakazuje swojemu umiłowanemu słudze, aby się namaścił. Takie znaczenie przyjęto w tłumaczeniu dla czasownika *adm* (zob. komentarz filologiczny). Występuje on także w KTU 1.19 IV 42, gdzie jest mowa o czynnościach Pułaty przed wyruszeniem w celu dokonania zemsty za śmierć swojego brata. Między innymi „ubarwiła się ona aż po ramiona purpurą morskich ślimaków”. Na podstawie tego tekstu można przypuszczać, że również Kirta ma użyć *anhbm*, czyli purpurowego barwnika otrzymanego ze ślimaków. Służył on nie tylko barwieniu materiałów (purpura), lecz także miał zastosowanie w ludzkiej higienie (KTU 1.3 II 1-3a). Odpowiednio rozcieńczony, oprócz purpurowego, dawał kolory niebieski, czerwony i czarny (Smith 2009, 145). Kirta miał więc zmienić swój wygląd przez dokonanie swego rodzaju makijażu, a może nawet ozdobienia ciała znakami wojowniczymi lub wyrysowaniem tatuaży na ciele. Taka praktyka była znana już w starożytnym Egipcie. W związku z tym, że te wymienione czynności, jak i sam barwnik pozostają w sferze domysłów, dlatego w tłumaczeniu pozostawiono „neutralne” namaszczenie, co stanowi część czynności przygotowujących do składania ofiar. Wykluczyć natomiast należy, że poczerwienienie Kirty miałyby wynikać z samookaleczenia polegającego na nacinaniu skóry aż do krwi (tak proponuje Fensham 1977, 12).

Podobne czynności wykonał Dawid po śmierci swojego syna. Gdy dziecko pozostawało przy życiu, król Izraela pokutował, leżąc na ziemi i poszcząc, lecz po jego zgonie „podniósł się z ziemi, umył się i namaścił, zmienił swoje odzienie i poszedł do domu Pana, pokłonił się, po czym przyszedł do swojego domu i zażądał, aby podano mu posiłek, a gdy mu go podano, posilił się nim” (2 Sm 12,20). Obmycie, zwłaszcza rąk, należało nie tylko do higienicznych czynności, ale także do obrzędów rytualnych poprzedzających składanie ofiar, np. zabijanie zwierząt (Homer, *Odyseja* 3,440-460).

12-18a. W celu zapewnienia sobie potomstwa Kirta ma złożyć także odpowiednią ofiarę zgodnie ze wskazaniem Ila. Występuje tu ciekawe wyrażenie: *zl hmt* – dosł. „cień namiotu”. Jednak w związku z tym, że w tym miejscu król ma wybrać

i sprowadzić zwierzęta ofiarne, przyjęto znaczenie „zadaszona zagroda”. Znajdujące się pod nią stada przebywałyby faktycznie w cieniu chroniącym je przed skwarem słonecznym.

Zwierzęta wybrane na ofiarę to baranek (*imr*) i koźlątko (*lla*). Występują one razem w podobnym kontekście w: *KTU* 1.1 IV 32; 1.4 VI 43; 1.14 III 56; 1.119:10. Kirta sam ma dokonać wyboru tych zwierząt, a następnie je przyprowadzić. Pełni więc rolę ofiarnika. Na starożytnym Bliskim Wschodzie król często pełnił czynności kapłańskie, składając ofiary. Oprócz wymienionych zwierząt Kirta ma ofiarować porcję chleba i ptaki. W przypadku chleba jest to porcja przynależna królowi. Świadczy o tym użycie sufiksu zaimka dzierżawczego (*-k*) oraz określenie *nzl*. Występuje ono tylko w omawianym kontekście (*KTU* 1.14 III 58). Del Olmo Lete i Sanmartín proponują znaczenie „ofiara” (*DUL* 645), ale wskazują także na możliwe związki z arabskim *nuzul* – „jedzenie przygotowane dla gościa”. Stąd wolno przyjąć, że może oznaczać on pokarm najlepszej jakości (Kim 2011, 205) i takie znaczenie przyjęto w tłumaczeniu. Chleb był jednym z produktów składanych w ramach tzw. ofiar pokarmowych. Kirta ma złożyć także ptaki w ofierze. W omawianym tekście nie są one wymienione z nazw – w przeciwieństwie do „baranek” i „koźlątko” – lecz przywołane ogólnie jako „ptactwo” (zob. komentarz filologiczny) i „ptaki”. Tę praktykę potwierdzają teksty rytualne (np. *KTU* 1.41+1.87; tekst 24). Rzeczownik *dbḥ* („ofiara”), pełniący tutaj rolę przydawki, wskazuje, że zwierzęta te mają zostać ubite w ramach obrzędów ofiarniczych.

18b-19. Oprócz zwierząt i chleba Kirta ma złożyć ofiary płynne z wina i miodu. To także były produkty występujące stale w obrzędach ofiarniczych. Zdaniem Kima (2011, 208) stanowią one analogię do rodzaju składanych w ofierze zwierząt: baranek i koźlątko to zwierzęta udomowione, a ptaki żyją na wolności. Konsekwentnie więc Kirta ma złożyć wino (produkt domowy) i dziki miód, a więc – jak należy się domyślać – znaleziony w środowisku naturalnym (por. znalezienie miodu przez Samsona we wnętrzościach rozszarpanego przez niego lwa, *Sdz* 14,8-9).

20-26a. Kirta zgodnie z dalszymi poleceniami Ila ma opuścić zadaszoną zagrodę, aby udać na szczyt swojego pałacu. Mowa jest tutaj o wieży (*mgdl*) i murach (*hmt*), co wskazuje na okazałą budowlę. Kirta ma tam złożyć ofiarę dla Ila i Ba'la oraz zanieść modlitwy do tych bóstw. Chociaż nie jest podana ich treść, to staje się oczywiste, że mają one zawierać prośbę, aby władca znalazł żonę, która urodzi mu syna. Były to miejsca, w których się modlono i składano ofiary (*KTU* 1.41//87; 2 Krl 3,27).

Na złożenie ofiar zostały użyte dwa określenia: *dbḥ* i *mšd*. Pierwszy termin występuje w innych językach zachodniosemickich. Pochodzi on od rdzenia wyrażającego ideę składania ofiar ze zwierząt, czyli zabijania ich w obrzędach kultycznych (*DUL* 259-260; Halayqa 2008, 130-131). Rzeczownik *dbḥ* oznacza zatem ofiarę krwawą, czyli składaną poprzez zabicie zwierzęcia ofiarnego. Po dokonaniu tego obrzędu część zwierzęcia była spalana, a pozostała stanowiła podstawę uczty dla składających ofiarę. Terminem tym zaczęto określać każdą ofiarę składaną bóstwom, co potwierdza tekst *KTU* 1.41//87:20-22 (tekst 24), gdzie jest mowa także o składa-

niu m.in. oliwy, miodu, gołębic i chlebów, a więc produktów wymienionych w omawianym tekście. Należy także zaznaczyć, że ofiarę typu *dbḥ* składał sam król (KTU 1.115:1, tekst 28; KTU 1.164:1.3, tekst 34). Więcej na ten temat zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*.

Natomiast rzeczownik *mšd* jest różnie interpretowany. Del Olmo Lete i Sanmartín (*DUL* 578) podają trzy różne znaczenia: (1) „uczta/bankiet”, (2) architektoniczna konstrukcja pałacu dla sprawowania kultu (rodzaj „dużej ufortyfikowanej twierdzy”), (3) toponim miejsca zamieszkania Ҁorana. Pojawiały się także jeszcze inne propozycje, np. „posiłek” (Xella 1981, 47; *TUAT II*, 316). W omawianym tekście ze względu na paralelizm z *dbḥ* należy przyjąć znaczenie „biesiada”, zaznaczając, że ma ona ofiarniczy charakter. Kirta zatem na szczycie swojego pałacu, po modlitwach i złożeniu ofiar, ma rozpocząć kultyczną ucztę ku czci Baʿla. Zgodnie z ówczesnymi wyobrażeniami mitologicznymi należy przypuszczać, że uczczenie boga burzy przez biesiadę jest równoznaczne z przybyciem owego bóstwa na ucztę. Podobna sytuacja jest przedstawiona w *Eposie o Gilgameszu*. Utnapisztim opowiada królowi Uruk o tym, jak na szczycie góry złożył ofiarę po potopie, a gdy jej zapach poczuli bogowie, od razu zebrali się w tym miejscu (*Epos o Gilgameszu* XI 3). Także w mitologii greckiej bóstwa schodziły z Olimpu, aby ucztować wspólnie z śmiertelnikami.

Przygotowanie zaopatrzenia (ww. II 26b-34)

W tej części są dalsze pouczenia Ҁla przekazane Kircie. Zmienia się jednak sposób ich przekazywania. Ojciec ludzkości zaczyna mówić o swoim umiłowanym słudze w trzeciej osobie (do tej pory dyskurs był prowadzony w drugiej osobie). Może to być przejście w inną fazę snu. Najpierw Kirta widział i słyszał Ҁla, który mówił do niego. Teraz – można przypuszczać – widzi on we śnie, co ma czynić zgodnie z dalszymi poleceniami Ҁla.

w yrd²⁷ krt . ʾlʾ ggt .
'db²⁸ akl . ʾlʾ qryt

²⁹ ḥtt . ʾlʾ bt . ḥbr

³⁰ yip . ʾlʾ ḥm . d ḥmš

³¹ mḡd . tdt . yrḥm

³² rʾdn . ngb . w yši

³³ šbʾuʾ . šbi . ngb

³⁴ w yši . 'dn {x .} mʾ

Potem niech zejdzie Kirta ʾzʾ dachu,
przygotuje pożywienie ʾdlaʾ (mieszkańców)
miasta,

pszenicę ʾdlaʾ Bit-Chuburu.

Niech każe napiec ʾchʾleba na pięć (miesiący),
(przygotować) zapasy (na) sześć miesięcy.

Niech zaopatrzy ʾodʾdziały i wyprowadzi,

bardzo potężnąʾ armię zaopatrzy

i wyprowadzi razem oddziały.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

29. *bt . ḥbr* – De Moor (1987, 195) i Kim (2011, 212) tłumaczą jako „córki Chubura”, interpretując to wyrażenie jako mieszkańców miasta. Natomiast Green-

stein (1997, 14), Wyatt (2002, 188), Tronina (2009, 575) tłumaczą jako „dom Chabura” (także w rozumieniu mieszkańców, ze wskazaniem na założyciela dynastii). W tłumaczeniu przyjęto znaczenie wyrażenia *bt ḫbr* jako nazwę własną. Podobnie interpretują: del Olmo Lete (1998, 181) – „Be/at Hubur”; Pardee (*COS I*, 334) – „Bētu-Ḫubur”; Gibson (2004, 84) – „Beth Khubur”; Coogan & Smith (2012, 74) – „Bit-Hubur”; Niehr (*TUAT NF VIII*, 245) – „Bit Ḫabur”.

33. *šb^{tu}* . *šbi* – Dosł. „armia armii”. Jeden ze sposobów tworzenia stopnia najwyższego w języku ugaryckim.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

26b-34. Kirta po złożeniu ofiar pokarmowych i płynnych oraz modlitwach i biesiadzie z bogami ma rozpocząć przygotowania do wyprawy wojennej. Zmienia się także miejsce akcji – ze szczytu pałacu powraca on do swoich poddanych i wydaje odpowiednie polecenia. W pierwszej części dotyczą one zaopatrzenia w żywność zarówno ludności, która pozostanie w mieście, jak i armii mającej wyruszyć pod wodzą króla. Paralelnie z rzeczownikiem pospolitym *qryt* („miasto”) występuje wyrażenie *bt ḫbr*, które jest różnie tłumaczone (zob. komentarz filologiczny). Chuburu jest to rzeka będąca lewym dopływem Eufratu w północnej Mezopotamii, dzisiejsze Nahr al-Khabour w Syrii. Dlatego wydaje się zasadne założenie, że Chuburu było miastem-państwem leżącym nad tą rzeką, a Bit-Chuburu (dosł. „córka Chubura/u”) – jak przyjęto w tłumaczeniu – to stolica królestwa Kirty (*DUL* 379). Zajmowało ono tereny na wschód od Eufratu. Margalit (1999, 219) lokalizuje Bit-Chuburu na wschodnim wybrzeżu Morza Śródziemnego. Należy jednak pamiętać, że określenia typu „dom Chubura” (inne możliwe tłumaczenie *bt ḫbr*) wskazują na założyciela dynastii, a całość wyrażenia na jej członków, a nawet wszystkich mieszkańców danego królestwa (por. biblijne „dom Jakuba”, „dom Izraela”, „dom Dawida”).

Rzeczowniki oznaczające jedzenie są zestawione według schematu chiastycznego (A-B-B'-A'). Najpierw jest mowa ogólnie o pożywieniu (*akl*), a na koniec o zapasach żywności (*mǵd*). Pomiędzy tymi rzeczownikami występują dwa inne, które już dokładniej określają rodzaj przygotowywanej żywności: pszenica (*ḫtt*) i chleb (*lḫm*). Ilość tych produktów została wyznaczona na okres pięciu-sześciu miesięcy. Choć zastosowana jest tu bardzo często występująca w tekstach ugaryckich (jak i literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu) sekwencja numeryczna oparta na schemacie $x / x+1$, to w tym przypadku można mówić o rzeczywistym czasie, a więc o okresie około półrocznym. W większości bowiem przypadków zastosowana konstrukcja liczbowa (np. dwa // trzy, trzy // cztery, siedem // osiem itp.) miała charakter symboliczny (*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). Rozpoczęcie przygotowań wyprawy wojennej od zapewnienia zapasów żywności pełni ważną rolę strategiczną całego przedsięwzięcia. Cała ta wielka armia będzie miała co jeść. Eliminuje to bowiem bunt wewnątrz armii z powodu niedostatku je-

dzenia. Zakrojona na szeroką skalę aprowizacja pozwoli Kircie wyprowadzić wielką armię na kampanię wojenną. Podobna strategia znajduje się w 1 Krl 20,27.

Powszechna mobilizacja (ww. II 35-III 1)

Ta perykopa dzieli się na trzy części. Najpierw jest mowa o tym, że Kirta ma utworzyć wielką armię, która będzie zawierała różne formacje wojskowe (ww. II 35-42), a następnie są podane wskazania dotyczące powszechnej mobilizacji (ww. II 43-III 1). Całość jest zakończona bikolonem ukazującym wielkość armii Kirty w obrazach chmary owadów (II 50b-III 1).

³⁵ *šbuk . ul . mad*

³⁶ *tl̄t̄ . ma{r}t̄ . rbt*

³⁷ *hpt̄ . d bl . spr*

³⁸ *tn̄n . d bl . hg*

³⁹ *hlk . l alpm . h̄d̄d*

⁴⁰ *w l rbt . km . yr*

⁴¹ *ʿaʿtr̄ . tn̄ . tn̄ . hl̄k*

⁴² *atr̄ . tl̄t̄ . klhm*

⁴³ *yhd̄ . bth . sgr*

⁴⁴ *ʿaʿlmnt̄ . škr̄ ⁴⁵ ʿtʿškr̄*

zbl . ʿršm̄ ⁴⁶ ʿyʿšū .

ʿwr̄ . m{s}zl̄ {ym} ⁴⁷ ymzl̄ .

w ysī . trh̄ ⁴⁸ h̄d̄t̄ .

ybʿr̄ . l tn̄ ⁴⁹ ʿaʿtth̄ .

lm̄ . nkr̄ ⁵⁰ ʿmʿdth̄ .

k irby ⁵¹ ʿtʿškn̄ . šd̄

Twoja armia niech będzie ogromną siłą,
woźniców rydwanów setki miriad,

pieszych bez liczby,
łuczników bez miary.

Niech pomaszerują tysiącami (jak) deszcz
ulewny

i miriadami jak deszcz wczesny.

ʿZʿa dwoma niech dwóch pomaszeruje,
za trzema – oni wszyscy.

Wdowiec swój dom niech zamknie,

ʿwʿdowa najemnika wynajmie,

chory łoże ʿpoʿniesie,

niewidomy unika przeszkód.

Niech także wyruszy nowożeniec,

przekáže innemu swoją ʿzoʿnę,

obcemu swoją ʿuʿmiłowaną.

Jak szarańcza niech ʿobʿsiedłą step,

ʿjakʿ koniki polne krańce pustyni.

1.14 III 1 ʿkʿm̄ . hsn̄ . pat̄ . mdr̄

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

43. *yhd̄* – Dosł. „samotny”. Zob. komentarz historyczno-kulturowy poniżej.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

35-42. Zaopatrzenie jest według wskazań IIa częścią przygotowań do wyprawy. Kirta ma również zadbać, aby jego armia była wielka. W tym celu musi on dokonać, mówiąc współczesnym językiem, powszechnej mobilizacji w swoim państwie. Wyróżnione są różne formacje wojskowe: jazda, piechota i łucznicy. Stanowiły one

podstawowe jednostki bojowe armii. Jazda poruszała się na rydwanach. Na tym starożytnym wozie bojowym mogło znajdować się trzech wojowników: woźnica, osłaniający go tarczownik oraz łucznik. Wojownicy piesi stanowili podstawowy zrąb każdej armii. Zadaniem łuczników było ostrzeliwanie przeciwnika. Użyte tutaj określenia liczbowe („setki miriad”, przy czym miriada [*rbt*] to zwyczajowo dzieśnięć tysięcy), wyrażenia („bez liczby/miary”) i porównania („jak deszcze ulewny/wczesny”) wskazują na mityczne wyobrażenie o wielkości armii Kirty. Odniesienia do opadów atmosferycznych (*hdd*, *yr*) są interpretowane jako pomoc Ba’la w wyprawie króla. Pamiętać jednak należy, że choć to bóstwo staczało wiele walk, jednak nie było bogiem wojny. Bardziej zasadne jest przyjęcie, że w tym obrazie ukazano nadciągnięcie tak ogromnej armii, że będzie ona widoczna z wielkiej odległości, podobnie jak deszczowe chmury. Analogiczny obraz jest obecny w Jr 4,13 (por. także Hi 38,37). To porównanie można interpretować również jako oznaczające liczbę żołnierzy tak wielką, jak niepoliczalne krople ulewnego deszczu.

Kolejną rzeczą, na którą zwraca uwagę Ilu, jest zachowanie porządku podczas marszu całej armii. Staje się to tym bardziej zrozumiałe, jeżeli uwzględni się jej wielkość. Liczące miliony wojsko musiało maszerować, a następnie przystępować do ataku w należyтым porządku, aby odnieść sukces. Podobny opis dobrze zorganizowanego przejścia i ataku armii porównanej do szarańczy znajduje się w Jl 2,7-9 (Szmajdziński 2014, 287-294). Kim (2011, 219-220) interpretuje zestawienie użytych tutaj liczebników (dwa – dwa – trzy) jako poetycki sposób wyrażenia idei pełnego poboru do armii Kirty. Ich suma wynosi siedem, po czym następuje tyleż wierszy, w których jest przedstawione, kto ma być wezwany do wojska (ww. 43-50a).

II 43–III 1. W drugiej części tych instrukcji są przepisy o przeprowadzeniu powszechnej mobilizacji wśród poddanych Kirty. Można tu zauważyć staranną budowę kompozycji tekstu złożonego z dwu bikolonów i jednego trikolonu, a także użycie gry słów – dwukrotne dopełnienie pochodzi od tego samego rdzenia, z którego utworzone jest towarzyszące mu orzeczenie (ww. 44-45a i 66b-47a). Pod względem treściowym natomiast właściwie w każdej wymienionej osobie (reprezentującej różne grupy społeczne) można odnaleźć cechę wspólną z Kirtą: bycie samemu, wdowieństwo, leżenie w łożu, jak również – co dopiero nastąpi w dalszej części opowiadania – choroba i zaślubiny.

O ile poprzednio była mowa o wyszkolonych wojownikach (woźnicach rydwanów, piechurach, łucznikach), to teraz pobór nie może ominąć nikogo. Jako pierwsi są wymienieni *yhd*, czyli samotni mężczyźni. W związku z tym, że ten rzeczownik występuje tylko w omawianym kontekście, trudno określić ich wiek i stan. Dlatego nie wiadomo, czy jest tutaj mowa o młodym mężczyźnie, który nie jest jeszcze żonaty, czy o samotnym w znaczeniu wdowca, jakim był właśnie Kirta. W języku hebrajskim występuje pokrewny rzeczownik *yāhîd*. Najczęściej oznacza on chłopców (Rdz 22,2; Sdz 11,34), ale czasami także dorosłych mężczyzn (Ps 22,21; 35,17). Podobny związek, jak w omawianym tekście, zachodzi w Ps 68,6-7, gdzie paralelnie z *yāhîd* są wymienione sieroty (*yaṭômîm*) oraz wdowy (*’almānôt*). W związku z po-

siadaniem domu, a także dalszymi wezwaniami skierowanymi do mężczyzn żonaty, można przypuszczać, że jest tu mowa o tej drugiej grupie, czyli wdowcach. W ten sposób tworzy się paralelizm z następnym wierszem, gdzie jest mowa o wdowach. Dlatego w tłumaczeniu przyjęto znaczenie „wdowiec” dla *yhd* (podobnie dla *ahd* w KTU 1.14 IV 21). Akt zamknięcia domu w takim przypadku oznacza, że pozostaje on pusty. Wezwanie do poboru rozpoczyna się więc od mężczyzn znajdujących się w tej samej sytuacji, co Kirta.

W dalszej kolejności jest wezwanie do wdów, a więc osób znajdujących się w analogicznym położeniu. One z kolei są wezwane, aby wynająć najemnika, który będzie walczył w armii Kirty. Tu jednak także rodzi się problem, czy ów najemnik miałby zastąpić ją samą, czy jej zmarłego męża. W kolejnym bikolonie jest wezwanie do tych, którzy z powodu swojej niepełnosprawności nie są zdolni do walki, czyli chorych (niewykluczone, że sparaliżowanych, jednak bez wątplenia tych, którzy musieli leżeć) oraz niewidomych. Rzeczownik *zbl* jest tutaj użyty w dalszym znaczeniu i oznacza „chory”, „osoba niesiona (na noszach)” (por. akad. *zabālu*, *DUL* 982). Etymologicznie jest on związany z rzeczownikiem *zbln* – „choroba”, który kilkakrotnie występuje w *Legendzie o Kircie* (KTU 1.14 I 17; 1.16 V 21; 1.16 VI 36). Jest to kolejny pośredni związek pomiędzy wezwanym do armii a królem. W tym przypadku chory ma wziąć swoje łoże. Użyty tutaj rzeczownik *'rš* jest w pewnym sensie synonimem choroby, tworząc przykładowo wyrażenia *'rš mdw* („łoże słabości”) i *'rš zbln* („łoże choroby”). Czynność niesienia łoża przez chorego jest obrazowym ukazaniem jego uzdrowienia (por. nakaz powstania i wzięcia noszy wydany przez Jezusa Chrystusa paralitykowi, Łk 5,24-25; J 5,8-9). To, co było znakiem jego niemocy i miejscem spoczynku, teraz ma być poniesione w ręku niczym oręż wojenny. Nasuwa się tutaj wezwanie z Księgi Joela: „Przekujcie wasze lemiesz na miecze, a sierpy wasze na włócznie. Słaby niech powie: «Jestem bohaterem!»” (Jl 4,10). Paralelnie z *zbl* jest użyty *'wr*. O ile podmiot tego zdania jest zrozumiały, to polecenie, które ma on wykonać, już nie. Jest tak ze względu na problem z właściwym zrozumieniem znaczenia rdzenia *mzl*. Del Olmo Lete i Sanmartín podają znaczenie dla czasownika „unikać (przeszkód), szukać po omacku drogi” (*DUL* 599). Wskazują oni także na możliwy związek z hebrajskim rzeczownikiem *mazzāl* – „gwiazdozbiory”, „znaki zodiaku”, „szczęście” (znaczenie potwierdzone także w innych językach semickich). Na tej podstawie barcelońscy ugarytologowie podają jako możliwe tłumaczenie dla omawianego wiersza: „przepowiada przyszłość armii”. Niewidomi byli rzeczywiście uważani za tych, którzy „widzą” rzeczy zakryte dla ogółu i dlatego mogą wygłaszać wyrocznie dotyczące przyszłości. Przykładowo taką rolę pełnił niewidomy Tejrezjasz na dworze w Tebach (Sofokles, *Król Edyp* i *Antygona*). W przypadku omawianego tekstu akcent jest położony na całkowitą zmianę swojej sytuacji i przełamanie dotychczasowych ograniczeń. Dla niewidomego, który miałby wygłaszać wyrocznie, sytuacja nie zmieniłaby się, gdyż byłoby to wykorzystanie jego kalectwa. Paralelizm z chorym (paralitykiem?), który z powodu zaciągnięcia do armii ma wstać i nieść swoje łoże, nakazuje, aby w tym przypadku widzieć gotowość

do wyruszenia w szyku bojowym. Dlatego w tłumaczeniu przyjęto znaczenie „niewidomy unika przeszkód”. W tym kontekście warto odnotować propozycję Wyatta (2002, 191), który tę instrukcję tłumaczy: „niech ślepiec wyprzedzi biegacza” (w angielskiej wersji jest nawet zachowana obecna w ugaryckim gra słów: *mzl – ymzl*, „overrun” – „runner”).

Ostatnie wezwanie jest skierowane do nowo zaślubionych mężczyzn. To polecenie wyróżnia się od pozostałych tym, że jest bardziej rozbudowane. Zbudowane jest z trzech wierszy, podczas gdy poprzednie mieściły się w jednym. Ponadto jest zmieniony szyk zdań. W tym przypadku rozpoczynają się one od czasownika (*yṣi*, *yb'r*), we wcześniejszych poleceniach był on natomiast w zakończeniu (podmiot – dopełnienie – orzeczenie). Prawodawstwo bliskowschodnie zwalniało nowożeńców z wyruszenia na wojnę, czego przykładem są przepisy z Pwt 20,7 i 24,5. Zapewniały one młodemu mężowi przebywanie w domu przez rok ze swoją żoną i wolność od jakichkolwiek zobowiązań publicznych. Miało to na celu m.in. zapewnienie potomstwa (Szmajdziński 2009, 74). Instrukcje Ila są całkowicie odmienne. Nowo ożeniony ma przekazać swoją żonę innemu, a nawet obcemu mężczyźnie. Tekst nie ujawnia, co dokładnie kryje się w poleceniu. Przypuszczać jednak należy, że chodzi tu o opiekę prawną, a dopiero po śmierci nowożeńca podczas wojny ów opiekun mógłby wziąć ową kobietę za żonę. Podczas tej powszechnej mobilizacji dochodzi zatem do kuriozalnej sytuacji – młodzi mężczyźni mają pozostawić swoje żony, aby iść i walczyć, co wiąże się z możliwością śmierci, a więc ich rodziny mogą obumrzeć dla odbudowania rodu Kirty (KTU 1.14 I 6-7).

Na koniec należy zauważyć, że nie tylko nowożeńcy, ale wszyscy pozostali wzywani do wyruszenia na wyprawę wojenną – wdowy, chorzy, niewidomi – zgodnie z ówczesnymi prawami i zwyczajami pozostaliby w domach.

II 50b–III 1. Druga kolumna jest zakończona podwójną linią. Taki znak podziału występuje na tabliczkach ugaryckich (KTU 1.3 III 31; 1.3 IV 55; 1.4 I 43; 1.6 II 37; 1.6 VI 53). Trudno jest powiedzieć, jaką rolę pełni ona w tym miejscu. Niespodziewanie rozdziela bowiem bikolon na dwie części. Te wiersze stanowią podsumowanie całej perykopy i nawiązanie do początkowej liczebności armii. Obraz szarańczy, a także koników polnych (choć już rzadziej), przelatującej w wielkich chmarach, służył ukazaniu wielkiego wojska. Tak przykładowo jest przedstawiony najazd Madianitów na ziemię Izraela (Sdz 6,5; 7,12), a także mieszkańcy Niniwy (Na 3,15-17). Armia Kirty ma być zatem tak wielka, aby zapełniła obszerne przestrzenie jak stepy czy pustynie. W Księdze Joela jest obraz odwrotny – plaga żarłocznej szarańczy jest ukazana jako najazd nieprzyjacielskiej armii (Szmajdziński 2011, 1408-1432; 2014, 269-301).

Wyprawa wojenna (ww. III 2-19a)

² *ʾlkʾ . ym . w tn .*

ṭṭ . rb' ym

³ *ʾhmʾš . ṭṭ . ym .*

ʾMaszeruj¹ dzień (pierwszy) i drugi,

trzeci (i) czwarty dzień,

ʾpiąty (i) szósty dzień.

*mk . špšm*⁴ 'b' šb' .

{y}w *tmgy* . l *udm*⁵ *rbm* .

w l . *udm* . *trrt*

⁶ w *gr{.}nn* . 'rm .

*šrn*⁷ *pdrn* .

s't . b *šdm*⁸ *h'bh* .

b *grnt* . *hpšt*

⁹ *s't* . b *n<p>k* . *šibt* .

b *bqr*¹⁰ *mmlat* .

dm . *ym* . w *tn*

¹¹ *tl* . *rb'* . *ym* .

*ymš*¹² *td* . *ym* .

h'zk . *al* . *tš'l*¹³ *qrth* .

abn . *ydk*¹⁴ *mšdpt* .

w *hn* . *špšm*¹⁵ b *šb'* .

w l . *yšn* . *pbl*¹⁶ *mlk* .

lqr . *tigt* . *ibrh*

¹⁷ *lql* . *nhqt* . *hmrh*

¹⁸ *lg't* . *alp* . *hrt* .

*zgt*¹⁹ *klb* . *spr* .

A oto o (zachodzie) słońca 'w' siódmym (dniu)

(...) dotrzesz do wielkiego Udum

i do wspaniałego Udum.

Wtedy zaczniesz oblegać to miasto, otoczysz (jego) osiedla.

Rozejdą się po polach (kobiety) zbierające drwa, po ścierniskach zbierające słomę.

Pójdą do stu<d>ni czerpiące wodę,

do źródeł napełniające (dzbany).

Zaczekaj spokojnie dzień (pierwszy) i drugi,

trzeci (i) czwarty dzień,

piąty (i) szósty dzień.

Twoich strzał nie wypuszczaj ku miastu,

(ani) kamieni z twojej ręki miotanych.

A oto o (zachodzie) słońca siódmego (dnia)

nie będzie mógł spać król Pabilu,

z powodu odgłosu rżenia jego ogierów,

z powodu odgłosu ryku jego osłów,

z powodu ryczenia ornych wołów,

wycia łowczych psów”.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

3. *špšm* – Greenstein (1997, 15-16) i del Olmo Lete (1998, 182) tłumaczą: „o świcie”. Podobnie Wyatt (2002, 193) i Tronina (2009, 576): „o wschodzie słońca”. Przyjęcie tej propozycji zakłada, że Kirta ze swoją armią maszerowali nocą lub może nawet dniem i nocą. Podobnie tłumaczą ten rzeczownik w w. 14, czyli że król Udum nie będzie mógł spać „o świcie” („o wschodzie słońca”). Należy jednak zauważyć, że była to pora, o której wstawano, a wymieniona w ww. 16b-19a zwierzyzna wydawała odgłosy po całej nocy. Bardziej więc zasadne jest przyjęcie, że armia Kirty dociera siódmego dnia o zachodzie słońca, a więc po całym dniu marszu, a Pabilu słyszy odgłosy zwierząt o zachodzie i dlatego nie może zasnąć. Tak tłumaczą: de Moor (1987, 196), Pardee (2003, 335), Kim (2011, 224), Coogan & Smith (2012, 75), Niehr (*TUAT NF VIII*, 246).

5a. *rbm* – Należy poprawić na *rbt* (*KTU*). Prawdopodobnie skryba błędnie zapisał finalną spółgłoskę *m*, ponieważ poprzedni wyraz (*udm*) kończy się na tę samą literę. Zob. *trrt* w następnym wierszu.

5b. *trrt* – Rzeczownik bardzo różnie tłumaczony: (1) „potężny” (Ginsberg 1946, 38; Greenfield 1987, 35-37; Grenstein 1997, 16; del Olmo Lete 1998, 182; Tronina 2009, 576; *TUAT NF VIII*, 246; *DUL* 920); (2) „dobrze nawodniony” (*TOu I*, 519;

Wyatt 2002, 193; *COS I*, 335; Gibson 2004, 85); (3) „mały” (de Moor 1987, 196; Kim 2011, 225). Pierwsza propozycja, którą przyjęto w tłumaczeniu, wynika z paralelizmu z przymiotnikiem *rbt* (zob. komentarz filologiczny). Druga oparta jest także na paralelizmie z *rbm*, przy czym ta forma jest rozumiana jako rzeczownik „deszcze” (tak tłumaczy Wyatt 2002, 193). Trzecia możliwość opiera się na realiach historycznych – miasto-państwo składało się z głównego miasta (stolicy) oraz jednego lub więcej pomniejszych (osad lub wiosek), nazywanych córkami tego pierwszego.

6. *'rm* – Końcowe *m* zinterpretowano jako enklitykę.

8. *ḥtbh* – Należy poprawić na *ḥtbt* (KTU), analogiczną formę *femininum pluralis*, jaka występuje w następnych wierszach.

9. *bqr* – Należy poprawić na *mqr* (KTU). Por. KTU 1.14 V 2.

11. *ymš* – Należy poprawić na *ḥmš* (KTU).

19. *klb . špr* – Dośł. „psy ptaków”, czyli psy polujące na ptaki. Dlatego w tłumaczeniu przyjęto znaczenie „łowcze psy”.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

2-5. Ilu powraca do wydawania poleceń w 2. os. lp., a więc ponownie zwraca się bezpośrednio do Kirty. Nakazuje mu, aby szedł ze swoją wielką i dobrze zaopatrzoną armią przez siedem dni. Liczba ta często pojawia się w *Legendzie o Kircie*. Już wcześniej była mowa o śmierci jego siedmiu żon i synów (KTU 1.14 I 6b-22), w dalszej części tyle będzie trwało oblężenie Udum (ww. 10b-16a), a Ilu tyleż razy będzie pytał bogów, który z nich jest w stanie uzdrowić Kirtę i wypędzić z niego gorączkę (KTU 1.16 V 10-23). Może to być zarówno faktyczna liczba dni przemarszu (wówczas cała droga wyniosłaby ponad 200 km), jak i może mieć ona symboliczne znaczenie. W literaturze starożytnej liczba siedem oznacza pełnię i dlatego często jest używana w różnych opowiadaniach. Czynności trwające przez tyle dni, nocy, tygodni itd., jak ma to miejsce w przypadku omawianego tekstu, lub siedmiokrotne ich powtarzanie oznacza pełną realizację wyznaczonego zadania. Taki motyw znajduje się w literaturze egipskiej, mezopotamskiej, biblijnej i greckiej (przykłady zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.4 VI 16-35a).

W tekstach ugaryckich również często spotyka się siedmiokrotne powtórzenia czynności, co nadaje jej cechy 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 (tekst 30). Siedem dni trwała budowa pałacu dla Ba'la (KTU 1.4 VI 24-33), rytuał błagalny Danila (KTU 1.17 I 5-16) czy goszczenie Koszarat przez tego patriarchę (KTU 1.17 II 26-42). Równie często pojawia się wielokrotnienie tej liczby, np. siedemdziesiąt (KTU 1.4 VI 46; 1.5 V 20; 1.6 I 18-29). Przedstawione przykłady pozwalają mówić o narracyjnym toposie, zgodnie z którym sekwencja równych albo podporządkowanych sobie sześciu dni (wg 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 1980, 206). Tak właśnie jest w przypadku marszu Kirty i jego wojska na Udum, a następnie oblężenia tego miasta. Cała wyprawa ma zakończyć się o zachodzie siódmego dnia.

Polecenia IIa w tym tekście są ograniczone do minimum. Czasownik *lk* (tryb rozkazujący *hlk*) występuje jedynie na samym początku, po czym wymienione są tylko liczebniki w trzech paralelnych parach (1-2 // 3-4 // 5-6), a każdej z nich towarzyszy rzeczownik „dzień”. Takie ograniczenie jest rzadko spotykane. Powtórzy się ono podczas poleceń IIa dotyczących oblężenia Udum. Najczęściej bowiem w tego typu opisach przy każdym odniesieniu czasowym główna czynność jest powtarzana (np. KTU 1.4 VI 24-33; 1.17 I 5-16; 1.17 II 31-42).

Lokalizacja Udum nie jest pewna, ale na podstawie przebiegu wyprawy Kirty należy przypuszczać, że leżało ono na południe od jego królestwa. Ugarycki rdzeń odpowiada hebrajskiemu eponimowi *'ēdōm*, czyli nazwie kraju leżącego na południowy wschód od Izraela. De Moor (1987, 196) wskazuje, że mogło ono leżeć w Baszanie. W omawianym tekście jest ono określone jako „wielkie” (*rbt*) i „wspaniałe” (*trrt*). Przymiotnik *rb* często występuje w tekstach ugaryckich i odnosi się do różnych postaci czy rzeczy, np. Nahara nazwanego wielkim bogiem (KTU 1.3 III 39), króla (KTU 3.1:2), czaszy (KTU 1.3 I 12) czy tronu (KTU 1.5 III 3). Natomiast *trrt* występuje zaledwie dziewięć razy i zawsze odnosi się do miasta: Udum (KTU 1.14 III 5,30; 1.14 IV 48; 1.14 V 42; 1.14 VI 12), Chuburu (KTU 1.15 IV 9,20; 1.15 V 26) oraz Aršach (KTU 1.100:64). Zestawienie obu przymiotników ma podkreślać znaczenie tych stolic.

6-19a. Po dotarciu do Udum Kirta ma przystąpić do oblężenia miasta, lecz ma się powstrzymać od bezpośredniego natarcia. Była to jedna z taktyk strategicznych na starożytnym Bliskim Wschodzie stosowana m.in. przez Asyryjczyków. Ich armie zdobywały i dewastowały tereny przylegające bezpośrednio do stolicy podbijanego państwa, a następnie rozpoczynały jej oblężenie, zmuszając mieszkańców do przyjęcia warunków pokoju. Przykładem może być oblężenie Damaszku przez króla Salmanasara III, który wyciął całe podmiejskie ogrody (ANET 280), a także Jerozolimy przez wojska Sancheriba i mowa wysłannika króla asyryjskiego (2 Krl 18,17-37).

Pierwszą reakcją na pojawienie się wojsk Kirty jest przygotowanie zaopatrzenia na czas oblężenia. Zajmują się tym kobiety, o czym świadczą konsekwentnie używane formy żeńskie (*hbt*, *hps̄t*, *šibt*, *mmlat*). Ukazane jest to w dwu bikolonach. Pierwszy mówi o zbieraniu drwa i słomy. Mogły być to materiały wykorzystywane zarówno w gospodarstwie domowym (np. do rozpalania ognia), jak i w działaniach militarnych (np. do wzmacniania murów obronnych). Z kolei drugi bikolon mówi o gromadzeniu zapasów wody czerpanej ze źródeł i studni. Zachodzi tu analogia z przygotowaniem zaopatrzenia dla armii Kirty, lecz nie aż na tak wielką skalę. Ta dysproporcja na korzyść tytułowego bohatera legendy zapowiada jego zwycięstwo w trakcie tej kampanii. Należy też zauważyć, że kobiety, które mają przygotować zapasy, mogą swobodnie poruszać się poza murami Udum. To pozwala przypuszczać, że wojsko Kirty stało w pewnej odległości od tego miasta.

Ilu nakazuje Kircie czekać do siódmego dnia, w którym nastąpi zmiana. Pownownie więc pojawia się ta symboliczna liczba zapowiadająca przełom w zdarzeniach. Budowa ww. 10b-12a jest podobna do ww. 2-5. Czasownik *dm* (tryb rozkazujący *dm*) występuje jedynie na początku, po czym wymienione są tylko liczebniki w trzech równoległych parach (1-2 // 3-4 // 5-6), a każdej z nich towarzyszy rzeczownik „dzień”. W tych poleceniach znajduje się także wzmianka o uzbrojeniu armii Kirty. Już wcześniej była mowa, że składa się ona z trzech głównych rodzajów sił: jazdy, piechoty i łuczników. Teraz uwaga skupia się na tych ostatnich oraz na procarzach. Jest to zrozumiałe, ponieważ prowadzone jest oblężenie. Procarze dzięki swojej broni mogli zadać straty obrońcom miasta i dopiero wtedy pozostali wojownicy przystępowali do szturmowania murów.

Brak podjęcia bezpośredniego ataku na miasto i oczekiwanie aż do siódmego dnia przywodzi na myśl oblężenie Jerycha (Joz 6,1-21), czyli pierwszą walkę Izraelitów po wejściu do Kanaanu. Przez pierwsze sześć dni odbywała się procesja wokół murów, aby siódmego dnia zaatakować miasto. W *Legendzie o Kircie* tenże dzień również przyniesie zmianę, ale o innym charakterze. W Udum zaczną być odczuwalne skutki głodu i pragnienia, tak bowiem należy rozumieć ryczenie zwierząt. Zachodzi tu dysproporcja pomiędzy zaprowiantowaniem armii Kirty a zapasami w obleganym mieście. Ryczenie zwierząt ma sprawić, że Pabilu, król Udum, zacznie cierpieć na bezsenność. Choć nie ma o tym mowy wprost, można jednak przyjąć, że przyczyną tego stanu nie były jedynie odgłosy zwierzyny, ale troska tego króla o mieszkańców obleganego miasta. Autor legendy poświęca owemu ryczeniu i wyciu zwierząt aż cztery wiersze (ww. 16b-19a – dwa równoległe bikolony). Hałas w mieście mocno kontrastuje ze spokojem czy wręcz ciszą (por. hebr. *dmm*) w obozie Kirty. Pasywna postawa wielkiej armii oblegającej Udum wywołuje w mieście wielki zamęt i wrzawę. Dlatego król Pabilu musi przystąpić do działania, aby sytuacja się uspokoiła.

Kim (2011, 233) czyni ciekawą uwagę w tym kontekście. Uważa, że hałas wywołany ryczeniem i wyciem zwierząt w onirycznej wizji jest dowodem na to, że przed zaśnięciem Kirta bardzo głośno zawodził z powodu utraty swoich bliskich. Dlatego Ilu przyszedł do niego w widzeniu sennym, aby udzielić mu wskazówek jak rozwiązać problem. Analogicznie wrzawa w Udum sprawiła, że Pabilu przychodzi za pośrednictwem posłańców do nocnego obozowiska Kirty, aby złożyć propozycję, która uspokoi zaistniałą sytuację. Zachodzi tu pewna analogia do *Eposu o Atrahasisie*. Hałas czyniony przez ludzi wywołał tak wielką złość u Enlila, że przekonał innych bogów, aby uchwalić zesłanie potopu jako zagładę całej ludzkości (*COS I*, 450-451).

Pertraktacje pomiędzy Pabilem a Kirtą (ww. 19b-49)

Rozpoczyna się przełomowa scena w wizji, jaką Kirta miał podczas snu. Ilu ukazuje swojemu umiłowanemu słudze przebieg pertraktacji z Pabilem.

w ylak²⁰ mlakm . lk .

'm . krt²¹ mswnh .

Wtedy (Pabilu) pośle (dwóch) posłańców do ciebie,

do Kirty (będącego w) swoim obozie:

thm . pbl . mlk

²² *qh . ksp . w yrq . hrš*

²³ *yd . mqmh .*

w *'bd . 'lm*

²⁴ *tl̄t̄ . sswm . mrkbt*

²⁵ *b trbš . bn . amt*

²⁶ *qh . krt . šlmm* ²⁷ *šlmm .*

w *ng . mlk* ²⁸ *l bty .*

rḥq . krt ²⁹ *l ḥzry*

al . tsr ³⁰ *udm . rbt .*

w *udm trrt*

³¹ *udm . ytn{a}t . il .*

w *ušn* ³² *ab . adm .*

w *tl̄b* ³³ *mlakm . lh .*

lm . ank ³⁴ *ksp . w yrq . hrš*

³⁵ *yd . mqmh .*

w *'bd* ³⁶ *'lm .*

tl̄t̄ . sswm . mrkbt

³⁷ *b trbšt . bn . amt*

³⁸ *p d . in . b bty . ttn*

³⁹ *tn . ly . mlt̄ . hry*

⁴⁰ *n 'mt . šph . bkrk*

⁴¹ *'d' k . n 'm . 'nt . n 'mh*

⁴² *km . tsm . 'trt . ts'mh'*

⁴³ *d 'qh . ib . iqni .*

'p'[p]'h' ⁴⁴ *sp . trml .*

thgrn . 'td'm

⁴⁵ *ašlw . b šp . 'nh*

⁴⁶ *d b ḥlmy . il . yt'n'*

⁴⁷ *b drty . ab . adm*

⁴⁸ *wld . šph . l krt*

⁴⁹ *w ḡlm . l 'bd . il*

«Przesłanie króla Pabila:

Weź srebro i żółto-zielone złoto
wraz z miejscem jego (wydobywania)

oraz sługi wieczne,

trójkonny rydwan

ze stajni synów niewolnicy.

Weź, Kirto, liczne pokojowe oferty

i odejź, królu, od mojego domu,

odstap, Kirto, od mojego pałacu.

Nie nękać wielkiego Udum

i wspaniałego Udum.

Udum jest darem Ila

i podarkiem Ojca ludzkości».

I powrócą do niego posłańcy, (mówiąc):

«Po co mi srebro i żółto-zielone złoto

wraz z miejscem jego (wydobywania)

i słudzy wieczni,

trójkonny rydwan

ze stajni synów niewolnicy.

Dajże to, czego nie ma w moim domu,

daj mi młodą Ḥuraję,

najpiękniejszą potomkinię, twoją

pierworodną,

(...)¹ Jej piękno jak piękno 'Anaty,

'jej' po'wab' jak powab 'Asztarty.

Jej źrenice jak klejnoty z lapis lazuli,

'jej' powie'ki' jak misy z alabastru,

otoczone 'brwia'mi.

Odpocznię w spojrzeniu jej oczu.

Ilu obdaro'wał' (mnie) nią w moim śnie,

w moim widzeniu sennym – Ojciec

ludzkości,

aby porodziła potomstwo dla Kirty

i panicza dla sługi Ila»”.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

19-20. *ylak mlakm* – Gra słów oparta na rdzeniu *lak* („posyłać”), dlatego w tłumaczeniu przyjęto: „pośle posłańców”.

21. *mswnh* – Del Olmo Lete (1998, 182) tłumaczy jako „jego wysłanników”. Podobne znaczenie, choć ze znakiem zapytania, znajduje się w *DUL* 576-577. Na-

tomiast de Moor (1987, 197), Greenstein (1997, 16) i Kim (2011, 226) na podstawie arabskiego rzeczownika *mumsīn* precyzują znaczenie *mswnh* jako „jego kwatery nocna”.

44. *trml* – De Moor (1987, 198) proponuje znaczenie „spienione mleko” jako metaforyczne określenie bieli (Pnp 5,12; także Rdz 49,12; Lm 4,7).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

19b-49. Władca Udum wysyła zgodnie ze zwyczajem dwu posłańców do Kirty stacjonującego w swoim obozie. Ich przemówienie rozpoczyna się od formuły wprowadzającej: „Przesłanie króla Pabila”. Rzeczownik *thm* oznacza „przesłanie”, „orędzie”. We wprowadzeniach do treści przesłania występuje on wraz z imieniem i tytułem tego, kto je przekazuje (KTU 1.1 II 17; 1.2 I 17; 1.3 III 13; 1.4 VIII 32; 1.5 I 12; 1.6 IV 10). Najczęściej jest to swego rodzaju wstęp do orędzia któregoś z bogów (Ila, Ba`la, Jamma, Mota). Jedynie w *Legendzie o Kircie* rzeczownik *thm* poprzedza słowa Pabila (KTU 1.14 III 21; 1.14 V 33; 1.14 VI 3) i Kirty (KTU 1.14 VI 40).

Treścią przesłania Pabila do Kirty jest dokładnie to samo, co wcześniej oferował mu Ilu w nocnym widzeniu. Król Udum zaoferował więc srebro i złoto oraz kopalnie, jak również służących i wspaniałe rydwany (zob. komentarz filologiczny do KTU 1.14 I 44-50 oraz komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.14 I 51-II 5). Ofiarowanie tych dóbr wynikało z tego samego założenia, jakie poprzednio przyjął Ilu. Pabilu sądził, że Kirta przybył pod jego stolicę i rozpoczął oblężenie, aby ją zdobyć i zająć królestwo Udum. Oddanie części swojego majątku miało temu zapobiec. Wielość i bogactwo tych dóbr Pabilu określa jako „liczne oferty pokojowe”. Tak bowiem należy rozumieć apozycję dwukrotnie powtórnego rzeczownika *šlm* oznaczającego „ofiary zapokojne” (zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*). Inne możliwe tłumaczenie to „dar nad darami”. W każdym razie Pabilu wyraźnie deklaruje złożenie ogromnego trybutu w zamian za odstąpienie od oblężenia. Jako dodatkowy argument podaje on fakt, że Udum jest darem Ila, ojca ugaryckich bogów, dla Pabila i jako takie nie może mu być odebrane.

Tak jak propozycja króla Udum jest identyczna z tym, co wcześniej proponował Ilu, to odpowiedź Kirty również jest taka sama. Uznaje on te wszystkie dary za niepotrzebne, ponieważ odczuwa inny brak w swoim domu. Dlatego po dokładnym powtórzeniu tej samej odpowiedzi (zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.14 I 51b-II 4a), Kirta prosi Pabila o jego córkę Huraję, która będzie matką jego synów (ww. 38-49). On także, podobnie jak wcześniej Pabilu, argumentuje to faktem, iż ta została mu przyobiecana przez Ila. Sytuacja w ten sposób zostaje zbilansowana – Kirta nie zajmie Udum, ponieważ jest ono darem Ila, ale jednocześnie oczekuje on, że obietnica złożona mu przez „Ojca ludzkości” zostanie spełniona. Należy jednak zauważyć, że tego, na co powołuje się Kirta, nie ma we wcześniejszej wypowiedzi Ila (ww. 46-49).

Kirta obdarza Ȝuraję r3znymi tytułami i chwali jej pi3kno. Najpierw określa ją jako *mtt* – „młoda dama” (*DUL* 598). Ten rzeczownik występuje tylko w legendach ugaryckich, tworząc stałą syntagmę z imieniem własnym żony bohatera opowiadania, a więc z Ȝurają (*KTU* 1.14 III 39, 1.14 IV 24; 1.15 IV 3,14,26; 1.15 V 9; 1.15 VI 3,16,19) i z Danatają (żoną Danila, *KTU* 1.17 V 16,22,28). W świetle tych tekstów osoba określona jako *mtt* to młoda kobieta, pochodząca ze szlchetnego rodu i mogąca rodzić dzieci. Kolejnym określeniem, jakim Kirta obdarza Ȝuraję, jest *n'mt šph* – „najpiękniejsza potomkini”. Forma żeńska tego przymiotnika (*n'mt*) oprócz córki Pabila (zob. także *KTU* 1.14 VI 25) odnosi się jedynie do 'Anaty, która jest nazywana „najpiękniejszą spośród siostr Ba'la” (*n'mt bn aht b'l*, *KTU* 1.10 II 16; 1.10 III 10). Ostatnim epitetem jest wyrażenie *bkrk* – „twoja pierworodna”. Przywołane określenia tworzą obraz idealnej kobiety, która ma wszystkie cechy, aby móc zostać żoną władcy: młodość, szlchetność, urodę, która zrównuje ją z samą boginią 'Anatą, oraz płodność. Do takich porównań odwołuje się Kirta w dalszej części swojej odpowiedzi przekazanej Pabilowi. Przyrównuje on pi3kno Ȝuraj do piękna 'Anaty, a powab jego córki do powabu 'Asztarty. Obie boginie występują razem, tworząc zgodną parę w działaniu (*KTU* 1.2 I 40-41; 1.114). Choć nie ma opisów ich pi3kna i pochwały lub zachwytu ich urodą, to sposób ich przedstawiania w tekstach ugaryckich ukazuje je jako szczególne postaci. Jest bowiem mowa o ubiorze 'Anaty, jej toalecie, jak również o zdecydowanym i odważnym postępowaniu, a nawet o jej śpiewie (*KTU* 1.3 II 1-III 8). Często wspomnienia o tej bogini świadczą nie tylko o żywotności jej kultu, ale także o pewnej fascynacji. Podobnie jest w przypadku 'Asztarty.

Szczegółowy opis piękna Ȝuraj koncentruje się na jej oczach, którym poświęcone są dwa bikolony (ww. 43-45). Nie wszystkie występujące tutaj rzeczowniki są w pełni zrozumiałe. Przykładowo *'p'p* występuje paralelnie z *'q*. Dla drugiego terminu przyjęto znaczenie „żrenica”. Niewykluczone, że to samo oznacza *'p'p*. Del Olmo Lete i Sanmartín podają znaczenie „powieka” (*DUL* 170), ale w innych miejscach tłumaczą jako żrenica (*DUL* 754, 918). Problematiczne jest także ustalenie właściwego znaczenia rzeczownika *trml*. W słowniku barcelońskich ugarytologów znajduje się ogólne określenie szlchetny materiał (noble material), ale w tłumaczeniach tekstów, w których występuje analizowany rzeczownik, stosują do niego skróconą transkrypcję „*t*”. Najczęściej przyjmuje się znaczenie „alabaster”, który w zastosowanym porównaniu dobrze harmonizuje zarówno ze żrenicami, jak i z powiekami. Tworzy on także dobry paralelizm z *iqni* – „lapis lazuli”. W zaproponowanym tłumaczeniu użyte obrazy tworzą logiczną całość – żrenice Ȝuraj znajdują się pod powiekami, tak jak klejnoty z lapis lazuli umieszczone w alabastrowej misie. Kolejny problem w tłumaczeniu to właściwe ustalenie znaczenia *td* w omawianym tekście. Ten rzeczownik oznacza pierś kobiecą (*DUL* 886). Użyta forma *dualis* (*tdm*) może wskazywać na biust. To znaczenie jednak nie współgra z kontekstem, zwłaszcza z rządzącym tą częścią zdania czasownikiem *hgr* („opasać”, „otoczyć”). Tłumaczenie *ad sensum* pozwala przyjąć znacznie „brwi” (*tdm* – forma *dualis*), co

dobrze koresponduje z przywołanymi wcześniej powiekami (*'p'p*). Pomimo trudności w tłumaczeniu sens tego tekstu jest zrozumiały. Piękno oczu Ĥurai jest tak wielkie i zachwycające, że Kirta będzie mógł w jej spojrzeniu doznać pokoju, to znaczy nie tylko odstąpi od oblężenia, ale także doświadczy spokoju odnośnie do swojej przyszłości, czyli będzie miał kolejnych synów.

Jako argument za oddaniem Ĥurai Kirta odwołuje się, podobnie jak Pabilu, do obietnicy danej przez Ila. Król Udum, prosząc o odstąpienie od oblężenia jego stolicy, stwierdził, że jest ona darem otrzymanym od ojca ugaryckich bogów. Teraz Kirta mówi, że Ilu obdarował go piękną Ĥurają podczas snu. Jednak w widzeniu sennym nie ma takiego epizodu. Jest to więc ciekawy przypadek, który zostanie rozwinięty w dramacie greckim okresu klasycznego (V w.). Można to bowiem zinterpretować jako rozróżnienie pomiędzy planem scenicznym (czyli to, co się faktycznie dokonało) a planem komentarza (czyli to, co jest znane jedynie z relacji). Przekazanie Ĥurai Kircie należałoby więc do planu komentarza i służyłoby jako koronny argument, który Pabilu musi przyjąć. Zastosowanie tego środka znajduje swoje uzasadnienie w obrzędzie inkubacyjnym. Jeżeli bowiem oddanie Ĥurai pojawiłoby się w planie scenicznym, to córka króla Udum musiałaby pojawić się w widzeniu, jakie miał Kirta. Ten fakt co prawda można byłoby uzasadnić tym, że Kirta zna wygląd owej księżniczki i opowiada o niej z zachwytem. To wszystko jednak jeszcze bardziej rozbudowałoby i tak już bardzo długą wizję Kirty. Zastosowanie zatem tego, co pod względem literackim można określić jako plan komentarza, upraszcza całą narrację.

Oddanie Ĥurai Kircie ma na celu zapewnienie mu potomstwa, czyli tego, czego nie ma w jego obumarłym rodzie i opustoszałym domu królewskim po śmierci jego żon i synów. Parallele zestawienie rzeczowników *šph* („potomstwo”) i *glm* (tu: „pannicz”) jest zapowiedzią odbudowania rodu Kirty i narodzin następcy tronu.

Ukazanie całego wydarzenia trwającego dłuższy czas (złożenie ofiary, przygotowanie zaopatrzenia dla wielkiej armii, powszechna mobilizacja, siedem dni marszu, tyleż trwające oblężenie, poselstwo Pabila i warunki pokoju przedstawione przez Kirtę) dokonuje się podczas onirycznej wizji, która ma znamiona rytu inkubacji. Choć nie ma tu wszystkich obrzędów wymaganych do jego wypełnienia, to jednak występują zasadnicze elementy. Do braków należy pielgrzymowanie do sanktuarium, złożenie ofiar, modlitwa, zdjęcie ubioru przed snem i powrót do domu. Część z nich – jak polecenie złożenia ofiary z określonej zwierzyny – pojawia się właśnie w onirycznym widzeniu. Innych czynności natomiast można się domyślać. Przykładowo pierwszą czynnością nakazaną Kircie przez Ila jest obmycie (KTU 1.14 II 9-11), a więc nie ma mowy o zdjęciu szat. Można zatem przypuszczać, że dokonało się to już wcześniej. Dla rytu inkubacji ważniejsze jest jednak to, co stanowi jego podstawę – Kirta kładzie się spać i wtedy podczas snu objawia mu się Ilu i przekazuje mu swoją wolę. Zachodzi tutaj także pewna analogia z początkiem *Legendy o Aghacie*, gdzie jest mowa o widzeniu, jakie miał Danilu (KTU 1.17 I). Szerzej na ten temat zob. ekskurs: *Ryt inkubacji sakralnej*.

KTU 1.14 III 50-VI 41

KIRTA WYPEŁNIA POLECENIA IIA

Po przebudzeniu Kirta dokładnie wypełnia polecenia Iia. Tekst pokrywa się w zdecydowanej większości z teofanią oniryczną, jakiej ów władca doświadczył podczas widzenia sennego. Dodatkowymi epizodami są *KTU* 1.14 IV 31b-43 (wizyta Kirty w sanktuarium Asziraty i złożenie przez niego ślubu tejże bogini) oraz *KTU* 1.14 V 12b-29a (rozmowa Pabila z jego żoną). W oczywisty sposób następuje w tej narracyjnej części przejście z drugiej na trzecią osobę liczby pojedynczej. Poza tym w tym tekście pojawiają się drobne odczucia względem poprzedniej części (ww. 1.14 II 6-III 49), lecz nie wpływają one na cały korpus opowiadania. Zaznaczono je w komentarzu filologicznym. Ten długi tekst podzielony został na siedem części:

- (1) rytualne obmycie i złożenie ofiar (ww. III 50-IV 8a);
- (2) przygotowanie zaopatrzenia (ww. IV 8b-15a);
- (3) powszechna mobilizacja (ww. IV 15b-30a);
- (4) wizyta w sanktuarium (ww. IV 31b-43);
- (5) wyprawa wojenna (ww. IV 44-V 12a);
- (6) rozmowa Pabila z małżonką (ww. V 12b-29a);
- (7) pertraktacje pomiędzy Pabilem a Kirtą (ww. V 29a-VI 41).

Dokładne wypełnienie wszystkich poleceń Iia świadczy o tym, że Kirta jest faktycznie jego wiernym sługą.

a) Rytualne obmycie i złożenie ofiar (ww. III 50-IV 8a)

Zob. komentarz filologiczny i historyczno-kulturowy do *KTU* 1.14 II 6-26a.

⁵⁰ *krt . yḥt . w ḥlm*

⁵¹ *'bd . il . w hdr̄t*

⁵² *yr{x}t{x}ḥ{x}ṣ . w yadm*

⁵³ *yrḥṣ . ydh . amth*

⁵⁴ *uṣb'th . 'd . tkm*

dolna krawędź ⁵⁵ *'rb . b zl . ḥmt .*

lqh ⁵⁶ *imr . dbḥ . b ydh*

⁵⁷ *lla . klatnm .*

⁵⁸ *kl̄t . lḥmh . d nzl*

⁵⁹ *lqh . msrr̄ . 'sr̄ . 'dbḥ¹*

verso IV ¹ *yṣq . b gl̄ . ḥtt̄ . yn*

² *b gl̄ . 'ḥ¹rṣ . nbt .*

w 'ly³ 'l z¹r̄ . mgdl̄ .

rkb ⁴ *'tk¹mm . ḥmt .*

nša ⁵ *ydh . šmmh .*

Kirta obudził się i (poznał, że to był) sen,
sługa Iia i (zrozumiał, że to było) widzenie.

Umył się i namaścił,
umył swoje ręce (aż do) łokci,
(od) swoich palców aż do ramion.

Wszedł do zadaszanej zagrody,
chwycił baranka ofiarnego swoją ręką,
koźlątko w obie dłonie,

porcję swojego najlepszego chleba,
pochwycił ptactwo, ptaki 'ofiarnie¹.

Nalał do kielicha srebrnego wina,
do kielicha 'zł^otego miodu.

Potem wszedł 'na szczyt¹ wieży,
wstąpił na 'flan¹ki muru.

Podniósł swoje ręce ku swym niebiosom,

šrd⁷ 'b'l'. b dbħh . uczcił 'Ba'la' swoją ofiarą,
bn dgn⁸ 'b'[m]'š'dh . syna Dagana swoją [bie]'sia'dą.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

55-56. lqh . imr . dbħ . b ydh – W KTU 1.14 II 13-14 tekst jest rozszerzony: qħ imr b ydh imr dbħ bm ymn – „Pochwyć baranka ręką twoją, baranka ofiarnego w prawicę”. Doszło prawdopodobnie do haplografii, czyli omyłkowego opuszczenia części wyrazów z sąsiedniego wiersza.

b) Przygotowanie zaopatrzenia (ww. IV 8b-15a)

Zob. komentarz filologiczny i historyczno-kulturowy do KTU 1.14 II 26b-34.

yrđ . krt⁹ 'l gg't . Zszedł Kirta 'z dach'u,
'db . akl . l qryt przygotował pożywienie dla (mieszkańców) miasta,
¹⁰ 'ħt't . l bt . ħbr 'pszeni'cę dla Bit-Chuburu.
¹¹ 'yip' . lħm . d ħmš 'Nakazał napiec' chleba na pięć (miesiące),
¹² 'm'[g]d . tdt . y'rh'[m] (przygotować) 'za'[pa]sy (na) sześć mi'esię'[cy].
¹³ 'dn' . ngb . 'w'[y]šu . Zaopatrzył 'oddziały' 'i' [wyprowadził],
šbu] ¹⁴ 'šba' . ng'fb' bardzo potężną] 'armię' zaopat'rzył'
[. w yšu . 'dn] ¹⁵ m' . [i wyprowadził] razem [oddziały].

c) Powszechna mobilizacja (ww. IV 15b-31a)

Zob. komentarz filologiczny i historyczno-kulturowy do KTU 1.14 II 35-III 1.

'šb'uh . 'ul'[. mad] Jego 'ar'mia była [ogromną] 'siłą',
¹⁶ t'lt' . mat . rb't' woźniców 'rydwanów' setki miria'd'.
¹⁷ ħlk . l a{p}lpm . ħdd Pomaszerowali tysiącami (jak) deszcz ulewny
¹⁸ w l . rbt . km yr i miriadami jak deszcz wczesny.
¹⁹ atr . tn . tn . ħlk Za dwoma dwóch pomaszerowało,
²⁰ atr . tlt . klhm za trzema – oni wszyscy.
²¹ aħd . bth . y's'gr Wdowiec swój dom za'm'knął,
²² almnt . škr²³ tškr . wdowa najemnika wynajęła,
zbl . 'ršm²⁴ yšu . chory łożę niósł,
'w'lr²⁵ mzl . ymzl nie'wido'my unikał przeszkód.
²⁶ w 'y'bl . trh . ħdt 'Został' wzięty także nowożeniec,
²⁷ yb'r . l tn . atth przekazał innemu swoją żonę,
²⁸ w l nkr . mddt a obcemu swoją umiłowaną.
²⁹ km irby . tškn³⁰ šd . Jak szarańcza obsiedli step,
k ħsn . pat³¹ mabr . jak koniki polne krańce pustyni.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

16. W paralelnym tekście po tym zdaniu następuje bicolon: *hpt d bl spr tnn d bl hg* – „pieszych bez liczby, łuczników bez miary” (KTU 1.14 II 37-38). Zapewne nastąpiło tutaj opuszczenie tekstu.

21. *aħd* – W paralelnym tekście jest forma *yħd*.

26. *y'bl* – W paralelnym tekście jest forma *yši*.

28. *w* – Dodany spójnik.

29. *km... k* – Przystawienie form spójnika wprowadzającego porównania względem paralelnego tekstu (*k... km*, KTU 1.14 II 50-III 1), co jest właściwsze ze względów składniowych (por. *l... lm*, KTU 1.14 II 48-49).

d) Wizyta w sanktuarium (ww. IV 31b-43)

W poleceniach Ila nie było nakazu odwiedzin sanktuarium Asziraty. Jest to więc własna inicjatywa Kirty, który składa ślub małżonce głowy panteonu ugaryckiego. Ten epizod przerywa siedmiodniowy marsz do Udum.

*tlkn*³² *ym* . *w tn* .

*'a'ħr*³³ *šp'š'm* . *b 't'lt*

³⁴ *y'mg'ly* . *'l' qdš*³⁵ *a'trt' [.] šrm* .

*w l ilt*³⁶ *šd'yn'm* .

*tm*³⁷ *yd'r' [.] 'k'rt* . *t'*

³⁸ *i't'itt* . *atrt* . *šrm*

³⁹ *w ilt* . *šdynm*

⁴⁰ *hm* . *ħry* . *bty*⁴¹ *iqh* .

aš'rb . *głmt*⁴² *ħzry* .

tnh . *wspm*⁴³ *atn* .

w . *ltt'i'h* . *ħršm*

Maszerowali dzień (pierwszy) i drugi,

'p'o (zachodzie) sło'ń'ca w 'trze'cim (dniu)

p'rzysz'li] 'do' sanktuarium A'sziraty'

Tyryjskiej

i do (sanktuarium) bogini Sydo'ńskie'j.

Tam ofiarnik 'Ki'rta złożył ś'lub':

„Zaiste niech się tak stanie, Aszirato

Tyryjska

i bogini Sydońska!

Jeśli Ćuraję do mojego domu wezmę,

(jeśli) wprowadzę (tę) pannę do mojego

pałacu,

(to) dwie jej części srebra ofiaruję (tobie),

a trzecią jej część w złocie”.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

42. *wspm* – Należy poprawić na *kspm* (KTU). Zapis spółgłosek *w* oraz *k* jest zbliżony i stąd mogło dojść do pomyłki podczas przepisywania tekstu.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

31b-36a. Marsz na Udum zostaje przerwany wizytą w sanktuarium bogini Asziraty. Kirta ze swoją armią dociera tam po trzech dniach. Również i ta liczba pełni

symboliczną funkcję. Spotykane jest także trzydniowe pokonanie drogi, aby dotrzeć do celu. Przykładowo tyle dni szli herosi, by dojść na wyznaczone miejsce (KTU 1.22 II 24-25), a także Abraham z Izaakiem zanim zobaczyli górę Moria (Rdz 22,4).

Aszirata była małżonką Ila i matką ugaryckich bogów. Zabiegano o jej względy w celu pozyskania wstawiennictwa u jej małżonka. Przykładowo Ba'lu i 'Anata obdarowali ją niezwykle cennymi przedmiotami uczynionymi przez Koszara-Chasisa, aby zyskać jej przychylność i uzyskać w ten sposób pozwolenie na budowę pałacu dla boga burzy (KTU 1.4 III 23-44). Z tą myślą Kirta wchodzi do jej sanktuarium (*qdš*). Mowa jest tutaj o dwóch hipostazach tej bogini: Tyryjskiej i Sydońskiej. To wskazuje na dwa ważne miasta fenickie, czyli Tyr i Sydon. Jest to także wskazówka, że Kirta szedł ze swoim wojskiem z północy na południe, aby dotrzeć do Udum.

36b-43. Kirta jest określony jako *ṭ'*. Jest to również tytuł zmarłych ubóstwionych królów ugaryckich, którym składano ofiary. Rzeczownik pochodzi od rdzenia *ṭ'y*, który 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). Ginsberg (ANET 135; por. także *TOu I*, 221 n. k) wskazuje, że czasownik *ṭ'y* oznacza także „dawać, ofiarować”. Taka sytuacja ma miejsce w omawianym tekście. Kirta składa ślub, że złoży ofiarę. Jeszcze innym sposobem interpretacji rzeczownika *ṭ'* jest przyjęcie znaczenia jako tytuł honorowy „dostojny/szlachetny” (por. hebr. *šôa'*, Hi 34,18-19; Iz 32,5). W tłumaczeniu przyjęto tutaj znaczenie „ofiarnik”, co wynika z faktu, że na starożytnym Bliskim Wschodzie do obowiązków króla należało składanie ofiar, o czym świadczą liczne przepisy w tekstach rytualnych z Ugarit. Mógł go zastąpić w tych obrzędach kapłan-ofiarnik (*ṭ'y*), jednak należy założyć, że ofiary szczególnie ważne czy te o charakterze osobistym sprawował sam król. Taka sytuacja zachodzi w omawianym tekście. Kirta wyrusza zbrojnie na Udum nie po to, aby podbijać i zdobywać nowe terytoria, lecz aby sprowadzić do swojego pałacu córkę królewską, która zostanie jego żoną i matką jego dzieci, w tym następcy tronu. Złożenie ślubu (*ndr*) należało także do czynności rytualnych i jak ma to miejsce w omawianym przypadku stanowiło zapowiedź złożenia ofiary. W innych miejscach *ṭ'* jako tytuł Kirty przełożono jako „szlachetny”, co bardziej odpowiada kontekstowi (KTU 1.14 V 32; 1.14 VI 16,40; 1.15 I 8; 1.15 II 8,15,20; 1.15 V 22; 1.16 I 24; 1.16 VI 15,42,54).

Początek ślubu ma formę uroczystej przysięgi. Wyrażenie *i iṭt* jest złożone z partykuły wykrzyknikowej (*i*) i czasownika *iṭt* (por. hebr. partykuła egzystencji *yēš*). W związku z formą rodzaju żeńskiego całe wyrażenie jest czasami tłumaczone jako: „Na życie Asziraty Tyryjskiej” czy „Jak żyje Aszirata Tyryjska”, czyli analogicznie do biblijnej formuły „Na życie Jahwe”. Pamiętać jednak należy, że Kirta jest w sanktuarium matki ugaryckich bogów i bardziej właściwe jest przyjęcie, że składając przysięgę, zwraca się bezpośrednio do bogini, niż się na nią powołuje.

Warunkiem złożenia ślubu jest wprowadzenie Hurai do swojego domu, co w tym przypadku jest równoznaczne z poślubieniem owej księżniczki. Można więc przypuszczać, że jej piękno było sławne, skoro Kirta, owdowiały władca, czyni tyle starania, by ją poślubić. O ile nie budzi zdziwienia fakt złożenia w ofierze srebra i złota,

to jednak jego ilość jest olbrzymia. Sformułowania są tutaj dość niejasne. W tłumaczeniu przyjęto, że liczebnik z sufiksem zaimka dzierżawczego odnosi się do wagi ciała Ćurai. Kirta zatem ślubuje złożyć w ofierze srebra dwakroć więcej niż waży jego przyszła małżonka, a złota – trzykroć. Choć taka praktyka była znana w starożytności (np. król Priam ofiarował złota tyle, ile ważyło ciało jego poległego syna, Hektora [Homer, *Illiada* 22,351]), to jednak w tym przypadku należy uznać to za hiperbolę. Ten epizod będzie miał swoje reperkusje w dalszej części *Legendy o Kircie*.

e) Wyprawa wojenna (ww. IV 44-V 12a)

Zob. komentarz filologiczny i historyczno-kulturowy do KTU 1.14 III 2-19a.

44 <i>ylk ym . w tn . {a}</i>	Maszerowali dzień (pierwszy) i drugi,
45 <i>tl̥t̥ . rb' . ym .</i>	trzeci (i) czwarty dzień.
46 <i>aḥr . špšm . b rb'</i>	Po (zachodzie) słońca w czwartym (dniu)
47 <i>ymgy . l udm . rbt</i>	dotarli do wielkiego Udum,
48 <i>w udm . [tr]rt</i>	i [wspania]łego Udum.
49 <i>{y}grnn . 'rm</i>	Zaczęli oblegać to miasto,
50 <i>{y}šrna . pdr̥m</i>	o'toczyli (jego) osiedla.
51 <i>s't . b šdm . ḥt̥b <t></i>	Rozeszły się po polach zbierające <drwa>
52 <i>w b grnm . ḥpšt</i>	i po ścierniskach zbierające słomę.
1.14 v 1 <i>s't . b npk . šibt .</i>	Poszły do studni czerpiące wodę,
<i>w b 2 mqr . mmlat{hx .}</i>	do źródeł napelniające (dzbany).
3 <i>d'm' . ym . 'w' tn {tl̥t̥}</i>	Czekali 'spokojnie' dzień (pierwszy) 'i' drugi,
4 <i>tl̥t̥ . 'rb' . ym</i>	trzeci (i) 'czwar'ły dzień,
5 <i>'ḥ'm's' . t'dt' . 'y'm</i>	'pi'ą'ty' (i) szós'ty' 'dzie'ń.
6 <i>'m'k . špšm . b šb'</i>	'O'to o (zachodzie) słońca siódmego (dnia)
7 <i>w l . yš'n' . 'pb' l 8 mlk .</i>	(...) nie mógł s'pać' król 'Pabi'lu,
<i>'l q' [r] . ti{g}qt 9 ibrh .</i>	'z powodu od'głosu] rżenia jego ogierów,
<i>'l q' l . nh'qt 10 hm'r' [h .</i>	'z powodu odgło'su ry'ku' [jego] os't'ów,
<i>l g' 't' . alp 11 'ḥrt' [.</i>	[z powodu rycze]'nia' 'ornych' wołów,
<i>l] 'zgt' [.] kl'b' 12 [s] 'p'r</i>	[z powodu] 'wycia' [łow]'czy'ch p'sów'.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

IV 50. *{y}šrna* – Należy poprawić na *šrnn* (KTU). Por. 1.14 III 6.

IV 52. *grnm* – Należy poprawić na *grnt* (KTU). Por. KTU 1.14 III 8.

V 2. *mqr* – W paralelnym tekście (KTU 1.14 III 9) jest błędne *bqr* (zob. komentarz filologiczny).

5. Po tym wierszu został opuszczony bikolon: *ḥzk al tš' l qrth abn ydk mšdpt* – „twoich strzał nie wypuszczaj ku miastu, kamieni z twojej ręki miotanych” (KTU 1.14 III 12b-14a).

6. *'m'k* – W paralelnym tekście jest wyrażenie *w hn* (KTU 1.14 III 14b).

8. *ti{g}qt* – Skryba poprawił spółgłoskę *g* na *q*. Poprawna forma jednak to *tiqt*.
Por. *KTU* 1.14 III 16.

11. *l* – Brak tego zaimka w paralelnym tekście (*KTU* 1.14 III 18b).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

IV 45-46. Kolejne dni są tutaj liczone od opuszczenia sanktuarium Asziryty Tyryjskiej/Sydońskiej. Skoro Kirta z wojskiem dotarł do niego trzeciego dnia, to pierwszy dzień w w. 45 oznacza faktycznie dzień czwarty wyprawy. Konsekwentnie dzień czwarty w w. 45 to dzień siódmy. Armia Kirty dociera więc do Udum zgodnie z tym, jak zostało to zapowiedziane w teofanii onirycznej (*KTU* 1.14 III 2-4a).

f) Rozmowa Pabila z małżonką (ww. V 12b-29a)

To drugi epizod, który nie pojawił się w widzeniu sennym Kirty. Wiersze 16-29 są bardzo mocno uszkodzone, co uniemożliwia nie tylko ich rekonstrukcję (brak tekstu paralelnego), ale nawet oddanie sensu tej utraconej części. Pewne jest tylko to, że król Pabilu ustala ze swoją małżonką warunki pokoju z Kirtą.

[. ap] ^r n ¹ k ¹³ [p] ^r b ¹ l. [mlk .	[Wów] ^r cza ¹ s [król] [Pa] ^r bi ¹ lu
g] ^r m ¹ . l att ¹⁴ [h . k] ^r yš ¹ [h .]	głoś] ^r no ¹ do żony [swojej (...)] ^r zawo ¹ [łał]:
^r š ¹ m ¹ . m ¹⁵ [l n] ^r mt ¹ . ^r atty ¹	„ ^r Štu ¹ chaj teraz, [o naj] ^r piękniejsza moja żono ¹
¹⁶ [...] ^r l ¹ . tħm	... przesłanie
¹⁷ [... k] ^r r ¹ t . ^r tk ¹	[... Ki] ^r r ¹ ty (...)
¹⁸ [xx]x[xx]n	[...]
¹⁹ [...] ^r h ¹ . l ^r db	...
²⁰ [...] ^r b ¹ n . ydh	... jego ręka
²¹ [...]. bl . išlh	... poślę
²² [...] ^r n ¹ h . gm	... głos
²³ [l . xxxx . k] . yšh	[...] posłał
²⁴ [... k] ^r b ¹ d . ^r r ¹	... ^r miasto ¹
²⁵ [...] ^r b ¹ b{x}	...
²⁶ x[...] ^r l ¹ my	(...)...
²⁷ ^r bt ¹ [...] ^r p	(...)...
²⁸ ^r h ¹ [... d] ^r b ¹ h	(...)[... o] ^r fia ¹ ra
²⁹ ^r d ¹ [...]	(...)[...]

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

3-4. *g]^rm¹ (...)* *^ryš¹[h .]* – Dosł. „głos (...) podniósł”.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

12b-29a. Stan zachowanego tekstu uniemożliwia przedstawienie komentarza.

g) Pertraktacje pomiędzy Pabilem a Kirtą (ww. V 29b-VI 41)

Treściowo tekst odpowiada zapowiedzi Ila o wysłaniu przez Pabila poselstwa do Kirty (KTU 1.14 III 19b-21a). Cała scena jest jednak mocno rozbudowana zgodnie z zasadami narracji w epickich tekstach ugaryckich. Przesłanie Pabila jest powtórzone dwukrotnie: najpierw jako mowa władcy Udum do jego posłańców, a następnie oni przekazują ją wiernie Kircie. Podobnie ma się rzecz z odpowiedzią Kirty. Ponadto te wypowiedzi są poprzedzone często występującą formułą posłania, którą można uznać za ugarycki idiom: *ytn pnm* 'm – dosł. „dać/ustawić oblicze ku” (Layton 1985, 169-181; DUL 976). Występuje ona bardzo często w tekstach narracyjnych (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.

Cały ten długi tekst można podzielić w następujący sposób:

- (1) Pabilu przekazuje orędzie posłańcom (ww. V 29a-45);
- (2) posłańcy przekazują orędzie Kircie (ww. VI 1-15);
- (3) Kirta przekazuje odpowiedź posłańcom (ww. VI 16-35a);
- (4) posłańcy przekazują odpowiedź Pabilowi (ww. 35b-41).

Należy przypuszczać, że ostatnia część pertraktacji jest kontynuowana w KTU 1.15 I. Brak tam jednak około 40 linii tekstu.

Zob. komentarz filologiczny i historyczno-kulturowy do KTU 1.14 III 19b-49.

*id]k*³⁰ *p^rnm¹[. al . tt]^rn¹*

³¹ *'m . 'k¹[rt . ms]^rwn¹*

³² *w r^rg¹[m . l krt .]^rt¹*

³³ *th^rm¹[. pbl . mlk]*

³⁴ *qh . 'k¹[sp . w yr]^rq¹*³⁵ *h^rrs¹*
[. yd . mqm]^rh¹

³⁶ *'bd¹[. 'lm .*

*t¹t¹*³⁷ *'s¹s[wm . mrkbt]*

³⁸ *'b t¹[rbs . bn . amt]*

³⁹ *[qh . krt . šlmm]*⁴⁰ *'š¹[lmm .*

*al . tsr]*⁴¹ *[udm . rbt .*

*w udm]*⁴² *[trrt .*

*udm . ytnt]*⁴³ *[il .*

w ušn . ab . adm]

⁴⁴ *[rhq . mlk . l bty]*

⁴⁵ *[ng . kr]^rt . l hzr¹y*

...

„Wte]dy ob^rlicza¹ [skieruj]^rcie¹

ku 'Ki]^rrcie (będącemu w) obo]^rzie¹

i po^rwiedz¹[cie Kircie] 'szlachetnemu¹:

«Przesła^rnie¹ [króla Pabila]:

Weż 's]^rrebro i żółto]^r-zielone¹ zło^rto¹,

[wraz z miejscem] 'jego¹ (wydobywania),

'sługi¹ [wieczne,

trój]^rko¹n[ny rydwan,

'ze s]^r[tajni synów niewolnicy].

[Weż, Kirto, liczne pokojowe] 'o]^r[ferty.

Nie nęka^rj wielkiego Udum

i wspaniałego Udum.

Udum jest darem Ila

i podarkiem Ojca ludzkości.

Odstąp, królu, od mego domu,

odejdz, Kir]^rto, od¹ mojego 'pałacu¹»”.

(brak około czterech linii tekstu)

1.14 VI 1 ['] ¹ m ¹ . [krt . mswnh]	[d] ¹ o ¹ [Kirty (będącego w) swoim obozie].
2 t ¹ š ¹ a ¹ [n . ghm . w tšhn]	Pod ¹ nie ¹ ś ¹ [li swój głos i zawołali]:
3 t ¹ h ¹ m ¹ [. pbl . mlk]	„Prze ¹ sła ¹ nie ¹ [króla Pabila]:
4 qh . k ¹ [sp . w yrq] 5 h ¹ rs ¹ .	«Weź s ¹ [rebro i żółto-zielone] złoto ¹ ,
f ¹ y ¹ [d . mqmh]	Wr ¹ a ¹ [z z miejscem jego (wydobywania)]
6 w 'bd . ['lm .	oraz s ¹ ługi [wieczne,
t ¹ t ¹ 7 ss ¹ w ¹ m . f ¹ m ¹ [rkbt]	trój]ko ¹ n ¹ ny ry ¹ [dwan]
8 b t ¹ rbš ¹ . [bn . amt]	ze s ¹ tajni ¹ [synów niewolnicy].
9 q ¹ h . krt ¹ [.] f ¹ š ¹ [lmm] 10 f ¹ š ¹ l ¹	We ¹ f ¹ ż, Kirto, liczne ¹ [pokojowe] ofer ¹ [ty].
[mm .]	
f ¹ a ¹ l . t ¹ sr ¹ 11 ud ¹ m ¹ [.] rb ¹ t [.]	N ¹ ie nę ¹ kaj ¹ wielkie ¹ go Udu ¹ m ¹
f ¹ w u ¹ [dm] 12 t ¹ [rr ¹ t [.]	i ¹ [wspa] ¹ nia ¹ e ¹ go U ¹ [dum].
ud ¹ m . ytn ¹ [t] 13 i ¹ l ¹ .	Udu ¹ m jest da ¹ [rem] Ila ¹
f ¹ ušn ¹ [.] a ¹ b ¹ [.] ad ¹ m	(i) podarkiem ¹ Oj ¹ ca ¹ [ludz]kości.
14 r ¹ hq ¹ [.] mlk . f ¹ l bt ¹ y	Od ¹ stap ¹ , królu, od ¹ mojego domu ¹ ,
15 ng . k ¹ r ¹ t . f ¹ l hzr ¹ [y]	odejdz, Ki ¹ r ¹ to od ¹ [mojego] pałacu ¹ ».
16 f ¹ w y ¹ ny ¹ [.] k ¹ rt . t ¹	I ¹ odpowiedzia ¹ l Ki ¹ rta szlachetny:
17 f ¹ l ¹ m . f ¹ ank . k ¹ sp 18 w y ¹ rq ¹ [.]	„Po ¹ co mi ¹ s ¹ rebro i żółto-zielone złoto ¹
f ¹ h ¹ rs ¹	wraz z miej ¹ s ¹ cem jego (wydobywania)
19 yd . m ¹ q ¹ mh .	i s ¹ łudzy wieczni,
w 'bd 20 'lm .	t ¹ r ¹ ójkonny rydwan
t ¹ f ¹ l ¹ t . sswm 21 mrkbt .	ze stajni synów niewolnicy.
b trbs 22 bn . amt	Dajże to, czego nie ¹ ma ¹ w moim domu,
p d . f ¹ in ¹ 23 b bty . ttn .	f ¹ daj ¹ mi młodą Hura ¹ ję ¹ ,
f ¹ tn ¹ 24 ly . mt ¹ . hr ¹ y ¹	najpiękniejszą potomkinię, twoją pierworodną.
25 n ¹ mt . šbh . bkrk	Jej piękno jak piękno 'Anaty,
26 d k n ¹ m . 'nt 27 n ¹ mh .	f ¹ jej ¹ po ¹ wab ¹ jak po ¹ wab ¹ 'Asztarty.
km . t ¹ sm ¹ 28 t ¹ tr ¹ . t ¹ smh ¹	Jej źrenice (są) jak f ¹ klejnoty z lapis lazuli ¹ ,
29 d 'qh . f ¹ ib . iqni ¹	jej powieki jak misy z 'ala ¹ bastru.
30 'p ¹ ph . sp . f ¹ l ¹ rml	f ¹ Ilu ¹ obdarował (mnie) nią w moim śnie,
31 d b hlmy . f ¹ il ¹ . ytn	w f ¹ moim ¹ widzeniu sennym – Ojciec ludzkości,
32 b d ¹ rt ¹ y ¹ . ab . adm	aby porodziła potomstwo dla Kirty
33 wld . šph l kr{k} 34 t .	i panicza dla s ¹ ługi Ila ¹ ”.
w g ¹ lm . l 'bd 35 il .	Powrócili (dwaj) posłańcy bez zatrzymania.
ttb ¹ . mlakm 36 l y ¹ b .	Wtedy oblicza zwrócili f ¹ ku ¹ f ¹ królo ¹ wi Pabilowi,
idk . pnm 37 f ¹ l ¹ ytn . 'mm . pbl 38	f ¹ ml ¹ k .
f ¹ ml ¹ k .	podnieśli f ¹ swój głos ¹ i zawołali:
tšan 39 f ¹ ghm ¹ . w tšhn	„Przesłanie Kirty szlachetnego,
40 thm . krt . t ¹	słowo f ¹ u ¹ kochanego [s ¹ ługi Ila ¹].”
41 hwt . f ¹ n ¹ 'mn . [f ¹ glm il]	

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

V 44-45 – W paralelnym tekście (KTU 1.14 III 27b-29a) wezwanie do odstąpienia od oblężenia Udum jest przedstawione po propozycji wzięcia „licznych pokojowych ofert”. Ponadto jest przedstawiona kolejność czasowników *rḥq* i *ng* (w KTU 1.14 III 27b-29a: *ng* i *rḥq*). Zob. także KTU 1.14 VI 10b-12a.

... – KTU proponuje rekonstrukcję na podstawie KTU 1.14 VI 35-37: *ttb' mlakm l yṭb idk pnm l ytn* – „poszli (dwaj) posłańcy bez zatrzymywania, wtedy oblicza zwrócili...” (dalej jak w zachowanym tekście).

VI 10b-12a – Zob. komentarz powyżej do KTU 1.14 V 44-45.

VI 30 – Brak frazy *tḥgrn tdm* – „otoczone brwiami”. Por. KTU 1.14 III 44b.

VI 36. *l yṭb* – Dosł. „nie siadali”. Por. KTU 1.2 I 13,19; 1.5 II 13.

KTU 1.15

1. KTU 1.15 (RS 3.343 + RS 3.345)
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. 145 x 170 x 30 mm
4. Muzeum Narodowe w Aleppo (Syria)
5. Legenda dynastyczna

Jest to najgorzej zachowana tablica w *Legendzie o Kircie*. W niektórych kolumnach brakuje kilkunastu (KTU 1.15 III), a nawet kilkudziesięciu (KTU 1.15 I, II) początkowych linii. Dotyczy to także ich końcowej części (KTU 1.15 IV, V, VI). Zdarzają się również ubytki w środkowych częściach kolumn (np. KTU 1.15 III 7-12). W niektórych przypadkach można zrekonstruować te braki na podstawie paralelnych tekstów. Jeżeli dokonano takich prób, to zaznaczano je w komentarzu filologicznym.

KTU 1.15 I 1-8

POCHWAŁA I ODPRAWA ḤURAI

Kolumna zachowała się fragmentarycznie, czytelne są jedynie ostatnie linie. W niezachowanej części znajdowała się odpowiedź Kirty, którą przekazali Pabilowi jego posłańcy, a następnie decyzja króla Udum o oddaniu Ḥurai jako spełnienie warunku odstąpienia od oblężenia miasta.

...	(brak około 40 linii tekstu)
¹ r'ǵb . yd' . m'ṭkt'	„Głód'nemu rękę' po'dawała'
² mżma . yd . mṭkt	spragnionemu rękę podawała.
³ ṭṭkr'n' . r'bdn'	Niech 'nasi służy' poprowadzą 'ją' jako daninę
⁴ 'm . krt . r'mswnh'	do Kirty (będącego w) 'swoim obozie'.
⁵ arḥ . tǵ . l 'gl'h'	(Jak) krowa muczy do 'swojego' cielęcia,
⁶ bn ḥpt . l umht'hm'	młode bydło do 'swoich' matek,
⁷ k tnḥn . ud'm'm	tak będą zawodzili Udu'mia'nie”.
⁸ w y'ny . krt . ṭ'	I odpowiedział Kirta szlachetny:

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

... – De Moor (1987, 203-204), del Olmo Lete (1998, 188-189) i Wyatt (2002, 204-205) podają pełną rekonstrukcję na podstawie KTU 1.14 VI 17-35. Ponadto na początku de Moor umieszcza wyrażenie *l krt* („O Kircie”) analogicznie do KTU 1.14 I 1, a całość kończy frazę: „I król Pabilu odpowiedział”. Dopiero od tego miejsca stwierdza on, że brakuje 20 linii tekstu (zaproponowana rekonstrukcja zajęła mu 21 linii). Samą odpowiedź króla Udum uznaje on za negatywną. Del Olmo Lete (1998, 189) natomiast przeciwnie – Pabilu przekazuje polecenie posłańcom pozwalające Kircie na wzięcie Hurai.

3. *ṭṭkr'n' . r'bdn'* – Fraza różnie tłumaczona, np. „Niech siada więc na osła” (Tronina 2009, 582; podobnie Wyatt 2002, 206); „Dlatego oni ją będą pamiętali i pójda w procesji” (Coogan & Smith 2012, 82). Pardee (*COS I*, 337) i Gibson (2004, 90) opuszczają to wyrażenie w tłumaczeniu.

6. *bn ḥpt* – Greenstein (1997, 24), Gibson (2004, 90) oraz Coogan i Smith (2012, 82) tłumaczą jako „żołnierze”.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-7. Pabilu (jeżeli to on faktycznie wypowiada te słowa) wychwala zalety swojej córki. Zachowały się jedynie dwie z nich, ale niewykluczone, że mogło być ich siedem, stosownie do symbolicznego znaczenia tej liczby. Huraja pomagała głodnym i spragnionym. „Podanie ręki” (*yd mṭkt*) w tych dwu konkretnych przypadkach oznacza przyjsie z konkretną i skuteczną pomocą, czyli w tym przypadku nakarmienie i napojenie. Użyta forma *participium* czasownika *ṭkt* wskazuje na trwanie tej czynności, to znaczy córka Pabila wykazywała się w sposób stały tymi zaletami. Pomoc ubogim i potrzebującym, zwłaszcza sierotom i wdowom, była nie tylko wyrazem dobroci, ale należała wręcz do obowiązków, o czym świadczą teksty pochodzące

z różnych tradycji starożytnego Bliskiego Wschodu (Prz 25,21; Iz 58,7; Ez 18,7; Mt 25,35). Dotyczyło to zwłaszcza króla. Huraja jest przedstawiona jako dzielna i szlachetna niewiasta (Prz 31,10-31, zwł. 20), a więc spełnia warunki bycia dobrą królową, a także żoną i matką. Nie dziwi więc, że odejście takiej osoby wywołuje w mieście powszechny smutek. Zostało to ukazane w obrazie krowy, która wydaje odgłos za swoim cielęciem, oraz młodego bydła przywołującego swoje matki. Podobny obraz występuje w *KTU* 1.6 II 6-9,28-30, gdzie w ten sposób ukazana została tęsknota 'Anaty za pokonanym Ba'lem, a także pragnienie odnalezienia go.

8. Formuła wprowadzająca w mowę niezależną. Odpowiedź Kirty znajduje się już w kolejnej kolumnie. Kolumna kończy się podwójną linią, która pełni funkcję oddzielającą tekst.

KTU 1.15 II 1-7

LISTA BOGÓW

Początek kolumny (około 20 linii tekstu) nie zachował się, a pierwszych siedem linii jest uszkodzone. W tej brakującej części, jak można wnioskować z dalszego ciągu opowiadania, był opis powrotu Kirty z Hurają do jego królestwa, a następnie przygotowania do uczty weselnej, w której mieli uczestniczyć bogowie. Na początku czytelnego tekstu są wymienione imiona bóstw przybyłych na ucztę przygotowaną przez Kirte.

...	(brak około 20 linii tekstu)
¹ [...] <i>x'm</i> ¹	...
² [...] <i>xx . 't'r</i>	... 'By'k,
³ [... . <i>aliy</i>] ¹ <i>n</i> ¹ . <i>b'l</i>	[... Najpotężniej] ¹ <i>szy</i> ¹ Ba'lu,
⁴ [...] ¹ <i>mn</i> ¹ . <i>yrh . zbl</i>	... Jarichu książe,
⁵ [... <i>k</i>] ¹ <i>t'r</i> ¹ <i>'w</i> ¹ <i>hss</i>	[... Ko] ¹ <i>sza</i> ¹ <i>ru</i> ¹ - ¹ <i>Chasisu</i> ,
⁶ [...] ¹ <i>y</i> ¹ <i>n</i> . <i>rhmy . ršp zbl</i>	... Raħmaja, Rašap książe,
⁷ [<i>w</i>] ¹ <i>d</i> ¹ <i>t</i> . <i>ilm . tltħ</i>	[i] ¹ <i>z</i> <i>gromadze</i> ¹ <i>nie bogów (w) jego triadzie</i> .

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

4. [...]¹*mn*¹ – De Moor (1987, 205) i Niehr (*TUAT NF VIII*, 140) proponują odczytać tutaj imię: „Szarrumanu”.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-7. Jest to lista bóstw, które Kirta zaprasza na swoją ucztę weselną. Pierwsze czytelne słowo to *ʿlʿr* – „Byk”. Jest to jeden z tytułów Ila, ojca ugaryckich bogów (Rahmouni 2008, 318-319). Oprócz niego są tu wymienieni również najważniejsi bogowie panteonu ugaryckiego: Baʿlu – bóg burzy, urodzaju i płodności, Jarichu – bóg księżycy, Koszaru-Chasisu – boski rzemieślnik, Raḥmaja, czyli Aszirata – bogini płodności i macierzyństwa (KTU 1.23:13-15; de Moor [1987, 205 n. 45] i Gibson [2004, 90] uważają, że jest tu mowa o ʿAnacie), Rašap – bóg-władca chorób. Pojawiają się tu zatem główne bóstwa, przy czym niektóre z nich są związane z płodnością (Ilu, Aszirata, Baʿlu). Jarichu i Rašap są obdarzeni tytułem *zbl*. Bliższe znaczenie tego rzeczownika można podać na podstawie hebrajskiego rdzenia *zbl*, który wyraża ideę wywyższenia, lepszego traktowania (WSHP I, 251; por. Rdz 30,20). Jego rzeczownikowa forma (*zəbul*) 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 w swojej siedzibie (= stolicy), a więc mającego władzę. Dlatego w tłumaczeniu przyjęto znaczenie „książe”. Baʿlu natomiast jest określony jako *aliyn* – „najpotężniejszy”. Jest to najczęściej pojawiający się jego tytuł w tekstach ugaryckich (zob. ekskurs: *Tytuły i określenia Baʿla w tekstach ugaryckich*). Dziwić może na tej liście obecność Rašapa, który – jak wiadomo – przyczynił się do śmierci piątej małżonki Kirty (KTU 1.14 I 18-19).

Oprócz bóstw wymienionych imiennie występuje tutaj także ogólne określenie *ʿdt ilm* – „zgromadzenie bogów”. Ta syntagma występuje jedynie dwa razy w tekstach ugaryckich (oprócz omawianego tekstu jest w bliskim sąsiedztwie: KTU 1.15 II 11). O wiele częściej jest spotykane synonimiczne wyrażenie *phr mʿd* („całe zgromadzenie”), które także odnosi się do zebranych razem bogów, najczęściej przebywających wspólnie na uczcie (KTU 1.2 I 14-15,17,20,31; 1.4 III 14). Idea zgromadzenia bogów jest spotykana na starożytnym Bliskim Wschodzie (np. *ʿādat-ʿel* w Ps 82,1). Całość zdania kończy się problematycznym uzupełnieniem *lth*. W tłumaczeniu przyjęto znaczenie „w jego triadzie”, zakładając, że jest tu odniesienie do podziału ugaryckiego panteonu na trzy części: (1) starsze pokolenie, czyli Ilu i Aszirata; (2) ich potomstwo, czyli „synowie Ila/Asziraty”; (3) nowo przybyli, jak przykładowo Baʿlu (de Moor 1987, 205; TUAT NF VIII, 252).

KTU 1.15 II 8-28

ILU UDZIELA KIRCIE BŁOGOSŁAWIEŃSTWA

Uczta wyprawiona przez Kirtę dla całego zgromadzenia bogów staje się faktycznie uroczystością weselną, podczas której Ilu, ojciec ludzkości, udziela błogosła-

wieństwa swojemu umiłowanemu słudze. Nie ma jednak tutaj szczegółowego opisu owej uczty (libacji), np. wymienienia rodzaju mięs, podania ilości wina czy przygotowanych naczyń, jak to jest w innych opisach (KTU 1.3 I 2-21; 1.4 III 40-44; 1.4 VI 44-59; 1.5 IV 13-21; 1.17 VI 2-6; Szmajdziński 2022, 433-457).

⁸ [a]ʹpn¹k . krt . ʹ .
ʹš¹r⁹[t .]ʹb¹ bth . ʹy¹št .
ʹr¹b¹⁰ [b]ʹt¹h . ytn .

w ʹyʒu¹ . l ytn

¹¹ [ah]ʹr¹ . mǵy¹ʹr¹d¹t . ʹi¹lm

¹² [w]ʹy¹n . ali¹y¹[n .]ʹb¹l

¹³ [xx t]tb¹ . l l¹t¹pn¹⁴ [il .]ʹd¹ pid .

l tbrk¹⁵ [krt] . ʹ .

l tnr . n¹mn¹⁶ [ǵlm]ʹi¹l .

ks . yiħd¹⁷ [il . b]ʹy¹d .

kprn . bm . {y}ʹ¹⁸ [ym]ʹn¹ .

brkm . ybrk¹⁹ [ʹbdh] .

ʹy¹brk . il . krt²⁰ [ʹ] .

ym]ʹr¹m . n¹m[n .]ǵlm . il

²¹ a¹t¹ [. tq]ʹh¹ . y¹k¹r¹t¹ .

at¹ʹ²² tq¹h¹ . ʹb¹t¹k¹ [.

ǵ]ʹlmt¹ . tš¹rb²³ ħzr¹k¹ .

tld . šb¹ . bnm lk .

²⁴ w ʹmn¹ [.] t¹t¹ʹmn¹

²⁵ lk . tl¹d¹ . y¹šb¹ [.] ʹǵlm¹

²⁶ ynq . ʹh¹l¹b . ʹa¹[ʹ]rt

²⁷ mšš . ʹd . b¹tl¹ . [ʹnt]

²⁸ ʹm¹šn¹qt¹ [. ...]

[Wów]ʹcza¹s Kirta szlachetny

ʹu¹cz[tę] ʹw¹ swoim domu ʹprzy¹gotował.

ʹWejść¹ (im) [do do]ʹmu¹ swojego zezwolił,
lecz wyjść nie dawał.

[Kie]dy przyby¹ło¹ ʹzgromadze¹nie ʹbo¹gów,
ʹpo¹wiedział Najpotęż¹niej¹[szy] ʹBa¹ʹlu:

„[...] (Nie) od]chodź, o ʹas¹ka¹wy ʹi¹ miłosiemy [Ilu],
bez pobłogosławienia [Kirty] szlachetnego,

bez obdarzenia łaską ukochanego [sługi] ʹI¹la”.

Kielich wznioś [Ilu w] ʹrę¹ku,

puchar w [prawi]ʹcy¹

udzielając błogosławieństwa [swojemu słudze],

ʹpo¹błogosławił Ilu Kirtę [szlachetnego,

ob]ʹda¹rzył łaską ukocha[nego] sługę Ila:

„Ko¹bieta¹, (którą) [wzią]ʹłeś, o ʹKi¹r¹to¹,

kobieta, (którą) wzią¹ʹłeś ʹdo twojego¹ domu,

[pa]ʹnna¹, (którą) wprowadziłeś do ʹtwojego¹

pałacu,

niech urodzi tobie siedmiu synów

i oś¹miu¹, ośmio¹krotnie¹ (poczynając).

Niech tobie uro¹dzi¹ Ja¹ššiba panicza¹,

pijącego ʹmle¹ko ʹA¹[sz]i¹raty,

ssącego pier¹ś dzie¹wicy [ʹAnaty]

ʹży¹wiciel¹ki¹ [(bogów)]”.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

18. *brkm . ybrk* – Dosł. „błogosławieństwem pobłogosławił”. Figura etymologiczna oparta na rdzeniu *brk*. Zgodnie z zasadami retoryki ugaryckiej użycie takiej formuły świadczy o pewności udzielenia błogosławieństwa oraz o intensyfikacji tej czynności.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

8-10. Kirta podejmuje bogów na uczcie w swoim pałacu. Na jej oznaczenie został użyty rzeczownik *šrt*, który oznacza również ucztę w wymiarze ofiarniczym,

obrzędownym. Takie znaczenie należy przyjąć w omawianym tekście. Gościna króla została wyrażona w ten sposób, że każdy z zaproszonych bogów mógł wejść, ale nie mógł opuścić uczty przed jej zakończeniem. Oczywiście należy uznać to za poetycki sposób wyrażenia troski Kirty, aby wszyscy bogowie byli dobrze ugoszczeni.

11-16a. Chociaż na uczcie przygotowanej przez Kirtę było obecne całe zgromadzenie bogów, to jednak aktywni są tylko dwaj: Ba'lu i Ilu. Bóg burzy zwraca się do ojca bogów, aby przed odejściem do swojej siedziby udzielił gospodarzowi błogosławieństwa. Wyrażenie „litościwy i miłosierny” to jedno z charakterystycznych i często występujących określeń Ila w tekstach ugaryckich (KTU 1.1 III 21-22; 1.1 IV 18; 1.4 IV 58; 1.5 VI 11-12; 1.6 III 4; 1.16 IV 9; 1.18 I 15; 1.24:44-45). Wyraża ono jego niezwykłą dobroć wobec stworzonych przez niego ludzi (Rahmouni 2008, 203-206). Ba'lu występuje w podobnej intercesyjnej roli, kiedy prosi Ila, aby ten pobłogosławił i obdarzył łaską Danila, sprawiając, że urodzi mu się syn (KTU 1.17 I 16-33). Są to ciekawe przypadki, gdy sam bóg płodności nie sprawia, że jego wierzni czciciele otrzymują oczekiwane i upragnione potomstwo, lecz prosi o to samego Ila – „Ojca ludzkości”.

16b-28. Ilu błogosławi Kirtę. Ojciec bogów rozpoczyna ten obrzęd od wzniesienia kielicha prawą ręką. Jest to znana i spotykana w starożytności forma udzielania błogosławieństwa. Kielich bowiem, a dokładnie jego zawartość, pojawia się w metaforycznych obrazach jako narzędzie, z którego „wypływa” dobro lub zło, czyli błogosławieństwo lub przekleństwo, rozlewając się na człowieka, a nawet na całe narody. Ta tradycja jest poświadczona na przykład w ST (Szmajdziński 2018, 131-132). Boże błogosławieństwo i dostatek doczesny wyrażało określenie *kōs rəwāyā* – „kielich nasycenia” (Ps 23,5) lub *kōs yašū 'ōt* – „kielich zbawienia” (Ps 116,13). Picie z takiego naczynia podtrzymywało życie nie tylko w wymiarze doczesnym, ale również duchowym. Zamiast dobra mógł on jednak zawierać przekleństwo i nieszczęścia (Ps 11,6). Kielich symbolizuje więc los człowieka, jego przeznaczenie w wymiarze nagrody lub kary. W tym drugim kontekście pojawia się kielich trzymany w rękę Boga i podawany skazanym narodom do wypicia. Wówczas jego zawartość musiała być wypita aż do dna (Ps 75,9; Iz 51,17-23; Jr 25,15-29; Ab 16). W późniejszych obrzędach – Pascha żydowska, Ostatnia Wieczerza, Eucharystia chrześcijan – modlitwa błogosławieństwa odmawiana nad kielichem należy do ich istotnych elementów (Mt 26,27-29; Mk 14,23-25; 1 Kor 10,16). W Ugarit odnaleziono wyobrażenia Ila, który jedną ręką trzyma kielich, a drugą rękę wyciąga w geście błogosławienia. Paralelnie z czasownikiem *brk* („błogosławić”, por. hebr. *brk*) występuje *mrr* – „umocnić”, „obdarzyć łaską” (DUL 569-570). To samo zestawienie występuje także w KTU 1.13:28-29; 1.17 I 23-24,35; 1.19 IV 34-35. Szczegółowe omówienie rzeczowników *ks* („kielich”) i *krpn* („puchar”) – zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.3 I 8b-17.

Formuła błogosławieństwa, którą wypowiada Ilu, jest złożona z trzech trikolonów:

- (1) odniesienie do Ĥurai określonej ogólnie jako kobieta (ww. 21-23a);
- (2) życzenie narodzin liczego potomstwa, w tym syna o imieniu Jaššibu (ww. 21b-25);

(3) zapowiedź wykarmienia syna Kirty (ww. 26-28).

21-23a. Trzykrotne odniesienie do Ĥurai, która została wprowadzona do królewskiego domu Kirty, świadczy, że „ukochany sługa Ila” wypełnił dokładnie jego polecenia przedstawione podczas onirycznej teofanii (KTU 1.14 I 35b-III 49). Ojciec bogów potwierdza także w ten sposób, że córka Pabila jest żoną Kirty. Błogosławieństwo Ila można porównać do formuł życzeniowych spotykanych w ST (Rt 4,11-12).

21b-25. W kolejnych trzech wierszach Ilu zapowiada, że Ĥuraja będzie płodną małżonką, która urodzi Kircie liczne potomstwo. Zostało wyrażone to w symboliczny sposób przez użycie sekwencji numerycznej, która pojawiła się już wcześniej w opisie tragedii rodu owego władcy (KTU 1.14 I 1-25). Tam była mowa o śmierci „siedmiu braci, (...) ośmiu synów (tej samej) matki” (KTU 1.14 I 8b-9). Teraz Ĥuraja pocznie i porodzi tyleż synów. Więcej na temat sekwencji numerycznej $x // x+1$ zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.14 I 2-11.

Pierworodny syn Kirty będzie nosił symboliczne imię Jaššibu. Greenstein (1997, 44) podaje jego znaczenie jako „ten, który wznosi (grobową) stelę swojego ojca po jego śmierci”, bazując na rdzeniu *nšb* (DUL 637). Zakładając poprawność tej interpretacji, można widzieć w tym symbolicznym imieniu zapowiedź wypełnienia pragnienia Kirty. On bowiem odrzucił proponowane przez Ila, a następnie przez Pabila bogactwa, ponieważ nie miał potomka. Skądinąd wiadomo, że do obowiązków synowskich należało nie tylko pochowanie ojca, ale także zapewnienie przetrwania pamięci o nim między innymi przez wystawienie steli grobowej (KTU 1.17 I 26-33). Więcej na ten temat zob. ekskurs: *Lista synowskich obowiązków*). Jaššibu zostaje przez Ila określony jako *glm*, a więc tak samo, jak tytułowany jest Kirta (KTU 1.14 I 40; 1.14 II 8; 1.14 VI 41). To świadczy zarówno o wypełnieniu obietnicy Ila (KTU 1.14 III 49; 1.14 VI 34), jak i o ciągłości rodu „umiłowanego sługi Ila”.

26-28. Ostatni trikoloron należący do błogosławieństwa Ila udzielonego Kircie dotyczy bezpośrednio Jaššiba, a dokładnie jego wykarmienia w okresie wczesnego dzieciństwa. Ma on być karmiony przez Asziratę, czyli matkę ugaryckich bogów, i ‘Anatę, boginię wojny. W KTU 1.23:24 (a także w w. 59 oraz 61) „ssącymi sutki piersi Asziraty” (*ynqm b ap zd atrt*) są nazwani Šaħru i Šalimu (dosł. „Świt” i „Zmierzch”), czyli najmłodszy synowie Ila. Pozwala to przypuszczać, że w ten sposób rodzicielka bogów wykarmiła wszystkie swoje córki i synów. Te mitologiczne wyobrażenia potwierdzają świadectwa archeologiczne (ANEP 829). Teraz, zgodnie z zapowiedzią Ila, ma stać się swoistą matką mleczną Jaššiba.

Trudniejszy do zinterpretowania jest fakt karmienia się mlekiem z piersi ‘Anaty. Nie ma ona bowiem córek ani synów. W KTU 1.10 II-III jest co prawda opisana jej relacja seksualna z Ba‘lem, później jest mowa o narodzeniu jałówki i byczka, a nawet pojawia się krótka wzmianka o ssaniu piersi (a dokładnie pępka) i picciu mleka niemowlęctwa (*šhp tšgrth*, KTU 1.10 III 25-26), to jednak te kolumny są bardzo poważnie uszkodzone i nie można z pewnością powiedzieć, że to opowiadanie dotyczy wprost ‘Anaty. Dlatego trudno jest zgodzić się z opinią de Moora (1987, 206), że bogini wojny, podobnie jak Aszirata, była karmicielką bogów (*mšnqt*).

Faktem jednak pozostaje, że w mitologiach bliskowschodnich jest spotykany motyw karmienia mlekiem z piersi bogini nowo narodzonych synów królewskich (np. bogini Hathor i Izyda karmiące faraonów). To samo jest powiedziane o Marduku (*Enuma elisz* I 85). W ten sposób czerpali oni swój boski status już od samego dzieciństwa (Weippert 1985, 61-64.71-78). Zgodnie z zapowiedzią Ila taki status uzyska Jaššibu. Obecność ʿAnaty może w tym przypadku świadczyć o jego późniejszej wojowniczej naturze.

KTU 1.15 III 1-19

ZAPOWIEDŹ LICZNEGO POTOMSTWA KIRTY

Treściowo ten fragment jest kontynuacją wcześniej udzielonego Kircie błogosławieństwa. Charakter wypowiedzi nieco się jednak zmienia. Następuje bowiem przejście z formy życzeniowej do zapowiedzi konkretnych wydarzeń, czyli narodzin córek. Prawdopodobnie w niezachowanej części tekstu była wyrocznia o narodzinach synów Kirty. Ponadto w związku z tym, że na początku kolumny brakuje około piętnastu linii tekstu nie wiadomo, czy wypowiedź nie została przerwana krótkim wątkiem narracyjnym. Dlatego końcową część wypowiedzi Ila wydzielono jako osobną perykopę.

...	(brak około 15 linii tekstu)
¹ [...]xx	...
² [xx mid . rm .] ʿk ¹ rt	[... bądź wielce wywyższony], ʿK ¹ irto,
³ [b tk . rpi .] ʿar ¹ š	[pośród herosów] ʿpodzie ¹ mia,
⁴ [b p ^h r] . qbš . dtn	[w zgromadzeniu] rodu Ditana.
⁵ [w t]qʿr ¹ b . wld ⁶ ʿbn ¹ {.}t lk	[I po]cz ¹ ni ¹ e i porodzi ci ʿcór ¹ ki.
⁷ tld . p ^g t . t ¹ p ¹ [xx]t	Urodzi dziewczynkę (...),
⁸ tld . p ¹ ǵt ¹ . t[xxx]ʿr ¹	urodzi dziew ¹ czynkę ¹ (...),
⁹ tld . ʿp ^g [t . xxx]	urodzi ʿdziewczyn ¹ [kę ...]
¹⁰ tld . ʿp ¹ [ǵt . xxx]	urodzi ʿdziew ¹ [czynkę ...]
¹¹ tld . ʿp ¹ [ǵt . xxx]	urodzi ʿdziew ¹ [czynkę ...]
¹² tld . ʿp ¹ [ǵt . xxx]	urodzi ʿdzie ¹ w[czynkę ...]
¹³ mid . r ¹ m ¹ . [kr ¹ t]	Bądź wielce wywyż ¹ szony ¹ , [Kirto],
¹⁴ b tk . rpi . ʿar ¹ š	pośród herosów ʿpodzie ¹ [mia],
¹⁵ b p ¹ h ¹ r . qbš . d ¹ tn ¹	na zgro ¹ madze ¹ niu rodu Di ¹ tana ¹ .
¹⁶ ʿš ¹ ǵr ¹ thn . abk ¹ rn ¹	ʿNaj ¹ młodsza z nich uczynię pierwo ¹ rodną ¹ ”.
¹⁷ tbrk . ʿi ¹ lm . tity	ʿBo ¹ gowie pobłogosławili (Kirtę i) odeszli,
¹⁸ t ¹ i ¹ t ¹ y ¹ . i ¹ ʿl ¹ m . ʿl ¹ ahlhm	o ¹ de ¹ sz ¹ ʿl ¹ i ¹ bo ¹ go ¹ wie ʿdo ¹ swoich namiotów,
¹⁹ dr . il . ʿl ¹ ʿmš ¹ k ¹ n ¹ thm	rodzina Ila ʿdo ¹ swoich ʿmiesz ¹ ka ¹ n ¹ .

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

5. w *t/q^rr¹b* – Czasownik *qrb* oznacza „zbliżyć się”, także w seksualnym znaczeniu, jednak tutaj podmiotem jest mężczyzna. W tekście natomiast jest forma *femininum* (3. os. lp.). Dlatego przyjęto znacznie „poczęła” jako konsekwencję zblżenia.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

2-4.13-15 Ilu zapowiada wywyższenie Kirty w jego rodzie zarówno wśród zmarłych przodków, jak i żyjących członków rodziny. Ci pierwsi są określani jako *rpi*, czyli ubóstwione duchy zmarłych królów. Panujący na ziemi władcy zostali po śmierci przyłączeni do świata bogów. Wierzono, że byli oni bóstwami opiekuńczymi i uczestniczyli w różnych uroczystościach królewskich (KTU 1.20–1.22; 1.161). Do nich należał m.in. wspomniany tutaj Ditanu – jeden z mitycznych przodków dynastii panującej w Ugarit. Imię to pojawia się w genealogii babilońskiego władcy Hammurabiego (XVIII w.).

5-12.16. W dalszej kolejności Ilu zapowiada narodziny kolejnych sześciu córek Kirty. Schemat wypowiedzi jest tutaj ten sam: czasownik *tld* w funkcji orzeczenia – rzeczownik *p^gt* w funkcji dopełnienia – imię nowo narodzonej dziewczynki. W przypadku tego ostatniego elementu nie zachował się żaden wyraz, a więc nie są znane imiona córek Kirty (oprócz ostatniej, o czym będzie mowa później, zob. KTU 1.16 I 29,39). Na skutek patriarchalnej interwencji Ila najmłodsza córka ma uzyskać przywilej pierworodnej w tym żeńskim gronie.

17-19. Uczta, którą Kirta przygotował dla całego zgromadzenia bogów, kończy się udzieleniem mu błogosławieństwa przez wszystkie bóstwa. Należy to uznać za zgodną aprobatę postanowienia Ila. Choć wydaje się, że decyzja naczelnego bóstwa jest niepodważana przez innych bogów, to opowiadania ugaryckie ukazują sytuacje odwrotne, a nawet wymuszanie własnej woli. Przykładowo Ba^lu nie tylko nie zgodził się z decyzją Ila, zgodnie z którą bóg burzy miał być wydany w ręce Jamma, ale ponadto zbrojnie zaatakował wysłanników władcy mórz (KTU 1.2 I 36-48). ^ʿAnata, wojownicza córka Ila, groziła nawet swojemu ojcu pobiciem w przypadku odmowy na przedstawiane przez nią prośby (KTU 1.3 IV 53a-V 5a; 1.18 I 6-14).

Dopiero po udzieleniu błogosławieństwa wszyscy bogowie mogli opuścić salę biesiadną i powrócić do swoich siedzib. Na ich określenie zostały użyte dwa rzeczowniki: *ahl* („namiot”) i *mškn* („mieszkanie”). Bogowie najczęściej zasiadali w swoich pałacach (*hkl*), które były znakiem ich władzy. Bywały jednak w tym względzie wyjątki. Siedziba Ila jest określana jako grotta znajdująca się na krańcach zamieszkałego świata (KTU 1.1 III 23; 1.4 IV 23; 1.5 VI 1). Z dużym prawdopodobieństwem można również stwierdzić, że mieszkanie i pracownia Koszara-Chasisa, boskiego budowniczego, znajdowała się w podziemnych jaskiniach na Krecie (zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.4 I 23-28). Użyte pojęcia mają zatem szerszy zakres, niż ich podstawowe znaczenie. Ponadto rzeczownik *ahl* jest często synonimem domu (KTU 1.15 IV 23; 1.17 V 32; por. także Hi 5,24; Ps 15,1).

KTU 1.15 III 20-31

WYPEŁNIENIE OBIETNICY İLA I NIWYPEŁNIENIE ŚLUBÓW KIRTY

Opowiadanie ukazuje wypełnienie obietnicy złożonej Kircie przez İla. Musiało to wszystko odbyć się w stosownie długim czasie, gdyż ostatecznie „ukochany sługa İla” doczekał się siedmiu synów i ośmiu córek. Jednak przez szereg tych lat Kirta nie wypełnił poczynionego ślubu złożonego Asziracie. Dlatego matka ugaryckich bogów postanowiła upomnieć się o złożone jej zobowiązania. Wydzielona perykopa dzieli się więc na dwie części: wypełnienie obietnicy İla (ww. 20-25a) oraz niewypełnienie ślubów przez Kirtę (ww. 25b-31).

²⁰ <i>w tqrb . w^lld^l bn ^ll^h</i>	A ona poczęła i ^l porodziła ^l ^l m ^l u syna,
²¹ <i>w tqrb . w^lld . b^ln^lm ^ll^h</i>	znów poczęła i ^l porodziła ^l ^l m ^l u (kolejnych) ^l sy ^l n ^l ów ^l .
²² <i>mk . b šb' . š^lnt^l</i>	I oto w siódmym ro ^l ku ^l
²³ <i>bn . krt . kmhm . tdr</i>	synów Kirty było tylu, ilu ich obiecano,
²⁴ <i>ap bnt . ħry²⁵ kmhm .</i>	również córek Ĥurai tyle, ilu ich (się urodziło).
<i>w tħs^ls . atr^l²⁶ ndrħ .</i>	Lecz ^l Aszirata ^l przypomnia ^l ła ^l sobie o jego ślubie,
<i>w ilt . ^ld^l[xx]</i>	bogini (– o przysiędze Kirty).
²⁷ <i>w tšu . gh . ^lw^l [tšħ]</i>	Dlatego podniosła swój głos ^l i ^l [zawołała]:
²⁸ <i>ph m' . ap . k[rt . t']</i>	„Patrz, proszę, skoro Ki[rta ofiarnik]
²⁹ <i>u tn . nd^lr^l[m]</i>	zmienia ślu ^l b ^l [y ...]
³⁰ <i>apr . ^lidt^l[...]</i>	ja złamię ^l zobowiązanie ^l [...]
³¹ <i>^lk^l[...]</i>	(...)[...]
...	(brak około 7 linii tekstu)

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

20. *tqrb* – Zob. komentarz filologiczny do KTU 1.15 III 5.

28. *t'* – Ze względu na kontekst (składanie ofiar) przyjęto tutaj znaczenie „ofiarnik”, a nie częściej używany tytuł Kirty „szlachetny”. Zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.14 IV 36b-43.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

20-25b. Ród Kirty został odbudowany zgodnie z zapowiedzią İla i pragnieniem króla. Ĥuraja jako dobra i płodna małżonka rodziła kolejno synów i córki. Nie ma tutaj sekwencji numerycznej: siedem // osiem, lecz ogólne stwierdzenie, że małżonka Kirty porodziła tyleż synów i córek, „ilu ich obiecano”. Akcent jest położony na pierwotnym potomku królewskim (w. 20).

25b-31. Z wcześniejszej części legendy wiadomo, że Kirta złożył ślub. Maszerując z licznym wojskiem na Udum, zatrzymał się w sanktuarium Asziraty Sydońskiej i Tyryjskiej, gdzie obiecał, że w zamian za powrót do domu z Ҁurają złoży matce ugaryckich bogów obfitą ofiarę w srebrze i złocie (KTU 1.14 IV 31b-43). Czas, który minął od złożenia tego ślub, to okres – jak należy przypuszczać – około piętnastu lat. Dlatego Aszirata postanowiła upomnieć się o swoje dobra. Słowa, które się zachowały, kieruje prawdopodobnie do Ila, dzięki czemu tworzy się swoisty dysonans pomiędzy tym, co Kirta otrzymał, a tym, czego nie dotrzymał. Ojciec ugaryckich bogów – a na podstawie złożonego ślubu można powiedzieć, że także jego małżonka – sprawił, że Kirta powrócił do domu z piękną Ҁurają jako małżonką, która urodziła mu liczne potomstwo. Jednak ten „umiłowany sługa Ila” nie złożył przyrzeczonej ofiary. Wobec tego Aszirata zapowiada, że ona również złamie swoje zobowiązanie wobec Kirty. Niestety, tekst od w. 29 jest coraz bardziej uszkodzony, a od w. 31 jest nieczytelny. Dlatego nie wiadomo, na czym polegała dokładnie groźba bogini. Niewykluczone, że była to kara śmiertelnej choroby, na którą zapadł Kirta, o czym jest mowa w dalszej zachowanej części legendy.

KTU 1.15 IV 1-13

KIRTA NAKAZUJE ҀURAI PRZYGOTOWAĆ UCZTĘ DLA SWOICH DOSTOJNIKÓW

Pomiędzy trzecią a czwartą kolumną brakuje około czternastu linii tekstu, uwzględniając niemożliwe do rekonstrukcji KTU 1.15 III 31 oraz KTU 1.15 IV 1. Zachowany, choć również niekompletny, fragment zawiera polecenia Kirty przekazane jego małżonce dotyczące przygotowania uczty i zaproszenia na nią gości.

...	(brak około 5 linii tekstu)
¹ ʽšʽ [...]	(...) [...]
² gm . ʽl aʽ[ʽtth . k yšh]	(Kirta) [zawołał więc] głośno ʽdo zoʽ[ny swojej]:
³ ʽšmʽ . [l] ʽmʽ[ʽt .] ʽhʽ[r]ʽyʽ	„ʽPosłuʽchaj, [o] ʽmłoʽ[da] ʽҀuʽ[ra]ʽjoʽ!
⁴ ʽtʽbh . šmnʽ . mʽrʽiʽkʽ	Złóż ʽw ofierzeʽ ʽtwojeʽ ʽtłusteʽ mięʽsiʽwo,
⁵ pth . ʽrʽ[h]ʽbʽt . yʽnʽ	otwórz ʽdzʽ[ba]ʽnʽly wiʽnaʽ,
⁶ ʽšʽh . šbʽm . ʽryʽ	ʽwezʽwij siedemʽdziesięciu moich marszałkówʽ,
⁷ ʽmnʽyʽm . ʽzbyyʽ	ʽosiemdziesięciu moich generałówʽ,
⁸ ʽr . ʽhbrʽ [. r]ʽbʽt	marszałków [wiel]ʽkieʽgo ʽChuburuʽ,
⁹ ʽhbʽr . ʽrʽ[r]ʽtʽ	ʽwspaʽ[nia]ʽłegoʽ Chubuʽruʽ.
¹⁰ ʽw ʽbd . ʽšʽxxm	ʽI sługaʽ (...),
¹¹ ʽw ʽšrtʽ . xxxqum	ʽi uczteʽ (...),
¹² ʽidbʽx . xxʽtʽxxxx . t	ofiaruj (...),
¹³ lʽhʽn . ʽšqyʽ[m .] ʽmdʽ[xx]	niech noszący puchary naleją (...) [...]

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

2. *gm* . *ʿl aʿ[th . k yṣḥ]* – Dosł. „głos ʿdo zoʿ[ny swojej więc podniósł]”.
6. *try* – Dosł. „moich byków”. Podobnie w w. 8.
7. *zbyy* – Dosł. „moich gazel”. W języku ugaryckim rzeczownik *zby* jest rodzaju męskiego.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-9. Kirta z powodu choroby, o czym będzie mowa wprost w dalszej części opowiadania (KTU 1.15 V 12-20a), poleca Ғurai przygotować ucztę dla jego dostojników. Ta biesiada jednak ma wymiar ofiarniczy. Użyty tutaj czasownik *tbḥ* oznacza „ubić/zarząć”, jak również „zabić na ofiarę” (DUL 873-874). W *Cykle o Baʿlu* czasownik *tbḥ* jest użyty zarówno na oznaczenie: (1) uczty, którą sam Ilu przygotował dla pozostałych bogów, aby ogłosić panowanie Jamma (KTU 1.1 IV 30-32); (2) uczty, którą Baʿlu wydał z racji zamieszkania w nowo wybudowanym pałacu (KTU 1.4 VI 40-43); (3) złożenia żałobnych ofiar (*gmn*) przez ʿAnatę po śmierci boga burzy, którą poniósł w walce z Motem (KTU 1.6 I 18-29). Podobne użycie *tbḥ* występuje w KTU 1.17 II 29-30 (Danilu ofiarowuje wołu dla Koszarat) oraz KTU 1.80:3 (Şitqanu zarzyna owce podczas prywatnego rytuału ofiarniczego). Ważnym przykładem w omawianym kontekście jest także KTU 1.16 VI 15-21. Król Kirta prosi swoją żonę Ғuraję: „Zabij (*tbḥ*) baranka, abym mógł zjeść (*ilhḡ*); zwierzę ofiarne, abym mógł się pożywić (*itrḡ*)”. 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 (*lhḡ*, *trḡ*). W omawianym kontekście *tbḥ* przybiera bardziej wymiar żałobnej ofiary (a więc jak w KTU 1.6 I 18-29). Kirta świadomy swojej śmiertelnej choroby chce się pożegnać ze swoimi dostojnikami. Nie ma tutaj wskazania na konkretne zwierzę, lecz jest mowa ogólnie o tłustych porcjach mięsa (*mri*). Temu rzeczownikowi towarzyszy sufiks zaimka dzierżawczego dla 2. os. lp., odnoszący się do Ғurai. Może to być wskazówka, że żona króla miała swoje własne stada, które stanowiły podstawę jej utrzymania.

Oprócz mięsa na ofiarę Ғuraja ma także przygotować dużą ilość wina, o czym świadczy nakaz otwarcia dzbanów. Rzeczownik *rhbt* występuje w podobnym kontekście w KTU 1.4 VI 53, gdzie jest mowa o bardzo wystawnej uczcie wyprawionej przez Baʿla dla pozostałych bogów z racji objęcia nowo wybudowanego pałacu. Wino było ważnym elementem zarówno podczas uczt, jak i przy składaniu ofiar.

Po zakończeniu tych przygotowań Ғuraja ma zwołać wielkie grono ważnych gości na ucztę. Wielkość została oddana za pomocą sekwencji numerycznej: siedemdziesiąt // osiemdziesiąt. Schemat *x // x+1* pojawił się już kilkakrotnie w *Legendzie o Kircie* (siedem // osiem: KTU 1.14 I 8b-9; 1.15 II 23b-24). W omawianym tekście została użyta jedna z większych wartości liczbowych w tym zestawieniu (większe są tylko w KTU 1.4 VII 9-12). Zaproszeni goście zostali określani jako *try* („moje byki”) i *zbyy* („moje gazy”). Są to metaforyczne określenia na ważnych dostojników w królestwie Kirty.

Trudno jest oddać odpowiednio ich znaczenie. Byk w starożytnej symbolice był znakiem władzy i siły, gazela natomiast – szybkości. W tłumaczeniu zaproponowano dwa najwyższe stopnie wojskowe (marszałek i generał) ze względu na wcześniejszy militarny charakter opowiadania (powszechna mobilizacja, utworzenie wielkiej armii, wyprawa na Udum). Dowódcy stojący na czele poszczególnych oddziałów wojskowych przyczynili się pośrednio do uzyskania Hurai. Lęk przed wielką armią nakazał Pabilowi rozpocząć negocjacje w sprawie odstąpienia od oblężenia Udum. „Byki” i „gazele” mogą także odnosić się do dostojników sprawujących lokalną władzę na terytoriach królestwa Kirty, czyli odpowiedników dzisiejszych wojewodów i starostów. Podobne metafory występują w ST (Pwt 33,17; Iz 23,9; 34,7; Jr 50,27; Ez 39,18). Pardee (*COS I*, 338) bierze pod uwagę możliwość, że zaproszenie zostało skierowane do kapłanów i wróżbitów, którzy mogli nosić maski wymienionych zwierząt. Tronina (2009, 584) natomiast uważa, że „być może chodzi o dworskich uzdrowiaczy”. We wspomnianym powyżej tekście *KTU* 1.4 VII 9-12 jest mowa o sześćdziesięciu sześciu miastach i siedemdziesięciu siedmiu osadach, a także osiemdziesięciu i dziewięćdziesięciu miastach. Oczywiście w obu przypadkach użyte liczby należy uznać za hiperbolę mającą świadczyć o wielkiej, iście królewskiej, liczbie zaproszonych na ucztę gości, a także o wielkości i wspaniałości Chuburu.

10-13. Te wiersze zachowały się fragmentarycznie. Można odczytać jedynie pojedyncze słowa. Dlatego czasami są opuszczane w tłumaczeniu (Greenstein 1997, 27; Wyatt 2002, 215; *COS I*, 338; Gibson 2004, 92-93; Tronina 2009, 584; Coogan & Smith 2012, 85; *TUAT NF VIII*, 255).

KTU 1.15 IV 14-31

HURAJA PRZYGOTOWUJE UCZTĘ DLA DOSTOJNIKÓW KIRTY

Huraja po raz kolejny wykazuje posłuszeństwo wobec swojego męża i dokładnie wypełnia jego polecenia, pełniąc rolę gospodyni domu i całej uczty ofiarnej. Podaje także intencję, zgodnie z którą zostali zaproszeni przez Kirtę jego dostojnicy.

¹⁴ *tšm' . mtt [. ḥ]'r'ly*

¹⁵ *tṭbh . š'm'n . [m]'ri'h*

¹⁶ *t'pt'h . rh'b't . 'y'n*

¹⁷ *'lh . trh . tš'rb*

¹⁸ *'lh . tš'rb . 'z'by'h'*

¹⁹ *tr . ḥbr . rbt*

²⁰ *ḥb'r' . tr'r't*

²¹ *bt . 'k'rt . tbun*

²² *lm . mt'b' . 'wr't'*

²³ *w l ḥm . m'r' . tqdm*

Posłuchała młoda [Ḥu]ra'ja.

Złożyła w ofierze swoje tłu's'te [mię]siwo¹,

o'tworzyła dz'ba'ny 'wi'na.

Przyprowadziła do niego jego marszałków,
przyprowadziła do niego 'jego' 'ge'nerałów,
marszałków wielkiego Chuburu,

wspañia'łego Chubu'ru¹.

(Do) domu 'Ki'rty weszli,

do (jego) siedzi'by¹ wkroczy'li¹

i do sali boles'ci¹ wstąpiłi.

24 <i>yd . b š' . tšlh</i>	Ręce do misy wyciągali,
25 <i>ħrb . b bšr . tštn</i>	noże do mięsa przykładali.
26 <i>[w]ʔtʔn . mtt . ħry</i>	[Wtedy] ʔpoʔwiedziała młoda Ħuraja:
27 <i>[l]ʔħmʔ . l šty . šħtkm</i>	„[Na po]ʔsiłekʔ (i) na libację was zgromadziłam
28 <i>[w dbħ . l]ʔkʔrt . b ʔlkm</i>	[i ucztę ofiarną za] ʔKiʔrtę, waszego władcę.
29 <i>[...]x</i>	...
30 <i>[...]xxxʔbʔ</i>	...
...	(brak około 13 linii tekstu)

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

17. *trh* – Zob. komentarz filologiczny do *KTU* 1.15 IV 6.

18. *ʔzʔbyʔhʔ* – Zob. komentarz filologiczny do *KTU* 1.15 IV 7.

23. *mʔrʔ* – Niektórzy poprawiają na *gr*, tłumacząc wyrażenie *ħm gr* jako „sala gości/przyjęć/biesiadna” (Greenstein 1997, 28 [ale ze znakiem zapytania]; del Olmo Lete 1998, 194.208; Gibson 2004, 93 [„sala audiencyjna”]; Tronina 2009, 585; *DUL* 302-303, 390, 683). Podobieństwo ugaryckich spółgłosek *g* (jeden pionowy klin) oraz *m* (jeden pionowy klin i jeden krótszy poziomy klin dopisany z górnej prawej strony) jest duże. Należy jednak przyjąć za *KTU* lekcję *mr* (sala boleści, w której leżał chory Kirta). Pardee (*COS I*, 339) niejako łączy te różnice. Przyjmuje on wersję *mr*, lecz tłumaczy jako „mirra”, a całe wyrażenie – „namiot mirry”, a więc sala bankietowa, w której obficie używano olejku wymieszanego z mirrą. Należy zaznaczyć, że rzeczownik *mr* oznacza także „bohater” (zob. *KTU* 1.19 I 12; *DUL* 562). Stąd możliwy, aczkolwiek mniej prawdopodobny przekład „sala bohatera” (= Kirty). Jeszcze inaczej interpretuje całe wyrażenie Wyatt (2002, 215-216), odczytując je jako *w ħymr* – „do kadzi z winem (niech się przybliżą)”. Usuwa on jedną spółgłoskę *m*, uznając ją za dittografię. Ta propozycja nie ma jednak żadnych krytycznych podstaw.

24. *tšlh* – Greenstein (1997, 28), Pardee (*COS I*, 339), Gibson (2004, 93), Coogan i Smith (2012, 85) tłumaczą w 3. os. lp. („wyciągała”, tzn. Ħuraja). To tłumaczenie jest także możliwe.

25. *tštn* – Patrz komentarz jak wyżej.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

14-20. Ħuraja wypełnia dokładnie polecenia Kirty. Zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.15 IV 1-9.

21-30. Dostojnicy Kirty przyjmują zaproszenie i licznie przychodzą na ucztę ofiarną przygotowaną przez Ħuraję. Gromadzą się oni w „sali boleści” (zob. komentarz filologiczny), w której leżał chory Kirta. Przygotowaną biesiadę, złożoną z najlepszego mięsa i wina, należy więc uznać za ofiarę w intencji uzdrowienia króla Chuburu. Tę myśl wydaje się zapowiadać Ħuraja, która przemawia do wszystkich dostojników

Kirty. Niestety, od w. 29 tekst się urywa i w tym miejscu nie jest znana jej wypowiedź. Wyjaśnienie pojawi się w dalszej części opowiadania (KTU 1.15 V 10-21a).

KTU 1.15 V 1-29

PONOWNY OPIS UCZTY I OGŁOSZENIE SUKCESJI PO KIRCIE

Wiersze 1-10 są w znacznej mierze powtórzeniem poprzedniej części (KTU 1.15 IV 14-31). Jakkolwiek tego typu repetycje są cechą narracji i retoryki semickiej, to w tym przypadku jest ona zaskakująca. Najczęściej powtórzenia przebiegają według schematu: polecenie (mowa niezależna) – jego realizacja. Ten środek literacki wystąpił już w *Legendzie o Kircie*. Przykładowo władca Chuburu otrzymuje polecenia od Ila w trakcie teofanii onirycznej (KTU 1.14 II 6-III 49), a następnie dokładnie je wykonuje (KTU 1.14 III 50-VI 41). Podobna sytuacja zachodzi w przypadku omawianej uczty: KTU 1.15 IV 1-13 // KTU 1.15 IV 14-31. Ta sama kompozycja literacka jest spotykana w *Cykle o Ba'lu* i *Legendzie o Aqhacie*. Czasami zdarza się trzecie powtórzenie jako relacja z wykonanego polecenia. W omawianym tekście trzecia repetycja (z drobnymi zmianami) dotyczy części narracyjnej. Może to wynikać z próby połączenia dwu różnych wersji tej samej części *Legendy o Kircie*.

¹ 'tʔb¹[h . šm]¹n¹ . [mrih]	'Złożyła¹ [w ofierze] swoje [tłus]¹te¹ [mięsiwo],
² 'tpt¹[h . rh]bt . [yn]	'otworzy¹[ła dz]bany [wina].
³ 'lh . tr¹[h . tš]¹r¹b¹	[Przypro]wa¹dziła¹ 'do niego¹ [jego] 'marszałków¹,
⁴ 'l¹[h .] 't¹[š]¹r¹b¹ z[byh]	'przy¹[prowa]¹dziła¹ 'do¹ [niego] [jego] ge¹nerałów¹,
⁵ 'aħr¹ . [xxxx]¹t¹ [. xx]x	'Następnie¹
⁶ 'l¹ mʔb¹ [xx]x¹t¹	'do¹ (jego) siedzi¹by¹ ...
[xxxx]¹ xxx[x .]	[...] (...).
'y¹d . b 'š¹ . t¹[šl]¹h¹	'Rę¹ce do 'misy wy¹[ciąga]¹li¹,
⁸ [ħrb . b]bš[r] . ištñ	[noże do] mię[sa] przykładali.
⁹ [w t¹n] . mʔt¹ . ħ¹r¹y	[Wtedy powiedziała] mło¹da¹ Ĥu¹ra¹ja:
¹⁰ [l lh]¹m¹ . l šty . 'šħtk¹[m]	„[Na posi]¹tek¹ (i) na libację 'wa¹[s] [zgromadziłam]
¹¹ [xxx]¹b¹rk . txxxx	[...] 'bło¹goślawić [...]
¹² [l .] 'kr¹t . t¹bk¹n	[Nad] 'Kir¹tą p¹ła¹czcie,
¹³ [km .]¹r¹gm . 'trm¹	[jak] 'ry¹czenie 'byków¹,
¹⁴ [x]x . mtm . tbk¹n¹	[...] (bliskiego) śmierci opłakuj¹cie¹,
¹⁵ [x]t . w b lb . tq¹b¹[rñ]	[...] i w sercu pogrze¹b¹[cie].
¹⁶ [x]¹q¹mš . mtm . u¹šb¹¹[t]	[...] (na) 'dłu¹gość pa¹l¹[ców] (jest od) śmierci.
¹⁷ [k]¹rt¹ . š¹rk¹ . il	[Ki]¹rta¹ od¹chodzi¹ (do) Ila,
¹⁸ 'rb . špš . l y m ġ¹⁹ krt .	ku zachodowi słońca zmierza Kirta,
šbia . špš²⁰ 'b¹¹ny .	(ku) zejściu słońca nasz 'wład¹ca.

w ymlk ²¹ [y]ʳʂ ¹ b ʼln .	I zakróluje [Ja]ʳʂʂi ¹ bu nad nami”.
w ʳy ¹ [ʳʳ]ʳn ¹ y ²² [kr]t ʳ .	I ʳod ¹ [po]ʳwie ¹ dział [Kir]ta szlachetny:
ʼln . bhr ²³ [yml]ʳk ¹ .	„Nad nami (mój) pierworodny [niech zakrólu]je.
atrk . ʳ ¹ 24 [gg . xx]tk yšši	Twoja małżonka na [tarasie (obo)]k ciebie niech się
	ukáže
²⁵ [...]ʳh ¹ br . rbt	[...]wielkiego ʳChu ¹ buru
²⁶ [hbr . trr]ʳt ¹	[wspania]ʳłego ¹ [Chuburu].
il d ²⁷ [pid ...]ʳn ¹ . b anš ^{ʳt¹}	Ilu [miłosierny ...](...) w choro ^{ʳbie¹} ,
²⁸ [...]ʳm ¹ lu	...
²⁹ [...]ʳtm ¹	...
...	(brak około 18 linii tekstu)

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

3. ʳr¹[h – Zob. komentarz filologiczny do KTU 1.15 IV 6.
 4. ʳz¹by^{ʳh¹} – Zob. komentarz filologiczny do KTU 1.15 IV 7.
 5-7a. ʳahr¹ (...) xxx[x .] – Na podstawie KTU 1.15 IV 21-22 można przyjąć następującą rekonstrukcję uszkodzonego tekstu i tłumaczyć:

⁵ ʳahr ¹ .[bt kr]ʳt ¹ [. tbu]n	ʳNastępnie ¹ [do domu Kir]ʳty ¹ [wesz]li,
⁶ ʳ ¹ mʳʳb ¹ [ʳw]r ^{ʳt¹}	ʳdo ¹ (jego) siedzi ^{ʳby¹} [wkro]czy ^{ʳli¹}
[w hm mr]ʳ ⁷ tqd[m .]	[i do sali boleści] wstąpi[li].

7b. t¹[šl]ʳh¹ – Greenstein (1997, 29), Pardee (COS I, 339), Gibson (2004, 93), Coogan i Smith (2012, 85) tłumaczą w 3. os. lp. („wyciągała”, tzn. Huraja). To tłumaczenie jest także możliwe.

8. tštn – Zob. komentarz jak wyżej.
 19. šbia . špš – Pardee (COS I, 339) tłumaczy to wyrażenie jako „wschód słońca”, interpretując je jako meryzm z paralelnym ʳb špš („zachód słońca”). Kolejność zachód – wschód odzwierciedla zasięg świata podziemnego, do którego ma się udać Kirta (Garbini 1983, 53).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

- 1-4. Zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.15 IV 1-9.
 5-8. Zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.15 IV 21-30.
 9-21a. W części opowiadania zachował się ciąg dalszy przemowy Hurai do dostojników Kirty wygłoszonej podczas uczty. Jest ona poprzedzona tą samą formułą wprowadzającą, co w KTU 1.15 IV 26 i rozpoczyna się tym samym zdaniem (KTU 1.15 IV 27). Brakuje natomiast odpowiednika z KTU 1.15 IV 28 („i ucztę ofiarną za Kirtę, waszego władcę”). Od w. 12 rozpoczyna się wezwanie do oplakiwania Kirty, leżącego w śmiertelnej chorobie. Płacz należał do rytuałów żałobnych, podobnie jak rozdiera-

nie szat, siadanie na ziemi, posypywanie głowy popiołem, a nawet samookałeczenia. Zgromadzeni w „sali boleści” dostojnicy Kirty pod przewodnictwem jego małżonki mają dokonać tego, co jest już zapowiedzią obrzędów pogrzebowych. Zachodzi tutaj sytuacja podobna do przybycia trzech przyjaciół do Hioba, którzy wraz z nim wypełniają rytuały żałobne jeszcze za jego życia (Hi 2,12; Tronina 2009, 585). Płacz dostojników Kirty ma być tak donośny jak ryczenie byków. Natomiast szacunek, czy nawet miłość do króla Chuburu podczas tego rytuału ma się wyrazić w tym, że zostanie on pochowany w sercu swoich dostojników, jak również Ҁuraj i wszystkich poddanych.

Prezentowany tekst jest ciekawy pod względem tego, co można nazwać eschatologią ugarycką. Ҁuraja stwierdza, że Kirta bliski śmierci „odchodzi do Ila, ku zachodowi słońca zmierza” (ww. 17-18). Jest to wyraz wiary w to, że zmarli królowie Ugarit stawali przed Ilem i byli włączani do boskiego kręgu, zostając ubóstwionymi duchami (*rpum* – „herosi”). Najpierw jednak musi on iść drogą słońca, czyli wraz z boginią Ҁapša, która jest nazywana „pochodnią 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 podziemne królestwo Mota w odwrotnym kierunku (z zachodu na wschód). Na zachodzie więc było zejście do świata podziemnego (KTU 1.2 III 20; 1.6 I 8-10). Stąd właśnie stwierdzenie Ҁuraj, że Kirta zmierza ku zejściu słońca (ww. 18-20a).

Wezwanie Ҁuraj do powszechnej lamentacji kończy się wskazaniem następcy Kirty. Ma nim być ich pierworodny syn, Jaššibu. W ten sposób młoda królowa przejmuje niezwykle ważną rolę na dworze królewskim, która przypada odpowiednim dostojnikom, np. kapłanom. Przygotowuje ona ofiarną ucztę, zaprasza ugaryckich dostojników, przemawia na ich zgromadzeniu, wzywa do powszechnej lamentacji i w końcu wyznacza następcę tronu. W ten sposób Ҁuraja przestaje być jedynie młodą żoną chorego Kirty, a zaczyna pełnić rolę królowej-matki, a więc władczyni przejmującej rządy i wydającej polecenia w sytuacjach, kiedy tron nie został jeszcze przejęty przez nowego króla.

21b-29. Na koniec tej żałobnej sceny głos zabiera sam Kirta, po raz pierwszy od udzielenia wskazań Ҁuraj, jak ma przygotować ofiarną ucztę (KTU 1.15 IV 1-13). Najpierw potwierdza on, że królować po nim będzie jego pierworodny syn. Od w. 24 tekst staje się mało zrozumiały ze względu na jego poważne uszkodzenia, a od w. 28 jest w ogóle nieczytelny. Dlatego najczęściej jest on opuszczany w tłumaczeniu. Można jednak podjąć próbę oddania sensu szcążkowo zachowanego tekstu. Po potwierdzeniu, że ma panować Jaššibu, Kirta zwraca się bezpośrednio do swojego pierworodnego syna, aby wyprowadził swoją małżonkę na taras i wraz z nią ukazał się przed wszystkimi mieszkańcami potężnego Chuburu. Władca, który miał zasiąść na tronie, musiał mieć żonę, gdyż to był jeden z warunków legitymizujących jego zdolność do sprawowania rządów w państwie. Był to m.in. znak, że nowy król będzie miał syna, który zasiądzie po nim na tronie, dzięki czemu zostanie zachowana ciągłość dynastyczna. Należy pamiętać, że *Legenda o Kircie* rozpoczyna się od tragicznej sytuacji jej tytułowego bohatera (KTU 1.14 I 1-25). Teraz więc Kirta poleca, aby

jego syn ukazał się wraz ze swoją małżonką. W ten sposób odchodzący z powodu choroby król dokłada starań, aby przejęcie władzy odbyło się w prawidłowy sposób i na chwałę jego wspaniałego Chuburu. Żona króla zajmowała miejsce obok niego na osobnym tronie, a w dniu intronizacji towarzyszyła mu we wszystkich obrzędach. Należy jednak zaznaczyć, że tłumaczenie ww. 23b-24 jest przypuszczalne.

W kolejnych słowach (ww. 26b-27) Kirta prawdopodobnie zwraca się do Ila w modlitewnej formie, aby go wysłuchał w jego chorobie. Niestety, po raz kolejny tekst z końcem kolumny się urywa i jest niemożliwy do rekonstrukcji.

KTU 1.15 VI 1-10 KONTYNUACJA UCZTY ŻAŁOBNEJ

Kolumna zachowała się fragmentarycznie, a bezpośrednio przed nią brakuje około dwudziestu linii. Czytelny tekst ponownie przedstawia Huraję przemawiającą na uczcie oraz lamentację zaproszonych gości z powodu śmiertelnej choroby Kirty. Greenstein (1997, 29) dopuszcza możliwość, że tym razem na ucztę żałobną zaproszona jest inna grupa osób, to znaczy synowie i córki króla Chuburu. Wydaje się jednak, że właściwszym rozwiązaniem jest przyjęcie, że owa biesiada trwała kilka dni, a Huraja jako jej gospodyni codziennie o wyznaczonej porze przypominała zebranym, dlaczego się tutaj zgromadzili, i wzywała ich do zbiorowej lamentacji.

¹ š ¹ m' . l q ¹ mt . xxm . 'l b ¹ nm ² r ¹ d ¹ m . 'tlh ¹ m . tšty ³ w t ¹ n . m ¹ t ¹ 'hr ¹ y ⁴ l 'lh ¹ m . 'l ¹ š ¹ ty ¹ . šht ¹ km ¹ ⁵ d ¹ b ¹ [h .] 'l krt ¹ . adn ¹ km ¹ ⁶ 'l . krt . 'tb ¹ un . ⁷ k ¹ m ¹ r ¹ gm . t ¹ rm ¹ . rgm{.}hm ⁸ b d ¹ rt[hm . m]r ¹ t ¹ . krt ⁹ 'a ¹ g ¹ xxx[xxx]x ¹ š ¹ r ¹ ¹⁰ [...]xx ...	Słu ¹ chał ¹ (...) 'podczas ¹ gdy 'jed ¹ li (i) pili. Wtedy powie ¹ działa m ¹ o ¹ da 'Hura ¹ ja: „Na 'posi ¹ łek (i) 'na ¹ li ¹ bację ¹ 'was ¹ zgromadziłam, ucz ¹ tę ¹ [ofiarną] 'za Kirtę ¹ , 'waszego ¹ władcę”. Do Kirty 'przysz ¹ li. 'Ja ¹ k ryczenie byk ¹ ów ¹ ich jęki. W [ich] widzeniu Kirta (już) [umar] ¹ ł ¹ . (...) [...] (...) [...] (...) (brak około 40 linii tekstu)
--	---

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

6. 'tb¹un – Caquot, Sznycer i Herdner (*TOu I*, 548 n. p), Margalit (1995, 261-262) i Greenstein (1997, 30) poprawiają na *tbkn*, otrzymując tłumaczenie: „Nad Kirtą płakali”.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-2. Wiersz pierwszy jest całkowicie niezrozumiały ze względu na użyte formy i uszkodzenia. Dlatego jest opuszczany w tłumaczeniu poza początkowym *šm'* („słuchaj” lub „słuchał”). Z nielicznych prób rekonstrukcji i tłumaczenia tekstu można przywołać de Moora (1987, 210), który proponuje przekład: „Byli posłuszni swoim wnętrzościom, swoim brzuchom”. Hipotetycznie można przyjąć nieco inne rozwiązanie, uznając ww. 1-2 jako polecenie Kirty przekazane Hurai: „Słuchaj, powstań, aby napełniać ich brzuchy, podczas gdy (jeszcze) jedzą i piją” (względnie: „Słuchał, jak wstała, aby napełniać ich brzuchy, podczas gdy [jeszcze] jedli i pili”), to znaczy chory władca prosi o stałe uzupełnianie posiłku podczas uczty żałobnej. Ze względu na brak silnych argumentów za takim rozwiązaniem, w tłumaczeniu tych wierszy pozostawiono, wzorem większości komentatorów, tylko pierwszy czasownik.

3-8. Wiersze są dokładnym powtórzeniem wcześniejszych tekstów: *KTU* 1.15 IV 26-28 oraz 1.15 V 9-10,13. Jedynie ww. 6b-7 są rozwinięte o wyrażenie *rgmhm*, dzięki czemu tworzy się pełne porównanie („jak ryczenie byków ich jęki”). Całość czytelnego tekstu zamyka stwierdzenie, że zaproszeni goście mają widzenie, iż ich władca jest już umarły. Może to być przykład uczty typu *marziḫu*, podczas której jej uczestnicy łączyli się z duchami swoich ubóstwionych przodków, uznając ich za obecnych pośród siebie (zob. ekskurs: *Marziḫu*).

KTU 1.16

1. *KTU* 1.16 (RS 3.325 + 3.342 + 3.408)
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. 230 x 175 x ? mm
4. Muzeum Narodowe w Aleppo (Syria)
5. Legenda dynastyczna

KTU 1.16 I 1-11A

LAMENTACJA Z POWODU ŚMIERTELNEJ CHOROBY KIRTY

Trzecia tablica *Legandy o Kircie* rozpoczyna się od lamentacji z powodu śmiertelnej choroby Kirty. Nie wiadomo jednak, kto ją wygłasza. Wynika to ze znacznego uszkodzenia kolumny bezpośrednio poprzedzającej omawiany tekst (brak ponad czterdziestu końcowych linii w *KTU* 1.15 VI). Tam czytelny tekst ukazuje Huraję,

która po raz kolejny zaprasza gości na ucztę ofiarną za Kirtę, a następnie rozpoczyna się opis zbiorowej lamentacji. We wstępie do KTU 1.15 VI 1-10 zaznaczano, że jednym z możliwych wyjaśnień tych powtórzeń jest założenie, że ostatnie wezwanie na ucztę ofiarną jest skierowane do synów i córek umierającego króla (Greenstein 1997, 29). Jeżeli tak faktycznie by było, to można przyjąć, że ową lamentację wygłasza Ilihu – młodszy syn Kirty. Bez wątplenia jednak rozpoczyna się ona wraz z odpowiednim wprowadzeniem narracyjnym w końcowych liniach KTU 1.15 VI, które się nie zachowały. Miejszem natomiast wygłoszenia tej lamentacji, jak można przypuszczać na podstawie następnej perykopy (KTU 1.16 I 11b-23), jest sala biesiadna, gdzie odbywa się uczta.

verso 1 ʾl kʾrt

² ʾk klʾb . b btk . nʾtq .

k inr ³ ap . ḥštk .

ap . ab . ik mtm ⁴ tmtn .

u ḥštk . l ntn

⁵ ʾtq . bd . att . ab šrry

⁶ tbkyk . ab . ḡr . bʾl

⁷ špn . ḥlm . qdš

⁸ nny . ḥlm . adr .

ḥʾlʾ⁹ ʾrʾḥb . mknpt .

ap ¹⁰ ʾkrʾt . bnm . il .

šph ¹¹ ʾlʾtpn . w qdš .

ʾO Kiʾrcie.

„Jak psʾly krążymy wokół twojego grobu,
jak kundle – u wejścia (do) twojego grobowca.

Ach, ojczy, jak śmiertelnicy umierasz,
a twój grobowiec jest wypełniany
ciągłym lamentem kobiet (płynącym z) wyżyn,
ojczy.

Oplakuje cię, ojczy, góra Baʾla,
Şaponu, twierdza święta,
Nani, twierdza wspaniała,
twierdza rozʾległa jak rozpostarte skrzydła.
Przecież ʾKirʾta (jest) synem Ila,
potomkiem ʾŁasʾkawego i Świątego”.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1. ʾl kʾrt – Zob. komentarz filologiczny do KTU 1.14 I 1.

2a. btk – Dosł. „twój dom” (tak tłumaczą: de Moor 1987, 211; del Olmo Lete 1998, 195; COS I, 339; Gibson 2004, 94; Coogan & Smith 2012, 87; TUAT NF VIII, 257). Rzeczownik *bt* może przybrać znaczenie „grób” jako dom wiecznego spoczynku. Tak tłumaczą: Greenstein (1997, 30), Wyatt (2002, 219), Tronina (2009, 586).

2b. nʾtq – Czasownik *ʾtq* ma wiele różnych znaczeń: „przejsć”, „przeminać”, „wejść” (Gibson 2004, 94; Coogan & Smith 2012, 87), „zestarzeć się” (del Olmo Lete 1998, 195; COS I, 339). Na podstawie kontekstu jest on tłumaczony jako „wyć/skomleć” (Wyatt 2002, 219; Tronina 2009, 586; TUAT NF VIII, 257). Inny przekład proponuje Greenstein (1997, 30): „Jak pies wchodzisz do twojego grobu”. W tłumaczeniu przyjęto znaczenie „krążyć” stosownie do porównania (de Moor 1987, 211).

3. ap – To słowo występuje w jednej linii dwukrotnie. Ma ono wiele znaczeń i może pełnić różne funkcje w zdaniu. Pierwsze wystąpienie *ap* przetłumaczono jako rzeczownik oznaczający „przód”, „wejście” (DUL 84-85), drugie – jako partykułę wykrzyknikową.

5. *šrry* – Przyjęto znaczenie „wyżyny” jako allomorf *šrrt* (*DUL* 780). Przymiotnik jest różnie tłumaczony i często interpretowany jako przydawka rzeczownika *ab*: „Ojciec Wyżyn” (Greenstein 1997, 30), „nieszczęśny mój ojciec” (Wyatt 2002, 220; Tronina 2009, 586), „ukochany ojciec” (*COS I*, 339), „mój chwalebny ojciec” (Gibson 2004, 94; Coogan & Smith 2012, 87).

7. *hlm* – Końcowe *m* zinterpretowano jako enklitykę. Podobnie w w. 8.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1. Zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.14 I 1.

2-5. Sytuacja oplakujących Kirtę została wyrażona za pomocą metafory zaczerpniętej ze świata zwierzęcego. Użyte są tutaj dwa synonimiczne rzeczowniki: *klb* („pies”) i *inr* („kundel”). Oba te terminy pojawiają się paralelnie także w *Niebiańskiej uczcie Ila* (*KTU* 1.114:12b-13), gdzie Jarichu, bóstwo lunarne, z powodu pijactwa stacza się pod stół i przyjmuje wygląd parszywego psa, łączącego pomiędzy nogami uczujących bóstw. Negatywny charakter tego obrazu wyraża się w tym, że Jarichu jest okładany kijem po grzbiecie przez innych uczestników uczty, a w najlepszym przypadku bogowie rzucają mu na ziemię jedzenie niczym nędzemu zwierzęciu. To z kolei spotyka się z krytyką odźwiernego, który stwierdza, że takiego kundla nie karmi się boskimi wybornymi porcjami mięsa. Uczta Ila opisana w *KTU* 1.114 jest postrzegana jako nawiązanie do rytuałów związanych z kultem zmarłych. Pies byłby więc zwierzęciem nie tylko towarzyszącym bóstwu lunarnemu, ale również powiązanim z tymże kultem. W omawianym tekście lamentujący sami porównują się do psów i kundlów krążących wokół grobowca Kirty. Ten obraz należy rozumieć jako przedstawienie osierocenia, co potwierdza, że lamentacja jest wygłoszona przez syna władcy Chuburu. Należy natomiast odrzucić propozycje uznające, że te zwierzęta krążą bezpiecznie po pałacu królewskim, ponieważ psy nie zamieszkiwały wraz z ludźmi w ich domach.

Rzeczownik *bt* przyjmuje tutaj znaczenie „grób” (por. akad. *bītu*; *CAD B*, 292) – jako dom wiecznego spoczynku, w którym są nagromadzone skarby zmarłego mające zapewnić mu dostatek w krainie umarłych (zob. komentarz filologiczny). Przykładem może być *Hi* 3,15 (Tronina 2013, 123). Paralelnie z wyrażeniem *bt* jest użyte *hštk*. Rzeczownik *hšt* występuje poza jednym wyjątkiem tylko w *Legendzie o Kircie* (*KTU* 1.16 I 3,4,17,18; 1.16 II 39,41; por. także 1.123:30, tekst 14). Stąd też jego znaczenie jest doprecyzowane na podstawie kontekstu jako „grobowiec królewski”, „mauzoleum” (*DUL* 407-408; por. akad. *hštu*).

Następnie jest wyrażone zdziwienie, że Kirta, którego pochodzenie jest postrzegane jako boskie, umiera jak zwykli śmiertelnicy. Wyraz czci wobec króla wyraża się w lamentacji zawodowych płaczków, które przy jego grobowcu będą wznosiły nieustanny lament. Była to znana praktyka rytualna w czasie pogrzebu. Bardzo często miejscem, na którym wygłaszano lamentacje, były wyżyny (Sdz 11,37-40).

6-11a. Boskie pochodzenie Kirty jest wyrażone w tym, że oplakują go miejsca zamieszkałe przez bogów. „Góra Ba’la” to Şaponu (wysokość ok. 1770 m, dzisiejsze Džebel al-Aqra’, ok. 40 km na północ od Ugarit), gdzie bóg burzy miał swój pałac (KTU 1.4 VI 16-59). Jej szczyty były bardzo często spowite chmurami, co nadawało jej tajemniczości i sakralności. Dlatego była ona uznawana za świętą i otoczona szczególnym kultem przez mieszkańców Ugarit. Wyrażają to liczne i różne związki syntagmatyczne występujące w ugaryckich tekstach mitologicznych, legendarnych i rytualnych, do których w omawianym kontekście najpierw należy zaliczyć występujące w *Legendzie o Kircie*: *gr b’l* – „góra Ba’la” (KTU 1.16 I 6; 1.16 II 45), *hlm qdš* – „święta twierdza” (KTU 1.16 I 7; 1.16 II 45-46), *hlm adr* – „wspaniała twierdza” (KTU 1.16 I 8; 1.16 II 46). Inne określenia góry Ba’la to: *il špn* – „boski Şaponu” (KTU 1.3 III 29; 1.3 IV 19), *gry/h* – „moja/jego (tzn. Ba’la) góra” (KTU 1.3 III 29; 1.3 IV 19; 1.101:2), *gr nhlty* – „góra mojego dziedzictwa” (KTU 1.3 III 30; 1.3 IV 20), *gb’ tlyt* – „góra zwycięstwa” (KTU 1.3 III 31; 1.10 III 28,31; 1.101:3). Personifikacja Şaponu wyraża się w tym, że ta góra oplakiwała Ba’la (KTU 1.16 I 6-11; 1.16 II 44-49). Więcej na temat góry jako miejsca zamieszkania bóstw w wierzeniach na starożytnym Bliskim Wschodzie zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.3 I 18-22a.

Jako druga góra, która oplakuje śmierć Kirty, jest wymieniony Nani. Był to drugi niższy szczyt pasma Şaponu (Anti-Casius, *DUL* 625). Świadectwa huryckie i heetyckie wskazują na tę górę (podobnie jak na Hazzi, czyli Şaponu) również jako na siedzibę bogów oraz przywołują ją jako świadka podczas zawieranych przymierzy i składanych przysiąg. Związek z górą Ba’la jest wyrażony przez użycie określenia *hlm* („twierdza”). Nani i Kasu (zob. KTU 1.1 III 12,22) są to szczyty Şaponu. Ich położenie jest porównane do rozpostartych skrzydeł ptaka. Faktycznie szerokie szczyty Şaponu i Nani widziane z dołu przypominały rozciągnięte nad okolicą skrzydła.

Płacz szczytów Şaponu jest metonimią, to znaczy nie płaczą wymienione góry, lecz bóstwa, które je zamieszkiwały. W tym przypadku chodzi o Ba’la, boga będącego obrońcą dynastii Kirty. Motyw płaczących gór jako wyraz żałoby po śmierci bohatera jest spotykany także w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu. Przykładowo, „wysokie [szczyty] górskiej krainy” oplakują zmarłego Enkidu (*Epos o Gilgameszu* VIII 11).

Relacja Kirty z Ilem jest wyrażona przez stwierdzenie, że ów władca jest synem ojca ugaryckich bogów oraz „potomkiem Łaskawego i Świętego”. W ten sposób król Chuburu jest postawiony w tym samym szeregu, co pozostałe bóstwa. Dlatego w przekonaniu wygłaszającego lamentację, Kirta powinien cieszyć się nieśmiertelnością. Również idea patrzenia na króla jako syna najwyższego bóstwa jest spotykana na starożytnym Bliskim Wschodzie, m.in. w ST (2 Sm 7,14; Ps 2,7; 89,27-28; 110,3).

KTU 1.16 I 11B-23
LAMENTACJA ILIHA PRZED KIRTA

Tekst w większej mierze powtarza poprzednią lamentację, tym razem wygłoszoną już bezpośrednio przed śmiertelnie chorym Kirtą. Na podstawie dalszej części opowiadania (KTU 1.16 I 24,46) wiadomo, że to Iliħ, młodszy syn króla, przychodzi do swojego ojca i ubolewa nad jego odejściem oraz nad sytuacją swoją i całego rodzeństwa.

<p>'l¹² <i>abh . y'rš .</i> <i>ybky</i>¹³ 'w¹ <i>yšnn .</i> <i>ytn . gh</i>¹⁴ <i>bk'y</i>¹ . <i>b h̄yk . abn . ašm̄h</i> ¹⁵ <i>blmtk . n̄gln .</i> <i>k k̄lb</i>¹⁶ 'b <i>btk</i>¹ . n'tq . <i>k inr</i>¹⁷ at 'h¹ <i>štk .</i> <i>ap . ab . k mtm</i>¹⁸ <i>tmtn .</i> <i>u h̄štk . l ntn</i> ¹⁹ 't{h}q . <i>bd . att . ab . šrry</i></p> <p>²⁰ 'ik¹ <i>m . yrgm . bn il</i>²¹ 'krt¹ . <i>šph̄ . ltpn</i>²² 'w q¹ <i>dš .</i> <i>u ilm tmtn</i> ²³ š'ph¹ . <i>ltpn . l yh</i></p>	<p>Do swojego ojca przyszedł, zapłakał 'i¹ zazgrzytał zębami, zawołał głośno, płacząc¹: „Twoim życiem, nasz ojcze, cieszyliśmy się, twoją nieśmiertelnością radowaliśmy się. Jak psy krążymy 'wokół twojego grobu¹, jak kundle – u wejścia (do) twojego 'gro¹bowca. Ach, ojcze, jak śmiertelnicy umierasz, a twój grobowiec jest wypełniany ciągłym lamentem kobiet (płynącym z) wyżyn, ojcze. 'Jak¹że można mówić, że synem Ila (jest) 'Kirta¹, potomkiem Łaskawego 'i Ś¹więtego? Czy bogowie umierają? Po¹tomstwo¹ Łaskawego nie żyje?”</p>
---	--

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

11. *y'rš* – Należy poprawić na *y'rb* (KTU).
13. *ytn . gh* – Dosł. „wydał swój głos”.
14. *ašm̄h* – Należy poprawić na *nšm̄h* (KTU), czyli liczba mnoga zamiast liczby pojedynczej.
16a. *btk* – Zob. komentarz filologiczny do KTU 1.16 I 2a.
16b. *n'tq* – Zob. komentarz filologiczny do KTU 1.16 I 2b.
17a. *at* – Należy poprawić na *ap* (KTU).
17b. *ap* – Zob. komentarz filologiczny do KTU 1.16 I 3.
19. *šrry* – Zob. komentarz filologiczny do KTU 1.16 I 5.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

11b-14a. Zaproszeni przez Ćuraję goście przychodzili do „sali boleści” (*ħm mr*; KTU 1.15 IV 23; 1.15 V 7), aby opłakiwać Kirtę. Później musieli przejść do sali bie-

siadnej, gdzie odbywała się uczta ofiarna. Teraz akcja legendy przenosi się ponownie do miejsca, gdzie leżał chory król. Stwierdzenie „do swojego ojca przyszedł” wskazuje na Iliha, młodszego syna Kirty. Oprócz płaczu (*bky*) i głośnego wołania (*ytn gh*) jest też mowa o zazgrzytaniu zębami. Czasownik *šnn* występuje zaledwie dwa razy w tekstach ugaryckich i to na przestrzeni tego samego opowiadania (KTU 1.16 II 35). Ta czynności również była sposobem, podobnie jak lamentowanie i płacz, wyrażania bólu i smutku.

14b-23. Lamentacja wygłoszona przez Iliha pokrywa się w znacznej mierze z poprzednim tekstem. Są tylko trzy większe różnice. Po pierwsze cała lamentacja jest poprzedzona stwierdzeniem, że synowie i córki cieszyli się z nieśmiertelnego życia swojego ojca (ww. 14b-15a). Owa nieśmiertelność wynikała z przyjęcia, że Kirta jako król jest synem Ila i dlatego przynależy do boskiego świata. W tym darze w jakiejś mierze uczestniczyły jego dzieci, zwłaszcza syn, który miał objąć władzę jako następca tronu. Bez wątpienia ta wypowiedź znajdowała się w końcowych liniach KTU 1.15 VI. Dlatego niektórzy przyjmują rekonstrukcję, umieszczając te słowa bezpośrednio przed KTU 1.16 I 1 (del Olmo Lete 1998, 195). Druga zmiana to opuszczenie passusu o oplakiwaniu Kirty przez boskie góry Šaponu (KTU 1.16 I 6-9a). Trzecia różnica to pytania: „Czy bogowie umierają? Potomstwo Łaskawego nie żyje?” (ww. 22b-23), potwierdzające przekonanie o nieśmiertelności bóstw i ich ziemskiego potomstwa, czyli władców zasiadających na tronie. To przekonanie należało do ideologii królewskiej na starożytnym Bliskim Wschodzie (por. 1 Krl 1,31; Healey 1984, 245-254).

KTU 1.16 I 24-45

POLECENIA KIRTY DLA ILIHA

Po długiej przerwie w opowiadaniu Kirta zabiera głos. Wydaje on polecenia jak prawdziwy władca, choć ograniczają się one do jego najbliższych. Przed wszystkim jednak staje się jasne, że król Chuburu żyje. Jego nieobecność w opowiadaniu, liczne luki w tekście i przybierające na sile lamentacje mogły pozwolić na przypuszczenie, że Kirta umarł.

²⁴ *ʿw y'nʿly . krt . ʿ*
²⁵ *bʿn . aʿl . tbkn .*
al ²⁶ *tʿdʿm . ly .*
al tkl . bn ²⁷ *ʿqrʿ . ʿnk .*
mḥ . rišk ²⁸ *uʿdʿm ʿt .*
šḥ . aḥtk ²⁹ *tḥmnt .*

ʿI odpowieʿdział Kirta szlachetny:
 „Syʿnu, niʿe płacz,
 nie rozʿpaʿczaj nade mną,
 nie wyczerpuj, synu, ʿkrynicyʿ twoich oczu,
 wód twojej głowy – ʿʿzaʿmi.
 Zawołaj twoją siostrę, Szitmanitę,

*bt . hm̄h<mt>h*³⁰ 'dn'n .

tbkn . w tdm . ly .

'qmm'³¹ 'ahr'¹ . al . t'rgm'¹ . l ahtk

³² 'tr'[gm .]'llm . d'm . ahtk

³³ 'yd'¹t . k r̄hmt

³⁴ 'al'¹ . tšt . b šdm . mmh

³⁵ 'b s'm'kt'¹ . šat . npšh

³⁶ 'tm't'n'¹ . šba . rbt . ³⁷ 'š'pš .

w . tgh . nyr ³⁸ 'r'bt .

w rgm . l ahtk ³⁹ 't'tm'n'¹t .

krtm . dbh ⁴⁰ 'db'h .

mlk . 'š'r'¹ ⁴¹ 'š'rt .

qh . 'tp'k b yd

⁴² 'br'l'tk . bm . 'ymn'¹

⁴³ 'l'k . šr'¹ . 'l'š'rt'¹

⁴⁴ 'adn'k . š'qrb . ksp'¹

⁴⁵ 'b' mg'nk . w hr'š . 'l kl'¹

córkę 'najbar'dziej współczu<jącą>.

Niech płacze i szlocha nade mną.

Ruszaj! Nie m'ów'¹ 'teraz'¹ twojej siostrze,

'po'[wiesz] 'za'tem 'tej nocy'¹ twojej

siostrze,

'wie'm (bowiem), jaka jest miłosierna.

Niech 'nie' wylewa na polach swoich łez,

a 'na wznie'sie'niach'¹ swojego ducha.

'Za'cze'kaj', aż zajdzie wielka 'Ša'pša,

i wszędzie światło 'wiel'kie.

Wtedy powiesz twojej siostrze 'Szi'tma'ni'cie:

«Nasz Kirta składa 'ofia'rę,

król wyda'je u'czte'.

Weź twój 'bēbenek'¹ do ręki,

twój 'fle't w 'prawicę'¹,

(i) i'dź, śpiewaj' na 'wyzynach'¹.

Twojemu 'panu'¹ przy'nieś srebro'¹,

'jako'¹ da'r twój i zło'to 'dla wszystkich

(bogów)'»”.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

27. *m̄h* – Należy poprawić na *my* lub *mh*. De Moor (1987, 212) i Gibson (2004, 95) tłumaczą jako „szpik”, zatrzymując formę *m̄h*.

29. *hm̄h<mt>h* – Należy poprawić na *hm<h>h* (KTU).

29-30. *bt . hm̄h<mt>h 'dn'n* – Możliwy jest też przekład: „córkę, której poczęcie jest naszą siłą” (del Olmo Lete 1998, 196). Podobnie Wyatt (2002, 223).

32. *llm* – Końcowe *m* zinterpretowano jako enklitykę.

33. *'yd'¹t* – Możliwy jest także przekład w 2. os. lp. („wie'sz”). Tak tłumaczy Greenstein (1997, 32).

34. *mmh* – Dosł. „swoich wód”. W tłumaczeniu przyjęto rzeczownik *my* jako hiperbolę na oznaczenie wielkiego płaczu.

39-40. *dbh 'db'h* – Dosł. „ofiarowuje ofiarę”. Figura etymologiczna oparta na rdzeniu *dbh*.

40-41. *'š'r' 'š'rt* – Figura etymologiczna oparta na rdzeniu *'šr*.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

24-28a. Kirta najpierw wzywa swojego syna, aby przestał płakać z powodu jego ciężkiej choroby (ww. 25-28a). Używa przy tym metafor, mówiąc o krynicy oczu (*qr 'n*) i wodach głowy (*m̄h riš*). Podobne obrazy można znaleźć w Jr 8,23: „Kto na-

pełni moją głowę wodami (*mayim*), a moje oczy uczyni źródłem łez (*maqôr dim 'â*), abym mógł opłakiwać (*wə'ebkeh*) dniem i nocą zabitych Córy Mojego ludu". Wezwanie do zaprzestania płaczu wynika z polecenia Ilihowi przystąpienia do konkretnego działania. Poza tym, choć w tekstach ugaryckich nie brakuje opisów lamentacji i płaczu czynionych przez mężczyzn, w tym nawet samego Ila (KTU 1.5 VI 11-25a), to jednak te rytuały bardziej przynależały kobietom.

28b-35. Władca Chuburu poleca swojemu synowi, aby przywołał do niego najmłodszą córkę, Szitmanitę. Jej imię wywodzi się od liczebnika *tmn* – „osiem”, co oznacza, że urodziła się jako ósma córka Kirty i Ĥurai. Dlatego w tłumaczeniach pojawia się zlatynizowana forma Oktawia (Caquot & Sznycer & Herder 1974, 487-488, 552; Tronina 2009, 587; DUL 921). W tłumaczeniu pozostawiono oryginalną wersję (Szitmanita), gdyż wydaje się, że w Ugarit i na całym Bliskim Wschodzie nie było zwyczaju nadawania imion dzieciom według porządku ich narodzin, jak w o wiele późniejszej tradycji rzymskiej (np. Secundus, Tertius, Quadratus, Quintus itd.). Pamiętać należy, że po narodzinach Szitmanity Ilu przyznaje jej przywilej pierwotnej pośród córek Kirty (KTU 1.15 III 16). Jej ojciec natomiast uznaje ją za najbardziej czułą i wrażliwą z całego grona swoich dzieci. W komentarzu filologicznym do ww. 29-30 podano alternatywny przekład, zgodnie z którym możliwe jest również, że król Chuburu widzi w Szitmanicie najbardziej płodną córkę. To upodobniałoby ją do jej matki, Ĥurai, która zapewniła Kircie bardzo liczne potomstwo. Tak powoli wkracza na scenę legendy postać, która odegra w niej ważną rolę w dalszej części opowiadania.

Szitmanita jest wezwana przez Kirtę, aby to ona opłakiwała jego ciężką chorobę. W rodzinnym gronie najmłodszej córce przypadał przywilej najmocniejszego opłakiwania swoich rodziców (*Sen Dumuziego* 12-14). Od tego miejsca (w. 30b) tekst staje się mniej zrozumiały. Prawdopodobny sens jest taki, że chory król, świadomy tego, że jego córka natychmiast zjawiłaby się u niego („wiem, jaka jest miłosierna”, w. 33), nakazuje Ilihowi zaczekać z wydaniem jej poleceń aż do nastania nocy. Wydaje się także, jak potwierdzi to dalsza część opowiadania, że zmienia treść polecenia, jakie ma być przekazane jego córce, ukrywając przed nią stan ciężkiej choroby i bliskość śmierci. Dlatego Kirta nie chce, aby Szitmanita płakała i lamentowała na wyżynach jak pozostałe kobiety płaczki (KTU 1.16 I 5,19), lecz będzie miała inną misję do spełnienia w związku z jego stanem zdrowia.

36-45. Król Kirta nakazuje zaczekać Ilihowi do nastania wieczora. To bowiem oznaczają stwierdzenia o zjściu wielkiej Śapšy, czyli bogini słońca, oraz wzejściu „światła wielkiego” (*nyr rbt*). To wyrażenie oznacza księżyc. Podobny zwrot znajduje się w Rdz 1,16 w odniesieniu do słońca i księżyca. Wtedy bowiem Kirta złoży ofiarę i wyda ucztę, co należy uznać za rozpoczęcie rytuałów pogrzebowych. W tym obrzędzie ma uczestniczyć Szitmanita, śpiewając i grając na instrumentach. Tym razem ma już wyjść na wyżyny, aby właśnie tam wykonywać pieśni żałobne. Dodatkowo jeszcze córka Kirty ma przynieść srebro i złoto, które złoży w ofierze. Zachodzi tu podobna sytuacja, jak w przypadku zaproszenia dostojników Chuburu i przygotowania uczty ofiarnej przez Ĥuraję. Kirta udzielił w tej kwestii dokładnych

pouczeń swojej małżonce (KTU 1.15 IV 1-13), a ona starannie je wypełniła (KTU 1.15 IV 14-31). Teraz oczekuje tego samego od swojej córki.

Nie jest jasne, komu Szitmanita ma złożyć w ofierze srebro i złoto. Wyrażenie „twój pan” (*adnk*) można odnieść do Kirty. Tak go tytułowała Hūraja, zapraszając dostojników Chuburu na ofiarną ucztę (KTU 1.15 VI 5). Jednak wymienione dary, jakie ma złożyć królewska córka, przywodzą na myśl ślub, jaki król złożył Asziracie w jej świątyni w Tyrze i Sydonie podczas wyprawy na Udum. Tam Kirta przyrzekł matce ugaryckich bogów ogromną ilość srebra i złota (KTU 1.14 IV 31b-43), lecz tej ofiary nie wypełnił, za co spotkała go kara w postaci śmiertelnej choroby (KTU 1.15 III 25b-30). Celem jego wyprawy na Udum, a więc także przyczyną złożenia ślubu, było pozyskanie małżonki, która zapewniłaby mu potomstwo. Można więc przypuszczać, że teraz śmiertelnie chory król prosi Szitmanitę (owoc wyprawy na Udum), aby rozpoczęła w jego imieniu wypełnianie ślubu. Wówczas wyrażenie *adnk* można odnieść do Ba'la, widzianego jako obrońcę dynastii Kirty, lub do samego Ila, który tytułem *adn* jest określany w KTU 1.1 IV 17; 1.3 V 9 (tekst 1) oraz 1.124:1-2 (tekst 43). Jeżeli to założenie jest słuszne, to wyrażenie *l kl* może być rozumiane jako polecenie złożenia złota wszystkim pozostałym bóstwom. Tak przyjęto w tłumaczeniu. Szitmanita zatem, rozpoczynając składanie srebra i złota w ofierze jako dar dla bogów, może przyczynić się do uratowania swojego ojca. Taką interpretację sygnalizuje Tronina (2009, 588).

KTU 1.16 I 46-62

SPOTKANIE ILIHA Z SZITMANITĄ

Ilihu wypełnia polecenia chorego ojca, wyruszając na spotkanie ze swoją siostrą. Rozpoczyna się realizacja planu powziętego przez Kirtę.

⁴⁶ ʿaʿpnk . ʿgzʿr ʿiʿlhʿuʿ

⁴⁷ [m]ʿrʿhh . yiḥd . b ʿyʿd

⁴⁸ [g]ʿrgrhʿ . bm . ymʿnʿ

⁴⁹ [w] ʿyqrbʿ . trzzʿhʿ

⁵⁰ [ah]ʿrʿ . mgyh . w ʿglm

⁵¹ ʿaʿlhʿtʿh . šʿibʿ . yṣat .

mʿrʿhh ⁵² ʿlʿ tʿl yṣʿb .

pnh . {ǵ}tǵr ⁵³ ʿyṣʿu .

hlm . ahʿhʿ . tph

⁵⁴ ʿw kdh . lʿ arṣ . tḫbr

⁵⁵ [x]xxxx . ahh . tbky

⁵⁶ [x]xx . ʿmrʿṣ . mlk

ʿPoʿtem ʿmłodzieʿniec ʿIʿlihʿuʿ

swój [o]ʿszczeʿp wziął do ʿręʿki,

ʿswojąʿ [w]ʿłócznieʿ w prawićęʿ

[i] ʿruszyłʿ w pościeʿchuʿ.

[Po] tym, jak przybył, było już ciemno.

Jego ʿsioʿsʿtraʿ wychodziła, aby naʿbrać wodęʿ.

(On zaś) swój oʿszczeʿp ʿnaʿ wzʿgórzcu zostaʿwił,

(a) sam (ku) bramie ʿpodszedʿł.

A gdy (Szitmanita) zobaczyła ʿswojegoʿ brata,

ʿjej dzban oʿ ziemię się roztrzaskał.

... zapłakała, (gdy zobaczyła) swojego brata,

„[...]”(Czy) król (jest) ʿchoʿry,

57 <i>ʔlʔ[xxx] . krt . ʔaʔdʔnkʔ</i>	(...)[...] Kirta, ʔtwójʔ ʔpʔaʔnʔʔ
58 <i>[w y ʔn] . ʔgʔr . ilʔħu</i>	[I odpowiedział] ʔmłodzieniec IIʔiħu:
59 <i>[xxxx .]ʔmrs . mlkʔ</i>	„[...] ʔkrólʔ (nie jest) ʔchoryʔ,
60 <i>[xxx] . ʔkrt . adnkmʔ</i>	[...] ʔKirta, wasz panʔ.
61 <i>[kr]ʔt . dbħ . dbħʔ</i>	[Kir]ʔta składa ofiaręʔ,
62 <i>[mlk .]ʔʔsr . ʔsrʔt</i>	[król] ʔwydaje uczʔtęʔ”.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

49. *trzzʔhʔ* – Pardee (*COS I*, 340) interpretuje *trzz* jako nazwę własną („Przybył [do miejsca nazywanego] TRZZ”). Takie miejsce nie jest jednak poświadczony w tekstach ugaryckich. Najbliższe w zapisie to *trgzz* – mityczna góra będąca, wraz z Szarmagu, wejściem do podziemnego królestwa Mota (*KTU 1.4 VIII 1-3*).

61. *dbħ . dbħ* – Zob. komentarz filologiczny do *KTU 1.16 I 39-40*.

62. *ʔʔsr . ʔsrʔt* – Zob. komentarz filologiczny do *KTU 1.16 I 40-41*.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

46-62. Iliħu jest określony jako *gʔr*. 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*), Danila (*KTU 1.17 I 37*) czy Aqħata (*KTU 1.17 VI 20,26*). W tłumaczeniu przyjęto znaczenie „młodzieniec”, ze względu na wiek Iliħa. Należy jednak zaznaczyć, że równie dobrze można *gʔr* przetłumaczyć tutaj jako „wojownik” ze względu na uzbrojenie, z jakim szedł syn Kirty.

Zgodnie z poleceniem swojego ojca, Iliħu przyszedł do miasta, gdzie była Szitmanita, już po zachodzie słońca. Trudno wyjaśnić, dlaczego córka Kirty nie mieszkała wraz z nim w jego pałacu w Chuburu. Opowiadanie zdaje się wskazywać, że przebywa w mieście dość oddalonym. Margalit (1976, 154-156; 1995, 264-265) proponuje raczej osobliwe rozwiązanie, przyjmując, że Szitmanita należała do grona *nadātu* – kapłanek-księżniczek, które rezydowały w swego rodzaju „klasztorze” z dala od rodzinnego domu (*CAD N/2*, 63-64). Wyatt (2002, 223) wyklucza możliwość, że córka Kirty mieszkała w innym mieście. Należy jednak zauważyć, że Iliħu wyrusza w drogę uzbrojony w oszczep i włócznię. Nie była to tylko broń, służąca przykładowo do obrony w drodze, ale również oznaka władzy. Poza tym byłoby dziwne, gdyby syn Kirty zabierał ten ekwipunek, przechodząc z sali do sali, względnie z pałacu do pałacu, po czym starał się go ukryć przed siostrą, aby ta nie domyśliła się niepomysłnych wieści. Tym bardziej, że swój oszczep zostawia na wzgórzu (ugar. *tl*), a więc musiałby wyjść z miasta, aby następnie stanąć przy jego bramie. Wiersze 49-50 potwierdzają również, że przebył on dłuższą drogę, możliwą jednak do pokonania w ciągu jednego dnia.

Zamieszkanie Szitmanity w innym mieście można wytłumaczyć tym, że rezydencje królewskie znajdowały się nie tylko w stolicy (w tym przypadku w Chuburze), lecz także innych miastach. Ponadto Kirta miał liczne potomstwo, stąd mogła zapaść decyzja, a może nawet potrzeba, rozmieszczenia go w różnych pałacach.

W czasie, gdy Ilihu przybył na miejsce, Szitmanita wychodziła po wodę. Zwyczaj wykonywania tej czynności wieczorem potwierdza Rdz 24,11-13. Tutaj ponownie opowiadanie staje się zaskakujące – dlaczego tę czynność wykonuje córka królewska? Rodzeństwo spotyka się, jak sugeruje to tekst, poza miastem – gdzieś pomiędzy bramą miejską a studnią. Reakcją Szitmanity był strach i płacz spowodowany podejrzeniem, że jej brat przynosi złe wieści. Podobnie zareagowała ‘Anata, gdy zobaczyła Gapana i Ugara, wysłanników Ba’la, wyciągając podobne wnioski (KTU 1.3 III 32-IV 4). Obawy córki Kirty dotyczyły stanu zdrowia jej ojca. Jednak zgodnie z wcześniejszym planem chorego króla, Ilihu zapewnia siostrę, że ich ojciec jest zdrowy, a ponadto przystępuje do składania ofiar i przygotowania uczty. Prawdopodobnie przekazał on dalszą, bardziej istotną, treść orędzia Kirty, dotyczącą złożenia przez Szitmanitę srebra i złota w ofierze. Niestety, dalsza część tekstu, zapisana już na następnej kolumnie, jest nieczytelna.

KTU 1.16 II 1-16

Początek kolumny jest uszkodzony, przez co tekst jest nieczytelny. Jedynie w kilku liniach z trudem można odczytać początkowe znaki, w niektórych przypadkach pojedyncze słowa.

¹ ršʾ[...]	(...)[...]
² b[...]	(...)[...]
³ tʾbʾ[...]	(...)[...]
⁴ w x[...]	(...)[...]
⁵ pğ[t ...]	Dziewczy[na ...]
⁶ lk[...]	(...)[...]
⁷ k i[...]	(...)[...]
⁸ w ʾyʾ[...]	(...)[...]
⁹ my[...]	(...)[...]
¹⁰ atʾtʾ[...]	kobieʾta ¹ [...]
¹¹ aḥk[...]	twój brat [...]
¹² tr . ḥ[tkk yn]	Ożyw ro[dzica twojego winem]
¹³ w tšʾqʾ[...]	i naleʾj ¹ [...]
¹⁴ tšqʾyʾ[...]	Dała (mu) ʾpić ¹ [...],
¹⁵ tr . ḥt[kk xx]	ożywiła rodzi[ca swojego ...],
¹⁶ w msk . tʾrʾ[...]	i mieszanym winem ożyʾwiła ¹ [...]

Stan tekstu uniemożliwia zaproponowanie jego rekonstrukcji, komentarza oraz próby odtworzenia ogólnego sensu tej części legendy. Można jedynie domyślać się, że Szitmanita przysłała do Kirty i dowiedziawszy się, że jest chory, zaczęła kurować go winem.

KTU 1.16 II 17-25A ILIĤU INFORMUJE SZITMANITĘ O CHOROBIE KIRTY

Rozpoczyna się dialog pomiędzy Szitmanitą a Ilihem. Córka Kirty rozpoznała, że została wprowadzona w błąd i dlatego zwraca się do brata z pytaniami, dlaczego ją oszukał i od kiedy ich ojciec choruje. Uzyskawszy odpowiedź, wykonuje szereg czynności, wyrażając w ten sposób swoją rozpacz. Linie 25-33 są częściowo uszkodzone i czasami opuszczane w tłumaczeniu (*COS I*, 340; Coogan & Smith 2012, 89; Tronina 2009, 589; *TUAT NF VIII*, 261).

<p>¹⁷ <i>tqrb . a^rh¹ . [...]</i> ¹⁸ <i>lm . tb^rrⁿ¹ [. xxx]</i> ¹⁹ <i>mn . yrh¹ . k m[rš]</i> ²⁰ <i>mn . k dw . k^rr¹[t]</i> ²¹ <i>w yⁿny . ġzr . [ilĥu]</i> ²² <i>łłt . yrĥm . k m[rš]</i> ²³ <i>arb¹ . k dw . k[rt]</i> ²⁴ <i>m{m}nd¹ . krt . mġ^ry¹ [.</i> <i>'rb]</i> ²⁵ <i>w qbr .</i> <i>tšr . 'q¹[l rm]</i> ²⁶ <i>tšr . trm . tn^rq¹[th]</i> ²⁷ <i>km . nkyt . tġr [...]</i> ²⁸ <i>km . škllt . [...]</i> ²⁹ <i>'rym . 'l bl¹[...]</i> ³⁰ <i>'tĥbln . t¹ny . 't¹[...]</i> ³¹ <i>l bl . sk . 'w¹ [...]xh</i> ³² <i>ybm^rh¹ . šb¹ . x[...]</i> ³³ <i>'ġ¹zr . ilĥu .</i></p>	<p>Podeszła do bra^rta¹ [...]: „Dlaczego ^rmnie¹ okłamałeś? [...] Ile (minęło) miesięcy jak on cho[ruje]? Kiedy Ki^r[ta] zachorował?” Odpowiedział młodzieniec [Ilihu]: „Trzy miesiące (minęły) jak on cho[ruje], cztery, odkąd Ki[rta] zachorował. Chyba Kirta zbli^rża się¹ [do odejścia] i grobu”. Zadrzała (i) ^rgło¹[s podniosła], zadrzała (i) podniosła k^rzy¹[k swój] jak bijące się (w piersi) przy bramie [...], jak (kobiety) przy porodzie [...], nago, ^rbez¹[...] ^rrozrywała, upo¹karzała (...) [...], bez ubrania ^ri¹ [...] (...)) ^rJej¹ zawodzenia miał dość (...) [...] ^rmło¹dzieniec Ilihu.</p>
--	---

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

18. *tb^rrⁿ¹* – Dosł. „opuściłeś mnie”, domyślnie – w poznaniu prawdy. Stąd tłumaczenie *ad sensum*. Przegląd różnych możliwości tłumaczenia podaje Wyatt (2002, 228).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

17-25a. Na pytanie Szitmanity o to, jak długo choruje Kirta, Ilihu odpowiada, używając charakterystycznej sekwencji numerycznej według schematu: $x // x+1$. Pojawiła się ona już kilkakrotnie w *Legendzie o Kircie* (KTU 1.14 I 8b-9; 1.15 II 23b-24; 1.15 IV 6-7). Tutaj został użyty układ: trzy // cztery (por. Prz 30,15-16; Am 1,3-2,6). Użycie takiej sekwencji nie musi świadczyć o faktycznym okresie trwania choroby, ale w symboliczny sposób wyraża, że trwa ona już bardzo długo. Suma użytych liczb daje siedem, co oznacza pełnię. Ilihu zatem odpowiada Szitmanicie, że ich ojciec jest chory od długiego czasu. Długotrwała choroba Kirty nasuwa przypuszczenie o jego zbliżaniu się do śmierci. Więcej na temat sekwencji numerycznej $x // x+1$ wraz z przykładami z literatury bliskowschodniej zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.14 I 2-11.

25b-33a. Reakcją Szitmanity była rozpacz wyrażana zarówno przez okrzyki, jak i gesty charakterystyczne dla kobiet. Do tej drugiej czynności należały: obnażanie się i bicie w piersi wykonywane w miejscach publicznych. Potwierdzają to m.in. teksty biblijne (2 Sm 13,19; Mi 1,8). Siła, z jaką córka Kirty krzyczała i wykonywała akty rozpacz, była tak wielka, iż – jak się wydaje – jej brat miał ich dość. Zaznaczyć należy, że tłumaczenie tych wierszy (zwłaszcza ww. 29-33a) jest przypuszczalne.

KTU 1.16 II 33B-49 LAMENTACJA SZITMANITY

Po okrzykach i gestach wyrażających rozpacz Szitmanity z powodu śmiertelnej choroby jej ojca, wygłasza ona lamentację. Cały ten tekst jest złożony z kilku wcześniejszych fragmentów.

<p>t¹bk¹[. q]l³⁴ trm . tšr . tr¹m¹ . t¹n¹qt ³⁵tbky . t¹w¹ t¹šnn¹ . t¹tt¹n³⁶ gh . bky . b t¹hyk¹ [.] t¹ab¹n³⁷ t¹n¹šm¹h¹ . t¹b¹l t¹mtk . n¹gln ³⁸t¹k klb . b btk . n¹tq¹ ³⁹k t¹inr . ap . hštk¹ ⁴⁰t¹a¹p t¹ab k mtm . t¹mtn ⁴¹t¹u¹ hšt¹k¹ . l t¹ntn¹ t¹q⁴² t¹b¹d . att ab . š¹r¹ry</p>	<p>Zaczęła t¹plakać¹ (i) [gł]os podniosła, zadrzała (i) podniosła krzyk. Płakała t¹i zazgrzytała t¹zębami¹, t¹zawołała głośno, płacząc: „Twoim życiem¹, nasz t¹ojcze¹, t¹cie¹szylis¹my się¹, t¹twoją¹ t¹nieśmiertelnością¹ ra¹dowaliśmy się. t¹Jak psy krążymy wokół twojego grobu¹, jak t¹kundle – u wejścia (do) twojego grobowca¹. t¹A¹ch, t¹ojcze, jak śmiertelnicy u¹mierasz, t¹a¹ t¹twój¹ grobowiec jest wypełniany t¹ciągłym lamentem kobiet (płynącym z) wy¹ży¹n, ojcze.</p>
---	--

⁴³ <i>ʽu iʽlm . tmʽtʽn .</i>	ʽCzy boʽgowie umieʽraʽja?
<i>ʽšphʽ⁴⁴ ʽlʽtpn . l yʽhʽ .</i>	ʽPotomstwo Łasʽkawego nie żyʽjeʽ?
<i>tʽbkʽyk⁴⁵ ab . ġr . bʽʽlʽ .</i>	Oʽpłakuʽje cię, ojczy, góra Baʽʽlaʽ,
<i>ʽšpʽn . ħlm⁴⁶ ʽqʽdš .</i>	ʽŞapoʽnu, twierdza ʽśʽwięta,
<i>nny . ʽhʽ[ʽ]ʽmʽ . adr</i>	Nani, ʽtʽ[wier]ʽdzaʽ wspaniała,
⁴⁷ <i>hl . rħb . mʽkʽ[n]ʽptʽ</i>	twierdza rozległa jak rozʽposʽ[tarte] ʽskrzydłaʽ.
⁴⁸ <i>ap . krt . ʽbnʽ[m . il]</i>	Przecież Kirta (jest) ʽsynʽ[em Ila],
⁴⁹ <i>šph . ltpn[. w qdš]</i>	potomkiem Łaskawego [i Świętego]ʽ.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

- 35-36. *ʽttʽn gh* – Dosł. „wydała swój głos”.
- 38a. *btk* – Zob. komentarz filologiczny do *KTU 1.16 I 2a*.
- 38b. *nʽtq* – Zob. komentarz filologiczny do *KTU 1.16 I 2b*.
- 39-40. *ap* – Zob. komentarz filologiczny do *KTU 1.16 I 3*.
41. *ʽntnʽ* – Rekonstrukcja poprawiona na podstawie *KTU 1.16 I 4*. *KTU* proponuje rekonstrukcję *ʽbkyʽ*.
42. *šrry* – Zob. komentarz filologiczny do *KTU 1.16 I 5*.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

- 33b-49. Zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU 1.16 I*.

KTU 1.16 II 50-60
SZITMANITA ODWIEDZA CHOREGO KIRTE

Zakończenie kolumny jest mocno uszkodzone. Tylko w niektórych liniach są czytelne początkowe słowa. Pewne jest to, że Szitmanita – podobnie jak jej brat – najpierw wygłasza lamentację z powodu śmiertelnej choroby Kirty, a następnie odwiedza go w jego komnacie.

⁵⁰ <i>bkm . tʽrʽbʽ[. ʽl . abh]</i>	Płacząc, przyszʽłaʽ [do swojego ojca],
⁵¹ <i>tʽrb . ħʽdʽ[r]</i>	weszła (do) komʽnaʽ[ty ...]
⁵² <i>b tm . tx[...]</i>	(...)[...]
⁵³ <i>šknt . ʽdʽ[...]</i>	(...)[...]
⁵⁴ <i>bkym . x[...]</i>	Płacząc (...)[...]
⁵⁵ <i>ġr . yʽiʽ[b ...]</i>	góra [...]

⁵⁶ ydm . [...]	ręce [...]
⁵⁷ a ^r pn ¹ . x[...]	(...)[...]
⁵⁸ r ^t [t]b ^r [...]	ʽWe ¹ [sz]ła [...]
⁵⁹ [xx]t[...]	...[...]
⁶⁰ [xx] ^r š ¹ [...]	...[...]

Stan tekstu uniemożliwia zaproponowanie jego rekonstrukcji, komentarza oraz próby odtworzenia ogólnego sensu tej części legendy.

KTU 1.16 III 1-17

RYTUAŁ PRZYWRÓCENIA URODZAJÓW

Luka w tekście zawiera blisko czterdzieści linii tekstu, wliczając uszkodzone zakończenie z poprzedniej kolumny. Perykopa ukazuje nową sytuację – śmiertelna choroba Kirty wpływa na obumieranie świata przyrody. Dlatego muszą być podjęte odpowiednie środki, aby przywrócić ożywienie natury i zapewnić urodzaj na polach, w winnicach i ogrodach. Perykopa dzieli się na cztery części:

- (1) rytuał przywołujący deszcz (ww. 1-6);
- (2) pochwała deszczu (ww. 7-11);
- (3) oczekiwanie rolników (ww. 12-13a);
- (4) opis niedostatku (ww. 13b-17).

...	(brak około 30 linii tekstu)
¹ yšq . š ^r mn . b š ^r . w y ¹² 'n .	Wylał o ¹ liwę z misy i po ¹ wiedział:
tr . ar ^r š . w ¹ šmm	„Ożyw zie ¹ mię i ¹ niebo,
³ r ^s b . l qš ^r m . arš ¹	ʽu ¹ daj się ku krań ^r com ziemi ¹ ,
⁴ r ^l k ¹ sm . m ^r h ¹ yt .	ʽku k ¹ resom ł ^r ą ¹ k .
⁵ n ⁵ l ar ^r š ¹ . m ^r r . b ¹ l ¹	Niech odpowie zie ¹ mi ¹ desz ^r cz Ba ¹ la ¹ ,
⁶ w l šd . r ^m tr . ly ¹	a polom ʽdeszcz Najwyższego ¹ .
⁷ n ^r m ¹ . l ar ^r š . m ^r tr . b ¹ l ¹	Roz ^r koszą ¹ dla z ^r iemii jest deszcz Ba ¹ la ¹ ,
⁸ w l šd . r ^m tr . ly ¹	a dla pól ʽde ¹ szcz Najwyższego,
⁹ n ^r m ¹ . l h ¹ t . b ¹ r ⁿ t ¹	rozko ^r szą dla pszeni ¹ cy w ʽbrudach ¹ ,
¹⁰ bm . n ^r r ¹ t . k smm	na zaora ^r nym po ¹ lu jak wonność,
¹¹ l . tl ^r m ¹ k . tr ^r tr ^r t ¹	jak diade ^r m ¹ wokół wzgó ^r rza ¹ .
¹² nš . r ⁱ š ¹ . h ^r r ^m t ¹	Wznoszą ʽgłowy ¹ o[racze],
¹³ l r ^r t ¹ . r ^b d ¹ g ¹ n	ku ʽgórze ¹ upra ^r wiający ¹ z ^r bo ¹ że.
¹⁴ r ^k l ^r ym ¹ . l ^h m . r ^b d ¹ n ^h m .	ʽSkoń ¹ czyło ʽsię ¹ ziarno ʽw ¹ ich ʽspich ¹ lerzach,
¹⁵ r ^k ly ¹ yn . b h ^m t ^r h ^m t ¹ .	ʽskończyło się ¹ wino w ʽich ¹ bukłakach,

'k¹[l]ʹy¹ ¹⁶ šʹmn . b q¹ ʹskoń¹[czyła] ʹsię¹ oʹliwa w¹ [ich] ʹdz¹[banach].
[bʹthm]
 ¹⁷ *bʹt krt¹ . t [...]* Doʹm Kirty¹ [...]
 ... (*brak około 18 linii tekstu*)

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1. *yšq . šʹmn . b š¹* – Możliwy jest też przekład: „wlał oliwę do misy” (del Olmo Lete 1998, 199; Wyatt 2002, 230; *DUL* 165; *TUAT NF VIII*, 262).

2. *tr* – Możliwe są też przekłady: (1) „przejdź” (del Olmo Lete 1998, 199; *TUAT NF VIII*, 262); (2) „zbadaj” (Wyatt 2002, 231; Tronina 2009, 589); (3) „spójrz” (Coogan & Smith 2012, 90).

4. *'n* – Możliwe są też przekłady: (1) „źródło” (del Olmo Lete 1998, 200; *COS I*, 341; Gibson 2004, 98); (2) „spójrz” (Greenstein 1987, 35; Coogan & Smith 2012, 90); (3) „przemówi” (Wyatt 2002, 231).

11. *'l* – Możliwy jest też przekład: „na” (Greenstein 1997, 36; del Olmo Lete 1998, 200; *COS I*, 341; Tronina 2009, 590; Coogan & Smith 2012, 91).

13. *'bd¹ . dʹg¹n* – Możliwy jest też przekład: „sługa Dagona”, czyli Baʹla (Greenstein 1997, 36.47) lub „słudzy Dagona”, czyli rolnicy (*TUAT NF VIII*, 262).

17. *bʹt krt¹* – Możliwy jest też przekład: „córka Kirty”.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-6. Zachowany tekst kończy pewien rytuał i przechodzi do udzielenia pouczeń, a może nawet do wypowiedzania zaklęć. Nie wiadomo, kto jest podmiotem tych czynności: bóg (Ilu lub Baʹlu), kapłan, Iliḫu, Ḫuraja albo Szitmanita. Jeżeli są to pouczenia, to powstaje dodatkowe pytanie, do kogo są one skierowane. W związku z przywołaniem Baʹla można przypuszczać, że ich odbiorcami mogą być Gapanu i Ugaru, wierni posłańcy boga burzy (*KTU* 1.3 III 8,32; 1.3 IV 5,32; 1.4 VII 45-46,52-54; 1.4 VIII 15; 1.5 I 12). Z kolei dwuznaczność użytych form, pozwalająca na alternatywne przekłady (zob. komentarze filologiczne do całej perykopy), może wskazywać na to, że wypowiedziana formuła jest swoistym zaklęciem, które ma przywołać deszcz i zapewnić urodzaj.

Choroba Kirty i bliskość jego śmierci spowodowała również obumieranie przyrody, co poskutkowało nieurodzajem i wyczerpaniem się produktów żywnościowych. Jest to spotykany motyw w mitologii ugaryckiej. Pokonanie Baʹla, boga urodzaju i płodności, przez Mota sprawiło ustanie opadów atmosferycznych i brak zbiorów, gdyż pola, winnice i ogrody zaprzestały wydawania plonów (*KTU* 1.6 IV 1-5). Podobnie zamiera świat przyrody i nastaje siedmioletni okres suszy po śmierci Aqhata (*KTU* 1.19 I 18-II 25). W pierwszym wymienionym przypadku, aby powrócić porządek, Baʹlu musiał powrócić do swojego pałacu na Šaponie, by stamtąd zsy-

łać deszcze i burze, zapewniające urodzaj na ziemi, co też się dokonało (KTU 1.6 VI 30-39). Natomiast odwrócenie nieurodzaju spowodowanego śmiercią Aqhata czy chorobą Kirty domagało się odpowiednich rytuałów. W przypadku króla Chuburu musiało dojść do jego uzdrowienia, o czym będzie mowa w dalszej części legendy (KTU 1.16 V 10-VI 14). W analizowanym tekście rytuał przywracający urodzaj jest związany z oliwą. W starożytności miała ona 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. Stary Testament potwierdza, że używano jej jako produktu spożywczego (1 Krl 17,12-16); do namaszczenia królów (1 Sm 16,13), kapłanów (Wj 40,13-15) i proroków (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 (np. 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: „I wziął on oliwę (*šmm*) w swoim rogu i wylał ją na głowę córki króla Amurru”. Ta czynność miała sprawić oczyszczenie z grzechów (Pardee 1977, 14-17). Jest to więc przejście z jednego stanu do drugiego. Oliwy używała także *ʿAnata* do oczyszczenia swojego pałacu i rytualnego obmycia (KTU 1.3 II 30b-41; 1.3 IV 42b-44). Ponadto – co wydaje się istotniejsze dla omawianego obrzędu – jej obfitość była oznaką żyzności pól i obfitości plonów (KTU 1.6 III 6-7,12-13). Misa, w której znajdowała się oliwa, jest określona jako *š'*. Ten rzeczownik oznacza 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).

Sama czynność w tym obrzędzie zależy od interpretacji przyimka *b*. Może on w wyrażeniu *b š'* oznaczać zarówno „z”, jak i „do”. Stąd dwie różne, przeciwstawne sobie, możliwości tłumaczenia tego tekstu: „wylać z misy” lub „wlać do misy” (zob. komentarz filologiczny). Podobna syntagma znajduje się w KTU 1.3 II 31b-32a. Tam przyjęto interpretację przyimka *b* jako „z”, gdyż trudno wyobrazić sobie sytuację, że *ʿAnata* najpierw obmywa sobie ręce czystą oliwą, a następnie krwią ofiar. Należy raczej przyjąć, że jej służy po wytarciu krwi, wylewają z misy oliwę, aby dokonać oczyszczenia pałacu i przywrócenia należącego porządku. W omawianym przypadku przyjęto tę samą funkcję przyimka *b*. Wylanie oliwy w tym obrzędzie należy uznać za rytualną formę użyźnienia ziemi, aby mogła wydawać plony.

Po tym obrzędzie następuje seria różnych poleceń mających na celu przywrócenie urodzaju. Trudność, a właściwie dwuznaczność w przekładzie pojawia się już w interpretacji pierwszego czasownika (*tr*), który w tym przypadku może oznaczać: „przejdź/zbadaj”, „zobacz/spójrz na”, „ożyw” (zob. komentarz filologiczny). Każde z tych znaczeń zakłada inną czynność rytualną, do kogo jest skierowana i skutek, jaki ma wywołać.

Polecenie, aby przejść i zbadać ziemię oraz niebo, może być skierowane do Gapana i Ugara. Boscy wysłannicy mieliby zapewne zdać raport po tej ekspedycji Ba'lowi i nakłonić go do zesłania upragnionego deszczu. Podobny wydźwięk ma polecenie „zobacz/spójrz na”, choć w tym przypadku można założyć dodatkowo wygłoszenie lamentacji z powodu suszy. W tłumaczeniu wybrano ostatnią możliwość („ożyw”), analogicznie do KTU 1.16 II 12-16, gdzie jest mowa, że Szitmanita próbowała ożywić swojego ojca (przywrócić mu siły) winem. W analizowanym tekście oliwa, będąca darem od Ba'la, ma w symboliczny sposób użyźnić ziemię i pobudzić niebiosa do spuszczenia deszczu. Zgodnie z poleceniem oliwa ma udać się, tzn. rozplynać się, „ku krańcom ziemi i ku kresom łąk”, a więc objąć cały obszar rolniczy i pasterski. Podobne polecenie znajduje się w KTU 1.5 VI 3b-5a, gdzie przykazano Gapanowi i Ugarowi, aby udali się w najdalsze zakątki, poszukując Ba'la, a więc ich misja również dotyczyła użyźnienia ziemi. W obu tekstach kontekst i cel jest ten sam.

Kolejne polecenie ma szczególną wymowę: „niech przemówi deszcz Ba'la do ziemi”. Podobny motyw znajduje się w Księdze Ozeasza. Bóg, chcąc odnowić relację ze swoją oblubienicą (= Izraelem), obiecuje: „W tym dniu odpowiem ('e'ēneh) – wyrocznia Jahwe – odpowiem ('e'ēneh) niebiosom, a one odpowiedzą (ya'ānū) ziemi. Ziemia odpowie (ta'āneh) zbożem (hāddāgān), moszczem i świeżą oliwą, a one odpowiedzą (ya'ānū) Jizreel” (Oz 2,23-24). „Odpowiedzieć” (hebr. 'ānāh, czyli ten sam rdzeń co w ugar. 'ny) oznacza tutaj wysłuchanie prośb oblubienicy, której Bóg wcześniej odebrał swoje dary, tzn. zboże, moszcz, wełnę i len oraz zniszczył winnice i sady (Oz 2,11-15). Przywrócenie pełnego urodzaju będzie możliwe wtedy, gdy Izrael odwróci się od kultu Ba'la. Wówczas nastąpi ciąg reakcji w przyrodzie – Bóg sprawi, że z niebios spłynie ożywczy deszcz na ziemię, dzięki czemu będzie mogła ona wydać obfite plony (Szmajdziński 2023, 414-417). W omawianym tekście wysłuchać lamentacji i odpowiedzieć ma Ba'lu, bóg burzy i deszczów oraz płodności i urodzaju, zapewniający żyźność na polach, w winnicach i ogrodach (Szmajdziński 2021, 235-242). W tym rytualnym obrzędzie (zaklęciu?) posłużono się metoniimią. „Deszcz Ba'la” (*mṯr b'l*) i „deszcz Najwyższego” (*mṯr 'ly*) mają odpowiedzieć ziemi, a zwłaszcza polom (w bezpośrednio następujących wierszach akcent wypowiedzi jest położony na tereny uprawne, ww. 9-11). Rzeczownik *mṯr* jest ogólnym określeniem opadów atmosferycznych bez odniesienia czasowego i ich natężenia, w przeciwieństwie np. do *ḥdd* („ulewny deszcz”) czy *yr* („wczesny deszcz”, Watson 2002, 795-797). Występuje on z sufiksem zaimka dzierżawczego, który za każdym razem odnosi się do Ba'la: *mṯrh* – „jego deszcz” (KTU 1.4 V 6), *mṯrṯk* – „twój deszcz” (KTU 1.5 V 8). To wyraża z całą mocą, że opady atmosferyczne są własnością Ba'la. Panowanie nad nimi potwierdza również fakt, że to on ustala, kiedy będzie padało (KTU 1.4 V 6-7). Podobna idea występuje w ST: „Ześle deszcz na waszą ziemię w swoim czasie (*bā'ittô*), zesle deszcz jesienny i wiosenny, abyś zebrał swoje zboże, swój moszcz i swoją oliwę” (Pwt 11,14a). Paralelnie z imieniem własnym boga burzy jest użyty jeden z jego tytułów – „Najwyższy” ('*ly*). Pod względem gramatycznym jest to przymiotnik pochodzący od rdzenia '*ly*, który wyraża ideę wstępowania, wchodzenia w górę (DUL 156-157; por. hebr. '*ālāh* i wiele innych

języków semickich). W tekstach ugaryckich występuje on zaledwie dwukrotnie (tylko w omawianym fragmencie). Ten tytuł Ba'la wyraża jego pozycję w ugaryckim panteonie oraz autorytet, jakim cieszył się wśród swoich czcicieli (Rahmouni 2008, 259). W ST podobnym tytułem (*'élyôn*) jest obdarzony Jahwe (Rdz 14,18; Pwt 32,8; Ps 18,14). Zob. ekskurs: *Tytuły i określenia Ba'la w tekstach ugaryckich*.

Dla pełnego omówienia ww. 4b-6 należy zaznaczyć, że forma *'n* może być zinterpretowana jako rzeczownik „źródło”, a cała wypowiedź ma wówczas sens: „źródłem dla ziemi jest deszcz Ba'la, a dla pól deszcz Najwyższego” (zob. komentarz filologiczny).

7-11. Deszcz jest nazwany rozkoszą (*n'm*) dla ziemi, pól uprawnych oraz rodzących się na nich plonów. Rzeczownik *n'm* ma wiele znaczeń: „piękno/uroda”, „rozkosz”, „urocze miejsce”, „zdrowie” (DUL 605-606). We wcześniejszej części *Legendy o Kircie* pojawił się on jako określenie jej głównego bohatera (KTU 1.14 I 40; 1.15 II 15b-16a,20), a także Hurai, której piękno jest porównane do urody 'Anaty (KTU 1.14 III 40-41; 1.14 VI 25). W *Cykle o Ba'lu* tak jest określona m.in. góra Şaponu (KTU 1.3 III 31). W omawianym tekście deszcz jest rozkoszą dla ziemi. Tę skądinąd oczywistą wypowiedź można interpretować w kilku łączących się wzajemnie kierunkach. Wyszłe i spragnione pola z rozkoszą przyjmują opadające strumienie wód, aby się nimi nasycić. Poprzez deszcze – zgodnie z mitologicznymi wyobrażeniami – Ba'lu zapładniał ziemię, dzięki czemu rodziła ona plony. Przyjęcie ich w swoje łono również kojarzy się z rozkoszą. W końcu nawodnione pola nie tylko umożliwiają, ale także ułatwiają pracę rolnikom.

Dobrodziejstwo i błogosławieństwo deszczu jest wyrażone w kolejnych trzech porównaniach. Jest on rozkoszą dla pszenicy. Była to jedna z podstawowych upraw na starożytnym Bliskim Wschodzie (NIDB 5, 842-843). Opady zapewniają wegetację i zasiew ziarna. Ponadto deszcz jest jak wonność na zaoranym polu. To porównanie można rozumieć w podwójny sposób: (1) deszcz, który spadł na pole, faktycznie przynosi ze sobą przyjemny ożywczy zapach; (2) wonność zapewniają rosnące łany różnych zbóż. Trzecie porównanie ukazuje deszcz jako „diadem wokół wzgórza”. Wydaje się, że diademem mogą być łany zbóż rosnące wokół wzgórza, na którym znajdowało się miasto. Należy zaznaczyć, że przyimek *'l* można tutaj przetłumaczyć także jako „na”. Wówczas ów diadem wieńczyłby szczyty wzgórz, na których znajdowały się winnice oraz gaje oliwne. Tę interpretację mogą potwierdzać kolejne wiersze, w których jest mowa o braku chleba, wina i oliwy (ww. 13b-16). Jednak rzeczownik *tl* wydaje się mieć konotacje ze wzgórzem, na którym stało miasto.

12-13a. W stanie suszy i nieurodzaju rolnicy wznoszą głowy ku niebiosom, oczekując ożywczego deszczu. Wymienione zawody zakładają porządek prac rolniczych. Najpierw jest mowa o oraczach, a więc tych, którzy przygotowują glebę pod zasiew, a następnie uprawiających zboże, czyli tych, którzy finalnie zbierają zboże z pól. Wyrażanie *'bd dgn* może być tłumaczone bardziej literalnie, tzn. „sługa Dagona” lub „słudzy Dagona” (zob. komentarz filologiczny). W pierwszym przypadku byłaby mowa o Ba'lu. Rolnicy zatem wznosiliby głowy ku górze, a dokładnie ku szczytom Şaponu, oczekując od boga urodzaju odpowiedzi, czyli zesłania deszczu.

Druga możliwość jest religijnym określeniem rolników. Ponownie więc w tym rytualnym tekście pojawia się dwuznaczność w wypowiedzi.

13b-17. W kolejnej części mowy przywołującej deszcz została podana przyczyna, opisująca faktyczny stan w królestwie Kirty. Stan suszy musiał trwać już długi czas. Na podstawie paralelnych tekstów można przypuszczać, że nawet siedem lat, jak miało to miejsce po śmierci Aqhata (KTU 1.19 I 40-46; por. także Rdz 41,53-54). Można tego domniemywać, ponieważ przez cały czas nieurodzaju, a więc i choroby Kirty, wyczerpały się zapasy żywności w magazynach: ziarno, wino i oliwa. Wszystko to było wykorzystywane w gospodarstwie domowym nie tylko jako produkty żywnościowe, ale również jako lecznicze i kosmetyczne. Ponadto były to dary składane w ofierze. Miejszem ich przechowywania były spichlerze ('*adn*). Ponadto jest mowa o znajdujących się w nich bukłakach i dzbanach. Odkrycia archeologiczne potwierdzają obecność tego typu budowli w miastach na terenach Bliskiego Wschodu.

Zachowany tekst kończy się wyrażeniem *bt krt*. Można je zinterpretować jako podsumowanie krytycznej sytuacji, np.: „Dom (= królestwo) Kirty zaczęło głodować”. Wówczas formuła przywołująca deszcze dalej byłaby wypowiedziana. Jednak wyrażenie *bt krt* można przetłumaczyć jako „córka Kirty” (zob. komentarz filologiczny). W tym przypadku nastąpiłoby przejście do części narracyjnej ukazującej działanie Szitmanity.

KTU 1.16 IV 1-17

ILU WZYWA POSŁAŃCA

Pomiędzy zachowanym tekstem w trzeciej a czwartej kolumnie brakuje ponad trzydziestu linii. Akcja z pałacu Kirty przenosi się do świata bogów, którzy pod przewodnictwem Ila zamierzają uzdrowić króla Chuburu. Z powodu znacznego uszkodzenia tekstu trudno jest określić, kto wypowiada początkowe słowa.

...	(brak około 16 linii tekstu)
recto 1 'i'l . šm' . am'rk' . xxxx	„I'lu wysłuchał I'twojej' proś'by' (...).
² k i'l' . ħkmt . k tr . 'l'l'p'[n]	jak I'lu' jesteś mądry, jak Byk 'ła's'ka'[wy].
³ šĥ . ngr . il . ilš	Wezwij posłańca bogów, Iliša,
'il'[š] . ngr . bt . b' 'l'	I'li'[ša], posłańca pałacu Ba' 'la',
⁴ w atth . ng'rt'[. i] 'lh't	i jego żonę, pos'łankę' [bo] 'gi'ń'.
⁵ k ħš . k m' 'r' . xxx' 'l'x	Jak strzała, jak osioł 'górski' (...).
⁶ yšĥ . ngr . i' 'l . ilš'	Wezwał posłańca bo'gów, Iliša',
⁷ il'š' . ngr . bt . b' 'l'	Iliša' – posłańca pałacu Ba' 'la',
⁸ w atth . ngrt . 'ilh't	i jego żonę, posłankę 'bogi'ń.
⁹ k y'n . ltpn . 'il . d pi'[d]	Powiedział zatem łaskawy 'i miłosier' [ny] I'lu':

¹⁰ <i>fš'm' . l ngr . 'il il'[š]</i>	„Słuchaj, o posłańcze bogów, Ili[šu],
¹¹ <i>ilš . ngr . 'b't . b'l'</i>	Ilišu, posłańcu pała'cu Ba'la,
¹² <i>w attk . ngrt . 'ilht'</i>	jak i twoja żona, posłanka bogiń.
¹³ <i>'l . l tkm . bnwn</i>	Wstąp na flanki zabudowy,
¹⁴ <i>ln {y}'h'npt . mš'py'</i>	na zwień'czenie wie'ży.
¹⁵ <i>tl' km'm' . trry</i>	Trzy (...)
¹⁶ <i>[xx]'a . l g'r . gm . šh</i>	... ku górze głośno wołaj,
¹⁷ <i>[...]'r'um</i>	...”.
...	(brak około 27 linii tekstu)

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

3a. *ngr . il* – Możliwe jest też tłumaczenie: „posłaniec Ila”.

3b. *ngr . bt . b'l'* – Cała fraza została dodana do tekstu zgodnie z sugestią *KTU* (n. 12). Tak samo rekonstruuja: Greenstein (1997, 36), del Olmo Lete (1998, 201), Wyatt (2002, 233), Pardee (*COS I*, 341).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-17. Perykopę poprzedza duża luka w tekście. Można domniemywać, że któryś z bogów (najczęściej wskazuje się na Ba'la) poinformował Ila o śmiertelnej chorobie Kirty. Ważną rolę ma odegrać Ilišu, posłaniec bogów, zwłaszcza Ba'la, i jego małżonka, będąca z kolei posłanką bogiń. Ilu wysłała tę boską parę z określoną misją. Jednak z powodu uszkodzenia tekstu nie jest możliwe zrozumienie, co mieli dokładnie wykonać. Polecenia, które im przekazuje ojciec bogów, treściowo i leksykalnie (*tkm*) przypominają jego wcześniejsze wskazania dla Kirty, który miał wejść na szczyt wieży i wstąpić na flanki murów (*KTU* 1.14 II 20-22a).

KTU 1.16 V 1-52
ILU STWARZA ŠA' TIQATĘ - BOSKĄ UZDROWICIELKĘ

Pomimo kolejnej wielkiej luki w tekście (ponad trzydzieści linii, wliczając początkowe nieczytelne linie z piątej kolumny) jest pewne, że akcja opowiadania w dalszym ciągu ma miejsce na zgromadzeniu bogów pod przewodnictwem Ila, który bezpośrednio przystępuje do uratowania Kirty.

¹ t ^r r ¹ [x ...]	(...)[...]
² a ^r b ¹ [...]	(...)[...]
³ 'r ^r b ¹ [...]	(...)[...]
⁴ w y ^r b ¹ [...]	(...)[...]
⁵ b 'd ^r t ¹ [...]	Na zgromadze ^r niu ¹ [...]
⁶ y a ^t r ¹ [t ...]	„O Aszi ^r ra ¹ [to ...]
⁷ bdk . 'b ¹ [...]	w twoim ręku (...) [...]
⁸ t ⁿ nth[. ...]	jej podwójną [...]
⁹ t ^l th[. ...]	jej potrójną [...]”.
¹⁰ t ^l pn . 'i ¹ [l . d pid . my] ¹¹ b ilm . 'y ¹ [dy . mrs]	Łaskawy i [miłosierny 'I ¹ [lu]: „[Kto] spośród bogów może 'u ¹ [sunąć chorobę], odpędzić 'nie ¹ [moc?]
¹² gršm . 'z ¹ [bln . in . b ilm] ¹³ 'nyh . y ^r t ¹ [ny . y ^l t ¹] ¹⁴ rgm . my . 'b ¹ [ilm . ydy] ¹⁵ mrs . gr ^r š ¹ [m . zbln]	Nikt spośród bogów [mu] nie odpowiedział. Po raz d ^r ru ¹ [gi (i) trzeci] zapytał: „Kto 'sposród ¹ [bogów usunie] chorobę, od ^r pę ¹ [dzi niemoc?]
¹⁶ in . b ilm . 'nyh . yr ^r] ¹⁷ yhmš . rgm . 'm ¹ [y . b ilm] ¹⁸ ydy . mrs . g[rš] ¹ m . 'zbln ¹	Nikt spośród bogów [mu] nie od[powiedział]. Po raz [czwarty] (i) piąty zapytał: „K ¹ [to spośród bogów] usunie chorobę, od[pę] ¹ dzi 'niemoc?]
¹⁹ in . b ilm . 'n ¹ [yh .] 'y ¹ t ¹ d ¹ t ¹ ²⁰ yšb ^r . rgm . [my .] 'b ¹ ilm ²¹ ydy . mrs . g ^r šm z ¹ bl ^r n ¹	Nikt spośród bogów [mu] nie odpo[wiedział]. Po raz 'sz ¹ ó ^r s ¹ ty (i) siódmy zapytał: „[Kto] 'sposród ¹ bogów usunie chorobę, od ^r pędzi nie ¹ mo ^r c ¹ ?”
²² hn . b ilm . 'n ¹ [yh ¹	Nikt spośród bogów [mu] nie odpo[wiedział].
²³ w y ^r n . t ^l pn . 'i ¹ . b pid	Oświadczył zatem łaskawy i miłosierny 'Ilu ¹ :
²⁴ t ^b . bny . l m ^r t ^b t ¹ km	„Wracajcie moi synowie do waszych sie ^r dzi ¹ b,
²⁵ l kh ¹ . zb ^r lk ¹ [m .] 'an ¹ k ²⁶ i ^h trš . 'w aš ¹ kn	na 'wa ¹ [sze] książę ^r ce ¹ trony. 'J ¹ a (sam) w cudowny sposób 'stwo ¹ rzę, stworzę (istotę) 'usuwającą ¹ [cho] ^r robę ¹ , odpędzającą niemoc”.
²⁷ aškn . 'ydt ¹ . [m] ^r š ¹ grš ^t ²⁸ zbln . r ^r h ¹ t ¹ [h .] . 'y ¹ ml ^r u ¹ ²⁹ n ^r m . 'r ¹ t ¹ . 't ¹ [it ¹ . yqr ^r š ¹ ³⁰ dt . 'b p ¹ h ^r] ^r] ^r . m ^r h ¹ t ¹	[Swoje] d ^r łonie ¹ 'na ¹ pełni ¹ ł ¹ dobrym 'b ¹ o ¹ tem, 'g ¹ [linę] ugnia ^r ta ¹ ł jak 'garn ¹ ca ^r rz ¹ . (...)
³¹ [...]q ¹ x[...] ^r t ¹ . tnn
³² [...]y ¹ tn ^r nh ¹	...
³³ [...]t ¹ [xx]	...
³⁴ [...]	[...]
³⁵ [...]	[...]
³⁶ 't ¹ y ¹ [...]	(...)[...]
³⁷ b 'i ¹ [...]	(...)[...]
³⁸ t ¹ [...]	(...)[...]

³⁹ <i>ks</i> . [...]	kielich [...]
⁴⁰ <i>kr</i> [<i>pn</i> ...]	pu[<i>char</i> ...]
⁴¹ <i>at</i> . ^r š ¹ [...]	Ty ^r Ša ¹ [¹ tiqato ...]
⁴² š ¹ <i>d</i> [... <i>k</i>]	Usuń [...]
⁴³ <i>rt</i> . ^r š ¹ [...]	(...)[...]
⁴⁴ ^t r . [...]	(...)[...]
⁴⁵ <i>b p</i> . š ^r ¹ [<i>tqt</i> ...]	W ustach Ša ^r ¹ [<i>tiqaty</i> ...]
⁴⁶ <i>il</i> . <i>pd</i> ^r <i>m</i> ¹ [...]	Ila. W osiedlu
⁴⁷ ^r m . [...]	(...)[...]
⁴⁸ <i>di</i> . ^r š ¹ [<i>rr</i> ...]	(...)[...]
⁴⁹ <i>mr</i> [<i>s</i> ...]	choro[<i>ba</i> ...]
⁵⁰ <i>zb</i> [<i>ln</i> ...]	nie[moc ...]
⁵¹ <i>t</i> [...]	(...)[...]
⁵² ^r b ¹ [...]	(...)[...]
...	(<i>brak około 8 linii tekstu</i>)

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

22. *hn* – Należy poprawić na *in* (KTU).
 23. *b* – Należy poprawić na *d* (KTU).
 29. *yqr*^rš¹ – Dosł. „uszczypnął” (DUL 701).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-9. Na podstawie kilku zachowanych wyrażen można przyjąć, że Aszirata otrzymała podwójną część srebra i potrójną część złota (ww. 8-9) przyrzeczoną jej przez Kirtę (KTU 1.14 IV 38-43). Przekazanie tego daru na ręce bogini (w. 7) dokonuje się na zgromadzeniu bogów (w. 5), a więc wobec świadków. Nie wiadomo jednak, czy tę ofiarę przygotował Kirta, czy może bogowie. Pamiętać należy, że chory król polecił Szitmanicie złożyć w ofierze srebro i złoto (KTU 1.16 I 44-45). Ich odbiorcą miał być „twój pan” (*adnk*), co może odnosić się do Ba¹la (zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.16 I 36-45). Można więc z pewnym prawdopodobieństwem przyjąć, że Szitmanita składa Ba¹lowi w ofierze srebro i złoto, wypełniając ślub swojego ojca, a następnie bóg burzy otrzymany dar przekazuje Asziracie. Wówczas mówę w ww. 6-9 wygłasza Ba¹lu.

10-22. Po usatysfakcjonowaniu Asziraty, która otrzymała ogromną ilość złota i srebra, Ilu przystępuje do uzdrowienia śmiertelnie chorego Kirty. Najpierw poszukuje na zgromadzeniu bogów tego, kto byłby zdolny „usunąć chorobę, odpędzić niemoc”. To pytanie zadaje aż siedem razy. Ponownie ta liczba pojawia się w *Legendzie o Kircie*. Siedmiokrotne wykonywanie tej samej czynności, której wypełnienie następuje w ostatnim (tzn. siódmym) akcie, jest często spotykane w literaturze staro-

żytnego Bliskiego Wschodu, np. próba snu, której Uta-napisztim poddał Gilgamesza (*Epos o Gilgameszu* XI 209-214, 221-241), budowa pałacu dla Ba'la przez Koszara-Chasisa (KTU 1.4 VI 24-33), obmycie Naamana, wodza wojska syryjskiego, w Jordanie, dzięki czemu został on oczyszczony z trądu (2 Krl 5, 10-14). Więcej przykładów zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.4 VI 16-35a). W omawianym przypadku siedmiokrotne zadanie pytania może świadczyć o usilnym poszukiwaniu przez Ila tego bóstwa, które jest silniejsze od choroby Kirty. Pamiętać należy, że została ona zesłana przez Asziratę, matkę ugaryckich bogów, a więc musiała być szczególnie silna i – jak pokazuje to brak pozytywnej odpowiedzi na zadawane przez Ila pytania – nieuleczalna. Budowa tej części opowiadania jest bardzo regularna. Zmieniają się jedynie liczebniki porządkowe, zapewniając w ten sposób sekwencję numeryczną.

23-30. Nie mogąc znaleźć pośród bogów tego, kto mógłby uzdrowić Kirtę, Ilu odsyła ich do swoich siedzib. Jest to kolejny dowód na to, że każde ugaryckie bóstwo miało swój pałac, w którym znajdował się tron – symbol ich władzy. Przed ich zejściem się Ilu oświadcza, że dokona uzdrowienia chorego króla w inny sposób. Postanawia bowiem stworzyć nową boginię – uzdrowicielkę z chorób i niemocy. Ten tekst jest niezwykle ważny i ciekawy, gdyż ukazuje teogonię.

Czynności Ila są określone dwoma czasownikami: *hrš* i *kn*. Pierwszy może oznaczać „wypowiedzieć zaklęcie” oraz „być biegłym w sztuce/rzemiośle”. Jest to więc odniesienie zarówno do magii, jak i rzemiosła. Choć wydaje się, że te dwie umiejętności są różne, to jednak należy pamiętać, że w starożytności, a nawet jeszcze w czasach średniowiecza, były ze sobą ściśle związane. Rzemiosło bowiem, np. wytwarzanie różnych przedmiotów ze złota czy srebra, było traktowane jako przejaw magicznych zdolności. Dobrze ilustruje to semantyka języka ugaryckiego (DUL 366-367). Rzeczownik *hrš* oznacza „budowniczego/rzemieślnika/artystę” (KTU 4.141 III 5-7; 4.145:9), a także „magiczne zaklęcie” (KTU 1.19 IV 60). Dzieła wykonywane przez taką osobę były 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, *hrš* była 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. Dlatego, aby z niej dobrze korzystać, należało posługiwać się odpowiednimi formułami czy zaklęciami. Tymi umiejętnościami odznaczyli się także bogowie. Koszaru-Chasisu jest określany jako *hrš ydm* – dosł. „budowniczy/rzemieślnik oburęczny” (KTU 1.1 III 5; 1.3 VI 34; 1.17 V 19, 24-25). Czasownik *kn* oznacza „być pewnym”, „ustanowić”, a w użytej tutaj koniugacji sprawczej „przygotować”, „stworzyć”. Ilu zatem, korzystając ze sztuki magicznej i rzemieślniczej, wykona (stworzy) uzdrowicielkę. W tłumaczeniu wyrażenie *ihrš w aškn* zinterpretowano jako hendiadys („w cudowny sposób stworzę”), aby oddać razem zarówno sztukę magiczną i rzemieślniczą, jak i akt stworzenia.

Bogini, którą Ilu ma stworzyć, jest określona jako *ydt*. Ten rzeczownik pochodzi od rdzenia, który wyraża ideę rzucania (por. hebr. *yādāh*; DUL 944). Jego czasownikowa forma pojawiała się w każdym wcześniejszym pytaniu Ila skierowanym do

zgromadzenia bogów. Dlatego *ydt* można rozumieć jako „wypędzaczka”. Analogicznie zatem *gršt* jako „wyganiaczka” (por. symboliczne imiona magicznych „kijów-samobijów” wykonanych przez Koszara-Chasisa dla Ba’la w jego walce z Jammem: „Wyganiacz” (*ygrš*) i „Wszech-Wypędzacz” (*aymr*; KTU 1.2 IV 11-12,19).

Po tej krótkiej zapowiedzi Ilu przystępuje do wykonania swojego dzieła. Następuje – niestety bardzo krótki z powodu uszkodzenia tekstu – opis prac ojca ugaryckich bogów. Posługuje się on gliną, którą własnoręcznie wyrabia, i z niej formuje boginię niczym garncarz (Lewis 2013, 194). Wyobrażenie bóstwa lepiącego i modelującego swoje stworzenie jest dobrze poświadczone w starożytnych tekstach z Egiptu i Mezopotamii (*Epos o Atrahasisie* I 209-217; *Epos o Gilgameszu* I 101-108; Łyczkowska 2000, 129-130; Hart 2005, 85-86), jak również w tradycji biblijnej (Rdz 2,7; Hi 10,8-9; Ps 119,73). Szczególnie interesujący jest tekst Hi 33,7, gdzie występuje analogiczne wyrażenie *mēhōmer qōraštī* – „z gliny jestem uformowany” (Tronina 2013, 447). Na podstawie omawianego tekstu można przypuszczać, że inni bogowie, jak i ludzie zostali stworzeni przez Ila w podobny sposób. Stąd tytuły wyrażające jego ojcostwo (np. *ab bn il* – „ojciec synów Ila” [KTU 1.14:41; 1.122:2], *ab adm* – „ojciec ludzkości” [KTU 1.14 I 37,43; 1.14 III 32,47; 1.14 V 43; 1.14 VI 13,31-32]; Rahmouni 2008, 8-13) i moc stwórczą (*bny bnwt* – „stwórca stworzeń” [KTU 1.4 II 11; 1.4 III 32; 1.6 III 5,11; 1.17 I 24]; Rahmouni 2008, 98-101).

Materiał, z którego Ilu własnoręcznie ma ulepić boginię-uzdrowicielkę, jest określony jako *rt* i *tīt*. Pierwszy rzeczownik oznacza dosłownie „brud”, a w dalszym znaczeniu „błoto”. Jego wyjątkowość została wyrażona przez przymiotnik *n’m*. Ten rdzeń często pojawia się w *Legendzie o Kircie* (KTU 1.14 I 40; 1.14 III 40-41; 1.14 VI 25; 1.15 II 15b-16a,20). Rzeczownik *tīt* oznacza „glinę”. Był to materiał, którym posługiwał się garncarz (*pḥr*) w swojej pracy rzemieślniczej. Ciekawe jest tutaj użycie czasownika *qrš*. W tłumaczeniu przyjęto znaczenie „ugniatać” ze względu na syntagmę zdania. W komentarzu filologicznym zaznaczono jednak, że właściwe znaczenie *qrš* to „uszczypnąć”. Niewykluczone, że w opowiadaniach mitologicznych ostatnim aktem stwórczym było uszczyknięcie ulepionego dzieła. To miało pobudzić je do życia. Byłby to więc odpowiednik biblijnego tchnięcia życia przez Boga (Rdz 2,7).

31-52. Ta część kolumny jest bardzo mocno uszkodzona. Stan tekstu uniemożliwia zaproponowanie jego rekonstrukcji, komentarza oraz próby odtworzenia ogólnego sensu tej części legendy. Na podstawie zachowanych słów można przypuszczać, że stworzenie Ša’tiqaty stało się przyczyną wyprawienia uczty (ww. 39-40, gdzie jest mowa o kielichach), podczas której Ilu poleca nowej bogini, aby usunęła chorobę (ww. 41-42).

KTU 1.16 VI 1-14A
ŠA' TIQATA UZDRAWIA KIRTEŃ

Początkowe wiersze kontynuują zapewne mowę Ila, który wysyła Ša' tiqatę, aby uzdrowiła Kirtę. Brzmiały one jak błogosławieństwo, które nowej bogini ma zapewnić powodzenie w jej misji.

<p>¹ [m]ʿt¹ . dm . ḥt . ² šʿtqt . dt² ʿli¹ . w ttb¹ . šʿtqt ³ bt . krt . bu . tbu ⁴ bkt . tgly . w tbu ⁵ n{x}srt . tbu . pnm ⁶ ʿrm . tdu . mʿh¹{pd} ⁷ pdrm . tdu . ʿšʿrr ⁸ ḥtm . tʿmt . pṯr . km⁹ zbln . ʿl . rišh ¹⁰ w ttb . trḥs { } nn . b dʿt ¹¹ npšh . l lhm . tptḥ ¹² brlth . l ṯrm ¹³ mt . dm . ḥt . ¹⁴ šʿtzt¹⁴ dm . lan .</p>	<p>„[Mo]ʿtu¹ niech zostanie pokonany, Šaʿtiqata niech ʿzatriumfuje¹”. Wyruszyła Šaʿtiqata, do domu Kirty weszła, płacząc, zjawiła się i weszła, szlochając, weszła do środka. Z miasta wypędziła Moʿta¹, z osiedli wypędziła ʿnie¹przyjaciela. Laską uderzyła, (robiąc) otwór, aby niemoc (wyszła) z jego głowy. Wiele razy obmywała go z potu, jego gardło do jedzenia otwiera, jego przelyk na posiłek. Motu został pokonany, Šaʿtiqata zatriumfowała.</p>
---	--

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

- 6a. ʿrm – Końcowe *m* pełni tutaj funkcję przyimka „z/od” (DUL 504).
6b. mʿh¹{pd} – KTU proponuje odczytać *m<nt>h*.
7. pdrm – Końcowe *m* pełni tutaj funkcję przyimka „z/od” (DUL 504).
13. šʿtzt – Należy poprawić na šʿtqt (KTU). Podobieństwo spółgłosek *z* oraz *q* jest duże, co tłumaczy błąd skryby.
14. lan – Należy poprawić na lat (KTU).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-2. Ilu wyznacza trudne zadanie Šaʿtiqacie („tej, która oddała chorobę”) – ma ona pokonać Mota, boga śmierci. W *Cykle o Baʿlu* walka tytułowego bohatera z władcą podziemnego świata umarłych stanowi jeden z głównych tematów. Potężny bóg burzy jest przerażony żarłocznością swojego przeciwnika i jest gotowy dobrowolnie mu się poddać. Ostatecznie ta walka kończy się zwycięstwem Baʿla, ale nie

uniknął on pochycenia przez Mota i wciągnięcia do podziemia (KTU 1.5–1.6). Teraz bogini Śa'tiqata ma podjąć się zadania przepędzenia boga śmierci, który w coraz większym stopniu pochłaniał Kirtę. Jej zadanie przypomina pod pewnymi względami rolę, jaką odegrała 'Anata w finałowym starciu z Motem (KTU 1.6 II 26-37). W wierzeniach ugaryckich śmierć wyobrażano sobie jako pożeranie przez Mota. Tę perykopę zamykają podobne słowa, ale wypowiedziane już w 3. os. lp. Stanowią więc one inkluzję tej części opowiadania.

3-5. Śa'tiqata posłusznie wypełnia misję wyznaczoną jej przez Ila. W celu uzdrowienia Kirty przychodzi do jego pałacu, a następnie wchodzi do komnaty, w której leżał, aby w ten sposób być jak najbliżej chorego. Autor opowiadania podkreśla, że w tym czasie bogini cały czas płacze. Śa'tiqata przybiera zatem całkowicie ludzką postać, a dokładnie postać płaczki. Dzięki temu może podejść blisko chorego Kirty oraz samego Mota, aby rozpocząć obrzęd uzdrawiania, pozostając przy tym nierozpoznana.

6-12. Pokonanie Mota przez Śa'tiqatę dokonuje się bez walki. Już samo pojawienie się bogini sprawiło, że Motu (postrzegany jako nieprzyjaciel), uchodzi czym prędzej z miasta, czyli Chuburu. Jest to sytuacja całkowicie odmienna od opisywanej w *Cykle o Ba'lu*. W *Legendzie o Kircie* nie ma opisów walk, podczas gdy w eposie o Ba'lu jest ich bardzo wiele. Może to wskazywać, że te dwa wielkie opowiadania pochodzą z dwu różnych tradycji, odmiennych w kwestii spojrzenia na bezpośrednie starcie w walce. *Legenda o Kircie* wykazuje się tendencją pacyfistyczną – konflikty są zażegnane przez przyjęcie warunków pokoju (np. podczas oblężenia Udum) albo – jak w omawianym przypadku – przedstawiony jest rezultat sytuacji konfliktowej. Wiersze 6-7 pokazują, że zgodnie z zapowiedzią Ila, stworzona przez niego bogini jest tą, która usuwa choroby i odpędza niemoc, które były karą dla Kirty.

W miejsce opisu zwycięskiego starcia Śa'tiqaty z Motem są ukazane jej zabiegi wokół chorego króla. Proces uzdrowienia rozpoczyna się od uderzenia go laską w głowę, aby uczynić w niej otwór, przez który miała wyjść choroba. Ten tekst jest więc świadectwem ukazującym starożytną chirurgię. Choroba jest pojmowana jako zesłany przez bogów demon, który siedzi zamknięty we wnętrzu człowieka. Dlatego zachodzi potrzeba uczynienia odpowiedniego wyjścia, przez które opuści on chorego. Śa'tiqata posługuje się laską (*ht*), która zapewne stanowiła jej rekwizyt (por. KTU 1.6 VI 29). Uzdrowienie, którego dokonuje bogini, jest więc rytuałem magicznym, a użyte przez nią narzędzie pojawia się także jako rekwizyt w zaklęciach wypędzających demony (KTU 1.169:5.14, tekst 58). Śa'tiqata zatem pełni funkcję egzorcysty, niczym mezopotamski *ašipu*.

Kolejną czynnością, która miała przywrócić Kircie zdrowie, było obmywanie go z potu. Medycyna starożytna interpretowała pocenie się jako proces wychodzenia choroby. Śa'tiqata, wycierając pot, dopomagała Kircie szybciej wyzdrowieć.

Trzecim, finałnym obrzędem, mającym na celu przywrócenie Kircie pełnego zdrowia, było pobudzenie jego apetytu, dzięki czemu mógł on odzyskać utracone siły. Dlatego, jak obrazowo ukazał to autor opowiadania, Śa'tiqata otwiera Kircie

gardło, aby poczuł głód i zaczął jeść. Znamienne jest to, że z chwilą uzdrowienia, Kirta od razu poprosi swoją żonę o przygotowanie mu posiłku (KTU 1.16 VI 16b-18).

KTU 1.16 VI 14B-24 KIRTA POWRACA NA TRON

Po odzyskaniu zdrowia, Kirta jest w stanie wydawać rozkazy, a po powrocie do pełni sił idzie do sali królewskiej, aby zasiąść na tronie i sprawować rządu w swoim królestwie.

<p>w <i>ypqd</i>¹⁵ <i>'k^lrt . t'</i> . <i>yšū . gh</i>¹⁶ w <i>yšh</i> . <i>šm' . l mtt</i>¹⁷ <i>hry</i> . <i>tbh</i> . <i>imr</i>¹⁸ w <i>ilh̄m</i> . <i>mḡt</i> . w <i>iṭrm</i> ¹⁹ <i>tšm'</i> . <i>mtt</i> . <i>hry</i> ²⁰ <i>tṭbh</i> . <i>imr</i> . w <i>lhm</i> ²¹ <i>mḡt</i> . w <i>yṭrm</i> . <i>hn ym</i>²² w <i>tn</i> . <i>yṭb</i> . <i>krt</i> . l <i>'dh</i> ²³ <i>yṭb</i> . l <i>ksi mlk</i> ²⁴ l <i>nḥt</i> . l {<i>r</i>}<i>kḥt</i> . {<i>d</i>} <i>drkt</i>^h</p>	<p>I nakazał Kirta szlachetny, podniósł swój głos i zawołał: „Posłuchaj, o młoda Ҁurajo. Zabij baranka, abym mógł zjeść, zwierzę ofiarne, abym mógł się pożywić”. Usłuchała młoda Ҁurajo, zabiła baranka, a on zjadł, zwierzę ofiarne, a on się pożywił. Oto (pierwszy) dzień i drugi (minął), (a) Kirta zasiadł w swojej sali tronowej, zasiadł na tronie królewskim, na siedzibie, na piedestale [swojego]¹ panowania.</p>
---	--

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

22. *yṭb* – Możliwy jest też przekład „powrócić”.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

14b-18. O sile Kirty po uzdrowieniu może świadczyć czasownik *pqd* – „rozka-
 zać” (por. hebr. *pāqad*). Wcześniej w podobnych przypadkach jako *verba dicendi*
 były użyte czasowniki: m.in. *rgm*, *'ny* („powiedzieć”). Teraz król nakazuje swo-
 jej małżonce przygotować ucztę ofiarną. Czasownik *tbh* pojawił się już wcześniej,
 a mianowicie na początku opowiadania o chorobie Kirty (KTU 1.15 IV 4). Wówczas
 władca Chuburu poleca Ҁuraj przygotować ucztę ofiarną dla swoich dostojników

(KTU 1.15 IV 1-13), co zostało wykonane przez nią z wielką starannością (KTU 1.15 IV 14-31). Polecenie przygotowania ofiary typu *tbh* stanowi więc inkluzję całego opowiadania o chorobie Kirty. W omawianym tekście uczta ma mieć podwójny wymiar. Będzie to zarówno złożenie zwierząt w ofierze jako dziękczynienie za odzyskane zdrowie, jak i spożycie posiłku (*lhm*, *trm*) w celu wzmocnienia sił po chorobie (Tronina 2009, 592). Więcej na temat ofiary typu *tbh* zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar* oraz komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.15 IV 1-9.

Zwierzęta, które Kirta każe przygotować na ucztę ofiarną, to baranek (*imr*) i zwierzę ofiarne (*mg*). Rzeczownik *imr* pojawił się już wcześniej w *Legendzie o Kircie*. Zgodnie z nakazem Ila król Chuburu przed wyruszeniem na Udum miał złożyć w ofierze baranka i kozłatko (KTU 1.14 II 12-15). Także w innych tekstach jest mowa o ofiarowaniu tego zwierzęcia (KTU 1.1 IV 32; 1.4 VI 43; 1.119:10). Rzeczownik *mg* występuje tylko w *Legendzie o Kircie* (KTU 1.16 VI 21). Oznacza on ogólnie „zwierzę ofiarne” (*DUL* 526, choć znaczenie podane ze znakiem zapytania). Odpowiednikiem *mg* jest hebrajski imiesłów *muggaš*, czyli „to, co należy przyprowadzić do ołtarza” (Mi 1,11). Można przypuszczać, że tym zwierzęciem mogło być kozłatko, analogicznie do KTU 1.14 II 12-15.

19-21a. Huraja – podobnie jak w poprzednich przypadkach – wypełnia dokładnie polecenia swojego męża.

21b-24. Czas powrotu Kirty do pełni sił został podany za pomocą sekwencji numerycznej $x // x+1$ (zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.14 I 2-11). Użyty jest najmniejszy z możliwych ciąg liczbowy (jeden // dwa), co może być faktycznym odniesieniem czasowym. Po dwu dniach Kirta zasiada w swojej sali królewskiej (lub do niej powraca, zob. komentarz filologiczny). Odkrycia archeologiczne potwierdzają obecność sal tronowych w starożytnych pałacach. Samo miejsce, na którym zasiadł Kirta, zostało określone aż trzema synonimicznymi rzeczownikami oznaczającymi tron: *ksu*, *nht*, *kh*. Takie zestawienie jest spotykane w opowiadaniach ugaryckich (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). Trzykrotne określenie, stosownie do symboliki użytej liczby, może wyrażać majestat tego miejsca i chwałę zasiadającego na tronie.

KTU 1.16 VI 25-38

JASŠIBU OBMYŚLA BUNT PRZECIWIW OJCU

Po raz pierwszy na scenie pojawia się Jaššibu, pierworodny syn Kirty. Jednak od razu jawi się jako postać negatywna. Nie był on przy chorym ojcu, a ponadto jego chorobę chciał wykorzystać do tego, aby zostać władcą Chuburu jeszcze za życia Kirty.

²⁵ *ap . yšb . yṯb . b hkl*

²⁶ *w ywsrn{x}n . ggnh*

²⁷ *ʾlkʾ . l abk . ʾyʾšb .*

lk ²⁸ *[l a]ʾbʾk . w ʾrʾgm .*

tny ²⁹ *ʾlx[x]xʾrʾ[xxxx].*

ʾiʾštʾmʾ[ʾ] ³⁰ *w tqʾgʾ [. udn .*

k gż . gzm] ³¹ *tubr .*

ʾwʾ[g]rm [. tṯwy]

³² *šqlt . b gʾlt . ydʾkʾ*

³³ *l tdn . dn . almnt*

³⁴ *l tṯpt . tṯt . qsr . npš*

³⁵ *km . aḥt . ʾrš . mdw*

³⁶ *anšt . ʾrš . zbln*

³⁷ *rd . l mlk . amlk*

³⁸ *l drtk . atb an*

Również Jaśšibu zasiadł w pałacu,
a jego wewnętrzny głos go namawiał:

„Idź¹ do twojego ojca, ʾJaʾssibie,
idź [do] twojego [oj]ʾca¹ i ʾpo¹wiedz,
przekaż (Kircie, twojemu panu):

«ʾB¹a¹c¹[z] i nadsta¹w¹ [ucha.

Czy jak wojownik] możesz odpędzać
[wojowników],

ʾa¹ [na]jeźdźców [powstrzymać]?

Pozwoliłeś, aby ʾtwoja¹ ręka opadła w bezsile.

Nie możesz sądzić sprawy wdowy,

ani rozstrzygać kwestii słabego.

(Twoją) siostrą stało się łóże choroby,

przyjaciółką – łóże niemocy.

Ustąp z królowania, abym ja mógł królować,

od twojego panowania, abym ja mógł zasiąść (na
tronie)»”.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

34. *qsr . npš* – Dosł. „krótkiego duchem”.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

25-29a. W przeciwieństwie do Szitmanity Jaśšibu przebywa w pałacu. Jednak do tej pory nie był on przy chorym ojcu, nie lamentował przed nim jak Ilihu ani nie pomagał w jego słabości jak wspomniana córka. Przeciwnie, wylicza powody, które pozwoliłyby mu objąć tron. Wyrażenie *yṯb b hkl* („zasiadł w pałacu”) sugeruje, że Jaśšibu mógł już zacząć sprawować rządu pod nieobecność Kirty. Taki przypadek jest opisany w 1 Krl 1,5-10, gdzie jest mowa o tym, że Adoniasz obwołał się królem jeszcze za życia swojego ojca, Dawida.

Ten tekst jest niezwykle ciekawy ze względu na wyrażenie „a jego wewnętrzny głos go namawiał” (*ywsrnn ggnh*). Forma *ywsrnn* pochodzi od rdzenia *wsr*, który wyraża ideę pouczania, instruowania (por. hebr. *ysr*). Podmiotem tego czasownika jest rzeczownik *ggn*, który oznacza ludzkie wnętrze. Niewykluczone, że etymologicznie jest on związany z *gg* – „dach”, „zadaszenie”. Wówczas można rozumieć przez *ggn* to, co znajduje się pod sklepieniem czaszki, we wnętrzu głowy, a więc wewnętrzny głos (takie znaczenie przyjęto w tłumaczeniu). Całe wyrażenie ukazuje zatem wewnętrzne przemyślenia Jaśšiba, które skłaniają go, czy wręcz przymuszają do działania. Siłę tego wewnętrznego głosu ukazują czasowniki w formie trybu rozkazującego: „idź” (użyte dwukrotnie), „powiedz”, „przekaż” (dosł. „powtórz”).

29b-36. Wewnętrzny głos nakazuje Jaššibowi przyjęcie aroganckiej postawy wobec swojego ojca. Ma on się bowiem zwrócić do niego jak do swojego podwładnego: „Bacz i nadstaw ucha”. Są więc tutaj same imperatywy, natomiast brak jakichkolwiek tytułów Kirty (np. „mój ojcie/królu/panie”) czy partykuł czyniących wypowiedź bardziej uprzejmą (np. „proszę”). Ponadto czasownik *šm'* jest tu użyty w rzadko spotykanej formie: *ištm* (*imperativus* Gt). Użyta tutaj koniugacja zakłada aspekt zwrotny czynności, trudny do wyrażenia w naszym języku w przypadku czasownika „słuchać”. Opisowo można to oddać w ten sposób, że to, co Kirta usłyszy, ma sobie powtórzyć, aby lepiej zrozumieć i zapamiętać, czyli przyjąć usłyszane polecenie z uwagą. Dlatego w tłumaczeniu zaproponowano: „bacz”. Równoległe z *ištm* występuje wyrażenie *tqğ udn* („nadstaw ucha”). Występuje ono tylko w *Legendzie o Kircie* (KTU 1.16 VI 42) i wzmacnia poprzednie polecenie. Należy zaznaczyć, że równoległe podwójne zestawienie *verba sentiendi* rzadko występuje w literaturze ugaryckiej.

Zgodnie z wewnętrznymi wypowiedziami, Jaššibu ma pójść do swojego ojca i przedstawić mu racje, z powodu których nie może już dłużej być władcą Chuburu. Patrząc całościowo, dotyczą one ogólnej niemocy Kirty spowodowanej jego chorobą. Uwzględniają jednak różne aspekty sprawowanej przez króla władzy. Jest ich w sumie siedem, co świadczy, że jest to swego rodzaju pełna lista powodów, aby Kirta przekazał panowanie swojemu pierworodnemu synowi.

Dwa pierwsze argumenty dotyczą niemożności obrony Chuburu przed najeźdźcami z zewnątrz (ww. 30b-31). Król odpowiadał za siłę i bezpieczeństwo swojego państwa. Dlatego to jemu przypisywano sukcesy lub porażki na polu walki. Ta słabość bardzo mocno kontrastuje z wcześniejszą postawą Kirty, który był na tyle silny, że zarządził powszechną mobilizację w swoim królestwie i poprowadził wielką armię na Udum, rozpoczynając siedmiodniowe oblężenie miasta. Jego siła pozwoliła mu skutecznie pertraktować z Pabilem (KTU 1.14 IV 15b-VI 41). Teraz – zdaniem Jaššiba – Kirta nie tylko nie jest w stanie poprowadzić wojska w celu poszerzania granic swojego królestwa, ale nawet nie jest zdolny obronić go przed najazdem nieprzyjacielskiej armii.

Dwa inne argumenty dotyczą niemożliwości sprawowania przez Kirtę władzy w sprawach wewnętrznych jego państwa, a dokładnie rozstrzygnięcia sporów, zwłaszcza tych osób, które w sposób szczególny podlegały ochronie prawnej, jak wdowy czy sieroty (ww. 33-34). Władza sędziowska należała do króla, dlatego domagano się od niego przestrzegania sprawiedliwości i uczciwości w wydawaniu wyroków. Traktowano to jako najwyższy przejaw jego mądrości i dobroci. Taka postawa gwarantowała władcy zasiadanie na tronie. Jaššibu jest przekonany, że również w tym obszarze jego ojciec nie jest zdolny władać.

Te dwa podwójnie złożone argumenty, dotyczące spraw zewnętrznych i wewnętrznych królestwa, są przedzielone ogólnym stwierdzeniem, że ręka Kirty opadła w bezsile (w. 32). Rzeczownik *yd* jest synonimem mocy, udzielenia skutecznej pomocy czy wymierzenia wyroku (*DUL* 940), czego przykłady można znaleźć w literaturze ugaryckiej (KTU 1. 1.4 VIII 23; 1.6 II 25; 1.19 II 35; 2.10:13; 1.103:46), a także w ST (Wj 14,31; Pwt 34,12; Ps 78,42; Iz 19,16; Za 2,13). Skoro ręka Kirty opadła

w niemocy, to nie może on być już teraz skutecznym władcą, który będzie budził lęk wśród obcych państw i zaufanie u poddanych. Należy zaznaczyć, że rzeczownik *yrd* może także oznaczać „penis” (KTU 1.23:33-34; por. Iz 57,8). W tym przypadku Jaššibu mógłby mieć na myśli brak zdolności seksualnych swojego ojca.

Ostatnia wypowiedź wewnętrznego głosu dotyczy bezpośrednio stanu zdrowia Kirty (ww. 35-36). Jaššibu jest przekonany, że najbliższymi króla, niczym siostra i przyjaciółka (= żona), stały się łoża choroby i łoża niemocy. To może sugerować, że nie wiedział on o uzdrowieniu swojego ojca i jego powrocie na tron.

37-38. Po przedstawieniu tych siedmiu powodów (rozumianych jako pełna lista) na rzecz abdykacji Kirty, Jaššibu słyszy, że ma nakazać swojemu ojcu dokonanie tego aktu na jego rzecz. Rozkaz jest wyrażony przez czasownik *yrd* („zejść”). Wydaje się, że może to świadczyć o pewnej arogancji nie tylko syna wobec ojca, lecz także podwładnego wobec swojego władcy. Właściwszym, jeżeli w ogóle można założyć taką sytuacją, byłby czasownik *ytn* – „oddać” w znaczeniu przekazać. Polecenie *rd* („ustąpi”, dosł. „zejdź”, w domyśle z tronu) świadczy o przekonaniu Jaššiba, że pełnia władzy już do niego należy. Pychę syna Kirty wyraża ponadto emfaticzne użycie zaimka osobowego *an* („ja”).

KTU 1.16 VI 39-54A

WYSTĄPIENIE JAŠŠIBA PRZECIW OJCU

Jaššibu, posłuszny swoim wewnętrznym wypowiedziom, idzie do swojego ojca i zgodnie z zasadami retoryki semickiej przekazuje mu to, co usłyszał.

³⁹ *ytb'* . *yšb g'lm* . 'l ⁴⁰ *abh* .

y'rb . *yšū gh* ⁴¹ w *yšh* .

šm' m' . l *krt* ⁴² *t'* .

ištm' . w *tqg' udn*

⁴³ *k g'z* . *g'zm* . *tdbr*

⁴⁴ w *g'rm* . *ttwy* .

šqlt ⁴⁵ *b g'lt* . *ydk* .

l tdn ⁴⁶ *dn* . *almnt* .

l ttp't ⁴⁷ *tp't qsr* . *npš* .

l tdy ⁴⁸ *{q}tšm* . 'l . *dl* .

l pnk ⁴⁹ *l tšlh'm* . *ytm* .

b'd ⁵⁰ *kslk* . *almnt* .

km ⁵¹ *aht* . 'rš . *mdw* .

anšt ⁵² 'rš . *zbln* .

Ruszył panicz Jaššibu do swojego ojca,

wszedł, podniósł swój głos i zawołał:

„Słuchaj, proszę, o Kirto szlachetny,
bacz i nadstaw ucha.

Czy jak wojownik możesz odpędzać
wojowników,

a najeźdźców powstrzymać?

Pozwoliłeś, aby twoja ręka opadła w bezsile.

Nie możesz sądzić sprawy wdowy,

ani rozstrzygać kwestii słabego,

ani wypędzić gnębicieli biednego,

ani nakarmić sieroty, (który jest) przed tobą,

ani wdowy, (która jest) za tobą.

(Twoją) siostrą stało się łożo choroby,

przjaciółką – łożo niemocy.

*rd . l mlk*⁵³ *amlk* .
*l drtkk . atb*⁵⁴ *an* .

Ustąp z królowania, abym ja mógł królować,
 od twójego panowania, abym ja mógł zasiąść (na
 tronie)»”.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

39-54a. Jaššibu jest tu określony jako *glm*. Ten tytuł pojawił się już kilkakrotnie w *Legendzie o Kircie*, odnosząc się do Jamma (KTU 1.14 I 19), Jaššiba (KTU 1.15 II 25), a przede wszystkim Kirty (KTU 1.14 I 40; 1.14 II 8; 1.14 VI 41). W omawianym tekście *glm* może oznaczać, zgodnie ze swoją semantyką, młodzieńca (to podkreślałoby młody wiek syna Kirty, jeszcze zbyt wczesny, aby objąć panowanie), wojownika (co z kolei wyrażałoby jego wojowniczą naturę), jak i panicza (jako następcę tronu). W tłumaczeniu przyjęto ostatnie z wymienionych znaczeń.

Poza narracyjnym wprowadzeniem, w którym jest mowa o przybyciu panicza Jaššiba i gdzie jest formuła poprzedzająca mowę niezależną (ww. 39-41a), perykopa jest dosłownym powtórzeniem poprzedniego fragmentu (KTU 1.16 VI 27-38). Jest tylko kilka dodatków. Całość poprzedza łagodniejsze wezwaniem do słuchania (ww. 41b-42a): czasownik „słuchać” jest użyty w swojej standardowej formie trybu rozkazującego (*šm*’ – „słuchaj”), dodana jest do niego partykuła *m*’ („proszę”), a do imienia własnego króla właściwy mu tytuł *t*’ („szlachetny”). Ponadto do obowiązków, których Kirta – zdaniem Jaššiba – miał zaniechać, są dodane jeszcze trzy (ww. 47b-50a). One również dotyczą obrony i opieki tych, których prawo broniło w sposób szczególny, tzn. biednych, sieroty i wdowy.

Omówienie całej perykopy – zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.16 VI 25-38.

KTU 1.16 VI 54B-58 ODPOWIEDŹ KIRTY

Odpowiedź Kirty, jak przystało na króla, jest jednoznaczna i zdecydowana. Nie rozpoczyna on dyskusji z Jaššibem, nie udowadnia, czy ma jeszcze siły i prawo panować jako król, czy powinien abdykować i przekazać władzę swojemu synowi, lecz od razu wydaje wyrok i rzuca na niego przekleństwo.

w y'ny . 'kr't t' .
*y'tbr*⁵⁵ *hrn . y bn* .
*y'tbr . hrn*⁵⁶ *rišk* .
*'ttrt . šm . b'l*⁵⁷ *qdqdr* .
*tqln . b gbl*⁵⁸ *šntk* .
b hpnk . w t'n

Lecz odpowiedział 'Kir'ta szlachetny:
 „Niech Ćoranu roztrzaska, o synu,
 niech Ćoranu roztrzaska twójg głowę,
 'Asztarta mocą Ba'la – twójg czaszkę.
 Obyś upadł w kwiecie twoich lat,
 z powodu twojej chciwości był upokorzony!”

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

57. *qdqdr* – Należy poprawić na *qdqdk* (KTU).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

54b-58. Kirta do egzekucji wyroku wydanego na swojego syna przyzywa bogów. Jako pierwszy jest wymieniony Ȝoranu. Było to chtoniczne bóstwo związane z magią i zaklęciami, zwłaszcza przeciwko węzom i skorpionom (KTU 1.100). Trudno powiedzieć, dlaczego Kirta przywołuje właśnie to bóstwo jako wykonawcę wyroku przeciwko Jaššibowi. Być może odebrał on zdradziecką postawę swojego syna jako ukąszenie przez węza lub skorpiona. W egipskim *Papirusie Harrisa* Ȝoranu wraz z ‘Anatą występuje jako pomocnik w walce z dzikimi zwierzętami (COS I, 126-128; DDD 425-426). Ȝoranu, zgodnie z wyrokiem Kirty, ma roztrzaskać głowę Jaššiba. To samo polecenie znajduje się w KTU 1.2 I 7b-8a, gdzie z kolei Ba‘lu wypowiada je przeciwko Jammowi. W tym przypadku jest to oczywiste, ponieważ bóg morza, jak i jego pomocnicy (np. Tunnanu [KTU 1.3 III 40] czy Litanu [KTU 1.5 I 1-3,29-30]) byli ukazywani pod postacią węży.

Drugim bóstwem, które Kirta przywołuje w wyroku przeciwko swojemu synowi, jest ‘Asztarta – bogini, podobnie jak jej towarzyszka ‘Anata, wojny, łowów i płodności. W wezwaniu króla pojawia się nietypowe wyrażenie *šm b‘l* (dosł. „imię Ba‘la”) w apozycji do jej imienia. Przywołanie boga burzy wynika z faktu, że była ona jego towarzyszką i pomocnicą, postrzeganą czasem jako jedna z jego dwu żon. W tłumaczeniu przyjęto rozwiązanie: „mocą Ba‘la”. 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”. ‘Asztarta zatem obdarzona mocą Ba‘la ma roztrzaskać czaszkę Jaššiba. Dokładnie taki sam zwrot znajduje się w KTU 1.2 I 8b, gdzie jest wezwanie, aby bogini w ten sposób unicestwiła Jamma. Dwukrotne użycie tej samej formuły w dwu różnych tekstach może świadczyć, że była to swego rodzaju złorzeczająca formuła (zaklęcie?) wypowiedziana przeciwko przeciwnikowi.

Kirta wypowiada jeszcze kolejne złorzeczenie, już bez przywoływania bóstw. Życzy on wprost śmierci swojemu synowi w jego obecnym, czyli młodym wieku. Było to jedno z cięższych złorzeczeń w starożytności. Wcześniej władca Chuburu potwierdził, że to Jaššibu jako jego pierwotny obejmie po nim tron (KTU 1.15 V 22b-23a), jednak chciwość pozbawiła go tego prawa. W ten sposób utwór kończy się wyraźnym przesłaniem moralnym.

PODPIS

Na lewej krawędzi znajduje się podpis skryby.

lewa krawędź *spr . ilmlk . ʔ'y*

Spisał Ilimilku, kapłan-pisarz.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

spr – W tłumaczeniu przyjęto jako czasownik *perfectum* koniugacji podstawowej (G). Możliwa jest także forma rzeczownikowa – „skryba/pisarz”.

ilmlk – Przyjęto wokalizację Ilimilku. Możliwa jest także forma Ilimalku – „moim bogiem jest Malku/król” lub Ilumalku – „Ilu/bóg jest królem”.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

Podobny podpis znajduje się w:

(1) *KTU* 1.4 VIII 49, gdzie jest rozszerzony o frazę: „Niqmadda, króla Ugarit” jako uzupełnienie tytułu ʔ'y („ofiarnik”);

(2) *KTU* 1.6 VI 54-58 – jest to najbardziej rozbudowany podpis, zawierający miejsce pochodzenia Ilimilka oraz szereg tytułów Ataniego, jego nauczyciela, oraz Niqmadda, króla Ugarit;

(3) *KTU* 1.17 VI 56, gdzie jest określenie *prln* – „wróżbita”.

Ten podpis stanowi rzadki przypadek, kiedy autor tekstu umieszcza swoje imię w zakończeniu dzieła. Imię Ilimilku jest spotykane w innych dokumentach ugaryckich (np. *KTU* 2.88:31; 4.115:9; 4.616:2; 5.18:9). Podobnie jak w podpisach w *Cykle o Ba'lu* jest mu przypisany tytuł ʔ'y. W tłumaczeniu przyjęto znaczenie „kapłan-pisarz”, mając na myśli kapłana, który na dworze króla Niqmadda II (1350-1315) pełnił ważne funkcje, w tym funkcje pisarza (Rainey 1968, 129-136; del Olmo Lete 1998, 98). Więcej na temat tytułu ʔ'y zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.4 VIII 49.