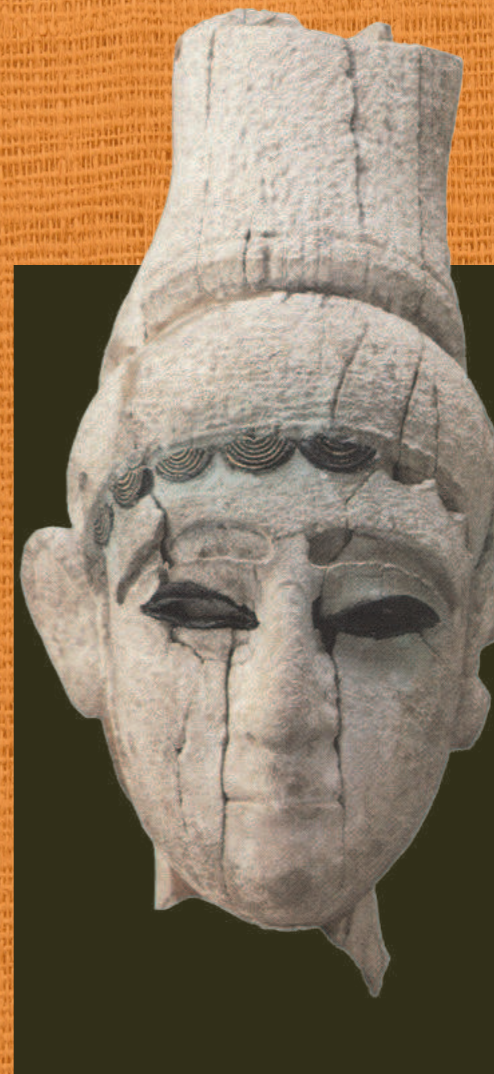


TEKSTY Z UGARIT

TEKSTY Z UGARIT



TLUMACZENIE I KOMENTARZ

TOM III

TOM III



SPIS TREŚCI

RYTUAŁY (tłumaczenie i komentarz: *Maciej Münnich*)

Wstęp	9
I. Listy bóstw i litanie	13
9. Lista bóstw 1	15
10. Lista bóstw 2	30
11. Lista bóstw 3	39
12. Lista bóstw 4	42
13. Lista bóstw/Litania?	48
14. Litania 1	53
II. Rytuały ofiarnicze	61
Ekskurs: <i>Rodzaje ofiar</i>	65
15. Rytuał ofiarniczy na dany miesiąc 1a	80
16. Rytuał ofiarniczy na dany miesiąc 1b	87
17. Rytuał ofiarniczy na dany miesiąc 1c	93
18. Rytuał ofiarniczy na dany miesiąc 2	96
19. Rytuał ofiarniczy na dany miesiąc 3	101
20. Rytuał ofiarniczy na dany miesiąc 4	106
21. Rytuał ofiarniczy na dany miesiąc 5	109
22. Rytuał ofiarniczy na dwa miesiące (?) 1	110
23. Rytuał ofiarniczy na dwa miesiące 2	117
24. Rytuał ofiarniczy na dwa miesiące 3	123
25. Rytuał ofiarniczy na dwa miesiące z psalmem	139
26. Rytuał ofiarniczy na dwa miesiące (?) z modlitwą hurycną i rytuałem wejścia	148
27. Rytuał ofiarniczy	156
28. Rytuał ofiarniczy dla Ušchary Wężowej	162
29. Rytuał ofiarniczy dla bogów kraju	166
30. Rytuał ofiarniczy ku czci przodków	169
31. Rytuał wejścia	178
32. Rytuał adoracji z ofiarą 1	184
33. Rytuał adoracji z ofiarą 2	188
34. Rytuał adoracji z ofiarą 3	191

35. Rytuał oczyszczenia ludu	195
36. Lista ofiar (bilingwa hurycycko-ugarycka)	207
37. Trzydniowy rytuał ofiarniczy (bilingwa hurycycko-ugarycka)	212
38. Rytuał ofiarniczy dla 'Asztarty (bilingwa hurycycko-ugarycka)	218
39. Trzydniowy rytuał ofiarniczy dla Pidrai (bilingwa hurycycko-ugarycka)	224
40. Prywatny rytuał ofiarniczy z ptaków i innych zwierząt	229
41. Prywatny rytuał ofiarniczy ze zwierząt i mirry	234
42. Prywatny pasterski rytuał ofiarniczy	237
III. Rytuały związane z kultem zmarłych	241
43. Rytuał uzdrowienia przez wyrocznię praprzodka Ditanu	243
44. Pieśń dla nowego króla	249
45. Stela żałobna 1	260
46. Stela żałobna 2	262
IV. Teksty związane z wróżbiarstwem	265
47. Model wątroby 1	269
48. Model wątroby 2	270
49. Model wątroby 3	272
50. Model wątroby 4	274
51. Model wątroby 5	276
52. Model płuca	278
53. Zbiór omenów teratomantycznych 1	283
54. Zbiór omenów teratomantycznych 2	298
55. Obserwacja astrologiczna	300
56. Zbiór omenów astrologicznych	304
V. Zaklęcia	309
57. Zaklęcie przeciwko węzom i skorpionom	311
58. Zaklęcie przeciwko demonowi choroby	315
59. Zaklęcie przeciwko „Złemu Oku”	325
60. Zbiór zaklęć	329
VI. Inne	341
61. Wotum dla Rašapa	343
62. Wino na ofiary królewskie	345
Ekskurs: <i>Marziḥu</i>	348
63. Kontrakt na lokal dla bractwa <i>marziḥu</i>	352
Słownik bóstw i herosów	355
Wykaz skrótów bibliograficznych	365
Bibliografia	369
Indeks postaci	413
Indeks toponimów mitycznych i historycznych	423
Indeks <i>KTU</i>	427
Noty o Autorach	429

RYTUAŁY

tłumaczenie i komentarz:
Maciej Münnich

WSTĘP

Obok najbardziej znanych mitów i legend, w Ugarit odnaleziono także cały szereg tekstów o charakterze rytualnym. Poniżej zamieszczony został obszerny wybór takich właśnie tekstów. Wszystkie one bezpośrednio lub pośrednio wiążą się z rytuałami sprawowanymi w Ugarit. W miarę możliwości uwzględniono wszystkie teksty, które zachowały się w na tyle dobrym stanie, by móc je odczytać, ewentualnie choć częściowo zrekonstruować tekst. Podstawą była najnowsza edycja *KTU*, jednak weryfikowana przy pomocy świetnej publikacji zdjęć tabliczek przygotowanej przez del Olmo Lete, *Photographic Archive. Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit* (2014) oraz aplikacji *Inscriptifact, West Semitic Research Project*.

Pierwsza grupa tekstów to listy bóstw i litanie. Powstawały one bądź w oparciu o rytuały ofiarnicze (listy bogów), bądź były wezwaniami skierowanymi bezpośrednio do bóstw (litanie). W tym drugim przypadku mamy do czynienia z tekstem modlitwy, jaka najpewniej była wznoszona podczas uroczystości religijnych. Druga grupa tekstów to rytuały ofiarnicze, czyli teksty będące wykazami ofiar składanych bóstwom. Mogą one stanowić swego rodzaju kalendarz rytualny opisujący ofiary składane w poszczególnych miesiącach, mogą także opisywać ofiary składane podczas specyficznych rytuałów, na przykład rytuału adoracji lub tzw. rytuału wejścia, czyli wprowadzenia posągu bóstwa. Zdecydowana większość zachowanych tekstów rytuałów ofiarniczych mówi o ofiarach królewskich, niekiedy jednak zachowały się także teksty wspominające ofiary prywatne. Kolejne dwie grupy tekstów rytualnych odnoszą się do specyficznych kultów. Pierwsza dotyczy kultu zmarłych przodków i mogą to być rytuały uzdrowienia, w których zmarli odgrywali ważną rolę, lub też rytuały związane ze składaniem ofiar dla zmarłych przodków. Zachowały się także dwie stele nagrobne wspominające o składanych ofiarach. Drugą grupą są teksty związane z rytuałami wróżbiarskimi. Są to najczęściej gliniane modele wątroby lub płuc, służące jako swego rodzaju „pomoce naukowe” dla wróżbiarzy. Podobną rolę pełniły wykazy możliwych deformacji płodu, bowiem narodziny ułomnego zwierzęcia lub człowieka były traktowane jako znak wróżebny. Ostatnim rodzajem tekstów

wróźbiarskich są te związane z astrologią. Grupą tekstów o specyficznym charakterze są zaklęcia. Zachowały się wyłącznie zaklęcia apotropaiczne, czyli chroniące przed czarami rzucanymi przez innych magów. Na końcu dołączono mały zbiór różnorodnych tekstów nie mieszczących się w powyżej opisanych grupach, które jednak mogą być przydatne w badaniach rytuałów ugaryckich. Każda grupa tekstów rytualnych w niniejszej publikacji została poprzedzona wstępem bliżej opisującym jej charakter.

Najważniejszą edycją tekstów rytualnych jest wielka praca *Les Textes Rituels* autorstwa Dennisa Pardee opublikowana w 2000 roku. Jej skrócona wersja w języku angielskim, ze znacznie zmniejszonym komentarzem, zatytułowana *Ritual and Cult at Ugarit* ukazała się w ramach serii *Writings from the Ancient World* w 2002 roku. Nieliczne teksty rytualne w tłumaczeniu Pardee zostały umieszczone w popularnym zbiorze źródeł bliskowschodnich *Context of Scripture*. Dodatkowo znaczną część tłumaczeń, z jeszcze skromniejszym komentarzem, opublikowano kolejny raz we wspólnym podręczniku Pardee i Bordreuil (A *Manual of Ugaritic*) w 2009 roku. Ponieważ wszystkie te dzieła podają w praktyce to samo tłumaczenie tekstów ugaryckich (pierwsza publikacja po francusku, pozostałe po angielsku), co do zasady cytowana będzie tylko pierwsza praca, ponieważ daje ona najszerszy komentarz. Pozostałe publikacje będą wspomniane w tych rzadkich przypadkach, gdy różnią się od pierwszej, bądź zawierają jakieś dodatkowe informacje. Warto zaznaczyć, że układ niniejszego wydania tekstów rytualnych podąża w ogólnym zarysie za pracą Pardee (2002), która dzieli teksty ze względu na ich charakter. Jest to zdecydowanie wygodniejsze dla Czytelnika, aniżeli zastosowanie układu według sigłów archeologicznych (tak: Pardee 2000), czy też według oznaczeń *KTU* (tak Wyatt 2002 w odniesieniu do wszystkich tekstów poza eposami).

Oczywiście Pardee nie był jedynym naukowcem badającym rytuały ugaryckie. Wcześniej, już w 1981 roku, swoje tłumaczenie większości tych tekstów na język włoski opatrzone dość skromnym komentarzem wydał Paolo Xella: *I testi rituali di Ugarit*. Zresztą Pardee często podąża właśnie za propozycjami zaproponowanymi przez Xellę. Inną pracą szeroko prezentującą teksty rytualne jest wspólna publikacja André Caquot, Jean-Michel de Tarragona oraz Jesús Luis Cunchillosa, *Textes ougaritiques, vol. II: Textes religieux et rituels; Correspondance* z 1989 roku. Odmienne interpretacje można natomiast spotkać w podstawowej dla badań nad religią i rytuałem ugaryckim pracy, jaką jest dzieło del Olmo Lete *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit*, która w języku angielskim ukazała się w 1999 roku (oryginał hiszpański opublikowano w 1992 roku). Autor ten dodał w 2014 roku opracowanie dotyczące zaklęć: *Incantations and Anti-Witchcraft Texts from Ugarit*. Niektóre teksty rytualne znajdzie Czytelnik także w zbiorze autorstwa Nicolasa Wyatta wydanym w 2002 roku: *Religious Texts from Ugarit*. Także nestorzy badań nad Ugarit, profesorowie Manfred Dietrich i Oswald Loretz, często zajmowali się w swych artykułach tekstami rytualnymi. Najważniejszą ich pracą dotyczącą tekstów wróżebnych jest książka *Mantik in Ugarit*, wydana w 1990 roku. Wiele tłuma-

czeń tekstów rytualnych autorstwa tych uczonych można spotkać w trzecim tomie wielkiego zbioru tekstów bliskowschodnich: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Jednak w nowym wydaniu tego dzieła (*Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge*) teksty ugaryckie są już autorstwa Herberta Niehra. Warto zauważyć, że w starym (1969 rok), jednak ciągle wznawianym i powszechnie używanym zbiorze *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, pod redakcją Jamesa B. Pritcharda, nie znajdziemy ugaryckich tekstów rytualnych, choć zawarte są tam wszystkie trzy duże teksty epickie (*Cykl o Ba'lu, Legenda o Aqhacie, Legenda o Danilu*).

W języku polskim dotychczas nie ukazało się żadne tłumaczenie zbioru ugaryckich tekstów rytualnych. W 2016 roku opublikowano jedynie tłumaczenia dwóch tekstów związanych z kultem zmarłych, mianowicie *KTU* 1.108 (tekst 44) i *KTU* 1.161 (tekst 30), oraz umowy ustanawiającej *marzihu* *KTU* 3.9 (tekst 63) w książce Fabiana Tryła *Semickie marzēah a grecki sympozjon*. Tłumaczenia te opierają się na pracy Pardee (2002).

I. LISTY BÓSTW I LITANIE

Pierwszą grupę tekstów o charakterze rytualnym stanowią listy bogów i litanie. Należy zaznaczyć, że listy bogów nie mają charakteru wykazu sporządzonego w celach teologicznych. Nie są więc dziełem systematyzującym wierzenia ugaryckie czy też przedstawieniem panteonu czczonych bóstw, mimo że pierwotnie tak właśnie określano te teksty. Nie ulega wątpliwości, że przedstawiane listy bogów mają związek z czynnościami rytualnymi, ze składaniem bogom ofiar. Dowodzi tego przede wszystkim pierwszy tekst, który w sześciu wersjach (*KTU* 1.47; 1.118; RS 20.024; 94.2579; [Varia 34]; DO 6568) jest wyłącznie listą bogów. Jednak wersja zawarta w *KTU* 1.148 jest w rzeczywistości rytuałem ofiarniczym (zob. tekst 26) z wymienionymi konkretnymi zwierzętami składanymi na ofiarę dla poszczególnych bogów. Potwierdza to także krótka wzmianka w RS 94.2579:19, gdzie obok wymienionych bóstw skryba – zapewne przez pomyłkę przepisując tekst z innej tabliczki zawierającej cały rytuał ofiarniczy, a nie tylko listę bóstw – dodał *ši-ka-ru ù ka-ra-nu*, czyli „piwo i wino”, domyślnie składane na ofiarę. Można zatem domniemywać, że także inne listy bogów wiążą się z rytuałami składania ofiar i w rzeczywistości są wyciągami z tekstów ofiarniczych. Ich różnorodność odzwierciedla zapewne wielość rytuałów sprawowanych w Ugarit. Można przypuszczać, że te kilka różniących się w układzie list bóstw wynika ze stosowania ich w rozmaitych miejscach kultu. Domyślać się można, że świątynie poszczególnych bogów przywiązywały większą wagę do kultu własnych bóstw, przygotowując różne wersje rytuałów. Także poszczególni władcy mogli z różnych względów skłaniać się do takiej, bądź innej kolejności składania ofiar. W każdym razie z pewnością można powiedzieć, że w Ugarit nie istniała jedna, oficjalna czy też „ortodoksyjna” lista bogów ułożona według ich ważności. Mimo to na podstawie przedstawionych tekstów można jednak powiedzieć nieco więcej o roli poszczególnych bóstw. Nie ulega bowiem wątpliwości, że ważniejsze bóstwa otrzymywały więcej ofiar i w pierwszej kolejności. Problemem jest jednak dla nas określenie środowiska, z którego dany tekst pochodzi, a także czasu jego powstania. Sam fakt odnalezienia tabliczki w konkretnym archiwum niestety nie

daje nam zbyt wiele informacji. Wystarczy zauważyć, że znaczna część różnych list bogów została znaleziona w tzw. archiwum kapłana hurycyckiego. Nie wiemy jednak, czy wynika to ze sprawowania przez niego samego różnych rytuałów, co świadczyłoby o różnorodności kultu w jednym miejscu i czasie. Inną możliwością jest swego rodzaju kolekcjonowanie odmiennych (starych?) tekstów rytualnych, co z kolei mogłoby sugerować, że same rytuały mogły być sprawowane w różnych miejscach i czasie. Być może wreszcie różnorodność list bogów wiąże się z wielością rytuałów przepisanych na dany miesiąc (zob. niżej) i odpowiada po prostu różnym rytuałom ofiarniczym sprawowanym w poszczególnych miesiącach/porach roku. Niestety nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć tego dylematu. Warto natomiast zauważyć, że listy bogów – a szczególnie kolejność pierwszych wymienionych bóstw – mogą nas niekiedy skłaniać do próby rekonstruowania teogonii ugaryckiej. Jest to szczególnie zasadne, gdy istnieje możliwość porównania z innym źródłem, jak to ma miejsce w przypadku tekstu 10.

Nieco inny charakter mają przedstawione litanie. Nie są one związane ze składaniem ofiar, lecz prawdopodobnie są zapisem jakiejś liturgii. Niestety nie jest ona nam znana i stąd nasze wątpliwości w jej rekonstruowaniu. Wydaje się, że głównym jej elementem było (śpiewne?) wymienianie imion, cech czy też atrybutów poszczególnych bogów. Prawdopodobnie towarzyszyła im swego rodzaju odpowiedź, jak to może sugerować zapis *KTU* 1.65 (tekst 13). Z kolei w *KTU* 1.123 (tekst 14) takim wezwaniem jest wyraz „pokój”, pojawiający się po trzykroć na początku i dwukrotnie pod koniec tekstu. Ponieważ w litaniach wymienieni są liczni bogowie, a tekst nie opisuje samego przebiegu rytuału, podobnie jak w listach bogów, dlatego połączono oba rodzaje tekstów w jedną grupę zbierającą listy bogów i litanie.

9. LISTA BÓSTW 1

1. *KTU 1.47 (RS 1.017)*
 2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
 3. 96 x 71 x 21 mm
 4. Muzeum Luwr
 5. Lista bóstw
-
1. *KTU 1.118 (RS 24.264+24.280)*
 2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
 3. 160 x 100 x 27 mm
 4. Muzeum Narodowe w Damaszku
 5. Lista bóstw
-
1. *KTU 1.148 (RS 24.643:1-9)*
 2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
 3. 120 x 150 x 40 mm
 4. Muzeum Narodowe w Damaszku
 5. Rytuał ofiarniczy
-
1. RS 20.024
 2. Centrum, Archiwum kanclerza Rapanu
 3. 93 x 57 x 26 mm
 4. Muzeum Narodowe w Damaszku
 5. Lista bóstw
-
1. RS 94.2579
 2. Południowe centrum
 3. 75 x 86 x 23 mm
 4. Muzeum Narodowe w Damaszku
 5. Lista bóstw

1. RS [Varia 34]
2. ?
3. 76 x 60 x 27 mm
4. Muzeum Luwr (AO 29.393)
5. Lista bóstw

1. ?
2. ?
3. ?
4. Muzeum Narodowe w Damaszku (DO 6568)
5. Lista bóstw

Wyjątkowo mamy tu do czynienia nie z jednym tekstem, lecz aż z siedmioma, jednak treść wszystkich jest bardzo zbliżona. Są to bez wątpienia różne wersje tej samej listy bóstw czczonych w Ugarit. Pierwsze trzy teksty są spisane w alfabetycznym piśmie ugaryckim, zaś kolejne cztery w klasycznym piśmie klinowym. Dla ułatwienia porównania zostały one synoptycznie zestawione w kolumnach, zaś wspólne tłumaczenie umieszczono w ostatniej kolumnie. Ponieważ odnosi się ono do wszystkich tekstów, zatem opuszczono w nim znaki oznaczające rekonstrukcję, czy też częściową rekonstrukcję. Pierwsze trzy teksty (*KTU* 1.47; 1.118; 1.148) pochodzą z archiwów, których właściciele – w oparciu o zawartość – określa się jako kapłanów. Oczywiście występowanie listy bogów w takim zbiorze nie dziwi. Pierwszy z tekstów akadyjskich (RS 20.024) pochodzi z archiwum kanclerza (*šākinu*) Rapanu, w którym niemal nie występują teksty o charakterze religijnym, dominują zaś teksty o charakterze ekonomicznym i prawnym, a także listy królewskie oraz prywatne. Być może taki spis bogów był w jakiś sposób użyteczny podczas przygotowywania dokumentów prywatnych i państwowych (na przykład maledykcji w traktatach). Ponieważ cała dokumentacja wychodząca na zewnątrz królestwa Ugarit była sporządzana w języku akadyjskim w klasycznym piśmie klinowym – co skądinąd świadczy o dwujęzyczności elity skrybów ugaryckich – stąd też lista bogów została zapisana właśnie w taki sposób, by ułatwić jej ewentualne wykorzystanie. Niestety nie znamy dokładnego miejsca pochodzenia pozostałych akadyjskich list bogów. Tekst RS 94.2579 znaleziony został podczas sezonu wykopaliskowego w 1994 roku w części miasta określanej jako południowe centrum. Najprawdopodobniej należał do archiwum Urtena. Pochodzenie pozostałych dwóch tekstów w ogóle jest nieznanne. Jednak sam fakt występowania tej samej listy bóstw zapisanej w dwóch językach i łącznie w siedmiu kopiach, świadczy niezbicie o jej popularności i wadze, jaką przykładano do tego typu tekstów. Warto na koniec zauważyć, że w Ugarit niemal nie występują teksty o charakterze religijnym spisane w klasycznym piśmie klinowym i przedstawiona lista bogów jest w tej mierze jednym z nielicznych wyjątków.

O ile nie ma problemu z publikacją tekstów zapisanych w piśmie alfabetycznym, wystarczy bowiem sięgnąć do *KTU*, o tyle dostępność tekstów akadyjskich

jest zdecydowanie mniejsza. Pierwszy z nich (RS 20.024) został opublikowany już w 1968 roku (Nougayrol 1968, 42-64), a następnie zestawiony ze znanymi tekstami ugaryckimi między innymi przez del Olmo Lete (1999, 72-73) i Pardee (2000, 292). Jednak już w XXI wieku dostępne stały się kolejne akadyjskie wersje tekstu. Pierwsza z nich (RS 94.2579) została odkryta podczas prac w sezonie wykopaliskowym w 1994 roku, natomiast kolejne zostały odnalezione już w muzeach (RS [Varia 34] w Luwrze; DO 6568 w Damaszku) i nie wiadomo ani skąd pochodzą, ani kiedy dokładnie zostały odkopane. Wszystkie wersje zostały zestawione i zanalizowane w pracy Roche-Hawley (2012, 149-178).

Wszystkie przedstawiane teksty zawierają bez wątpienia tę samą listę bogów, choć zdarzają się drobne różnice. Na przykład bogowie Şaponu pojawiają się na samym początku listy jedynie w dwóch tekstach ugaryckich, brak ich zupełnie w tekstach akadyjskich. Akadyjski tekst RS 94.2579 wymienia aż ośmiu Ba'łów, choć wszystkie pozostałe mają ich siedmiu. Ponadto w tekście tym po Asziracie pojawia się Ninurta, który nie występuje w innych tekstach, natomiast brak jest Şapşy i 'Asztarty. Takich drobnych różnic można wyliczać więcej. Najbardziej od pozostałych różni się akadyjski tekst DO 6568, który pomija znaczną część listy. W tłumaczeniu, umieszczonym w ostatniej kolumnie, oparto się na tekstach ugaryckich, które są podstawowym przedmiotem analizy niniejszej pracy. Teksty akadyjskie pokazują, w jaki sposób używając klasycznego pisma klinowego, oddawano imiona bogów zachodniosemickich oraz ułatwiają interpretację trudnych lub uszkodzonych fragmentów tekstów ugaryckich.

W odniesieniu do *KTU* 1.148:1-9 podane są poniżej wyłącznie imiona bóstw, nie zaś cały tekst mówiący o ofiarach dla nich, zob. poniżej tekst 10.

Komentarz do przedstawianej listy bogów nie omawia wszystkich bóstw, a jedynie miejsca trudne bądź ciekawe. Podstawowe informacje o wszystkich bóstwach znajdzie Czytelnik w słowniczku umieszczonym na końcu pracy.

KTU 1.47	KTU 1.118	KTU 1.148:1-9	RS 20.024	RS 94.2579	RS [Varia 34]	DO 6568	Tłumaczenie
recto 1 <i>il . špn</i>		¹ <i>šp'n¹</i>					Bogowie Šaponu
2 <i>i'li'¹b</i>	recto 1 <i>ili{d}b</i>	<i>[ilib]</i>	recto 1 DINGIR- <i>a-bi</i>	1 [DINGIR]- <i>a-bi</i>		1 𒀭DINGIR¹- <i>a-bi</i>	Ilu-ibi
3 <i>i'¹¹</i>	2 <i>il</i>	2 <i>il</i>	2 DINGIR ^{lum}	2 DINGIR ^{lum}	[...]	2 𒀭DINGIR ^{lum}	Ilu
4 <i>dg'n¹</i>	3 <i>dgn</i>	<i>[dgn]</i>	3 <i>da-gan</i>	3 [d] <i>da-gan</i>	1 <i>da-gan</i>	3 [d] <i>da'¹-gan</i>	Dagan
5 <i>'b'¹ . š¹pn</i>	4 <i>'b'¹'¹ špn</i>	<i>[b'¹ . špn]</i>	4 ^d IM <i>be-el</i> HUR.SAG. <i>ḫa-zi</i>	4 ^d IM HUR.SAG. <i>ḫa-zi</i>	2 ^d X <i>be-el</i> HUR.SAG. <i>ḫa-zi</i>	4 [^d X HUR].SAG. <i>ḫa-zi</i>	Ba'lu Šapoński
6 <i>'b'¹'¹m</i>	5 <i>'b'¹'¹m</i>	3 <i>b'¹m</i>	5 ^d IM II	5 ^d X	3 ^d X II	5 𒀭 ^d X¹	(kolejny) Ba'lu
7 <i>'b'¹'¹m</i>	6 <i>b'¹m</i>	<i>[b'¹m]</i>	6 ^d IM III	6 ^d X	4 ^d X III	6 ^d X	(kolejny) Ba'lu
8 <i>b'¹m</i>	7 <i>b'¹m{x}</i>	<i>[b'¹m]</i>	7 ^d IM IV	7 ^d X	5 ^d X IV	7 ^d X	(kolejny) Ba'lu
9 <i>'b'¹m¹</i>	8 <i>b'¹'¹'¹m</i>	4 <i>b'¹m</i>	8 ^d IM V	8 ^d X	6 ^d X V	8 ^d X	(kolejny) Ba'lu
10 <i>[b]¹'m</i>	9 <i>b'¹m</i>	<i>'b'¹'¹[m]</i>	9 ^d IM VI	9 ^d X	7 ^d X VI	9 ^d X	(kolejny) Ba'lu
11 <i>[b'¹]m</i>	10 <i>b'¹m</i>	<i>[b'¹m]</i>	10 ^d IM VII	10 ^d X	8 ^d X VII	10 ^d X	(kolejny) Ba'lu
				11 ^d X			
12 <i>[arš]</i> <i>w šm'¹m¹</i>	11 <i>arš . w šmm</i>	5 <i>arš .</i> <i>w šmm</i>	11 ^d IDIM <i>ù</i> IDIM	12 ^d KI <i>ù</i> IDIM	9 ^d IDIM <i>ù</i> IDIM	11 ^d KI <i>ù</i> IDIM	Arša i Šamumy
13 <i>[ktr]t</i>	12 <i>ktr'¹t</i>	<i>k'¹tr¹[t]</i>	12 <i>sa-sú-ra-tu₄</i>	13 ^d NIN.TU <i>ku-ša-ra-tu₄</i>	10 ^d ša- <i>as-su-ra-tu₄</i>	12 ^d fNIN? .MAH?¹	Koszaraty
14 <i>[yrḫ]</i>	13 <i>'y'¹r'¹ḫ¹</i>	<i>yr'¹ḫ¹</i>	13 ^d EN.ZU	14 ^d EN.ZU	11 ^d EN.ZU	13 ^d fEN.ZU¹	Jarichu
15 <i>[špn]</i>	14 <i>'š¹'¹pn</i>	6 <i>špn</i>	14 ^d HUR.SAG. <i>ḫa-zi</i>	15 ^d HUR.SAG. <i>ḫa-zi</i>	12 ^d HUR.SAG. <i>ḫa-zi</i>		Šaponu
16 <i>[ktr]</i>	15 <i>ktr</i>	<i>ktr</i>	15 ^d é- <i>a</i>	16 ^d é- <i>a</i>	13 ^d é- <i>a</i>		Koszaru
17 <i>[pdry]</i>	16 <i>pdry</i>	<i>pdry</i>	16 ^d ḫé- <i>bat</i>	17 ^d ḫé- <i>bat</i>	14 ^d ḫé- <i>bat</i>		Pidraja
18 <i>[¹tr]</i>	17 <i>¹tr</i>		17 ^d aš- <i>ta-bi</i>	18 ^d aš- <i>ta-bi</i>	15 ^d aš- <i>ta-bi</i>		ʿAsztaru
verso 19 <i>[ḡrm</i> <i>w thmt]</i>	18 <i>ḡrm 'w¹</i> <i>[thmt]</i>	<i>ḡrm .</i> <i>'w thm¹t</i>	18 ^d HUR.SAG.MEŠ <i>u A^{mu-ú}</i>	19 ^d HUR.SAG.MEŠ <i>u A^{mu-ú} u ši-ka-ru ù</i> <i>ka-r[a-nu]</i>	16 ^d HUR.SAG <i>ù</i> A ^{mu-ú}		Gurumy i Tahamaty

20 [a ₁ trt]	19 [a] ^r tr ¹ t	7 a ₁ trt	19 ^d aš-ra-tu ₄	20 ^d aš-ra ¹ -tu ₄	17 ^d aš-ra-tu ₄		Aszirata
21 [ˈnt]	verso 20 ˈnt	ˈnt	20 ^d a-na-tu ₄	21 ^d NIN.URTA	18 ^d a-na-tu ₄		ˈAnata
22 [š] ^r pš ¹	21 špš	špš	21 ^d UTU	22 ^d INANNA	19 ^d HUTU		Šapša
23 [a] ^r r ¹ š ^r y ¹	22 r ^a ršy	aršy	22 ^d al-la-tu ₄	23 [ˈa]l-la-tu ₄ ar-ša-a	20 ^d al-la-tu ₄		Aršaja
24 [u] ^r š ¹ hr ^r y ¹	23 ušhry		23 ^d iš-ħa-ra	24 [ˈiš-]ħa-ra	21 ^d iš-ħa-ra	14 ^d iš-ħa-ra	Ušcharaja
25 [ˈ]trt	24 ˈtrt	ˈtrt ušhry	24 ^d IŠTAR ^{iš-tar}		22 ^d IŠTAR	15 ^d IŠTAR	ˈAsztarta
26 r ₁ l t ¹ dr ¹ b ¹	25 il r ₁ t ¹ dr b ¹ l	8 il t ¹ dr b ¹ r ₁	25 DINGIR.MEŠ til-la-at ^d IM	25 [DINGIR.MEŠ] til- -la-at ^d IM	23 DINGIR.MEŠ til- -la-at ^d IM	16 DINGIR.MEŠ KUR ^d IM	Bogowie pomoc- nicy Ba ¹ la
27 ršp	26 rš ^r p	ršp	26 ^d GÌR.UNU.GAL	26 [ˈdG]ÌR.UNU.GAL.LA ¹ id-ri-pi	24 ^d GÌR.UNU.GAL	17 ^d GÌR.UNU.GAL.LA	Rašap
28 ddmš	27 r ^d d ^r mš ¹	ddmš	27 ^d dá-ad-mi-iš	27 [ˈd]a-ad-mi-iš 28 ^d ŠAGGAR ù GÌR HUR.SAG.MEŠ ù ta-ma-tu ₄	25 ^d dá-ad-mi-iš	18 ^d da-ad-me-šu 19 ^d šu-gar ku-na	Dadmiš
29 phr . ilm	28 phr i ^r lm ¹	9 phr ilm	28 ^d pu-ħur DINGIR.MEŠ		26 ^d pu-ħur DINGIR.MEŠ		Zgromadzenie bogów
30 ym	29 ym	ym	29 ^d A.AB.BA	29 ^d A.AB.BA	27 ^d A.AB.BA ¹	20 ^d A.AB.BA	Jammu
31 utht	30 ut ^h t ¹		30 ^{d.dug} BUR.ZI.NÍG.NA	30 ^{d.dug} BUR.ZI.NÍG.DIN? ú-su-uh-tu ₄	28 [ˈd.dug]BUR.ZI.] ^r NÍG. DIN ²¹	21 ^{d.dug} BUR.ZI.NÍG.DIN	Uszchatu
32 knr	31 kn ^r r ¹	r ^k nr	31 ^{d.giš} ki-na-ru	31 ^{d.giš} ki-na-ru		22 ^{d.giš.d} ZA.MUŠ	Kinnaru
33 mlkm	32 ml ^r k ¹ m		32 ^d ma-lik-MEŠ	32 ^d <ma>-lik-MEŠ		23 ^r d ¹ ma-lik-MEŠ	Królowie
34 šl ^r m ¹	33 šlm		33 ^d sa-li-mu	33 ^d SILIM		24 ^r d ¹ SILIM ¹	Šali ^r mu ¹

Numeracja wersów w komentarzu odnosi się do tekstu *KTU* 1.47.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

6-11. *b'lm* – Ponieważ *KTU* 1.148 jest listą ofiar (zobacz tekst 10), Tropper (2000, 332) uważa, że należy w tym miejscu dostrzegać nie imię własne bóstwa (*b'l*), lecz przyimek *'l* z enklitycznym *-m* oraz poprzedzającym go drugim przyimkiem *b*. Miałoby to dawać znaczenie „w następnym (dniu)” i odnosić się do składanych ofiar. Jednak zestawienie wszystkich list bóstw wyklucza taką możliwość, ponieważ szczególnie wersje akadyjskie wskazują jasno, że mamy do czynienia z imieniem bóstwa. Tekst sylabiczny wskazuje także, iż końcowe *-m* w tekstach alfabetycznych nie jest liczbą podwójną/mnogą, lecz należy je rozumieć jako enklitykę (Pardee 2003-2004, 194-195).

19. *grm* w *thmt* – Do niedawna powszechnie odczytywano drugą, uszkodzoną część wersu jako *'mqt* „doliny”, „głębie” (zob. np. Wyatt 2002, 361; *TUAT NF IX*, 256), co miało być przeciwwagą dla „gór”, które są odczytane w sposób pewny. Podstawą był paralelny tekst w piśmie klinowym RS 20.024, który odczytywano *a-mu-tum*. Nougayrol (1968, 52-54) sugerował, że odnosi się to do żelaza z meteorytu lub cyny i szukał w pobliżu Ugarit potoku niosącego w swym nurcie metale. Później jednak albo poprawiano odczytanie znaku akadyjskiego na *a-mu-q[u]*, albo uważano, że w tekście akadyjskim doszło do ominięcia znaku i poprawiano go na *a-mu-<qa>-tum* (*KTU*, *DUL* 162), co miało prowadzić do rekonstrukcji pożądanej lekcji *'mqt*. Jeszcze inne rozwiązanie przyjęli Cunchillos, Vita i Zamora, którzy pozostawili kilka możliwości odczytania znaków, nie opowiadając się ostatecznie za żadną z nich (*UDB* 496). Jednak sytuacja zmieniła się po odczytaniu RS 92.2004:29, który jest paralelny dla *KTU* 1.148:41 (zob. tekst 10) i gdzie akadyjskiemu tekstowi ^d_HUR.SAG.MEŠ ù ^d_A.MEŠ odpowiada ugarycki [*gr*]¹*m*¹ w *'t*¹*hmt*. Wprawdzie pierwsza część wersu tekstu alfabetycznego jest uszkodzona, jednak nie ma wątpliwości co do jej rekonstrukcji, ze względu na pewne odczytanie wyrazu „góry” w *KTU* 1.118:18 oraz *KTU* 1.148:6 i oczywisty odpowiednik w tekście akadyjskim. Powoduje to, że także dalsza część tekstu winna być odczytywana w ten sam sposób, czyli *thmt*, czemu odpowiada ^d_A.MEŠ (RS 92.2004:29). Oznacza to, że odczytanie RS 20.024:18 winno kierować się w stronę liczby mnogiej od znaku A, zatem propozycja Pardee (2000, 306-307), czyli A^{mu-ú}, jest poprawna, szczególnie wobec faktu, że ostatni znak w linii jest mocno uszkodzony i odczytanie go jako *tum* lub *ú* zależy wyłącznie od kontekstu. Podobnie (*a-mu-ú*) odczytuje w nowszej pracy del Olmo Lete (2008, 43). Wreszcie zestawienie z najnowszymi akadyjskimi listami bóstw (RS 94.2579; RS [Varia 34]; DO 6568; zob. Roche-Hawley 2012, 175) potwierdziło bez żadnych wątpliwości takie właśnie odczytanie.

33. *mlkm* – Wyatt (2002, 361) widzi tu Milkoma. Tekst akadyjski, jasno wskazujący na liczbę mnogą, wyklucza taką możliwość.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

Nie ulega wątpliwości, że lista bogów stanowiła pomoc podczas składania ofiar. Wskazuje na to jasno tekst *KTU* 1.148 (zob. tekst 10), który w ww. 1-9 wymienia wszystkich bogów wraz ze składanymi im w ofierze krwawej (*dbh*) zwierzętami. Kolejne wiersze (10-12) mówią o zwierzętach składanych jako ofiary zapokojne (*šlmm*), jednak odnoszą się one już tylko do bóstw z początku listy. Wydaje się więc, że kolejność składanych ofiar wyraża, przynajmniej w jakimś stopniu, hierarchię bóstw. Stąd też można znaleźć określenia przedstawianych tekstów jako „panteonu” ugaryckiego, choć w rzeczywistości mamy do czynienia z listą bóstw, którym składało ofiary. Tym niemniej sekwencja pierwszych czterech bogów (Ilu-ibi, Ilu, Dagan, Ba’lu) zdaje się odnosić do jakiegoś mitu/mitów teogonicznych, które ukazywały kolejność pojawiania się bogów na świecie. Nie wydaje się słuszne doszukiwanie się jakiegoś ścisłego schematu w układzie listy, jak to czynił del Olmo Lete (1999, 73-77). Pierwsze wiersze miały odnosić się do Ila (1+2, ww. 1-3), kolejne do Ba’la (1+6, ww. 4-11), następne dotyczyć miały bóstw chtonicznych i astralnych (1+6, ww. 12-18), później bogiń (1+6, ww. 19-25), wreszcie znowu Ba’la (1+2, ww. 26-28), a na końcu Ila (1+2, ww. 29-34). Jednak rzeczywisty tekst nie pasuje do sugerowanego schematu, ponieważ ostatnia z zaproponowanych przez del Olmo Lete sekcji ma sześć wierszy, a jej powiązanie z Ilem jest zupełnie arbitralne. Podobnie nie ma podstaw połączenie Rašapa i Dadmiša z Ba’lem w piątej sekcji. Ponadto trudno wyjaśnić, dlaczego na przykład Aršaja, bóstwo mające cechy chtoniczne, została przyporządkowana do grupy bogiń, zaś jej rodzona boska siostra Pidraja mająca podobne cechy, do grupy bóstw chtonicznych i uranicznych. Wreszcie nader kłopotliwe jest utożsamienie Ila z Daganem. Wydaje się, że w tym wypadku del Olmo Lete uległ chęci uporządkowania tekstu i włożenia go w zaproponowany przez siebie schemat. W rzeczywistości nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego bóstwa ułożone są w takiej, a nie innej kolejności, z wyjątkiem pierwszych pięciu/jedenastu wersów.

1. *KTU* 1.148:1 ma tutaj ofiarę (*dbh*) składaną Šaponowi, czyli świętej górze, siedzibie najważniejszych bogów. Oczywiście w mitologii greckiej odpowiednikiem jest Olimp i podobnie należy traktować termin występujący w *KTU* 1.47:1, *il . špn*, czyli „bogów šapońskich”, paralelnie do „bogów olimpijskich”. Można ten pierwszy wiersz potraktować jako swego rodzaju nagłówek dla następnych kilku wersów.

2. Ilu-ibi (*ilib*) odnosi się do praprzodka niebiańskiego rodu bogów, którego głową jest Ilu. Jest to oczywiście przeniesienie w świat bogów realiów ludzkich, gdzie każdy ważny ród/plemię wywodziło się od swego (legendarnego) przodka, zwykle eponima (Schloen 2001, 344-345). Jest to często poświadczony zwyczaj zachodniosemicki, zob. aramejskie nazewnictwo typu Bit Agusi, Bit Zamani itd. Podobnie znane z Biblii wyrażenia Dom Izraela, Dom Jakuba itd. odwołują się do imienia przodka. Wobec tego w listach bogów i w tekstach ofiarniczych pojawia się przed Ilem bóstwo *ilib*, którego imię znaczy dosłownie „bóg ojca” (zob. Cooper 1981, 342-343),

przy czym owym ojcem jest Ilu. Forma *ilib* nie pozwala na tłumaczenie „bóg ojców” (*pluralis*) i dostrzeżenie tu ubóstwionego przodka królewskiego (por. Frayne & Stuckey 2021, 142). Zapis akadyjski (DINGIR-*a-bi*) wskazuje także jasno, że drugi rzeczownik stoi w *genetivie*, z czego wynika znaczenie „bóg ojca”. W związku z tym nie może to być „bóg-ojciec”, czyli po prostu inne określenie na boga Ila (por. *DUL* 50). Zresztą w rytuałach ofiarniczych Ilu i Ilu-ibi są wyraźnie rozróżniani (np. *KTU* 1.109:12-13, tekst 16; *KTU* 1.148:1-2,10,23-25, tekst 10). Zapewne mamy tu do czynienia z przedstawieniem czterech generacji bogów reprezentowanych przez Ilu-ibiego, Ila, Daganą i najmłodszego Ba’la (ww. 2-5). Należy jednocześnie zauważyć, że w jedynym miejscu, gdzie *ilib* występuje w tekstach literackich, czyli w tzw. liście obowiązków synowskich w *Legendzie o Aghacie* (*KTU* 1.17 I 26 i paralelne, tekst 7), wyrażenie to ma nieco inne znaczenie. Należy je tam przetłumaczyć dosłownie jako „boga ojca”, czyli ludzkiego przodka, któremu po śmierci składane mają być ofiary. W rzeczywistości mamy do czynienia z tym samym obrazem, z tą różnicą, że w tekstach rytualnych mowa jest o przodku rodu bogów, zaś w *Legendzie o Aghacie* o przodku rodu Danila (por. van der Toorn 1996, 155-160). Stąd w pierwszym przypadku pozostawiamy *ilib* jako imię własne bóstwa Ilu-ibi, zaś w drugim tłumaczymy przez „ubóstwionego przodka”.

Nie wydaje się słuszne podejście del Olmo Lete (1999, 73-74), który dzieli cały tekst na sześć części, z których każda odnosi się do pewnej kategorii bóstw i zaczyna się nagłówkiem. Del Olmo Lete uważa, że pierwsza część (ww. 2-4) odnosi się wyłącznie do Ila, termin Ilu-ibi ma być jednym z epitetów Ila („Ilu-Ojciec”), a Dagan jest po prostu innym (amoryckim) określeniem na Ila, z czym trudno się zgodzić.

3-5. Wymieniane bóstwa (Ilu, Dagan, Ba’lu) wskazują na kolejne generacje bogów. Nie przypadkiem Ilu w niektórych tekstach mitycznych przedstawiany jest jako starzec z siwą brodą. Niekiedy nawet ukazywany jest jako postać, której inni bogowie grożą śmiercią, jeśli nie zostaną spełnione ich życzenia (*KTU* 1.3 V 1-3,23-25, tekst 1; *KTU* 1.18 I 10-14, tekst 7). Ilu bywa także przedstawiany, choć w kontekście pijaństwa, jako zupełnie bezsilny, unurzany we własnych ekskrementach i wymagający pomocy (*KTU* 1.114:20-22, tekst 3). Może to świadczyć o postrzeganiu w niektórych tekstach Ila jako bóstwa, które nie jest w stanie sprawować dłużej władzy z racji swej starczej niedołężności. Byłby to typowy obraz zmiany pokoleniowej na boskim tronie, gdzie stare bóstwo staje się *deus otiosus*, podobnie jak mezopotamski Anu, hetycki Alalu czy grecki Uranos. Należy zaznaczyć, że taki obraz Ila nie jest powszechny i w większości tekstów ugaryckich jest on wciąż najważniejszą postacią panteonu. Tym niemniej wielokrotne wymienienie Ba’la w przedstawionej liście bogów, a co za tym idzie składanie mu liczniejszych ofiar, świadczy, że to właśnie Ba’lu jest najbardziej czczonym bogiem w Ugarit. Znowu przypomina to sytuację znaną ze źródeł nowohetyckich, gdzie najważniejszym bóstwem był bóg burzy Teshub/Tarhun, jako kolejny stojący na czele panteonu po Alalu, Anu i Kumarbim, podobnie jak później w Grecji piorunowładny Zeus, panujący wśród bogów po Uranosie i Kronosie. W zbliżony sposób wyglądało to także w Mezopotamii, gdzie

po Anu i Enlilu władzę przejęli Marduk (Babilonia) i Aszszur (Asyria), jednak nie mają oni typowych cech boga burzy. Zresztą imię Ba'la w klasycznym tekście klinowym oddawane jest często przy pomocy znaku ^dIM, którym zapisywano imię Iszkura/Adada, czyli mezopotamskiego boga burzy. Pomiędzy Ilem a Ba'lem wymieniony jest Dagan, który jednak w ugaryckich tekstach mitycznych i rytualnych nie pojawia się często. Jego imię jest także rzadko wykorzystywane w konstruowaniu imion teoforycznych. Wydaje się, że świadczy to o stosunkowo niewielkiej popularności tego boga. Najważniejszą funkcją Dagona jest ojcostwo Ba'la. Można to porównać do „środkowego” boga w kolejnych generacjach bóstw w mitologii hetyckiej i greckiej. Tam także obraz drugiego boga jest stosunkowo najmniej rozwinięty w mitologii i sprowadza się do splodzenia, a następnie walki z synem, por. hetyccy bogowie Alalu – Kumarbi – Teshub; oraz greccy Uranos – Kronos – Zeus.

6-11. Zwielokrotnienie imienia Ba'la każe domyślać się, że mowa jest o różnorodnych lokalnych hipostazach tego bóstwa, por. *KTU* 1.148:26b-27 (tekst 10). Na pierwszym miejscu wymieniona została „główna” hipostaza, czyli Ba'lu Şapoński, związany z najważniejszą siedzibą bogów ugaryckich. Jednak wiemy, że popularni bogowie byli czczeni w różnych sanktuariach i otrzymywali przydomki wywodzące się od danego miejsca (por. Baal Zebul z Ekronu w 2 Krl 1). Daleką paralełą dla takiej sytuacji jest kult Matki Bożej w chrześcijaństwie, gdzie także można spotkać się z Matką Bożą Częstochowską, Ludźmierską, Kalwaryjską itd. W przedstawionym tekście nie są wymienione lokalne nazwy, lecz po Ba'lu Şapońskim imię boga pojawia się jeszcze sześciokrotnie, co daje nam liczbę siedem, a zatem liczbę oznaczającą pełnię, doskonałość. Jednym słowem lista bogów wskazuje, że należy wspominać/składać ofiary wszystkim lokalnym odmianom Ba'la.

12. Arsa i Şamumy. Oba bóstwa są personifikacją Ziemi i Niebios, ich imiona dosłownie to oznaczają (zob. Cooper 1981, 343-344). Jak w niemal wszystkich mitologiach bliskowschodnich (z wyjątkiem egipskiej), Ziemia jest rodzaju żeńskiego i wyraża żeński, płodny element wszechświata, zaś Niebo jest rodzaju męskiego i wiąże się z męską, zapładniającą siłą. W mitologii greckiej ich odpowiednikami są Gaja i Uranos. Warto przy tym zauważyć, że o ile Arsa (Ziemia) jest w liczbie pojedynczej, o tyle Şamumy (Niebios) są w liczbie mnogiej. Wynika to z bliskowschodnich wyobrażeń o budowie świata, według których nad ziemią rozciągały się poszczególne sfery niebieskie, zamieszkiwane przez różne bóstwa. Zwykle tych sfer było siedem, a w najwyższym niebie zasiadał na tronie najwyższy bóg niebios. Obraz ten znany jest z Mezopotamii, gdzie w najwyższym niebie królował Anu. Z kolei w wierzeniach ugaryckich była to siedziba Ila. W podobny sposób wyobrażali sobie świat Hebrajczycy (por. Rdz 1,1), z tą różnicą, że w tradycji biblijnej władzą ziemi i niebios był wyłącznie Bóg Izraela (por. Rdz 24,3). W najwyższym niebie władał Jahwe, zaś niższe zamieszkiwały pomniejsze byty nadprzyrodzone, wraz z rozwojem angelologii określane jako różne kategorie aniołów (por. Rdz 28,12; Ps 148,1-6; Tb 12,15). Tworzyli oni armię Jahwe (por. „Jahwe zastępów” Joz 5,14) i bywali nazywani „synami Boga/Bożymi” (por. np. Rdz 6,2,4; Hi 1,6; 2,1; Ps 89,7).

Obraz licznych niebios znany jest nie tylko ze Starego Testamentu, ale także z Nowego, w którym Jezus modli się „Ojcie nasz, któryś jest w niebiesiach”, jak prawidłowo oddaje liczbę mnogą greckiego oryginału wersja staropolska. Wydaje się, że w takim zestawieniu „Ziemia” (Arša) raczej szeroko określa sferę zamieszkaną przez ludzi, w odróżnieniu od „Niebios” (Šamumy) zamieszkiwanych przez bogów. Ciekawy jest fakt, że wersje akadyjskie mają w tym miejscu znaki IDIM oraz KI. Pierwszy z nich jest używany do zapisania imienia boga Ea (władcy podziemnego zbiornika słodkich wód), drugi zaś oznacza po prostu ziemię. Brak jest natomiast spodziewanego znaku AN, który oznaczałby niebo bądź boga niebios Anu. Wydaje się więc, że teksty akadyjskie wymieniają tutaj tylko bóstwa chtoniczne, pomijając aspekt uraniczny. Przyczyna takiego stanu rzeczy pozostaje nieznana. Del Olmo Lete (1999, 75-76) uważa, że wers 12 rozpoczyna nową sekcję tekstu poświęconą bóstwom chtonicznym oraz uranicznym i traktuje go jako nagłówek. Jednak trudno do takich bóstw zaliczyć występujące w kolejnym wierszu Koszaraty, które są związane z płodnością jako opiekunki narodzin i połogu. Kłopotliwy jest także w takiej propozycji Šaponu (w. 15), który jest wprawdzie górą, czyli częścią ziemi, jednak jednocześnie jest mieszkaniem bóstw uranicznych.

13. Koszaraty to boginie związane z płodnością, opiekunki poczęcia, porodu i połogu. Ich obecność pomaga w poczęciu syna Danila (zob. *KTU* 1.17 II 26-40, tekst 7). Tekst *KTU* 1.24 określa je jako córki boga *hll*. Nie ma pewności co do jego identyfikacji. Wśród najczęściej spotykanych teorii można znaleźć personifikację nowiu księżycy lub ugarycki odpowiednik mezopotamskiego Enlila (w ugaryckiej formie Ellilu). Być może jednak pod tą nazwą kryje się sam Ilu, zob. szerzej komentarz do *KTU* 1.148:25 (tekst 10). Koszarat jest siedem (zob. *KTU* 1.24:47-50, tekst 4) i w tekstach ugaryckich zawsze występują razem (*hbl ktrt*). Są one odpowiednikami mezopotamskich siedmiu bogiń Šassurat (*šassūrātu*) związanych z porodem. Akadyjski wyraz *šassūru* oznacza po prostu „łono”; jest ono personifikowane jako bogini-matka (Mami, Nintu) i pojawia się np. w micie o Atrachasisie w opisie stworzenia człowieka (I:190-194). Nie dziwi zatem, że ugaryckie *ktrt* oddawane są przez ^d*sa-sú-ra-tu*/^d*ša-as-su-ra-tu*, co odpowiada zapisowi sylabicznemu bogiń Šassurat, bądź wprost fonetycznie jako *ku-ša-ra-tu*. Drugą możliwością są ideogramy ^dNIN.TU (dosł. „Pani narodzin”) lub ^dNIN.MAH (dosł. „Wzniosła pani”) (zob. także RS 92.2004:4, tekst 10). Obie boginie są w rzeczywistości różnymi imionami bogini-matki, często zwanej w Mezopotamii Ninhursagą. Powiązanie mezopotamskich Šassurat z Koszaratami nie jest zresztą cechą charakterystyczną wyłącznie dla Ugarit, ponieważ podobny związek widoczny jest także w tekstach z Mari, gdzie występują obok siebie ^d*šen-sú-ru-um ú* ^d*kà-wa-šu-ra-tum*. Należy jednak zauważyć, że mezopotamskie Šassuraty są powiązane z boginią-matką, stworzycielką bogów i ludzi. W Ugarit brak jest takiego związku. Imię Koszarat jest oczywiście etymologicznie zbliżone do imienia boga Koszara (*ktr*) i oznacza po prostu „zręczne”, co w przypadku boskich akuserek jest szczególnie istotne. Zob. więcej: *DDD* (491-492); Cho (2007, 91-93); Rahmouni (2012, 55-73).

14. Jarichu to bóg księżycy. Należy zauważyć, że na Bliskim Wschodzie bóstwo księżycy było niekiedy równie ważne jak bóstwo słońca. Na przykład mezopotamski Sin (Nanna) był ojcem Szamasza (Utu). Wśród Semitów zachodnich (w tym w Ugarit) Jarichu był bardzo popularnym bogiem. Należy pamiętać, że wszystkie kalendarze bliskowschodnie (z wyjątkiem egipskiego) były lunarne, a tradycję tę do dziś utrzymuje islam, którego symbolem nie przez przypadek jest półksiężyc. W kontekście kultu boga księżycy w Syro-Kanaanie wystarczy wspomnieć miasto Jerycho albo Bet Jerach nad Jeziorem Galilejskim. Także nazwy osobowe świadczą o dużej popularności boga Jaricha, występują one od Mari w Mezopotamii po Palestynę. W tekstach ugaryckich pojawia się 31 osób noszących imię teoforyczne oparte na imieniu tego boga, co daje mu ósme miejsce wśród wszystkich bóstw ugaryckich (Van Soldt 2016, 100). W wersjach akadyjskich Jarichu jest zapisywany konsekwentnie jako ^dEN.ZU, czyli mezopotamski Sin. Szerzej zob. Schmidt (1999, 585-593); por. Wiggins (1998, 761-779).

16. Koszaru to bóg opiekun rzemiosła, szczególnie kowalstwa, przez to niekiedy łączony jest ze światem podziemnym. Utożsamiany z mezopotamskim Ea/Enki (zob. zapis ^dé-a), co jest oczywiste wobec faktu, że bóg ten – pan słodkich wód – był także patronem mądrości, a co za tym idzie właśnie rzemiosła. Z kolei w świecie grecko-rzymskim Koszaru był łączony z Hefajstosem/Wulkanem. W *Cykle o Ba'lu* Koszaru wspomaga tego boga, wytwarzając dla niego broń (KTU 1.2 IV 11-26, tekst 1) i wznosząc dla niego pałac (KTU 1.4 V 50-57, tekst 1). Podobnie jest twórcą broni w *Legendzie o Aghacie* (KTU 1.17 V 9-33, tekst 7). Koszaru bywa łączony z Kretą i Egiptem (KTU 1.1 III 17-19; 1.3 VI 23-31, tekst 1), co wskazuje, jakie tereny były uważane w Ugarit za rozwinięte gospodarczo. Koszaru był istotnym bóstwem, jednak nie należał do grona najważniejszych bogów, pełnił raczej funkcję pomocnika (DDD 490-491).

17. Pidraja jest jedną z trzech córek Ba'la wraz z Țalają i Aršają. Etymologia jej imienia nie jest jasna, choć niekiedy sugerowany jest związek z hebr. *peder* „tłuszcz”, stąd w tłumaczeniach pojawia się „Tłusta” (np. Bordreuil & Pardee 2009, 344). Nie wydaje się to jednak przekonujące, choćby ze względu na najczęściej w tekstach występujące określenie tej bogini jako „córkę światłości” (*bt ar*) (Rahmouni 2008, 120-125). Pidraja łączona jest z hurycką boginią Hebat (^dhé-bat). Choć wszystkie trzy córki Ba'la są nazwane „oblubienicami” (*klt*), to jednak nie należy widzieć tu kazirodczego związku ojca z córkami. „Oblubienica” jest raczej tytułem wskazującym na ich dojrzałość do zamążpójścia, choć są one jeszcze niezamężne. Być może należy wiązać to z ogólnymi cechami wszystkich trzech córek: Pidrai, Țalaji („Rosistej”, por. ug. *tl*, hebr. *tal*) i Aršaji („Ziemnej”, por. ug. *'rš*, hebr. *'eres*), które mają związek z urodzajnością ziemi. Jednak jest to urodzajność, która dopiero w przyszłości wyda swój owoc. Cechy córek wynikają z cech ich ojca Ba'la, boga burzy i urodzaju. Oto bowiem gdy nadchodzi burza, najpierw pojawia się błyskawica (Pidraja, „córka światłości”), następnie spada deszcz (Țalaja, „córka deszczu/deszczu” *bt rb*), by dzięki temu ziemia (Aršaja) mogła wydać swój owoc. Wszystkie

trzy córki symbolizują więc płodność ziemi, jednak zaledwie potencjalną, czekającą aż rolnik wrzuci w nią ziarno. Zob. szerzej Wiggins (2003, 83-101).

18. 'Asztaru jest bóstwem, którego charakter pozostaje niejasny. Z pewnością jest męskim odpowiednikiem bogini 'Asztarty, co jednak nie określa jego cech. Wśród zachodnich i południowych Semitów bóstwo to miało duże znaczenie. Na przykład wśród plemion południowoarabskich pojawia się na czele panteonu. Potwierdza to wzmianka w inskrypcji Esarhaddona, gdzie Arabowie proszą o zwrot posągów bóstw zabranych przez Asyryjczyków i władca ten przychyła się do takiej prośby. Bóg Arabów jest określony jako ^d*a-tar-sa-ma-a-a-in*, czyli 'Asztaru Niebios i jest wymieniony jako pierwszy z szeregu bogów (RINAP 4, 1 IV 10 = 6 III 5' = 97:10). Podobna sytuacja ma miejsce za panowania króla Aszurbanipala, z tym że 'Asztaru Niebios (^d*a-tar-sa-ma-in*) jest tutaj wymieniony jako jedyne bóstwo, o zwrot którego ubiegają się Arabowie (RINAP 5, 3 VII 82 = 4 VII 85 = 7 IX 69" = 86 III 7'). W innej inskrypcji grupa plemion arabskich pokonana przez Aszurbanipala jest określona jako „konfederacja boga Atar-samaina” (LÚ.GIŠ.DA/LÚ a'-lu šá ^d*a-tar-sa-ma-a-a-in*), co wskazuje na główną rolę tego bóstwa w panteonie (RINAP 5, 11 VIII 112.124 = 194 III 52.IV 1). Bóg 'Asztaru najwyraźniej był czczony przez wczesne plemiona arabskie w licznych hipostazach, ponieważ w tej samej inskrypcji Esarhaddona obok 'Asztara Niebios pojawia się także bliżej nieznaną ^d*a-tar-qu-ru-ma-a* ('Asztar ukryty?; RINAP 4, 1 IV 12 = 6 III 7' = 97:11). O bogu 'Asztarze wspomina także stela króla Meszy, gdzie jest on połączony z głównym moabickim bogiem Kemoszem (*KAlI*, 181:17; *II*, 176-177). Jednak w tekstach ugaryckich 'Asztaru jawi się jako pomniejsze bóstwo, niekiedy ukazane wprost komicznie, gdy usiłuje zająć tron Ba'la, jednak okazuje się po prostu zbyt mały, a jego nogi, nie sięgając podnóżka, wiszą w powietrzu (zob. *KTU* 1.6 I 44-67, tekst 1). Co ciekawe, w tekście akadyjskim 'Asztaru jest utożsamiony z Asztabim (^d*aš-ta-bi*), który w mitologii hetyckiej/huryckiej jest przedstawiony jako przeciwnik kolosalnego Ullikummi i także nie osiąga sukcesu. Tym niemniej imię 'Asztara pojawia się zarówno w wykazach ofiar, jak i jako element imion teoforycznych, choć stosunkowo rzadko. Niekiedy sugerowano, że pierwotna rola 'Asztara była zdecydowanie większa, jednak zachowane teksty nie dają możliwości rekonstrukcji wcześniejszych faz religii Semitów. Sugerowano także, iż tak 'Asztaru (jako personifikacja gwiazdy zachodniej), jak i 'Asztarta (Isztar) (personifikacja gwiazdy zarannej) powinni być łączeni z planetą Wenus. Stąd też pojawiały się tezy o androgynicznym charakterze 'Asztara. Nie wydaje się to jednak trafne. Najczęściej przypisywano mu związek z burzą i co za tym idzie urodzajem. Dostrzegano także cechy astralne bądź cechy bóstwa związanego z wojną. Podstawą do takich interpretacji są jednak głównie późniejsze teksty odnoszące się do kultów Arabów, stąd trudno określić, na ile są one trafne w odniesieniu do Ugarit. Zob. przegląd różnych propozycji: Smith (1995, 627-640) oraz Page (1996, 51-109).

19. Nowe odczytanie tego wersu oznacza, że mamy tu do czynienia z bóstwami określającymi dwie przeciwległe sfery świata: Góry i Otchłanie. Gurumy i Tahamaty określają zatem to, co najwyżej i najniżej położone na ziemi. Góry swymi

wierzchołkami sięgają już niebios, czyli dotykają sfery zamieszkałej przez bogów uranicznych, zaś Otchłanie swymi przepaściami spadają aż do świata podziemnego zamieszkałego przez bogów chtonicznych. Sam wyraz Tahamatu etymologicznie wiąże się z mezopotamską pra-boginią otchłani słonych wód Tiamat (por. *Enuma elisz*) i biblijnym terminem *tahôm* (por. Rdz 7,11). Z kolei góry sięgające aż do nieba są częstym obrazem w wyobrażeniach starożytnego Bliskiego Wschodu. Wystarczy przypomnieć mezopotamskie Góry Maszu, których „szczyty sięgają fundamentów nieba” (*Epos o Gilgameszu* IX 40). Zresztą „ich pierś sięga świata podziemnego” (*Epos o Gilgameszu* IX 41), co określa góry sięgające od otchłani po niebiosa, czyli dokładnie to samo, co oznaczają Gurumy i Tahamaty. Sformułowania używające obrazu tego, co najwyższe i najniższe, skrajne, czyli meryzmy, są typowe dla bliskowschodniego sposobu opisywania rzeczywistości i oznaczają po prostu całość (por. określenie całej Mezopotamii w tekstach eblaickich od Šubartu do Dilmun, *ARET V*, 7 v.4:1; Izrael od Dan do Beer-Szeby, np. Sdz 20,1; 2 Sm 3,10). Zresztą nie jest to obce także naszej kulturze, por. wyrażenia „od A do Z”, „od morza aż do Tatr”, „od góry do dołu”, które także służą do określenia całości. Del Olmo Lete (1999, 76) zaczyna od tego wiersza kolejną sekcję (1+6 wierszy), która składa się wyłącznie z bogiń. Jest to słuszne spostrzeżenie, jednak nie wyjaśnia, dlaczego zostały one w ten sposób zgrupowane. Na przykład dlaczego rodzone boskie siostry Pidraja i Aršaja, obie mające związek z płodnością ziemi, zostały wymienione w dwóch różnych sekcjach.

21. Nie jest niczym zaskakującym, że ugar. *'nt* jest oddane w zapisie akadyjskim przez *^da-na-tu₄*. Ciekawe jest jednak utożsamienie *'Anaty* z Inanną/Isztar w RS 94.2579:22 (*^dINANNA*). Zwykle Isztar łączona jest z *'Asztartą*, zob. niżej w. 22. Charakterystyczne, że akadyjski tekst RS 94.2579 pomija tę boginię w swym wykazie.

23. Aršaja to bogini będąca kolejną personifikacją ziemi. Jej imię można przetłumaczyć jako „Ziemna”. Jednak zestawienie z akadyjską boginią Allatu sugeruje szersze znaczenie tej bogini. Allatu była bowiem akadyjskim odpowiednikiem huryckiej bogini Allani, władającej podziemiem. W samej Mezopotamii była z kolei utożsamiana z Ereszkigal, boginią świata umarłych. Wydaje się więc, że Aršaja jest boginią chtoniczną *par excellence* i sfera jej wpływów obejmuje zarówno płodność ziemi, jak i (pod)ziemie, jako miejsce przebywania zmarłych (zob. Smith 1994, 72). Zbyt daleko jednak idą Noegel (2017, 127), a za nim Wyatt (2020, 92), którzy widzą w Aršaji tylko cechy związane ze światem umarłych. Wspólne w większości tekstów występowanie Aršaji z jej siostrami Pidrają i Țalają, w oczywisty sposób wskazuje na ich związek z płodnością ziemi. Po błyskawicy (Pidraja, córka światłości) spada deszcz (Țalaja, córka deszczu), by ziemia (Aršaja) była gotowa na zasiew.

24. Bogini Ušcharaja jest tożsama ze znaną w Mezopotamii i Syrii boginią Iszharą. Jej imię bywa w Ugarit zapisywane także jako Išcharaja, zob. *KTU* 1.119:14 (tekst 25), gdzie mowa o złożeniu jej ofiary, oraz *KTU* 4.149:13, gdzie z kolei wspomniany jest dół ofiarny tej bogini. Etymologia imienia bogini nie jest znana. Ze wzglę-

du na rozpowszechnienie jej kultu oraz łączenie z różnymi bóstwami, nie jest łatwo określić jej funkcję. W najstarszych źródłach z syryjskiej Ebli (gdzie była główną boginią opiekuńczą miasta) oraz w tekstach mezopotamskich pojawia się jako bogini miłości, zapewne łączona/tożsama z Inanną-Isztar. Wspominana jest w zaklęciach mających pomóc na potencję oraz w *Eposie o Gilgameszu*, gdzie łoża nowożeńców zdaje się być określone mianem „łoża Iszhary” (II 109, George 2003, 563) i w *Eposie o Atrahasisie*, gdzie w kontekście małżeństwa Isztar jest wprost utożsamiona z Iszharą (I 304). Zapewne dlatego jej imię jest często używane w żeńskich imionach teoforycznych, na przykład w Mari. Symbolem Iszhary był skorpion. Bogini ta stała się popularna także wśród Hurytów, a za ich pośrednictwem wśród Hetytów. Jednak w tym środowisku otrzymała cechy chtoniczne i bywała wiązana ze zsyłaniem i leczeniem chorób. Pojawiała się także w kontekście składania i dotrzymywania przysięg. Głównym ośrodkiem jej kultu stała się Kizzuwatna w południowej Anatolii. Trudno wobec tego określić jednoznacznie, jakie cechy były jej przypisywane w Syrii w końcu drugiego tysiąclecia przed Chr., gdzie jej kult poświadczony jest zarówno w Emar, jak i w Ugarit. W Mezopotamii i w Emar jej partnerem był Dagan, zaś w hurycckim tekście (zaklęciu) z Ugarit *KTU* 1.131:1-3 pojawia się tytuł „Ušhara z Mari, córka Ila z Tuttul” (zob. szerzej m.in.: *RIA V*, 176-178; Archi 1994, 21-33; Prechel 1996).

26. „Bogowie pomocnicy Ba’la”, którzy pojawiają się zarówno w listach bogów, jak i w rytuałach ofiarniczych, prawdopodobnie są określeniem pary bóstw będących posłańcami Ba’la, czyli Gupana i Ugara (*gpn w ugr*). Bogowie ci, określani jako „młodzieńcy” (*glm*), zawsze występują w parze, co odpowiada terminowi „bogowie pomocnicy”, który także zawsze występuje w *pluralis*. Gupanu i Ugaru pełnią w cyklu o Ba’lu funkcję pomocniczą wobec tego wielkiego boga, będąc jego posłańcami do Mota. Teksty akadyjskie dosłownie tłumaczą termin ugar. *t’dr*, oddając go przez *tillatu*, co oznacza „wsparcie”, „oddziały pomocnicze”.

31. Uszchatu to dosł. „kadzielnica”, w tym wypadku mowa o bogini będącej personifikacją naczynia kultowego. Nie pojawia się w kulcie ugaryckim poza listami bóstw.

32. Kinnaru to z kolei bóstwo będące personifikacją liry. Obie personifikacje (Uszchatu i Kinnaru) wynikają z użycia zarówno kadzielnicy, jak i liry w rytuałach. Podobnie jak Uszchatu, personifikacja ta nie pojawia się w tekstach mitologicznych w Ugarit. Nie ulega wątpliwości związek Kinnaru z greckim Kinyrasem (Κινύρας), mitycznym królem Cypru. Warto przy tym zauważyć, że greccy autorzy (Strabon, Lukian z Samosat, Eustacjusz z Tesaloniki) wiązali Kinyrasa z wybrzeżem fenickim, zaznaczając, iż jego pierwotnym królestwem miało być Byblos (zob. Franklin 2016, 466). Kinyras wzmiankowany jest u licznych autorów klasycznych, którzy przypisują mu różnych rodziców, między innymi miał być synem Apollona, rozmiłowanym jak ojciec w muzyce. Autorzy klasycyści są zgodni, że Kinyras miał wynajdować nowe instrumenty muzyczne i być mistrzem w grze na nich. W jednym z mitów Kinyras miał oszukać Agamemnona, obiecując mu pomoc podczas wojny trojańskiej.

Gdy jednak się z tego nie wywiązał, został przez króla Myken przeklęty i ukarany przez Apollona, który pokonał Kinyrasa w konkursie gry na lirze. Skutkiem tego była śmierć Kinyrasa. Szerzej o znaczeniu liry w Ugarit zob. Franklin (2016, 113-148).

33. Królowie (*mlkm*) to zapewne ubóstwieni, zmarli królowie Ugarit. Zapis w liczbie mnogiej zdaje się potwierdzać tezę, że bóstwo Milku (*mlk*) występujące w innych tekstach ugaryckich to po prostu ubóstwiony królewski przodek (por. Roche-Hawley 2012, 167). Wskazuje na to również późniejsza tradycja ammonicka i biblijna, gdzie występuje forma *mlkm* (MT *milkōm*), w tym wypadku traktowana już jako pojedyncze bóstwo. Można domyślać się, że z biegiem czasu zbiorowość defikowanych władców zaczęto traktować jako całość i stąd wywodził się Milkom. Zresztą należy pamiętać, że Biblia zna także formę pojedynczą tego bóstwa, czyli *mlk* (MT *mōlek*).

34. Šalimu występuje czasami w parze z Šaḥru. Są to najmłodszy synowie Ila, zob. KTU 1.23 (tekst 5). Na język polski można przetłumaczyć ich imiona jako „Zmierzch” i „Świt”, zob. szerzej Xella 1973. Tutaj na końcu listy bogów w znaczący sposób pojawia się „Zmierzch”, zamykając tę listę.

10. LISTA BÓSTW 2

1. *KTU* 1.148:23-44 (RS 24.643:23-44)
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 120 x 150 x 40 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczy

1. RS 92.2004
2. Południowa część miasta, archiwum Urtena
3. 103 x 60 x 23mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Lista bóstw

Prezentowana lista bóstw zachowała się zarówno w tekście alfabetycznym, jak i w wersji klinowej. Wersja alfabetyczna jest – podobnie jak w przypadku powyżej przedstawionym (tekst 9) – wyciągiem z rytuału ofiarniczego dla bogów, zachowanym w archiwum kapłana hurycyckiego. Natomiast tekst sylabiczny pochodzi z największego prywatnego archiwum, będącego własnością Urtena – zarządcy (*skn*) Ugarit. W tym samym archiwum zachowała się także, choć w szczątkowej formie, kolejna kopia tej samej listy zapisanej pismem klinowym, oznaczona RS 92.2009 (Arnaud 2001, 323-324 n. 22). Niestety można z niej odczytać tylko ostatnie znaki linii 1-3. Ze względu na bardzo zły stan zachowania oraz pełną zbieżność z RS 92.2004, nie została ona przytoczona.

Zdecydowana większość bóstw występuje w powyżej zaprezentowanej i najobszerniejszej liście bogów, stąd – by nie powtarzać informacji – należy odesłać Czytelnika do poprzedniego komentarza. Poniżej zostaną zamieszczone komentarze jedynie do tych wersów, które bądź wymieniają bóstwa nie wspomniane w poprzednim tekście, bądź podają o nich nowe informacje.

W odniesieniu do *KTU* 1.148:23-44 podane są poniżej wyłącznie imiona bóstw, nie zaś cały tekst mówiący o ofiarach dla nich, zob. poniżej tekst 10.

KTU 1.148:23-44	RS 92.2004	Tłumaczenie
²³ <i>ilib</i>	¹ DINGIR- <i>a-bi</i>	Ilu-ibi
²⁴ <i>arš w šmm</i>	² ^d KI ù AN	Arša i Šamumy
²⁵ <i>il</i>	³ DINGIR ^{lum}	Ilu
<i>ktrt</i>	⁴ ^d NIN.MAḪ	Koszaraty
²⁶ <i>dgn</i>	⁵ ^d KUR	Dagan
<i>b'l ḫlb</i>	⁶ ^d X ḫal- <i>bi</i>	Ba'lu Alepski
²⁷ <i>b'l špn</i>	⁷ ^d X ḪUR.SAG.ḫa- <i>zi</i>	Ba'lu Šapoński
²⁸ <i>tr'ṯ'y</i>	⁸ ^d šar- <i>ra-ši-ya</i>	Szarraszija
²⁹ <i>ṯy'rḫ</i>	⁹ ^d XXX	Jarichu
<i>špn</i>	¹⁰ ^d ḪUR.SAG.ḫa- <i>zi</i>	Šaponu
³⁰ <i>ṯkṯ'r</i>	¹¹ ^d é- <i>a</i>	Kozzaru
<i>'ṯr</i>	¹² ^d aš- <i>ta-bi</i>	ʿAsztaru
³¹ <i>ṯ'ṯ'rt</i>	¹³ ^d aš- <i>ra-tu</i> ₄	Aszirata
<i>šgr w itm</i>	¹⁴ ^d ḪAR ù GİR	Šaggar-Iszum
³² <i>[šp]š</i>	¹⁵ ^d UTU	Šapša
<i>ršp idrp</i>	¹⁶ ^d x ¹ - <i>it-ri-ip-pi</i>	Rašap-Idrippi
³³ <i>[...]ṯmš'r</i>	¹⁷ ^d xx ¹ - <i>nam-ša-ri</i>	[...]namšari (?)
³⁴ <i>[ddmš]</i>	¹⁸ [^d <i>dá-ad-m</i>]- <i>i-iš</i>	[Dadm]iš
<i>[...]mt</i>	¹⁹ [...]	[...]
³⁵ <i>[...]</i>	²⁰ [...]	[...]
³⁶ <i>[...]</i>	²¹ [...]	[...]
³⁷ <i>[ušḫry]</i>	²² [^d <i>iš</i>]-ḫa- <i>ra</i>	Ušcharaja
³⁸ <i>[...]ṯr' [...]</i>	²³ [^d <i>nin</i>]- <i>urta</i>	[...]
<i>[ṯ'ṯ'ṯr'ṯ'ṯ]</i>	²⁴ [^d]iŠTAR	ʿAsztarta
³⁹ <i>[trṯ]</i>	²⁵ ^d SIRIŠ	Tiraszu
<i>ṯmḏ'r</i>	²⁶ ^d ma- <i>za-ra</i>	Mazara (?)
⁴⁰ <i>[il q]ṯr'ṯ</i>	²⁷ DINGIR.MEŠ.URU.KI	Bogowie miasta
<i>il m[...]</i>	²⁸ DINGIR.NITA.MEŠ ù DINGIR.MUNUS.MEŠ	Bogowie mężczyzn i kobiet
⁴¹ <i>[ḡr]ṯm' w ṯ'ṯhmt</i>	²⁹ ^d ḪUR.SAG.MEŠ ù ^d A.MEŠ	Gurumy i Tahamaty
<i>[ym]</i>	³⁰ ^d A.AB.BA	Jammu
⁴² <i>[...]ṯm'mr</i>	³¹ ^d E.NI.TU.ma- <i>me-ri</i>	(?)
<i>sṯr'ṯ[...]</i>	³² ^d su- <i>ra-su-gu-PI</i>	(?)
<i>[...]</i>	³³ ^d E.NI.ḪU.RA.UD.ḪI	(?)
⁴³ <i>[il dd]ṯm'm</i>	³⁴ DINGIR.MEŠ <i>da-ad-me-ma</i>	Bogowie Dadmimy/Dadimy(?)
<i>il lb[n]ṯn'</i>	³⁵ DINGIR.MEŠ <i>la-ab-a-na</i>	Bogowie Libanu(?)
<i>[...]</i>	³⁶ ^d DUG.BUR.ZI.NÍG.DIN	Uszchatu
<i>[...]</i>	³⁷ ^d GIŠ.ZA.MÍM	Kinnaru

44 <i>b'lm</i>	38 ^d x	(kolejny) Ba'lu
	39 ^d x	(kolejny) Ba'lu
	40 ^d x	(kolejny) Ba'lu
	41 ^d x ¹	(kolejny) 'Ba'lu ¹
	42 [^d ma-l]ik-MEŠ	[Królo]wie
	43 [^d]SILIM	Šalimu

Numeracja wersów w komentarzu odnosi się do tekstu *KTU* 1.148.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

26-27. ^dx – Bóg Ba'lu zapisywany jest w piśmie klinowym przy pomocy znaku ^dx, który zwykle odpowiada w Mezopotamii bogu Adadowi, co zresztą jest oczywiste wobec wspólnych cech obu bogów.

33. [...] ^rmš^r – Uszkodzony tekst odczytywany bardzo różnie, także przez tych samych badaczy, np. *KTU*¹: [...] ^dr; Pardee (1992, 157): [...] ^rm¹^dr; *KTU*: [...] ^rg¹šr; Pardee (2000, 802): [...] ^rmš^r. Ta ostatnia wersja jest oczywiście wynikiem porównania z tekstem akadyjskim i należy ją uznać za najbardziej prawdopodobną, jednak pewne jest jedynie końcowe *r*.

38a. [...] ^rr¹[...] – Ponownie bardzo uszkodzony tekst, różnie odczytywany, np. *KTU*: [...] ^rknr¹[...]; Pardee (1992, 157): [...] ^rr¹[...]; Pardee (2000, 803): [...] ^rgtr²...]. Ze względną pewnością można rekonstruować jedynie *r*. Dalszy ciąg wersu jest rekonstrukcją opartą na tekście akadyjskim.

39b. ^rmd^r – Tak proponuje Pardee (2000, 803), podając nawet wszystkie trzy litery jako tekst pewny, co wydaje się bardziej odpowiadać tekstowi akadyjskiemu, aniżeli proponowane przez *KTU* ^rmš^r.

40a. [il q]^rt – Ponownie rekonstrukcja podąża za Pardee (2000, 803) ze względu na tekst akadyjski. *KTU* odczytuje jedynie końcowe *t*.

42a. [...] ^rm¹mr – Odczytanie ^rm¹ w oparciu o tekst akadyjski za Pardee (2000, 804). *KTU* ostrożniej widzi tu nieodczytany znak. Dawniej skłaniano się ku lekcji *mgmr* (*KTU*¹) rozumianej jako imię własne, jednak taką interpretację wykluczyło odczytanie tekstu akadyjskiego.

42b. s^r[...] – Wersja proponowana przez Pardee (2000, 804) jest bardziej prawdopodobna wobec tekstu akadyjskiego aniżeli odczytanie *KTU*: sk[r]. Należy zauważyć, że znaki *k* i *r* są bardzo zbliżone graficznie.

43a. [il dd]^rm¹m – *KTU* rekonstruuje [d]^rd¹m, natomiast Pardee (2000, 804-805) chce widzieć [dd]^rm¹m, co jest możliwe wobec znacznego uszkodzenia początku wersu i zbliżałoby tekst ugarycki do akadyjskiego. Prawdopodobnie jest tu ten sam toponim, który występuje w *KTU* 1.40:20 jako przymiotnik *ddmy*, stąd propozycja

KTU. Obie formy nie wykluczają się, lecz świadczą o różnych sposobach zapisu tego samego toponimu. Miejscowość nieznana.

43c. [...] – Pardee (2000, 805) rekonstruuje tutaj dodatkowo *uthl* oraz *knr*, a nawet jedno *b'lm*, jednak w linii wyraźnie nie ma już miejsca na tak wiele znaków. Pośrednio przyznaje to także sam Pardee, dodając znaki zapytania i dopuszczając, że wyrazy te zostały pominięte w tekście alfabetycznym.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

23-27. Początek przedstawianej listy nieco różni się od poprzedniej. Wydaje się jednak, że także i tutaj mamy do czynienia z kolejnością odzwierciedlającą nieznaną nam mit o stworzeniu świata. Prabogiem byłby w takim micie Ilu-ibi (Bóg ojca). Musiałby on powstać (wyłonić się z praoceanu?) na początku czasów i następnie stworzyć Niebiosa i Ziemię (Šamumy i Aršę). Ze związku tych bóstw miałyby się narodzić Ilu, który z kolei płodzi Koszaraty. Kolejnym pokoleniem bogów jest Dagan i jego syn (?) Ba'lu. Podstawową różnicą w porównaniu z poprzednią listą jest pojawienie się Ziemi i Niebios, co zresztą jest dość naturalne w mitach kosmogonicznych.

Taką kolejność potwierdza zachowany u Euzebiusza (*Praeparatio Evangelica* 1.10.15-30) fragment *Historii fenickiej* Filona z Byblos (Attridge & Oden 1981, 46-55). Podaje on, że najstarszym bóstwem był Eliun (Ελιοῦν, ugar. odpowiednik *ilib*, Ilu-ibi) zwany Najwyższym (Ἰψιστος), co w oczywisty sposób przywołuje biblijny tytuł Boga El Eljon (ʿēl ʿelyōn). Filon dodał mu za małżonkę Beruth (Βηρούθ). Prawdopodobnie jest to skrócenie Baʿlat-Beruth, czyli Pani Bejrutu. Ich potomstwem byli Gaja i Uranos (Γῆ, Οὐρανός, por. *arš* w *šmm*, Arša i Šamumy), którzy z kolei zrodzili czworo dzieci. Ich najstarszym synem był Elos (Ἐλος, ugar. odpowiednik *il*, Ilu), którego Filon natychmiast utożsamiał z Kronosem. Jako kolejne dzieci Uranosa wymienieni zostali Baetylos (por. sem. *bt ʿl*, „dom boga”, „świątynia”), Dagon (Δαγών, ugar. odpowiednik *dgn*, Dagan) i Atlas. Obecność tego trzeciego nieco zaskakuje, jednak gdy weźmie się pod uwagę, że w pierwszej księdze Odysei (I:52-54) Atlas podtrzymuje filary, na których wspiera się niebo, jednocześnie stojąc na dnie morza (czyli w otchłaniach ziemi), wówczas staje się jasne, że Atlas łączy Niebiosa i Ziemię. Pełni on dokładnie tę samą funkcję jak Gurumy, wspomniane w poprzednim tekście (zob. komentarz do KTU 1.47:19, tekst 9). Będąc zatem łącznikiem między Niebiosami i Ziemią (*šmm*, *arš*), może być określony jako ich dziecko. Filon w tym miejscu przytacza ciekawą opowieść o tym, że Elos/Kronos pokonał swego ojca Uranosa, który gwałcił, a następnie porzucił Gaję. Elos/Kronos, pokonawszy Uranosa, przekazał jego ciężarną kochankę (brak jej imienia) Dagonowi jako żonę. Jest to więc dość typowy obraz nowego władcy, który po przejęciu władzy decyduje o losie haremu swego poprzednika (por. 2 Sm 16,22). Jednak ciekawszy jest fakt, że Dagon (Dagan) w opowieści Filona jest bratem Elosa (Ila) i w rzeczywistości wychowuje najmłodszego syna Uranosa (*šmm*). Syn ten został według Filona zrodzony

już po oddaniu jego matki Dagonowi. Filon podaje jego imię i brzmi ono Demarus (Δημαροῦς). Co ciekawe, imię to zgadza się ze znanym nam z Ugarit określeniem Ba'la jako *dmrn* (KTU 1.4 VII 39; 1.92:30), co można tłumaczyć jako „Wojownik” albo „Potężny”. Potwierdza to także utożsamienie Demarusa z Adodosem (= Haddadem/Ba'lem) w kolejnym fragmencie dzieła Filona cytowanym przez Euzebiusza (1.10.31; zob. Attridge & Oden 1981, 88, 91), gdzie zresztą oba te imiona odnoszą się do Zeusa. Oczywiście Zeus jako bóg burzy zgodnie z *interpretatio Graeca* był łączony z Ba'lem.

Wszystko to sugeruje, że Filon mógł przekazać nieznaną nam mit teogoniczny Semitów zachodnich, ponieważ nie znamy żadnej opowieści o greckich bogach, z której autor *Historii fenickiej* mógłby zaczerpnąć taki motyw. Mit ten odzwierciedlony jest w kolejności bóstw w omawianej liście bogów. Być może mit ten wyjaśnia nam tajemnicę sprzeczności mitologicznych tekstów ugaryckich, w których Ba'lu jest określany jako syn Dagona, a jednocześnie konkuruje z synami Ila Motem i Jammem o schedę po Ilu. Problem ten próbowano rozwiązać w literaturze naukowej na różne sposoby, niedawno na przykład sugerując, że Ilu i Dagan byli podwójnymi ojcami Ba'la (Ayali-Darshan 2013, 651-657). Podstawą miała tu być analogia z Teszubem, który miał mieć dwóch ojców: Anu i Kumarbiego. W rzeczywistości jednak Kumarbi odgryzł i połknął członek Anu i w konsekwencji tego stał się brzemienny i zrodził Teszuba. Stąd w tekstach hetyckich Anu zwany jest ojcem, a Kumarbi matką (!) Teszuba. Jednak należy zauważyć, że głównym motywem tego mitu jest opowieść o walce pomiędzy Anu i Kumarbim o panowanie nad światem. Brak jest jakiegokolwiek odpowiednika takiego mitu w Ugarit, gdzie z Ilem miałby walczyć Dagan. Jeśli oprzeć się o shellenizowaną wersję semickiej, teogonicznej opowieści przekazanej przez Filona, należałoby się natomiast domyślać, że istniał mit, w którym Dagan był młodszym bratem Ila. Z kolei Ba'lu był w rzeczywistości najmłodszym synem Arsy i Šamumy (Gai i Uranosa), czyli najmłodszym bratem Ila i Dagona, adoptowanym i wychowanym przez tego ostatniego. Jednak ze względu na późne narodzenie, Ba'lowi generacyjnie bliżej było do synów Ila: Mota i Jamma. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w mitologii greckiej, gdzie Afrodyta, córka Uranosa, spłodzona w wyniku jego kastracji, nie należy już do pokolenia Tytanów, lecz zasiada z młodszym pokoleniem bogów na Olimpie. Zatem Ba'lu jest najmłodszym z braci i gdy Ilu starzeje się i planuje przekazać władzę w ręce któregoś ze swych synów (Mot, Jammu), wówczas Ba'lu staje do walki, starając się przejąć schedę. Taka sytuacja dobrze tłumaczyłaby, dlaczego Ilu faworyzował Jamma i Mota, na przykład odmawiając początkowo zgody na budowę pałacu dla Ba'la.

Wreszcie kolejnym elementem wskazującym na znajomość przez Filona mitu teogonicznego, który w swym zasadniczym zrębie znany był także w Ugarit, jest fakt, że autor *Historii fenickiej* wspomina między innymi o siedmiu córkach Elo-sa (1.10.24; zob. Attridge & Oden 1981, 52-53). Wzmianka ta idealnie pasuje do Koszarat wymienionych w prezentowanej liście bogów bezpośrednio po Ilu. Córki miały być zrodzone ze związku z 'Asztartą (Αστάρτη), zaś siedmiu synów ze związku

ku z Reą (᾿Ρέα), którą należałoby utożsamiać z Asziratą. Zapewne w tym wypadku Filon miał problemy z rozróżnieniem bogiń, ponieważ ich kult, szczególnie od czasów hellenistycznych, zlał się w jedno. Istotniejszy jest związek tekstu Filona informującego o siedmiu córkach Elosa/Ila z ugarycką listą bogów, która wymienia Koszaraty – w końcu mało istotne w mitologii – właśnie po Ilu, a przed tak ważnym bogiem, jak Ba’lu. Wydaje się zatem, że łącząc informacje zamieszczone w początkowej części przedstawionej listy bóstw z zachowanymi fragmentami *Historii fenickiej* Filona, możemy próbować zrekonstruować teogonię znaną wśród Semitów zachodnich. Oczywiście do czasu ewentualnego znalezienia tekstu ugaryckiej teogonii (o ile w ogóle została ona spisana) tego typu rozważania pozostają pewną spekulacją, choć wydają się uzasadnione.

28. Szarraszija (*šrtj*) jest zupełnie nieznanym bóstwem, w tekstach ugaryckich pojawia się tylko raz w omawianej liście bóstw. Ponadto raz pojawia się imię człowieka *šrtyn* (KTU 4.848:7), które można uznać za teoforyczne. W identyfikacji bóstwa nie pomaga klasyczny zapis klinowy, który jest po prostu fonetycznym zapisem imienia.

31a. Bóstwo o złożonym imieniu Šaggar-Iszum (*šgr w itm*) pojawia się w Ugarit wyłącznie w omawianej liście bogów. Najpewniej mowa jest o jednym bóstwie, przy czym oba człony jego imienia zapisane są z łączącym je spójnikiem „i” (*w*), podobnie jak w imieniu Koszaru-Chasisu (*ktw w hss*). Na takie właśnie rozumienie wskazuje zapis klinowy, gdzie predeterminatyw ^d pojawia się tylko przed pierwszym członem, odnosząc się najwyraźniej do jednego bóstwa. Ugarycki wyraz *šgr* (DUL 800), podobnie jak hebr. *šeġer* (WSHP II, 421), zdaje się wskazywać na jakiś związek z nowo narodzonym potomstwem bydła, ale oba wyrazy są rzadkie i pozostaje problematyczne, czy na takiej podstawie można określić charakter bóstwa. Nie ulega jednak wątpliwości, że takie bóstwo istniało. Wskazuje na to punickie imię teoforyczne „Sługa *šgr*” (*bdšgr*) (Benz 1972, 163). Przede wszystkim zaś w niedodległym od Ugarit Emar Šaggar (*ša-ag-ga-ar*) pojawia się w tekście opisującym rytuał święta *zukru* oraz na tamtejszej liście bóstw, zob. podstawowa edycja rytuału *zukru* autorstwa Arnauda (1985-87, tekst 373:42, 76, 115, 176, 183, 192, 195, tekst 378:12) oraz nowsza, poprawiona wersja przygotowana przez Fleminga, gdzie ze względu na dodane fragmenty tekstu zmieniona została numeracja wierszy (2000, tekst Msk 74292a+:44, 86, 125, 171, 178, 187, 190, 191). Ponieważ na początku listy bogów występuje Dagan, pan bydła, może to potwierdzać związek właśnie z bydłem. Stąd Arnaud sugerował, że Šaggar (bogini) stała się w Emar bóstwem opiekuńczym drobniejszego bydła. Jednocześnie w tekście tym pojawia się wiele bóstw z pewnością nie mających związku z hodowlą zwierząt, takich jak Sin, Szamasz, Nergal, ᾿Asztarta, stąd ewentualny związek Šaggar z bydłem nie jest oczywisty. Co ważniejsze, w rytuale święta *zukru* Šaggar regularnie pojawia się w towarzystwie bogiń Ninkur (^dNIN.KUR) i Halmi. Ta pierwsza jest zapewne tożsama z Išharą (w Ugarit – Ušcharają). W Emar Išhara była małżonką Dagona, czyli głównego bóstwa w Emar (Fleming 1992, 252-253). Jednak w babilońskiej liście bogów Sagggar, zapisany dwukrotnie, raz jako ^dSag-gar, a raz

jako ^dHAR, jest określony jako „jej (Išhary) mąż” (Litke 1998, 166:281-282). Nie ulega przy tym wątpliwości, że zachodniosemicki Šaggar i mezopotamski Sagggar jest tym samym bogiem. Jest to kluczowe, ponieważ mezopotamski Sagggar jest bogiem pojawiającym się w źródłach od trzeciego do pierwszego tysiąclecia. Najprawdopodobniej jest on personifikacją góry Sindzar i jego imię, podobnie jak nazwa góry, bywa zapisywane jako *Sag-gar* lub *Sa-an-ga-ar* (RLA XI, 520-522). Mamy zatem do czynienia z bogiem pochodzącym z północnej Mezopotamii i pierwotnie związanym z konkretnym, bardzo specyficznym geograficznie miejscem. Jednak z biegiem czasu Sagggar/Šaggar zaczął także przejmować cechy bóstwa lunarnego. Wskazuje na to wprost zapis imion z pieczęci z Emar: ^dxxx-a-bu = ^dŠaggar-abu oraz A-bi-^dxxx = Abi-^dŠaggar (Arnaud 1991, 199, 207; DDD 98). Należy przy tym pamiętać, że klinowy zapis ^dxxx oznaczał bóstwo księżyca, w przypadku Mezopotamii – boga Sina, jak to zresztą ma miejsce w omawianych powyżej tekstach (RS 92.2004:9), gdzie odpowiednikiem jest Jarichu (KTU 1.148:29). Imię zapisane w Emar („Ojcem moim Šaggar”) zdecydowanie dowodzi płci męskiej bóstwa, wbrew sugestiom Arnauda. Na taką płć boga Šaggara wskazują także wcześniejsze zapisy imion ^dŠaggar-a-bu (^dHAR-ra-a-bu lub ^dHAR-a-bu) z Mari z okresu starobabilońskiego. Zresztą w Mari występują także inne imiona teoforyczne zawierające teonim Šaggar: *Šil-li-^dŠaggar*, *I-ba-al-^dŠaggar*, *^dŠaggar-ga-[mil]* (Durand 1987, 8 n. 14.III). Na związek Šaggara/Šaggara z kultem księżyca zdaje się także wskazywać druga bogini, będąca stałą towarzyszką tego boga w rytuałach z Emar, mianowicie Halma. Jej imię łączone jest z ugaryckim wyrazem „Panna” (*glmt*). W tekstach ugaryckich regularnie tak określana jest żeńska partnerka bóstwa księżyca (del Olmo Lete 2005, 47-57). Także wzmianka w eblaickich listach bogów o „obu rogach boga Šaggara” (2 si ^dSa-nu-ga-ru₁₂), pojawiającego się zresztą obok boga słońca, wskazuje na bóstwo księżyca, być może w nowiu (ARET V, 20, 24-25). Z kolei dyskusyjne jest, jak należy traktować wyrazy *šgr* w *štr* z późniejszej aramejskiej tzw. inskrypcji Balaama z Deir ‘Alla. Jedni widzą w nich rzeczowniki pospolite „potomstwo i przychówek” (por. Pwt 7,13; 28,4.18.51), zob. np. Hackett (1984, 53-55), Lemaire (1985, 281), inni zaś bogów Šaggara i Asztara, bądź boginie Šaggar i Isztar, zob. np. Hoftijzer i van der Kooij (1976, 273-274), Levine (COS II, 142-143). Ponieważ nigdzie nie spotykamy połączenia boga Šaggara z Asztarem/Isztar, dlatego bardziej prawdopodobna wydaje się pierwsza interpretacja znajdująca kilkukrotne poparcie w tekście biblijnym. Powyższe rozważania wskazują, że Šaggar z przedstawianej ugaryckiej listy bogów to syryjska wersja boga Šaggara wywodzącego się z północnej Mezopotamii, pierwotnie lokalnego bóstwa góry Sindzar, następnie jednak związanego z kultem księżyca, być może w nowiu.

31b. Druga część imienia to Iszum (*itm*). Najwyraźniej mamy tu do czynienia z fonetycznie zapisanym imieniem mezopotamskiego boga ognia – Iszuma. Zapis klinowy (*giR*) wynika z imienia sumeryjskiego odpowiednika Iszuma, czyli Girry (^dgiR.RA). Problematiczne jest jednak, dlaczego w ugaryckiej liście bogów zostali połączeni w jedno bóstwo, a przynajmniej powiązani dwaj mezopotamscy bogowie, z których jeden zapewne był traktowany jako bóstwo księżyca (Šaggar/Sagggar),

drugi zaś jako bóstwo ognia (Iszum). Co ważniejsze, w mitach mezopotamskich nie są to bogowie w jakikolwiek sposób ze sobą powiązani. Nie wyjaśnia tej sytuacji próba identyfikacji Šaggara i Iszuma z Jarichem i Rašapem, jak to sugerował Pardee (DDD 98-99). Wprawdzie znakiem GİR najczęściej zapisywano imię boga Nergala, w Ugarit utożsamianego z Rašapem, który był między innymi bogiem choroby, gorączki, a także wiązany był z piorunami, co pasowałoby do płomienistego Iszuma. Jednak Jarich i Rašap w znanych nam tekstach ugaryckich nie mają ze sobą nic wspólnego. Wydaje się, że rozwiązanie problemu połączenia obu bogów jest zupełnie inne. Otóż akadyjski Iszum był utożsamiany z wcześniejszym, sumeryjskim Ғendursangą. Obaj bogowie byli określani m.in. jako „strażnik ulicy” (*ḥayyātu sūqi*), „herold (cichej) ulicy” (*nāgir sūqi (šaḡummi)*), „herold cichej nocy” (*nāgir mūši šaḡummi*) czy wreszcie „lampa ludzi” (*nūr ništ*) (George 2015, 2). Nie ulega zatem wątpliwości, że bóg Ғendursanga/Iszum pełnił funkcje opiekuna straży nocnych. Oczywiście ognista natura Iszuma, na którą wskazuje jego imię, wiąże się tutaj z pochodniami, czyli nieodłącznym atrybutem nocnych strażników. Zresztą także Ғendursanga jest wiązany z pochodnią nocnych strażników w hymnie ku jego czci (George 2015, 6). Najistotniejsze jednak, że Ғendursanga jest także łączony z księżycem (w nowiu). Wskazuje na to sumeryjskie zaklęcie z okresu starobabilońskiego, wypowiedane przez osoby podróżujące nocą, a skierowane do Ғendursangi (biorąc pod uwagę czas zapisania zaklęcia, zapewne już tożsamego z akadyjskim Iszumem): „Ty jesteś ... Enkiego, ty jesteś heroldem, ty jesteś Ғendursangą, ty jesteś panem z piękną koroną, ty jesteś odźwiernym niebios! Niechaj półksiężyc rzuca światło na drogę, niechaj czyni ziemię na drodze prostą” (George 2015, 6). Nie ulega wątpliwości połączenie Ғendursangi/Iszuma, boga opiekuna straży nocnych z księżycem, skoro jest on określony jako „odźwierny niebios”, a „półksiężyc” czy też „nów” ma rzucać światło na drogę. W tym kontekście jasne staje się połączenie w ugaryckiej liście bogów Šaggara, bóstwa lunarnego, z Iszumem, bóstwem opiekującym się nocnymi strażami. Wprawdzie ten drugi wiąże się głównie z płomieniem (pochodni), jednak ma także konotacje lunarne. Obaj bogowie zdają się wiązać z księżycem w nowiu. W każdym razie na pewno obaj bogowie działają nocą, rozświetlając jej ciemności.

32. Najistotniejszym problemem jest wybór, czy *idrp* jest toponimem, czy też teonimem. Początkowo pierwsza opcja była dominująca, opowiadali się za nią np. Fulco (1976, 43), początkowo Xella (1979-80, 152); Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 308), na taką interpretację wskazuje też tłumaczenie del Olmo Lete (1999, 133). Jednak występowanie bóstwa o imieniu Idrap oraz imion teoforycznych z takim właśnie elementem w Mari i w północno-syryjskim Jarkutu wskazuje, że jest to jednak teonim. Za taką interpretacją opowiadają się np. Xella (1981a, 100), Wyatt (1998, 429 n. 19), Pardee (2000, 802 n. 120), Lipiński (2009b, 98-99), Münnich (2011, 181-182). Niestety bóstwo to występuje na tyle rzadko, że nie jesteśmy w stanie określić jego cech, a przez to wskazać na powód powiązania go z Rašapem. Możemy jedynie stwierdzić, że *ršp idrp* to dwa imiona bóstw zapisane nieco nietypowo, bowiem bez

łączącego je w, jak to jest np. w przypadku Arsy i Šamuma w wersie 24. Być może brak w wyniku z mniej ścisłego związku pomiędzy *ršp* a *idrp*, ponieważ takie połączenie bóstw pojawia się wyłącznie w listach bogów (zob. RS 94.2579:26, tekst 9).

39a. Tiraszu to zapewne bóstwo młodego wina ze względu na znaczenie ugar. *trf* „moszcz winny, młode wino”, zob. także pokrewne języki zachodniosemickie: *DUL* 867. Szerzej o bóstwie Tiraszu zob. Cooper (1981, 428), Healey (*DDD* 871-872). Znak ^dSIRIŠ w tekście akadyjskim może odnosić się do boga piwa/browarników, *sirāšû* od *siraš* „piwo” (Borger 1978, 112-113 n. 215; *CAD S*, 306-309). Wydaje się, że znak w piśmie klinowym został połączony z ugar. imieniem bóstwa ze względu na podobieństwo fonetyczne oraz podobne znaczenie, tj. związek z alkoholem (Pardee 2000, 65 n. 249, 803).

39b. Bóstwo Mazara, o ile imię jest poprawnie odczytane, jest zupełnie nieznanne. Nie ulega jednak wątpliwości, że mamy do czynienia z bóstwem, ponieważ w wersji akadyjskiej jest znak ^d.

40. „Bogowie miasta” oraz „Bogowie mężczyzn i kobiet” pojawiają się wyłącznie tutaj i nie sposób określić, o jakich bóstwach mowa.

43. Bogowie Dadmimy/Dadimy(?) odnoszą się do miejscowości, której lokalizacja nie jest pewna. Ponieważ nazwa ta pojawia się kilkukrotnie w *KTU* 1.40 (tekst 35), zob. szerzej w komentarzu do *KTU* 1.40:20. Zagadką pozostaje jednak, dlaczego bóstwa akurat z tego miasta zostały wymienione na końcu listy. Należy przyznać, że cała końcówka jest dla nas niejasna i nie wiadomo, co stało za umieszczeniem Mazara, bogów miasta, bogów mężczyzn i kobiet oraz bogów Dadmimy w omawianej liście.

11. LISTA BÓSTW 3

1. RS 26.142
2. Południowy akropol, Dom tekstów magicznych
3. 42 x 48 x 18 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Lista bóstw

Poniższa lista bogów zachowana jest wyłącznie w wersji zapisanej klasycznym pismem klinowym, w związku z czym nie zalicza się do tekstów zapisanych pismem ugaryckim. Nie ulega jednak wątpliwości, że przedstawia ona bóstwa czczone przez mieszkańców Ugarit, czy też szerzej, przez Semitów zachodnich.

RS 26.142	Tłumaczenie
1' [...]	[...]
2' [DINGIR.MEŠ GI]rš.SAG.KUL ¹	[Bogowie ry]r'gla ¹ (?)
3' DINGIR.MEŠ <i>da-ad-me-ma</i>	Bogowie Dadmimy/Dadimy(?)
4' DINGIR.MEŠ <i>la-ab-a-na</i>	Bogowie Libanu(?)
5' d ^d DUG.BUR.ZI.NÍG.DIN	Uschatu
6' d ^d GIŠ.ZA.MÍM	Kinnaru
7' d ^d X	Ba'lu
8' d ^d X	Ba'lu
9' d ^d X	Ba'lu
10' d ^d X[...]	Ba'lu [...]
11' d ^d [...]	[...]
12' d ^d X[...]	Ba'lu [...]
13' d ^d X[...]	Ba'lu [...]
14' d ^d KI [ù AN]	Arša [i Šamumy]
15' DINGIR	Ilu

16' ^d NIN.MAH	Koszarata
17' ^d da-gan	Dagan
18' ^d X ḫal-bi	Ba ^ʿ lu Alepski
19' ^d X ḪUR.SAG.ḫa-zi	Ba ^ʿ lu Şapoński
20' ^d [x]-tur	(?)
21' [^d XX]X ²	[Jar]ichu ²
22' [^d ḪUR.]SAG.ḫa-zi	[Şa]ponu
23' [^d é-a]	Koszaru
24' [^d ...ša]r ^{1?} -r ² ma ^{1?} -ad-da	(?)

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

20'. ^d[x]-tur – W tym miejscu spodziewać by się można bóstwa o imieniu Szaraszija, na co wskazuje podobieństwo w układzie tekstu z poprzednią listą bogów (tekst 10). Jednak RS 92.2004:8 zapisuje imię fonetycznie ^dšar-ra-ši-ya, natomiast tutaj po rozpoczynającym linię znaku ^d jest znak uszkodzony, a następnie znak *tur*, co niestety trudno połączyć z zapisem jakiegokolwiek imienia boga.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

Niemal wszystkie bóstwa pojawiające się w omawianym tekście, pokrywają się z bóstwami występującymi w powyżej przedstawionych listach bóstw. Odmiennie są jedynie kolejność i układ listy. Ponieważ tym razem niektórzy bogowie się powtarzają, co nie miało miejsca w poprzednich listach, a kolejność bóstw wydaje się zupełnie chaotyczna, być może mamy do czynienia z tabliczką szkolną, gdzie uczeń (z pewnością już dobrze wyedukowany) kopiował różne teksty, nie dbając jednak o sens całości.

2'. Jedynymi bóstwami, które nie pojawiały się dotychczas, są „bogowie rygla”, o ile Nougayrol (1968, 322) poprawnie zrekonstruował mocno zniszczony zapis [DINGIR.MEŠ GI]r²š.SAG.KUL¹. Problemem jest fakt, że „rygiel” nie jest ubóstwiany w tekstach mezopotamskich (CAD S, 258), a podawany przez Nougayrola przykład hetycki także pozostaje nader wątpliwy. Nie wystarczy przy tym zaznaczyć, że w wielu mitach bliskowschodnich pojawiają się zasuwy i rygle w bramach i na tej podstawie wyciągać wnioski, że mogły mieć one status boski. Skoro pozostałe imiona pojawiające się w tekście znajdują konkretny odpowiednik w pantheonie mezopotamskim, to należałoby i tutaj oczekiwać jasnego związku ze znanym bóstwem. Wydaje się więc, że rekonstrukcję tekstu należy w tym miejscu uznać za hipotetyczną.

3'-6'. Linie te powtarzają bogów wymienionych w KTU 1.148:43 oraz RS 24.643:34-37 (zob. tekst 10). Nie sposób jednak dociec, dlaczego bóstwa, które

w poprzednim tekście sprawiają wrażenie drugorzędnych, tym razem pojawiają się na początku listy.

7'-13'. Siedmiokrotne powtórzenie imienia Ba'la jest identyczne jak w *KTU* 1.47:5-11 i jego odpowiednikach (zob. tekst 9). Z kolei sam zapis imienia Ba'la jako ^dx, czyli mezopotamskiego Adada, odpowiada zapisowi w RS 92.2004:6-7,38-41 (tekst 10).

14'-23'. Kolejne wiersze są identyczne jak RS 92.2004:2-11 oraz odpowiadająca im kolejność bogów w *KTU* 1.148:24-30 (tekst 10). Jednak w poprzednim tekście jest to początek listy, tutaj zaś mamy do czynienia z końcową częścią. Ponownie nie sposób ustalić, co jest tego przyczyną. Jedynym wyjątkiem w układzie bogów w tym fragmencie tekstu jest linia 20', która pozostaje niejasna ze względu na uszkodzenie znaku.

12. LISTA BÓSTW 4

1. *KTU* 1.102 (RS 24.246)
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 62 x 45 x 24 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Lista bóstw

Kolejna lista bogów zachowana w Ugarit jest zupełnie inna od poprzednich. Kolejność bogów nie odpowiada – jak się wydaje – żadnemu mitowi kosmogonicznemu. Nie sposób jednak ustalić, co stało za taką kolejnością. Z pewnością natomiast kolejność ta odpowiada rytuałowi składania ofiar w nieznanym miesiącu *KTU* 1.39:13-19 (tekst 27). Jediną różnicą jest brak partnerki Jarichu określonej jako „Panna” (*ǵlmt*), która pojawia się w *KTU* 1.39:19. Być może wynika to z banalnego faktu braku miejsca na dole tabliczki. Linie 13-14 zapisane są już na dolnej krawędzi tabliczki. Należy podkreślić, że *KTU* 1.39:12 wprowadza całą sekcję rytuału określeniem: „A ʿw no ʿc Šapšy-od-ofiar-dla-zmarłych i Szarrumanów (w) pałacu królewskim (ofiaruje)”. Oznacza to, że mamy bez wątplenia do czynienia z rytuałem związanym z kultem zmarłych i zapewne bogowie tutaj wspomniani także mają jakiś związek właśnie z tym kultem. Podobnie jak w poprzednim tekście, niemal wszystkie wymienione bóstwa pojawiają się we wcześniejszych listach bogów, zatem informacje o nich nie będą powtarzane. Dokładniej omówione zostaną jedynie bóstwa dotychczas niewystępujące bądź określone nowymi epitetami. Natomiast druga strona tabliczki nie zawiera teonimów, lecz antropimimy. Niejasna jest nie tylko kolejność tych imion, ale nawet nie wiadomo, kogo one określają. Szerzej o możliwych interpretacjach poniżej.

KTU 1.102

Tłumaczenie

recto 1 *il bt*

Bóg domu

² *ušhry*

Ušcharaja

³ *ym . b ʿl*

Jammu, Ba ʿlu

⁴ *yrh*

Jarichu

⁵ <i>ktr</i>	Kozaru
⁶ <i>trmn</i>	Szarrumanu
⁷ <i>pdry</i>	Pidraja
⁸ <i>dqt</i>	Daqqita (?)
⁹ <i>trt</i>	Tiraszu
¹⁰ <i>ršp</i>	Rašap
¹¹ <i>'nt h̄bly</i>	'Anata Niszczycielka (?)
¹² <i>špš pgr</i>	Šapša-od-ofiar-dla-zmarłych
¹³ <i>iltm h̄nqtm</i>	(Dwie) boginie dusicielki
¹⁴ <i>yrh̄ kty</i>	Jarichu nowiu
verso ¹⁵ <i>y<r>gbhd</i>	Ja<r>gub-Haddu
¹⁶ <i>yrgbb'l</i>	Jargub-Ba'lu
¹⁷ <i>ydbil</i>	Jadub-Ilu
¹⁸ <i>yaršil</i>	Jariš-Ilu
¹⁹ <i>yr̄gmil</i>	Jar̄gum-Ilu
²⁰ <i>'mtr</i>	'Ammutaru
²¹ <i>ydbil</i>	Jadub-Ilu
²² <i>yrgblim</i>	Jargub-Limu
²³ <i>'mtr</i>	'Ammutaru
²⁴ <i>yaršil</i>	Jariš-Ilu
²⁵ <i>ydbb'l</i>	Jadub-Ba'lu
²⁶ <i>yr̄gmb'l</i>	Jar̄gum-Ba'lu
²⁷ <i>'zb'l</i>	'Az-Ba'lu
²⁸ <i>ydbhd</i>	Jadub-Haddu

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

Tekst jest zachowany wyjątkowo dobrze, należy do nielicznych, gdzie żaden wyraz nie został uszkodzony. Ponieważ tekst zawiera wyłącznie imiona, stąd nie ma potrzeby przedstawiania komentarza filologicznego.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1. „Bóg domu” (*il bt*) to zapewne bóg opiekuńczy dynastii (domu = pałacu królewskiego). Taką właśnie funkcję sugeruje *KTU* 1.43:16 (tekst 31), gdzie ofiara dla „Boga domu” wspomniana jest podczas rytuału „wejścia” Gaszarów, czyli bóstw-przodków dynastycznych. „Bóg domu” pojawia się w omawianym tekście zaraz obok Ušcharai, co może wskazywać na ich związek. Na połączenie tych bóstw wskazuje trzykrotne występowanie „boga domu” w rytuale ofiarniczym dla Ušchary Wężowej w *KTU* 1.115:3,7,9 (tekst 28) oraz zestawienie ich razem w rytuale ofiar-

niczym na dzień i noc *KTU* 1.39:13 (tekst 27). Zdaje się to potwierdzać postrzeżenie Ušchary/Ušcharai jako jego partnerki, czyli głównego żeńskiego bóstwa opiekuńczego królów Ugarit. Problematiczna jest jednak identyfikacja „boga domu”. Jak wspomniano w komentarzu do pierwszej listy bogów (*KTU* 1.47:24 i paralelne teksty) w Mezopotamii i w Emar małżonkiem Iszhary był Dagan. Natomiast w Ugarit pojawia się informacja o Ilu jako o ojcu Iszhary, choć należy pamiętać, że wszyscy bogowie w Ugarit mogą być określani jako dzieci Ila, nie ze względu na poczęcie ich przez Ila, lecz przez dzielenie z nim boskiej natury. Jeśli więc przyjąć, że także w Ugarit Dagan był mężem Ušchary, wówczas to właśnie ten bóg powinien skrywać się pod określeniem „boga domu”. Taką propozycję zdaje się potwierdzać brak Dagona w omawianej liście bogów. Wobec ewidentnego związku „boga domu” z Ušcharą nieprawdopodobne wydaje się odczytywanie *il bt* jako *pluralis*: „bogowie domu” i traktowanie go jako nagłówka dla wszystkich występujących dalej bóstw, jak to proponował Stieglitz (2015, 225).

6. Szarrumanu – bóstwo hurycyckiego pochodzenia. Samo imię zapewne wywodzi się z j. akadyjskiego (*šarru*, „król”), na co wskazuje sposób zapisu Szarruma (^dLUGAL-*ma*) w piśmie klinowym, choć etymologia ostatecznie nie została ustalona, zob. długi wywód Pardee (2000, 71-74), jednak bez definitywnych konkluzji. Pierwotnie był to hurycycki bóg gór przedstawiany w formie byka. Łączono go z boginią Hebat, jako syna jej i Teszuba. Bóg ten był popularny w Anatolii hetyckiej, gdzie z biegiem czasu bywał traktowany jako bóstwo opiekuńcze poszczególnych władców, jego imię występuje także w formie *dualis* (Haas 1994, 389-392; Frayne & Stuckey 2021, 325). Zapewne pod wpływem hurycycko-hetyckim pojawia się też w Ugarit. W tej lokalnej hipostazie ma najwyraźniej związek z kultem zmarłych władców (del Olmo Lete 1999, 219 n. 14; Sieglitz 2015, 225). Może na to wskazywać pojawianie się tego imienia w Ugarit zarówno w liczbie pojedynczej, jak i mnogiej. Wydaje się, że szczególnie w liczbie mnogiej odnosi się do deifikowanych zmarłych królów. Należy zauważyć, że w paralelnym *KTU* 1.39:12 (tekst 27) zaznaczono, że ofiary są składane w noc Šapšy-od-ofiar-dla-zmarłych i Szarrumanów (liczba mnoga!). Być może należy imię boga Szarrumanu rozumieć paralelnie do imienia boga Milku, ponieważ imiona obu wywodzą się od wyrazów oznaczających króla – odpowiednio w języku akadyjskim i w językach zachodniosemickich. W związku z tym należałoby widzieć w Szarrumanu po prostu ubóstwionego zmarłego przodka królewskiego, zaś Szarrumanów postrzegać jako grupę zmarłych władców, którzy otrzymali status nadludzki, zob. szerzej komentarz do *KTU* 1.123:20b (tekst 14).

8. Daqqita to kolejne bóstwo spotykane także wśród Hurytów i Hetytów. Jest to rzadko występująca bogini należąca do kręgu bogini Hebat, jednak jej sfera działania nie jest jasno określona. Imię zapisywano także sylabicznie jako *Da-ak-ki-du* lub *Ta-(a-)ki-(i-)du/tu*. Pochodzi ono zapewne od szeroko spotykanego w językach semickich rdzenia *dqq*, niosącego ideę bycia małym, drobnym (*RIA XIII*, 417-418).

11. Określenie *hbly* jest niezupełnie jasne, choć pojawia się kilkakrotnie jako epitet ‘Anaty (*KTU* 1.39:17; 1.102:11; 1.162:14). W językach zachodniosemickich *hbly*

jest często spotykanym rdzeniem łączącym się z ideą zniszczenia, uszkodzenia, zrujnowania, tak fizycznego, jak i duchowego (*WSHP* 271-272). W języku ugaryckim pojawia się jednak wyjątkowo w *KTU* 1.1 IV 8 (tekst 1), gdzie najpewniej oznacza „odpadki, śmieci, ruinę”. Na podstawie szerokiego znaczenia rdzenia, najczęściej epitet *hbly* tłumaczy się jako „niszczycielka” (Xella 1981, 80; *TUAT II*, 310; Pardee 2000, 79-80; *DUL* 379; *TUAT NF VII*, 139). Na takie znaczenie wskazuje także rola ‘Anaty w micie o Ba’lu. Pojawiały się jednak i inne propozycje, głównie by traktować *hbly* jako toponim (de Tarragon 1980, 171). Z kolei Gray (1978, 100 n. 111) uważał, że *hbly* jest błędnym zapisem *hlby*, czyli „z Aleppo” (Ḥalab, por. arab. Ḥalab), jednak nie sposób bronić tej tezy wobec trzykrotnego występowania takiego określenia bogini ‘Anaty w tekstach ugaryckich, z których żaden nie wskazuje na szczególne podkreślenie jakiejś lokalnej hipostazy.

12. „Šapša-od-ofiar-dla-zmarłych” (*špš pgr*) jest częstym tytułem ugaryckiej bogini słońca. Tytuł ten wynika ze wspólnych dla całego Bliskiego Wschodu wyobrażeń dotyczących budowy świata. Słońce za dnia przebywa po nieboskłonie drogę ze wschodu na zachód. Zatem żeby następnego ranka znaleźć się znowu na wschodzie, w nocy musi przebyć drogę z zachodu na wschód. Droga ta prowadzi pod ziemią, przez krainę zmarłych. Stąd Šapša, podobnie jak mezopotamski Szamasz, choć jest bóstwem solarnym, ma także pewne cechy chtoniczne. Szamasz był uważany za sędziego w świecie podziemnym, zaś Šapša jest w szczególności związana z ofiarami dla zmarłych. Sam termin *pgr* oznacza w języku ugar. zarówno „ciało”, „zwłoki”, jak i ofiarę dla zmarłych (*DUL* 655), podobnie zresztą jak w języku hebrajskim (*WSHP II*, 5).

13. Boginie dusicielki (*iltm hnqtm*) wydają się jakimiś odległymi przodkami „dusicielki jagniąt” (*hnqt 'mr*) znanej z pochodzącego z VII w. przed Chr. pierwszego amuletu z Arslan Tash (w. 2) (*KAI I* 27:4-5; *COS II*, 223; Cross 1970, 47).

14. Wydaje się, że termin *yrh kty* nie odnosi się do Jaricha „kasyckiego”, jak sugerują Xella (1981, 78, 80), del Olmo Lete (1999, 343; *DUL* 468-469), Pardee (2002, 21), lecz do Jaricha „nowiu”, czyli do hipostazy boga księżyca szczególnie czczonej wraz z pojawieniem się nowiu na niebie (zob. Theuer 2000, 97). Wskazuje na to paralela z Jarichem „pełni” oraz forma *dualis* występująca w *KTU* 1.123:6-7 (zob. szerzej tekst 14).

15-28. Imiona zawarte w tych wersach nie są typowymi imionami ugaryckimi. Składają się one na ogół z czasownika w formie *yqtl* oraz imienia bóstwa i nawiązują w ten sposób do onomastyki amoryckiej. Na tym jednak zgoda pomiędzy badaczami się kończy. Same imiona można interpretować na dwa sposoby: albo są to imiona zmarłych przodków (rzeczywistych lub legendarnych), albo są to imiona bóstw z dodanymi do nich określeniami (zob. szerszy wykaz autorów opowiadających się za daną opcją: Clemens 2001, 1195-1196). Dawniej proponowano także trzecią hipotezę, że mamy tu (oraz w *KTU* 1.106, zob. tekst 23) do czynienia z imionami wyższych urzędników/kapłanów składających ofiary (Stamm 1979, 753-758; Schmidt 1996, 71), jednak przede wszystkim wyjątkowa budowa imion oraz ich pojawianie

się w innym tekście w odniesieniu do władcy, sprawiły, że hipoteza ta nie znalazła uznania. W przypadku pierwszej przedstawionej propozycji (zmarli władcy) należałoby widzieć w imionach formę życzeniową (*optativus*), którą trzeba w tłumaczeniu zacząć od wyrazu „niech”, „oby”. W drugim przypadku (bogowie) byłaby to forma oznajmująca (*indicativus*), opisująca hipostazę bóstwa. Niestety, w zapisie ugaryckim, podobnie jak w innych alfabetach semickich, nie sposób odróżnić obu form. Co gorsza, wymienione w tekście formy niemal nie występują w innych tekstach ugaryckich. Jedynie trzy z nich (w nieco innej kolejności) pojawiają się wyłącznie w jednym tekście opisującym składanie ofiar *KTU* 1.106:2-5 (tekst 23). Są tam umieszczone w towarzystwie bóstw, co może sugerować właśnie takie znaczenie, jednak nie można wykluczyć rytuału, w którym jednocześnie składane są ofiary bóstwom i (ubóstwionym) przodkom. Zwolennicy postrzegania omawianych imion jako omownych określić na bóstwa uważali, że druga część jest po prostu kontynuacją listy bogów (Pardee 1996, 282; Pardee 2000, 522-531; Pardee 2002, 20-21), ewentualnie sugerowali, że może tu być mowa o nazwach własnych kultowych posągów, przed którymi składano ofiary (Xella 1981, 331). Wydaje się jednak, że raczej mają ci naukowcy, którzy widzą swego rodzaju „boskie imiona” zmarłych władców (del Olmo Lete 1996, 11-16; del Olmo Lete 1999, 168-184; Merlo & Xella 1999a, 313-314; del Olmo Lete 2004, 598-600; del Olmo Lete 2008, 36; *TUATNF VII*, 138). Teza ta opiera się na kilku argumentach. Przede wszystkim żadne z wymienionych imion nie pojawia się w jakiegokolwiek ugaryckiej liście bogów, poza jednym przypadkiem *KTU* 1.106:2-5 (tekst 23), w którym występują trzy z wymienionych imion. Poprzedza je jednak ofiara dla *inš ilm*, co można rozumieć jako „ubóstwionych ludzi”. Także w kolofonie eposu o Ba’lu (*KTU* 1.6 VI 57-58, tekst 1) pojawia się imię *yrgbb’l* najpewniej jako imię pośmiertne zmarłego władcy Niqmaddu, zaliczonego zresztą do grona *trmn* (zob. Stieglitz 2015, 222-225). Powtarzanie się imion sugeruje, że mamy do czynienia z kolejnym władcą o tym samym imieniu (np. Niqmaddu, Ibiranu, Niqmepa’ i ‘Ammurapi, zob. próby rekonstrukcji listy zmarłych władców: del Olmo Lete 1999, 172). Tego typu listy zmarłych władców (w odwróconej kolejności) pojawiały się już wcześniej w Ebla i zdają się być typowym przejawem zachodniosemickiego kultu zmarłych królów (por. Stieglitz 2002). Dlatego też imiona te będą w komentarzu tłumaczone jako imiona ubóstwionych zmarłych królów.

15. Ponieważ w tekście występują inne imiona teoforyczne zbudowane według wzoru: *yrgb*+teonim, wydaje się słuszne, by i w wersji 15 rekonstruować tego typu imię (tak *KTU*). Oznacza to, że rdzeniem podstawowym jest **rgb*, zawierający ideę lęku, bojaźni, szacunku (zob. *DUL* 721). Wówczas imię *yrgbhd* miałoby znaczenie „Niech boi się Haddada”, lub „Bój się Haddada”, nieco podobnie, jak w polskim zawołaniu „bój się Boga”, czy też blisko znanego z kultury chrześcijańskiej pojęcia „bojaźni bożej”. Inną propozycją jest pozostawienie tekstu bez poprawki (*ygbhd*, zob. *editio princeps* Herdner 1978, 6), co prowadzi jednak do kłopotliwego poszukiwania użytego rdzenia. Pardee (2000, 526) sugeruje tutaj *ngb* w oparciu o język arabski i paralelę w *KTU* 1.14 II 32-33; IV 13-14 (tekst 8). Na tej podstawie proponuje on

znaczenie, oczywiście w odniesieniu do bóstwa, a nie zmarłego króla, „Haddu jest hojny”. Taka hipoteza jest jednak wyraźnie słabsza ze względu na brak podobnych imion, wątpliwe znaczenie rdzenia, a wreszcie – jak wyżej zaznaczono – zdecydowanie bardziej prawdopodobne odniesienie imion do zmarłych władców.

16. Imię *yrgbb'l* można oddać przez „Niech boi się Ba'la” lub „Bój się Ba'la”.

17.21. Imię *ydbil* może oznaczać „Niech Ilu będzie hojny”, jeśli pierwszy człon wprowadzimy od rdzenia *ndb*.

18.24. Imię *yaršil* można oddać jako „Uproszony (u) Ila”.

19. Imię *yrǵmil* jest niejasne. Trudno ustalić, od jakiego rdzenia pochodzi (*rǵm*, *rǵg*, *rǵn*, *r'm*; zob. Halayqa 2008, 285).

20.23. Imię *'mtr* można oddać przez „Niechaj 'Ammu powróci” bądź „'Ammu powraca”, przy czym „'Ammu” odnosi się do członka rodu, wuja, czy też szerszej przodka, albo ogólnie ludu, klanu itp. (*DUL* 160; Halayqa 2008, 83; *WSHP I*, 781). Ten element jest dość częsty w onomastyce Semitów zachodnich, zob. np. 'Ammurapi (Hammurabi).

22. Imię *yrgblim* można przetłumaczyć jako „Niech boi się Limu” lub „Bój się Limu”. Element *-lim*, ma podobną funkcję jak 'Ammu w poprzednim imieniu, oznacza bowiem w różnych językach zachodniosemickich „lud”, „ludzi”, „tyśiąć”, „klan” w tym wypadku rozumiany jako ubóstwiona społeczność przodków (zob. *CAD L*, 197-198; *DUL* 483-484; Halayqa 2008, 200; *WSHP I*, 483). Element ten jest powszechnym wśród Semitów zachodnich składnikiem imion teoforycznych (np. Zimri-Lim z Mari, Jahdun-Lim z Mari, Jaszi-Lim z Tuttul, Abi-Limu, Iddi'-Limu, Ikun-Limu z Emar, Ibbit-Lim z Ebla).

25. Imię *ydbb'l*, paralelnie do *ydbil*, może oznaczać „Niech Ba'lu będzie hojny”, por. w. 17, 21.

26. Imię *yrǵmb'l*, podobnie jak *yrǵmil* (w. 19) jest niejasne.

27. Imię *'zb'l* oznacza „Moc Ba'la”.

28. Ostatnie imię *ydbhd* oznacza – podobnie jak paralelne *ydbil*, *ydbb'l* – „Niech Haddu będzie hojny”, por. w. 17, 21, 25.

13. LISTA BÓSTW/LITANIA?

1. *KTU* 1.65 (RS 4.474)
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. 56 x 41 x 18 mm
4. Muzeum w Aleppo
5. Lista bóstw/litania

Charakter tekstu jest niejasny. Z pewnością ma on naturę religijną, choć ze względu na pomyłki w pisowni rozważano jako jedną z możliwości nawet ćwiczenie pisarskie (*KTU*, por. Amzallag & Shamir 2014, 36-37). Jednak ogólne określenie „charakter religijny”, bądź szeroko „modlitwa”, nie wyjaśnia rozbieżnych cech obu stron tabliczki. Strona *recto* ww. 1-5, 9-11 wydaje się listą imion różnych bóstw i hipostaz. Jednak wersy 7-8 burzą ten porządek. Czy mamy tu do czynienia z personifikacją cech głównego bóstwa panteonu ugaryckiego – Ila? Nie jest także jasne, czy przednia strona tabliczki ma wyłącznie charakter listy bóstw, bez żadnej wartości literackiej (zob. de Moor 1970a, 188). Przynajmniej częściowo taki układ bóstw był wykorzystywany podczas sprawowania rytuałów, na co wskazuje wielokrotne powtórzenie bogów z wierszy 1-4 w *KTU* 1.40:7-8,16-17,24-25,33-34,41-43 (tekst 35). Jednocześnie na pierwszy rzut oka widać zupełnie odmienną budowę omawianego tekstu niż w przedstawionych wcześniej listach bóstw. *KTU* 1.65 obok imion bóstw wymienia również ich cechy, a także uzbrojenie i ofiary. Takiej sytuacji nie było w przypadku list bóstw, gdzie wymieniane były wyłącznie ich imiona. Jednak podstawowym problemem jest relacja między przednią a tylną stroną tabliczki. Jeśli tylna jest tylko zwykłym katalogiem broni/narzędzi używanych przez Ila (zob. Pardee 2000, 375-376), to dlaczego została umieszczona na jednej tabliczce z listą bóstw? Czy wynika to z użycia tych tekstów w dwóch różnych rytuałach? Ciekawą propozycją jest połączenie tekstów z obu stron tabliczki w litanie (tak sugerował już del Olmo Lete 1999, 341-342). Rozwijając tę propozycję, sugerowano, że każdą ze stron śpiewać miał inny głos, co tworzyło swego rodzaju dialog (Amzallag & Shamir 2014, 39), znany zresztą na przykład z wykonywania litanii podczas liturgii chrześcijańskich. Problemem jest jednak znalezienie logicznego wspólnego mianownika

dla swego rodzaju wezwania i odpowiedzi. Stąd też autorzy tej propozycji sugerują zupełnie nowe znaczenia dla poszczególnych wyrazów, np. dla *mrḥ* „duma, prestiż, radość”, dla *nit* „rezydencja”, dla *dtn* „namaszczenie”, dla *šrp* „kadzidło”, wreszcie dla *knt* „prawda”. Celem tych autorów jest powiązanie odpowiednich wierszy z obu stron tabliczki. Nawet jeśli znaczenie niektórych wyrazów jest rzeczywiście niepewne, to tak daleko idące zmiany budzą obawę o dostosowywanie semantyki do przyjętego z góry przez badaczy założenia. Należy zatem ostatecznie powiedzieć, że nie znamy przyczyny połączenia na jednej tabliczce dwóch tak różnych tekstów i badania nad omawianym utworem zapewne będą kontynuowane.

KTU 1.65

Tłumaczenie

recto ¹ <i>il bʿn¹ il</i>	Bogowie, synowie Ila
² <i>dr bʿn¹ il</i>	krąg synów Ila
³ <i>mphrt bn il</i>	zgromadzenie synów Ila
⁴ <i>tʿr}mn w šnm</i>	Szukamuna i Šunama
⁵ <i>il w atrt</i>	Ilu i Aszirata
⁶ <i>hnn il</i>	łaska Ila (łaski, o Ilu?)
⁷ <i>nšbt il</i>	wierność Ila (wierności, o Ilu?)
⁸ <i>šlm il</i>	pokój Ila (pokoju, o Ilu?) / pomyślność Ila (pomyślności, o Ilu?)
⁹ <i>il ḥš il add</i>	bóg boskiej (góry) Chašu, Haddu
¹⁰ <i>bʿ{d} spn bʿl</i>	Baʿlu Šapoński, Baʿlu
dołna kraweźdź ¹¹ <i>ugrt</i>	Ugarycki
verso ¹² <i>b mrḥ il</i>	przez włócznię Ila / włócznią Ila
¹³ <i>b nit il</i>	przez topór Ila / toporem Ila
¹⁴ <i>b šmd il</i>	przez labrys Ila / labrysem Ila (?)
¹⁵ <i>b dtn il</i>	przez tłustą ofiarę Ila / tłustą ofiarą Ila (?)
¹⁶ <i>b šrp il</i>	przez ofiarę całopalną Ila / ofiarą całopalną Ila
¹⁷ <i>b knt il</i>	przez ciągłą ofiarę Ila / ofiarą ciągłą Ila (?)
¹⁸ <i>b ḡdn il</i>	przez ḡdn Ila (?)
górna kraweźdź ¹⁹ <i>[b š]d [i]l</i>	[przez ofiarę z] dziczyzny [I]la / ofiarą z dziczyzny Ila (?)

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

4. *trmn* – Powszechnie przyjmuje się, że skryba pomylił podobne znaki i zamiast *tkmn* napisał *trmn*.

6-8. *hnn ... nšbt ... šlm* – Wszystkie trzy wyrazy mogą stać zarówno w mianowniku, jak i w wołaczu. Alfabetyczny zapis ugarycki oczywiście nie pozwala na rozróżnienie takiego niuansu. Oznacza to jednak, że nie wiemy, czy tekst w ciągu innych bóstw przedstawia nam personifikowane i ubóstwione cechy Ila (łaskę,

wierność i pokój), co może przypominać znaną na przykład z Biblii personifikację mądrości Bożej (σοφία). Mielibyśmy wówczas do czynienia z wyjątkową sytuacją uosobienia cech jednego boga i włączenia ich do panteonu. Inna możliwość jest taka, że w tym miejscu następuje przerwanie wymieniania bóstw i rozpoczyna się krótka modlitwa błagalna do Ila, gdzie modlący proszą go o łaskę, wierność (odwołując się do przymierza?) i pokój. Następnie tekst wraca do wymieniania kolejnych bogów. Niestety nie sposób ostatecznie rozstrzygnąć, która propozycja jest bliższa intencjom ugaryckiego skryby zapisującego litanie.

9. *add* – Taką lekcję, wbrew sugestii Pardee (2000, 366: *ʿnʿdd*, por. del Olmo Lete 2004, 589-590), potwierdza zwrot wielokrotnie występujący w akadyskich tekstach z Ugarit: *ʿiškur ḥur.sag ḥa-zi*, czyli „bóg Haddu (z) góry Chazzi” (zob. *DUL* 407, gdzie podano także inne zbliżone wyrażenia). Nie ulega przy tym wątpliwości, że akadyski zapis *ḥa-zi* odpowiada ugaryckiemu *špn*.

10. *bʿ{d} špn bʿl* – Wydawcy tekstów zgodnie twierdzą, że w tym przypadku doszło do pomyłki i skryba zapisał *bʿd* zamiast *bʿl*.

12-19. *b* – Nie sposób ustalić, jak należy tłumaczyć w tym kontekście bardzo szeroki znaczeniowo przyimek *b*. Niestety nie mamy tutaj do czynienia z pełnym zdaniem, lecz jedynie z krótkim wezwaniem pozbawionym czasownika. Można się tylko domyślać, że dla czytelnika/słuchacza modlitwy znaczenie było oczywiste, my zaś – nie znając rytuału – próbujemy nieco po omacku odtworzyć jego sens.

14. *šmd* – Wyraz ten można tłumaczyć także jako „jarzmo” (tak Pardee 2000, 378; Pardee 2002, 23). Etymologicznie *šmd* oznacza coś podwójnego, parę, np. parę zwierząt w zaprzęgu, stąd też propozycja „jarzma”. Może to jednak być także podwójny topór, jakim jest labrys, ewentualnie maczuga o podwójnej głowicy (por. np. maczugę-berło Nergala w ikonografii mezopotamskiej, gdzie zdobione jest ono zawsze dwiema lwimi głowami). Tłumaczenie zależy wyłącznie od decyzji, czy mamy tu ciąg dalszy wymieniania rodzajów broni, czy też mowa o innym przedmiocie. Logiczne wydaje się, że po włóczni i toporze wspomniana jest kolejna broń, czyli labrys, nie zaś jarzmo, które nie pasuje do kontekstu.

15. *dtn* – Znaczenie niepewne. Pardee (2000, 378-379) widzi tu rzeczownik pochodzący od rdzenia *dṯ* „zgniatać” „miażdżyć”. Miałby to być zatem przydomek Ila – „Niszczyciel”, „Zgniatacz”. O ile jednak w swej wcześniejszej pracy Pardee pozostawia ugarycki termin bez tłumaczenia, dodając jedynie komentarz (2000, 378-379), o tyle w późniejszej podaje już swe angielskie tłumaczenie („crusher”), bez dodatkowego komentarza (2002, 23). Należy jednak zauważyć, że w żadnym innym tekście Ilu nie jest określony takim przydomkiem. Z kolei del Olmo Lete & Sanmartín (*DUL* 281) widzą tutaj paralelę z hebr. rdzeniem *dšn* oznaczającym to, co tłuste (*WSHP* I, 222). Ta druga możliwość, rozumiana jako „tłusta ofiara”, jest tutaj preferowana ze względu na kontekst, jakim jest ofiara całopalna w następnym werście. Wątpliwość w tłumaczeniu zaznaczono znakiem zapytania.

17. *knt* – Znaczenie niepewne, ponieważ jest to kolejny *hapax legomenon*. Zapewne wyraz ten pochodzi od rdzenia *kn* wyrażającego ideę stałości (zob. *DUL* 446).

Pardee (2000, 380) wprowadza tu termin „podstawa”, „fundament”, ze względu na rekonstrukcję końcowego wersu, który według niego miałby mówić o budowie. Wydaje się jednak, że koniec tekstu wskazuje na jakiś rodzaj ofiar, stąd propozycja „ofiary ciągłej”, zob. del Olmo Lete (2004, 591).

18. *ġdn* – Znaczenie niejasne, zob. różne możliwości podawane przez poszczególnych autorów: Pardee (2000, 380-381); Pardee (2002, 23); del Olmo Lete (1999, 342); Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 317); Niehr (*TUAT NF VII*, 137). Z kolei Xella (1981, 210) pozostawia *ġdn* bez tłumaczenia i wydaje się to najuczciwszym rozwiązaniem. Można jedynie przypuszczać na podstawie sąsiednich wersów, że może tu być mowa o jakiejś ofierze.

19. [*b* *š*]*d* [*i*]*l* – Wers uszkodzony, słabo czytelny. Praktycznie każdy autor proponuje inną lekcję. *KTU* podaje przedstawioną wersję, choć zaznacza, że „ten wiersz nie jest zachowany”. *UDB*: [*b*]¹*xn*¹/*d* [*i*]¹*l*. *CTA*, 111, przyp. 7: [*b*]*n* *xx*. Pardee (2002, 23): ¹*b*¹*n* ¹*il*¹. Wszelkie proponowane tłumaczenia są tylko przypuszczalne. Pardee (2000, 381-383) w oparciu o tłumaczenie „Ilu zbudował” sugeruje znaczenie poprzednich niejasnych wersów, co wydaje się zbyt daleko idącą interpretacją. Del Olmo Lete (1999, 342) z kolei opowiada się za zakończeniem „pokładamy zaufanie (?)” („we trust” ?), odnosząc to zarówno do boskich broni, jak i ofiar, co jednak jest równie hipotetyczne. Wreszcie Niehr (*TUAT NF VII*, 137) sugeruje ciąg dalszy litanii, czyli wyrażenie „przez X Ila”. Oczywiście także i ta wersja jest jedynie przypuszczeniem, można jednak ją wstępnie przyjąć, zakładając, że górna linia jest kontynuacją tekstu. W takiej sytuacji należałoby się tutaj spodziewać kolejnej ofiary. Na „ofiary z dziczyzny” wskazuje rekonstruowany rzeczownik *šd*, oznaczający właśnie zwierzynę łowną (*DUL* 767). Zresztą podobne znaczenie ma hebr. *šayid* (*WSHP II*, 97), zaś punickie *zḥ šd* wprost wskazuje na ofiarę z dziczyzny (*DNWSI* 959).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-3. Być może wersy te mają wyrażać trzy kolejne kręgi bogów, w zależności od stopnia ich zażyłości z głową panteonu, Ilem. Pierwszymi są bogowie (*il*) *par excellence*, czyli dosłownie synowie Ila (np. Motu, Jammu), następnie „krąg” (*dr*) bogów, czyli dalsi krewni, wreszcie „zgromadzenie” (*mḫrt*) wszystkich bogów. Oczywiście pewnym problemem jest fakt, że wszyscy bogowie w Ugarit byli nazywani „synami Ila”, ze względu na swój boski status, nie zaś na rzeczywiste (mitologiczne) ojcostwo Ila (zob. Cooper 1981, 431-441; Cho 2007, 83-88, szczególnie 87-88). Być może lepiej byłoby w tym kontekście wyrażenie *bn il* oddać jako „synowie boży”, co znajdowałoby paralelę w Biblii, gdzie stosowane jest ono na określenie aniołów i opisuje ich nadprzyrodzony charakter, nie zaś dosłowną relację synowską z Jahwe (zob. np. Hi 1,6; 2,1; 38,7; Ps 29,1; 82,6; 89,6). Taki sposób określania istot boskich jako synów najwyższego bóstwa był powszechny w świecie semickim, a nieobcy był także w świecie greckim, gdzie Zeus bywał nazywany przez Homera czy Hezjoda

„ojcem bogów i ludzi” (θεῶν πατέρ’ ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν), choć przecież sam należał do młodszej generacji bogów. Podobne zestawienie bóstw występuje kilkakrotnie także w rytuale oczyszczenia *KTU* 1.40 (tekst 35).

4. Szukamuna i Šunama to najmłodsi synowie Ila i Asziraty, pojawiają się także w *KTU* 1.41:12//1.87:14 (tekst 24) oraz *KTU* 1.114:18-19 (tekst 3), gdzie prowadzą pijanego boskiego ojca po uczcie *marziḫu*. Jest to zresztą postrzegane jako synowska powinność, por. *Legendę o Aqhacie*, *KTU* 1.17 I 30-31 (tekst 7). Mimo że Szukamuna i Šunama nie pełnią istotnej roli w mitologii, często pojawiają się w tekstach rytualnych jako odbiorcy ofiar. Mimo podobieństwa brzmienia nic nie wskazuje na bliższy związek z bogiem Szukamuną (^d*Šuqamuna*), który był bóstwem opiekuńczym kasyckich królów, być może królewskim przodkiem. Jednocześnie był postrzegany jako bóg wojny, a dla większej komplikacji wiązano go z mezopotamskim bogiem podziemia Nergalem lub z bogiem światła i ognia Nusku. Wobec braku jakichkolwiek źródeł wskazujących na łączenie ugaryckiego i kasyckiego Szukamuny, z wyjątkiem podobnego brzmienia imion, należy przyjąć, że mamy tu do czynienia z homonimią, niewskazującą na rzeczywisty związek. Podobnie wobec braku śladu w źródłach, trudno także przyjąć, że biblijne miasto Szunem ma jakiś związek z ugaryckim Šunamą, choć ze względu na wspólne, zachodniosemickie pochodzenie – w odróżnieniu od Kasytów – nie sposób wykluczyć tego zupełnie. Na razie jednak brak potwierdzenia dla takiej hipotezy. Zob. szerzej: Pardee (1988c, 195-199); del Olmo Lete (1999, 159); *DDD* (776-777); Dietrich & Loretz (2000, 461).

8. Ugarycki *šlm*, podobnie jak pokrewne wyrazy w innych semickich językach (zob. *CAD* Š/3, 247-249; *DNWSI* 1146-1152; *DUL* 807-808; *WSHP II*, 490-493; Halayqa 2008, 324), nie oznacza tylko „pokoju”, jak zwykle się tradycyjnie tłumaczyć, ale także stan dobrobytu, zdrowia, wszelkiej pomyślności. Ponieważ brak jest w omawianym fragmencie szerszego kontekstu, trudno jest wybrać odpowiednie znaczenie. Każde z przedstawianych znaczeń może być poprawne, szczególnie jako dar, którym może darzyć bóstwo.

9. Tekst ugarycki można tłumaczyć rozdzielnie i widzieć w nim osobno boga Chašu/Chazzu (czyli personifikację świętej góry, mieszkania bogów, inaczej Šaponu, zob. del Olmo Lete & Sanmartín 1995, 259-261) oraz boga Haddu (czyli inne imię Ba’la, zbliżone do mezopotamskiego Adada, por. biblijny Hadad), tak proponują: Xella (1981, 213-214), Niehr (*TUAT NF VII*, 137). Jednak teksty zapisane klasycznym pismem klinowym (^d*IŠKUR ḪUR.SAG ḫa-zi*) każą *il ḫš il add* czytać łącznie: „bóg boskiej (góry) Chašu, Haddu”. Z pewnością nie można zaakceptować propozycji Wyatta (2002, 364), który – idąc za starszymi publikacjami i nie biorąc pod uwagę ugaryckich tekstów zapisanych klasycznym pismem klinowym – odrzucał istnienie góry Chašu/Chazzi i tłumaczył przy pomocy trybu rozkazującego: „Ilu, pospiesz się! Ilu, wspomóż!”. Podobnie Pardee (2000, 372-374), który – używając przymiotników – widział tu „Ila troskliwego, Ila aktywnego”.

14. LITANIA 1

1. *KTU* 1.123 (RS 24.71)
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 125 x 105 x 37 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Litania

Przedstawiony tekst nie jest listą bogów, choć wymienia ich dużą grupę, lecz raczej sprawia wrażenie litanii, zaczynającej się wezwaniem „pokój”, w znaczeniu „pozdrowienie” (zob. szerzej komentarz do w. 1). W pierwszych trzech wierszach pierwszej strony tabliczki modlitwa zaczyna się właśnie od takiego wezwania, jednak później aż do końca tej strony wymienia po prostu dwóch bogów, bądź też podwójne imiona danego bóstwa. Część z nich jest ewidentnie personifikacją pewnych cech lub atrybutów królewskich (Tron i Władca; Prawość i Sprawiedliwość), nie zaś znanymi z mitów bogami. Druga strona tabliczki jest zdecydowanie bardziej uszkodzona, w praktyce czytelna jest dopiero końcówka od 28 linii. Wydaje się, że zaczyna się tutaj już zakończenie modlitwy, ponieważ tak jak na początku, tak też na końcu trzykrotnie (w. 28, 29, 33) pojawia się wezwanie „pokój” (*šlm*). Zatem początek i koniec litanii spięty jest swego rodzaju klamrą. Kolejność bogów w litanii pozostaje dla nas zupełnie niejasna. Poza pierwszą czwórka, czyli „ojcem” (*ab*), Ilem (*il*) oraz Daganem i Ba’lem, ciąg dalszy zdaje się zupełnie chaotyczny. Części bogów w ogóle nie znamy (np. *Zizu*) albo nawet nie potrafimy przeczytać ich imion (*ngh* i *srr*). Nie wiemy, dlaczego na awersie nie ma żadnej bogini, a na rewersie pojawia się tylko raz „Panna”, na dodatek z niejasnym określeniem. Z kolei wśród wymienionych są *Qudšu* i *Amraru*, którzy w mitologii pojawiają się jako posłańcy bogini. Trzeba przyznać, że konstrukcja tego tekstu jest dla nas zupełnie niejasna. Trudność pogłębia jeszcze zły stan zachowania tabliczki. Rekonstrukcja w wielu miejscach idzie za propozycjami zgłoszonymi przez Pardee (2000, 691-694). W komentarzu, podobnie jak w poprzednich tekstach z grupy list bogów i litanii, omówione zostaną tylko te bóstwa, które nie pojawiały się we wcześniejszych źródłach.

KTU 1.123

Tłumaczenie

recto ¹ [šlm] ab . w il ^r m ¹ [...]	[Pokój] ojcu i bo ^r gom ¹ [...]
² [w ³] ^r š ¹ lm . šlm i[l ...]	[i(?)] ^r po ¹ kój, pokój bo[gu ...]
³ ^r š ¹ lm . il šr .	^r po ¹ kój Iłowi Władcy,
⁴ dgn . w b ¹ l .	Daganowi i Ba ¹ łowi,
⁵ ^t z w km ¹	Zizowi i Kamiszowi,
⁶ yr ^h w ksa	Jarichowi-Pełni,
⁷ yr ^h m ^r . ¹ kty	Jarichom-Nowiu,
⁸ ^t k ^m n w šnm .	Szukamunie i Šunamie,
⁹ ^k tr w ^h ss . {l}	Koszarowi-Chasisowi,
¹⁰ ^t tr ^c tpr	^c Aszarowi- ^c Asztaparowi,
¹¹ š ^h r w šlm	Ša ^h rowi i Šalimowi (Świtowi i Zmierzchowi),
¹² ngh w srr	ngh i srr (?)
¹³ ^d w šr	Tronowi i Władcy (?)
¹⁴ ^s dq mšr	Prawości-Sprawiedliwości
¹⁵ ^h n bn il dn[...]	Łaskawości, synowi boga sądu (?) [...]
¹⁶ ^r k ¹ bd w ^r nr ¹ [...]	^r Chwa ¹ le i ^r Blaskowi[...]
...	...
verso
¹⁷ [...] ^r xnr ¹ [...]	[...] (...) [...]
¹⁸ [x] ^r lp ¹ il ^r x ¹ [...]	(...) Ila [...]
¹⁹ [g]lmt mr ^r d ¹ [t ...]	[P]annie sz ^r at ¹ [y] (?) [...]
²⁰ qdš mlk ^r i ¹ [l]	Sanktuarium Milka ^r bo ¹ [ga] (?)
²¹ kbd d il g ^r d ¹	Chwale bogów (...), (?)
²² mr m ^r n ¹ mn	Synowi k ^r o ¹ goś,
²³ br ^r n ar ^y n	(...)
²⁴ az ^h n t ^y n	(...)
²⁵ atdb w tr	(...)
²⁶ q ^r d ¹ š w am ^r r ¹	Qu ^r d ¹ šowi-Amru ^r rowi ¹ ,
²⁷ ^t hr w bd	(...)
²⁸ ^r k ¹ tr ^h ss š ^r l ^r m ¹	^r Ko ¹ szarowi-Chasisiowi pokó ¹ j ¹ ,
²⁹ šlm il bt	Pokój Bogu Domu,
³⁰ šlm il ^h š ^r t ¹	Pokój Bogu Mauzoleum,
³¹ ršp inš ^r i ¹ [lm]	Rašapowi (i) Inašu- ^r i ¹ [limom],
³² ^r dr ¹ m il ^r m ¹	^r Pokole ¹ niom bo ^r gów ¹ ,
Góma krawędź ³³ [w i] ^r l ¹ m šlm	[I bo] ^r g ¹ om – pokój.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1. *[šlm]* – Początek pierwszej linii rekonstruowany podobnie jak to czynią Xella (1981, 216), del Olmo Lete (1999, 343), Pardee (2000, 696), Niehr (*TUAT NF VII*, 140). Bardziej zachowawczo *KTU*, gdzie początek wersu pozostawiony jest bez jakiegokolwiek rekonstrukcji. Pierwsza linia jest najmocniej uszkodzona na końcu, gdzie po wyrazie *il'm* mogło następować jakieś określenie owych bogów. Być może to ich dotyczy pierwsze pozdrowienie (*šlm*) z początku drugiej linii.

2. *[w³] 'š'lm* – Rekonstrukcja *w* na początku linii jest dyskusyjna. Miejsca wystarcza na jeden duży znak, jednak powierzchnia tabliczki jest zupełnie nieczytelna (zob. del Olmo Lete 2014, pl. LXXIX). Z kolei na końcu uszkodzonej drugiej linii mogłyby zmieścić się nawet trzy znaki, teoretycznie więc pozdrowienie mogło odnosić się do innych bogów. Jednak równie dobrze tekst może kończyć się już po wyrazie *il* („bóg”, „Ilu”?), ponieważ następne linie nie wykorzystują całej powierzchni tabliczki i kończą się mniej więcej w dwóch-trzecich swej długości, pozostawiając puste miejsce.

3. *šr* – Termin najpewniej jest zapożyczeniem z akad. *šarru* („król”), dlatego przyjęto szersze znaczenie „władca”, zamiast częstego w tłumaczeniach „książe”.

5. *ṭz* – Imię *Zizu* zapisane jest tutaj w wyjątkowy sposób (*ṭz* zamiast spodziewanego *zz*, por. *KTU* 1.82:42, tekst 60; 1.100:36, tekst 6; 1.107:41), przy czym pierwszy znak jest otoczony delikatnym kółkiem. *KTU* przypuszcza, że jest to znak hurycycki. Pardee (2000, 699) sugeruje, że jest to oznaczenie błędu skryby.

12. *ngh* i *srr* – Terminy są niejasne. Pierwszy z nich można łączyć z hebr. *nāḡah* „błyszczyć”, „świecić” oraz *nōḡah* „blask” (zob. *WSHP I*, 627). Na tej podstawie próbuje się łączyć ten wers z bóstwem księżyca, tak np. de Moor (1970b, 315), Xella (1981, 220), Theuer (2000, 97-98), Niehr (*TUAT NF VII*, 140). Potwierdza taką sugestię spostrzeżenie de Moora, który zauważa, że arab. *sarār al-šahr* oznacza ostatnią noc miesiąca (oczywiście księżycowego; zob. de Moor 1970b, 315). Del Olmo Lete (1999, 343) widzi w tym wersie aluzję do bogini Nikkal, małżonki boga księżyca Nanny. Z kolei Korpel (1990, 566) chciałby tutaj widzieć bóstwo solarne. Natomiast Gray (1978, 98) dostrzega przeciwstawną parę „światłość i ciemność”, sugerując zależność *srr* od arab. *sirr* „tajemnica”. Ponieważ oba wyrazy w omawianym wersie są *hapax legomena*, nie sposób obecnie dokładnie określić ich znaczenia (zob. *DUL* 614, 759).

13. *'d w šr* – Trudne do interpretacji wyrazy „tron”? i „władca”?, być może oznaczają tutaj personifikację władzy królewskiej. Inną możliwością jest połączenie tych terminów z Motem, który (prawdopodobnie) pojawia się jako *mt w šr* (zob. *KTU* 1.23:8, tekst 5).

17-19. Możliwe do odczytania pojedyncze litery bądź wyrazy nie dają jasnego sensu. Tłumaczenie albo w ogóle nie jest możliwe, albo jest wątpliwe.

20a. *qdš* – Mimo że niemal cały wers jest czytelny, jego zrozumienie jest trudne. Pierwszy wyraz może oznaczać „sanktuarium”, jak np. w *KTU* 1.119:6,33

(tekst 25), *KTU* 1.106:13 (tekst 23) oraz *KTU* 1.115:7 (tekst 28). Tak rozumie ten wyraz del Olmo Lete (1999, 344; 2004, 622). Z kolei Pardee pozostawia go bez tłumaczenia (2000, 703), podobnie jak wcześniej Xella (1981, 218). Niehr natomiast pomija cały fragment ww. 15-25, określając go jako niemożliwy do przetłumaczenia (*TUAT NF VII*, 141), co wydaje się zbytnią ostrożnością.

23. *brn aryn* – Określenie pojawiające się w tej linii jest niejasne, mimo dobrego stanu tekstu. Wyraz *brn* próbuje się łączyć z mezopotamskim pomniejszym demonem rodzaju żeńskiego *Barīritu* „Ta, która przychodzi o zmierzchu” (*DUL* 238, zob. *CAD B*, 111; Wiggermann 2007, 112-113). Drugi element imienia jest zupełnie niejasny.

32. *drm* – Niektórzy komentatorzy widzą tu liczbę podwójną i w związku z tym sugerują dwa pokolenia bogów (zob. Xella 1981, 218; del Olmo Lete 1999, 344). Jednak rzeczownik *dr* „krąg”, „pokolenie”, w ogóle nie jest poświadczony w liczbie mnogiej (zob. *DUL* 277-278). Z kolei w przypadku *ilm* jest to specyficzna forma liczby mnogiej, trudno zatem określić, czy *drm* przyjęło tutaj końcówkę odpowiednią dla *ilm*, czy też jest to enklityczne *-m*, a może rzeczywiście jest to *dualis*.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1. Wydaje się, że całość tekstu należy interpretować jako swego rodzaju litanię, gdzie wezwaniem jest pozdrowienie *šlm*, powszechnie używane w językach semickich (por. np. *KTU* 1.23:7, tekst 5). Nie wydaje się słuszne, by widzieć tu *imperativus*, który oznaczałby „daj pokój”, „daj pomyślność”, jak to sugeruje Pardee (2000, 696-697). Raczej należałoby tu spodziewać się *optativu*, co jednak wymagałoby formy *imperfectum*. W takiej sytuacji bardziej trafna wydaje się przyjmowana powszechnie forma „pokój”, „pozdrowienie” z dodanym imieniem bóstwa; tak odczytują omawiany tekst: Virolleaud (1968, 585), Xella (1981, 218-219), del Olmo Lete (1999, 343; 2004, 621), Niehr (*TUAT NF VII*, 140).

5a. Bóstwo *Zižu* występuje zawsze razem z *Kamiszem*. Stąd sugestie, że w rzeczywistości mowa jest o jednym bóstwie o podwójnym imieniu, podobnie jak to jest w przypadku następnego wymienionego *Koszara-Chasisa* (*ktř* w *hss*). Ku takiej interpretacji skłaniali się m.in. Müller (*DDD* 187), Pardee (2002, 280, 285). Należy jednak zauważyć, że bezpośrednio przed omawianą linią w identyczny sposób wymienieni są *Dagan* i *Ba’lu* (*dgn . w b’l*), którzy bez wątplenia są odrębnymi bóstwami. Nie jest argumentem brak znaku rozdzielającego pomiędzy *zz w kmł*, podczas gdy taki występuje między *dgn . w b’l*. Znaki rozdzielające były pisane przez ugaryckich skrybów dość dowolnie, jak dowodzi *KTU* 1.100:36 (tekst 6), gdzie zapisano *zz . w kmł* oraz podobnie w *KTU* 1.82:42 (tekst 60). Ponadto przeciwko rozumieniu *Zižu* i *Kamisza* jako jednego bóstwa świadczy także wspomniany *KTU* 1.82:42, gdzie obaj bogowie są określani jako *ilm*, czyli „bogowie” (najpewniej w *dualis*). Niestety brak jest informacji, jakie były cechy bóstwa *Zižu*, gdyż żaden

z tekstów ich nie określa. Można jedynie przypuszczać, że mógł być w jakiś sposób pomocny przeciwko węzom, ponieważ wzywany był on (oczywiście razem z Kamiszem) w zaklęciach KTU 1.82:42 (tekst 60); 1.107:41, choć jednocześnie inny tekst zaświadcza o nieskuteczności pomocy tych bogów KTU 1.100:36 (tekst 6). Xella (1981, 220), a za nim Müller (DDD 187), sugerują połączenie ugaryckiego *zz/tz* z hebr. *tīt* oraz akad. *tītu*, oznaczającym „błoto”, „muł” i na tej podstawie widzą w *Zīzu* bóstwo chtoniczne. Wydaje się jednak, że przypuszczalna etymologia, nie poświadczona przez występowanie w języku ugar. (*zz/tz* pojawia się wyłącznie jako imię bóstwa), jest zbyt słabym argumentem, by na tej podstawie opisywać charakter bóstwa. Tym bardziej nie sposób traktować wyrazu *zz* jako rzeczownika pospolitego, jak chciałby Ray (2003, 17), skoro zawsze pojawia się on w parze z bogiem Kamiszem, w tym w przedstawianej litanii do bogów.

5b. Nieco więcej można powiedzieć o Kamiszu. Wprawdzie w tekstach ugaryckich pojawia się on wyłącznie razem z *Zīzu*, tworząc z nim nierozłączną parę, jednak samodzielnie znany jest także poza Ugarit. Po raz pierwszy jest on poświadczony już w trzecim tysiącleciu w Ebli, gdzie jego imię jest zwykle zapisywane jako ⁴*Ka-mi-iš* i gdzie wspomina jest jego świątynia. W źródłach z Ebli bogu temu poświęcony jest ostatni miesiąc, a jego imię jest składnikiem imion teoforycznych (DDD 187; Ray 2003, 17). Imię tego boga zawarte jest także w nazwie miasta Karkemisz (*Kar-kamiš*, czyli Targ Kamisza). Wszystko to dowodzi, że mamy tu do czynienia ze starym bogiem, czczonym w Syrii od zarania dziejów. Wydaje się jednak, że jego popularność z biegiem czasu malała, ponieważ nie zachowały się żadne teksty mitologiczne z drugiego czy też pierwszego tysiąclecia, w których bóg ten odgrywałby jakąś rolę. Na chtoniczny charakter Kamisza wskazuje utożsamianie go w mezopotamskich tekstach słownikowych z Nergalem, ewentualnie z *eṭemmu*, czyli duchem zmarłego (DDD 187). Związek z węzami w tekstach ugaryckich (KTU 1.82:42, tekst 60; 1.100:36, tekst 6; 1:107:41) zdaje się potwierdzać takie właśnie cechy Kamisza. Oczywiście najbardziej znaną formą imienia tego boga jest występujący w Biblii Kemosz, określany jako bóg Moabitów (Lb 21,29; 1 Krl 11,7.33; 2 Krl 23,13; Jr 48,7.13.46), choć raz pojawia się także jako bóg Ammonitów (Sdz 11,24). W tym drugim przypadku należy zaznaczyć, że Biblia, mówiąc o bogu Ammonitów, najczęściej wspomina Milkoma. Forma „Kemosz” zapewne jest dziełem Masoretów, ponieważ zarówno LXX (Χαμώς) jak i Vg (*Chamos*) zachowują formę „Kamosz”, bliższą tej znanej jeszcze z Ebli. Poza Biblią Kemosz pojawia się aż dziesięciokrotnie na Steli Meszy (*KAI I*, 181), która potwierdza, że był on głównym bogiem Moabu. Ponadto jeden raz w tym źródle wspomniany jest ojciec Meszy, Kemosz[-jatti] oraz jeden raz pojawia się *ʾštr.kmš*, czyli *ʾAszar-Kemosz* (w. 17). Pokazuje to, że Kamisz/Kemosz bywał łączony z innymi bóstwami, podobnie jak w Ugarit z *Zīzu*. Niestety nawet tak licznie wspominająca Kamisza/Kemosza Stela Meszy nie określa w żaden sposób cech tego boga, poza faktem, że jest on bóstwem opiekuńczym Moabu, wspomagającym go w walce z wrogami. Nie pomaga także inna inskrypcja wspominająca tegoż samego Kemosz-jattiego oraz świątynię

Kemosza (*TSSI I*, 83-84). Imiona teoforyczne zawierające teonim Kemosz/Kamisiz pojawiają się w odniesieniu do Moabu zarówno w źródłach własnych (pieczęciach), jak i w mezopotamskich oraz egipskich (*DDD* 188). Na wojowniczy charakter tego bóstwa może wskazywać utożsamienie go przez Greków z Aresem, jednak *interpretatio Graeca* zawsze zawiera znaczny margines niepewności. W rzeczywistości nie sposób wskazać na konkretne cechy Kamisza/Kemosza.

6. Niejasny jest termin połączony w parę z bogiem księżycy Jarichem. Zapewne oznacza jakąś fazę księżycy. Ponieważ w linii 6 imię Jaricha jest w liczbie pojedynczej, zaś w kolejnej w liczbie podwójnej, należy przypuszczać, że mamy tutaj do czynienia z taką fazą księżycy, która podczas cyklu księżycy pojawia się tylko raz. Biorąc pod uwagę znaczenie hebr. *ks'*, najpewniej chodzi o pełnię (zob. Theuer 2000, 97).

7. Imię boga Jaricha występuje tutaj w *dualis*, stąd dość oczywiste przypuszczenie, że mowa o takiej fazie księżycy, która pojawia się dwukrotnie podczas całego cyklu. Najprawdopodobniej jest to nów (zob. Theuer 2000, 97). Paralelizm z „pełnią” w poprzednim wersie wyklucza Jaricha „kasyckiego”, jak sugerują Xella (1981, 220), del Olmo Lete (1999, 343; *DUL* 468-469) czy też Pardee (2000, 699-701). Nie przekonuje tłumaczenie tego ostatniego, by w formie *yrhm* widzieć nie *dualis*, lecz enklityczne *-m*. Del Olmo Lete pierwotnie widział tu liczbę podwójną (1999, 343), jednak pod wpływem Pardee zrezygnował z takiej propozycji (2004, 621-622). Niehr (*TUAT NF VII*, 140) próbuje łączyć oba stanowiska, pisząc w tłumaczeniu „Jarichu kasycki”, zaś w przypisie „Nów”.

11. Šaḥru i Šalimu zwykle występują w parze. Ich imiona oznaczają „Świt” i „Zmierzch”. Są to najmłodsi synowie Ila, zob. *KTU* 1.23:52-53 (tekst 5); zob. szerzej Xella (1973); Cooper (1981, 416-424).

20b. Kolejny wyraz *mlk* można rozumieć jako rzeczownik pospolity i łączyć z rekonstruowanym imieniem Ila („sanktuarium króla ʾl[la]”). Jednak tytuł królewski przydawany Iłowi zawsze pojawia się w formie *il mlk*, nie zaś odwrotnie. Dlatego bardziej prawdopodobne jest dostrzeganie tutaj boga Milka, „króla” *par excellence*, czyli ubóstwionego przodka królewskiego. Taki właśnie charakter Milka sugeruje użycie liczby mnogiej *mlkm* w liście bogów *KTU* 1.47:33 (tekst 9), gdzie ubóstwieni są królowie jako cała grupa. Wydaje się, że owi bosczy, zmarli królowie (*mlkm*) są dość podobni do herosów (*rpum*), a w jeszcze większym stopniu do Szarrumanów (*trmnm*). W tym ostatnim przypadku wspólne cechy są najbardziej widoczne. Oba terminy wywodzą się od rzeczowników pospolitych oznaczających króla. Jeden z nich jest powszechny w językach zachodniosemickich (*mlk*), drugi zaś w językach wschodniosemickich (*šarru*). Oba terminy w Ugarit występują zarówno w liczbie pojedynczej (*mlk*, *trmn*), jak i w liczbie mnogiej (*mlkm*, *trmnm*). W pierwszym przypadku termin ten dotyczy pojedynczego bóstwa (Milku, Szarrumanu). W literaturze pojawiały się rozmaite interpretacje i próby nadawania różnych cech takiemu bogu (zob. przegląd propozycji: *DDD* 575-576, 581-585). Jednak gdy weźmiemy pod uwagę występowanie liczby mnogiej, bez wątpienia opisującej także istoty boskie (Królowie/„Milkowie”, Szarrumanowie), nie ma wątpliwości, że mowa jest o ubóst-

stwionych przodkach. Sama ich nazwa oraz miejsce sprawowania kultu, jakim jest pałac, jednoznacznie wskazują na przodków królewskich, por. *KTU* 1.39:12 (tekst 27). Najwyraźniej więc mowa jest o kulcie przodków, a termin/imię Milku (podobnie jak Szarrumanu) zapewne oznacza praprzodka czy też ogólnie członka grupy, jaką stanowią zmarli władcy. Ponieważ są oni ubóstwieni, zatem Milku oraz Szarrumanu są bogami i występują zarówno w listach bogów, jak i w rytuałach ofiarniczych. Charakterystyczne jest, że ani Milku, ani Szarrumanu nie pojawiają się w tekstach mitycznych. Zdecydowanie osłabia to sugerowane postrzeganie ich jako „zwykłych” bóstw w panteonie ugaryckim, podobnych do Ila, Ba’la, Jamma, Koszara itp. Także w sąsiednich kulturach brak jest tekstów mitycznych opisujących dokonania bogów, których imiona odpowiadałyby ugaryckiemu Milkowi, choć przecież są oni dość szeroko poświadczeni. W imionach teoforycznych w Ebla występuje bóg Malik (^d*Ma-lik*). W Mari mamy większą różnorodność brzmienia imienia: Maliku, Milku, Malki czy Muluk. Co istotniejsze, w Mari dwudziestopięciokrotnie poświadczone są ofiary składane dla bogów Malków (*malkū – pluralis!*, *ana maliki*). *Singularis* pojawia się wyjątkowo tylko dwukrotnie (*ana malikim*), choć i w tym wypadku wydaje się, że należy traktować liczbę pojedynczą jako kolektywne wyrażenie zbiorowości. Ofiary te wymienione są jednocześnie z ofiarami żałobnymi dla królów (*ana kispī ša šarrāni*, zob. Tsukimoto 1985, 65-69). Wskazuje to, że w miejscu, gdzie stykały się ze sobą dialekty wschodnio- i zachodniosemickie, ofiary dla boga/bogów *mlk/mlkm* były tożsame z ofiarami dla ubóstwionych królów. Rozumienie Malku jako ubóstwionego zmarłego władcy, albo raczej jako uosobienia zbiorowości zmarłych królów, potwierdzają późniejsze tekty wróżebne z Mezopotamii, gdzie w *apodosis* omenu pojawiają się wyjaśnienia nieszczęścia: „ręka Malków (*pluralis*), albo ręka ducha zmarłego” (*qāti malki u eṭemmim*, zob. *CAD M I*, 168). Bogowie Malku są zresztą zestawiani z Anunnakami (czyli bogami władającymi podziemiem), zaś spotkanie z nimi jest równoznaczne ze śmiercią (Abusch 2015, 115: *Maqlū* VI 20). Zapewne w takim właśnie kontekście trzeba postrzegać znanego z Biblii Milkoma (*Milkōm*) oraz Molocha (*Mōlek*). Należy spodziewać się, że są to bóstwa związane z kultem przodków. Całość 20. wersu oznacza, że mamy tu poświadczone istnienie sanktuarium, czyli jakiegoś miejsca związanego z kultem boga Milka.

22. „Syn kogoś” (*mr mnmn*) zapewne określa nieznanego boga, którego na wszelki wypadek wzywa się w litanii, por. Dz 17,23.

24-25. Wersy niezrozumiałe. Zapewne są to imiona nieznanych bóstw/demonów.

26. Qudšu-Amruru to bóg posłaniec wielkiej bogini Asziraty, zob. *KTU* 1.3 VI 11 (tekst 1); 1.4 IV 2-3,8,13,16-17 (tekst 1).

27. Wers niezrozumiały. Zapewne są to imiona nieznanych bóstw/demonów.

29. „Bóg Domu” to zapewne bóg opiekuńczy dynastii (domu królewskiego), zob. *KTU* 1.102:1 (tekst 12); 1.115:3,7,9 (tekst 28); 1.39:13 (tekst 27); 1.43:16 (tekst 31).

31. W wersji tym pojawia się Rašap, czyli wojownicze bóstwo, władające także chorobą. O ile nie jest on szczególnie popularny w ugaryckich tekstach mitologicznych, o tyle względnie często pojawia się w tekstach rytualnych. Obok niego wymie-

nieni są Inašu-ilimowie, czyli dosł. „ubóstwieni ludzie”, zapewne są to deifikowani przodkowie należący do rodu królewskiego (zob. nieco szerzej Kutter 2008, 46-47). Wskazuje na to bezpośrednio *KTU* 1.106:2-5 (tekst 23), gdzie po terminie *inš ilm* wprost wymienione są trzy imiona, które są boskimi imionami zmarłych władców. Nie sposób widzieć w Inašu-ilimach kapłanów czy też personel świątynny, jak to proponował de Tarragon (1980, 131-134). Przeczy temu przeznaczenie im ofiar wraz z bóstwami, nigdy zaś z innymi ludźmi. Sąsiedowanie Rašapa z Inašu-ilimami dawało asumpt do sugerowania chthonicznego charakteru Rašapa czy też wprost jego władania w świecie umarłych. Jako potwierdzenie takiej hipotezy przywoływano także dwa inne teksty, w których Rašap i Inašu-ilimowie sąsiadują ze sobą: *KTU* 1.105:25-26 (tekst 22); 1.106:1-2.6-8 (tekst 23). Należy jednak zauważyć, że żaden tekst mitologiczny nie wskazuje na władanie przez Rašapa światem umarłych. Samo zestawienie obok siebie bóstw, bez jakichkolwiek innych danych, nie wyjaśnia nam przyczyny takiej sytuacji. Trzeba pamiętać, że potencjalnym powodem sąsiedowania w jednym wersie Rašapa i Inašu-ilimów może być ewentualny związek bóstwa z dynastią. Jeśli natomiast mamy do czynienia z władcami poległymi w walce, wyjaśnić to może związek z wojowniczym bóstwem, jakim był Rašap. Należy także brać pod uwagę, że Reszef jako bóstwo władające chorobą może być związany w szczególności sposób ze zmarłymi, bowiem zarazy są jedną z najczęstszych przyczyn śmierci. Podobnie zresztą jest z wojną, która także niesie śmierć, co pasuje do groźnego, śmiercionośnego bóstwa, jakim jest Reszef. Mamy zatem tak wiele możliwości hipotetycznego wytłumaczenia występowania Reszefa obok *inš ilm*, że bez dodatkowych tekstów nie sposób udzielić wiążącej odpowiedzi. Szerzej o sąsiedowaniu Rašapa i Inašu-ilimów zob. Münnich (2011, 204-206).

II. RYTUAŁY OFIARNICZE

Drugą grupą tekstów rytualnych są rytuały ofiarnicze. Wszystkie zawierają opis składania ofiar bogom. Większość cytowanych tekstów stanowią rytuały przepisane na dany miesiąc bądź miesiące. Mamy więc w tym przypadku do czynienia ze swego rodzaju kalendarzem liturgicznym, który zaznacza, jaką ofiarę należy złożyć danemu bóstwu i którego dnia miesiąca ma to nastąpić. Niestety znaczna część przedstawianych tekstów nie zawiera nazwy miesiąca (często ze względu na uszkodzenie tabliczki), przez co nie jesteśmy w stanie precyzyjnie zrekonstruować cyklu ofiar składanych w trakcie roku liturgicznego w Ugarit, mimo że znamy nazwy wszystkich miesięcy. Ponadto te teksty rytualne, które zawierają więcej niż jedną nazwę miesiąca, nie muszą wcale podawać ich w kolejności kalendarzowej. Teksty są często uszkodzone i nie wiemy, czy w zniszczonym fragmencie nie znajdowała się nazwa jeszcze innego miesiąca, albo po prostu skryba zapisał ofiary na dwa miesiące, jednak wcale nie następujące po sobie, lecz kierował się nieznanym nam kryterium doboru. Co więcej, wydaje się, że o ile rok „świecki” zaczynał się – podobnie jak w innych bliskowschodnich kulturach – na wiosnę, co jest zupełnie naturalne, o tyle rok liturgiczny rozpoczynał się jesienią (de Moor 1971, 61-62). Często powtarzającym się miesiącem składania ofiar jest miesiąc *hiyyaru*, czyli drugi miesiąc roku, odpowiadający naszemu kwietniowi-majowi, który wydaje się najbardziej nasycony rytuałami religijnymi. Dla ułatwienia zorientowania się przez Czytelnika w kalendarzu ugaryckim, poniższa tabela prezentuje układ miesięcy w roku wraz z odniesieniem do miesięcy w naszym kalendarzu (głównie w oparciu o prace: Oliver 1972, 79; Cohen 1993, 377-378; por. de Tarragon 1980, 21-28). W nawiasie podano brzmienie nazwy miesiąca, o ile jest znane dzięki zapisowi akadyjskiemu (zob. RS 25.455; RS 94.2356; RS 94.2490). Należy jednak zaznaczyć, że kolejność miesięcy jest hipotetyczna i często opiera się na sekwencji występowania nazw poszczególnych miesięcy w tekstach ekonomicznych (np. *KTU* 4.182; 4.219; 4.220; 4.316; 4.387). Nie ma jednak pewności, że zawsze wymieniają one miesiące po kolei, nie wspominając o trudnościach z odczytaniem uszkodzonych fragmentów czy też ustaleniem

kolejności stron tabliczki (np. *KTU* 4.387). Ostatnie dwa miesiące w poniższej tabeli są bardzo dyskusyjne, zarówno pod względem nazw, jak i ich występowania w kalendarzu (zob. np. del Olmo Lete 2010a, 133).

<i>yrḥ ib 'lt (iba 'latu)</i>	marzec/kwiecień (równonoc wiosenna)
<i>yrḥ hyr (ḥiyyaru)</i>	kwiecień/maj
<i>yrḥ hlt (hallatu)</i>	maj/czerwiec
<i>yrḥ gn (gannu)</i>	czerwiec/lipiec (przesilenie letnie)
<i>yrḥ iṭb (išibu?)</i>	lipiec/sierpień
<i>yrḥ iṭbnm (iššitibnūma?)</i>	sierpień/wrzesień
<i>yrḥ riš yn (rēš yani)</i>	wrzesień/październik (równonoc jesienna)
<i>yrḥ nql</i>	październik/listopad
<i>yrḥ mgmr (magmaru)</i>	listopad/grudzień
<i>yrḥ pgrm (pagrūma) / dbḥ (dabḥu)</i>	grudzień/styczeń (przesilenie zimowe)
<i>yrḥ š'i' [y] (?) (ša'iya)</i>	styczeń/luty
<i>yrḥ (?) (išigu?)</i>	luty/marzec

Nie wydaje się jednak zasadne, by przesunąć miesiące 1-5 o dwa miesiące wcześniej, tj. by *ib 'lt* odpowiadał naszemu styczniowi/lutemu, *hyr* zaś lutemu/marcowi itd. (zob. de Jong & van Soldt 1987, 71; Pardee 2002, 25-26 przesunęła cały kalendarz o jeszcze jeden miesiąc wcześniej). Główną słabością takiej propozycji jest zerwanie powiązania ugar. *hyr (ḥiyyaru)* z mezopotamskim *ayaru* oraz hebr. *'iyyār*, które bez wątplenia oznaczają drugi miesiąc roku (świeckiego) i są odpowiednikiem naszego kwietnia/maja.

Ponieważ cały kalendarz w Ugarit związany był z cyklem księżycowym, poszczególne miesiące zaczynały się wraz z nowiem (zob. np. *KTU* 1.112, tekst 19). Miesiąc synodyczny trwa jednak tylko 29-30 dni, w związku z czym w każdym roku pojawia się kilkunastodniowa różnica pomiędzy rokiem słonecznym (porami roku) a kalendarzem księżycowym. Nie wiemy, w jaki sposób radzono sobie w Ugarit z tym problemem, zapewne – podobnie jak w Mezopotamii – co jakiś czas wydłużano rok o dodatkowy miesiąc, który niwelował różnicę. Naturalne oparcie miesiąca o fazy księżyca powodowało, że pełnia stawała się wyznacznikiem połowy miesiąca i dniem związanym z rytuałami. Stąd na przykład w *KTU* 1.46 (tekst 15) w połowie miesiąca (czternastego dnia) pojawia się wzmianka o oczyszczeniu króla (w. 10), bezpośrednio przed pełnią (piętnastego dnia, w. 11), kiedy to przewidziane są kolejne ofiary.

Przedstawione poniżej teksty ofiarnicze pogrupowane są według pewnych kryteriów, czyli najpierw królewskie rytuały na jeden miesiąc, następnie na dwa miesiące, później specyficzne rytuały (wejścia, adoracji), jako kolejne rytuały dla poszczególnych bóstw, wreszcie bilingwy huryccko-ugaryckie, a na końcu ofiary prywatne. Układ ten podąża w ogólnym zarysie za zaproponowanym przez Pardee (2002).

Struktura najliczniejszych tekstów ofiarniczych, czyli tych przewidzianych na jeden lub dwa miesiące, jest na ogół dość prosta. Zwykle na początku (niestety jest to miejsce często uszkodzone) pojawia się czas, w którym daną ofiarę należy sprawować. Może to być nów księżyca, czyli początek danego miesiąca, albo tylko nazwa miesiąca. Może to być także konkretny dzień. Wymieniane dni, o ile zachowany jest tekst, oddają kolejność dni w miesiącu. Oczywiście nie w każdym dniu są przewidziane ofiary, ich częstotliwość różni się w poszczególnych miesiącach. Następnie zwykle wymieniane są dary ofiarne, którymi zazwyczaj są zwierzęta. Zdecydowanie najczęściej w ofiarach składane były barany i byki oraz owce i krowy. Po określeniu darów ofiarnych pojawiają się nazwy typów ofiar (ofiara krwawa, ofiara całopalna, ofiara zapokojna itp.), a na końcu bóstwa, którym dary mają być ofiarowane. Po złożeniu ofiar, pojawia się niekiedy zwrot wyrażający zakończenie rytuału danego dnia: *'rb špš w hl mlk*, czyli „(Gdy) słońce zajdzie, król będzie wolny (od obowiązków rytualnych)” (KTU 1.41:47-48, tekst 24; 1.46:9, tekst 15; 1.106:23, tekst 23; 1.112:9, tekst 19; 1.119:4,23-24, tekst 25; 1.132:27-28, tekst 39). Niekiedy na oznaczenie zachodu słońca zamiast *'rb* pojawia się *šbu* (KTU 1.41+1.87:47,53, tekst 24; KTU 1.112:14, tekst 19). Z rzadka zamiast zachodu słońca momentem wyznaczającym koniec rytuału jest modlitwa: *ttb rgm w hl mlk* „odmówi się modlitwę i król będzie wolny (od obowiązków rytualnych)” (KTU 1.106:23-24,32-33, tekst 23). We wszystkich formułach kończących rytuał kluczowym pojęciem jest *hl*, wspólne dla wielu ludów semickich (zob. CAD E, 102-106; WSHP I, 299; Halayqa 2008, 157; DUL 359 itd.). W podstawowym znaczeniu wiąże się ono z rozwiązaniem, byciem wolnym, byciem czystym. W Ugarit w kontekście rytualnym *hl* oznacza zwolnienie od obowiązku pozostawania w gotowości do sprawowania rytuałów, czyli czystości rytualnej. W Ugarit ten, kto jest *hl*, może funkcjonować w zwykły, świecki sposób. Ponadto około połowy miesiąca między trzynastym a osiemnastym dniem (z jednym wyjątkiem KTU 1.106:26-27, tekst 23), pojawia się niekiedy formuła dotycząca oczyszczenia króla, który jest niemal zawsze przedstawiany jako osoba sprawująca rytuał. Można domyślać się, że oczyszczenie króla w jakiś sposób wiąże się z pełnią księżyca, skoro przypada z reguły w połowie miesiąca. Formuła oczyszczenia najczęściej zawiera określenie dnia (zwykle przy pomocy liczebnika, wyjątkowo pojawia się także nazwa miesiąca), po czym pojawia się zwrot *yrthš mlk brr*, czyli „król obmyje się i będzie czysty” (KTU 1.46:10, tekst 15; 1.112:16-17, tekst 19; 1.105:19-20, tekst 22; 1.106:26-27, tekst 23; 1.41+1.87:3,55, tekst 24; 1.119:5, tekst 25). Oczywiście „czystość” króla jest tu rozumiana w sensie rytualnym. Domyślać się można, że w rzeczywistości w zastępstwie króla ofiary składali

delegowani przez niego kapłani. W innym przypadku król w praktyce całymi dniami musiałby tylko składać ofiary.

Niestety zaprezentowany powyżej wzorcowy układ rytuału ofiarniczego nie jest zawsze zachowywany i bardzo często pojawiają się różnorakie jego warianty, nawet w tym samym tekście. Ta różnorodność sprawia, że ewentualna rekonstrukcja tekstu nie zawsze jest oczywista, choć można by się spodziewać, iż rytuały będą cechować się powtarzalnością, by nie rzec monotonią. W komentarzach historyczno-kulturowych do kolejnych tekstów zaznaczane będą poszczególne elementy rytuałów, opisujące w ten sposób kolejne sekcje tekstu, oczywiście o ile pozwalać będzie na to stan jego zachowania.

Królewskie teksty ofiarnicze niezbyt często zaznaczają, gdzie dana ofiara miała być złożona. Wydaje się, że było to na tyle oczywiste, że po prostu zwykle nie uwzględniano takiej informacji. Tym niemniej w niektórych tekstach pojawia się umiejscowienie obrzędu. Wyjątkowo bogaty pod tym względem jest *KTU* 1.104 (tekst 18). W tym, a także w innych tekstach najczęściej spotkać można wzmiankę o ofierze w świątyni danego bóstwa (*bt* + imię bóstwa; *KTU* 1.46:14, tekst 15; *KTU* 1.109:11, tekst 16; *KTU* 1.130:26, tekst 17; *KTU* 1.104:13,14, tekst 18; *KTU* 1.105:6, tekst 22; *KTU* 1.41+87:24,38, tekst 24; *KTU* 1.119:3,9,14,22,33, tekst 25; *KTU* 1.43:2, tekst 31; a także w tekście związanym z kultem zmarłych *KTU* 1.124:8, tekst 43). Zdecydowanie rzadziej wspomina się miejsca święte, sanktuaria (*qdš*; *KTU* 1.106:13, tekst 23; *KTU* 1.119:6,33, tekst 25; *KTU* 1.115:7, tekst 28; zob. także litanię *KTU* 1.123:20, tekst 14), a także kaplice (*hmn*; *KTU* 1.112:3,8, tekst 19; *KTU* 1.106:13,14, tekst 23; *KTU* 1.164:1, tekst 34). Niezbyt często pojawiają się także wzniesienia kultowe (*'ly*; *KTU* 1.41:37,46//1.87:41,50, tekst 24; *KTU* 1.106:14, tekst 23; *KTU* 1.126:20, tekst 20), które przypominają biblijne „wyżyny”, zob. więcej w komentarzu historyczno-kulturowym do tego ostatniego tekstu. Wyjątkowo pojawiają się szalaszy (*mšb*; *KTU* 1.41:51, tekst 24; *KTU* 1.104:21, tekst 18), które przywołują natychmiast skojarzenie z hebrajskim Świętem Szalasów, zob. więcej w komentarzu historyczno-kulturowym do *KTU* 1.41:51 (tekst 24). Podobnie wyjątkowym miejscem do składania ofiar jest dom kapłana-ofiarnika (*bt t'y*; *KTU* 1.119:8, tekst 25) oraz wieża (*mgdl*; *KTU* 1.119:12, tekst 25). Jeden raz pojawia się także mauzoleum królewskie, zapewne w związku z ofiarami dla przodków (*yd mlk*; *KTU* 1.106:17, tekst 23). Ofiary prywatne zapewne były składane przy domostwach, choć jeden raz wspomniana jest kaplica (*hmn*; *KTU* 1.48:12, tekst 40).

Język rytuałów ofiarniczych jest sformalizowany i obfituje w techniczne określenia związane z kultem. Skrybowie dość często starali się zapisywać tekst w taki sposób, by poszczególne linie odpowiadały ofiarom. Stąd także w przedstawianych tłumaczeniach linie tekstu ugaryckiego często pokrywają się z wersami tłumaczenia. Skrybowie nie byli jednak konsekwentni i niekiedy bardziej zależało im na oszczędności miejsca na tabliczce. Wówczas linie tekstu ugaryckiego nie odpowiadały logicznej treści rytuału, czyli wersom w przedstawianym tłumaczeniu. W tekstach szczególnie mocno uszkodzonych, gdzie zrozumienie jest wątpliwe, pozostawiono

układ linii z tabliczki. Obok tekstów o charakterze czysto rytualnym, w przedstawianym zbiorze z rzadka pojawiają się utwory literackie stosowane w liturgii. Takim przykładem jest psalm dołączony do rytuału na dwa miesiące (*KTU* 1.119, tekst 25). Elementy języka literackiego widoczne są także w rytuale ofiarniczym ku czci przodków (*KTU* 1.161, tekst 30) oraz w rytuale oczyszczenia ludu (*KTU* 1.40, tekst 35).

Niniejszy wybór tekstów prezentuje z założenia wyłącznie teksty zapisane w języku ugaryckim, przy użyciu pisma alfabetycznego. W Ugarit znaleziono jednak także tabliczki zapisane w języku huryckim. Część z nich używa mezopotamskiego sylabicznego pisma klinowego. Część jednak została zapisana przy użyciu alfabetu ugaryckiego i z tej racji zostały one włączone do przedstawianego zbioru. Rytuały te zawierają zresztą pojedyncze wyrazy, bądź nawet całe fragmenty w języku ugaryckim. Niektóre dotyczą kwestii składania ofiar. Teksty takie zostały zebrane pod koniec niniejszego rozdziału z zaznaczeniem, że są to bilingwy huryccko-ugaryckie.

EKSKURS: RODZAJE OFIAR

W Ugarit, podobnie jak na całym Bliskim Wschodzie, składano bóstwom różnego rodzaju ofiary. W przedstawionych poniżej tekstach rytuałów ofiarniczych pojawia się cały szereg różnych terminów odnoszących się właśnie do rodzajów ofiar. Dla ułatwienia lektury tekstów rytualnych, zebrano owe terminy i objaśniono ich znaczenie, tworząc niniejszy ekskurs. W związku z tym w komentarzach do poszczególnych tekstów Czytelnik nie znajdzie objaśnienia dla terminów takich jak na przykład *dbḥ*, *šrp* czy też *šlmm*. Wszystkie one zostały zebrane w jednym miejscu. Dzięki temu można uniknąć wielokrotnego powtarzania tych samych objaśnień, zaś Czytelnik zawsze z łatwością znajdzie potrzebne informacje. Dla dalszej lektury dotyczącej rodzajów ofiar, w tym także tych nielicznych, które nie występują w przytoczonych poniżej tekstach, można polecić prace de Tarragona (1980, 55-73) oraz del Olmo Lete (1995, 37-49; 1999, 34-40).

A. *dbḥ* – ofiara (krwawa)

Termin powszechny we wszystkich językach zachodniosemickich, pochodzący od rdzenia oznaczającego składanie ofiary, zabijanie w celach rytualnych, zob. *DUL* 259-260; *WSHP* 249-250; Halayqa 2008, 130-131. W języku ugaryckim oznacza w pierwszym rzędzie ofiarę krwawą, czyli składaną poprzez zabicie zwierzęcia ofiarnego. Wprawdzie teksty rytualne nie wskazują, co konkretnie działo się z zabitym zwierzęciem, można jednak przypuszczać, że – podobnie jak u innych ludów starożytnego Bliskiego Wschodu – część zwierzęcia była spalana, zaś część była przygotowywana jako uczta dla składających ofiarę. Była to z pewnością podstawowa i najczęściej spotykana forma ofiary dla bogów. Dlatego też termin *dbḥ* oznaczał nie tylko ofiarę krwawą, ale szerzej także każdą ofiarę składaną bóstwom. Nie ulega

wątpliwości, że z biegiem czasu termin ten był rozumiany bardzo szeroko, ponieważ wprost wskazuje na to m.in. *KTU* 1.41//87:20-22 (tekst 24), gdzie terminem *dbḥ* określona jest ofiara, na którą składają się różne rodzaje oliwy, miód, comber (?), gołębicą oraz chleby. Na szersze znaczenie terminu *dbḥ* wskazuje także *KTU* 1.119:7-8 (tekst 25), gdzie ofiara ze zwierząt ma być złożona w domu kapłana-ofiarnika żertwy (*ṯ'y*), co w oczywisty sposób sugeruje raczej ofiarę typu *ṯ'* (żertwę). Z kolei w *KTU* 1.14 II 26 // IV 8 (tekst 8) *dbḥ* jest zestawione z „biesiadą” (*mšd*), a więc mogło oznaczać także ofiarę biesiadną, a w każdym razie ucztę związaną z ofiarą. Zapewne takie szerokie rozumienie terminu *dbḥ* wynikało z samego rdzenia, który w swej formie czasownikowej oznaczał po prostu złożenie ofiary, niekoniecznie krwawej. Bardzo dobrze ukazuje to *KTU* 1.119:13 (tekst 25), gdzie czasownik pochodzący od rdzenia *dbḥ* odnosi się do składania ofiary spalanej (*urm*) oraz ofiary kołysania (*šnpt*). Pole semantyczne rzeczownika *dbḥ* obejmowało jednak nie tylko sferę kultową. Ponieważ pierwotnie wyraz ten oznaczał typową krwawą ofiarę ze zwierzęcia łączącą się z uczcią rytualną, z biegiem czasu zaczął on oznaczać po prostu ucztę, bez (pierwotnie oczywistego) kontekstu kultowego, zob. np. *KTU* 1.15 IV 28; VI 5 (tekst 8).

Należy zauważyć również, że od rdzenia *dbḥ* pochodzi także rzeczownik *mdbḥ*, czyli „ołtarz”. Taka nazwa wskazuje na podstawowe miejsce składania ofiary krwawej. Ołtarze najwyraźniej były zbudowane na jakimś podwyższeniu, skoro teksty wspominają o „stopniach ołtarzy” (*m'lt mdbḥt*, zob. *KTU* 1.41//87:23-24, tekst 24; *yrdt mdbḥt*, zob. *KTU* 1.39:20, tekst 27). Co interesujące, nigdzie nie pojawia się formuła mówiąca o składaniu ofiary „na ołtarzu”. Zapewne wynika to z samej budowy ołtarzy. Oznacza to, że zwierzę należało zabić dosłownie „na stopniach” ołtarza, a na samym ołtarzu kładziono już przygotowane w odpowiedni sposób ofiary. Warto jednak przy tym zaznaczyć, że akurat teksty mówiące o „stopniach ołtarzy” nie odnoszą się do ofiar typu *dbḥ*. W tekstach rytualnych niekiedy pojawia się informacja, gdzie te ołtarze są umieszczone. Mogą one stać przed budynkiem świątyni, jak o tym wspomina *KTU* 1.41//87:24 (tekst 24) mówiący o świątyni bogini (Asziraty?). Mogą jednak być usytuowane także na wzniesieniach kultowych, na co wskazuje wzmianka o „wzniesieniu ołtarzy” (*'ly mdbḥt*, *KTU* 1.41//87:38). Podobnie można zaobserwować składanie ofiary (*zēḥah*) na wzniesieniach/wyżynach kultowych (*bāmōt*) w Biblii. W Ugarit ofiary *dbḥ* były składane różnym bogom. Z pewnością ten najpowszechniejszy typ ofiary nie był związany z żadnym konkretnym bóstwem. Natomiast osobą najczęściej składającą ofiarę *dbḥ* jest sam król. Może być to postać mityczna, jak np. król Kirta (*KTU* 1.14 II 23-25, tekst 8), ale może też być to realny król, który ma sprawować rytuał (np. *KTU* 1.115:1, tekst 28; *KTU* 1.164:1.3, tekst 34). Można domyślać się jednak, że tak w tym przypadku, jak i przy innych ofiarach, król mógł być zastępowany przez odpowiedniego kapłana, ponieważ w innym razie władca zdecydowaną większość czasu spędzałby, sprawując funkcje kultowe. Źródła z Ugarit, którymi dysponujemy, w naturalny sposób skupiają naszą uwagę na pałacu królewskim i jego otoczeniu, ponieważ taki jest charakter odnalezionych tabliczek. Jednak nie ulega wątpliwości, że ofiary *dbḥ* składali także zwykli

ludzie, jak świadczy o tym *KTU* 1.127:13-15 (tekst 52). Niekiedy kontekst wskazuje na specyficzny rodzaj ofiary. Na przykład *KTU* 1.142:1 (tekst 48) wspomina o *dbḥt* dla osoby, „która jest w grobie”, zatem najpewniej mowa jest o ofierze dla zmarłego (w kontekście nekromantycznym). W innych tekstach termin *dbḥ* otrzymuje dodatkowe określenia, które wskazują na szczególny rodzaj ofiary.

W polskim tłumaczeniu w naturalny sposób narzuca się wyraz „ofiara” jako najbardziej ogólny i powszechny. Tam, gdzie brak jest w tekście jakiejś wskazówki co do innego rodzaju ofiary, termin *dbḥ* jest z reguły oddawany przez „ofiara krwawa”, co oczywiście ma przypominać czytelnikowi, że mowa jest o ofiarach ze zwierzęcia. Często zresztą bywa wspomniane konkretne zwierzę ofiarne. Jako czasownik rdzeń *dbḥ* jest tłumaczony jako „składać ofiarę (krwawą)”.

B. \underline{t}' – żertwa

Drugim terminem oznaczającym ofiarę rytualną jest w języku ugar. \underline{t}' . Wyraz wydaje się pokrewny z etiop. *šuw'at* „ofiarowanie”, podobnie jak sam rdzeń ugar. $\underline{t}'y$ z etiop. *šaw'a* „składać ofiarę” (zob. *DUL* 879-881; Halayqa 2008, 343). Niestety etymologia \underline{t}' nie jest nam znana, przez co nie wiemy, jak konkretnie składano ten rodzaj ofiary. Zbyt niepewna jest interpretacja uszkodzonej inskrypcji punickiej Micipsy, syna króla Numidów Masynissy, znalezionej w Algierii, by widzieć tu ofiarę z wonności (*KAI I*, 161:8, zob. *DNWSI* 1178). Być może i w tym wypadku mamy raczej do czynienia z ogólnym określeniem ofiary bądź z terminem, który rozszerzał swe znaczenie, aniżeli z technicznym terminem oznaczającym konkretny rodzaj ofiary. Może na to wskazywać wielokrotne zestawienie obok siebie ofiar typu *dbḥ*, \underline{t}' oraz *nkt* w *KTU* 1.40 (tekst 35). W składaniu ofiary \underline{t}' uczestniczył kapłan określany jako $\underline{t}'y$, czyli ofiarnik. Można tak było określić zarówno samego króla (*KTU* 1.90:22, tekst 32), jak i inne osoby, na przykład sam siebie nazywa ofiarnikiem Ilimilku, czyli skryba będący autorem znacznej części tabliczek z eposami ugaryckimi (*KTU* 1.4 kolofon, tekst 1; *KTU* 1.6 VI 57, tekst 1; *KTU* 1.16 kolofon, tekst 8). Należy przy tym zaznaczyć, że sama nazwa kapłana ofiarnika \underline{t}' nie oznacza, że mógł on tylko składać ofiary/żertwy. Tekst *KTU* 1.169:2 (tekst 58) wskazuje wyraźnie, że pełnił on też rolę egzorcysty.

Wobec dość ogólnego znaczenia terminu \underline{t}' trudno było zaproponować dokładny polski odpowiednik. Ostatecznie zdecydowano się na tłumaczenie przy pomocy terminu „żertwa”, który jest używany w różnych językach słowiańskich, w tym w polskim, choć szczególnie często występuje w grupie wschodnio- i południowosłowiańskiej. Termin „żertwa” nie definiuje przy tym rodzaju ofiary, podobnie jak ugarycki \underline{t}' , jedynie ogólnie odnosi się do tego, co składane jest na ofiarę bogom. Kuszące przy tym było, by na określenie kapłana $\underline{t}'y$ użyć starosłowiańskiego terminu „żerca”, „zyrca”, który określał właśnie kapłanów składających żertwy. Niestety można się obawiać, że obecnie termin „żerca” kojarzyłby się czytelnikowi z kimś kto... żre, nie

zaś z kimś, kto składa ofiary. Wobec tego zdecydowano, by kapłana *t'y* tłumaczyć po prostu jako „ofiarnika”.

C. *nkt* / *mkt* – obiata

Termin o niejasnej etymologii. Najczęściej wiąże się go z arab. *nakata* „zabić”, „ubić (zwierzę)” (*DUL* 623). Bez wątplenia jest to ogólny termin oznaczający ofiarę, zestawiany paralelnie z ofiarami *dbḥ* oraz *t'* (zob. wielokrotnie *KTU* 1.40, tekst 35). Niestety *nkt* występuje praktycznie tylko w jednym tekście, jeśli pominiemy *KTU* 1.86:4, gdzie tabliczka jest poważnie uszkodzona i wskutek tego kontekst pozostaje niejasny. Rdzeń *nkt* występuje także jako czasownik, jednak zawsze w parze z rzeczownikiem *nkt*, tworząc typową dla języków semickich figurę etymologiczną. Jeden raz pojawia się rzeczownik *mkt* (*KTU* 1.48:16, tekst 40), który także oznacza ofiarę, w tym konkretnym wypadku złożoną zapewne z ptaka dla Gór/Góry.

Ponieważ etymologia *nkt* jest nieznana, wobec tego trudno znaleźć dobry odpowiednik w języku polskim. Niniejsze tłumaczenie proponuje staropolskie określenie ofiary, jakim jest „obiata”, czyli coś, co zostało obiecane bogom. Słowianie zachodni składali obiaty poprzez wrzucenie do ognia tego, co ofiarowano, co zdaje się odpowiadać naszej wiedzy o ofiarach wśród Semitów zachodnich.

D. *qrwn* – dar

Najrzadziej spotykane określenie na ofiarę, pojawia się jako rzeczownik wyłącznie raz na modelu płuca (*KTU* 1.127:10-11, tekst 52). Del Olmo Lete (*DUL* 703) zapewne słusznie sugeruje, że jest to alofon od powszechnego w językach semickich terminu *qrbn* (*DNWSI* 1031; Halayqa 2008, 271; por. hebr. *qorbān*, *WSHP II*, 196-197), używanego jako określenie na ofiarę dla bogów. Pochodzi on od ogólnosemickiego rdzenia *qrb* wyrażającego ideę zbliżania się. W kontekście rytualnym jest to zbliżenie się do ołtarza/do bóstwa, w celu złożenia ofiary. W języku ugaryckim termin *qrwn* nie określa żadnego specyficznego rodzaju ofiary i tłumaczony jest ogólnie jako „dar (ofiarny)”. Podkreśla to zresztą zestawienie z rzeczownikiem *dbḥ* w przytoczonym tekście.

E. *ytnt* – datek

Podobnie jak powyższy *qrwn*, tak też i *ytnt* pojawia się tylko jeden raz na tym samym modelu płuca (*KTU* 1.127:5, tekst 52). Zestawiony jest on z „ofiara lamentacyjną (?)” (*nat*). W oczywisty sposób rzeczownik *ytnt* pochodzi od bardzo powszechnego w językach semickich rdzenia *y/ntn* wyrażającego ideę dawania (*DUL* 977). Stąd też został oddany przez „datek”, czyli to, co się daje. Wydaje się jednak, że nie jest to techniczny termin na jakiś rodzaj ofiary, lecz raczej ogólne określenie, rzeczownik

pospólity (por. epos o Kircie *KTU* 1.14 III 31, tekst 8), użyty tylko raz w specyficznym tekście dla nazwania ofiary składanej bogom.

F. *šrp* – ofiara całopalna

Obok terminów określających ogólnie ofiarę dla bogów, język ugarycki zna także terminy używane dla określenia konkretnego rodzaju ofiary, o specyficznych cechach. Takim właśnie jest *šrp*. Termin wywodzi się z ogólnosemickiego rdzenia *šrp* wyrażającego ideę spalenia, w tym także na ofiarę (zob. akad. *šarāpu*, *CAD* Š/2, 51-52; hebr. *šrp*, *WSHP* II, 377-378). Również jako rzeczownik *šrp* może określać ofiarę lub rytuał spalenia w różnych językach: akad. *šurpu* (*CAD* Š/3, 353-354); w Ebla *sà-ra-pá-tum* (Pettinato 1979, 42, 93); hebr. *šarēfā^h* „ofiara pogrzebowa”, „stos pogrzebowy” (*WSHP* II, 379). Nie ulega zatem wątpliwości, że ugar. *šrp* oznacza ofiarę, która była spalana dla bóstwa. Jest więc ona zbliżona do znanej z Biblii ofiary *‘ōlā^h*. Podobnie więc jak i ona jest tłumaczona na język polski jako „ofiara całopalna” (por. gr. *ὁλόκαυστος*, łac. *holocaustum*). Na takie właśnie tłumaczenie wskazuje fakt, że w żadnym przypadku nie pojawia się informacja o jakimś rodzaju uczty po złożeniu ofiary *šrp*. Może sugerować to, że spalano całe zwierzę, odmiennie niż w przypadku ofiary *dbh*. Bardzo często bezpośrednio po ofierze całopalnej wymieniona jest ofiara zapokojna (zob. niżej). Bywa, że teksty nie wymieniają wówczas drugi raz składanych w ofierze zwierząt, lecz używają zwrotu *kmm* „to samo”. Łączenie ofiary całopalnej i zapokojnej może wynikać z faktu, że pierwsza z nich w całości była poświęcona bóstwom, zaś druga mogła łączyć się z uczta ofiarną. Można zatem powiedzieć, że zgodnie z hierarchią najpierw do uczty zasiadali bogowie, dopiero potem ludzie.

Ofiara całopalna nie była przypisana do konkretnego bóstwa. Składano ją wielu bogom, zarówno wielkim, takim jak Ilu czy Ba‘lu, jak i tym nieco mniej ważnym, jak ‘Anata czy Rašap oraz tym, którzy pojawiają się raczej epizodycznie, jak na przykład Pidrai czy Šaponowi. Jako odbiorcy ofiary całopalnej (z ptaków) pojawiają się także ubóstwieni przodkowie, czyli Inašu-ilimowie. Zresztą ptaki są szczególnie często im ofiarowane, także jako ofiara *dbh*. Z kolei dla innych bogów składane są w ofierze całopalnej głównie barany, owce, byki, krowy itp. W ramach ofiary całopalnej ofiarowywano wyłącznie zwierzęta, brak jest wzmianek, by tego typu ofiara dotyczyła pokarmów, roślin czy też przedmiotów. Mogą to jednak być odpowiednie części zwierząt, na przykład wątroba (zob. *KTU* 1.46:2, tekst 15).

G. *šlmm* – ofiara zapokojna

Obok ofiary całopalnej *šrp* jest to jedna z częściej występujących form ofiary. Sama nazwa w oczywisty sposób wiąże się z powszechnym we wszystkich językach semickich rdzeniem *šlm* oznaczającym pozostawanie w pokoju, zdrowiu, dobrobycie. W niemal wszystkich językach semickich występuje także rzeczownik *šlm*, czyli

„pokój”, „pomyślność”. Co jednak istotniejsze, pojawia się także jako nazwa ofiary, niekiedy – tak jak w języku ugaryckim – ze zdwojonym końcowym *-m* (zob. hebr. *šelem / šalāmîm*, zob. *WSHP II*, 512-514; pun. *šlm*, zob. *DNWSI* 1152). Kłopotliwe jest jednak znalezienie polskiego odpowiednika dla nazwy tej ofiary. Biblia Tysiąclecia w odniesieniu do *šalāmîm* proponuje „ofiary biesiadne”, co w żaden sposób nie wynika ze znaczenia sem. *šlm*, choć ten typ ofiary mógł wiązać się z uczcą ofiarną (zob. niżej). Wydaje się, że sens tego typu ofiary oddaje *KTU* 1.111:23-24 (tekst 37), gdzie zapewne mowa jest o baranie składanym w ofierze: *mth l tšlm 'ln*, czyli „jego śmierć niechaj sprowadzi pokój na nas”. W poprzednim wersie mowa jest z kolei o gniewie bóstwa. Wydaje się więc, że ofiary *šlmm* miały za zadanie łagodzić ewentualny gniew bogów i uspokajać ich. W ten sposób mogły zabezpieczać osobę/osoby, w intencji których były składane. Aby podkreślić ów sens składania ofiar *šlmm*, a jednocześnie oddać etymologię samego słowa, sięgnięto do uznanej tradycji przekładu Wujka i zdecydowano się na archaizm, jakim są „ofiary zapokojne” (por. łac. *pacifica*). Oczywiście wyraz ten nie występuje we współczesnej polszczyźnie, ale też nazwy wszelkich typów ofiar ze zwierząt są wyłącznie językową skamieliną, ponieważ nie są sprawowane od wielu wieków (por. wyżej „obiata”, „żertwa”). Skoro zatem trzeba było sięgnąć do wyrażenia historycznego, wybrano takie, które najlepiej oddaje sens oryginału.

Ofiara *šlmm* niemal zawsze była składana ze zwierząt. Najczęściej były to byki, krowy, barany, owce. Wyjątkowo ofiarowane były winne grona (*KTU* 1.41+1.87:2, tekst 24), składano je jednak w miesiącu młodego wina (*riš yn*), co uzasadniałoby specyficzną formę ofiary. Należy jednak zaznaczyć, że sama nazwa ofiary *šlmm* jest w tym tekście rekonstruowana, a przez to niepewna. Można więc przyjąć, że ofiara *šlmm* polegała najczęściej na zabiciu zwierzęcia. Przynajmniej w niektórych wypadkach kolejnym elementem była uczta, jak na to wskazuje rytuał dla Ušchary Wężowej (*KTU* 1.115:10, tekst 28), który wprost mówi, że wszyscy mogą jeść z tego, co zostało ofiarowane. Jednak trzeba przyznać, że jest to jedyny tekst wspominający o uczcie rytualnej w kontekście ofiary *šlmm*. Pośrednio na obecność takiej uczty może wskazywać częste połączenie ofiar całopalnych i zapokojnych. Ponieważ pierwsza w całości była ofiarowana dla bóstw, jednocześnie składano drugą, by ofiarodawcy – jak się domyślamy – mogli zasiąść do rytualnej uczty. Ofiara zapokojna mogła być składana za większą grupę, ale mogła dotyczyć także ograniczonego kręgu osób (zob. *KTU* 1.115, tekst 28, gdzie wydaje się, że rytuał sprawowany jest wyłącznie w intencji mieszkańców pałacu, czyli rodziny królewskiej). Szczególnie w tym drugim wypadku trudno jest ustalić, czy uczta musiała być koniecznym elementem ofiary. Wydaje się, że ważniejsza tutaj jest intencja składania ofiary (za pokój, pomyślność), aniżeli forma ofiary (z uczcą ofiarną lub bez). Ofiara zapokojna nie była przeznaczona dla konkretnego boga, wśród bóstw najczęściej otrzymujących ten rodzaj ofiary wymienić można: Ila, Ba'la, 'Anatę, Jaricha, Ilu-ibiego.

H. *urm* – ofiara spalana

Obok często występujących obok siebie terminów: ofiara całopalna (*šrp*) i ofiara zapokojna (*šlmm*), w języku ugaryckim rzadko pojawiają się dwa inne terminy, mianowicie ofiara spalana (*urm*) oraz ofiara kołysania (*šnpt*). Niekiedy występują one paralelnie i – jak się wydaje – w praktyce oznaczają one to samo, co *šrp* i *šlmm*. Pierwszy termin pojawia się trzy- lub czterokrotnie: *KTU* 1.39:8 (tekst 27); 1.41+1.87:17 (tekst 24); 1.119:13 (tekst 25) oraz być może 1.104:23 (tekst 18). Etymologicznie nazwa ta wiąże się z gorącym, ogniem (por. hebr. *’ôr*, *WSHP I*, 25). Dwukrotnie występujące ugaryckie wyrażenie *b urm* (*KTU* 1.39:8; 1.41+1.87:17) należałoby dosłownie tłumaczyć „w płomieniach”. Jest to termin techniczny na ofiarę, zatem należy widzieć tu jakiś rodzaj ofiary spalanej i tak też będzie ten termin tłumaczony w niniejszej pracy. Na kontakt składanej ofiary z ogniem wprost wskazuje kontekst obu powyższych tekstów, gdzie mowa jest o pieczonym sercu ofiarowanym bogom. W *KTU* 1.119:13 (tekst 25) ofiara *urm* jest połączona z ofiarą *šnpt*, a w bezpośrednim związku terminy te występują także w *KTU* 1.39:8-10 (tekst 27). W pierwszym przypadku przedmiotem ofiary jest byk, a składać ją ma sam król w specyficznym miejscu, to jest obok wieży Ba’la Ugaryckiego. Drugi zaś tekst mówi o ofierze ze zboża. Oba teksty zdają się sugerować jakiś związek tego typu ofiary z konkretnym miejscem, to jest z nieznaną nam bliżej wieżą. W przypadku *KTU* 1.119:13 wieża Ba’la (*mgdl b’l ugrt*) wprost jest wymieniona jako miejsce składania ofiary, zaś w *KTU* 1.39:11 jako jedno z bóstw otrzymujących ofiary pojawia się Bogini Wieży (*ilt mgdl*). Trudno jednak ustalić, czy takie specyficzne miejsce (nie świątynia) mogło wpływać na typ ofiary.

I. *šnpt* – ofiara kołysania

Z kolei ofiara *šnpt* jest wymieniona tylko w *KTU* 1.39:10 (tekst 27); 1.109:24 (tekst 16); 1.112:22 (tekst 19) oraz 1.119:13 (tekst 25). Etymologia *šnpt* jest niepewna, por. arab. *sinf* „grupa ludzi”; hetyckie *šipand-* „ofiarować” (zob. Watson 1995, 544; del Olmo Lete 1995, 45). Najbardziej interesujący jest ewentualny związek z hebr. *tanûfâh* „ofiara kołysania”. Pochodzi ono od rdzenia *nwp*, zob. *nûf* „machać”, „kołysać” (*WSHP II*, 641). Także w języku ugar. pojawia się czasownik oparty na tym rdzeniu np. *KTU* 1.50:6 wspomina o składaniu ofiar (*’t’šnpn* – jest to zapewne koniugacja sprawcza *š* od rdzenia *np*), niestety tekst jest bardzo uszkodzony i nie można powiedzieć o nim wiele więcej ponad to, że z pewnością jest listą ofiar. Nie zmienia to jednak faktu, że rdzeń *np* jest używany w języku ugar. w formie czasownikowej dla opisanego składania jakiejś formy ofiary. Del Olmo Lete & Sanmartín (*DUL* 625; zob. też Halayqa 2008, 247-248) sugerują tu związek z arab. *nāfa* „być wysokim, wzniosłym” oraz zaznaczają podobieństwo do wspomnianego hebr. *nwp* oraz aram. *nwp* „machać”. Jednocześnie w języku ugar. występuje rzeczownik *np* „szczyt” (*DUL* 625), choć może jest on w rzeczywistości bliższy wyrazowi „grań”, który

oddaje wielokrotność wzniesień. Wydaje się zatem, że ugar. rdzeń *np* wyraża ideę wielokrotnego podnoszenia czegoś do góry (i opuszczania). Możemy się więc domyślać, że ofiara *šnpt* była składana poprzez podnoszenie jej ku górze. Etymologia nie wyjaśnia nam, co dalej działo się z ofiarowanymi zwierzętami/przedmiotami. Skoro ofiara *šnpt* bywała łączona z wcześniejszą ofiarą spalaną *urm*, a dodatkowo para ta wydaje się podobna do pary ofiar całopalnych (*šrp*) i zapokojnych (*šlmm*), to ofiara *šnpt* powinna być podobna do ofiary zapokojnej. Oznacza to najprawdopodobniej, że wiązała się z ucztą rytualną. Ze względu na źródłosłów, sugerujący ruch ku górze i w dół oraz na zbliżoną ofiarę znaną z Biblii, zdecydowano się też na podobne tłumaczenie: „ofiara kołysania”. Można więc sobie wyobrazić ugaryckiego kapłana stojącego przed ołtarzem i rytmicznie wznoszącego ku górze dary ofiarne, zapewne w akompaniamencie modlitwy lub śpiewu. Po złożeniu w ten sposób ofiary bóstwom następował prawdopodobnie czas na ucztę.

Jako ofiarę *šnpt* składane są głównie zwierzęta: barany i byki. Jednak *KTU* 1.39:10 (tekst 27) mówi także o ofierze ze zbóż. Ofiara kołysania nie była przypisana konkretnym bóstwom. Jej odbiorcami byli zarówno bogowie, jak *Ilu* czy *Ba'lu*, jak i boginie, takie jak *Aszirata* czy *Anata*. Wśród odbiorców ofiary kołysania pojawiają się także *Gaszarowie*, czyli ubóstwieni zmarli członkowie dynastii.

J. *šrt* – ofiara biesiadna

Innym typem ofiary, który z pewnością wiązał się z ucztą rytualną, jest *šrt*. Sam termin *šr* / *šrt* oznacza dosłownie „ucztę”, „biesiadę” i pochodzi od ogólnosemickiego rdzenia *šr* wyrażającego ideę zaproszenia, ugoszczenia i nakarmienia (*DUL* 185; Halayqa 2008, 92; *WSHP I*, 833). Jednak w tekstach ugaryckich zwykle ma on kontekst religijny. Na przykład rdzeń ten w formie czasownikowej jest użyty dla opisanego niebiańskiej uczy *Ba'la* (*KTU* 1.3 I 9, tekst 1). Zarówno jako rzeczownik *šrt*, jak i czasownik *šr* rdzeń ten pojawia się paralelnie z *dbh* w opisie ofiary/uczy króla *Kirty* (*KTU* 1.16 I 39-41, tekst 8). Rytuał wejścia *Aszarty Huryckiej* (*KTU* 1.43:2, tekst 31) wspomina o ofierze biesiadnej, która ma odbyć się w „świętyni bogów niebiańskich”. Wreszcie psalm (*KTU* 1.119:32, tekst 25) wprost mówi o ofierze biesiadnej dla *Ba'la* (*šrt b'l*), zresztą składanej jednocześnie z ofiarą rzeźną *hṭp*. Podobnie rytuał ofiarny na dany miesiąc (*KTU* 1.46:11, tekst 15 // 1.109:5, tekst 16) wspomina o ofierze biesiadnej dla *Ba'la* *Šapońskiego*. Nie ma zatem wątpliwości, że mowa jest w rzeczywistości o ofierze, zapewne połączonej z rytualną ucztą. Taka sytuacja skłania do tłumaczenia *šrt* jako „ofiary biesiadnej”.

K. *hṭp* – ofiara rzeźna

Ofiara typu *hṭp* jest bez wątpienia ofiarą krwawą ze zwierzęcia. Sama nazwa pochodzi zapewne z języka akadyjskiego, gdzie funkcjonował zarówno czasownik *ḥatāpu* (*CAD H*, 149), oznaczający „zarzynać”, jak i rzeczownik *hṭpu* jako nazwa na

typ ofiary (*CAD H*, 207). Jednak termin ten jest szeroko spotykany w różnych językach starożytnego Bliskiego Wschodu jako określenie na ofiarę dla bogów (*DNWSI* 414-415; *DUL* 371-372). Ten typ ofiary jest tylko raz wspominany w tekstach ugaryckich, paralelnie zresztą z wymienioną powyżej ofiarą biesiadną (*KTU* 1.119:32, tekst 25). Ze względu na etymologię, zaproponowano tłumaczenie „ofiara rzeźna” (por. Hallo 1999, 43-50; *TUAT NF VIII*, 142).

L. *mtk* – libacja

Ofiara *mtk* bez wątpienia wywodzi się od szeroko rozpowszechnionego semickiego rdzenia *ntk*, który oznacza „wylewać” (*CAD N/2*, 115-116; *DUL* 642; Halayqa 2008, 244; *WSHP I*, 689-690) i w języku ugar. może odnosić się zarówno do ofiar (*KTU* 1.41:12//1.81:13, tekst 24), jak i do czynności zupełnie nierytualnych, takich jak wylewanie łez (*KTU* 1.19 II 33, tekst 7). Pierwszy wspomniany tekst jest niestety uszkodzony i nie wiadomo, jaki płyn był w tym rytuale wylewany bogom na ofiarę. Nie wiemy także, jakim bóstwom ofiara ta jest poświęcona. Wiemy tylko – o ile rekonstrukcja tekstu jest poprawna – że ofiara nie była wylewana na ołtarz, lecz do dołu ofiarnego ¹*u*[*rbt*]. Mogłoby to sugerować składanie ofiary dla bóstw podziemia lub – co bardziej prawdopodobne – ubóstwionym przodkom. Nieco więcej informacji przynosi *KTU* 1.119:25 (tekst 25), gdzie jedyny raz pojawia się rzeczownik *mtk*. Rytuał ten sprawuje osobiście król (*mtk mlk¹m¹*) i używa do tego celu oliwy. Jednak i tutaj nie wiadomo, którym bogom składano ofiarę. W języku polskim jest tylko jedno określenie na ofiarę płynną, mianowicie libacja, choć we współczesnej polszczyźnie straciło ono swój wymiar kultyczny. Wobec braku jakiegokolwiek innego terminu, zdecydowano się użyć właśnie takiego tłumaczenia. Należy jednak pamiętać, że pomimo znaczenia funkcjonującego we współczesnym języku polskim, a także wbrew narzucającym się paralelom ze świata klasycznego, libacja ugarycka składana była raczej z oliwy, nie z alkoholu.

M. *šqy* – ofiara płynna

Rzeczownik *šqy* pojawia się w kontekście ofiar tylko raz w *KTU* 1.115:11 (tekst 28), gdzie złożone mają być ofiary *šqym* dla bóstwa pałacowego (*bbt*). Sam termin pochodzi od szeroko znanego semickiego rdzenia *šqy* niosącego ideę napojenia, nawodnienia (por. akad. *šaqû*; hebr. *šqh*; aram. *šqy*; syr. *šqy*; arab. *saqā*; *CAD Š/2*, 24-26; *DUL* 827-828; *WSHP II*, 590-591; Halayqa 2008, 331). W języku ugar. czasownik *šqy* zwykle odnosi się do ludzi, jednak *Legenda o Danilu* (*KTU* 1.17 I 22, tekst 7) wspomina, że tytułowy bohater „poił” (*yšqy*) synów świętych, to znaczy składał im ofiarę z napojów. Zresztą jest to paralela do „karmienia” bogów w poprzednim wersie, czyli składania im ofiar z pokarmów. Nie ulega zatem wątpliwości, że rdzeń *šqy* odnosi się do składania ofiar płynnych, które „poją” bogów. Stąd właś-

nie w taki sposób jest tłumaczony termin pojawiający się w *KTU* 1.115:11. Niestety nie wiadomo, jaki płyn ofiarowano bogom, można domyślać się, że było to wino.

N. *riš argmn* – ofiara z pierwocin

Wyrażenie *riš argmn* pojawia się w kontekście ofiarniczym tylko raz w *KTU* 1.41+87:4 (tekst 24). Reczownik *i/argmn* wiąże się z trybutem płaconym hecyckim władcom (zob. *DUL* 96-97). Dosłownie więc nazwa ofiary oznacza „początek trybutu/pierwszy trybut”. Oczywiście w kontekście rytuałów sprawowanych dla bogów mowa jest o pierwszych ofiarach. Nazwa ta doskonale odpowiada charakterowi miesiąca, w którym ma być sprawowana, czyli *riš yn*, co można przetłumaczyć „początek wina” albo „pierwociny wina”. Nie jest to jednak miesiąc początku winobrania, lecz raczej miesiąc, gdy młode wino można już pić. Można się spodziewać, że jest to wrzesień/październik. Być może jest tu zatem mowa o libacji z pierwszego, młodego wina, zob. szerzej komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.41+87 (tekst 24).

O. *m'rb* – ofiara wprowadzająca

Także i ten termin pojawia się w zaledwie jednym tekście, choć na dwóch tabliczkach zawierających ten sam rytuał (*KTU* 1.41+87, tekst 24). Tekst jest rekonstruowany w oparciu o obie tabliczki (*KTU* 1.41:19; 1.87:21). Nie ulega wątpliwości, że termin *m'rb* pochodzi od rdzenia *'rb*, czyli „wejść”, „wchodzić” (*DUL* 516). Zresztą w kontekście ofiarniczym użyty jest kilkakrotnie także sam czasownik: *KTU* 1.43:1.9 (tekst 31), *KTU* 1.91:10-11 (tekst 62) oraz *KTU* 1.148:18 (tekst 26). W tekstach tych mowa jest odpowiednio o ofierze: „kiedy ‘Aszarta Hurycka wchodzi (*t'rb*) do *gb* pałacowego”, „(kiedy) Gaszarowie wchodzi (*t'rbn*) (do) pałacu królewskiego” „kiedy ‘Aszarta Polna wchodzi (*t'rb*) do pałacu królewskiego” oraz „kiedy Rašapowie wchodzi (*t'rbn*) do pałacu królewskiego” i ponownie „kiedy ‘Aszarta Polna wchodzi do pałacu królewskiego”. Teksty te wskazują jasno, że mowa jest o ofierze podczas wprowadzania posągów bóstw (‘Aszarta, Gaszarowie, Rašapowie). We wszystkich tekstach mowa jest o pałacu królewskim. Można się jednak domyślać, że taka ofiara była składana również podczas wprowadzania posągu bóstwa do świątyni. Wprawdzie *KTU* 1.91 nie wspomina, co konkretnie zostało ofiarowane bogom, jednak *KTU* 1.41+87 podaje pod tym względem całkiem szczegółowe informacje: różne rodzaje oliwy, miód, chleby oraz comber. Jest to więc jakiś rodzaj ofiary z pokarmów składany bogom podczas specyficznego obrzędu wprowadzania posągów. Z kolei *KTU* 1.148 wspomina o ofierze z co najmniej pięciu rodzajów szat, perfumowanej oliwy, balsamu i miodu. Tego typu ofiary sugerują ubranie i namaszczenie posągu przed uroczystością. Skądinąd taki rodzaj ofiary informuje nas, że posągi bogów w Ugarit były używane w procesjach i przenoszono je między pałacem a świątynią. Nie jest to zresztą niczym zaskakującym. Z procesjami, podczas których

noszone są posągi bogów, można spotkać się bowiem w źródłach pochodzących tak z Mezopotamii (świątę Akitu), jak i z Egiptu (Piękne Świątę Doliny).

P. *trmt* – ofiara podnoszona

To kolejny wyraz, który w tekstach rytualnych jest wzmiankowany tylko jeden raz – w *KTU* 1.43:3 (tekst 31). Pojawia się jednak także w *Cykle o Ba'lu* (*KTU* 1.6 VI 44, tekst 1), choć jest tam błędnie zapisany, zapewne w wyniku ditografii, jako *trmmt*, ewentualnie taka forma oznacza liczbę mnogą. Nie ulega wątpliwości, że termin ten jest związany z kultem i składaniem ofiar, na co wskazuje choćby pokrewny, a powszechnie w Biblii występujący wyraz *tərûmā^h*, także będący terminem technicznym na ofiarę. Wydaje się, że zarówno w Biblii, jak i w języku ugaryckim, termin ten pochodzi od rdzenia *rwm/rm*, który oznacza „wnosić”, „podnosić” (*WSHP II*, 250-253; *DUL* 729-730). W związku z tym *trmt* oznacza zapewne coś, co się podnosi podczas składania w ofierze, stąd w tłumaczeniu pojawia się „ofiara podnoszona” (zob. Tropper 2000, 582; *TDOT XV*, 770-771; *WSHP II*, 703, choć tu nieco mylące tłumaczenie polskie w stosunku do oryginału). Pojawia się także inna propozycja etymologii. Wiąże ona tak hebr. *tərûmā^h*, jak i ugar. *trmt* z akad. *rāmu* „dać, ofiarować, przenieść własność nieruchomości” (*CAD R*, 146-147) oraz pochodzącym od tegoż rdzenia rzeczownikiem *tarīmtu* „dar” (*CAD T*, 231; zob. Watson 2008a, 60-61). Wówczas należałoby *trmt* tłumaczyć po prostu jako „dar ofiarny”. Wydaje się jednak, że pierwsza propozycja („ofiara podnoszona”) jest trafniejsza z kilku powodów. Po pierwsze zachodniosemicki rdzeń *rwm/rm* i pochodzące od niego derywaty występują powszechnie w wielu językach zachodniosemickich i bez wątpliwości wiążą się z uniesieniem bądź wyniesieniem czegoś do góry (ugar., hebr., moabicki, fenicki, zob. Halayqa 2008, 291-292). Po wtóre regularnie występująca paralela biblijna, gdzie obok ofiary kołysania (*tənūfā^h*) pojawia się ofiara podnoszona (*tərûmā^h*, np. Wj 29,27; Kpł 7,34; Lb 6,20), wskazuje na związek nazwy z jakimś ruchem wykonywanym podczas rytuału. Wreszcie akad. *tarīmtu* jest dość rzadkie. Niezależnie jednak od przyjętej etymologii, a co za tym idzie tłumaczenia, nie ulega wątpliwości, że ugar. termin *trmt* oznacza jakiś rodzaj ofiary. Sądząc z faktu, że w *KTU* 1.43:3 (tekst 31) ofiarą są szaty, zatem nie mogła to być ofiara, którą spalano. Z kolei *KTU* 1.6 VI 44 (tekst 1) sugeruje, że mógł być to pokarm składany bogom. W każdym razie nic nie wskazuje na ofiarę ze zwierząt czy też całopalną.

Q. *pgr* – ofiara dla zmarłych

Specyficzną ofiarą sprawowaną w Ugarit była ofiara *pgr*. Na charakter ofiary wskazuje sama jej nazwa, która oznacza „ciało”, „zwłoki”. Podobne znaczenie ma zresztą także w języku akad. *pagru* czy w aram. *pgr* (*CAD P*, 12-17; *DNWSI* 901; *DUL* 655). Oprócz tego wyraz ten pojawia się także w znaczeniu „ofiara dla zmarłych”, „stela dla zmarłych”, tak np. hebr. *peger* (*WSHP II*, 5), w Emar *pugarātu* (Ha-

layqa 2008, 253-254), czy też ogólnie ofiara dla bóstw, tak akad. *pagrā'u* (głównie w Mari, *CAD P*, 11-12). Nie ma zatem wątpliwości co do znaczenia ugar. *pgr* – jest to z pewnością ofiara dla zmarłych. Domyślać się można, że składanie tych ofiar było związane z pogrzebem. Jednak kult zmarłych nie ograniczał się do pochówku, a ofiary były składane przodkom wielokrotnie później, dopóki sięgała pamięć potomnych. Jeden z miesięcy nosił nawet nazwę „miesiąca ofiar dla zmarłych” (*yrh pgrm*), co sugeruje, że cały miesiąc był poświęcony szczególnemu wspomnianiu zmarłych i składaniu im ofiar. O ile przedstawiona powyżej rekonstrukcja układu miesięcy jest poprawna, miesiąc ten wypadałby około przesilenia zimowego, czyli w czasie, gdy dzień jest najkrótszy. Czas, gdy ciemność nocy jest najdłuższa w ciągu doby, w naturalny sposób mógł odpowiadać wspomnianiu zmarłych pogrążonych w wiecznej ciemności. W przypadku rodziny królewskiej ofiary dla zmarłych pochodziły z podatku *miḥd* (*KTU* 4.172:2).

Warto zauważyć, że *pgr* nie jest zwykłą ofiarą składaną zmarłym, jak to jest w przypadku mezopotamskiego rytuału *kispu*, znanego szczególnie z Mari (zob. Tsukimoto 1985). Ofiara *pgr* kierowana jest zawsze do jakiegoś bóstwa. Można więc rzec, że jest to do pewnego stopnia ofiara w intencji zmarłych, by dane bóstwo otoczyło ich opieką. Jednocześnie oczywiste jest, że także zmarli spożywali składane ofiary, co jest wspólnym wyobrażeniem dla całego starożytnego Bliskiego Wschodu. Wśród bóstw, dla których składana jest ofiara *pgr*, na czoło wyraźnie wysuwa się Dagan. Tak jest w samym Ugarit (zob. *KTU* 6.13 i 6.14, teksty 45 i 46), ale podobną sytuację potwierdzają źródła z XVIII wieku z Aleppo oraz z Mari, gdzie Dagan określany był jako „Pan (ofiary) *pgr*” (*bēl pagrē*, zob. Feliu 2003, 70-73). Jest to o tyle interesujące, że jako „odbiorca” ofiary nie pojawia się inne bóstwo, które można by w jednoznaczny sposób kojarzyć ze światem umarłych (na przykład Mot w Ugarit, Nergal w Mari). Obok Dagona pojawiają się niekiedy boginie (Szalasz, Hebat, Ishtar), w Ugarit jest to Šapša (zob. niżej). Sytuacja taka wskazuje na związek Dagona z kultem zmarłych. Podobieństwo w rytuałach pomiędzy Ugarit a Aleppo i Mari wynika zapewne ze wspólnych korzeni amoryckich królestw, co zresztą jest podkreślone w ugaryckich tekstach rytualnych ku czci królewskich przodków (*KTU* 1.161, tekst 30) i w eposie o królu Kircie (zob. *KTU* 1.15 III 4,15, tekst 8) oraz w tekście *KTU* 1.124 (tekst 43), gdzie pojawia się amorycki przodek Didanu/Ditanu.

Obok Dagona z ofiarą dla zmarłych ewidentnie wiąże się także bogini słońca Šapša, która nosi tytuł „Šapša-od-ofiar-dla-zmarłych” (*špš pgr*; *KTU* 1.39:12,17, tekst 27; 1.102:12, tekst 12). Jej rola w kulcie zmarłych wynika z wyobrażeń mieszkańców starożytnego Bliskiego Wschodu dotyczących budowy świata. Oczywiście ziemia była płaskim dyskiem, wokół którego krążyło słońce. Za dnia przebywało ono drogę po nieboskłonie ze wschodu na zachód, zaś w nocy wracało pod ziemią z zachodu na wschód, by o brzasku znów ukazać się na niebie. Podczas swej podziemnej wędrówki musiało ono jednak przechodzić przez podziemny świat umarłych. Stąd uraniczne bóstwa słońca mają związek ze światem podziemnym. Na przykład mezopotamski Szamasz jest często nazywany sędzią świata podziemnego.

Ugarycka Šapša nie stanowi wyjątku i nie jest czymś nadzwyczajnym, że właśnie bogini słońca związana jest z ofiarami dla zmarłych. Nie dziwi zatem wyrażenie mówiące o „nocy Šapšy-od-ofiar-dla-zmarłych” (KTU 1.39:12, tekst 27), choć pierwsze skojarzenie każe nam umiejscawiać ofiary składane dla bogini słońca raczej za dnia, nie zaś nocą.

Niestety nie wiemy, co składano w „oferze dla zmarłych” (*pgr*). Mimo że termin ten pojawia się kilkukrotnie, nigdy nie zostało wspomniane zwierzę składane w ofierze. Najwyraźniej rodzaj ofiary (*pgr*) w sposób zupełnie oczywisty dla mieszkańców Ugarit warunkował rodzaj zwierzęcia. Nieco zbliżoną sytuację można znaleźć w religii greckiej, gdzie Hadesowi często składano w ofierze czarną świnię, która nigdy nie była ofiarowana innym bogom. Być może składane w ofierze zwierzę winno być martwe (zabijane wcześniej, przed rytuałem?), jak to można wnioskować ze znaczenia samego wyrazu („ciało”, „zwłoki”). Oczywiście taka forma ofiary mogłaby korespondować z jej celem, czyli ofiarą dla zmarłych. Z ofiarą wiązała się uczta dla uczestników rytuału żałobnego, jak na to wskazuje KTU 6.13:3 (tekst 45), gdzie mowa jest o ofiarowaniu „byka do jedzenia” (*alp l akl*) oraz KTU 6.14:3 (tekst 46), gdzie z kolei wspomniany jest złożony w ofierze „wół od pługą” (*alp b mhrtt*). Wydaje się, że uczta (*stypa*?) była typowym elementem związanym z ofiarą *pgr*. Z identyczną sytuacją mamy do czynienia w Aleppo, gdzie w ramach żałoby po królu Sumu-epuh, panującym na przełomie XIX i XVIII wieku, jego syn Hammurabi (różny od swego najbardziej znanego babilońskiego imiennika) składał ofiarę *pagrā'um* dla Daganą oraz bogiń Szalasz i Hebat, po czym miała zostać wydana uczta (Feliu 2003, 70-71).

R. *nat* – ofiara lamentacyjna (?)

Być może kolejną ofiarą związaną z kultem zmarłych jest ofiara *nat*. Niestety w tym wypadku trudno o pewność. Nie jest jasna etymologia ugar. *nat*. Del Olmo Lete wiąże w swych pracach ten wyraz z arab. *na'ata*, czyli „jęczeć”, „oddychać z jękiem” (1995, 39; 1999, 93; 2004, 623; *DUL* 604). Co więcej, akad. *na'û* ma znaczenie „krzyczeć”, „lamentować” (*CAD* N/2, 134). Ponieważ pierwsza wzmianka o ofierze *nat* na modelu płuca KTU 1.127:4 (tekst 52) odnosi się do Szarrumaniego, czyli zapewne ubóstwionego zmarłego władcy, można przyjąć, że ofiara taka mogła mieć charakter żałobny, lamentacyjny. Jednak inna proponowana etymologia wiąże ugar. *nat* z hebr. *n'*, *ny'* „surowy”, „niedopieczony”, podobnie jak arab. *nj'* „być niedogotowanym”, *nī'* „surowy”, „niedojrzały”, czy też etiop. *nā'et* „chleb niekwaszony” (*WSHP* I, 618, 654). Gdyby taka etymologia była poprawna, można by widzieć tu ofiarę z prząsnego chleba. Z kolei Dietrich & Loretz (1990, 26; *TUAT* II, 101) widzą tutaj rdzeń *n'h* lub *n'd* (choć żaden z nich nie występuje w języku ugar.) i wiążą go z akad. *na'û*, *nē'u*, *ni'itum*, *ni'ittum*. Na tej podstawie *dbh nat* tłumaczą jako „ofiara dla obrony”, choć żaden wyraz akadyjski nie ma wprost takiego znaczenia (zob. *CAD* N/2, 198-200, 220). Natomiast Rainey (1973, 52) proponował w nawiązaniu do hebr.

**n* 't, **h* 'wt znaczenie „ofiara wolnej woli”, „ofiara przyzwolenia”. Wreszcie Xella (1981, 181-182) wahał się między różnymi interpretacjami, skłaniając się jednak ku rozumieniu *nat* jako imienia własnego. Tą samą drogą podąża Pardee (2000, 718-719; 2002, 130; *COS I*, 292), który także dostrzega tu imię własne osoby fundującej ofiarę. Ponieważ jednak *nat* występuje trzykrotnie (*KTU* 1.127:4,10, zapewne także 18), zawsze w paraleli z inną nazwą ofiary (*ytnt*, *qrwn*, *šrp*, *šlmm*), propozycja, by widzieć tu imię ofiarodawcy, nie wydaje się prawdopodobna.

Podsumowując rozważania na temat *nat*, należy przyjąć, że kontekst wskazuje jasno na jakiś rodzaj ofiary. Ze względu na wątpliwą etymologię, nie można jednak w sposób pewny określić owej ofiary. Za najbardziej prawdopodobną można przyjąć „ofiara lamentacyjną”, jednak z zastrzeżeniem, że jeśli odmienna etymologia okaże się prawidłowa, można tu widzieć ofiarę z przaśnego chleba lub jeszcze inną. Stąd w tłumaczeniu przyjęto, by wyrażenie „ofiara lamentacyjna” opatrywać zawsze znakiem zapytania (?), co każe zachować Czytelnikowi pewien dystans wobec takiej propozycji.

S. *iy*n – ofiara od nieszczęścia (?)

Nazwa tej ofiary (*iy*n) to problematyczny *hapax legomenon*. Nietrafne jest, jak się wydaje, szukanie etymologii tego wyrazu w języku hurycyckim (del Olmo Lete 1999, 36). Najczęściej próbuje się łączyć ten wyraz z hebr. 'āwen „nieszczęście”, „grzech” (*WSHP I*, 22-23) lub arab. 'ayn „znużenie” (*AEL* 139). Stąd można tutaj widzieć ofiarę, która ma usunąć niebezpieczeństwo, zło, grzech. Tak też interpretuje to Xella (1981, 44), który mówi o ofierze apotropaicznej. Pardee (2000, 639) pozostawia wyraz jako niezrozumiały. Z kolei del Olmo Lete (1995, 45; 1999, 245) wiąże ofiarę z żałobą, między innymi poprzez powiązanie z występującym w inskrypcjach nabatejskich i palmyreńskich wyrazem 'wn, który oznacza część grobowca, może sarkofag (*DNWSI* 22). Według tegoż autora na interpretację *iy*n jako ofiary dla zmarłych mają wskazywać składane ofiary: zboże, wino i srebro (pożywienie na drogę w zaświaty i srebro na opłacenie przewoźnika przez podziemną rzekę Ĥubur?). Trudno jednak na takiej podstawie wyciągać dalej idące wnioski, tym bardziej, że zmarli w Ugarit (*rpum*, *trmn*) zwykle otrzymywali ofiary ze zwierząt. Dlatego też zdecydowano się na ogólniejszy termin „ofiara od nieszczęścia”.

T. *d*tn, *knt*, *g*dn, *šd* – ofiara tłusta (?), ofiara ciągła (?), ofiara *g*dn (?), ofiara z dziczyny (?)

Cztery powyższe terminy występują tylko w litanii *KTU* 1.65:15-19 i jest to jedyne miejsce, gdzie pojawiają się one w kontekście rytualnym, a niektóre w ogóle są *hapax legomena*. Na kontekst ofiarniczy wskazuje ofiara całopalna (*šrp*) występująca w w. 16. Nie zmienia to jednak faktu, że znaczenie wszystkich jest niejasne. Ponieważ zostały one już omówione powyżej i nie występują w tekstach związanych

ze składaniem ofiar, należy więc odesłać Czytelnika do komentarza filologicznego do *KTU* 1.65 (tekst 13).

U. *aṭhlm*, *tzg* – ofiara (?)

Obydwa terminy pojawiają się w bilingwach hurycko-ugaryckich i bez wątpienia są zaczerpniętymi z języka huryckiego określeniami na ofiary dla bogów. Pierwszy pochodzi od huryckiego *ašh-* „składać ofiarę”, *ašhul-* „ofiara” (Xella 1981, 308; del Olmo Lete 1995, 43; de Martino & Giorgieri 2008, 120; *DUL* 122). Nie jest on zbyt popularny, występuje sześciokrotnie w bilingwach (*KTU* 1.110:1, tekst 36; 1.111:3, tekst 37; 1.116:3,9,10,31, tekst 38; 1.132:4, tekst 39) oraz raz w tekście huryckim zapisanym alfabetycznym pismem ugaryckim (*KTU* 1.125:1). Drugi termin wywodzi się od huryckiego *tašuhhe* „uczta ofiarna” (del Olmo Lete 1995, 43; Tropper 2000, 106; *DUL* 871-872; por. akad. *t/dišhu*, *CAD T*, 340). W całym korpusie tekstów pojawia się pięciokrotnie (*KTU* 1.91:4, tekst 62; 1.105:7,26, tekst 22; 1.116:6, tekst 38; 1.148:17, tekst 26). Użycie *tzg* jest o tyle różne od *aṭhlm*, że pojawia się także w tekstach czysto ugaryckich, a nie wyłącznie w bilingwach, ewentualnie w tekstach huryckich. Może to świadczyć o większym rozpowszechnieniu tego rodzaju ofiary. W obu przypadkach terminy są dość ogólne, a w źródłach ugaryckich występują zwykle paralelnie do *dbh* oraz *šrp*. Dlatego oddawane są w tłumaczeniu przez najszersze pojęcie, czyli „ofiara”.

15. RYTUAŁ OFIARNICZY NA DANY MIESIĄC 1A

1. *KTU* 1.46 (RS 1.009)
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. 132 x 163 x 27 mm
4. Muzeum Luwr
5. Rytuał ofiarniczy

Kolejne teksty (*KTU* 1.46; 1.109; 1.130) są różnymi wersjami tego samego rytuału. Ponieważ jednak różnią się szczegółami, a przede wszystkim zawierają jego odmienne fragmenty, przedstawione zostały jako osobne teksty. Dla zaznaczenia bliskiego związku, wszystkie nazwane zostały *Rytuałem na dany miesiąc 1* z dodatkiem kolejnych liter: *a*, *b* i *c*. Pierwszy tekst (*KTU* 1.46) zachowany jest na mocno popękanej tabliczce, której część dodatkowo zaginęła. Rytuał wydaje się opisywać ofiary rozpoczynające się wraz z początkiem miesiąca, stąd został umieszczony na początku. Z pewnością jednak przedstawiany tekst nie opisuje ofiar każdego dnia. Nawet jeśli pomiędzy pierwszym dniem („dniem nowiu”, w. 1) a dniem trzecim (w. 5) pojawiał się dzień drugi (na przykład na początku uszkodzonych linii 3 lub 4), to z pewnością brak jest miejsca na kolejne dni przed wzmiankowanym dniem czternastym (w. 10). Oznacza to, że niektóre dni były „święteczne”, inne zaś „zwykłe” (por. *dies fasti e nefasti*). Kolejny tekst (*KTU* 1.109) opisuje dni ze środka miesiąca (z pewnością czternasty i piętnasty, być może także któryś z kolejnych), które wiążą się z pełnią księżycową. W ten sposób *KTU* 1.109:1-14 pokrywa się z *KTU* 1.46:10-17, jednak tekst nie jest identyczny, widoczne są odmienne warianty i oczywiście różny jest stan zachowania. Wreszcie trzeci tekst (*KTU* 1.130:16-29) opisuje wyłącznie ofiary z dnia pełni księżycowej i odpowiada w dużej mierze *KTU* 1.109:3-18. Ze względu na zbliżony tekst trzech rytuałów, część wyjaśnień w komentarzach nie będzie powtarzana, lecz znajdzie się wyłącznie w tekście, w którym występuje po raz pierwszy.

KTU 1.46

Tłumaczenie

recto ¹ [... b ym ḥd]ṭ . sl'ḥ' . npš . ṭ'	[... w dniu now]iu: sl'ḥ' (i) gardziel (jako) żertwę
ṛw' [ṭn] ṛk'bdm ² [... šrp	ṛi' [dwie] ṛwā'troby [... (jako) ofiarę całopalną,
w šl]mm . ṭn šm . w alp . l [']ṛnt' ¹	a (jako) ofiarę zapo]kojną dwa barany i byka dla ['A]ṛnaty ¹ (?)
³ [...]š . il š . b' l š . dgn ṛš ¹	[...] barana, Iłowi barana, Ba'łowi barana, Daganowi ṛbarana ¹ ,
⁴ [... 'ṭ]ṛt'ṛ . w [.] ṛ'ṭ'ṭpl . gdl . ṛš ¹ pn . dqt	[... 'Asz]ṛta'rowi i ṛ'Asz ¹ tałowi krowę, ṛŠa ¹ ponowi owcę,
⁵ [... a]ṛlp . ṛnt ¹ . gdl . b ṭṭṭ mr'ṛm ¹	[... by]ṛka, ṛAnacie ¹ krowę.
⁶ [... i] l š . b' l š . w aṛrt . š . ṛy ¹ m š . ṛb ¹ l knp ṛg ¹ ṛ [dlt ...] ṛg ¹ dlt . spn . dqt . šrp .	W trzecim (dniu miesiąca: jego) wyso ¹ kości ¹ (?) [...I]łowi barana, Ba'łowi barana i Asziracie barana, Jammowi barana,
w ṛš ¹ lmm ⁸ [... a]ṛlp . l b' l . w aṛrt . ṛsrn .	ṛBa ¹ łowi (z) Kannapiji ṛkro ¹ [węc, ...] ṛkro ¹ węc, Ṛaponowi owcę (jako) ofiarę całopalną,
l inš ⁹ [ilm . gdl]ṛt' . l bb ¹ t ¹ m . gdl .	a (jako) ofiarę ṛza ¹ pokojną [... by]ṛk ¹ a dla Ba ¹ ła i Asziracie (dwa) ptaki.
ṛb špš w ḥl ¹⁰ [mlk .	Dla Inašu-[ilimów, (jedną) krow]ṛę ¹ , dla (dwóch) bóstw ṛpa ¹ łcowych (drugą) krowę. (Gdy) słońce zajdzie, [król] będzie wolny (od obowiązków rytualnych).
b ar]b ¹ t . ṛ[š]ṛr ¹ t . yrthš . mlk . brr	[Czte]rna[s]ṛte ¹ go (dnia) król obmyje się i będzie czysty.
¹¹ [b ym . ml]at . y ¹ q ¹ [ln]ṛ . ṭ ¹ n . a ¹ lp ¹ m . y ¹ r ¹ ḥ ¹ . ṛšrt ¹² [l b' l . š]ṛp ¹ n . ṛd ¹ [q]ṛt ¹ m . w [yn]ṛt ¹ qrt	[W dniu peł]ni pa ¹ d ¹ [na] ṛd ¹ wa by ¹ ki (dla) Ja ¹ ri ¹ cha ¹ (?). (Jako) ofiarę biesiadną [dla Ba ¹ ła Ṛa]ṛpo ¹ ńskiego: (dwie) ṛo ¹ [w]ṛc ¹ e i [gołę]ṛbic ¹ domową
¹³ [w mtntm . w š .] ṛl ¹ rm[š .] kbd . w š ¹⁴ [l šlm . kbd . al]p w š . [l] b' l . spn	[oraz (dwa) combry i barana] ṛdla ¹ Rm[š]. Wątrobę i barana [dla Šalima, wątrobę, by]ka i barana [dla] Ba ¹ ła Ṛapońskiego,
¹⁵ [dqt . l spn . šrp] . w ṛš ¹ lmm . kmm	owcę dla Ṛapona (jako) ofiarę całopalną i (jako) ofiarę zapokojną to samo,
¹⁶ [w b bt . b' l . ugr]ṛt ¹ k ¹ b ¹ [d]m . w npš	[a w świątyni Ba ¹ ła Ugary]ṛckiego ¹ (dwie) w ¹ ṛt ¹ [ro]by i gardziel,
¹⁷ [ilib . gdl . il . š . b]ṛ [l .] ṛš ¹ . ṛnt . špn	[Ilu-ibiemu krowę, Iłowi barana, Ba]ṛ[łowi] ṛbarana ¹ , ṛAnacie Ṛapońskiej
...	...
verso	(około 17 wierszy całkowicie nieczytelnych)
górna krawędź [...]w ṛnp ¹ [š ...]	[...] ṛgardzi ¹ [el],

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1a. *slh* – Znaczenie niejasne. Najprawdopodobniej jest to jakaś część zwierzęcia składana w ofierze, ponieważ pojawia się w sąsiedztwie *npš* („gardziel”). Podobna sytuacja ma miejsce w *KTU* 1.168:9 (tekst 33), gdzie obok *slh* występuje znowu *npš* oraz *ap* („nozdrza”). Del Olmo Lete & Sanmartín (*DUL* 749-750) nie precyzują, czym ma być *slh*, zaznaczają jedynie, że jest to dar ofiarny. Jednak termin *slh* może być także toponimem, szczególnie w *KTU* 1.168:9. Może tam określać lokalnie czczoną manifestację bogini ‘Anaty (‘Anatę Silchańską). Ponieważ w omawianym tekście nie wiemy, jakie wyrazy były zapisane przed *slh*, także i tutaj nie można wykluczyć takiej możliwości, choć być może należałoby zmienić wówczas proponowaną rekonstrukcję początku rytuału. Pojawiały się także inne, zdecydowanie mniej prawdopodobne, możliwości tłumaczenia *slh* proponowane przez różnych autorów i oparte na związkach z podobnie brzmiącymi wyrazami w innych językach semickich: „przebaczenie”, „koniec miesiąca”, zob. Xella (1981, 57); del Olmo Lete (1992, 151-152); Pardee (2000, 273-274); Halayqa (2009, 283).

1b. *npš* – Niestety także znaczenie *npš* w kontekście składanych ofiar nie jest oczywiste. Rzeczownik ten jest powszechny w różnych językach semickich i niemal zawsze oznacza „gardło” „oddech”, „tchnienie”, a przez rozszerzenie „duch”, „życie”, „wigor”, „tego, kto żyje, czyli człowieka”, „to, co żyje, czyli zwierzęta” itd. (*DUL* 628-629; *WSHP I*, 668-670; Halayqa 2008, 237-238). W kontekście składanych ofiar zapewne jest tu mowa o takiej części zwierzęcia, która jest istotna dla jego życia. Stąd proponowane są w różnych tłumaczeniach: „gardziel”, „szyja”, „kark”, „podroby”, „wnętrzości”, „trzewia”, „płuca”. Ze względu na podstawowe znaczenie rzeczownika najbardziej prawdopodobna wydaje się pierwsza propozycja i stąd we wszystkich miejscach *npš* oddawane jest przez „gardziel”, choć nie można także wykluczyć znaczenia „płuco”.

2. $[ʔ]ʔntʔ$ – Tropper (2000, 760) widzi tu ‘Anatę ($[ʔ]ʔnt$), podobnie jak Pardee (2000, 266), choć ten drugi ostrożniej zaznacza częściową rekonstrukcję znaków $[ʔ]ʔntʔ$. *KTU* proponuje natomiast $[dg]ʔnʔ$, zaznaczając inną możliwość odczytania, np. $[sp]ʔnʔ$ lub właśnie $[ʔ]ʔntʔ$. Z kolei Xella (1981, 55) ograniczył się do niepewnego odczytania ... $ʔnʔ$..., nie rekonstruując żadnego wyrazu. W każdym przypadku całość wersu jasno wskazuje, że w tym miejscu winno być imię jakiegoś bóstwa. Jednak wobec złego stanu zachowania tekstu, jego identyfikacja pozostaje niepewna.

5. $b \underline{ltt} mrʔmʔ$ – Końcówka wersu budzi wątpliwości. Można ją przeczytać $b \underline{ltt} mrʔmʔ$ (tak: del Olmo Lete 1999, 279; *KTU*²), dołączając literę *t* do liczebnika \underline{ltt} . W ten sposób otrzymujemy zaproponowane w tłumaczeniu znaczenie: „w trzecim (dniu miesiąca: jego) wysokości ...”. Ciąg dalszy tekstu mógłby zawierać imię bóstwa i ofiarę dla niego przeznaczoną, oczywiście o ile częściowa rekonstrukcja końcowego *m* jest poprawna. Pardee (2000, 277-278) podnosi jednak, że forma \underline{ltt} nadawałaby liczebnikowi porządkowemu rodzaj żeński. Według tego autora sprawa to kłopot, ponieważ należy pamiętać, że wyrażenie odnosi się do trzeciego dnia

w danym miesiącu, a wyraz „dzień” (*ym*) jest w języku ugaryckim rodzaju męskiego (por. Tropper 2000, 366). Stąd proponuje on, by podzielić wyrazy: *b tlt tmr^tm¹*, widząc w rzeczowniku *tmm* daktyle, co dawałoby tłumaczenie: „w trzecim (dniu miesiąca): daktyle ...”; ciąg dalszy mógłby zawierać imię bóstwa (Pardee 2000, 279; Pardee 2002, 28; KTU). Problemem jest jednak fakt, że w języku ugaryckim takie znaczenie *tmr* nie jest poświadczony (DUL 859). Ponadto wszystkie inne ofiary w tekście to zwierzęta, co zwiększa wątpliwość wobec ewentualnych „daktyli”. Na dodatek liczebnik główny *tlt* miewa także formę *tltt*, zaś w odniesieniu do dni w języku ugaryckim używane bywają liczebniki główne w funkcji porządkowych (zob. Tropper 2000, 368-369). Jednocześnie należy przyznać, że rzeczownik *mrm/mrym*, czyli „wysokość”, „szczyt”, także rzadko występuje, a jako tytuł („jego wysokość”) w ogóle nie jest poświadczony (DUL 569, 572). Wobec uszkodzenia początku następnego wersu nie wiadomo, do jakiego bóstwa miałby się ów hipotetyczny tytuł odnosić. Sytuacja taka każe z ostrożnością podchodzić do zaproponowanego tłumaczenia, co zostało zaznaczone znakiem zapytania. Jeszcze inną możliwością jest dostrzeżenie w *mrm* miejsca składania ofiary, czyli wzniesienia kultowego, podobnego do 'ly (por. hebr. *bāmā^h*). Jednak i tutaj pojawia się wiele niejasności. Po pierwsze inne ofiary nie mają na ogół zaznaczonego miejsca ich składania, choć wyjątkiem jest wers 16. Po wtóre, termin *mrm* nigdy nie pojawia się w kontekście kultowym i byłby to jedyny przykład takiego jego użycia, choć – należy przyznać – podobnie jak i w znaczeniu tytułu. Dodatkowo, przed *mrm* brak jest przyimka, który wskazywałby na miejsce (np. *b*). Wszystko to skłania do przyjęcia za bardziej prawdopodobną wersję tłumaczenia „jego wysokość”, pamiętając jednak, że jest ono hipotetyczne.

12. *[yn]^tt¹ qrt* – „Gołębica domowa”, dosł. „gołębica miejska”.

13. *mtnt* – Wyraz ten oznacza z pewnością część zwierzęcia składaną w ofierze. Zwykle widzi się tu część lędźwiową, „comber” (Xella 1981, 56; del Olmo Lete 1999, 273; DUL 593). Pardee raz skłania się ku „lędźwiom” (Pardee 2000, 270), raz zaś ku „nerkom” (Pardee 2002, 29).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-5a. Pierwsze wiersze opisują ofiary składane na początku miesiąca, czyli w dniu nowiu. Podobnie jak to jest w całym tekście, najpierw wymienione są ofiary całopalne (*šrp*), następnie zapokojne (*šlmm*). Na początku pojawiają się ofiary z części zwierząt (gardziel, wątroba, zapewne *slh*), następnie składane są już całe zwierzęta: barany, owce, byki i krowy. Z racji uszkodzenia tekstu trudno ustalić, dlaczego takim, a nie innym bóstwom składane są ofiary i czym uwarunkowana jest ich kolejność. Nie sposób również wskazać, czy pierwszy fragment odnosi się tylko do pierwszego dnia, czy też pojawiały się ofiary z dnia drugiego, choć wydaje się to mało prawdopodobne.

Być może pierwszym bóstwem wymienionym w wersie 3 winien być „bóg ojca” (*ilib*), jeśli kolejność wymienianych bóstw jest taka, jak w *KTU* 1.162:6-9 (tekst 29), czyli bóg ojca (Ilu-ibi), Ilu, Ba’lu, Dagan.

Pojawiający się w wersie czwartym ‘Asztapal/r pozostaje nieco zagadkowy. Imię to występuje zawsze jako drugi człon w zestawieniu ‘Asztaru i ‘Asztapal/r. Być może należy traktować tę zbitkę jako podwójne imię jednego bóstwa. Dawniejsze propozycje (np. ‘Asztapal = młody byk, zob. ich przegląd: Xella 1981, 57-58; del Olmo Lete 1999, 279) zapewne należy odrzucić ze względu na identyfikację ze znanym z Ebla (trzecie tysiąclecie) bóstwem ^d*Āš-tá-pil* (zob. Pardee 2000, 276). Niestety jego cechy także nie są nam w pełni znane, wydaje się, że był bogiem-wojownikiem. Bóstwo to występuje także w tekstach hetyckich, jako sprzymierzeniec Teszuba w walce z Kumarbim oraz pojawia się w neoasyryjskich listach bogów (Frayne & Stuckey 2021, 35). Niestety w żaden sposób nie rozjaśnia to jego cech w wierzeniach ugaryckich, ponieważ ‘Asztapal/r nie jest wzmiankowany w żadnym tekście mitologicznym. Tym niemniej samo pojawienie się takiego imienia świadczy o długim trwaniu kultu bóstw w społeczeństwach Semitów zachodnich, nawet jeśli dziś nie jesteśmy w stanie dokładnie ustalić ich cech.

5b-9a. Ten fragment tekstu opisuje ofiary z dnia trzeciego. Znowu najpierw pojawiają się ofiary całopalne (*šrp*), następnie zapokojne (*šlmm*). Jako zwierzęta ofiarne wymienione są byki, barany i krowy. Jedynym wyjątkiem są ptaki, które w innych tekstach często są ofiarowywane Inašu-ilimom, czyli ubóstwionym przodkom. W tym jednak fragmencie składnia wskazuje, że ptaki były złożone w ofierze Aszi-racie, zaś Inašu-ilimowie otrzymali krowę.

Występujący w wersie szóstym Ba’lu z Kannapiji nie jest gdzie indziej poświadczony, stąd proponowano odmienne tłumaczenia. Wyraz *knp* ma bez wątpienia znaczenie „skrzydło” (zob. *DUL* 445), stąd Xella (1981, 58) widział tu „Ba’la skrzydlatego” („alato”). Problematyczne jest jednak takie określenie Ba’la, ponieważ pojawia się ono wyłącznie w tym jednym miejscu. Zresztą żaden inny bóg nie jest w tekstach ugaryckich określony w ten sposób. Także ikonografia nie potwierdza wyobrażenia bogów ze skrzydłami. Podstawowym symbolem boskości są – podobnie jak w Mezopotamii – rogi. Skrzydła natomiast pojawiają się u różnych hybryd. Istoty takie mają jednak charakter demoniczny, niższy od wielkich bogów (zob. przykłady: Keel 1997, 79-84). Stąd w odniesieniu do Ba’la określenie „skrzydlaty” wydaje się niemożliwe. Nie przekonuje także propozycja del Olmo Lete (1999, 279 n. 72), który łączył *knp* z ofiarowanym zwierzęciem i widział tu „bark” lub też „łopatkę barana/krowy” („shoulder of ram/cow”). Należy pamiętać, że *knp* oznacza przede wszystkim „skrzydło”, zaś znaczenie „bark”, „łopatka” było proponowane wyłącznie ze względu na pewną trudność w znalezieniu skrzydlatych krów. Zdecydowanie lepszym rozwiązaniem jest postrzeganie *knp* jako toponimu. Takie rozumienie znajduje paralełę w w. 12, gdzie mowa jest o Ba’lu Şapońskim. Tą też ścieżką interpretacyjną kroczył Pardee (2000, 279-280), widząc tu bóstwo „Ba’lu Kanapi”, jednak nie identyfikując w żaden sposób miejscowości. Tymczasem w ekonomicznych tekstach

ugaryckich występuje „posiadłość *knpy*” (*gt knpy*). Wokalizacja tego toponimu jest znana dzięki zapisowi akadyjskiemu (*ka-(an)-na-pi-ya*) i można ją odczytać jako Gittu-Kannapija (van Soldt 2005, 78; *DUL* 445). Warto zwrócić uwagę, że również w Mari pojawia się zwrot *i-li-ka-na-pi* (Durand 2008, 649), który jest bliską paralełą dla *b'l knp*. Wydaje się więc, że mamy tu do czynienia z uproszczonym zapisem toponimu (*knp* zamiast *knpy*). Należy zatem uznać, że przepisane ofiary składane są Ba'lowi z Kannapiji, nie zaś Ba'lowi skrzydlatemu.

W wersji dziewiątym wspomniane jest bóstwo *bbt*. Wprawdzie ciągle jeszcze Pardee opiera się i uważa, że nie istniało takowe bóstwo (Pardee 2000, 280-281), jednak trudno jest w tym kluczu interpretować inne teksty, gdzie pojawia się *bbt*. Nawet jeśli w *KTU* 1.115:3,11 (tekst 28) można czytać osobno *b bt*, czyli „w domu”, „w pałacu”, „w świątyni”, to nie ulega wątpliwości, że w *KTU* 1.116:8,10 (tekst 38) *bbt* musi być bóstwem, ponieważ pojawia się wśród innych wymienianych bóstw, którym składano ofiary. Stąd *bbt* należy traktować jako bóstwo domu (królewskiego), czyli bóstwo pałacowe, ewentualnie bóstwo opiekuńcze świątyni. Ta druga możliwość wydaje się jednak wątpliwa, ponieważ w oczywisty sposób bóstwem opiekuńczym danej świątyni było to bóstwo, któremu świątynia była poświęcona i którego posąg stał w celli. Odróżnianie bóstwa czczonego w danej świątyni od bóstwa opiekuńczego tejże świątyni wydaje się nieprawdopodobne. Warto zauważyć, że nigdzie nie pojawia się informacja, by ofiary dla *bbt* składane były w świątyni jakiegoś bóstwa. Raz miejscem takim może być sanktuarium Boga Domu (*qdš il bt*), zapewne mieszczące się gdzieś w pałacu (*KTU* 1.115:7, tekst 28). Sam fakt składania ofiar dla *bbt* (*l bbt*) wskazuje na jego boski charakter – co zresztą *expressis verbis* wyraża *KTU* 115:3 – i stąd większość autorów widzi tutaj bóstwo, zob. np. Xella (1981, 56, 107); Dijkstra (1984, 72); de Tarragon (*TOu II*, 165, 201); del Olmo Lete (1999, 279; 2004, 614-615 n. 205); del Olmo Lete & Sanmartín (*DUL* 210). Dyskusyjne jest, czy występuje związek między *bibt* a *bbt*. Ta pierwsza, czyli „Córka Domu” pojawia się z rzadka: *KTU* 1.105:22 (tekst 22); *KTU* 1.112:24 (tekst 19) oraz w ekonomicznym tekście *KTU* 4.182:18. Istotne jednak, że znany jest akadyjski odpowiednik: *mārat bīti*. Być może zatem odpowiednikiem dla *bbt* jest *mār bīti*, który jest stosunkowo często poświadczony w tekstach akadyjskich (*RIA VII*, 355-357). Oznaczałoby to, że w rzeczywistości mamy tu do czynienia z zapisem *bn+bt*, co ze względu na słabą spółgłoskę *n* przekształciło się w *bbt*. Taką hipotezę zdaje się potwierdzać fakt, że *bbt* jest określony jako „bóg” (*masculinum*) w *KTU* 1.115:3 (tekst 28). Gdyby zatem przyjąć założenie *bnbt > bbt*, wówczas należałoby widzieć tutaj „Syna Domu”, paralelnego do „Córki Domu”. Oba bóstwa byłyby swego rodzaju *genii loci* pałacu królewskiego. Jakkolwiek taka hipoteza wydaje się kusząca, to jednak brak jest choćby jednego przykładu zapisu *bnbt*, w związku z czym na razie należy pozostać przy ogólnym określeniu „bóstwo pałacowe”.

9b-10a. Po raz pierwszy pojawia się tutaj zwrot „(Gdy) słońce zajdzie, [król] będzie wolny (od obowiązków rytualnych)” kończący pewien etap rytuału. Z kolei następnym rytuałem (tutaj związane z pełnią księżyca) wprowadza zwrot „król obmyje

się i będzie czysty”. Szerzej o obydwóch formułach zob. we wstępie do rytuałów ofiarniczych.

10b-17. Tu rozpoczyna się sekcja dotycząca ofiar w dzień pełni, czyli w piętnastym dniu miesiąca. Nie ulega wątpliwości, że pełnia była traktowana jako dzień w szczególny sposób poświęcony bogom, w pierwszym rzędzie – co oczywiste – bogu księżycza Jarichowi. Widać także, że wśród „odbiorców” ofiar w szczególny sposób jest traktowana góra Şaponu. Nie tylko pojawia się ona jako upersonifikowane bóstwo, ale wśród bóstw wymieniony jest dwukrotnie Ba’lu Şapoński, a raz pojawia się ‘Anata Şapońska. Niestety nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego akurat w dzień pełni taki nacisk położony był na bóstwa związane z Şaponem. Dalszy ciąg tekstu jest nieczytelny. Zapewne był on niemal identyczny z paralelnym, lepiej zachowanym tekstem *Rytuału na dany miesiąc 1a* (KTU 1.109, tekst 16). W komentarzu do tegoż tekstu szerzej omówiony został cały rytuał związany z pełnią księżycza.

Wyraz *yrh* („miesiąc”, „księżyc”, „Jarichu”) z wersu jedenastego można tłumaczyć na wiele sposobów. Można na przykład łączyć go z *alp* („byk”), w ten sposób otrzymując „byczki miesięczne” (del Olmo Lete 1999, 280). Termin *alp* dotyczy zarówno dojrzałych zwierząt, czyli buhajów, jak i młodych osobników, choć można by się spodziewać w takim kontekście wyrazu odnoszącego się specyficznie do młodych zwierząt, czyli ‘*gl* („cielak”, „byczek”), ewentualnie *pr*, choć to już raczej „buhajek”, ewentualnie „bukat”, w każdym razie zwierzę mające ponad miesiąc. Inną możliwością jest postrzeganie wyrazu *yrh* jako wprowadzającego nazwę miesiąca, która została błędnie pominięta przez skrybę. Jako argument za takim odczytaniem wskazywane są dwa znaki rozdzielające, które pojawiają się obok siebie w tym miejscu; tak proponuje Dijkstra (1984, 72). Jednak w paralelnym KTU 1.109:5 (tekst 16) występuje w tym miejscu tylko jeden znak rozdzielający, zatem można domyślać się, że to raczej podwojenie owego znaku jest błędem skryby, nie zaś pominięcie nazwy miesiąca. Wreszcie trzecią możliwością jest potraktowanie *yrh* jako imienia boga księżycza (Jarichu) i przeznaczenie ofiary dla niego; tak z kolei tłumaczy: Xella (1981, 56) oraz Pardee (2000, 283-284; 2002, 29). Pewnym problemem jest brak powszechnego w takiej sytuacji (ofiara + imię bóstwa) przyimka *l*. Gdy kolejność jest odwrotna (imię bóstwa + ofiara), wówczas rzeczywiście owego przyimka często nie ma (por. wersy 3-7). Ponieważ jednak mamy tu do czynienia z utartym zwrotem (por. KTU 1.109:4-5, tekst 16), wydaje się, że interpretacja widząca tutaj ofiarę dla boga księżycza w czasie pełni jest najbardziej prawdopodobna.

Z kolei wyraz *rmš* występujący w wersie trzynastym jest z pewnością imieniem bóstwa, jednak pojawia się na tyle rzadko, na dodatek wyłącznie w tekstach rytualnych (poza omawianym fragmentem tylko w paralelnym KTU 1.109:7, tekst 16 oraz w KTU 1.130:21, tekst 17), że trudno cokolwiek o nim powiedzieć. We wszystkich tekstach ofiarowany jest mu jeden baran, zaś kolejnym wymienianym bóstwem jest Szalimu. Niestety nie daje to podstaw do jakiegokolwiek charakterystyki bóstwa *rmš* (DUL 730, Pardee 2000, 285-286).

16. RYTUAŁ OFIARNICZY NA DANY MIESIĄC 1B

1. *KTU* 1.109 (RS 24.253)
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 120 x 75 x 27 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczy

Tekst zawiera pełniejszą aniżeli *KTU* 1.46 wersję rytuału związanego z pełnią księżyca, pomija jednak zupełnie początek miesiąca. Odnośnie do powiązania z *Rytuałem na dany miesiąc 1a* (*KTU* 1.46) oraz *1c* (*KTU* 1.130), zob. uwagi przy poprzednim tekście. Sama tabliczka jest zachowana niemal idealnie, uszkodzenia są minimalne, dzięki czemu tekst jest czytelny praktycznie w całości, co jest rzadkością.

KTU 1.109

Tłumaczenie

recto ¹ *b arb 't . 'š' r¹ [t]² yrthš .*
mlk . 'b¹ [rr]

W (dniu) czternas¹ty¹[m] król obmyje się i będzie
czy¹[sty].

³ *b ym . mlat* ⁴ *tqln . alp m .* ⁵ *yrh .*
'šrt . l b 'l . špn]

W dniu pełni padną (dwa) byki (dla) Jaricha (?).
(Jako) ofiarę biesiadną dla Ba¹[la Sapońskiego:]

⁶ *dqtm . w ynt . qr[t]*

(dwie) owce i gołębicę domo[wą]

⁷ *w mtntm . {k} š . l rmš*

oraz (dwa) combry {i} barana dla *rmš*,
zaś wątrobę i barana dla Šalima.

⁸ *w kbd . w š . l šlm*

¹Wąt¹robę, byka i barana dla Ba¹la Sapońskiego,

¹*k¹bd* ⁹ *alp . w š . l b 'l špn*

owcę dla Šapona (jako) ofiarę całopalną

¹⁰ *dqt l špn . šrp .*

i (jako) ofiarę zapokojną to samo;

w šlmm ¹¹ *kmm .*

a w świątyni Ba¹la Ugaryckiego (dwie) wątroby
i gardziel,

w b bt . b 'l . ugrt ¹² *kkdm . w*
npš .

ilib ¹³ *gdlt . il š . b 'l š .*

Ilu-ibiemu krowę, Iłowi barana, Ba¹łowi barana,

'nt ¹⁴ spn . alp . w š . pdry š	‘Anacie Şapońskiej byka i barana, Pidrai barana
¹⁵ šrp .	(jako) ofiarę całopalną.
w šlmm ilib š	Zaś (jako) ofiarę zapokojną: Ilu-ibiemu barana,
¹⁶ b'l ugrt š . b'l ħlb š	Ba'lowi Ugaryckiemu barana, Ba'lowi Alepskiemu
	barana,
¹⁷ yrĥ š . 'nt spn . alp ¹⁸ w š .	Jarichowi barana, ‘Anacie Şapońskiej byka
	i barana,
pdry š . ddmš . š	Pidrai barana, Dadmišowi barana.
¹⁹ w b urbt . ilib š	W „otworze” Ilu-ibiemu barana,
dołna krawędź ²⁰ b'l . alp w š	Ba'lowi byka i barana,
verso ²¹ dgn . š . il t'đr ²² b'l š .	Daganowi barana, bogom pomocnikom Ba'la
	barana,
'nt š . ršp š	‘Anacie barana, Rašapowi barana
²³ šlmm .	(jako) ofiarę zapokojną.
-----	-----
²⁴ w . šnpt . il š	A (jako) ofiarę kołysania Iłowi barana,
²⁵ l 'nt . ħlš . tn šm	dla ‘Anaty-ħlš dwa barany,
²⁶ l gtrm . ġšb šmal ²⁷ d alpm .	dla Gaszarów lewe ġšb (dwóch) byków
w al'p ¹ w š ²⁸ šrp .	oraz by'ka ¹ i barana (jako) ofiarę całopalną
w šlmm kmm	i (jako) ofiarę zapokojną to samo.
²⁹ l b'l . spn b 'r'r	Dla Ba'la Şapońskiego z tamaryszkiem
³⁰ pamt ũltm 'š ¹	trzydzieści razy 'barana ¹ ,
l qzrt ³¹ ũlĥn . b'lt . bhtm	w palenisku stołu Pani Domów.
³² 'lm . 'lm . gdl . l b'l ³³ spn .	Następnie: krowę dla Ba'la Şapońskiego
'ĥ ¹ lb	(z) 'A ¹ leppo,
't ¹ [x]'xĥd ¹ . 'd ¹ [q]t	(...) 'o ¹ [w]cę,
³⁴ l šp'n š . l b'l . u'g ¹ [rt š]	dla Şapo'na barana, dla Ba ¹ la U'ga ¹ [ryckiego
	barana,]
³⁵ ilib . g ¹ dl ¹ t 'l ¹ b' ¹ l ¹ [...]	Ilu-ibiemu k ¹ ro ¹ wę, 'dla ¹ Ba ¹ 'la ¹ [...]
³⁶ ugr ¹ t ¹ [.]'nt ¹ šp'n ¹ [...]	(z) Ugari ¹ t ¹ [, 'A ¹ 'nacie ¹ Şapo ¹ ńskiej ¹ [...]
³⁷ šl'm ¹ [m]	(jako) ofiarę zapo ¹ koj ¹ [ną].

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

12. *kkdm* – Autorzy *KTU* widzą tu błąd w zapisie i uważają, że należy odczytać *kbdm*, z czym należy się zgodzić.

21-22. *il t'đr b'l š* . – Na końcu linii 21 tabliczki (w tym na jej brzegu) brak jest choćby śladów dodatkowych znaków . š, które chcieliby widzieć autorzy *KTU*. Wyraźnie potwierdzają to zdjęcia ISF oraz del Olmo Lete (2014, pl. LVI). Zresztą przyjęcie propozycji *KTU* dawałoby dziwne tłumaczenie: „bogom pomocnikom barana,

Ba‘lowi barana”, podczas gdy „bogowie pomocnicy Ba‘la” pojawiają się w listach bogów *KTU* 1.47:26 // 1.148:8, teksty 9 i 10.

25. *hlš* – Epitet ten pojawia się wyłącznie tutaj i jego znaczenie jest niepewne. Zwykle łączy się go z hebr. *hlš* („być osłabionym” albo „pokonać”; *WSHP I*, 308) i stąd nadaje się mu znaczenie „Anatu-niszczycielka” (*TUAT II*, 318) bądź „Anatu-od-zniszczenia” (Xella 1981, 54). Nie można jednak wykluczyć także określenia pochodzącego od toponimu (*DUL* 356). Pardee (2000, 610) wstrzymuje się od jakiegokolwiek tłumaczenia wobec braku innych danych.

26. *gšb* – Wydaje się, że jest to jakaś część zwierzęcia składana w ofierze, jednak jej dokładne określenie budzi wątpliwości (*DUL* 323). Ponieważ *gšb* pojawia się w korpusie tekstów ugaryckich jedynie dwukrotnie (poza omawianym przykładem jedynie w niejasnym kontekście w *KTU* 1.167:3), należy uznać, że nie wiemy, jak przetłumaczyć ten rzeczownik. Niestety nie pomaga tutaj także etymologia, ponieważ łączy z tym wyrazem arabski rzeczownik *gādf* oznacza „fałd skóry” (*AEL* 2267). Jedyne, co można wywnioskować z tekstu, to fakt, że mowa jest o parzystej części ciała, skoro wspomniane jest „lewe” *gšb*.

30. *qzrt* – Wyraz ten zapewne oznacza rodzaj paleniska używanego do spalania ofiar czy też raczej wonności (Xella 1981, 51; *TUAT II*, 318; del Olmo Lete 1999, 272; 2004, 609; *DUL* 711). Na takie znaczenie wskazuje hebr. *qatōreṭ*, czyli „kadzidło”, a także każda ofiara spalana (*WSHP II*, 162), por. akad. *qutru(m)* „dym”, „mgła” oraz *qutrēnum/qutrinnu* „kadzidło”, „kadzielnica” (*CAD Q*, 323, 326). Inaczej sugerował Pardee (2000, 611), postrzegając *qzrt* jako rodzaj kapłanki. Taka propozycja jest jednak mało przekonująca, ponieważ kontekst wskazuje na składanie ofiar bóstwu, a nie człowiekowi, ani też przez człowieka. Po wtóre kapłanki w tekstach ugaryckich w ogóle się nie pojawiają. To oczywiście nie znaczy, że ich nie było, szczególnie w kulcie bogiń, jednak wskazywanie na nieznaną słowo, które miałyby być jedynym przykładem niepoświadczonych gdzie indziej kapłanek, nie jest przekonujące.

32. *‘lm . ‘lm . gdlt* . – Wyrażenie to można rozumieć jako przykład dittografii i tłumaczyć: „Następnie: krowa...” (Pardee 2000, 612); lub też drugie *‘lm* potraktować jako dualis od *‘l* „potomstwo” (*DUL* 154) i wówczas otrzymamy dosłownie „dwoje potomstwa krowy”, czyli: „Następnie: (dwa) cielaki...” (del Olmo Lete 1999, 275; 2004, 610; podobnie Xella 1981, 51, 54; *TUAT II*, 318). Ponieważ jednak w drugiej wersji pojawia się nowe znaczenie *‘lm* gdzie indziej nie poświadczony, prostsze wydaje się przyjęcie, że mamy tu do czynienia z omyłkowym powtórzeniem wyrazu przez skrybę.

33. *‘t1[x]‘xhd1* – Pardee (2000, 603) czyta tutaj: *‘. w kb’d* , co jednak powoduje, że nie wiadomo, dla kogo miałyby być złożona „wątroba owcy”. Bardziej prawdopodobne jest, że wśród uszkodzonych znaków kryje się imię bóstwa, któremu miano złożyć w ofierze owcę. Przede wszystkim jednak należy zauważyć, że tabliczka jest w tym miejscu na tyle ukruszona, że jakkolwiek rekonstrukcja pozostaje jedynie hipotezą.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-5a. Rytuał związany z pełnią księżyca zaczyna się najwyraźniej poprzedniego dnia (czternastego) wieczorem, gdy król ma się obmyć i pozostawać w stanie rytualnej czystości. W dniu pełni (piętnasty dzień miesiąca) rytuał zaczyna się od ofiar dla boga księżyca Jaricha, co wydaje się oczywiste. Odnosnie do rozumienia *yrh* zob. komentarz historyczno-kulturowy do poprzedniego tekstu (w. 11).

5b-8. Kolejnym elementem rytuału jest ofiara biesiadna składana dla Ba'la Şapońskiego, czyli głównego bóstwa. Można domyślać się, że ofiara i powiązana z nią uczta ma miejsce wieczorem. Wskazuje na to dodatkowa ofiara dla bóstwa zmierzchu – Şalima. Ponadto w naturalny sposób obchody pełni księżyca powinny być sprawowane po zmierzchu, gdy księżyc jest widoczny, nie zaś w ciągu dnia.

9-11a. Najważniejsze ofiary zaczynają się od darów dla Ba'la Şapońskiego i samej góry Şaponu. Są to typowe ofiary: najpierw całopalna, następnie zapokojna. Niestety nie wiemy, gdzie miały być składane. Być może miejscem tym był pałac. Inną możliwością jest jakieś wzniesienie kultowe, skąd lepiej można podziwiać wspaniałość Jaricha w pełni. Z pewnością – mimo wymienionych bóstw – nie są to ofiary składane na Şaponie, ponieważ jest on zbyt wysoki (1717 m n.p.m.) i zbyt odległy od Ugarit (ponad 50 km).

11b-15a. Ciąg dalszy rytuału zdaje się mieć miejsce w najważniejszej świątyni miasta, czyli świątyni Ba'la Ugaryckiego. On właśnie jest odbiorcą pierwszych ofiar, następnie pojawiają się bogowie w układzie znanym już z list bóstw, czyli Ilu-Ibi, Ilu oraz sam Ba'lu. Jest to zapewne uproszczona wersja listy bogów panujących kolejno nad światem. Z niewiadomych powodów pominięty został Dagan. W dalszej kolejności pojawiają się boginie, obie związane z Ba'lem, czyli 'Anata (siostra) oraz Pidraja (córka).

15b-18. Następny fragment opisuje ofiary zapokojne składane tym samym bogom, dodany został jedynie Dadmiš.

19-23. Wiersze te zapisane pod koniec przedniej strony tabliczki, na jej dolnej krawędzi oraz na drugiej stronie tabliczki zdają się kończyć pewien etap rytuału. Ugar. *urbt* „otwór, okno”, por. hebr. *'rbh*, ma tutaj znaczenie kultowe i może wiązać się z otworem w ziemi, który służył jako miejsce składania ofiar, być może dla bóstw chtonicznych, ewentualnie dla zmarłych. Ma to związek z postrzeganiem Ilu-ibiego jako praprzodka rodu bogów, swego rodzaju „Ila umarłych”. Tym niemniej należy zaznaczyć, że *urbt* jako miejsce składania ofiar jest bardzo rzadkie i nie jest w związku z tym jasne, jakiego rodzaju była to ofiara. Dodajmy przy tym, że dawna teza – autorstwa jeszcze samego Claude'a Schaeffera – o rurkach, które były wbite w podłogę domów i prowadziły do pochówków umieszczonych pod podłogą, a służyły do składania ofiar płynnych (libacji) dla zmarłych, nie została potwierdzona (zob. Pitard 1994a, 20-37). Wydaje się zatem, że sugestia Pardee (2000, 608) mówiąca w kontekście *urbt* o krwawych libacjach nie jest w pełni trafiona. Tym niemniej trudno przyjąć, żeby *urbt* mogło być zwykłym „oknem”, ewentualnie „niszą” albo „alkową”, jak

tego chce del Olmo Lete (1999, 274; 2004, 609). W kontekście rytualnym wydaje się to raczej termin techniczny oznaczający konkretne miejsce składania ofiar, przy czym nie wiemy, gdzie ono mogło się znajdować: w świątyni, pod gołym niebem czy w domu prywatnym/pałacu władcy, wreszcie na cmentarzu. Wiara w możliwość wykopania otworu w ziemi, który prowadzi aż do świata podziemnego, jest powszechna w świecie starożytnych Semitów. Wystarczy przywołać obraz z *Eposu o Gilgameszu*, gdzie właśnie przez taki otwór wpada Gilgameszowi do świata umarłych jego *pukku* i *mikku* (pałeczki i bębenek?). Przez taki też otwór wydobywa się z podziemia cień Enkidu, by porozmawiać z Gilgameszem (zob. dwunasta tabliczka *Eposu*; Tronina 2017, 113-118). Czy jednak *urbt* miało właśnie taki charakter, nie sposób z pewnością ustalić wobec rzadkiego użycia tego terminu. Sytuacji nie wyjaśnia drugi tekst, gdzie występuje ten termin *KTU* 1.41+87:11 (tekst 24), tym bardziej, że jest on w dużej mierze rekonstruowany.

Końcowe wiersze tej sekcji mówią o ofercie zapokojnej dla Ba'la i bóstw z jego kręgu (Dagan, 'Anata, bogowie pomocnicy Ba'la, czyli zapewne Gupanu i Ugaru), do których dodany został Rašap. Koniec sekcji zaznaczony jest poprzez umieszczenie poziomej linii na tabliczce.

24-28. Pozioma linia może oznaczać inny dzień, jednak brak jest jakiegokolwiek liczebnika, który by na to wskazywał. W związku z tym nie wiadomo, czy mowa jest o dalszym ciągu rytuału, czy też o zupełnie nowym. Na tę drugą możliwość zdaje się wskazywać połączenie trzech typów ofiar w zaledwie pięciu liniach: ofiary kołysania, całopalnej i zapokojnej. Jako odbiorcy ofiar wymienieni są Ilu, 'Anata i Gaszarowie.

Natura Gaszarów budziła wiele wątpliwości. Przedstawiane propozycje sprowadzały się do dwóch możliwości: w wyrazie *gtrm* widziano rzeczownik pospolity (np. *TUAT II*, 318) lub imię (del Olmo Lete 1999, 274). Już samo składanie ofiar Gaszarom wraz z innymi bogami każe skłaniać się ku tej drugiej interpretacji i widzieć tutaj ubóstwionych przodków dynastycznych, zob. del Olmo Lete (2004, 578-579). Decydującym argumentem zdaje się zestawienie *gtr* w *yqr* w *KTU* 1.108:2 (tekst 44), stąd należy odesłać Czytelnika do zawartego tam komentarza, by nie powtarzać wyводу.

29-31. W tym miejscu następuje dość specyficzna ofiara, ponieważ jej ilość (trzydzieści baranów) zdaje się wskazywać na ofiarę składaną przez cały miesiąc. Ponadto miejsce składania ofiary – o ile trafnie tłumaczymy – „palenisko stołu Pani Domów” jest jedynym w swoim rodzaju i nie pojawia się więcej w tekstach z Ugarit. Por. podobnie specyficzną ofiarę w *KTU* 1.105:4 (tekst 22) oraz *KTU* 1.39:20-21 (tekst 27).

Tytuł „Pani Domów” lub też „Pani Wyniosłych Domów” to zapewne określenie bogini będącej opiekunką pałaców lub świątyń. Tytuł ten pojawia się także w innych tekstach o charakterze rytualnym: *KTU* 1.39:21 (tekst 27); *KTU* 1.41+87:5,26,37 (tekst 24); *KTU* 1.48:4 (tekst 40); *KTU* 1.91:14 (tekst 62); *KTU* 1.105:8-9,16 (tekst 22). Niestety brak innych danych o tej bogini. Brak męskiego odpowiednika zdaje się wskazywać na boginię niezamężną, stąd pod uwagę brana jest 'Anata.

Wprawdzie bogini ta rzeczywiście wielokrotnie tytułowana jest „Panią” (zob. Rahmouni 2008, 108-117, tam też różne dodatkowe określenia dodawane do „Pani”), jednak żaden z wymienionych tekstów nie wskazuje na nią wprost. Należy zatem identyfikację „Pani Domów” z ‘Anatą uznać za hipotetyczną.

32-37. Ostatnia sekcja tekstu wspomina ofiarę zapokojną przeznaczoną głównie dla różnych lokalnych hipostaz Ba‘la. Znowu wydaje się, że szczególną rolę gra tutaj góra Şaponu, której raz ofiary składane są bezpośrednio, ponadto wspomniany jest Ba‘lu Şapoński oraz ‘Anata Şapońska.

17. RYTUAŁ OFIARNICZY NA DANY MIESIĄC 1C

1. *KTU* 1.130 (RS 24.284)
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 95 x 80 x 30 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczy

KTU stosuje odwrócony układ *recto-verso*. Poniżej przedstawiony układ tabliczki podąża za propozycjami del Olmo Lete (1999, 280-282) oraz Pardee (2000, 728-729), co wynika z rozpoczęcia tekstu od wzmianki o pełni. W związku z tym odwrócona jest kolejność linii. Ewidentnie widać podobieństwo całości do *KTU* 1.109 (tekst 16), jednak tekst zawiera liczne opuszczenia i powtórzenia. Między innymi dlatego sugerowano, że *KTU* 1.130 stanowi ćwiczenie szkolne (Dijkstra 1984, 74-75; Vita 2007, 653). Tekst jest zresztą źle zachowany, szczególnie strona *verso*. Odnośnie do powiązania z *Rytuałem na dany miesiąc 1a* (*KTU* 1.46) oraz *1b* (*KTU* 1.109), zob. uwagi ogólne przy pierwszym tekście.

KTU 1.130

Tłumaczenie

recto 16 *b ym* <mlat> *alpm* 'l'l[m] 17

nbšt . yrh

l b 'l'l' [špn] 18 *dqt* 'm . *w š y* 1'nt q'r'1
[t]

19 *l* 'l' . 1 *mt* <n>tm . *l* 'l'1'

20 *w kbdm* . *l* . 'kl' [rt ...]

21 *r*rm'š 'š . *w š š* l' [m]

22 *l b* 'l' špn alp 'w' [š]

23 *š* 'rp'1 . 'šr l šp'n'1

W dniu <pełni> (dwa) byki (...) [...] zwierzęta (?) (dla) Jaricha (?).

Dla Ba'la'1 [Şapońskiego] (dwie) owc'e i barana (i) go 1'ębicę dom'o[wa]

na 1'żertwę1 (i dwie) nerki na 1'żert'wę;

i (dwie) wątroby dla 1'Kosza' [rat ...]

'rm'š 1'barana i barana Šali' [mowi].

Dla Ba'la Şapońskiego byka 'i' [barana]

(jako) ofiarę cało'palną1 (i) ptaka dla Şapona

24 w ʳšlʳ[m]ʳmʳ . l bʳʳl [ʳpn]	oraz (jako) ofiarę ʳzapoʳ[koj]ʳnaʳ dla Baʳʳla [ʳapońskiego]
25 al[p .] ʳwʳ ʳš . l ʳp[n ...]	byk[a] ʳiʳ barana dla ʳapo[na ...]
-----	-----
26 bt [.] ʳbʳʳʳl .] ʳuʳgr[t . kbdm]	(W) świątyni ʳBaʳʳ[ʳla] ʳUʳgary[ckiego: (dwie) wątroby,]
27 [npš il]ʳiʳb . gʳdʳ[lt]	[gardziel Ilu-]ʳiʳbieniu (oraz) kʳroʳ[wę]
28 [...]ʳtʳ[...]	...
lewa kraweż 29 [w] ʳʳʳ ddʳmšʳ . ʳš	[i] ʳdlaʳ Dadʳmišaʳ barana.
verso 1 [...]x[...]	...
2 [l] ʳš[x...]	[Dla] ʳš[...]
3 ʳʳʳ bʳʳʳʳʳʳ[...]	ʳdlaʳ Baʳʳʳla baranaʳ [...]
4 l ʳdgn ʳʳ[...]	dla ʳDagana baranaʳ [...]
5 l ʳ[n]ʳtʳ [ʳs]ʳpʳ[n]	dla ʳA[na]ʳtyʳ [ʳa]ʳpoʳ[ńskie]
6 ʳalp wʳʳ [ʳš ...]	ʳbyka iʳ [barana...]
7 l ʳpdʳ[ry ʳš ʳrp]	dla ʳPidʳ[raji barana (jako) ofiarę całopalną]
-----	-----
8 w ʳšlʳ[mm]	i (jako) ofiarę ʳzapoʳ[kojną]
9 l ilʳiʳb [ʳš]	dla Ilu-ʳiʳbiego [barana,]
10 l bʳʳʳʳʳʳ[rt ʳš]	dla Baʳʳʳla ʳUgaʳ[ryckiego barana,]
11 l bʳʳʳʳʳʳʳʳʳ [ʳš]	dla Baʳʳʳʳlaʳ Aleʳpskiegoʳ [barana,]
12 l yrh ʳš	dla Jaricha barana,
13 ʳʳʳ ʳnt ʳpn	ʳdlaʳ ʳAnaty ʳapońskie]
dołna kraweż 14 alp w ʳš	byka i barana,
15 l pdr<y> ʳš	dla Pidr<ai> barana.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

16. ʳʳʳ[m] – Rekonstruowany przez *KTU* koniec linii ʳʳʳ[m] jest bardzo niepewny, szczególnie wobec różnic z *KTU* 1.109 (tekst 16). Del Olmo Lete (1999, 280) oraz Pardee (2000, 729) pozostawiają koniec linii jako nieczytelny.

17. *nbšt* – Znaczenie niepewne. Termin ten nie pojawia się w paralelnych tekstach *KTU* 1.46 i *KTU* 1.109. Może być to wyjątkowa, alofoniczna forma zapisu „gardzieli” (*npš*; zob. Pardee 2002, 100), czyli części zwierzęcia składanej w ofierze. Inną możliwością jest szersze znaczenie wyrazu *npš* i rozumienie go jako „życie”, „istota żywa”, „zwierzę”, „młode”, jak to ma miejsce w wielu językach semickich (Xella 1981, 104; del Olmo Lete 1999, 280; *DUL* 610). Wówczas należałoby widzieć tu po prostu nieokreślone zwierzę/zwierzęta składane w ofierze. W ten sposób powstałaby paralela z bykami składanymi Jarichowi, które wymienione są w *KTU* 1.46:11 (tekst 15) i *KTU* 1.109:4 (tekst 16). Obie przedstawione propozycje zakładają występowanie *hapax legomenon*, obie zatem nie są pewne. Ponieważ jednak druga tworzy lepszą paralelę ze znanymi tekstami, należy przychylić się ku znaczeniu „zwierzę/zwierzęta”.

18. *š* – Pardee (2000, 729) nie dostrzega tu *š*, choć widzi miejsce dla dwóch znaków. Jednak w rekonstruowanym tekście podaje tylko *ʿwʿ*, zob. Pardee (2000, 731).

19. *ṭʿ* – Wprawdzie połączenie *l ṭʿ* („na żertwę”) jest rzadko spotykane (tylko KTU 1.119:11, tekst 25), jednak biorąc pod uwagę sugerowaną niewprawność skryby, można przyjąć takie rozwiązanie, wobec potwierdzonego terminu „żertwa” (Xella 1981, 103; Pardee 2000, 734). Takie tłumaczenie znajduje odpowiednik w paralelnych tekstach, gdzie w tym miejscu także występują typy ofiar. Z kolei del Olmo Lete proponuje znaczenie *ṭʿ* jako „bohater” i odnosi je do deifikowanych zmarłych królów, m.in. do Kirty (del Olmo Lete 1999, 281; DUL 879-880). Ponieważ jednak w paralelnych tekstach podobne ofiary są składane Baʿlowi, a sugerowany „bohater” nigdzie nie występuje, zatem bardziej prawdopodobne jest, że mowa tu o typie ofiary, a nie o nowym „odbiorcy” ofiar.

24. *bʿl [špn]* – Ta wersja podąża za Pardee (2000, 731). KTU rekonstruuje tu „Baʿla Ugaryckiego” (*bʿl ʿuʿ[grt]*), jednak wobec paraleli z KTU 1.109:9-11 (tekst 16), gdzie mowa jest o takiej samej ofierze całopalnej i zapokojnej, należy skłonić się ku propozycji Pardee.

25. [...] – Pardee (2000, 735) proponuje, by na końcu wersu dodać *ʿsr* („ptak”), ponieważ inaczej dzieli powyżej wymienione ofiary. Ze względu na zniszczenie końca wersu i brak ścisłych paraleli, każda rekonstrukcja jest wysoce hipotetyczna.

26-27. *ʿuʿgr[t . kbdm] [npš il]* – Pardee (2000, 731) bezpośrednio po *ʿuʿgrʿtʿ* proponuje *ʿlʿ [il]ʿiʿb* w następnym wersie, zmniejszając liczbę rekonstruowanych wyrazów. Wobec znacznego uszkodzenia tego fragmentu tabliczki każda z proponowanych rekonstrukcji jest możliwa.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

16-29. Początek tekstu w ewidentny sposób nawiązuje do KTU 1.109:3-18 (tekst 16) oraz jest podobny do KTU 1.46:11-17 (tekst 15). Nie jest to jednak dokładna kopia, widoczne są własne warianty, na przykład pojawienie się Koszarat, w. 20; pełne wymienienie ofiar całopalnych i zapokojnych, zamiast użycia formuły „to samo” (*kmm*), ww. 22-25 itp. Z pewnością jednak mowa jest o ofiarach składanych podczas pełni, choć sam termin „pełnia” (*mlat*) został pominięty, być może w wyniku błędu niedoświadczonego skryby.

1-7. Te linie przypominają KTU 1.109:13-15 (tekst 16). Można domyślać się, że w pierwszych dwóch liniach wspomniani byli Ilu-ibi oraz Ilu. Co interesujące, w linii 4 pojawia się tutaj Dagan, którego w zaskakujący sposób brakowało na liście bogów: Ilu-ibi, Ilu, Dagan, Baʿlu w KTU 1.109:13. Pokazuje to, że nie mamy do czynienia z kopią tego samego tekstu, lecz niektóre fragmenty są pomijane lub powtarzane w bardziej lub mniej dokładny sposób.

8-15. Wyraźnie widać podobieństwo tych linii z wersją KTU 1.109:15-18 (tekst 16). Jedynie na końcu brakuje wymienionego w KTU 1.109:18 Dadmiša.

18. RYTUAŁ OFIARNICZY NA DANY MIESIĄC 2

1. *KTU* 1.104 (RS 24.248)
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 130 x 80 x 29 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczy

Tekst jest niestety w znacznym stopniu uszkodzony, stąd jego odczytanie, tłumaczenie i interpretacja są utrudnione. Dlatego też pozostawiono układ linii na tabliczce, rezygnując z odtworzenia wierszy. Nie ulega jednak wątpliwości, że jest to kolejny rytuał opisujący ofiary składane bogom w nieznanym nam miesiącu. Wyraźnie wskazują na to wymienione dni miesiąca (w. 7, 11 i 15). Poszczególne sekcje tekstu oddzielają poziome linie, jednak trudno ustalić, czy każda sekcja odnosiła się do innego dnia, czy też do innej ofiary. Szczególnie zainteresowanie budzi skoncentrowanie się nie tyle na bóstwach, którym składane są ofiary, ale na miejscach, w których rytuały mają się odbywać. Pod tym względem jest to wyjątkowy tekst, ponieważ wymienia on sanktuarium (*qds*), świątynię (*bt*), kaplicę (*hmn*) oraz szalas (*mtb*), dając nam swego rodzaju spis różnych miejsc, gdzie odbywało się składanie ofiar.

KTU 1.104

Tłumaczenie

recto 1 *iršt*[...]

Życzenie [...]

² *d ilm . p^rd^l*[...]

bogów/które bogowie (...) [...]

³ *d ykl . x*[...]

które ma być zjedzone [...]

⁴ *tl^ltl^lm x*[...]

trzy^rdzie^lści [...]

⁵ *r^rš^rr .*[...]

^rdzie^lsięć [...]

⁶ *w a^rp y^lxx*[...]

a tak^rże ma być^l [...]

⁷ <i>b ym 'xxx' [...]</i>	w dniu [...]
⁸ <i>w sp'l b' [...]</i>	i półmi'sek' [...]
-----	-----
⁹ <i>w tt k [...]</i>	i dwa [...]
¹⁰ <i>w ak[l...]</i>	i ziar[no ...]
-----	-----
¹¹ <i>w b tš' [...]</i>	a w dziewiątym (dniu) [...]
¹² <i>ytn š qd'š' [...]</i>	należy dać barana (do) sanktua'rium' [...]
¹³ <i>bt d{x}'t't w bt bx [...]</i>	świątyni d... (?) i świątyni B[a'la ...]
¹⁴ <i>w bt šr</i>	i świątyni šr (?). 26
-----	-----
¹⁵ <i>w b ym 'šr</i>	W dniu dziesiątym
¹⁶ <i>tpnn . npšm . ḥ'm' [n]'h'</i>	dadzą (?) szaty 'do' ka'pli' [cy]
-----	-----
dolna kraweź ¹⁷ <i>w tt . ḥdtn</i>	i mają (je?) odnowić (?)
verso ¹⁸ <i>tnm . w ḥdth</i>	znowu i do nowiu
¹⁹ <i>tdn . hmt</i>	obwieszczą je
²⁰ <i>w tštn tnm</i>	i nałożą znowu.
-----	-----
²¹ <i>wm . bt ilm . tm[n]</i>	A szałasów bogów (jest) osie[m],
²² <i>tmn . tmn . 'g'ml[m]</i>	osiem (po/i/na) osiem 'g'ml[m] (?),
²³ <i>tmn ur'x' [...]</i>	osiem ur'x' (?),
²⁴ <i>w l p [...]</i>	i dla p [...]
-----	-----
²⁵ <i>w [...]</i>	i [...]
²⁶ <i>t'm' [n ...]</i>	o'sie' [m ...]
²⁷ <i>lx [...]</i>	dla x [...]
-----	-----
²⁸ <i>hx [...]</i>	(?)
²⁹ <i>tl't . l' [...]</i>	trz'y dla' [...]
-----	-----

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

6. *w a'p y'lx' [...]* – Odczytanie linii bardzo niepewne. Pardee (2000, 565-566) proponuje: *w n'p'š x' [...]* („i s'tr'ój ...”). Wobec uszkodzenia tekstu trudno o dalej idące konkluzje.

7. *b ym 'xxx' [...]* – Należy się domyślać, że po wyrazie „dzień” (*ym*) następował liczebnik, podobnie jak to ma miejsce w linii 15. Nieco podobnie wygląda także linia 11, gdzie od razu pojawia się liczebnik określający zapewne dany dzień w mie-

siącu. Biorąc pod uwagę, że w linii 11 pojawia się liczba „dziewięć”, należałoby się tutaj spodziewać co najwyżej liczebnika „osiem” (zob. del Olmo Lete 1999, 308). Może być także mniejszy, jeśli przyjmiemy, że każda sekcja oddzielona poziomymi liniami dotyczy innego dnia. Wówczas musiałby to być co najwyżej liczebnik „siedem”, ponieważ później pojawia się jeszcze jedna sekcja (w. 9-10). Z pewnością zaskakuje rekonstrukcja zaprezentowana w *KTU*, gdzie po *ym* pojawia się *'šr' [...]*, czyli dzień dziesiąty. We wcześniejszych edycjach *KTU*, podobnie jak Xella (1981, 127) i Pardee (2000, 565), pozostawiało dalsze znaki bez odczytania.

10. w *ak[l...]* – Pardee (2000, 565-566) proponuje odczytanie: w *a'rb' [...]*, czyli „i cz^tte¹[ry]”. Wobec uszkodzenia tabliczki trudno rozstrzygnąć, która z proponowanych lekcji jest lepsza.

13. *d{x}'t't* – Imię bóstwa najwyraźniej zostało błędnie zapisane i skryba je poprawiał, niestety jest ono nieczytelne. *KTU* proponuje przedstawioną wersję, jednak inni autorzy widzą tu: *d'g'n* (Xella 1981, 127); *dt* (del Olmo Lete 1999, 309); *d'x'n* (Pardee 2000, 565-566). Mniej prawdopodobna jest wersja *d'p'n* (Herdner 1978, 39). Tym niemniej można tu widzieć świątynię Dagana, Did/tanu, albo nawet Daqity (zob. *KTU* 1.102:8, tekst 12).

16. *tpnn* – Wyraz niezrozumiały. Del Olmo Lete (1999, 309 n. 48) proponuje, by widzieć tu formę odrzeczownikową zależną od *pn* i tłumaczyć ją jako „przedstawić”, „postawić (przed oblicze)”. Z kolei Pardee (2000, 570) skłania się ku rdzeniowi *pny* (por. *pnn*, *DUL* 665) i proponuje „obrócić, odwrócić”, w znaczeniu: najpierw szaty były użyte w jednym celu, a teraz trzeba je przynieść do kaplicy w innym. Od tego samego rdzenia wyprowadza ten wyraz Tropper (2000, 670), dając mu jednak znaczenie „stawać się odległym, zabranym”. Być może zamiast *tpnn* należy czytać *ttnn* od *ytn* (zob. Xella 1981, 128; del Olmo Lete 1999, 309 n. 48; *DUL* 975). Dawałoby to znaczenie: „masz dać szaty, dasz szaty” i taka propozycja, ze względu na paralełę (zob. *KTU* 1.173:16, *ytn npšh*) wydaje się najbardziej prawdopodobna.

17. *t* . *hđtn* – Problematyczny jest znak podziału, sugerujący, że mamy do czynienia z dwoma wyrazami. Jednak trudno wówczas określić, co ma oznaczać *t*. Zdecydowanie łatwiej jest dostrzec tu jeden wyraz, mianowicie czasownik koniugacji sprawczej, gdzie *š* przeszło w *t*, zob. del Olmo Lete (1999, 309 n. 49); Tropper (2000, 587). Wówczas otrzymujemy znaczenie „niechaj odnowią”, „mają odnowić”.

21. *wm . bt* – Wyrażenie w takiej formie zupełnie niejasne. Pardee (2000, 572) waha się nad wprowadzeniem poprawki, ostatecznie pozostawiając w *mbt*. Wydaje się jednak, że należy tu widzieć błąd skryby i czytać w *m<t>bt*, (zob. Herdner 1978, 41; Xella 1981, 130-131; Tropper 2000, 832; *DUL* 247). Podstawą dla takiego odczytania jest *KTU* 1.41:51 (tekst 24), gdzie mowa jest o składaniu ofiar bogom w szałasach z gałęzi (*młbt azmr*), a co ważniejsze, w podobnym układzie pojawiają się liczebniki (tam cztery po/i/na cztery). Tutaj byłaby to liczba dwukrotnie większa (osiem po/i/na osiem).

23. *ur[x]* – Być może uszkodzony tekst należałoby rekonstruować *urm* i widzieć tu osiem ofiar spalanych. Jednak cały tekst nie zawiera ani jednego terminu odnoszą-

cego się do rodzajów ofiar, przez co taka rekonstrukcja jest wątpliwa. Z drugiej strony należy pamiętać o znacznym stopniu uszkodzenia tabliczki, być może więc była mowa o ofiarach, ale dany fragment się nie zachował. Ze względu na hipotetyczność rekonstrukcji zdecydowano się pozostawić oryginalny tekst bez tłumaczenia.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

11-14. Ta sekcja tekstu jest bardziej czytelna niż poprzednie. Jest ona o tyle ciekawa, także w porównaniu z innymi tekstami ofiarniczymi, że mówi nie tyle o ofiarach dla bóstw, ile o ofiarach w świątyniach bóstw. Najpierw wymienione zostało bliżej nam nieznane sanktuarium (*qds*). Sam termin nie jest wyjątkowy, pojawia się w odniesieniu do różnych bóstw, np. „sanktuarium Milka” (KTU 1.123:20, tekst 14), „sanktuarium Ila” (KTU 1.119:6, tekst 25), a także „sanktuarium na wzniesieniu kultowym” (KTU 1.106:13-14, tekst 23). W omawianym tekście niestety imię bóstwa jest uszkodzone i nie wiadomo, komu sanktuarium było poświęcone. Następnie pojawiają się trzy świątynie (*bt*). Niestety, także w tym wypadku nie można łatwo ustalić, do kogo one należały. Pierwsza (w. 13) mogła być poświęcona zarówno Daganowi, jak i Did/tanu, bądź też Daqqicie – w zależności od tego, jaką rekonstrukcję wybierzemy (zob. komentarz filologiczny). Druga świątynia wydaje się poświęcona Ba’lowi, jednak zachowała się tylko pierwsza litera imienia bóstwa, zatem i tutaj trudno o pewność (powątpiewa w taką rekonstrukcję Pardee 2002, 100). Wreszcie trzecia świątynia określona jest nieco tajemniczym terminem *šr*. Można to rozumieć zarówno jako „świątynię śpiewaka”, jak i jako „świątynię (boga) *šr*”, gdzie wyraz ten jest po prostu imieniem/tytułem bóstwa. Problemem jest jednak fakt, że panteon ugarycki nie zna takiego boga. Trudno bowiem widzieć tutaj *mt w šr*, czyli Mot-*Władcę*. Mot nigdzie nie jest określany wyłącznie przy pomocy terminu *šr*. Co więcej, termin ten bywa używany w odniesieniu do Ila (KTU 1.123:3, tekst 14), a nawet wobec Aqhata (KTU 1.19 I 11, tekst 7). Trzeba więc przyznać, że nie wiadomo, do kogo należy świątynia wzmiankowana w linii 14. Budynkiem o charakterze sakralnym jest także kaplica (*hmn*) z linii 16, o ile rekonstrukcja tego wyrazu jest trafna.

15-20. Ta część dotyczy ofiar z szat, co nie jest zbyt częste w tekstach ofiarniczych. Mimo że tekst jest dobrze zachowany, wiersze te są mało zrozumiałe. Mowa jest o odnowieniu szat używanych w kulcie. Mogą to być szaty używane przez kapłanów podczas składania ofiar. Biorąc pod uwagę techniczną stronę kultu, to jest zarzynanie zwierząt i następnie ich (częściowe) spalanie oraz uczty ofiarne, nie budzi zdziwienia konieczność dość częstego odnawiania szat kapłańskich. Jednak zaznaczenie, że są to szaty „do kaplicy” (*hmnh*), może prowadzić także do wniosku, że są to szaty, w które ubrany jest posąg bóstwa. Także i taka sytuacja nie byłaby zaskakująca, ponieważ wiemy, że posągi bóstw były namaszczone i ubierane (Michel 2015, 53-66). Podkreślenie, że nowe szaty mają być „dane” podczas nowiu, może sugerować jakiś specjalny obrzęd wymiany szat na posągu bóstwa. Taki obraz pod-

kreśla użycie czasownika tutaj przetłumaczonego jako „obwieścić”. Jego podstawą jest rdzeń *dn*, wyrażający ideę działania prawnego, sądu. Można zatem rozumieć, że po odnowieniu szat są one oficjalnie zakładane na posąg i w ten sposób bóstwo po swego rodzaju „przerwie technicznej” ponownie jest w pełni czczone. Można jednak wyobrazić sobie także uroczyste przekazanie nowych szat kapłanom wraz z rozpoczęciem nowego miesiąca. Należy zatem stwierdzić, że tekst rytuału nie wskazuje jasno, dla kogo mają być przeznaczone ofiarowane szaty, choć sam fakt ich ofiarowania sugeruje, że odbiorcą jest raczej bóstwo, a nie kapłan.

21-24. Ostatnia względnie czytelna część tekstu. Zapewne mowa jest o ofiarach składanych w szałasach, zatem znowu tekst skupia się na miejscu składania ofiary, nie zaś na bóstwie. Szalasy, w których składane są ofiary, pojawiają się raz jeszcze w *KTU* 1.41:51 (tekst 24), gdzie tekst po pierwsze nie jest poprawiany, po wtóre zaś przynosi więcej szczegółów, dlatego też wypada odesłać czytelnika do komentarza w tamtym tekście.

19. RYTUAŁ OFIARNICZY NA DANY MIESIĄC 3

1. KTU 1.112 (RS 24.256)
2. Południowy akropol
3. 110 x 93 x 23 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczy

Kolejny tekst dotyczy ofiar w danym miesiącu, którym tym razem jest *hiyyaru*, czyli nasz kwiecień/maj. Wydaje się, że mamy tu do czynienia tylko z częścią tekstu, ponieważ tabliczka jest stosunkowo dobrze zachowana, a tekst urywa się na siedemnastym dniu. Można więc spodziewać się, że reszta rytuału była zapisana na innej, niezachowanej tabliczce.

KTU 1.112

Tłumaczenie

recto ¹ *b yrḥ . ḥ^fy^l[r . b ym]*

W miesiącu *hi^fyya^l[ru*, w dniu]

² *ḥdṯ . ḥdrḡl . x[...]*

nowiu, akolita (?) [...]

³ *ṯn šm . ḥmnh .*

dwa barany do kaplicy

w ṯq^ll⁴ ksp . w š^l rḡbt . l b^fl^l[t]

oraz syk[l] srebra i „paterę szacunku” (?) dla

⁵ *bḥt{.}m^l*

Pa^fn^l[i] Domó^fw^l,

š^l šrm l i^fn^l[š] ⁶ i^flm^l .

barana (i dwa) ptaki dla I^fna^l[šu]-i^flimów^l.

w bn mlk w b^fn^l[t] ⁷ mlk . t^lln .

A synowie króla i c^fór^l[ki] króla wstąpią siedem ra^lzy.

^fpa^lmt šb^l

W trzecim (dniu) wstąpią bogowie do kaplicy, (a gdy) słońce zajdzie, król będzie wolny (od obowiązków rytualnych).

⁸ *b ṯlṯ . t^lln . ilm b ḥmn*

⁹ *^rr^lb špš w ḥl mlk .*

¹⁰ *[b]^fšb^l ym . ḥdṯ . yrḥš¹¹ [ml]^lk . br^lr .*

[W] ^rsiódmym^l dniu nowiu król obmyje się i będzie czysty.

<i>b t̄mn^ft^l . iy^fn^lm</i>	W ósmy ^f m ^l (dniu jako) ofiarę od niesz ^f czę ^l ścia (?):
¹² <i>a^fk^l . t̄ql ksp . w k{b}d¹³ yn . l^l t̄trt</i>	zi ^f ar ^l no (?), sykl srebra i dzban wina dla
<i>hr .</i>	‘Asztarty Huryckiej.
<i>b^l š^t14 š^fr^lh . šba špš w h¹⁵l mlk .</i>	W jedenas ^f t ^l ym (dniu) o zachodzie słońca król będzie wolny (od obowiązków rytualnych).
<i>b t̄l̄tt^{verso} 16^c šrt . yrt{.}h̄š m¹⁷lk . brr .</i>	W trzynastym (dniu) król obmyje się i będzie czysty.
<i>b arb^lt¹⁸ šrt . yrdn . gtrm¹⁹ m̄sdh .</i>	W czternastym Gaszarowie zejdą na biesiadę;
<i>t̄n šm l gtrm</i>	dwa barany dla Gaszarów
²⁰ <i>w rgm . gtrm yttb .</i>	i niech Gaszarom odmówią modlitwę (?),
²¹ <i>w qdš . yšr .</i>	a „święty” będzie śpiewać.
<i>b h̄mš²² š^fr^lh . šn^fp^lt .</i>	W pięć ^f nas ^l tym (dniu jako) ofiarę koły ^f sa ^l nia:
<i>il š</i>	Ilowi barana,
<i>b^fl^l š²³pn š .</i>	Ba ^f lowi ^l Şapońskiemu barana,
<i>b^lugrt š .</i>	Ba ^l owi Ugaryckiemu barana,
<i>t̄n[šm]²⁴ l atr^ft^l .</i>	dwa [barany] dla Aszira ^f ty ^l ,
<i>t̄n šm . l btbt</i>	dwa barany dla Córki Domu
<i>[. w l]²⁵ ilt^fmg^ldl š . w aġ^ft^l[...]</i>	[i dla] Bogini ^f Wie ^l ży barana oraz aġ ^f t ^l [...]
²⁶ <i>rw š^lb^l . gdlt . w^farb^l[^l] ²⁷ šrh .</i>	‘i sie ^l dem krów oraz ‘czte ^l [r]naście o ^f w ^l iec.
<i>d^fq^lt .</i>	
<i>b^lt̄l̄tt^l š²⁸r^lt^l š l btbt . w x[...]</i>	W ‘sz ^l [esnas] ^f t ^l ym (dniu) barana dla Córki Domu i [...]
²⁹ <i>b šb^lt^l šr[t ...]</i>	W siedemnasty[m (dniu) ...]
-----	-----
³⁰ <i>iln . t̄l^lt̄t^ft^l[...]</i>	bóstwo t ^f r ^l z ^f y ^l [...]
³¹ <i>lpb^l[...]</i>	(?)
dolna krawędź ³² <i>lx[x] t̄l^ld̄t[...]</i>	dla [...] ‘sześć ^l ciokroć [...]

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

2. *h̄drġl* – Termin zapewne określa jakiś rodzaj pomocniczego personelu świątynnego (*DUL* 383). Wyraz ten pojawia się w Alalach w XVIII wieku (LÚ.MEŠ *ha-še-ru-hu-li*; *CAD H*, 139). Zapewne pochodzi od często spotykanego w językach semickich rdzenia ‘d/zr, czyli „pomagać”, „ratować” (*CAD H*, 166; *DNWSI* 836; *WSHP I*, 757-758; Halayqa 2008, 76). Mamy zatem do czynienia z „pomocnikiem”. Dla podkreślenia, że mowa o pomocy podczas sprawowania rytuału, termin został oddany przez „akolita”. Nie wydaje się słuszne, by wdzieć tu związek z huryckim *hašari* „oliwa wysokiej jakości” i w związku z tym tłumaczyć termin jako „namaszczający oliwą”, jak to sugerował Watson (2010, 825). Nie jest to także rodzaj ofiary, jak pierwotnie sugerował del Olmo Lete (1995, 45; 1999, 36).

4. *š'rgbt* – Wydaje się, że „patera szacunku” oznacza jakieś wyjątkowo ozdobne naczynie. Pardee (2000, 637-638) natomiast tłumaczy wyrażenie jako „patera grudy (ziemi)” w oparciu o KTU 1.133:19. Jednak wyraz *rgbt* pojawia się w tym tekście na samym końcu tabliczki, w niejasnym kontekście. Z pewnością tekst ten nie ma charakteru rytualnego. Trudno jest zmieniać podstawowe znaczenie wyrazu *rgbt* w oparciu o taki przykład (zob. del Olmo Lete 2004, 613; DUL 721).

11. *iy'n'm* – To problematyczny *hapax legomenon*. Najczęściej próbuje się łączyć ten wyraz z hebr. *'āwen* „nieszczęście”, „grzech” (WSHP I, 22-23) lub arab. *'ayn* „znużenie” (AEL 139). Stąd można tutaj widzieć ofiarę, która ma usunąć niebezpieczeństwo, zło, grzech. Tak też interpretuje to Xella (1981, 44), który mówi o ofierze apotropaicznej. Pardee (2000, 639) pozostawia wyraz jako niezrozumiały. Z kolei del Olmo Lete (1995, 45; 1999, 245) wiąże ofiarę z żałobą, między innymi poprzez powiązanie z występującym w inskrypcjach nabatejskich i palmireńskich wyrazem *'wn*, który oznacza część grobowca, może sarkofag (DNWSI 22).

12. *akl* – Ponieważ nie do końca jasny jest termin *iny* użyty w poprzednim wersie, zatem i zrozumienie następnego budzi wątpliwości. Rzeczownik *akl* może oznaczać „ziarno”, czyli podstawowe pożywienie i takie znaczenie wydaje się najbardziej prawdopodobne.

18-19. *mšd* – Termin różnie interpretowany. Del Olmo Lete (1999, 245) sugeruje „wieżę” (por. KTU 1.100:58, tekst 6, która jest siedzibą Ćorana); z kolei Dietrich & Loretz widzieli tu „posiłek” (TUAT II, 316), podobnie jak wcześniej Xella (1981, 47), zaś Pardee (2000, 639) pozostawił *mšd* bez tłumaczenia. Wszystko zależy od przyjętej etymologii. Del Olmo Lete & Sanmartín (DUL 578) wskazują oczywiście na wieżę (por. hebr. *mšād*, „górska twierdza”, WSHP I, 584) i wówczas *mšd* oznaczałoby miejsce, w którym/do którego odbywa się procesja. Jednak należy brać też pod uwagę „dziczyznę”, „biesiadę” (DUL 578), por. hebr. *šayid* („pokarm”, „dziczyzna”, WSHP II, 97-98), aram. *šyd* („łowy”, DNWSI 966), arab. *mašid*, *šayd* („dziczyzna”, AEL 1753). Wówczas Gaszarowie podążaliby „na biesiadę”, „na ucztę” i taka propozycja zdaje się być najtrafniejsza, ze względu na KTU 1.14 II 26 // IV 8 (tekst 8), gdzie wyraz ten jest paralelny wobec ofiary *dbḥ* składanej przez Danila.

20. *rgm . yttb* – Zwrot ten dosłownie oznacza „powtórzyć słowo”. Problem ze znaczeniem wersetu wynika z kłopotu z ustaleniem podmiotu. Pewną podpowiedzią jest dwukrotne użycie podobnego zwrotu w KTU 1.106:23,32 (tekst 23). Jest tam zapewne mowa o powtórzeniu recytacji jakiejś modlitwy liturgicznej. Jeśli przyjąć taką interpretację, wówczas wers mówiłby o wypowiedzeniu modlitwy skierowanej do Gaszarów. Na takim założeniu opiera się przedstawione tłumaczenie (por. Tropper 2000, 651; Pardee 2003-2004, 288). Inne interpretacje mówią o odpowiedzi danej przez Gaszarów, czyli być może o pewnej formie wyroczni (Xella 1981, 45; del Olmo Lete 1999, 245; 2004, 613-614; DUL 723). Jeśli za podmiot przyjąć „słowo”, wówczas należałoby tłumaczyć zdanie: „słowo Gaszarów powinno powrócić”, ewentualnie przez stronę bierną: „słowo (dla) Gaszarów powinno być wypowiedziane/wyrecytowane” (TUAT II, 316; Pardee 2000, 640). Jeszcze inną możliwością jest

przyjęcie za podmiot jakiegoś kapłana sprawującego rytuał (jak w następnym wer-sie) i wówczas otrzymalibyśmy znaczenie: „i (on) ma wypowiedzieć słowo (= litur-gię) Gaszarów” (Tropper 2000, 594). Gramatycznie każde tłumaczenie jest możliwe, ze względu na wieloznaczność interpretacji czasownika *yttb*.

25. *agt* – W tekstach o charakterze ekonomicznym wyraz ten jest toponimem (*'agatu*, *DUL* 30). Tutaj jednak zdaje się pełnić funkcję rzeczownika pospolitego (Pardee 2000, 641). Być może w uszkodzonym miejscu na końcu linii występowała jakaś nazwa zwierzęcia, zaś *agt* pełniło funkcję określenia dla owego daru ofiarnego, na przykład: „byk/krowa z *Agatu*”.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-7. Pierwsza sekcja tekstu wydaje się szczególnie związana z pałacem królewskim. Wprawdzie identyfikacja „Pani Domów” pozostaje niejasna i nie wiadomo, do której bogini ten termin się odnosi (*'Anata?*), niemniej bez wątplenia jest to boska opiekunka pałacu. Ofiary składane są także królewskim przodkom, czyli *Inašu-ilimom* („Boskim ludziom”). Przynajmniej część ofiar składana ma być w kaplicy. Wprawdzie nie jest określone jej położenie, jednak z pewnością nie jest to świątynia. Można domyślać się, że mowa jest o jakiejś kaplicy położonej w obrębie zabudowań pałacowych. Wreszcie wspomniana jest siedmiokrotna procesja („wstępowanie”) królewiał. Biorąc pod uwagę wiersz 8, zapewne procesja ma prowadzić do tej samej kaplicy. Sam czasownik użyty w tym wypadku (*'ly*) wskazuje na „ruch ku górze”, „wchodzenie”, „wstępowanie”. Odpowiada to położeniu pałacu w najwyższym punkcie miasta. Wszystko to zdaje się wskazywać na pałac królewski jako miejsce sprawowania tej części rytuału.

8-9. Wyrażenie „bogowie wstąpią do kaplicy” odnosi się oczywiście do procesji posągów bogów. Zapewne mowa jest o „boskich odwiedzinach” pałacu królewskiego. Posągi bogów wyruszały ze swoich świątyń i przybywały do kaplicy w pałacu. Procesja najwyraźniej odbywała się w ciągu dnia i rytuał kończył się przed zmierzchem (a więc tego samego dnia), ponieważ od tego momentu król już nie był zobowiązany do przestrzegania czystości rytualnej. Niestety nie wiadomo, czy posągi wracały tego samego dnia do swych świątyń (co wydaje się bardziej prawdopodobne), czy też pozostawały w pałacu (co jednak sugerowałoby konieczność utrzymania stanu czystości rytualnej przez króla, ponadto brak określenia, jak długo miałyby owe posągi pozostawać w pałacu).

10-15a. Ta sekcja mówi o ofiarach dla *'tirt hr*, czyli najpewniej dla *'Asztarty* Huryckiej. Tytuł ten poza omawianym tekstem pojawia się wyłącznie w *KTU* 1.43:1 (tekst 31) oraz jako częściowo rekonstruowany w *KTU* 1.116:1 (tekst 38). Ponieważ w tym pierwszym przypadku cały rytuał jest poświęcony *'Asztarcie* Huryckiej, dlatego też tam czytelnik znajdzie pełne omówienie tego przydomka bogini. Ciekawe

jest, że w omawianym tutaj tekście ʿAsztarta nie otrzymuje w ogóle ofiar ze zwierząt, a jedynie z pokarmów i kruszców.

15b-21a. Ten z kolei fragment mówi o ofiarach wyłącznie dla Gaszarów, czyli dla przodków dynastycznych, zob. szerzej komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.108:2 (tekst 44). Czczeni są oni około pełni księżyca. Najwyraźniej także i oni mają swoje posągi, skoro „schodzą” one do jakiegoś pomieszczenia. Przypomina to biblijne *tarāfīm*, które także były figurkami związanymi z kultem przodków (Rdz 31,19-34; Sdz 17,5; 18,14-20; 1 Sm 19,13-16). W ramach rytuału pojawia się wyjątkowy element, jakim jest śpiew wykonywany przez „świętego”, czyli zapewne kapłana-śpiewaka (por. de Tarragon 1980, 138-141). Niestety nie wiemy, czego dotyczył ów śpiew. Być może był on w jakiś sposób związany z chwalebными czynami przodków. Byłyby to wówczas bliskowschodni praprzodek eposu heroicznego. Inną możliwością jest śpiewne recytowanie tekstów związanych z kultem zmarłych władców, na przykład mówiących o herosach (*rpum*, zob. *KTU* 1.20-22, tekst 2). Podobna wzmianka o śpiewie podczas rytuału pojawia się w *KTU* 1.106:15-16 (tekst 23).

21b-27. Następną sekcja jest dość typowa, opisuje ofiarę kołysania składaną piętnastego dnia dla różnych bogów. Uwagę przyciągają boginie „Córka Domu” (*btbt*) i „Bogini Wieży” (*ilt mgdl*). Zapewne znowu mamy tutaj do czynienia z boginiami opiekuńczymi pałacu, podobnie jak w pierwszej sekcji, gdzie występowała „Pani Domów”. Niestety identyfikacja „Córki Domu” jest niepewna. Termin taki pojawia się także w języku akadyjskim (*mārat bīti*), jednak także tutaj brakuje pewnej identyfikacji. Być może jest to bogini Ninlil, a być może Aszratum (*RIA VII*, 355). W Ugarit termin ten, poza omawianym tekstem, pojawia się w *KTU* 1.105:22 (tekst 22) oraz w ekonomicznym tekście *KTU* 4.182:18. Żaden z tych tekstów nie pomaga ani w identyfikacji bogini, ani chociaż w dokładnym ustaleniu jej cech. Dyskusyjne jest także łączenie żeńskiej „Córki Domu” (*btbt*) z męskim bóstwem pałacowym (*bbt*), zob. szerzej komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.46:9 (tekst 15). Wreszcie interesująca jest sama forma zapisu „Córki Domu”, gdzie brak jest znaku rozdzielającego między oboma wyrazami. Być może wynika to z homofonii (*bittu biti* przechodzące w wymowie w *bitubiti*?). Mogło to powodować powstanie stałej zbitki, której łączna wymowa znalazła odzwierciedlenie w zapisie.

„Bogini Wieży” występująca razem z „Córka Domu” niestety również nie jest nam znana. Pojawia się jeszcze tylko raz w *KTU* 1.39:11 (tekst 27), jednak nie można na tej podstawie ustalić jej cech. Prawdopodobnie jest ona także bóstwem opiekuńczym danego miejsca (w tym wypadku wieży, być może czegoś w rodzaju donżonu). Sama wieża z kolei jest wspomniana jako miejsce składania ofiar (*KTU* 1.119:12, tekst 25).

20. RYTUAŁ OFIARNICZY NA DANY MIESIĄC 4

1. *KTU* 1.126 (RS 24.276)
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 117 x 77 x 28 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczy

Tekst jest bardzo uszkodzony. Ponieważ z urywków nie sposób odtworzyć jego treści, pozostawiono układ zapisu ugaryckiego. Nie ulega jednak wątpliwości, że mamy do czynienia z rytuałem ofiarniczym, podobnym do wyżej przedstawianych. Z racji uszkodzeń zrezygnowano z próby odtwarzania poszczególnych sekcji tekstu w komentarzu historyczno-kulturowym.

KTU 1.126

Tłumaczenie

recto ...

¹ [...]x[...]

[...]

² [...]ʼaʼnʼp .ʼ[...]

[...] (...) [...]

³ [...]ršp . gʼdʼ[lt...]

[...] Rašapowi kʼroʼ[wę...]

⁴ [...]by . b šʼ[...]

[...] (...) [...]

⁵ [...]x . ršp . a[lp...]

[...] Rašapowi by[ka ...]

⁶ [...]ʼxmtʼ . yšʼiʼ[...]

[...] (...) niech wyjʼdzieʼ (?) [...]

⁷ [...]

[...]

⁸ [...]

[...]

⁹ šx[...]

(...) [...]

¹⁰ k[...]

(...) [...]

¹¹ ʼhʼ[...]

(...) [...]

¹² b[...]

(...) [...]

...

verso ...

13 [x]l[...]	[...] (...) [...]
14 [x]ʳxʳ . ʳuʳ[...]	(...) [...]
15 [x]ʳkʳm[...]	(...) [...]
-----	-----
16 [b h]mš[...]	[W pią]tym (dniu) [...]
17 [x]ʳxʳy . iʳlʳ[...]	(...) [...]
18 ʳwʳ mlʳkʳ[...]	ʳaʳ króʳlʳ [...]
19 b ʳdt . ʳšʳ[...]	W szóstym (dniu) ʳbaranaʳ [...]
20 ʳlyh . ʳxʳ[...]	na wzniesieniu kultowym (...) [...]
21 yʳtb . b ʳšʳ[bʳ ...]	niech odmówi. W ʳsiódʳlʳ[mym (dniu) ...]
22 ym . w yš[...]	dzień i niech wyj[dzie ...]
23 ʳtʳdn . ʳrb[...]	(...) o zachodzie [...]
-----	-----
24 [x]tštn . hʳxʳ[...]	(...) [...]

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

20-21. ʳlyh . ʳxʳ[...] yʳtb – Wiersze te wykazują podobieństwo do *KTU* 1.41:45-46 (tekst 24). Stąd można pokusić się o zrekonstruowanie uszkodzonego w tym miejscu tekstu: ʳlyh . gdl . rgm . yʳtb „na wzniesieniu kultowym [krowę; modlitwę] niech odmówi (dosł. słowo niech powtórzy/słowo niech zostanie powtórzone)”. Pardee (2000, 711) proponuje szerszą rekonstrukcję aż do linii 22, jednak wobec znacznego uszkodzenia tekstu wydaje się to wysoce hipotetyczne.

23. ʳtʳdn – Wobec braku kontekstu znaczenie jest niejasne. *DUL* waha się pomiędzy rdzeniem *dn* („osądzić, ogłosić”, s. 272-273) a rdzeniem *dny* („zbliżyć się”, s. 274). Ku tej drugiej możliwości skłania się Pardee (2000, 711). Wydaje się jednak, że w obecnym stanie tekstu bezpieczniej pozostawić ten wyraz bez tłumaczenia.

24. *tštn* – rdzeń *št* ma tak wiele znaczeń („położyć”, „wznieść”, „ustanowić”, „sprawić”, „przygotować” itd.), że bez znajomości kontekstu nie sposób podjąć się tłumaczenia.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

20. „Wzniesienie” (ʳly, por. rdzeń ʳly, *DUL* 156-157) ma tutaj oczywiście znaczenie kultowe. Termin ten użyty jest także w *KTU* 1.106:14 (tekst 23), gdzie mowa o ofierze z barana w „sanktuarium na wzniesieniu kultowym” (*qdš ʳly*). Dwukrotnie „wzniesienie kultowe” pojawia się także w *KTU* 1.41:37//1.87:41 (tekst 24), gdzie wspomniany jest ołtarz (ʳly *mdbħt*) oraz w *KTU* 1.41:46//1.87:50 (tekst 24), gdzie z kolei mowa jest o ofierze z krowy. Zatem ʳly określa miejsce składania ofiar

ze zwierząt, zapewne zwykle ze stojącym tam ołtarzem. Trudno powiedzieć, na ile jest to stałe miejsce kultu, na ile zaś improwizowane. Wydaje się, że obie te możliwości nie wykluczają się wzajemnie – miejsca użyte w celach ofiarniczych *ad hoc* mogą z biegiem czasu przekształcać się w stałe miejsca kultu. Najwyraźniej „wzniesienie kultowe” nie łączy się ze świątynią, *KTU* 1.41:37//1.87:41 (tekst 24) zdaje się nawet rozróżniać „wzniesienie” (*ly*) od „świątyni Pani Wzniosłych Domów” (*bt b'lt bt[m] rmm*). Wszystko to wskazuje na paralelę ze znanym biblijnym terminem „wyżyna” (*bāmā^h*), który również oznacza miejsce składania ofiar pod gołym niebem i etymologicznie także wiąże się z miejscem położonym wyżej (zob. *TDOT II*, 139-145; Gleis 1997).

21. RYTUAŁ OFIARNICZY NA DANY MIESIĄC 5

1. *KTU* 1.138 (RS 24.298)
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 40 x 45 x 25 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczy

Najkrótszy z zachowanych rytuałów ofiarniczych na dany miesiąc. Tekst fragmentarycznie zachowanej tabliczki (lewa, górna część) ewidentnie zawiera tylko niewielką część rytuału. Oczywiście nie sposób zrekonstruować treści rytuału. Miesiąc *nql* odpowiada naszemu październikowi/listopadowi, o ile nazwa miesiąca jest poprawnie rekonstruowana.

KTU 1.138

Tłumaczenie

¹ *b yrh* . *rⁿ[ql...]*

W miesiącu *rⁿ[ql...]*

² *ilib* . *g^rd^l[lt...]*

Ilu-ibiemu *k^rro^l[wę ...]*

³ *py* . *tn* . [...]

... dwa [...]

⁴ *šrp* . *r^w[šlmm...]*

(jako) ofiarę całopalną *rⁱ* (jako) [ofiarę zapokojną...]

⁵ *gd^l[t...]*

kro^rw^l[ę ...]

⁶ *r^š^l[mm...]*

(jako) *r^ofia^lrę* [zapokojną ...]

...

...

22. RYTUAŁ OFIARNICZY NA DWA MIESIĄCE (?) 1

1. *KTU* 1.105 (RS 24.249)
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 100 x 90 x 25 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczy

Tabliczka ma obłamaną górną część, przez co nie wiadomo, jak tekst się zaczynał, ani też, jak się kończył. Tekst rytuału jest dość wyjątkowy, ponieważ łączy ofiary królewskie z ofiarami składanymi przez osoby prywatne. Stąd wahania, na ile mamy do czynienia z opisem jednego rytuału lub z dwoma osobnymi, a może z ćwiczeniem pisarskim, na co z kolei może wskazywać liniowanie tabliczki (zob. *KTU*). Także układ stron budzi wątpliwości. Układ zaproponowany przez *KTU* odpowiada kolejności zapisywania tabliczki, ponieważ linie 22 i 23 przeciągnięte są na drugą stronę tabliczki i widać, że skryba starał się zmieścić znaki obok już zapisanych linii 5 i 6. Oznacza to, że najpierw zapisana była strona określana przez *KTU* jako *recto*, a następnie *verso*. Problemem jest fakt, że linia 15 ewidentnie rozpoczyna opis rytuałów ofiarniczych w danym miesiącu (dzień nowiu). Stąd powszechnie proponowano odwrotny układ tabliczki (zob. Xella 1981, 35-37; *TUAT II*, 314-315; del Olmo Lete 1999, 248-251). Być może trafne rozwiązanie zaproponował Pardee (2000, 575-576), sugerując, że mamy do czynienia z rytuałem na dwa miesiące. Strona *recto* kończy rytuał z jednego miesiąca (zapewne *iba'latu*), strona *verso* zaś zaczyna rytuał ofiarniczy miesiąca *hiyyaru*. Wątpliwy wydaje się jednak układ miesięcy w kalendarzu ugaryckim, który zaproponował Pardee (2000, 578-579). Sugeruje on, że *iba'latu* były to grudzień-styczeń, zaś *hiyyaru* to styczeń-luty. Bardziej prawdopodobny wydaje się układ: marzec-kwiecień (*iba'latu*) oraz kwiecień-maj (*hiyyaru*). Teza o rytuale dotyczącym dwóch kolejnych miesięcy ma jednak poważny mankament, jakim jest wspomnienie miesiąca *hiyyaru* w w. 3, co zdaje się kolidować z sugestią, że strona *recto* dotyczy miesiąca *iba'latu*. W związku z tym tezę, że mamy do czynienia z rytuałem na dwa miesiące, należy traktować z ostrożnością.

KTU 1.105	Tłumaczenie
...	...
-----	-----
recto ¹ [b] ʔ ¹ g ¹ b . ršp mhbn š	[W] ʔdo ¹ le (ofiarnym) Rašapowi z mhbn barana
-----	-----
² šrp . w šp hršh	(jako) ofiarę całopalną i platerowaną kasoletę (?)
-----	-----
³ ʔlm . b gb hyr	Następnie w dole (ofiarnym) hiyyaru
-----	-----
⁴ tmn l tlm šin ⁵ šb' alp	trzydzieści osiem owieczek (i) siedem byków.
-----	-----
⁶ bt . b'l . ugrt . tn šm	(W) świątyni Ba'la Ugaryckiego: dwa barany;
-----	-----
⁷ ʔlm . l ršp . mlk {xxx}	następnie dla Rašapa z Mulukku
-----	-----
⁸ alp w š .	byka i barana.
l b ʔlt ⁹ bwmt š . ittqb	Dla Pani Domów barana (z) Isztaqabu
-----	-----
¹⁰ w š . nbkm w . š	i barana (z) Nabakimy i barana (z) posiadłości
¹¹ gt mlk {š}	Milku/Mulukku.
ʔlm	
dolna krawędź ¹² l ktr . tn <šm>	Następnie dla Koszara dwa <barany>;
ʔlm ¹³ tzg ʔm . t ¹ n šm pr	następnie (jako) ofiary tzg ʔd ¹ wa barany (i)
¹⁴ hz<p>	byczka (z) Hiz<pu>
verso ¹⁵ yrh . hyr . b ym hdt	(W) miesiącu hiyyaru, w dniu nowiu
-----	-----
¹⁶ alp . w š . l b ʔlt bht	byka i barana dla Pani Domów.
-----	-----
¹⁷ b arb't ʔšrt . b'l	W czternastym (dniu) Ba'lowi
¹⁸ ʔrkm	(...).
-----	-----
¹⁹ b tmnt . ʔšrt . yr ²⁰ tš . mlk br	W osiemnastym (dniu) król obmyje się i będzie czysty.
-----	-----
²¹ ʔlm . tzg . b gb . špn	Następnie (jako) ofiarę tzg w dole (ofiarnym) Šapona
-----	-----

²² <i>nskt . ksp . w hrš tt tn šm l btbt</i>	odlewów srebrnych i złotych dwa (sykle?) (i) dwa barany dla Córki Domu.
-----	-----
²³ <i>alp . w š . šrp . alp šlmm ²⁴ l b' l . 'šr l špn</i>	Byka i barana (jako) ofiarę całopalną; byka (jako) ofiarę zapokojną dla Ba'la; ptaka dla Šapona,
-----	-----
²⁵ <i>npš . w š . l ršp . bbt</i>	gardziel i barana dla Rašapa z Bibity.
-----	-----
²⁶ <i>'šrm l 'inš' ilm</i>	(Dwa) ptaki dla 'Inašu ¹ -ilimów
-----	-----
²⁷ <i>[...]dqt'h'</i>	[...] owcę
...	...

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1. *mhbn* – Wydaje się, że wyraz ten jest toponimem, określającym miejsce szczególnego kultu Rašapa (*TUAT II*, 315; *DUL* 529). Niestety lokalizacja tego miejsca nie jest ustalona. W królestwie Ugarit taka nazwa się nie pojawia (Van Soldt 2005 w ogóle nie wspomina o tym toponimie). Być może mamy do czynienia z miejscowością znad środkowego Eufratu, jak to sugeruje Lipiński (2009b, 91-92, 102) na podstawie toponimu *mu-ba-a-an* pochodzącego z Mari. Często jednak widziano tu „Rašapa łaskawego” (Herdner 1978, 15, 28), „Rašapa daru” (Dietrich & Loretz 1975, 163) czy też „Rašapa dobrodzieja” (Xella 1981, 41), od rdzenia *whb*, zawsze zaznaczając, że mamy do czynienia z niejasnym terminem. Wydaje się jednak, że jest to toponim, jak to ma miejsce w przypadku innych określeń Rašapa (Rašap z Bibity, Rašap z Gunu, Rašap z Mulukku, zob. Münnich 2011, 210-213).

2. *šp* – Wbrew niektórym autorom (del Olmo Lete 1999, 250; *TUAT II*, 315; zob. del Olmo Lete 2004, 604, gdzie autor ten wycofuje się z takiej propozycji), nie sposób widzieć tutaj „białej owcy”. Zamiast tego powszechnie (Xella 1981, 37; Pardee 2000, 581; *DUL* 778) przyjmuje się ofiarę z przedmiotu metalowego, platerowanego, por. akad. *šuppu* („lity” o obiektach metalowych, *CAD* Š, 248-249), hebr. *šph* („wyłożyć”, „pokryć”, *WSHP II*, 118-119). Zatem najlepsze tłumaczenie *šp hršh* to „platerowana (połączana) kasoleta”.

3. *'lm* – Pardee (2000, 582) interpretuje *'lm* tutaj, jak i w kolejnych wersach, jako „następnego dnia”. Jednak sam wyraz wyraża następstwo, kolejność wydarzeń, nie zawierając w sobie informacji, czy dotyczy to kolejnych dni. Nie wykluczając zatem takiej możliwości, należy jednak pozostać przy dosłownym znaczeniu: „następnie”, co może określać zarówno następny dzień, jak i kolejną ofiarę tego samego dnia. Tak też Xella (1981, 38); Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 315); del Olmo Lete (1999, 250); zob. szerzej Tropper (2000, 332).

18. *'rkm* – Wydaje się, że w tym miejscu powinien znajdować się rzeczownik określający ofiarę, ewentualnie zwierzęta składane w ofierze. Jednak termin *'rkm* nie jest jasny. Proponowane są różne tłumaczenia: jako epitet Ba'la („Ba'lu budynków”, Xella 1981, 38; „Ba'lu wojsk”, *TUAT II*, 312), rodzaj ofiary („ofiara z dwóch bochenków chleba”, de Moor 1970b, 318; „ofiary z ciastek”, Herdner 1978, 13; „ofiary z podatków *'rk*”, Pardee 2000, 577). Niekiedy *'rkm* pozostawiane jest bez tłumaczenia (del Olmo Lete 1999, 249), co wydaje się najtrafniejsze, wobec dużych wątpliwości dotyczących każdej z przedstawianych propozycji. Zob. szerzej dyskusję: del Olmo Lete (1999, 249 n. 96); Pardee (2000, 583-585); Wyatt (2002, 416-417 n. 2); del Olmo Lete (2004, 604).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-5. Pierwsza sekcja tekstu zapewne jest kontynuacją listy ofiar zawartej w niezachowanej części tekstu. Wymienione są dwie ofiary złożone w *gb* (zob. niżej), jednak są one zupełnie różne. Pierwsza jest dość typowa: bóstwo (Rašap) otrzymuje ofiarę ze zwierzęcia (barana) oraz przedmiot z cennego kruszcu (platerowana kasoleta). Jednak druga ofiara zupełnie odbiega od zwykle spotykanych. Przede wszystkim odbiorcą zdaje się być *hiyyaru*, czyli zamiast imienia bóstwa pojawia się nazwa miesiąca. Po wtóre zaś liczba składanych zwierząt jest niezwykle duża (trzydzieści osiem owieczek i siedem byków). Trudno interpretować taki tekst, być może mowa jest o ofiarach podczas całego miesiąca, choć byłby to rzadko spotykany zapis. Nieco podobny pojawił się już w *KTU* 1.109:30-31 (tekst 16), gdzie także była mowa o trzydziestu owcach. Ponadto i w tamtym tekście wyjątkowe było miejsce złożenia ofiary, czyli „palenisko stołu Pani Domów”. Także *KTU* 1.39:20-21 (tekst 27) wspomina o ofierze z trzydziestu krów „(u) stopni ołtarzy (ofiaruje) krowę dla Pani Domów”. Jednak w wymienionych tekstach pojawia się konkretne bóstwo, któremu składana jest ofiara (Pani Domów), zaś liczba zwierząt wynosi równo trzydzieści. W omawianym zaś tekście nie tylko brak imienia bóstwa, ale i liczba zwierząt nie wiąże się wprost z liczbą dni miesiąca. Dodatkowym problemem jest wspomnienie nazwy miesiąca *hiyyaru*. Zdaje się to sugerować składanie ofiar właśnie w tym miesiącu, podczas gdy dopiero w. 15 wspomina o ofiarach w nowiu właśnie miesiąca *hiyyaru*, czyli na jego początku. W oparciu o to – jak zaznaczono powyżej – sugerowano, że pierwsza strona tabliczki odnosi się do ofiar w miesiącu *iba'latu*, co jednak nie zgadza się z w. 3. Trzeba przyznać, że trudno znaleźć dobre rozwiązanie tego problemu. Być może rzeczywiście mamy do czynienia ze szkolną tabliczką, gdzie uczeń przepisywał teksty bez zachowanej kolejności. Może na to wskazywać liniowanie, mające ułatwić naukę pisania oraz przeciągnięcie dwóch wersów na drugą stronę tabliczki. Inną możliwością jest przypuszczenie, że w. 3 wcale nie mówi o ofiarach w miesiącu *hiyyaru*, lecz mamy tu do czynienia z nazwą własną miejsca składania ofiar. Należałoby wówczas rozumieć *gb hiyyaru* jako „kwietniowy/ma-

jowy dół (ofiarny)”. Oczywiście narzuca się interpretacja, że ofiary powinny być składane właśnie w tym miesiącu, jednak nie jest to powiedziane w tekście wprost. Wreszcie liczba składanych w ofierze zwierząt nie odpowiada liczbie dni miesiąca, co także może sugerować zerwanie ścisłego związku z kalendarzem.

Bardzo interesujące jest wspomniane w omawianym tekście miejsce składania ofiar. Mowa jest tutaj (podobnie jak poniżej w tekście) o specyficznym miejscu *gb*, które można oddać jako „dół ofiarny” (por. akad. *habbu*, *huppu* „zagłębienie”, „dziura”, *CAD H*, 239; arab. *gābat*, *gaybat* „dziura w ziemi”, *AEL* 2313; podobnie *gubb* „obniżenie terenu”, *AEL* 222). Za taką interpretacją opowiadali się: Xella (1981, 37); Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 315); del Olmo Lete (1999, 263); Pardee (2000, 511-512); del Olmo Lete & Sanmartín (*DUL* 312); Halayqa (2008, 141). Tłumaczenie „dół (ofiarny)” mogłoby sugerować jakiś związek z bóstwami chtoniczymi lub kultem zmarłych (tak twierdzi del Olmo Lete 1999, 33-34), co jednak nie znajduje potwierdzenia w tekście. „Dół (ofiarny)” jest poświęcony konkretnym bóstwom: Şaponowi (zob. niżej w. 21), Raşapowi (omawiany tekst oraz *KTU* 1.91:15, tekst 62), Išcharai (*KTU* 4.149:13), ewentualnie związany jest z nazwą miesiąca *hiyyaru* (zob. niżej w. 3). Z kolei inni badacze, w oparciu o hebrajski wyraz *‘ab* (*WSHP I*, 724), widzą tu jakąś drewnianą konstrukcję, może „podium” (de Tarragon 1980, 21-23), czy też po prostu „drewno (święte)” (Polselli 1982, 21-26). Jest to jednak o tyle kłopotliwe, że trudno sobie wyobrazić składanie ofiary (spalanej) na czymkolwiek wykonanym z drewna. Spowodowałoby to bowiem spalenie wraz z ofiarą także owej konstrukcji. Jeszcze inaczej proponowali Herdner (1978, 14) oraz van der Toorn (1991, 48-49), którzy tłumaczyli *gb* przez „ganek”, „przedsionek”, „zadaszenie”, „baldachim”, także widząc pokrewieństwo z hebr. *‘ab*. Jednak składanie ofiary pod jakimkolwiek dachem wydaje się skrajnie nieprawdopodobne, ze względu na problem ze spaleniem zwierzęcia w mniej lub bardziej zamkniętym pomieszczeniu. Niekiedy ten kłopotliwy termin pozostawiany jest w ogóle bez tłumaczenia (Merlo & Xella 1999b, 304; Münnich 2011, 178). Wydaje się jednak, że dla jasności tekstu można przyjąć znaczenie „dół (ofiarny)”, choć należy zaznaczyć pewną hipotetyczność takiej propozycji.

6-8a. Kolejna sekcja wygląda zupełnie typowo. Ofiary dla Ba’la Ugaryckiego mają być złożone w świątyni. Z kolei ofiary dla Raşapa z Mulukku nie mają określonego miejsca, choć i tutaj można domyślać się typowej lokalizacji, czyli zapewne świątyni. Obaj bogowie określani są poprzez swe lokalne miejsce kultu. W przypadku Ba’la jest to świątynia stołeczna, w przypadku Raşapa mowa jest o miejscowości leżącej w południowej części królestwa Ugarit. Pojawia się ona dość często w tekstach ugaryckich, zob. Van Soldt (2005, 29, 89); a także Pardee (2000, 582); Lipiński (2009b, 90); Münnich (2011, 213).

8b-14. Następną sekcja opisuje ofiary wyłącznie dla Pani Domów, czyli bogini opiekuńczej pałacu, zob. szerzej komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.109:31 (tekst 16). Ta część rytuału charakteryzuje się wyjątkowym w całym korpusie teks-

tów ofiarniczych zaznaczeniem, że ofiary pochodzą z poszczególnych miejscowości królestwa.

Pierwszy baran ma być dostarczony z Isztaqabu (*ittqb*). Nazwa tej miejscowości w pełnej formie pojawia się tylko w omawianym tekście, jednak jest także zrekonstruowana w *KTU* 4.358:3 (zob. Tropper & Vita 1998, 689-690; Van Soldt 2005, 13). Niestety nie wiadomo, gdzie ona leżała.

Kolejna miejscowość to Nabaku (*nbk*), tutaj pojawiająca się w wyjątkowej dla zapisu alfabetycznego formie *pluralis* (*nbkm*). Jednak w ugaryckich tekstach zapisanych klasycznym pismem klinowym wymieniana jest miejscowość Nabakima (*na-ba-ki-ma*) (*DUL* 609). Miejscowość ta pojawia się także jako Gittu Nabaki (*gt nbk/npk*), czyli „posiadłość Nabaku” (Van Soldt 2005, 32, 179). Sam wyraz *nbk/npk* oznacza po prostu „źródło”, zatem można rozumieć występujący tutaj toponim jako „Źródła”. Niestety lokalizacja jest nieznana.

Następnym toponimem jest Gittu Milki (*gt mlk*), czyli „posiadłość Milka”. Jego nazwa składa się z dwóch elementów. Sam wyraz *gittu* (*gt*) pierwotnie oznaczał zapewne „tłocznię” oliwek lub winogron (por. hebr. *gat*), następnie szerzej „gospodarstwo rolne”, „majątek ziemski”, „posiadłość”, „folwark” (*DUL* 307-309). Ze względu na charakter źródeł (większość pochodzi z archiwów królewskich), mamy dane o istnieniu posiadłości/folwarków (*gt*) monarszych, jednak nie można z góry wykluczyć istnienia posiadłości prywatnych (McGeough 2007, 130, 376-377). W języku polskim istniały toponimy typu „folwark + nazwa własna” (np. folwark Jabłonna, folwark Łysołaje itp.). Jednak sam wyraz „folwark” nie stanowił wówczas nazwy własnej, poza przypadkami typu „Stary Folwark” itp. Dlatego też zdecydowano, że ugaryckie nazwy typu *gt* + nazwa własna będą tłumaczone jako „posiadłość + nazwa własna” (wyraz „folwark” wydaje się nazbyt związany z konkretną rzeczywistością nowożytną Rzeczypospolitej), a nie „Gittu + nazwa własna”. Najczęściej ową „nazwą własną” jest określenie geograficzne, jednak niekiedy pojawia się imię właściciela/zarządcy lub imię bóstwa (o ile nie mamy do czynienia z imieniem osoby identycznym z imieniem bóstwa, co jest możliwe). W omawianym przypadku (*gt mlk*) mowa jest bądź o „posiadłości królewskiej”, bądź też o „posiadłości (boga) Milka”, bądź wreszcie o „posiadłości Mulukku”. Niestety ułomny sposób zapisu w alfabetycznym piśmie ugaryckim uniemożliwia dokładne odczytanie nazwy. Niezależnie od brzmienia tego toponimu, omawiana miejscowość wymieniana jest wśród miejscowości znajdujących się stosunkowo niedaleko stolicy (Van Soldt 2005, 143).

Ostatnią wymienioną miejscowością jest Hizpu (*hzp*). Miejscowość ta często występuje w tekstach ugaryckich i mimo opuszczenia ostatniego znaku, rekonstrukcja nie budzi wątpliwości. Hizpu leżało na wschód od Ugarit, choć dokładna lokalizacja nie została ustalona (Van Soldt 2005, 17, 97). Natomiast trudny do identyfikacji jest rodzaj składanych ofiar *tzg*, którego nazwa zaczerpnięta jest z języka hurycyckiego, zob. szerzej ekskurs: *Rodzaje ofiar*.

15-28. Druga strona tabliczki zdaje się zawierać standardowy opis ofiar w danym miesiącu. Zaczyna się od dnia nowiu, czyli od początku miesiąca. Następnie

pojawia się jednak od razu dzień czternasty i osiemnasty, co zdaje się wskazywać na opuszczenie niektórych dni. Być może potwierdza to, że mamy do czynienia z tekstem szkolnym, gdzie nie tyle chodziło o treść, ile o ćwiczenie samej umiejętności pisania. Wskazywać na to może także liniowanie tabliczki i przeciąganie wersów na drugą stronę. Jednak w tekście szkolnym można by się spodziewać liczniejszych błędów, których – szczególnie na drugiej stronie tabliczki – brak.

Ponownie pojawia się ofiara składana w dole (ofiarnym) (*gb*), tym razem poświęconym bogu Şaponowi. Podobnie jak w w. 3, tak i tutaj oprócz zwierząt w dole (ofiarnym) składane są przedmioty wykonane z kruszców (dwa sykle odlewów srebrnych i złotych). Wśród bóstw otrzymujących ofiary wymieniona jest znowu rzadko spotykana „Córka Domu”, czyli zapewne bóstwo opiekuńcze pałacu (zob. komentarz historyczno-filologiczny do *KTU* 1.112:21-27, tekst 19).

Pod koniec wykazu pojawia się Raşap z Bibity, czyli po raz kolejny w omawianym tekście wymieniona jest lokalna hipostaza tego bóstwa (po wymienionych powyżej Raşapie z *mhb*n oraz Raşapie z Mulukku). Bibita to miejscowość poświadczona także w innych tekstach ugaryckich (*KTU* 1.100:31; 1.171:3; co ciekawe nie wspomina o niej Van Soldt 2005). Jako że Raşap często pojawia się w przedstawianym rytuale, wydaje się, że jego kult jest w szczególności sposób podkreślony w omawianym tekście.

Inašu-ilimowie („Ubóstwieni ludzie”), zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.123:31 (tekst 14) oraz *KTU* 1.106:1-2 (tekst 23), gdzie wymieniona jest identyczna ofiara.

23. RYTUAŁ OFIARNICZY NA DWA MIESIĄCE 2

1. *KTU* 1.106 (RS 24.250 + 24.259)
2. Południowy akropol
3. 120 x 80 x 31 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczy

Nie ulega wątpliwości, że przedstawiony tekst jest drugą tabliczką rytuału. Niestety pierwsza nie została odnaleziona. Tabliczka jest zachowana w całości, na początku nie brakuje żadnych wersów, jedynie w środku strony *recto* powierzchnia tabliczki jest uszkodzona i przez to częściowo nieczytelna. Na stronie *verso* skryba pozostawił dolną część tabliczki niezapisaną, co oznacza, że kopiował/pisał tekst konkretnego rytuału i doszedł do jego końca. Tekst rozpoczyna się w trakcie wymienia ofiar dla Rašapa. Ponieważ w w. 18 pojawia się data (ósmy dzień miesiąca *gannu*, czyli czerwca/lipca), należy zakładać, że powyżej zachowany tekst opisuje ofiary z wcześniejszych dni tego samego miesiąca. Konsekwentnie, pierwsza, zaginiona tabliczka zapewne opisywała ofiary z samego początku tegoż miesiąca oraz ofiary przewidziane na poprzedni miesiąc *ħallatu* (maj/czerwiec).

KTU 1.106

Tłumaczenie

recto ¹ *l ršp . hgb .*

² *šrm l inš . ilm . šrp*

³ *ydbil . gdl .*

ya⁴ršil . gdl

⁵ *mtr . gdl .*

n¹p¹š⁶ w š . l ršp . mh¹b¹[n] ⁷ šr¹p¹ .

dla Rašapa Stróža (?),

(dwa) ptaki dla Inašu-ilimów (jako) ofiarę całopalną,

Jadub-Iłowi krowę,

Jariš-Iłowi krowę,

Ammutarowi krowę.

Ga^rldziel i barana dla Rašapa (z) *mh¹b¹ [n]* (?) (jako) ofiarę całopalną¹,

<i>r'š'ṛ'm' [. l inš]⁸ il[m ...]</i>	(dwa) 'pt'a'ki' [dla Inašu]-ili[mów...]
<i>⁹ bn r'm'[lk . w bnt] ¹⁰ mlk .</i>	Synowie 'kr'[óla i córki] króla
<i>bt r'ml'[k ...]</i>	(oraz) pałac 'król'[ewski (ofiarują) ...]
<i>¹¹ š . l p'dr . 'y' [...]</i>	barana dla 'Pi'drai [...]
<i>¹² bt . m'lk' . y'r'[h .</i>	Pałac kró'lewski' (ofiaruje) Ja'ri'[chowi
<i>š]r'b^c'¹³ šin . hmn'h' .</i>	sie]'dem' owieczek 'w' kaplicy,
<i>r'š' . qdšh¹⁴ 'lyh .</i>	'barana' w sanktuarium na wzniesieniu
<i>r'š h'm'nh . nkl</i>	kultowym,
<i>¹⁵ š kb'm'h .</i>	'barana' w 'kapli'cy Nikkal,
<i>w šr yšr¹⁶ šr . ta'r' . l pn¹⁷ mlk .</i>	barana w kb'm',
<i>pṭh yd . mlk^{dolna krawędź}¹⁸ g'dl't .</i>	a śpiewak ma śpiewać pieśń chwały (?)
<i>b tmn . gn</i>	przed obliczem króla.
<i>¹⁹ [n]r'p'š . w arb' verso²⁰ 'šrh . dqt</i>	(Przy) wejściu do mauzoleum (?) królew-
<i>²¹ w šb' . gdl't . w k²²l . šbšlt . dg . gnh</i>	skiego (ofiarują) k'ro'wę.
<i>²³ <t>tb . rgm . b gn . w hl²⁴ mlk .</i>	W ósmym (dniu miesiąca) gannu
<i>b tn . l 'šrm²⁵ tušl . šlḥmt .</i>	[ga]r'dziel i czternaście owiec,
<i>b ḥmš²⁶ l 'šrm . yrṭḥš . ml'k'²⁷ brr .</i>	siedem krów oraz wszelkie gotowane
<i>w ll {l} t'r[k]²⁸ ksu .</i>	ryby w ogrodzie.
<i>'lm . tšu . šl'h'm'[t]</i>	<Od>mówi się modlitwę w ogrodzie
<i>²⁹ tš' . šin . w alp[...]</i>	i król będzie wolny (od obowiązków
<i>³⁰ w uz . i'š'm . ar[...]</i>	rytualnych).
<i>³¹ dqtm . w gdl't . 'x'[...] ³² l aršy</i>	W dwudziestym drugim (dniu) jadło zo-
<i>ttb r'gm'³³ w hl mlk</i>	stanie odłożone.
	W dwudziestym piątym (dniu) kró'l' ob-
	myje się i będzie czysty.
	W nocy przygotu[ja] tron,
	następnie wyniosą ja'dł[o].
	Dziewięć owieczek i byk [...]
	oraz gęś (...) [...]
	(Dwie) owieczki i krowę [...] dla Aršai.
	Odmówi się mod'litwę' i król będzie wol-
	ny (od obowiązków rytualnych).

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1. *hgb* – Kontrowersyjny termin określający Rašapa. Oprócz omawianego tekstu pojawia się jeszcze trzykrotnie: *KTU* 1.90:2 (tekst 32); *KTU* 1.134:2; *KTU* 1.168:1 (tekst 33). W różnych publikacjach można znaleźć zupełnie odmienne interpretacje. Często spotykane jest połączenie ugar. *hgb* z hebr. *ḥāgāb* „szarańcza” (*WSHP I*, 276) i wówczas widzi się tutaj „Rašapa szarańczy”. Niekiedy uzasadniano takie tłumaczenie tym, że Rašap oraz Nergal (z którym Rašapa utożsamiano) mieli być bogami zniszczenia, a przecież szarańcza niszczy

wszystko na swej drodze (Fulco 1976, 44; Herdner 1978, 28; *TUAT II*, 324; *DUL* 352). Należy jednak zaznaczyć, że ani Nergal, ani Rašap w żadnym tekście ani w żadnym przedstawieniu ikonograficznym nie byli łączeni z szarańczą, zatem taka propozycja nie znajduje potwierdzenia w źródłach. Sugerowano także, że *hgb* określa coś, co jest składane na ofiarę (del Olmo Lete 1992, 151-152; 1999, 225 n. 34), niekiedy wprost widząc tutaj „gazelę” (Virolleaud 1965, 11-12; wahał się także Fulco 1976, 44, jednak ostatecznie wybrał „szarańczę”). Taka propozycja stoi jednak w wyraźnej sprzeczności z tekstami, gdzie wyraz *hgb* pojawia się wyłącznie jako określenie Rašapa i nigdy nie jest ofiarą dla jakiegokolwiek innego bóstwa. Bardziej prawdopodobne jest dostrzeżenie w *hgb* toponimu (Pardee 2000, 485), bowiem znajduje to paralełę w innych określeniach, takich jak: Rašap z Bibity, Rašap z Gunu, Rašap z Mulukku oraz zapewne Rašap z *mhb*n (zob. w. 6). Kłopotem jest brak występowania takiego ewentualnego toponimu poza wymienionymi tekstami związanymi z Rašapem (na przykład w tekstach ekonomicznych). Najczęściej zatem widzi się w ugar. *hgb* – w nawiązaniu do arab. *hağaba* „zasłaniać, osłaniać”, a stąd arab. *hağib* „odźwierny, portier” – właśnie „odźwiernego”, „stróża” (Frey-Anthes 2007, 113 n. 593; Lipiński 2009b, 100-103; Münnich 2011, 202-203). Być może w takim kontekście należy rozumieć użycie *hgbn* i *hgbt* jako elementu imion własnych w Ugarit. Wówczas *bn hgbn* oznaczałoby „syna stróża” (por. akad. *ĀUMU ha-ag-ba-nu*; *DUL* 352). Takie znaczenie znajduje potwierdzenie w obrazie Rašapa jako odźwiernego bogini słońca Šapšy, kroczącego koło niej po niebie i otwierającego przed nią wrota podziemia podczas zachodu (zob. *KTU* 1.78:3-4, tekst 55). Niektórzy jednak interpretują ten termin jako „odźwierny (świata podziemnego)”. Taką możliwość dopuszczają Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 324). Xella z kolei widzi tu „strażnika (ogrodu-cmentarza)” (Xella 1979-80, 150; Xella 1981, 83; *DDD* 701). Wydaje się to jednak zbyt daleko idącą interpretacją (zob. Münnich 2011, 203). Należy zatem przyjąć, że mamy tu do czynienia z określeniem Rašapa jako boskiego stróża (bogini Šapšy? króla? dynastii, sądząc z wymienionych imion przodków w ww. 3-5?). Mniej prawdopodobne jest, że *hgb* to kolejny toponim.

6. *mhb*n – Toponim występujący także w *KTU* 1.105:1 (tekst 22), zob. komentarz filologiczny.

12. *y'r'lh* – *KTU* widzi tu imię Jaricha (podobnie *TUAT II*, 325), choć inni komentatorzy pozostawiają znaki bez odczytania, albo widzą w *y...* początek czasownika mówiącego o złożeniu ofiary; zob. del Olmo Lete (1999, 231); Pardee (2000, 594).

15. *kbm* – Termin ten występuje wyłącznie w omawianym tekście. Przypuszcza się, że mowa tu o jakimś pomieszczeniu świątynnym. Jako paralełę można podać akadyjski wyraz *kummu* (zapisywany także jako *kūbu*) oznaczający w przypadku świątyni celę, zaś w odniesieniu do pałacu jakieś wewnętrzne, prywatne pomieszczenie (zob. *CAD K*, 488, 533-534; *AHw* 498, 506). Problemem jest jednak fakt składania ofiary z barana w takim pomieszczeniu, ponieważ z pewnością nikt nie spalałby zwierzęcia w małej i zwykle pozbawionej okien celli świątyni. Zapewne znaczenie ugaryckiego *kbm* nie do końca odpowiadało akadyjskiemu *kūbu/kummu*, jednak jaką dokładnie część świątyni oznaczało, tego nie sposób ustalić. Być może – podobnie jak to ma miejsce w przypadku powyżej wymienionej kaplicy *hmn* – należy tekst rozumieć „przed kaplicą”, „obok kaplicy”, a nie „wewnątrz kaplicy” i odpowiednio

„przed pomieszczeniem *kbm*”, „obok pomieszczenia *kbm*”, nie zaś „wewnątrz pomieszczenia *kbm*”, na co wskazuje użyty przyimek *-h*.

16. *ta^{1r}1* – Pardee (2000, 595-596) zamiast *ta^{1r}1* czyta tutaj *pamt* i jednocześnie rozważa możliwość poprawki *šr* („pieśń”) na *šr* („dziesięć”), co daje całość: „A śpiewak niech śpiewa dziesięć razy...”; identycznie Xella (1981, 82); del Olmo Lete (1999, 231). Jednak nie wydaje się, by należało tu wprowadzać jakkolwiek poprawkę, nawet jeśli *tar* jest *hapax legomenon* (*DUL* 842). Stąd przedstawione tłumaczenie podąża za zaproponowanym w *TUAT II*, 325.

17-18. *pṯh yd . mlk* – Tłumaczenie tego zwrotu jest przypuszczalne. Wyraz *pṯh* można odczytać w najprostszy sposób jako czasownik „otwierać”, zaś *yd* jako „ręka”. Dawałoby to opis jakiegoś bliżej nieznanego rytuału, podczas którego „król otwiera rękę”. Ponieważ jednak w żadnym innym tekście nie występuje taki rytuał, przeto zasadne jest szukanie innego znaczenia. Ponieważ *yd* oprócz ręki może oznaczać także „znak”, „pomnik” (zob. *DUL* 940, por. 1 Sm 15,12; 2 Sm 18,18; Ez 21,24), przyjęto wstępnie tłumaczenie „mauzoleum” w znaczeniu „pomnik upamiętniający zmarłego/zmarłych”. Tak też del Olmo Lete (1999, 226-227), wbrew Pardee (2000, 596). Wówczas *pṯh* otrzymuje znaczenie „otwór”, „wejście”, co łącznie daje znaczenie: „(Przy) wejściu do mauzoleum (?)”. Oczywiście tłumaczenie jest hipotetyczne, co oznaczono znakiem zapytania.

23-24. *ttb rgm* – Wyrażenie tłumaczone jako „odmówi się modlitwę” (dosł. „wróci/powtórzy się słowo”) pojawia się jeszcze raz w w. 32. Zapewne należy interpretować je jako powtórzenie jakiegoś wezwania liturgicznego, modlitwy recytowanej na głos; por. *KTU* 1.112:20 (tekst 19), *KTU* 1.26:21 oraz *KTU* 1.41 + 1.87:45,46 (tekst 24).

30. *iš¹m . ar[...]* – Dawniej często odczytywano tekst *ilm ar[s]*, co dawało „bogów podziemia” jako odbiorców ofiary (Xella 1981, 82-83; *TUAT II*, 325; del Olmo Lete 1999, 231). Jednak nie ma wątpliwości, że drugą literą nie może być *l*, mimo lekkiego uszkodzenia tabliczki (zob. del Olmo Lete 2014, pl. XLVIII-XLIX). Najprawdopodobniej jest to *š*, co powoduje, że tekst jest niezrozumiały (zob. Pardee 2000, 590, 599; *KTU*). Z pewnością wers ten nie potwierdza tezy, że cały rytuał jest przeznaczony dla zmarłych.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-8. Pierwsza zachowana część rytuału dotyczy ofiar dla Rašapa oraz dla Inašu-ilimów („Ubóstwionych ludzi”), zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.123:31 (tekst 14). Nieznana jest ofiara dla Rašapa, ponieważ zapewne była ona wymieniona na pierwszej, zaginionej tabliczce z rytuałem. Nie wiemy także, którzy bogowie byli wymienieni na początku rytuału. Inašu-ilimowie otrzymują, podobnie jak widzimy w innych tekstach, ptaki. Rašap natomiast nie ma przypisanych konkretnych zwierząt na ofiarę, w dalszej części sekcji otrzymuje barana i gardziel (zapewne innego zwierzęcia). Można domyślać się, że cała pierwsza część rytuału

wiąże się z kultem ubóstwionych przodków dynastycznych, z których trzech jest nawet wymionionych z imienia. Pierwsze dwa (Jadub-Ilu, Jariš-Ilu) pojawiają się w *KTU* 1.102:17-18 (tekst 12), zapewne jako imiona pośmiertne (ubóstwionych) władców Ugarit. Doskonale koresponduje to z terminem *inš ilm* z poprzedniego wersu. Trzecie imię władcy (Ammutaru) nie pojawia się w innych tekstach. Szerzej o możliwych przyczynach sąsiedowania imion Rašapa i Inašu-ilimów w tekstach zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.123:31 (tekst 14).

9-18a. Kolejna część tekstu ewidentnie stanowi kontynuację poprzedniej sekcji i w dalszym ciągu wiąże się z kultem sprawowanym w pałacu. Tym razem jednak w centrum uwagi stają bóstwa, a nie przodkowie, choć zdaje się, że ci drudzy są w dalszym ciągu obecni w rytuale (wzmianka o mauzoleum królewskim). Ofiary składane są bóstwom: Pidrai, Jarichowi i Nikkal. Trudno odpowiedzieć na pytanie, dlaczego akurat te bóstwa są wymienione. Dwa ostatnie łączą się z kultem księżyca. Przypuszczalnie jest to sugestia, że rytuał odbywał się w nocy. Być może Pidraja – córka Ba'la – pojawia się razem z nimi, ponieważ określana bywa jako „córka światłości”. Oznaczałoby to córkę błyskawicy (Ba'lu jest bogiem burzy), która – podobnie jak księżyc – potrafi rozświetlać ciemności nocy. Z pewnością jednak nie sposób tych bóstw nazwać chtonicznymi i łączyć z kultem zmarłych, jak to sugerował del Olmo Lete (1999, 225-226). Nie ulega wątpliwości, że ofiarodawcami są synowie i córki króla oraz pałac królewski (czyli dalsza rodzina lub urzędnicy), co jest wyjątkowe w całym korpusie rytuałów ofiarniczych. Specyficzne są także miejsca składania ofiar. Nie zostaje bowiem wymieniona żadna świątynia, a zamiast tego mowa jest o kaplicy (*hmn*), sanktuarium na wzniesieniu kultowym (*qds 'ly*), dość tajemniczym pomieszczeniu *kbn* oraz – o ile dobrze rozumiemy ten wyraz – mauzoleum królewskim (*yd mlk*) (zob. komentarz filologiczny). Wszystkie te nazwy odnoszą się do miejsc związanych z kultem, jednak nie są świątyniami. Zapewne wszystkie wchodziły w skład kompleksu pałacowego. Niestety nie zidentyfikowano ich archeologicznie. Kaplica (*hmn*, *DUL* 390) oznacza zapewne mniejsze pomieszczenie z zadaszeniem, być może przenośne (por. *hym* „baldachim”, „namiot”, *DUL* 411). Co do wzniesień kultowych zob. szerzej komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.126:20 (tekst 20). Mauzoleum królewskie jest wspomniane wyłącznie w przedstawianym tekście i zdaje się być jakimś pomnikiem upamiętniającym zmarłych przodków królewskich.

Rzadką informacją jest wspomnienie o śpiewaku wykonującym pieśń w obecności króla. Rytuałom ugaryckim z pewnością towarzyszyły śpiewy (zob. *KTU* 1.112:21, tekst 19; por. *KTU* 1.3 I 18-21, tekst 1), przy ważniejszych uroczystościach zyskujące dodatkową oprawę w postaci muzyki instrumentów (por. *KTU* 1.108:3-5). Narzucającą się paralelę są wzmianki biblijne, szczególnie z Księgi Psalmów (np. Ps 150), mówiące o wykonywaniu utworów muzycznych podczas różnego rodzaju liturgii. Przedstawiany tekst wskazuje, że podobna sytuacja miała miejsce także w Ugarit.

18b-23. Następną sekcją tekstu odnosi się do rytuału sprawowanego w ósmym dniu miesiąca *gannu* (czerwiec/lipiec). Ewidentnie mamy tu do czynienia z grą słów, mianowicie nazwą miesiąca (*gn*) oraz miejscem sprawowania rytuału, czyli ogrodem

(*gn*). Niestety nie ma wzmianki, komu składano wówczas ofiary (gardziel, czternaście owiec, siedem krów, ryby). Być może samo miejsce wskazywało na „odbiorcę” ofiar. W związku z tym rodzą się dwie możliwości. Pierwsza wskazuje na ogród jako na cmentarz i stąd sprawowana tam liturgia miałaby być związana z kultem zmarłych królewskich przodków. Potwierdzeniem takiej hipotezy miałyby być tytuł Rašapa strażnika podziemia/cmentarza (zob. wyżej w. 1) oraz traktowanie całego rytuału jako poświęconego królewskim przodkom (del Olmo Lete 1999, 219-229). Jednak oba argumenty są dyskusyjne i trudno w nich widzieć twarde dowody na traktowanie w tym tekście ogrodu jako cmentarza. Być może bliższy prawdy jest związek tego fragmentu rytuału z kultem przyrody, która w lecie właśnie wydaje swe owoce. Byłoby to szczególnie trafne w miesiącu *gannu*. Na takie rozumienie może także wskazywać pojawienie się w rytuale Pidrai (w. 11) i Aršai (w. 32), które bez wątpienia związane są z urodzajem i płodnością. Jednak i taka interpretacja opisywanego rytuału jest pewną hipotezą i należy uczciwie powiedzieć, że nie znamy natury składanych ofiar. Ich specyficzny charakter podkreślają dodatkowo jedyny raz występujące w tekstach ugaryckich „gotowane ryby”. Taka wyjątkowa ofiara tylko zaciemnia nam rozumienie rytuału. Nie wydaje się także słuszne, by ogród umiejscawiać obok świątyni (tak *TUAT II*, 325), skoro wszystkie dotychczasowe rytuały odbywały się w kompleksie pałacowym i zapewne tam należy szukać owego ogrodu.

24-33. Ostatnia część rytuału także nie jest łatwa do interpretacji. Rozpoczyna się od odłożenia jądła. Można to rozumieć na dwa sposoby. Pierwszy odnosi się do wcześniej złożonych ofiar w ogrodzie. Miałyby one zostać teraz zabrane z ogrodu. Oznaczałoby to jednak wyjątkową formę ofiary, czyli pozostawienie pokarmów bez ich spalenia czy też uczty rytualnej. Taka forma nie jest poświadczona w jakimkolwiek innym rytuale. Dodatkowo należy pamiętać, że rytuał dotyczy miesięcy letnich i pozostawienie na tydzień mięsa i ryb (!) musiałoby skutkować gniciem ofiar i nader nieprzyjemnym zapachem. Bardzo wątpliwe, by taką formę ofiary przewidziano w królewskim ogrodzie. Dlatego bardziej prawdopodobne jest, że linie 24-25 mówią o odłożeniu, czyli przygotowaniu, zmagazynowaniu w dwudziestym drugim dniu jądła potrzebnego na ofiary. Same zaś ofiary mają być złożone w nocy z dwudziestego piątego na dwudziesty szósty dzień miesiąca. Będzie to poprzedzone tradycyjną ablucją króla. Nie zmienia to faktu, że taka informacja o wcześniejszym przygotowaniu pokarmów jest wyjątkowa w całym korpusie rytuałów ofiarniczych, co powinno wzbudzać naszą ostrożność. Dalsza część rytuału także jest wyjątkowa, mówi bowiem o przygotowaniu tronu. Niestety nie wiemy, czy był on przygotowywany dla króla przewodniczącego rytuałowi, czy też dla bóstwa, któremu składano ofiary. Na tę drugą możliwość zdaje się wskazywać ponowne wspomnienie jądła, które teraz ma być wyniesione, najwyraźniej jako ofiara dla bóstwa. Koniec rytuału jest uszkodzony, wspomina o ofiarach zwierzęcych (owieczki, byk, gęś i krowa), jednak spośród imion bóstw zachowało się wyłącznie imię Aršai. Rytuał kończy się standardową formułą wspominającą o modlitwie i końcu obowiązków królewskich.

24. RYTUAŁ OFIARNICZY NA DWA MIESIĄCE 3

1. *KTU* 1.41 (RS 1.003 + RS 2.[005])
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. 200 x 161 x 32 mm
4. Muzeum Luwr
5. Rytuał ofiarniczny

1. *KTU* 1.87 (RS 18.056)
2. Pałac królewski
3. 205 x 144 x 26 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczny

Tabliczki te zawierają w większości dwie wersje tego samego tekstu. Obie niestety są mocno uszkodzone, tym niemniej widać, że zostały zapisane starannym pismem doświadczonych skrybów. Nieco lepiej zachowana jest *KTU* 1.41 i stąd do linii 49 numeracja podąża za tym tekstem. Poniższy zapis transkrypcji oddaje stan zachowania *KTU* 1.41, jednak rekonstrukcje opierają się na obu tekstach. Często bywa tak, że na jednej tabliczce dany fragment jest uszkodzony, natomiast można go odczytać na drugiej. Stąd rekonstrukcje we wspólnej części są praktycznie pewne. Koniec tej części tekstu zaznaczony jest linią. Potem teksty się różnią i stąd osobna numeracja. Dla wspólnej części synopsa obu tekstów podąża za propozycją Pardee (2000, 148-149). Podobnie tekst przedstawili Xella (1981, 59-69) oraz del Olmo Lete (1999, 107-111). Dodatkowym ułatwieniem w rekonstrukcji jest częściowe pokrywanie się tekstu rytuału *KTU* 1.41+87:12-19 z *KTU* 1.39:5-10.

KTU 1.41 zawiera opis rytuałów w dwóch miesiącach, z których wymieniony jest tylko jeden, czyli *rēš yani*. Nazwa kolejnego się nie pojawia, choć wspomniany jest nów księżycy, czyli początek nowego miesiąca (w. 48). Z kolei *KTU* 1.87 wymienia nazwę nowego miesiąca (*šiy*, w. 54), jednak jest ona uszkodzona i wydaje się nie pasować do znanego nam układu miesiący w kalendarzu ugaryckim. Na dodatek układ dni w pierwszym miesiącu jest wyraźnie zaburzony. Najpierw pojawiają się

dni trzynasty i czternasty, a później tekst wraca do dnia piątego. Proponowano, że taki specyficzny układ tekstu wynika z wymienienia w pierwszej kolejności najważniejszych dni (nów i pełnia), a później dopiero pozostałych (del Olmo Lete 1999, 106-107; *TUAT II*, 311). Inni z kolei sugerowali (de Moor 1987, 161), że ww. 19-38 w rzeczywistości odnoszą się do dni od pierwszego do czwartego, ignorując jasno wyrażoną informację o trzynastym i czternastym dniu, pojawiającą się w ww. 3-4. Wreszcie proponowano również, że cały tekst odnosi się do jednego miesiąca (winobrania), wymieniając dni zupełnie nie po kolei i na sam koniec wracając do początku miesiąca (Levine & de Tarragon 1993, 87-88; *COS I*, 299; podobnie Wyatt 2002, 348). Słuszne wydaje się przyjęcie za Pardee (2000, 152-153; 2002, 57), że rytuał dotyczy dwóch miesięcy, choć nie wydaje się trafne, by mowa była o święcie nowego roku.

KTU 1.41+1.87

Tłumaczenie

recto¹ *b yrh . [riš yn . b . ym . ḥdt]*

² *šmtr . 'u¹[tkl . l . il . šlmm]*

³ *b tltt 'šrt . yrthš . mlk . brr]*

⁴ *arb 'rt¹ [. 'šrt . riš . argmn]* ⁵ *w tn šm . 'l¹*
[b'lt . bhtm .

'šrm . l inš] ⁶ *ilm .*

w š 'd¹[d . ilš .

š . ilhm .

mlk] ⁷ *y¹b . brr[. w mhy pnh ...]* ⁸ *'x¹ [w qra]*

⁸ ym .

'¹lm . y¹[rb ...t]⁹ 'k 'lg¹ml¹[. x]s .

w 'xx .¹[dqtm] ¹⁰ *'w¹ y¹n¹[t . q]rt . y¹'d¹ [b*

l 'nt]

¹¹ *w a¹[p . š l] il .*

w b 'u¹[rbt...] ¹² *ytk .*

gdlt . ilhm .

'¹[kmn . w šnm . dqt]

¹³ *dqt [.] 'r¹šp . šrp .*

w š[lmm . dqtm] ¹⁴ *ilh [.]*

alp ' .¹ w 'š¹ [. i]¹l¹hm .

W miesiącu [*rēš yani*, w dniu nowiu] ma zostać ścięte ¹gr¹[ono (winogron) dla Ila (jako) ofiara zapokojna].

W trzynastym (dniu) król obmyje się i będzie czysty.]

W czte¹r¹[nastym (dniu zostanie złożona) ofiara z pierwocin] i dwa barany ¹dla¹

[Pani Domów,

(dwa) ptaki dla Inašu-]ilimów

oraz baran, ¹gar¹[niec (oliwy? dla) Iliša

(i) baran (dla) Ilahumów.

Król zasiądzie, będzie czysty [i obetrze swą twarz... i ogłosi] dzień (święteczny).

¹Nas¹tepnie (król) wej[dzie ...] ¹do ¹lg¹ml¹ [...]

i ¹...¹ [(dwie) owce] ¹oraz¹ go¹tę¹[bicie do]mową ¹przygo¹[tuje dla ¹Anaty]

i b¹y¹[ka (oraz) barana dla] Ila.

Do ¹ot¹[woru ...] (król) wyleje.

Krowę Ilahumom,

¹Szu¹[kamunie i ¹Šunamie owcę,]

(i) owcę ¹Ra¹šapowi (złoży jako) ofiarę całopalną.

A (jako) ofiarę za[pokojną: (złoży dwie) owce] Ilahowi[.]

byka i ¹barana¹ [I]¹la¹humom,

<i>ᵀgd¹[lt . ilhm]</i>	<i>ᵀkro¹[wę Ilahumom,]</i>
¹⁵ <i>bᵀl¹ [.] ᵀš¹ .</i>	<i>Baᵀlowi barana¹,</i>
<i>atrᵀt¹ [. š .</i>	<i>Asziraᵀcie¹ [barana,</i>
<i>tk]ᵀmn w¹[šnm . š]</i>	<i>Szuka]ᵀmunie i¹ [Šunamie barana,]</i>
¹⁶ <i>ᵀnt š [.]</i>	<i>ᵀAnacie barana[,]</i>
<i>ᵀr¹šp š [.</i>	<i>ᵀRa¹šapowi barana[,]</i>
<i>dr . il . w pḥr . bᵀl]¹ᵀᵍdlt .</i>	<i>kręgowi Ila i zgromadzeniu Baᵀla] krowę,</i>
<i>šlᵀm¹[. ᵀᵍdlt .</i>	<i>Šaliᵀmowi¹ [krowę.</i>
<i>w b . urm . lb]¹ᵀᵀrmšt . ilh[m . bᵀlm .</i>	<i>A (jako) ofiarę spalaną (złoży) serce] pie-</i>
<i>w mlu . dtt . w]¹ᵀᵀksm . tltm .</i>	<i>czone Ilahu[mom (i) Baᵀlom]</i>
<i>[xx]ᵀmt . ¹[mᵀrb]²⁰ d yqh [.] bt [. ml]ᵀk¹ .</i>	<i>(i) trzydzieści [pełnych (miar) dtt i]</i>
<i>dbh [.]</i>	<i>orkiszu.</i>
<i>ᵀš¹[mm . mr]²¹ šmn . rqh [.] ᵀn¹bt . mtnᵀt¹[.</i>	<i>(...) [ofiara wprowadzająca,] którą niechaj</i>
<i>w ynt . qrt]²² w tn ḥtm .</i>	<i>weźmie pałac [królew]ᵀski¹ (jako) ofiarę:</i>
<i>ᵀw¹ b ḡr . arb[ᵀ . ᵀšrh]²³ kdm . yn . prs . qmḥ</i>	<i>ᵀol]iwe z mirrą,] oliwę aromatyzowaną[,]</i>
<i>ᵀm[ᵀlt]²⁴ mdbḥt . bt . ilt .</i>	<i>ᵀmᵀiód, combᵀer¹ (?) [i gołębicę domową]</i>
<i>ᵀšᵀr¹[m . l špn .</i>	<i>oraz dwa (chleby) ḥt,</i>
<i>š]²⁵ l ḡlmt .</i>	<i>ᵀa¹ na pagórku czter[naście] dzbanów</i>
<i>š . w l[... l yrḥ]</i>	<i>wina (i) korzec mąki.</i>
²⁶ <i>ᵀᵍd¹[lt] . l nkl[.</i>	<i>(Na) stop[niach] ołtarzy świątyni bogini</i>
<i>ᵀᵍdlt . l bᵀlt . bḥtm]</i>	<i>(złoży):</i>
²⁷ <i>ᵀš[rm .] l inš[ilm .</i>	<i>(dwa) pᵀta¹[ki dla Šapona,</i>
<i>ᵀᵍdlt]²⁸ il[hm .]</i>	<i>barana] dla „Panny”,</i>
<i>dqt . ᵀš¹[pš .</i>	<i>barana i [... dla Jaricha,]</i>
<i>ᵀᵍdlt . rš]²⁹ [p .] ᵀšᵀrᵀp¹ [.]</i>	<i>kᵀr¹[owę] dla Nikkal[,]</i>
<i>w šᵀl]¹[mm . kmm .</i>	<i>krowę dla Pani Domów,]</i>
<i>dqtm] dolna krawędź³⁰ [i]lh .</i>	<i>(dwa) pta[ki] dla Inašu[-ilimów,</i>
<i>ᵀᵍdlt[. ilhm .</i>	<i>krowę] Ila[humom,]</i>
<i>ᵀᵍdlt . il]</i>	<i>owcę ᵀŠa¹[pšy,</i>
³¹ <i>[d]ᵀq¹t . tkmn . w . ᵀš¹[nm .</i>	<i>(i) krowę Rašapowi] (jako) ofiarę</i>
<i>dqt] verso³² [ilt] ᵀb¹t .</i>	<i>ᵀcaᵀloᵀpalną¹;</i>
<i>dqtm . ᵀb¹ [nbk . šrp .</i>	<i>a (jako) ofiarę zaᵀpo¹[kojną (ofiaruje) to</i>
<i>w šl]³³[mm .] ᵀk¹mm .</i>	<i>samo.</i>
	<i>(Dwie) owce (ofiaruje) I]lahowi,</i>
	<i>krowę [Ilahumom,</i>
	<i>krowę Ilowi,]</i>
	<i>[ow]ᵀcᵀę Szukamunie i ᵀŠu¹[namie,</i>
	<i>owcę „Bogini] ᵀDoᵀmu”,</i>
	<i>(dwie) owce ᵀprzy¹ [źródle (jako) ofiarę</i>
	<i>całopalną;</i>
	<i>a (jako) ofiarę zapokojną] (złoży) ᵀto¹</i>
	<i>samo.</i>

gdlt . l . 'b¹[¹l . şpn]

³⁴ 'd¹[q]¹t¹ . l . şpn .

gdlt . 'l¹ [. b¹l] ³⁵ 'u¹[gr]¹t¹ .

ş . l . 'i¹[l]¹ib .

g¹[... l a¹rt]

³⁶ 'w¹ [. 'şrm . ¹ l . ri¹dn¹[¹t¹tm . pamt]

³⁷ 'w¹ [. b]¹t¹ . b¹lt . bt[m . rmm . w . 'ly]

³⁸ [m]¹d¹bh¹t .

b . hmş[. bt . il . tql . ks] ³⁹ [p .]

kbd . w . db[h . k...] ⁴⁰ 'l¹ . a¹rt .

'şr¹m¹[. l inş ilm]

⁴¹ [¹t]¹b¹ '¹ mdbh¹ . b¹l . 'gd¹[¹t . l b¹l]

⁴² dqt . l . şpn .

w . dq¹t¹[. l b¹l . ugrt]

⁴³ tn . l . 'şrm . pamt .

'ş¹[...] ⁴⁴ ş¹ . 'dd . şmn . gdlt .

w . [mlk . brr] ⁴⁵ rgm . yttb .

b . ¹dt¹ . tn . [dd . şmn]

⁴⁶ 'lyh . gdlt [.]

rgm . yt¹t¹[b . mlk . brr]

⁴⁷ b . 'ş¹[b]¹ . şbu . 'ş¹pş . w . hl y¹m¹ .

'[r]¹b¹ . [ş]¹pş¹ ⁴⁸ 'w¹[. hl .] mlk .

'w¹ [.] b . ym . hdt¹ . tn . şm ⁴⁹ l . [¹ttr]t

KTU 1.41

⁵⁰ i¹d¹ [. yd]¹b¹h¹ . mlk . l . prgl . şqrn . b . gg

⁵¹ a¹r¹[b¹]¹ '¹ arb¹ . m¹bt . azmr . bh . ş¹ . 'ş¹r¹[p]

(Następnie ofiaruje) krowę dla 'Ba¹[¹la Şapońskiego,]

'ow¹[c]¹ę¹ dla Şapona,

krowę 'dla¹ [Ba¹la]¹ 'U¹[garyc]¹kiego¹,

barana dla 'l¹[lu-]¹biego¹,

[... dla Asziraty]

'i¹ (dwa) [p]¹taki¹ dla (...) [trzydzieści razy.]

'l¹ (to samo? ofiaruje w) [święa]¹tyni¹ Pani

[Wyniosłych] Dom[ów oraz (na) wzniesieniu] [o]¹t¹rzy.

W piątym (dniu w) [świątyni Ila (ofiaruje) sykl srebra,]

wątrobę i (jako) ofiarę krwa[wą ...] 'dla¹ Asziraty,

(i dwa) pta¹ki¹ [dla Inašu-ilimów.]

(Ofiarę) [po]wtórzy się (na) ołtarzu Ba¹la:

'kro¹[wę dla Ba¹la,]

owcę dla Şapona

i ow¹cę¹ [dla Ba¹la Ugaryckiego]

dwadzieścia dwa razy.

[...] barana, garniec oliwy, krowę,

a [oczyszczony król] odmówi modlitwę.

W szóstym (dniu ofiaruje) dwa [garnce oliwy,]

na wzniesieniu kultowym krowę,

(a następnie) [oczyszczony król] od'mó¹[wi] modlitwę.

W 'siód¹[my]m (dniu) o zachodzie 'sł¹ońca dzi'eń¹ będzie wolny (od obowiązków rytualnych).

(Gdy) [sł¹ońce¹ za[jd]¹zie¹, król [będzie wolny] (od obowiązków rytualnych).

W dniu nowiu (ofiaruje) dwa barany dla [¹Asztar]ty.

Wte¹dy¹ król [złoży]¹ ofi¹arę dla prgl şqrn (?) na dachu,

na którym cz¹te¹[ry] (i/po/na ?) cztery szalaśy (z) gałęzi: barana (jako) ofiarę ca¹łopal¹[na].

⁵² *al[p.] 'w¹ . š . šlmm . pamt . šb' .*

k lbh ⁵³ *yr[gm] ml'k .¹*

šbu . špš . w . hl . mlk

⁵⁴ *w . 'l¹[bš]n . špm . w . m^h [pn]'h¹ .*
't¹[t]tbn ⁵⁵ *b . 'b¹[t] .*

w . km . i't¹ y[šu . l .] šmm . yd'h¹

KTU 1.87

⁵⁴ -----

b yr^h . š'i¹[y a]rb't . 'š⁵⁵rt . yr[thš .
m]'l¹k . br

⁵⁶ *'lm . š . š[r]'p¹ . l [xx] .*

'rb . šp⁵⁷š . w h'l¹ [. ml]k

⁵⁸ *bn au'p¹[š .] 'w¹ . bs bn hzph¹ t¹t¹*

⁵⁹ *ktr m'l¹[k . bn .] 'y1 hm'št¹ . bn gda^h ktr'm'l¹[k . syn] 'y1 pi'ęć¹ ; bn gda^h*
tš^c

⁶⁰ *kl[...]^c tmnt . 'kr'w'n¹[...]*

góna krawędź ⁶¹ *'x¹m'x¹[xx]'x¹šp ir'y¹*

[t]'l¹tt [...]

by[ka] 'i¹ barana (jako) ofiarę zapokojną siedem razy.

Według tego, co w jego sercu, król¹ będzie się mo[dlił].

O zachodzie słońca król będzie wolny (od obowiązków rytualnych).

'Odzia¹[ne]go w złotogłów, z wytartą [twa]'rzą¹, 'po¹[sa]dzą (króla) w 'pa¹[łacu],

a gdy (tam) będ¹zie,¹ wz[niesie] 'swe¹ ręce [ku] niebiosom.

W miesiącu *š'i¹[y]*, [czt]ernastego (dnia) [k]'r¹ól ob[myje się] i będzie czysty.

Następnie (złoży) barana (jako) ofiarę ca[łopal]'ną¹ dla [...].

(A gdy) słońce zajdzie, [król] będzie wol¹ny¹ (od obowiązków rytualnych).

bn au'p¹[š .] 'i¹ . bs syn hzph¹ trzy;

kl[...]^c osiem; 'kr'w'n¹[...]

[...] (...) [t]'r¹zy [...]

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

6. *dd* – Wyraz ten zapewne oznacza tutaj „garniec (oliwy?)”, podobnie jak niżej w wersji 44, gdzie występuje *dd šmn* (tak: Xella 1981, 61; de Moor 1987, 159; del Olmo Lete 1999, 349; Pardee 2000, 165-166; Wyatt 2002, 349). Nieprzekonująca jest teza, by widzieć tu przymiotnik *dd* „umiłowany” odnoszący się do *ilš*, jak to sugerował w swych publikacjach de Tarragon, (zob. np. de Tarragon 1980, 46; Levine & de Tarragon 1993, 91; *COS I*, 299). Przeciwno takiej tezie przemawia choćby niespotykana kolejność, gdzie najpierw pojawia się przymiotnik, a następnie osoba, nie wspominając o całym kontekście ofiar dla poszczególnych bóstw.

7. *m^hy pn^h ...]* 'x¹ [w qra] – Koniec siódmej linii zawiera zapewne rdzeń *m^hw/y*, wyrażający ideę oczyszczenia, wytarcia (stąd przymiotnik *m^hy* „czysty”). Można by wówczas dopatrywać się kolejnego określenia odnoszącego się do króla, który zasiadł i pozostaje „czysty i oczyszczony”, ewentualnie król zasiadł „czysty (i nastą-

pi) oczyszczenie”, a dalszy ciąg wersu pozostawić jako nieczytelny (tak: del Olmo Lete 1999, 107). *KTU* proponuje jednak rekonstrukcję w *mhy pnh*, czyli „i obetrze swą twarz” (podobnie: de Moor 1987, 159). Oczywiście owo „obtarcie twarzy” ma charakter rytualny. Z kolei inni rekonstruuja: „i kłaśnie w swe dłonie” (w *mḥ ydh*; Levine & de Tarragon 1993, 94-95; *COS I*, 299; Wyatt 2002, 349). Czasem tekst pozostawiany jest bez rekonstrukcji (*TUAT II*, 312; Pardee 2000, 148).

9. *'gml* – Termin ten jest zupełnie niejasny. Być może jest to jakieś miejsce/ urządzenie służące do sprawowania kultu (zob. *DUL* 150, 848). Ze względu na kontekst zupełnie nie przekonuje propozycja, żeby rozumieć ten wyraz jako „zakłęcie” (Watson 2007, 120).

17. *b urm* – Należy odrzucić propozycję, by *b urm* rozumieć jako określenie czasu „w południe”, co proponowali Levine & de Tarragon (1993, 95-96; *COS I*, 300), a za nimi Wyatt (2002, 350-351). Nieco podobnie tłumaczyli także Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 312): „z rana”. Przeciwno takiej propozycji świadczy paralelne występowanie ofiar *urm* oraz *šnpt* w *KTU* 1.119:13 (tekst 25). Ponadto w bezpośrednim związku terminy te występują także w *KTU* 1.39:8-10 (tekst 27). Stąd inni badacze słusznie widzą tu rodzaj ofiary spalanej (Xella 1981, 61; del Olmo Lete 1995, 46; del Olmo Lete 1999, 116; Pardee 2000, 56-59, 150). Zupełnie inaczej proponował de Moor (1987, 161), tłumacząc „w zieleni”, co ma być nawiązaniem do szałasów z w. 51. Jednak takie swobodne połączenie dwóch zupełnie różnych fragmentów rytuału wydaje się nazbyt dowolne.

18. *dtt* – Rzadko występujący wyraz oznacza dosłownie „paszę”, jednak w kontekście składania ofiary zapewne ma inne znaczenie, niestety niejasne (zob. *DUL* 281, por. hebr. *deše'*, *WSHP I*, 222; akad. *dišu*, *CAD D*, 163). Można domyślać się w *dtt* jakiegoś rodzaju ziarna, na co wskazuje paralela z „orkiszem” (*ksm*) (por. hebr. *kussemet*, *WSHP I*, 462). Levin & de Tarragon (1993, 96; *COS I*, 300), a za nimi Wyatt (2002, 351) proponowali, by w *dtt* widzieć „kielichy” w oparciu o występujący w tekstach amarneńskich wyraz *daši* (*CAD D*, 119), zaś w *ksm* odpowiednio „kubki”. Wydaje się jednak, że zdecydowanie mocniejsze są paralele hebrajskie i akadyjskie, aniżeli pojedynczy wyraz zapisany w Egipcie, stąd większość badaczy widzi tu raczej różne rodzaje zboża (Xella 1981, 61; de Moor 1987, 161; *TUAT II*, 312; del Olmo Lete 1999, 109; Pardee 2000, 60-61, 150).

21. *mtnt* – „Comber” jest tłumaczeniem przypuszczalnym. W języku ugaryckim funkcjonowały dwa wyrazy *mtn*, z których jeden oznacza „łędźwie, więzadła”, drugi zaś „dar” (od **ytn*) (zob. *DUL* 592). Z tego też wynikają dwa możliwe tłumaczenia *mtnt*. Pierwsze oznacza jakąś łędźwiową część zwierzęcia, stąd przypuszczalne tłumaczenie „comber” bądź inaczej „krzyżówka” (z baraniny, jagnięciny czy też dziczyzny), ale może to być też „górką” (z wołowiny, cielęciny). W taki sposób tłumaczy: Pardee (2000, 177-178: „lombe/s/”); *DUL* 593 („loin”). Z kolei jako „dar”, niekiedy wiązany z poprzedzającym „miodem”, tłumaczy: Xella (1981, 62: „miele /come/ doni sacrificiali”); de Moor (1987, 162: „grain offering”); Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 312: „Honig – es sind Geschenke”); Levine & de Tarragon (1993, 92) oraz *COS I*, 300 („a gift of bee-honey”);

del Olmo Lete (1999, 109: „gift honey”); Wyatt (2002, 350-351: „honey /as/ a gift”). Choć nie można wykluczyć żadnej z proponowanych możliwości, jednak pierwsza (część zwierzęcia) wydaje się bardziej prawdopodobna ze względu na użycie dualis *mntm* wraz z *kbd* (wątroba) w KTU 1.39:2 (tekst 27). Trudno byłoby widzieć tam dwa dary, gdy mowa o jednej wątrobie, natomiast tłumaczenie mówiące o dwóch combrach i wątrobie składanych w ofierze jak najbardziej pasuje do kontekstu.

22a. *gr* – Wyraz, który w tym miejscu zupełnie zaskakuje. Zwykle *gr* oznacza po prostu „góre”, „teren górzysty” i jest często używany w języku ugaryckim (DUL 319-320). Niekiedy może odnosić się do personifikowanej „góry” i oznaczać także imię bóstwa, zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.47:19 (tekst 9), jednak w omawianym tekście mamy wyraźnie do czynienia z miejscem, w którym składana jest ofiara, nie zaś z bóstwem. Wydaje się zatem, że należy tu widzieć „góre”, „pagórek”, na którym ma zostać złożona ofiara. Można przypuszczać, że w tym wypadku *gr* jest odpowiednikiem znanego terminu *ly* („wzniesienie kultowe”). Biorąc pod uwagę, że ofiara ma zostać złożona przez „pałac królewski” (dalsza rodzina, dworzanie), zapewne mowa jest o rytuale odbywającym się gdzieś w kompleksie pałacowym. Przywodzi to na myśl ofiarę składaną także przez „pałac królewski” w „sanktuarium na wzniesieniu kultowym”, zob. KTU 1.106:13-14 (tekst 23). Być może *gr* w omawianym tekście oraz *qdš ly* w KTU 1.106 są po prostu tym samym miejscem. Szerzej o „wzniesieniach kultowych” zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.126:20 (tekst 20). W podobny sposób *gr* postrzegali Levine & de Tarragon (1993, 96-97; COS I, 300), oddając go jako „występ/półka na dziedzińcu”. Niekoniecznie jednak w *gr* należy widzieć od razu replikę góry Saponu, jak to proponował de Moor (1987, 162). W takim kontekście nie sposób zaakceptować propozycji, by *gr* łączyć z *gyr*, czyli „zagłębienie”, „głębina” (DUL 323-324) i widzieć w nim „dół ofiarniczy”, co w konsekwencji miałyby wiązać cały rytuał z kultem zmarłych przodków (Wyatt 2002, 352; del Olmo Lete 2004, 571; DUL 320). Warto jednak zauważyć, że *gyr* występuje tylko w jednej, nie do końca jasnej formule, zob. KTU 1.3 IV 36 (tekst 1), zaś *gr* w proponowanym znaczeniu byłby *hapax legomenon*. Xella (1981, 67) wahał się pomiędzy „górami” a „doliną”, choć skłaniał się ku temu drugiemu znaczeniu. Podobnie Dietrich & Loretz tłumaczyli *gr* przez „obniżenie” (TUAT II, 312). Pardee (2000, 179) sugerował tu „dolne miasto”. Wydaje się jednak, że zamiast szukać wyjątkowego, rzadko spotykanego znaczenia, należy zwrócić się ku podstawowemu i wielokrotnie występującemu wyrazowi „góra”, „pagórek”.

22b. *h̄tm* – Wyraz (tutaj w *dualis*) występuje wyłącznie w tym tekście i stąd jego znaczenie jest niepewne. DUL 373 sugeruje „chleb niekwaszony” (por. arab. *hutt*, AEL 512). Wydaje się, że jest to jakiś rodzaj pieczywa. Levine & de Tarragon (1993, 96; COS I, 300), a za nimi Wyatt (2002, 352) widzą tu jednak „koszyki”, „klatki”, w których mają być przyniesione gołębie. Problemem jest jednak fakt, że gołębia jest jedna, a ewentualne koszyki – co najmniej dwa. Stąd też bardziej prawdopodobnym tłumaczeniem są „chleby” (TUAT II, 312). Z kolei de Moor (1987, 162) oraz

wcześniej del Olmo Lete (1999, 109) proponowali „liście”, nie wyjaśniając jednak swego tłumaczenia. Pardee (2000, 178-179) sugerował zaś błąd w zapisie *ḥt*.

36. *ri'dn'* – Wyraz niejasny. Wydaje się, że w *KTU* 1.3 I 12 (tekst 1) oznacza jakiś rodzaj naczynia, może rytonu (zob. komentarz historyczno-kulturowy, a także *DUL* 712). Jednak pojawiła się także propozycja, by widzieć w tym wyrazie imię własne. Miałyby to być podczaszy Ba'la – Ra'idan (Caquot & Sznycer 1974, 155). Taka interpretacja doskonale wpisuje się w omawiany tekst, gdzie po przyimku „dla” (*l*) należałoby spodziewać się właśnie imienia bóstwa. Jednak trudno tutaj o dalej idące wnioski, ponieważ kontrowersyjny wyraz nie występuje w innych tekstach, a tutaj jest częściowo rekonstruowany (*KTU* 1.41:36: *ri'dn'*; 1.87:39: [*ri*]). Z tego powodu pozostawiono wyraz bez tłumaczenia.

39. *kbd* – Nie ma potrzeby, by widzieć tu specyficzną formę ofiary, podobną do znanej z Emar *kubādu* (Xella 1981, 68-69; Levine & de Tarragon 1993, 98-102; Wyatt 2002, 353; *COS I*, 300). Nie przekonuje także tłumaczenie *kbd* jako rzeczownika „całość”, „dokładna liczba” i odnoszenie tego do wspomnianego wcześniej szekła srebra (del Olmo Lete 1999, 121; *DUL* 421). Wobec znanego z innych tekstów faktu częstego składania w ofierze wątroby (*kbd*), należy w pierwszym rzędzie widzieć także tutaj powszechnie występujący w języku ugar. rzeczownik „wątroba” (Pardee 2000, 193-194).

51. *arb' arb'* – Wyrażenie niejasne. Raczej nie chodzi o „cztery (razy) cztery”, bo trudno sobie wyobrazić szesnaście szalasów na dachu. Zresztą nawet „cztery (i) cztery” daje dużą liczbę ośmiu szalasów. Być może mowa jest o czterech szalasach ustawionych na cztery strony świata. W każdym przypadku poruszamy się w sferze przypuszczeń.

54. *š'i'ly* – Wydaje się, że nazwę miesiąca należy rekonstruować jako *š'i'ly*. Wskazują na to niedawno odczytane ugaryckie teksty zapisane po akadyjsku, gdzie pojawia się termin *ša-'i-ya* (RS 94.2356; RS 94.2490; zob. del Olmo Lete 2010a, 133). Podobnie ten uszkodzony fragment odczytywał Herdner (*š'i'ly*[...]; *CTA* 138). Jednak Xella (1981, 74) widział tu raczej *š'm'ly*[...]. Pardee z kolei ograniczył się do odczytania wyłącznie początkowego *š* (2000, 470-471). Natomiast *KTU* rekonstruowało tekst jako *š'm'ly*, sugerując się zapisem w *KTU* 4.387:15,23 (*š'm't*). Jednak te ekonomiczne teksty są częściowo nieczytelne, a kontekst użycia *š'm't* zupełnie niejasny. Nie wydaje się jednak, by była to nazwa miesiąca, ponieważ wszystkie pojawiające się określenia miesięcy w *KTU* 4.387 wprowadzane są wyrażeniem *b yrḥ*, zaś w odniesieniu do *š'm't* brak takiego wyrażenia. Wydaje się zatem, że odczytanie *š'i'ly* jest najbardziej prawdopodobne ze względu na teksty akadyjskie, choć ciągle dalekie od pewności. Tym bardziej nie można ustalić znaczenia nazwy miesiąca. Naukowcy, którzy odczytywali drugą literę jako *m*, skłaniali się do łączenia nazwy miesiąca z oliwkami/oliwą (*šmn*), choć sami zaznaczają hipotetyczność takiej interpretacji (Xella 1981, 75; Wyatt 2002, 356). Być może jest to miesiąc na przełomie stycznia i lutego lub lutego i marca, czyli w końcu roku ugaryckiego, choć del Olmo Lete (2010a, 133) sugerował umieszczenie go pomiędzy *riš yn* a *nql*.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-2. Nazwę miesiąca *rēš yani* (*riš yn*) można przetłumaczyć „początek wina” albo „pierwociny wina”. Bez wątplenia nie jest to jednak miesiąc winobrania (jak sugerował del Olmo Lete 1999, 111). Wyraz *yn* oznacza „wino”, nie zaś „winorośl”, „winogorono” (por. *gnb* „winogrono”, *utkl* „kiść”, „grono”). W Lewancie winobranie zwykle odbywa się między sierpniem a październikiem, zdarza się, że zaczyna się już w lipcu, a kończy w listopadzie. Wyrażenie *rēš yani* zapewne oznacza miesiąc, gdy młode wino można już pić. Można się spodziewać, że jest to wrzesień/październik, por. *beaujolais nouveau* odkorkowywane w listopadzie. Nieco szerzej o menologii ugaryckiej zob. we wstępie do rytuałów ofiarniczych.

Początek rytuału od razu określa zatem czas jego sprawowania (początek miesiąca) i silny związek z uprawą winorośli. Stąd wyjątkowo ofiara zapokojna *šlmm* nie jest tutaj składana ze zwierząt, lecz właśnie z grona winogron. Biorąc pod uwagę teksty mitologiczne wspominające o pijaństwie Ila (KTU 1.114, tekst 3), nie dziwi fakt, że to właśnie temu bóstwu ofiarowane jest winne grono. Najwyraźniej bóg ten wiązał się w tradycji ugaryckiej z winem i pijaństwem (por. Noe w tradycji biblijnej). Ma to zapewne związek z rytuałem *marzihu*, którego ważnym elementem było spożywanie wina (zob. komentarz do KTU 1.114, tekst 3 oraz do KTU 3.9, tekst 63).

3-8a. Ta część rytuału przenosi nas już do połowy miesiąca, tuż przed pełnią. Król tradycyjnie musi się przygotować do rytuału poprzez obmycie się w przeddzień uroczystości (w. 3). Czternastego dnia złożona ma zostać ofiara z pierwocin (*riš argmn*) (zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*). Być może jest tu mowa o libacji z pierwszego, młodego wina, a może jest to ofiara ze świeżo ściętych kiści winogron. Sam termin *argmn* wiąże się z trybutem płaconym hetyckim władcom (zob. *DUL* 96-97). W tym jednak wypadku jest to z pewnością rodzaj ofiary. Wraz z dwoma baranami ma ona zostać złożona Pani Domów, czyli bogini opiekuńczej pałacu (zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.109:31, tekst 16). Jak zwykle trudno ocenić, czy Pani Domów to *ʿAnata*, jak to sugeruje de Moor (1987, 159). Ponieważ kolejna ofiara (ptaki) jest składana Inašu-ilimom, nie ulega wątpliwości, że początek ofiar jest przeznaczony dla bóstw opiekujących się w szczególności pałacem i dynastią władcy. Trudniejsze do interpretacji są kolejne bóstwa.

Pierwszym jest Ilišu (*ilš*), bóg-posłaniec Baʿla lub Ila. Poza omawianym tekstem pojawia się tylko w eposie o Kircie, wzmiankowany wraz ze swymi bezimiennymi żonami (KTU 1.16 IV 6-7, tekst 8). Nie jest jasne, dlaczego ma mu być składany garniec (oliwy?). Być może wyobrażany był pod postacią kruka (zob. de Moor 1987, 159 n. 13). Z kolei terminy *ilh* (sing.) lub *ilhm* (plur.) występujące w tym rytuale kilkakrotnie można interpretować jako imiona własne (odpowiednio Ilahu i Ilahuma) albo jako specyficzną formę rzeczownika bóg/bóstwo. Niezależnie od przyjętej propozycji jest to ogólne określenie pomniejszych bóstw, zapewne jako należących do szeroko rozumianego rodu Ila (zob. Cho 2007, 11). Z pewnością nie jest to epitet dla Ila albo Baʿla. W oczywisty sposób wyraz ten filologicznie wiąże się z biblijnym

określeniem Boga Izraela: Eloah (*'ēlō^ah*), Elohim (*'ēlōhīm*). Wydaje się, że zarówno Ilišu, jak i Ilahumowie pojawiają się w omawianym rytuale, ponieważ jego „głównym bohaterem” jest Ilu, a bóstwa te należą do jego boskiego dworu.

Niezależnie od problematycznej rekonstrukcji linii 7, widać wyraźnie, że kończy się tutaj pierwsza część rytuału. Po otarciu twarzy króla, ewentualnie kłaśnięciu przez niego w dłoń, ogłoszony zostaje dzień (święteczny), por. hebr. *qārā' yôm* (por. np. Lm 2,22; *WSHP II*, 190). Trudno jednak ustalić, czy owym „dniem (świętecznym)” ma być dzień, który właśnie jest opisywany, czy też mowa jest o kolejnym dniu.

8b-12. Kolejna sekcja zaczyna się od wyrazu *'lm*, czyli „następnie”, co stanowi wyraźne oddzielenie, choć mowa jest o rytuale sprawowanym w tym samym dniu. Ta część tekstu jest uszkodzona, w związku z tym trudniejsza do interpretacji. Spośród bogów, którym składane są w tej części rytuału ofiary, zidentyfikować można wyłącznie 'Anatę i Ila. Kolejna ofiara ma zostać złożona w nietypowy sposób, mianowicie ma zostać wylana do „otworu” (*urbt*), oczywiście o ile rekonstrukcja tekstu jest w tym miejscu poprawna, ponieważ tekst jest mocno uszkodzony. „Otwór” ma tutaj charakter rytualny. Taka forma ofiary może wskazywać na kult zmarłych, zob. szerzej komentarz kulturowo-historyczny do *KTU* 1.109:19 (tekst 16). Mogłoby to mieć związek z rytuałem *marzihu*, który bez wątpienia łączy wino i kult zmarłych. Użyty czasownik, pochodzący od rdzenia *ntk*, wiąże się ze składaniem ofiary libacyjnej, zob. szerzej w ekskursie: *Rodzaje ofiar*. Być może płynem wylewanym w libacji miało być młode wino, co zdaje się sugerować początek rytuału.

12-13. Krótka sekcja opisująca ofiary całopalne. Ewidentnie tym razem wspomiane są bóstwa należące do „drugiego szeregu” w ugaryckim panteonie. Ponownie pojawiają się Ilahumowie, czyli ogólnie bóstwa z orszaku Ila. Następnie wymienieni są Szukamuna i Šunama, czyli najmłodszy synowie Ila i Asziraty, pomagający Ilowi w jego upojeniu. Nie jest jasne, dlaczego do bóstw ewidentnie związanych z Ilem dodany został Rašap, który w tekstach mitologicznych w żaden sposób z Ilem się nie łączy. Być może jednak nie należy wyciągać zbyt daleko idących wniosków z sąsiedowania różnych bóstw w rytuałach, ponieważ niekiedy wydają się one zebrane niemal przypadkowo. W każdym razie nie jesteśmy w stanie dostrzec tutaj żadnej prawidłowości kierującej wyborem bóstw (zob. następna sekcja). Cały fragment jest niemal dosłownie powtórzony w *KTU* 1.39:3-4 (tekst 27).

13-17a. Kolejna sekcja mówi o ofiarach zapokojnych. Dobór bóstw w tym fragmencie wymyka się jakiegokolwiek logice. Widać wyraźnie pewną grupę bóstw związanych bezpośrednio z Ilem (Ilahu, Ilahumowie x 2, Aszirata, Szukamuna i Šunama, krąg Ila). Jednak pozostałe bóstwa (Ba'lu, 'Anata, Rašap, zgromadzenie Ba'la, Šalimu) nie wiążą się ani z Ilem, ani nie nawiązują do jakiegokolwiek znanej nam opowieści mitycznej. Obok wielkich bóstw pojawiają się określenia na pomniejsze bóstwa z ich orszaku, takie jak „krąg Ila” i „zgromadzenie Ba'la” (*dr il, p̄hr b'l*), zob. Cho (2007, 13, 15). Należy przyznać, że nie wiemy, z czego wynika układ tego

fragmentu rytuału. Cała sekcja jest niemal dosłownie powtórzona w *KTU* 1.39:4-8 (tekst 27).

17b-19a. Krótki fragment tekstu wspominający o kolejnym typie ofiary, tym razem spalanej, dosł. „w płomieniach” (*b urm*, zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*). Termin ten występuje także w *KTU* 1.119:13 (tekst 25) oraz *KTU* 1.39:8 (tekst 27). Ponieważ ofiarowywane mają być „serca pieczone”, można sądzić, że ten typ ofiary niekoniecznie wiązał się z całkowitym spalaniem ofiarowanego przedmiotu. Interesujące jest, że odbiorcami ofiar mają być Ilahumowie i Ba’lowie (*ilhm*, *b’lm*). O ile Ilahumowie w liczbie mnogiej nie dziwią, o tyle jest to zaskakujące w odniesieniu do Ba’łów w rytuale ofiarniczym (choć Ba’lowie pojawiają się także w listach bogów). Wydaje się, że mowa jest po prostu o pomniejszych bóstwach należących do niebiańskiego orszaku odpowiednio: Ila i Ba’la, por. wyżej „krąg Ila” i „zgromadzenie Ba’la”. W taki sposób rozumieją ten tekst Xella (1981, 61), de Moor (1987, 161), Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 312), del Olmo Lete (1999, 109), Pardee (2000, 150). Zupełnie nie przekonuje, by w *ilhm* widzieć bogów, zaś w *b’lm* królów (tak: Levine & de Tarragon 1993, 92; *COS I*, 300; Wyatt 2002, 351). Cała sekcja jest niemal dosłownie powtórzona w *KTU* 1.39:8-10.

19b-23a. Ta sekcja opisuje ofiarę wprowadzającą, która najwyraźniej jest ofiarą z pokarmów (zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*). Niestety nie wiadomo, z procesją ku czci jakiego bóstwa wiąże się ten rytuał, brak bowiem zarówno imienia boga, jak i nie jest wzmiankowana świątynia, skąd/dokąd ma wyruszyć procesja. Wspomniany jest jedynie ofiarodawca, czyli „pałac królewski”, to znaczy albo dalsza rodzina królewska, albo dworzanie (co może zresztą być tożsame). Sekcja kończy się ofiarą pokarmową składaną na – jak się wydaje – pagórku (*gr*), gdzie ofiarowane jest czternaście dzbanów wina i korzec mąki. Wymienione ilości składanych pokarmów mogą budzić zdziwienie, ponieważ dzban (*kd*) to miara objętości płynów licząca ok. 22,5 l. Zatem czternaście dzbanów daje 315 litrów wina. Z kolei korzec (*prs*) to miara objętości ciał sypkich, ok. 150 l. Tak znaczne ilości ofiarowanych produktów każą zastanowić się nad formą składania ofiary. Trudno bowiem wyobrazić sobie po prostu rozsypanie 150 l mąki. Skądinąd jest to argument przeciwko rozumieniu *gr* jako dołu ofiarnego, do którego wlewano/wsypywano ofiary (zob. wyżej komentarz filologiczny). Bardziej naturalne wydawałoby się raczej spalanie takiej ilości mąki. Niestety także i tutaj brak jest wzmianki, komu taka ofiara jest składana. Nie ma więc pewności, że jest to ofiara dla zmarłych królów, jak to sugerował del Olmo Lete (1999, 117-118), tłumacząc *gr* jako „dół ofiarny”, nie zaś jako „pagórek”. Przy okazji wiersz 20 pokazuje jasno, że termin *dbh*, który właściwie służył dla określenia ofiary krwawej, stopniowo stał się synonimem każdej ofiary, w tym wypadku składanej z różnego rodzaju oliwy, miodu, chleba oraz combu i gołębiczy.

23b-29a. Kolejna część tekstu dotyczy ofiar całopalnych i identycznych zapożyczonych składanych na stopniach ołtarzy w „świątyni bogini” (*bt ilt*). Sam termin *ilt* jest po prostu żeńską formą imienia Ila (*il*). Jednak ponieważ imię to jest identyczne

z rzeczownikiem „bóg”, zatem *ilt* to po prostu „bogini” (zob. del Olmo Lete 2004, 571). Nie ma potrzeby doszukiwać się tutaj imienia nieznannej skądinąd bogini, jak to sugerował Pardee (2000, 181-182). Jedynym problemem jest identyfikacja owej anonimowej bogini. Ponieważ Ilu jest bogiem *par excellence*, zatem logicznie należy przypuszczać, że „boginią” jest boska małżonka Ila – Aszirata. Można zatem założyć, że ofiary opisane w tej sekcji miały być składane przy ołtarzach stojących na podwyższeniu (zob. „stopnie ołtarzy” *m'lt mdbht*) przed świątynią bogini Asziraty. Szerzej o ołtarzach, jako o miejscu składania ofiar, zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*, ofiara *dbh*.

Lista bogów, którym mają być składane ofiary, w dużej mierze pokrywa się z występującymi w rytuale już wcześniej. Znowu pojawiają się Şaponu, Pani Domów, Inašu-ilimowie, Ilahumowie oraz Raşap. Brak jednak wielkich bogów: Ila, Ba'la i 'Anaty. Pojawiają się za to bóstwa uraniczne: bogini słońca Şapša, bóg księżycy Jarichu wraz ze swoją małżonką Nikkal. Po raz pierwszy wymieniona jest także tajemnicza „Panna”. Z pewnością w tym kontekście nie oznacza ona Nikkal, ponieważ ta jest wymieniona w następnej linii. Zob. więcej propozycji dotyczących identyfikacji „Panny” oraz „Panicza” w komentarzu historyczno-kulturowym do *KTU* 1.119:7-8 (tekst 25).

29b-33a. Następną grupą ofiar – podobnie jak powyżej: takich samych całopalnych i zapokojnych – składana jest zespołowi bogów związanych z Ilem. Jest to w pierwszym rzędzie sam wielki Ilu, następnie Ilahu, Ilahumowie, Szukamuna i Şunama oraz Bogini Domu. Ta ostatnia zapewne jest tożsama z występującą powyżej Panią Domów i oznacza najpewniej boginię opiekuńczą pałacu. Wszystkie te bóstwa pojawiały się już wyżej w rytuale, co zdaje się podkreślać, że jest on przeznaczony przede wszystkim ku czci bogów związanych z Ilem. Interesujące jest miejsce składania ofiary: „przy źródle” (*b nbk*). Taka lokalizacja miejsca ofiarniczego nie pojawia się nigdzie indziej w tekstach rytualnych. Niestety nie wiemy, czy owo źródło miało znajdować się na terenie kompleksu pałacowego, koło którejś świątyni (świątyni Ila?), czy też jeszcze gdzie indziej. Być może jest to nawiązanie do mitycznej lokalizacji siedziby Ila „u źródła dwu rzek, u ujścia dwu oceanów” (*KTU* 1.2 III 4; 1.4 IV 21-22; 1.6 I 33-34, tekst 1).

33b-37. Kolejną grupą bogów, którym mają być składane ofiary, jest zupełnie różna od poprzedniej. Tym razem nie są oni związani z Ilem. Dwukrotnie wymieniony jest Ba'lu (Şapoński i Ugarycki) oraz święta góra Şaponu, a obok nich Aszirata oraz Ilu-ibi. Być może w tym gronie pojawiało się także inne bóstwo (*ri'dn¹*), ale tekst jest niepewny. Jeśli widzieć tutaj boga, to może on mieć związek z fragmentem *Cyklu o Ba'lu* (*KTU* 1.3 I 12, tekst 1). Podczas opisu niebiańskiej uczytyny pojawia się tam rzeczownik *ridn*, który może oznaczać rodzaj naczynia, ale może to być także imię Ra'idan. Byłby to wówczas podczaszy Ba'la, nazwany *mt šmm* – „człowiekiem niebios” (Caquot & Sznycer 1974, 155). Jeśli więc widzieć w *ridn* niebiańskiego podczaszego, wówczas nie byłoby zaskakujące jego pojawienie się w wykazie bóstw, którym składane są ofiary. Interesujące jest miejsce składania owych ofiar

i ich częstotliwość. Przede wszystkim nie jest jasne, czy ofiary złożone wymienionym bóstwom mają być następnie powtórzone przy świątyni Pani Wyniosłych Domów (w. 37) oraz na wzniesieniu ołtarzy (w. 38), czy też tylko tam mają być złożone. Na pierwszą opcję zdaje się wskazywać układ tekstu, regularnie dublujący ofiary całopalne i zapokojne, stąd taka sugestia pojawia się w proponowanym tłumaczeniu. Jednak brak jest kluczowego wyrażenia „to samo” (*kmm*) oraz wymienienia rodzajów ofiar. Pojawia się za to podwójne miejsce złożenia ofiar. Dlatego też tłumaczenie, jako niepewne, zostało opatrzone znakiem zapytania. Ostatnia ofiara z ptaków powtórzona trzydziestokrotnie zdaje się sugerować codzienną ofiarę przez cały miesiąc, co jest w tym miejscu nieco zaskakujące. Dlatego Wyatt (2002, 353) sugeruje, że mamy tu do czynienia z błędem skryby. Należy przy tym zauważyć, że o ile wyraz „razy” (*pamt*) rekonstruowany w KTU 1.41:36 jest w pełni zachowany w KTU 1.87:40, o tyle wyraz „trzydzieści” (*ltm*) jest rekonstruowany w obu kopiach i stąd rzeczywiście jest niepewny.

Możemy się domyślać, że Pani Wyniosłych Domów jest tożsama z Panią Domów, która pojawiała się już wcześniej w KTU 1.109:31 (tekst 16), KTU 1.105:8-9,16 (tekst 22) i wyżej w wersji 5. Zapewne jest to także ta sama bogini, którą w w. 37 nazwano Boginią Domu. Nie wydaje się jednak słuszne, by widzieć tu ‘Anatę, którą nazywano Panią Wyniosłych Niebios (*b'lt šmm rmm*, zob. Rahmouni 2008, 116-117). Nie można także w pewny sposób wiązać Pani Wyniosłych Domów (*dualis*) z dwiema świątyniami Ba'la i Dagana na akropolu ugaryckim (tak sugerował Wyatt 2002, 353). Nie znając pewnej identyfikacji Pani Wyniosłych Domów, tym bardziej nie wiemy, gdzie stała jej świątynia. Podobnie nie możemy określić położenia wzniesienia ołtarzy (*'ly mdbht*). Szerzej o wzniesieniach kultowych, zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.126:20 (tekst 20).

38-45a. Ta sekcja dotyczy ofiar składanych w piątym dniu miesiąca. Mają one być ofiarowane w dwóch miejscach: w świątyni Ila oraz przy ołtarzu Ba'la. Niestety w Ugarit nie zidentyfikowano świątyni Ila. Być może jest to tzw. świątynia rytonów stojąca w centrum miasta. Natomiast ołtarz Ba'la zapewne mieścił się przy świątyni Ba'la na akropolu (zob. plan Ugarit we wstępie). Bóstwa, którym składane są ofiary tego dnia, w naturalny sposób wiążą się z Ilem (Ilu, Aszirata, Inašu-ilimowie) oraz z Ba'lem (Ba'lu Ugarycki i Şaponu). Nie jest jasne, dlaczego ofiara ma być powtórzona dwadzieścia dwa razy. Wbrew sugestiom Levina i de Tarragona (1993, 87) nie oznacza to pozostałych dni miesiąca synodycznego, ponieważ liczy on 29/30 dni, a 5+22 nie daje 29/30. Cała sekcja kończy się odmówieniem modlitwy przez króla. Dosłownie wyrażenie to oznacza „król powtórzy słowo” (*mlk rgm ytb*). Identyczne wyrażenie pojawia się w następnej linii (w. 46), a także w: KTU 1.112:20 (tekst 19), 1.106:23-24,32 (tekst 23), 1.126:21 (tekst 20).

45b-49. Końcowa sekcja dotyczy dni szóstego i siódmego, po których od razu następuje dzień nowiu. Wskazuje to na zaburzenie w układzie tekstu, podobnie jak wcześniejsze wymienianie dni trzynastego i czternastego (ww. 3-4). W dniu szóstym

wspomniana jest tylko ofiara z dwóch garnców oliwy (zob. wyżej w. 6) oraz ofiara z krowy na wzniesieniu kultowym, jednak bez wymienienia bóstw, którym dary te mają być ofiarowane, co jest nietypowe. Następnie dwukrotnie powtarza się formuła mówiąca o zakończeniu obowiązków rytualnych, z tym że pierwszy raz – wyjątkowo – odnosi się ona do dnia, zaś drugi raz – standardowo – do króla. Wszystko to zdaje się sugerować zmiany, które nastąpiły w tekście rytuału. Nie wiemy jednak, czy powstały one na etapie spisywania rytuału, czy też kopiowania jego tekstu. Ta druga możliwość wydaje się bardziej prawdopodobna. Kolejna ofiara ma już zostać złożona podczas nowiu, czyli wraz z nastaniem nowego miesiąca. Tym razem wymieniona jest ‘Asztarta, zatem zachowany jest typowy układ tekstu ofiarniczego wspominającego o ofierze i bóstwie, któremu ofiara była przeznaczona.

50-55. Ten fragment jest zachowany wyłącznie w *KTU* 1.41. Opisuje specyficzny rytuał, który odbywał się w nader nietypowym miejscu – na dachu. W ramach ofiary zapokojnej i całopalnej mają być złożone barany i byki, a ofiary mają być powtórzone siedmiokrotnie, co już wskazuje na dużą wagę rytuału. Bóstwo, któremu ofiary mają być składane, określone jest jako *prgl šqrn*. Oczywiście nie jest to żadne ze znanych bóstw ugaryckich, najczęściej jego występowanie w Ugarit określa się jako skutek wpływów hurycyckich (Xella 1981, 69; *TUAT II*, 313; *COS I*, 301; Pardee 2000, 209) albo jako w ogóle nieznanne (Levine & de Tarragon 1993, 112). Niekiedy próbuje się znaleźć dla tych wyrazów jakieś znaczenie, np. „winny pęd” dla *prgl* (del Olmo Lete 1999, 122; *DUL* 669) bądź przyjmuje się lekcję *l qrn* zamiast *šqrn* (*DUL* 779) i stąd „rogi” (del Olmo Lete 1999, 122) lub „(odległe) krańce” (*TUAT II*, 313). De Moor szukał jednak wpływów mezopotamskich, widząc tu jednego z siedmiu mędrców (PIRIG.GAL.NUN.GAL), przy czym pierwsza część miałaby pozostać praktycznie niezmieniona, jedynie zsemityzowana do formy Pirigalu (*prgl*), zaś druga przetłumaczona jako „trzecie niebo” w oparciu o arab. *šāqūrah*, ponieważ sumerogram NUN.GAL służył do zapisania imienia Igigi, czyli bóstw niebiańskich (de Moor 1987, 165 n. 58). Wszystkie przedstawione możliwości są wysoce spekulatywne i trzeba przyznać, że nie wiemy, o kim tekst wspomina w tym miejscu.

Po złożeniu ofiary król ma odmówić modlitwę. Ponownie tekst dosłownie brzmi „król będzie mówił”, jednak w kontekście kultowym nie ulega wątpliwości, że dotyczy to modlitwy. Ciekawe jest sformułowanie *k lbh*, czyli dosłownie „według swego serca”, czy też – jak bardziej opisowo oddano w tłumaczeniu – „według tego, co w jego sercu”. Zwrot taki zdaje się sugerować, że król nie ma wygłosić formuły modlitwowej, lecz ma to być jakaś forma modlitwy spontanicznej. Jest to jedyna taka wzmianka w całym korpusie tekstów rytualnych. Oczywiście spontaniczna modlitwa, która nie używa żadnych ustalonych z góry formuł, jest czymś oczywistym dla osób wierzących. Pokazują to jasno eposy ugaryckie, na przykład Kirta modlący się o syna (*KTU* 1.14 II 1-5, tekst 8) albo Danilu modlący się o deszcz (*KTU* 1.19 I 38-46, tekst 7). Jednak zaznaczenie w tekście rytualnym, a zatem powtarzalnym według

przedstawionego schematu, że modlitwa ma być dowolna, spontaniczna, jest czymś wyjątkowym.

Szałas z gałęzi ustawiane na dachu podczas jesiennego święta związanego z winobraniami natychmiast przywołują skojarzenie z izraelskim Świętem Namiotów/Szałasów (Kuczki, Sukkot). O ofiarach składanych bogom w szałasach mówi także KTU 1.104:21 (tekst 18), choć tam tekst wymaga koniektury. Podobne jest także użycie w obu przypadkach liczebników, tutaj „cztery po/i/na cztery”, tam zaś „osiem po/i/na osiem”. Być może świętowanie, którego elementem była budowa szałasów z gałęzi na dachu, było częściej spotykane w starożytnym Lewancie, lecz brakuje zachowanych źródeł. Z pewnością zaś składanie ofiar na dachu nie jest czymś wyjątkowym, jak tego dowodzi KTU 1.14 II 27; 1.14 IV 9 (tekst 8), gdzie wspomniana jest ofiara składana przez Kirtę właśnie na dachu. Podobnie zresztą o ofiarach kadzielnych składanych na dachu wspomina Biblia (zob. np. 2 Krl 23,12; Jr 19,13; 32,29).

Niestety nie jest jasne, gdzie mają się znajdować owe szałas. Czy jest to dach świątyni Ila, czy też pałacu królewskiego? W każdym razie rytuał ma zakończyć się wewnątrz pałacu, być może w sali tronowej, gdzie król odziany w złotogłów ma dokonać oczyszczenia (wytarcie twarzy) i odmówić ostatnią modlitwę. Interesujące jest, że tekst zaznacza, iż król ma mieć w czasie modlitwy wzniesione ręce, czyli ma przyjąć postawę oranta. Tradycja ta przypomina postawę Mojżesza modlącego się z uniesionymi rękami (Wj 17,11-12). Bez wątplenia jest to powszechny gest modlitewny dla całego starożytnego Lewantu.

KTU 1.87

54-57. Ta sekcja opisuje szcztąkowy rytuał związany z pełnią księżyca w miesiącu *šiy* (*ša'iyā?*). Podobnie jak w innych tekstach król powinien dokonać ablucji wieczorem w dzień poprzedzający pełnię, czyli czternastego dnia miesiąca. Następnego dnia król winien złożyć ofiarę z barana, niestety imię bóstwa, któremu składano ofiarę, jest uszkodzone. Wieczór kończy świętowanie i król nie musi już przestrzegać czystości rytualnej. Można więc powiedzieć, że jest to najkrótszy możliwy rytuał opisujący dzień świąteczny. Z całego miesiąca wspomniany jest tylko jeden dzień, co więcej, miesiąc *šiy* raczej nie jest kolejnym miesiącem po *riš yn*. Należy zaznaczyć, że KTU 1.87 nie opisuje po kolei kalendarza kultycznego w Ugarit. Zresztą świadczy o tym już wcześniej wspomniane zaburzenie w kolejności dni w miesiącu *riš yn*. Niestety nie wiemy, czy dodanie jednego dnia z innego miesiąca wynika z błędu kopisty, a może z ćwiczebnego charakteru tabliczki.

58-61. Wersy te nie należą do całego rytuału. Są też zapisane nieco mniejszymi znakami niż pozostały tekst. Być może jest to zapis ofiar składanych przez poszczególne osoby, których imiona są wymienione. Jednak ze względu na znaczne uszkodzenia oraz niepewność co do poprawnego odczytania brzmienia imion – które nie dość, że są trudne do odtworzenia w zapisie ugaryckim, to przecież mogą zawierać także imiona obce – zostały one pozostawione w transkrypcji. Tekst nie wymienia

również, jakie dary miałyby ofiarowywać wymienione osoby. Nie można także wykluczyć możliwości, że dodatek w ogóle nie mówi o składaniu ofiar, lecz dotyczy czegoś zupełnie innego (na przykład zapłaty za pracę, poboru towarów z magazynu) i został zapisany jako notatka. Mogłoby to świadczyć o traktowaniu całej tabliczki jako mało wartościowej i o jej wtórnym wykorzystaniu jako miejsca na podręczne notatki. Taka propozycja sugerowałaby, że mamy do czynienia z tabliczką szkolną, użytą później przez nauczyciela. Przeciwno takiej interpretacji świadczy jednak staranne pismo zdradzające doświadczonego skrybę. Być może, gdy skryba zorientował się, że doszło do pomyłki w kopiowanym tekście, wtórnie wykorzystał resztę niezapisanej tabliczki na notatki. Ostatecznie należy stwierdzić, że nie wiemy, dlaczego ostatnia sekcja znalazła się na tabliczce i czego w rzeczywistości dotyczy.

25. RYTUAŁ OFIARNICZY NA DWA MIESIĄCE Z PSALMEM

1. *KTU* 1.119 (RS 24.266)
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 155 x 140 x 42 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczy, psalm

Tabliczka zawiera dwa różne utwory. Pierwszy stanowi typowy rytuał ofiarniczy na dwa miesiące i jest podobny do przedstawianych powyżej. Jednak drugi tekst jest zupełnie wyjątkowy, jest to bowiem psalm wykonywany, jak można się domyślać, podczas składania ofiar. W pierwszej części tekstu, będącej rytuałem ofiarniczym (ww. 1-24), każda linijka oddzielona jest podkreśleniem. Takie liniowanie zapewne ułatwiało zapis, choć dukt pisma zdradza rękę dobrze wyszkolonego skryby. Ponieważ linie te nie oznaczają podziału treści, zostały w transkrypcji pominięte. W drugiej części, będącej psalmem (ww. 25-36), takie linie podziału nie występują. Dolna część tabliczki jest uszkodzona, przez co nie zachował się koniec strony *recto* i początek *verso*, czyli opis rytuałów z końca miesiąca *iba'latu* oraz – jak należy się domyślać – początku następnego miesiąca, to jest *hiyyaru*. Ze względu na nietypową modlitwę/psalm, omawiany tekst jest jednym z nielicznych rytuałów ugaryckich umieszczonych w zbiorze źródeł *Context of Scripture (COS I, 283-285)*. Opublikowane tam tłumaczenie jest autorstwa Pardee i jest identyczne z jego angielską edycją tekstów rytualnych (Pardee 2002), a opiera się – jak wszystkie – na podstawowej edycji tekstów w języku francuskim (Pardee 2000). Sam psalm jest także umieszczony w *TUAT II, 819* oraz *TUAT NF VII, 141-142*.

KTU 1.119

Tłumaczenie

*recto*¹ *b yrh . ib'lt l. b'y'm' [...] 'šb'*
² *š . l b'l . r'kt l. b'l[...]*

W miesiącu *iba'latu*¹, w¹ dn¹iu siódmym¹,
baran dla Ba'la *r'kt* (?) ¹w¹ [...];

- ³ *w bt . b'l . ugr^rt¹[xx] . 'š¹[xx]'y¹[...]* a (w) świątyni Ba'la Ugary^rckiego¹ [xx]
 'baran¹ [xx...].
- ⁴ *rb . šp^rš¹ . w hl m^rlk .* (Gdy) słońce¹ zajdzie, król¹ będzie wolny
 (od czynności rytualnych).
- b šb^ct¹⁵'šrt . yrthš mlk brr* 'Siedem¹nastego (dnia) król obmyje się
 i będzie czysty.
- ⁶ *gdlt . qdš^r i¹l . gdlt . l b^clm* Krowę (w) sanktuarium 'I¹la (i) krowę dla
 Ba'la/Ba'łów (?),
- ⁷ *gdlt . l g¹lm . dqt^m . w g<d>lt⁸ l g¹lmtm .* krowę dla „Panicza” (i dwie) owce oraz
 kr<o>wę dla (dwóch?) „Panien”
 ma złożyć w ofierze krwawej w domu
 kapłana-ofiarnika.
- bt . t'y . ydbh* A w (miejscu) 'd (?) świątyni Ba'la Ugary-
 ckiego powinny być spalone jagnię i gołę-
 bica domowa na żertwę.
- ⁹ *w tnrr . b'd . bt . b^cl¹⁰ lgrt . imr . w ynt .* W osiemnastym (dniu miesiąca) *iba^r'latu*
 przy wie^rży Ba'la Ugaryckiego byka
 zarówno (jako) ofiarę spalaną, jak i (jako)
 ofiarę kołysania ma złożyć w ofierze
 'k¹ról.
- bt tmnt . {t}'šrt . ib^r'lt* W świątyni Ila gardziel dla
 I^rš¹[charaji] (?),
¹² *alp . l md^rg¹l b^cl . ugrt* gardziel dla Ba'^rla¹ [...]
 i osioł dla [...]
¹³ *u urm . u šnpt . l ydbh¹⁴ 'm^rlk .* dla [...]
- bt il . npš . l i^rš¹[hry]* ...
 W świątyni Ila gardziel dla
 I^rš¹[charaji] (?),
 gardziel dla Ba'^rla¹ [...]
 i osioł dla [...]
 dla [...]
- ¹⁵ *npš . l b^c'l¹[...]* ...
 [...] dwa/drugi [...]
- ¹⁶ *w^c r . l x[...]* 'po¹przedniego dnia ucz^rc¹[i (?) ...]
- ¹⁷ *l xx [...]* W czwartym (dniu dwa?) ptaki,
 w piątym (dniu dwa?) 'pta¹ki i wątrobę
 oraz barana (jako) ofiarę całopal¹ną¹ dla
 Ba'^rla¹ Ugaryckiego w świątyni.
- ...
 verso ¹⁸ *[x]l . tn . x[...]* W siódmym (dniu) zblizą się (?) oczysz-
 czający (?).
- ¹⁹ *i¹tml . yk^rb¹[d ...]* (A gdy) słońce zajdzie k^r'lól będzie wolny
 (od obowiązków rytualnych).
- ²⁰ *b rb^c . 'šrmm .* Oto czysta oliwa Ba'la (jako) królew^rska¹
 libacja.
- b hmš [.] 'šr¹²¹mm . w kbd . w . š šr^rp¹ .* Początek (psalmu:)
 Gdy siłacz atakuje wasze br^ram¹y,
 (a) 'mo¹carz wasze mury,
- l b^c'l¹ ²²ugrt . b bt .*
- b šb^c . tdn ²³mhl¹lm .*
- rb . špš . {x} ²⁴w hl m^rlk .*
- hn . šmn . šlm ²⁵b^cl . mtk . mlk^rm¹ .*
- rišyt*
- ²⁶ *k gr 'z . t¹gr¹km .*
- 'q¹rd ²⁷hmytkm .*

<p>²⁸ 'n¹km . l 'b¹'l tšun y b¹'l'm¹ . al . t¹dy 'r²z l tğ¹rn</p>	<p>wzniescie swe o¹c¹zy do 'B¹a¹la (mówiąc): Och, Ba¹'lu, 'od¹pędź¹że¹ 'siłacza od¹ naszych 'br¹am,</p>
<p>²⁹ y . q¹r¹d [l] 'h¹mytny . ibr . y³⁰ b¹l . n¹šq¹dš . mđr b¹l³¹ nmlu¹ .</p>	<p>och, (i) mo¹c¹arza [od] naszych 'm¹urów! Buhaja, o Ba¹lu, (tobie) poświęcimy (i) przysięgi (złożonej) Ba¹lowi dopełnimy¹!</p>
<p>d¹kr b¹'l . n¹š¹[q]¹r¹dš¹ ³² ht¹p¹ b¹'l¹ . 'n¹mlu . 'šr¹t . 'b¹l . n¹[¹]š³³r .</p>	<p>Sa¹mca Ba¹'lowi po¹ś¹[wi]¹ęcimy¹, ofiare¹ rzeź¹na¹ (dla) Ba¹'la¹ 'do¹pełnimy (i) ofiare¹ bi¹esiad¹na¹ (dla) 'Ba¹la zł¹[o]żymy.</p>
<p>qdš b¹'l . 'n¹l . ntbt b¹t¹[. b¹l]³⁴ ntlk . w š¹m¹[. b¹]'l . 'l¹ . šl¹t¹k¹[m]</p>	<p>Wstąpimy do sanktuarium Ba¹'la¹, pójdziemy ścieżką ku świąt¹yni¹ [Ba¹la]. Wtedy [Ba¹'lu] wys¹łucha¹ 'wa¹[szej] 'modlit¹wy,</p>
<p>³⁵ 'y¹dy . 'r²z . 'l tğrk¹m¹ [. qrd]³⁶ l hmytk¹m¹ [...]</p>	<p>'od¹pędzi si¹łacza¹ od wa¹szych¹ bram (i) [mocarza] od wa¹szych¹ murów [...]</p>

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

2. *r'kt* – Termin niejasny, zapewne określający jedną z hipostaz Ba¹la (Pardee 2000, 670-671). Być może jest to toponim, jednak nie został poświadczony w innych tekstach, stąd proponowano poprawki, np. na *ugrt* (del Olmo Lete 1999, 296 n. 10; Wyatt 2002, 416); *'rkt* (KTU¹, 123; Xella 1981, 28). Nie przekonuje dostrzeżenie w *r'kt* nowej, nieznanej skądinąd formy ofiary (TOu II, 207), ani też pokarmu (ciasta) ofiarowanego wraz z baranem (de Moor 1987, 172).

8. *bt . t'y* – Całe zdanie z ww. 6-8 budzi wątpliwości, ponieważ brak w nim podmiotu. Domyślamy się, że jest nim król wymieniony w poprzednich wersach. Ponadto zaskakuje składanie ofiary „w domu kapłana” zamiast w świątyni. Mimo to nie wydaje się zasadne, by poprawiać tutaj tekst poprzez uznanie końcowego *y* za błąd skryby i czytać „w domu bohatera” (*bt . t'*), co miałyby oznaczać świątynię na przykład Ba¹la (zob. szerzej Herdner 1978, 32; Xella 1981, 29-30; de Moor 1987, 172; del Olmo Lete 1999, 297; Wyatt 2002, 418; DUL 881).

9a. *tnrr* – Tłumaczenie tego wyrazu budzi kontrowersje, ponieważ czasownik *nr/n(w)r* jest *hapax legomenon*. W oparciu o rzeczownik *nr* oznaczający „lampę” (DUL 633) oraz o języki pokrewne, gdzie rdzeń ten wiąże się ze światłem, Pardee (2000, 673) proponuje tłumaczenie „rozświetlą”. Dopełnieniem ma tutaj być pomieszczenie 'd. Z kolei inni komentatorzy wolą widzieć tutaj spalanie ofiary w/obok świątyni, rozszerzając znaczenie czasownika ze „świecić” na „palić” (co jest oczywiste, biorąc pod uwagę lampki oliwne, czyli jedyne, jakie były używane w Ugarit),

albo nawet „smażyć, piec”; tak proponują: Herdner (1978, 33); Xella (1981, 30-31); de Moor (1987, 172); del Olmo Lete (1999, 297 n. 16; 2004, 618); Wyatt (2002, 418, n. 14). Ponieważ w kolejnym wersie pojawiają się zwierzęta ofiarne, wydaje się, że bardziej naturalnym tłumaczeniem będzie jednak przekład wiążący się ze spalaniem ofiar. Trudno bowiem przyjąć, żeby czasownik w żaden sposób nie odnosił się do wymienionych zwierząt.

9b. 'd – Podobnie problematyczny jest rzeczownik 'd, który określa miejsce w świątyni, gdzie ma zostać złożona ofiara. W innych tekstach oznacza on tron/salę tronową, można by więc przypuszczać, że w przypadku świątyni chodzi o pomieszczenie, w którym znajduje się posąg bóstwa, zapewne siedzącego na tronie. Byłaby to zatem cella, odpowiednik hebrajskiego *daḥir* (miejsce najświętsze). Aby jednak przyjąć takie tłumaczenie, należałoby wcześniej założyć, że ofiara typu *t'* nie jest spalana. Nie sposób sobie bowiem wyobrazić, że w samej celli – czyli pomieszczeniu z pewnością niewielkim i najpewniej bez okien – spalana jest ofiara z owcy i krowy. Zresztą brak tam było ołtarza odpowiedniego do takich czynności liturgicznych. Co najwyżej mógł się tam znajdować ołtarz na ofiary kadzielne. Oznaczałoby to, że ofiara *t'* musiałaby być jakąś formą ofiary z pokarmów pozostawianych przed posągami bóstwa. Stoi to jednak w sprzeczności z użytym czasownikiem *nr/n(w)r*, oczywiście o ile jego znaczenie zostało poprawnie określone. Wobec tak wielu wątpliwości pozostawiono nazwę pomieszczenia 'd bez tłumaczenia, zakładając, że może to być inne miejsce w świątyni, gdzie jednak można było spalić ofiarę.

10. *lgrt* – Wyraz ten jest powszechnie uważany za błąd skryby i czytany jako *ugrt*.

12. *mdgl* – Podobnie jak w w. 10 tekst powszechnie poprawiany jest na *mgdl*, ponieważ wyraz *mdgl* w języku ugaryckim nie występuje. Jedynie Pardee (2000, 675; 2002, 104 n. 51) pozostawia formę *mdgl*, zakładając, że wraz z kolejnymi tekstami znajdziemy ten wyraz i odkryjemy jego znaczenie. Wydaje się jednak, że doszło do błędu skryby. Wskazują na to inne błędy w tekście oraz brak występowania wyrazu. Kłopotliwe pozostaje jednak określenie *l mgdl*, które dosłownie oznacza „dla wieży”. Składanie ofiar budynkom wydaje się dziwne. Ponieważ jednak poprzednie ofiary miały określone miejsce ich złożenia („dom kapłana *t'y*”, „miejsce 'd”), zatem i w tym przypadku wydaje się, że mowa jest o umiejscowieniu ofiary. Miałaby ona zostać złożona „obok”, „przy” wieży, co odpowiada jednemu ze znaczeń przyimka *l* (*DUL* 473-474; del Olmo Lete 2004, 618-619).

14. *iš'p[hry]* – Rekonstrukcja imienia bóstwa na końcu wersu niepewna. Być może jest tu wspomniana Ušcharaja. Tym razem jej imię zapisane zostało w nieco odmiennej formie Išcharaja, znajdującej potwierdzenie w akadyjskiej wersji listy bogów (zob. *KTU* 1.47:24 i paralelne, tekst 9).

21. *š šr'p'* – Pardee (2000, 677) oraz Wyatt (2002, 420), podążając za Herdnerem (1978, 34), czytają *š šrp* zamiast *ššr't'* (tak z kolei proponuje *KTU*). Żadna wersja nie jest wykluczona ze względu na uszkodzenia tabliczki (zob. del Olmo Lete 2014, pl. LXXVI). Kłopotliwe jest jednak znaczenie wyrazu *ššrt*, ponieważ oznacza on „łańcuch”, „łańcuszek”. Stąd Xella (1981, 32) widzi tu złoty łańcuszek, co jednak jest dziwne wśród krwawych ofiar ze zwierząt. Nieco podobne znaczenie propono-

wał także de Moor (1987, 173). Z kolei del Olmo Lete (1999, 302 n. 29) chciałby tu widzieć część wnętrzości, podobnie jak Watson (2006, 46-47). Wydaje się to jednak wątpliwe. Ostatecznie del Olmo Lete skłania się ku lekcji *šrp* (del Olmo Lete 2004, 619; *DUL* 835) i ta propozycja wydaje się najlepiej pasować do kontekstu.

22. *tdny* – Nie jest jasne, jak rozumieć ten czasownik. Jeśli wywodzić go od rdzenia *d(y)n* („sądzić, wydawać osąd, ogłaszać”), wówczas należałoby go oddać „ogłoszą” (podobnie: de Moor 1987, 173; del Olmo Lete 1999, 302). Jeśli jednak widzieć tu rdzeń *dny* („zbliżyć się”), wówczas można przetłumaczyć „zbliżą się” (tak Xella 1981, 32; Pardee 2000, 678; Wyatt 2002, 420). Ta druga wersja wydaje się bardziej prawdopodobna, choć daleka od pewności, co zaznaczono w tłumaczeniu znakiem zapytania.

23. *mḥllm* – Termin ten jest niejasny. Zapewne oznacza jakieś osoby zaangażowane w rytuał i „uwalniające”, czyli oczyszczające, stąd wstępna propozycja tłumaczenia. Jednak wyraz ten nie pojawia się w żadnym innym miejscu w tekstach ugaryckich, zatem jego znaczenie może być ustalone jedynie w sposób przybliżony. Podstawą jest tu ogólne znaczenie rdzenia *ḥl/hll*, jednak w kontekście rytuału może on nabierać specyficznego znaczenia technicznego, nam dziś nieznanego.

25. *mlk^tm¹* – Xella (1981, 26), a za nim Wyatt (2002, 421), czytają tutaj *mlkt*, czyli „królowe”, co daje „libację królowych”, ewentualnie „libację królestwa”. Tabliczka jest w tym miejscu punktowo uszkodzona i po poziomym klinie powierzchnia jest nieczytelna. Czytelny jest dopiero znak podziału wyrazów (zob. del Olmo Lete 2014, pl. LXXVI). Jednak wysokie umiejscowienie poziomego klina sugeruje *m*, a nie *t*. W tym drugim przypadku poziomy klin raczej byłby umieszczony bliżej środka linii. Ponadto wydaje się, że w uszkodzonym miejscu należałoby się spodziewać pionowego klina dającego łącznie literę *m*, ponieważ bardziej prawdopodobne, że mowa jest o ofierze królów (= królewskiej), aniżeli ofierze królowych, która nigdzie indziej nie występuje. Za lekcją *mlk^tm¹* opowiada się zdecydowana większość uczonych (zob. Herdner 1978, 34; del Olmo Lete 1999, 302; Pardee 2000, 662; *KTU*).

31. *d¹kr* – Niekiedy proponowana jest rekonstrukcja *bkr* wraz z sugestią, że mowa o ofierze z pierwotnego dziecka (Herdner 1978, 33-37; *TOu II*, 210; *TUAT II*, 819; Pardee 2000, 683). Byłoby to odbiciem rytuału opisanego w Biblii, gdzie król Moabu (Mesza) złożył swego pierwotnego syna w ofierze podczas oblężenia swej stolicy (2 Krl 3,27). Jednak zdecydowanie bardziej prawdopodobna jest rekonstrukcja *dkr* „samiec”, ponieważ widać wyraźną paralelę z buhajem z w. 29 (zob. Xella 1981, 34; del Olmo Lete 1999, 304; Wyatt 2002, 422; *TUAT NF VII*, 142).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-4a. Pierwsza sekcja tekstu zaznacza, że ofiary mają być składane w miesiącu *iba 'latu*. Nazwa miesiąca pojawia się w tekście akadyjskim (RS 25.455A+B III:4'

ib-a-la-ti), stąd jej wokalizacja jest pewna, jednak znaczenie i umiejscowienie w czasie budzi wątpliwości. Być może należy wyraz *iba'latu* rozumieć jako „gdzie (jest) Pani” (*i-ba'latu*), tak proponuje de Moor (1987, 171). Autor ten odnosi tytuł „Pani” do bogiń ‘Anaty/‘Aszarty i wiąże nazwę miesiąca z mitem o Ba’lu i zstąpieniem ‘Anaty do podziemi w poszukiwaniu brata. W jednej z interpretacji oznaczałoby to, że miesiąc o takiej nazwie musi być umiejscowiony tuż przed wiosną, ponieważ wtedy Ba’lu wraca do życia. Stąd próba umieszczenia miesiąca na przełomie stycznia i lutego (de Jong & van Soldt 1987/88, 69-71). W drugiej propozycji byłby to miesiąc, gdy ‘Anata poszukuje i znajduje Ba’la, czyli musiałby to już być miesiąc wiosenny. Stąd częste propozycje, by był to miesiąc marzec/kwiecień rozpoczynający rok (Cohen 1993, 378-379), co wydaje się bardziej przekonujące. Jeśli jednak w „Pani” widzieć boginię słońca Šapšę, wówczas bardziej odpowiednim terminem wydają się okolice przesilenia zimowego, stąd Pardee (2000, 669-670) proponuje przełom grudnia i stycznia. Być może ugaryckie *ib'lt* ma związek z fenicką nazwą miesiąca *p'lt*; zob. Xella (1981, 27-28); Krahmalkov (2000, 403-404). Więcej o menologii ugaryckiej zob. we wstępie do tekstów ofiarniczych.

Tekst rytuału zdaje się nie zawierać wszystkich ofiar z miesiąca *iba'latu*, ponieważ zaczyna się dopiero od siódmego dnia. Obie ofiary (barany) składane w tym dniu przeznaczone są dla Ba’la, choć określonego różnymi terminami. W w. 3 jest to z pewnością Ba’lu Ugarycki, jednak określenie *r'kt* (w. 2) pozostaje niejasne. Sekcja kończy się typową formułą mówiącą o zakończeniu wymogu utrzymania stanu czystości rytualnej króla.

4b-11a. Kolejna sekcja rytuału dotyczy siedemnastego dnia miesiąca i rozpoczyna się od typowego oczyszczenia króla. Nieco dziwne wydaje się pominięcie w rytuale połowy miesiąca, gdy nastaje pełnia księżyca, ponieważ zazwyczaj były to dni, gdy składano ofiary bogom. W ramach rytuału tym razem ofiarowywane są krowy, przeznaczone dla Ila, Ba’la, „Panicza” i „Panien”. Pierwsze z bóstw ma otrzymać ofiarę w swoim sanktuarium (*qdš il*). Wyrażenie to można także tłumaczyć jako „sanktuarium boga”, jednak nie wydaje się, żeby można było tu widzieć jakiegoś innego boga, aniżeli Ila właśnie, choćby ze względu na fakt, że tekst pochodzi z archiwum kapłana związanego z kultem Ila, zob. szerzej dyskusję: del Olmo Lete (1999, 296); Pardee (2000, 672-673, szczególnie n. 38, gdzie przegląd wcześniejszych wersji tłumaczeń); Wyatt (2002, 417 n. 7); Vita (2007, 653-663).

Następnym bogiem, któremu przeznaczone są ofiary, jest Ba’lu, choć jego imię jest zapisane w specyficzny sposób jako *b'lm*. Forma taka może oznaczać zarówno po prostu Ba’la (z enklitycznym *-m*, zob. niżej w. 28; por. *DUL* 205), jak i liczbę podwójną imienia Ba’la (co byłoby raczej niespotykane) oraz ogólne wspomnienie o wszelkich kolejnych Ba’lach, czy raczej różnych hipostazach tego bóstwa (zob. *KTU* 1.47:6-11 i paralelne, tekst 9; *KTU* 1.148:44 i paralelny, tekst 26; *RS* 26.142:7-13, 18-19, tekst 11). Wydaje się, że pierwsza propozycja jest najbardziej logiczna i prosta zarazem.

Następne bóstwa opisane jako „Panicz” i „Panna” (*glm, glmt*) nie są łatwe do zidentyfikowania. Terminy te oczywiście odnoszą się do bóstw, jednak nie jest pewne,

czy można je potraktować jako nazwy własne (*Ġalmu, Ġalmata/ma*), tak jak chciałby tego Pardee (2000, 672). Przeciwno takiemu rozumieniu przemawia KTU 1.169:10 (tekst 58), gdzie termin ten jest zastosowany do Ħorana. Stąd lepiej je oddać jako rzeczowniki pospolite „panicz” i „panna” (*DUL 315-316*), jednak pisane wielką literą, co wskazuje na określenie bóstwa. „Panicz” w tym znaczeniu oznacza nie tyle kawalera (osobę nieżonatą), co osobę szlachetnie urodzoną, wysoko postawioną, a do tego młodą. Podobnie termin „panna” podkreśla pozycję społeczną i również urodę wynikającą z młodości, nie zaś brak męża. W literaturze proponowano, by widzieć tu odpowiednio: Baʿla, Jamma, Jaricha, ʿAsztartę, ʿAnatę, Asziratę, Nikkal, deifikowanych zmarłych członków dynastii, boskich posłańców (zob. Xella 1981, 29-30; de Moor 1987, 162; *Tou II*, 207; del Olmo Lete 1999, 297; 2005, 45-57; Wyatt 2002, 417-418). Niestety, w odniesieniu do bóstw, określenia „Panicz”, „Panna” mogą pasować do wielu postaci i nie sposób rozstrzygnąć, o jakich konkretnych bogach tekst wspomina. Być może terminy te mogły być stosowane do wielu bóstw.

Zaskakujące są miejsca składania ofiar tego dnia. O ile świątynia Ila nie budzi zdziwienia, to dom kapłana-ofiarnika (*bt t'y*) pojawia się tylko tutaj spośród całego korpusu tekstów ugaryckich. Nie jest jasne także miejsce ostatniej ofiary składanej tego dnia, ponieważ nie wiadomo dokładnie, co oznacza wyraz ʿd, zob. wyżej komentarz filologiczny. Z pewnością ofiara ta jest różna od poprzednich, ponieważ nie tylko składana jest w innym miejscu, lecz także z innych zwierząt (jagnię i gołębicą). Być może jest to jakiegoś typu ofiara kończąca rytuał tego dnia.

11b-17. Ta część rytuału opisuje ofiary składane w dniu osiemnastym. Tekst opisuje króla jako główną osobę odprawiającą rytuał. Ponownie mamy do czynienia z nietypowym miejscem składania ofiary – tym razem jest to wieża Baʿla Ugaryckiego. Niestety nie wiadomo, gdzie można ją umiejscowić. Jako rodzaje wymienione są ofiara spalana (*urm*) oraz ofiara kołysania (*šnpt*), a zatem także i ofiary nie są tymi najczęściej spotykanymi w kulcie ugaryckim, zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*. Nadto i zakończenie rytuału tego dnia jest zaskakujące, ponieważ obok spotykanych już gdzie indziej ofiar z gardzieli zwierzęcia, wyjątkowo pojawia się także ofiara z osła. Osioł jest składany w ofierze jeszcze tylko raz, w KTU 1.40:34 (tekst 35), jednak jest to rytuał innego typu (rytuał oczyszczenia). Nie wiadomo także, dla kogo ów osioł jest w omawianym tekście przeznaczony, ponieważ tabliczka jest uszkodzona i można odczytać (częściowo rekonstruując) jedynie imiona poprzednich bóstw, czyli Išcharaji i Baʿla. Wszystko to każe nam widzieć w rytuale ofiarniczym z dnia osiemnastego dość wyjątkową uroczystość, nie mającą odpowiednika w innych tekstach.

18-25. Po przerwie w tekście, wynikającej z uszkodzenia tabliczki, mamy do czynienia z rytuałem opisującym ofiary z kolejnego miesiąca, na co wskazują wymienione dni: czwarty, piąty i siódmy. Nazwa miesiąca nie pojawia się w zachowanym tekście, jednak zapewne mowa jest o *ħiyyaru*, ponieważ poprzednio wspomniany był miesiąc *ibaʿlatu*. Wymienione ofiary są skromne i składają się z ptaków (dzień czwarty i piąty) oraz wątroby i barana (dzień piąty). Dary te są ofiarowywane Baʿlowi w jego świątyni. Ptaki często bywały ofiarowywane ubóstwionym przod-

kom, czyli Inašu-ilimom, jednak otrzymywali je także inni bogowie, w tym wypadku po raz pierwszy sam Ba'lu.

Następną częścią rytuału jest oczyszczenie mające miejsce w siódmym dniu. Niestety tekst jest trudny do zrozumienia ze względu na użyte niejasne terminy, zob. wyżej komentarz filologiczny. Najprawdopodobniej do króla mają podejść kapłani przeprowadzający rytuał oczyszczenia. Tekst nie opisuje jednak, jak owo oczyszczenie miałyby wyglądać. Ta część kończy się typowym wyrażeniem o zwolnieniu króla-kapłana z obowiązków rytualnych wraz z zachodem słońca.

Ostatnim elementem rytuału jest libacja z oliwy dla Ba'la. Być może ma to związek z poprzedzającym libacją rytuałem oczyszczenia, ponieważ oliwa była powszechnie używana także do czynności higienicznych, oczyszczeń. Owa libacja jest określona jako „królewska” (dosł. „libacja królów” *mtk mlkm*), nie należy jednak widzieć tu ofiary dla zmarłych władców, jak proponują del Olmo Lete (1999, 302) i Pardee (2000, 679-680). Tekst wyraźnie zaznacza, że libacja jest przeznaczona dla Ba'la, który zresztą jest jedynym odbiorcą ofiar w całej sekcji. Wydaje się, że wyraz *mlkm* oznacza tu rodzaj ofiary, a nie boskiego odbiorcę.

26-36. Oprócz rytuału ofiarniczego tabliczka zawiera także psalm, będący modlitwą wobec zbliżającego się do miasta nieprzyjaciela. Zapowiedzią nowej treści jest wyraz *rišyt* (w. 25), który oznacza dosłownie „początek”. Nie należy go łączyć z poprzedzającą tekst psalmu libacją królewską i widzieć w nim przymiotnik „pierwotny”, odnosząc go do królów, jak to sugerował del Olmo Lete (1999, 302; 2004, 620). Raczej należy odczytać go literalnie, jako informację skryby, że w tym miejscu zaczyna się nowy tekst, jak to sugerują Xella (1981, 27) i Wyatt (2002, 421).

Tekst psalmu jest jednym z nielicznych dostępnych dzisiaj urywków poezji sakralnej wykonywanej w ramach rytuału w Ugarit. Oczywiście zachowały się wielkie eposy poetyckie, w których zawarta jest narracja opisująca modlitwę bohatera w trudnym położeniu (zob. np. łzawa modlitwa Kirty: *KTU* 1.14 I 26-32, tekst 8). Zdecydowanie jednak gorzej przedstawia się stan zachowania poezji wykorzystywanej bezpośrednio podczas liturgii. Tekst psalmu zaczyna się od opisu zagrożenia: oto niewymieniony z imienia siłacz/mocarz atakuje fortyfikacje miasta (ww. 26-27). Samo użycie terminów „siłacz” (*'z*) oraz „mocarz” (*qrd*) sugeruje, że obrońcy są słabsi od agresora. W tej sytuacji autor modlitwy zachęca do ufności w boską opiekę Ba'la (w. 27), co dosadnie pokazuje, które bóstwo było najważniejsze w Ugarit: nie jest to stary Ilu, lecz młody i silny Ba'lu. Cała fraza budzi natychmiast skojarzenia z biblijnymi wezwaniem, by w sytuacji zagrożenia uciec się pod opiekę Jahwe, bowiem ufność w człowieka jest zawodna (por. Ps 25,1-2; 118,8-9; 121,1-8; 123,1-2; 146,3). Nie jest to zresztą motyw typowy wyłącznie dla Biblii. Wystarczy wspomnieć wezwanie Ramzesa II podczas bitwy pod Kadesz, gdy egipski władca otoczony przez nieprzyjaciół i opuszczony przez swoje wojska zwraca się z ufną modlitwą do Amona:

„Wszystkie obce kraje zjednoczyły się przeciwko mnie,
 Zostałem zupełnie sam, nikogo nie ma przy mnie.
 Moi żołnierze mnie opuścili,
 Żaden z moich rydwanów mnie nie szuka.
 Gdy wołałem do nich,
 Żaden nie zwrócił na mnie uwagi, choć ich wzywałem.
 Amon jest dla mnie większym wspomozieniem niżli miliony żołnierzy,
 Niżli setki tysięcy rydwanów!

...

W chwili gdy go zawołałem – Amon przybył,
 Podał mi swą rękę, był przy mnie i uczynił mnie szczęśliwym” (*KRI II*, 3.41:1-43:1 = *COS II*, 35).

Szczególne podobieństwo do omawianego psalmu ugaryckiego wykazuje Ps 62, który opisując atak nieprzyjaciół na psalmistę, używa obrazu ataku wroga na mury miejskie (Ps 62,4), a następnie wzywa do ufności Bogu (Ps 62,6-9). Nie znaczy to, że Ps 62 jest wprost literacko zależny od tekstu *KTU* 1.119 (teksty używają odmiennego słownictwa), lecz wskazuje, iż obaj autorzy posługiwali się podobnymi środkami wyrazu, właściwymi ich kręgowi kulturowemu.

Po opisie zagrożenia w ugaryckim utworze następuje błaganie bóstwa o pomoc (ww. 28-29). Powtarza ono sekwencję opisu zagrożenia, co jest typowe dla poezji recytowanej/śpiewanej liturgicznie. Następnie pojawia się zapowiedź ofiary dla Ba’la: będzie to buhaj (*ibr*), a cała społeczność jest związana złożoną przysięgą (ww. 29-33). Także i tutaj można znaleźć paralele biblijne, gdzie wspomniane są ofiary dziękczynne i te wynikające ze złożonego ślubu (zob. Kpł 7,16; Lb 15,1-10). W tekście ugaryckiego psalmu pojawiają się ofiary rzeźne i biesiadne. O ile ta druga spotykana jest także w innych tekstach, o tyle ofiara rzeźna pojawia się tylko tutaj, zob. szerzej ekskurs: *Rodzaje ofiar*. Nie ulega wątpliwości, że tak jak złożone ślubowanie dotyczy wszystkich mieszkańców Ugarit, tak też wszyscy mają wziąć udział w składanej ofierze.

Złożenie ofiary ma zapewnić boską interwencję i odpędzenie wrogów od bram miasta. Psalm zaznacza także, gdzie cała uroczystość ma się dokonać: w świątyni Ba’la. Zdanie skierowane do mieszkańców Ugarit: „Wstąpimy do sanktuarium Ba’la, pójdziemy ścieżką do świątyni Ba’la”, brzmi niemal identycznie jak biblijne wezwanie „Wstąpmy na górę Pana, do świątyni Boga Jakubowego” (Iz 2,3 // Mi 4,2). Z obu tekstów – ugaryckiego i biblijnego – wynika zresztą, że świątynia znajdowała się na wzniesieniu, bowiem oba używają tego samego czasownika *’lh*, oznaczającego ruch w górę. Podkreśla to także biblijne dookreślenie „góra Pana” i znajomość topografii Jerozolimy, gdzie najwyższym punktem było wzgórze świątynne. Nieco podobnie było w Ugarit, gdzie świątynia Ba’la stała w jednym z najwyższych miejsc miasta, na akropolu (zob. plan Ugarit we Wstępie). Tekst niestety nie jest zachowany w całości, jednak ewidentnie kończył się tą linijką, ponieważ na tabliczce nie ma już więcej miejsca.

26. RYTUAŁ OFIARNICZY NA DWA MIESIĄCE (?) Z MODLITWĄ HURYCKĄ I RYTUAŁEM WEJŚCIA

1. *KTU* 1.148 (RS 24.643:1-9)
2. Południowy akropol, Dom kapłana huryckiego
3. 120 x 150 x 40 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczny

Tabliczka zawiera niezależne od siebie teksty. Strona określana przez *KTU* jako *recto* jest zapisana wzdłuż dłuższego boku, gdzie zachowała się większość tekstu. Zawiera rytuał ofiarniczny (ww. 1-12), w którym kolejność bóstw odpowiada zarówno ugaryckim, jak i akadyjskim listom bóstw zaprezentowanym powyżej (*KTU* 1.47 i paralelne, tekst 9). Tekst nie podaje, czy ofiary były składane w konkretnym miesiącu, ani też nie określa poszczególnych dni rytuału, choć jego budowa jest identyczna z innymi rytuałami ofiarnicznymi na dany miesiąc. Być może mamy więc do czynienia nie z ofiarą przeznaczoną na któryś miesiąc, lecz z ofiarą przypisaną na jakieś wielkie święto, może Nowy Rok. Po rytuale ofiarnicznym następuje modlitwa spisana w języku huryckim (ww. 13-17), mamy więc w przypadku omawianej tabliczki do czynienia z bilingwą, por. *KTU* 1.110, 1.111, 1.116 oraz 1.132, teksty 36-39). Kolejnym elementem jest rytuał wejścia (ww. 18-22), por. *KTU* 1.43 (tekst 31). Z kolei strona tradycyjnie określana jako *verso* jest gorzej zachowana, w praktyce możliwa do odczytania jest tylko górna połowa (ww. 23-32), z pozostałej części czytelne pozostają pojedyncze wyrazy, które można uzupełniać w oparciu o paralelne teksty. Strona *verso* ma tradycyjny układ, gdzie tekst jest zapisany wzdłuż krótszego boku i zawiera opis rytuału ofiarniczego na miesiąc *ħiyyaru* (ww. 23-45). Układ bogów w tym rytuale odpowiada z kolei akadyjskiej liście bóstw RS 92.2004 (tekst 10). Wydaje się, że poszczególne teksty z omawianej tabliczki nie mają ze sobą nic wspólnego i znalazły się razem nieco przypadkowo. Dlatego też zaproponowana przez Pardee nazwa „rytuał na dwa miesiące” pojawia się ze znakiem zapytania. Nie jest pewny także układ *recto-verso*, pozostawiono jednak tradycyjną wersję zaprezentowaną przez Virolleauda (1968, 580-584) i podtrzymaną przez *KTU*. Część

hurycka (ww. 13-17) została zrekonstruowana i przetłumaczona w oparciu o pracę Lama (2006), która jedynie nieznacznie różni się od tekstu prezentowanego w *KTU*.

Ponieważ komentarze dotyczące imion bóstw i ich kolejności zostały już przedstawione w zaprezentowanych powyżej listach bóstw (teksty 9 i 10), zatem należy odesłać Czytelnika do tych tekstów. Poniżej zostaną zaprezentowane głównie komentarze dotyczące kwestii filologicznych, struktury tekstu oraz naturalnie tych fragmentów tekstów, które nie były dotychczas omawiane (ww. 13-22).

KTU 1.148

Tłumaczenie

recto¹ *dbh . špn¹ [. alp . w š .*

(Jako) ofiarę krwawą: Šapo¹nowi¹ [byka i barana,

ilib . alp . w š]

Ilu-ibiemu byka i barana,]

² *il . {l}alp . w š[.*

Iłowi byka i barana[,

dgn . alp . w š .

Daganowi byka i barana,

b¹l . špn . alp . w š]

Ba¹łowi Šapo¹ńskiemu byka i barana,]

³ *b¹lm . alp . w š[.*

(kolejnemu) Ba¹łowi byka i barana[,

b¹lm . alp . w š]

(kolejnemu) Ba¹łowi byka i barana,]

⁴ *b¹lm . alp . w š[.]*

(kolejnemu) Ba¹łowi byka i barana[,

ʿb¹l¹[m .] ʿal¹[p . w š .

(kolejnemu) ʿBa¹lo¹[wi] ʿbyk¹[a i barana,

b¹lm . alp . w]ʿš¹

(kolejnemu) Ba¹łowi byka i] ʿbarana,¹

⁵ *arš . w . šmm . š .*

Aršie i Šamumom barana,

k¹ʿr¹[t .]š .

Ko¹szar¹[atom] barana,

yr¹h¹[. š ...]

Jari¹chowi¹ [barana ...],

⁶ *špn . š .*

Šaponowi barana,

ktr . š .

Koszarowi barana,

pdry . š .

Pidrai barana,

ğrm . ʿw thm¹t . š

Gurumom ʿi Tahama¹tom barana,

⁷ *atrt . š .*

Asziracie barana,

ʿnt . š .

ʿAnacie barana,

špš . š .

Šapšy barana,

aršy . š .

Aršai barana,

ʿttrt . š

ʿAsztarcie barana,

⁸ *ušhry . š .*

Ušcharai barana,

il . t¹dr . b¹l . š

bogom pomocnikom Ba¹la barana,

ršp . š .

Rašapowi barana,

ddmš š

Dadmišowi barana,

⁹ <i>p̄hr . ilm . š .</i> <i>ym . š .</i> <i>ʿkʿnr . š .</i> <i>ʿalʿpm . ʿšrm . gdl̄t [šrp]</i>	zgromadzeniu bogów barana, Jammowi barana, ʿKʿinnarowi barana, (dwa) ʿbyʿki, (dwa) ptaki, krowę, [(jako) ofiarę całopalną].
=====	=====
¹⁰ <i>w šlmm . ilib . š .</i> <i>iʿlʿ[. š] .</i> <i>dgʿnʿ . a[l]p .</i> <i>bʿl . špn . aʿlʿ[p]</i> ¹¹ <i>bʿlm . kmm .</i> <i>bʿlm kmʿmʿ[.</i> <i>b]ʿlʿmʿ . kʿmʿm .</i> <i>bʿlm . kmm</i> ¹² <i>bʿlm . kmm .</i> <i>bʿlm . kʿmʿ[m]</i>	(A jako) ofiarę zapokojną: Ilu-ibiemu barana, Iʿlowiʿ [barana], Dagaʿnowiʿ b[y]ka, Baʿlowi Şapońskiemu bʿyʿ[ka], (kolejnemu) Baʿlowi to samo, (kolejnemu) Baʿlowi to saʿmoʿ[, (kolejnemu) Ba]ʿloʿwiʿ to ʿsaʿmo, (kolejnemu) Baʿlowi to samo, (kolejnemu) Baʿlowi to samo, (kolejnemu) Baʿlowi to ʿsaʿ[mo.]
-----	-----
¹³ <i>iy . tlḡmd . pdp . h̄lb̄ḡ . h̄ʿbtʿ [.] tlḡld̄ .</i> <i>nxxʿd̄ʿ . ʿxʿ[...]</i> ¹⁴ <i>umnd̄ . ind̄ . md̄ . kd̄mr . arʿxʿ[x]ʿxʿʿ .</i> <i>pn̄t̄hb̄ [...]</i> ¹⁵ <i>tl̄ḡld̄ . pd̄ . dld̄ . ind̄ . id[d]ʿinxʿ[x]</i> <i>ʿšʿt . [...]</i> ¹⁶ <i>tʿgʿin . kwrt ʿ.ʿ h̄nn . uštn . ʿxʿ[...]</i>	O Eja, wysłuchaj mych ust, niechaj Heʿbatʿ Alepska wysłucha (...) [...] bogom krajów, mądrość, z <i>kd̄m</i> , daj ... twoje naczynie <i>penuš̄hu</i> [...] Niechaj wysłucha/ją ciebie biednego, [co do] bogów [...] Świetʿlisʿty/-a bóg/bogini mnie starcowi; bohater się zrodził [...] (...) Teszub, Szauszka (...) [...]
=====	=====
¹⁷ <i>tz̄ḡ . arm . tt̄b . tut̄k . h̄nzʿrʿ[...]</i>	
=====	=====
¹⁸ <i>kʿtʿrb . ʿt̄tr̄t . šd̄ . bt̄ . mlk[...]</i>	Gdy ʿAszarta Polna wchodzi do pałacu kró- lewskiego [...]
¹⁹ <i>tn̄ . skm . šbʿ . mš̄lt . arbʿ . hp̄nt .</i> <i>ʿdʿ[qt...]</i>	dwie szaty <i>sk</i> , siedem szat <i>mš̄lt</i> , cztery szaty <i>hp̄n</i> , ʿ...ʿ[...]
²⁰ <i>hm̄š̄m . t̄lt̄ . rkb . rtn̄ . t̄lt̄ . mat̄ . š[...]</i>	pięćdziesiąt trzy <i>rkb rtn</i> (?), trzysta (...) [...],
²¹ <i>lḡ . šmn̄ . rq̄h̄ . šrʿm . ušp̄gt̄m . pʿlʿ[d]</i>	flakonik perfumowanej oliwy, (dwie) <i>šrʿ</i> (?), (dwie) szaty <i>ušp̄gt̄</i> (i) szatę <i>pʿlʿ[d]</i> .
²² <i>kt̄ . zrw̄ . kt̄ . nbt̄ . šnt̄ . w tʿt̄ʿnʿtʿ[...]</i>	dzbanuszek balsamu, dzbanuszek (tego)rocznego miodu i (...) [...].
verso ²³ <i>il . h̄yr . ilib . š</i>	Bogom (miesiąca) <i>hiyyaru</i> : Ilu-ibiemu barana,

²⁴ arš w šmm . š	Aršie i Šamumom barana,
²⁵ il . š .	Iłowi barana,
kłrt . š {alp w š}	Koszaratom barana,
²⁶ dgn . š .	Daganowi barana,
b'l . ħlb alp w š .	Ba'łowi Alepskiemu byka i barana,
²⁷ b'l špn . alp . w . š .	Ba'łowi Šapońskiemu byka i barana,
²⁸ tr'ł'y . alp . w . š .	Szarra'šz'ii byka i barana,
²⁹ yrħ . š .	Jarichowi barana,
špn . š .	Šaponowi barana,
³⁰ r'kł'r . š .	'Kosza'rowi barana,
'ttr . š .	'Asztarowi barana,
³¹ r'at'rt . š .	'Asz'iracie barana,
šgr . w . itm . š	Šaggarowi i Iszumowi barana,
³² [šp]'š'[š] .	[Šap]'šy' [barana],
ršp . idrp . š	Rašapowi-Idrippi barana,
³³ [...] 'mš'r . š	[...] (...) barana,
³⁴ [admš . š .	[Dadmišowi barana,
xx]mt . š](...) barana,
³⁵ [...]	[...]
³⁶ [...]	[...]
³⁷ [ušħry . š .]	[Ušcharai barana,]
³⁸ [...] 'r'[...]	[...,
'ł]'tr'[t . š]	'Asz]'tar'[cie barana,]
³⁹ [tr . š]	[Tiraszowi (?) barana]',
r . mł'r . š .	Maza'rze (?) barana,
⁴⁰ [il q]'r't š .	[bogom mia]'s'ta barana,
il . m'x'[...]	bogom [...]
⁴¹ [ğr]'m' . w 't'ħmt [. š .	[Guru]'mom' i 'Ta'ħamatom [barana,
ym . š].	Jammowi barana],
⁴² [...] 'm'mr ' . š .	[...] (...) barana,
s'r'[... . š	(...) [barana,
... il] ⁴³ [dd]'m'm . š bogom] [Dad]'mi'my barana,
il . lb[n]'n' š	bogom Lib[an]'u' barana
[...] ⁴⁴ [al]'p' . w š [.]	[...] [by]'ka' i barana[.]
'b'lm a'l'[p . w š	(kolejnemu) 'Ba'łowi by'k'[a i barana
[...] ⁴⁵ [al]p . w [š] .	[...] [byk]a i [barana],
⁴⁶

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

5. [. š ...] – Pardee (2000, 785) poszerza rekonstrukcję o wyrazy: [ʿtt]ʿr . šʿ. Rzeczywiście wielkość tabliczki sugeruje dłuższą rekonstrukcję, a ostatnie znaki, których resztki widoczne są już na boku tabliczki wskazują, że tekst zajmował całą długość wiersza. Propozycja Pardee wynika z braku imienia ʿAsztara w omawianym tekście w porównaniu z paralelnymi listami bogów (zob. tekst 9). Wprawdzie nie jest to właściwe miejsce dla tego bóstwa, ponieważ ʿAsztaru pojawia się w innych tekstach po Pidrai (zob. w. 6), jednak w ten sposób Pardee proponuje uniknięcia braku jednego bóstwa. Jest to kusząca propozycja, jednak należy pamiętać, że imię bóstwa jest całkowicie zniszczone i w związku z tym rekonstrukcja jest hipotetyczna.

6. ʿw thmʿt – KTU odczytuje w tym miejscu ʿw ʿmʿ[q]t, jednak należy za Pardee (2000, 781-782) czytać tu ʿw thmʿt. Zob. szerzej KTU 1.47:19 i paralelne, tekst 9.

9. ʿšʿ[rp] – KTU kończy wers na *gdlt*. Pardee (2000, 793) dodaje jednak jeszcze ʿšʿ[rp], czyli „(jako) ʿofiaraʿ [całopalną]”. Ponieważ tabliczka jest dość gruba i na jej brzegu widać w innych liniach ślady liter, można przypuszczać, że także i tutaj mogło się zmieścić jeszcze jedno słowo. Biorąc pod uwagę początek następnego wersu, należy propozycję Pardee przyjąć za wysoce prawdopodobną.

10. *a[l]p* . – Pardee (2000, 782) zamiast *a[l]p* . czyta ʿšʿ[.] ʿbʿ, a powstały stąd wyraz *bʿbl* uważa za błąd pisarza zamiast *bʿ{b}l*. W praktyce jednak taka poprawka niemal nie wprowadza zmian w rozumieniu tekstu (z wyjątkiem zmiany ofiary z byka na barana), a odczytanie imienia Baʿlu w obu propozycjach zakłada błąd skryby. Dotychczasowi komentatorzy byli przy tym zgodni w odczytaniu przynajmniej końcowego *p* spośród znaków *alp* (Xella 1981, 91: [a]p; del Olmo Lete 1999, 132: [a]p). Na końcu Pardee (2000, 782) proponuje dodać jeszcze [. w š], co jest możliwe, ale zupełnie hipotetyczne.

21. *lg* – Wyraz ten oznacza miarę płynów, wydaje się, że odpowiada mniej więcej ½ litra, stąd jego przybliżone tłumaczenie przez „flakonik”. Natomiast *šrʿm* można potraktować jako *dualis* od niejasnego wyrazu *šrʿ* (zob. Tropper 2000, 59; Pardee 2000, 794). Watson (2011, 166) proponuje, by w rzeczowniku tym widzieć lejce, co jednak trudno uznać za pasujące do kontekstu. Równocześnie możliwe jest potraktowanie *šrʿm* jako błędu skryby i poprawka na ʿšrm, co dawałoby znaczenie „dwadzieścia” (Xella 1981, 93; del Olmo Lete 1999, 132; *DUL* 830). Ponieważ jednak z zasady, gdy nie ma konieczności poprawiania tekstu oryginalnego, należy tego unikać, w głównym tekście zaproponowano pozostanie przy wersji *šrʿm*. Z kolei *ušpǵt* jest najpewniej zapożyczeniem z języka huruckiego i oznacza kolejny, bliżej nieokreślony rodzaj szaty (zob. Tropper 2000, 107; *AHw* 1438).

22a. *kt* – Podobnie jak *lg*, tak i *kt* jest jednocześnie tak nazwą naczynia, jak i miarą objętości. Tłumaczenie „dzbanek”, może „dzbanuszek”, jest jedynie przybliżone.

22b. *zrw* – Tłumaczenie tego wyrazu przez „balsam” jest opatrzone pewną dozą niepewności. Autorzy *DUL* (988-989) zastanawiają się, czy nie jest tutaj mowa o żywicy ze styraka leczniczego (*styrax officinalis*), która miała być używana jako kadzidło.

Od wersu 23 do końca: zob. komentarz filologiczny do RS 92.2004, tekst 10. Rekonstrukcja uszkodzonych fragmentów tekstu przyjęta została za Pardee (2000, 786), ze względu na paralele w tekście akadyjskim.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-4. Pierwsza sekcja zawiera wykaz ofiar dla najważniejszych bogów panteonu ugaryckiego i odzwierciedla zapewne niezachowany mit kosmogoniczny (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.47 i paralelnych, tekst 9). Wszyscy wymienieni bogowie, wyłącznie mężczy, otrzymują taką samą ofiarę krwawą: byka i barana. Wydaje się, że w omawianym tekście taka ofiara stanowi wyróżnik najważniejszych bogów, ponieważ żadne z pozostałych bóstw nie jest uhonorowane tymi dwoma zwierzętami. Brak jest typowych wskazań dla rytuałów ofiarniczych na dany miesiąc, gdzie określone są poszczególne dni składania ofiar. Dlatego nie wiadomo, czy rzeczywiście mamy do czynienia z rytuałem na kolejne dni, czy też raczej z jednodniowym rytuałem świątecznym (noworocznym?).

5-9. Druga sekcja obejmuje cały szereg bóstw, którym składany jest baran jako ofiara krwawa. Ich kolejność nie jest jasna, zob. próby uzasadnienia w komentarzu historyczno-kulturowym do *KTU* 1.47 i paralelnych (tekst 9). Także i w tym fragmencie brakuje odniesienia do poszczególnych dni miesiąca. Sekcja kończy się nietypową ofiarą z „(dwóch) byków, (dwóch) ptaków i krowy”, jednak bez podania bóstwa, któremu zwierzęta te mają być złożone. Być może jest to zbiorcza ofiara dla wszystkich wymienionych wcześniej bóstw, choć nie można wykluczyć hipotezy przeciwnej, że jest to ofiara dla tych bóstw, które dotychczas nie zostały wspomniane z imienia. Obie wersje zdają się potwierdzać tezę o ofierze przewidzianej na jakieś święto.

10-12. Kolejna sekcja powtarza bóstwa wymienione w wierszach 1-4, pomijając jedynie początkowego *Şapona*. Tym razem jednak mowa jest o ofiarach zapokojnych. *Ilu-ibi* otrzymać ma barana, prawdopodobnie *Ilu* to samo zwierzę (choć wyraz jest uszkodzony). Jednak *Daganowi* i wszystkim hipostazom *Ba'la* złożone w ofierze mają zostać byki. Trudno powiedzieć, czy wskazuje to na większe znaczenie *Dagana* i *Ba'la*, choć bez wątplenia byk był wart więcej niż baran.

13-17. Fragment zawierający modlitwę huryccką zupełnie nie jest związany z pozostałymi tekstami na tabliczce. Ze względu na uszkodzenie końcówek wierszy oraz ciągle niedoskonałą znajomość języka hurycckiego, tłumaczenie nie zawsze jest pewne. Pierwszy wymieniony w modlitwie został bóg *Eja*, czyli huryccki odpowiednik mezopotamskiego *Ea/Enkiego*, boga mądrości i magii. Jest on opisywany

w zachowanych tekstach hurycyckich jako *ħazzizi* („rozumiejący”), *madi* („mądry”), a najczęściej jako *šarri* („król”). Kolejno wymieniona została Hebat, określana jako „Alepska”, podobnie jak w różnych tekstach znanych z Anatolii. Określenie takie jest oczywiste, jeśli weźmie się pod uwagę, że imię Hebat, zapisywane jako ^d*Ĥa-a-ba-du* (*Ĥalabatu*), oznacza zapewne „ta z Ĥalab” (= Aleppo). Prawdopodobnie do tej bogini odnosi się określenie *tg* (w. 16), które można przetłumaczyć jako „piękny/-a”, „światlisty/-a”, choć nie znamy rodzaju gramatycznego owego bóstwa. W ostatniej linii modlitwy (w. 17) w bardzo niejasnym kontekście można w pewny sposób odczytać tylko dwa imiona bóstw. Pierwszym jest Teszub, czyli bóg burzy, stojący na czele panteonu Hurytów, a także będący najważniejszym bóstwem państwa nowohetyckiego. Poprzez swe cechy odpowiadał on ugaryckiemu Ba^ʿlowi. Z kolei Szauszka to hurycycki odpowiednik mezopotamskiej Isztar. W wierzeniach Ugarit paralelną rolę pełniła ʿAsztarta. Trudno zdobyć się na interpretację całego hurycyckiego fragmentu tekstu, ponieważ jest zbyt poważnie uszkodzony. Można jedynie ogólnie stwierdzić, że jest to prośba skierowana do różnych bóstw (Eja, Hebat, Teszub, Szauszka). Wydaje się, że proszący przedstawia się jako poszkodowany, słaby członek społeczeństwa, określając się jako „biedny” (*dld*). Obraz ten znany jest doskonale z tekstów biblijnych (np. Ps 10,14; 88,16; Iz 66,2).

18-22. Po rytuale ofiarniczym i modlitwie w języku hurycyckim, na tabliczce zapisany został kolejny tekst związany z kultem, mianowicie tzw. rytuał wejścia. Sama nazwa wskazuje, że opisuje on rytuał wprowadzania posągu bóstwa do jakiegoś pomieszczenia kultowego (por. szerzej o rytuałach wejścia *KTU* 1.43, tekst 31), w tym wypadku prawdopodobnie do kaplicy położonej w pałacu królewskim. Głównym bóstwem w omawianym rytuale jest ʿAsztarta Polna (*ʿttrt šd*). Jest ona zapewne odpowiednikiem występującej w hetyckich traktatach Isztar *šēri*. Występowanie tej bogini zdaje się wskazywać na jakiś związek władcy Ugarit z jego hetyckimi zwierzchnikami (Wilson-Wright 2016, 107-108). Oba terminy (ugarycki *šd* oraz akadyjski *šēru*) oznaczają otwarty teren, step. Dlatego też w niektórych tłumaczeniach pojawia się „ʿAsztarta Stepowa” (por. akad. *šadû*, *CAD Š/1*, 49-59). Jednak w języku ugar. termin *šd* pojawia się także jako miara powierzchni terenów uprawnych, co uprawnia do tłumaczenia „ʿAsztarta Polna”. Należy przy tym zaznaczyć, że owo „pole” jest bliższe raczej znaczeniu nadawanemu w Galicji, gdzie „wyjść na pole” oznacza „wyjść na zewnątrz, poza budynek”, podobnie jak w Kongresówce „wyjść na dwór”. Zatem ʿAsztarta Polna to bogini otwartego terenu, poza zabudowaniami, także pól. Ciekawy jest zestaw ofiar składanych w rytuale. Przedmioty, które można zidentyfikować, to szaty i kosmetyki (zapewne miód w tym wypadku należy do tych drugich i nie jest przeznaczony do konsumpcji). Niestety nazwy rodzajów szat są dla nas dziś zupełnie niezrozumiałe. Nie wiadomo także, czy były one przeznaczone dla posągu bóstwa, czy też dla osób przewodniczących uroczystości. Taka sama wątpliwość dotyczy kosmetyków (oliwa, balsam, miód). Sądząc z paralelnego rytuału wejścia (*KTU* 1.43, tekst 31), wydaje się, że przynajmniej część szat przeznaczona jest dla

króla/kapłana, ponieważ najprawdopodobniej wspomniane tam jest przebranie się króla w specyficzną szatę (KTU 1.43:25). Jednocześnie należy jednak zauważyć, że KTU 1.43 jest zdecydowanie dłuższym, bardziej rozbudowanym rytuałem, w którym pojawiają się także ofiary ze zwierząt, trudno więc o wyciąganie dalej idących wniosków.

23-45. Druga strona tabliczki zawiera bez wątplenia tekst innego rytuału, tym razem z pewnością przeznaczanego na konkretny miesiąc *hiyyaru*. Jednak nie jest to typowy tekst rytuału ofiarniczego na dany czas, ponieważ brak jest wspomnienia, w którym dniu dane ofiary mają być złożone. Pojawia się wyłącznie nazwa miesiąca. Można by spodziewać się w tym miejscu terminu określającego rodzaj ofiar (krwawa, zapokojna, całopalna itp.), jednak w całym tekście nic takiego nie występuje. Mamy więc do czynienia z rytuałem ofiarniczym, jednak odbiegającym od tych typowych, przedstawionych powyżej. Poszczególne bóstwa i ich kolejność zostały już omówione, zob. komentarz historyczno-kulturowy do RS 92.2004 (tekst 10). Wydaje się, że kolejność pierwszych bóstw odpowiada nieznanemu nam mitowi kosmogonicznemu rozpowszechnionemu wśród Semitów zachodnich. W tym miejscu należy tylko zwrócić uwagę, że wszystkie bóstwa otrzymują w ofierze barana. Wyjątkiem jest Ba'lu (w swych różnych hipostazach) oraz Szarraszija, którym ofiarowane są byk i baran. Co ciekawe, ten drugi bóg jest zupełnie nieznanymi i raczej należałoby się spodziewać w tym imieniu jakiegoś tytułu (może wywodzącego się od akad. *šarru* „król”?) odnoszącego się do któregoś z wielkich bogów ugaryckich. Być może Szarraszija jest po prostu jednym z tytułów Ba'la.

27. RYTUAŁ OFIARNICZY

1. *KTU* 1.39 (RS 1.001)
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. 110 x 140 x 35 mm
4. Muzeum w Aleppo
5. Rytuał ofiarniczy

Omawiany tekst zapisany jest na bardzo dobrze zachowanej tabliczce pokrytej pismem niemal wyłącznie z jednej strony. Była to pierwsza opublikowana tabliczka pochodząca z Ugarit (RS 1.001). Nie jest jasne, czy zachowana jest całość rytuału, czy też tekst na tabliczce jest kontynuacją pierwszej, zaginionej tabliczki. Na tę drugą możliwość wskazywać może brak jakiegokolwiek nagłówka czy też informacji o tym, jakiego typu jest to ofiara (np. nazwy miesiąca, miejsca składania ofiar itp.). Tekst przedstawionego rytuału częściowo (ww. 3-10) jest tożsamy z *KTU* 1.41+87:12-19 (tekst 24). W związku z tym rytuał przypomina dotychczas przedstawiane miesięczne rytuały ofiarnicze, jednak nie zawiera informacji o ofiarach składanych w poszczególne dni. Tekst wymienia ofiary w sposób ciągły. Z kolei ww. 13-19 przedstawiają ofiary dla bóstw wymienionych w identycznej kolejności, jak na liście bogów *KTU* 1.102:1-14 (tekst 12). Wszystko to utrudnia ocenę charakteru tekstu. Na rytuał miesięczny zdaje się wskazywać podobieństwo części tekstu do *KTU* 1.41+87 oraz końcowa wzmianka o trzydziestokrotnej ofierze dla Pani Domów oraz dla Inašu-ilimów (ww. 20-22). Stąd Xella (1981, 78) sugeruje, że omawiany tekst jest zapewne po prostu skróconą wersją *KTU* 1.41+87. Brakuje jednak jakiegokolwiek wskazówki, o jakim miesiącu jest mowa, w odróżnieniu od *KTU* 1.41+87:1, gdzie wprost wymieniony jest *rēš yani*. Stąd Pardee (2002, 67) uważa, że jest to rytuał obejmujący jedynie dwa dni. Z kolei del Olmo Lete widzi tu pałacowy obrzęd związany z kultem zmarłych przodków (del Olmo Lete 1999, 213-215) i w ogóle nie związany z kalendarzem rytualnym. Nie ulega wątpliwości, że mamy tu do czynienia z rytuałem ofiarniczym. Na obecnym etapie badań należy stwierdzić, że nie wiemy, kiedy i w jakich okolicznościach ów obrzęd był sprawowany.

KTU 1.39

Tłumaczenie

recto¹ *dqt . t' . ynt . t'm . dqt . t'm*

² *mtntm w kbd . a'l'p . š . l il*
³ *gdlt . ilhm .*
{k}tkmn . 'w šn'm . dqt
⁴ *'r'šp . dqt . šrp .*

*w šlmm . dqtm*⁵ *[i]'l'h .*

alp w š ilhm .
gd'lt' . ilhm
⁶ *[b]'l š .*
atrt . š .
tkmn w š'nm' . š
⁷ *'nt . š .*
r{p}šp . š .
*dr . il w 'ph'r b'l*⁸ *{x}gdlt .*
šlm . {š}gdlt .
*w b urm . 'l'b*⁹ *'r'mšt . ilhm . b'lm .*

*dtt . w kśm . hmš*¹⁰ *'š'rh . mlun .*

šnpt . hsth .

b'l . spn š
¹¹ *'tr't š .*
ilt . m{x}gdlt . š .
ilt . asrm š
¹² *w 'l'l' . špš pgr . w trnmn . bt mlk*

¹³ *i'l' bt . gdlt .*
ušhry . gdlt .
ym gdlt
¹⁴ *b'l' . gdlt .*
yrh . gdlt .
*{ktr}*¹⁵ *gd'l't .*
trmn . gdlt .
pdry . gdlt

... (złoży) owcę (jako) zertwę, gołębicę (jako) kolejną zertwę, owcę (jako) kolejną zertwę,
 (dwie) nerki i wątrobę b'y'ka, barana dla Ila.
 Krowę Ilahumom,
 Szukamunie 'i Šuna'mie owcę,
 (i) 'Ra'šapowi owcę (złoży jako) ofiarę całopalną.
 A (jako) ofiarę zapokojną (złoży dwie) owce [I]'la'howi,
 byka i barana Ilahumom,
 kro'wę' Ilahumom,
 [Ba]'lowi barana,
 Asziracie barana,
 Szukamunie i Šu'namie' barana,
 'Anacie barana,
 Rašapowi barana,
 kręgowi Ila i 'zgroma'dzeniu Ba'la krowę,
 Šalimowi krowę.
 (Jako) ofiarę spalaną (złoży) 'ser'ce
 'pie'czone Ilahumom (i) Ba'lom
 (i) pięć'naś'cie pełnych (miar) *dtt*
 i orkiszu.
 (Jako) ofiarę kołysania (złoży) połowę tego.
 Ba'lowi Šapońskiemu (ofiaruje) barana,
 'Tira'szowi barana,
 Bogini Wieży barana,
 Bogini Jeńców barana.
 A 'w no'c Šapšy-od-ofiar-za-zmarłych
 i Szarrumanów (w) pałacu królewskim
 (ofiaruje)
 Bo'gu' Domu krowę,
 Ušcharai krowę,
 Jammowi krowę,
 Ba'f'lowi' krowę,
 Jarichowi krowę,
 {Koszarowi} kro'w'ę,
 Szarrumanowi krowę,
 Pidrai krowę,

*dqt*¹⁶ *dqt* .

{*t*}*trt* . *dqt* .

{*ršp*} < . *dqt* >¹⁷ [*š*]¹⁸ *r'p* .

'*nt* . *hbly* . *dbhm* .

*š[p]š pgr*¹⁸ dolna krawędź [*g*]¹⁹ *d'lt* .

i'ltm . *hnqtm* . *d'q'tm*

¹⁹ [*y*]²⁰ *r'h* . *ktȳ* . *gdlt* .

w l *glmt* [*]* *š*

verso ²⁰ *r'w' pamt tltm* . w *yrdt* . [*m*]²¹ *d'bh't*

²¹ *g'dlt* . l b'lt *bhtm* .

'*šrm*²² l *inš ilm*

Daqqicie owcę,

Tiraszowi owcę,

{Rašapowi} <owcę> (?) (jako) [ofiary]

ᵀcałopalną,

ᵀAnacie Niszczycielce (?) (dwie) ofiary

krwawe,

Ša[p]šy-od-ofiar-dla-zmarłych [k]ᵀro'wę,

(dwóm) ᵀbo'giniom dusicielkom (dwie)

oᵀw'ce,

[Ja]ᵀri'chowi nowiu krowę

i dla „Panny” barana.

A trzydzieści razy (u) stopni [o]ᵀta'rzy

(ofiaruje) ᵀk'rowę dla Pani Domów

(i) (dwa) ptaki dla Inašu-ilimów

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

16a. {*ršp*} – Po wyrażeniu „Tiraszowi owcę” na tabliczce widać ślad zatartego wyrazu. Wydaje się, że uszkodzony koniec linii należy uzupełnić o ofiarę dla Rašapa. Domaga się tego konstrukcja paralelnego tekstu *KTU* 1.102:10 (tekst 12). Tak sugerują Xella (1981, 77) i Pardee (2000, 79). Wówczas nie ma problemu z wyrazem [*š*] *r'p* na początku następnego wersu, który można w prosty sposób przetłumaczyć „(jako) ofiarę całopalną”. Nie przekonuje wersja, według której należy pominąć zamazane {*ršp*} z końca wersu 16, a początkowe [*š*] *r'p* z wersu 17 odczytać jako *ršp*, jak chcieliby del Olmo Lete (1999, 215 n. 7) oraz Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 310). Być może mamy tu do czynienia z błędem skryby, który pomylił podobne wyrazy (*ršp* i *šrp*) i zatarł pierwotnie prawidłowo napisane imię bóstwa. Należy przy tym zauważyć, że linia 16 jest nader specyficzna, ponieważ zapis kończy się w połowie tabliczki, pozostawiając wolne miejsce aż do brzegu tabliczki, co już zdaje się świadczyć o jakimś problemie skryby.

16b. < . *dqt* > – O ile rekonstrukcja imienia Rašapa jest uzasadniona ze względu na paralelę z *KTU* 1.102:10 (zob. wyżej), o tyle trudno ustalić, jaką ofiarę miały ów bóg otrzymać. *KTU* 1.102 jest listą bogów, brak tam zatem zwierząt ofiarnych. Pardee (2000, 79) proponuje, by na końcu linijki obok imienia Rašapa dodać także zwierzę mu ofiarowane, czyli owcę. Taka też wersja została przyjęta w przedstawionym powyżej tłumaczeniu, przy założeniu, że mamy tu do czynienia z błędem skryby.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-2. Nie jest jasne, czy pierwsze linijki są kontynuacją zaginionej tabliczki, czy też początkiem całego tekstu. Na początku wspomniane są trzy żertwy (*t'*; zob. więcej w ekskursie: *Rodzaje ofiar*), które mają składać się z owcy, gołębiczy i kolejnej owcy. Taka konstrukcja, która zamiast spodziewanego zapisu „dwie owce” podaje osobno dwukrotnie ten sam rodzaj zwierzęcia, jest wyjątkowa. Nadto nie wiadomo, czy odbiorcą owej ofiary miał być wymieniony na końcu Ilu, czy też jakieś inne bóstwo, wspomniane na hipotetycznej pierwszej tabliczce. Stąd początek tekstu budzi wątpliwości. Zupełnie jednak nie przekonuje propozycja del Olmo Lete (1999, 215; *DUL* 880), by w *t'* widzieć nie rodzaj ofiary, lecz „bohatera”, czyli tytuł zmarłego władcy uczczonego w rytuale. Na tej podstawie del Olmo Lete widzi tu rytuał żałobny. Hipoteza taka wydaje się nader wątpliwa, wobec wielokrotnego występowania zarówno terminu *t'* („żertwa”), jak i pochodzącego odeń *t'y* („ofiarnik”). Stąd też inni badacze nie przychylają się do propozycji del Olmo Lete i konsekwentnie widzą tu rodzaj ofiary (zob. Xella 1981, 77; *TUAT II*, 309; Pardee 2000, 23-29). Nieco łatwiejsza jest druga linijka, gdzie mowa o nerkach i wątrobie byka oraz baranie dla Ila. Wprawdzie nerki są składane w ofierze bardzo rzadko, jednak z podobną ofiarą mamy do czynienia w *KTU* 1.130:19 (tekst 17). Dodatkowo w tym tekście jako następna ofiara pojawia się – podobnie jak i w omawianym – wątroba. Nie ulega wątpliwości, że przynajmniej część ofiar z pierwszej sekcji, a być może całość, składana jest Iłowi.

3-10a. Jak zaznaczono we wstępie, ten fragment tekstu jest niemal dokładną kopią *KTU* 1.41+87:12-19 (tekst 24), który jest rytuałem ofiarniczym na miesiąc *rēš yani*. Jediną poważną różnicą (jeśli nie liczyć zmiany kolejności wyrazów) jest inna ilość składanych w ofierze zbóż (nieznane nam zboże *dtt* i orkisz). Rytuał *KTU* 1.41+87:19 mówi o trzydziestu miarach, zaś w omawianym tekście wspomniane jest piętnaście miar (w. 9-10). Pozostała część tekstu jest identyczna, stąd, by nie powtarzać wywodów, należy odesłać czytelnika do komentarza do *KTU* 1.41+87.

10b-11. Kolejna sekcja dotyczy różnych rodzajów ofiar. Pierwszą jest „ofiara kołysania” (*šnpt*, zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*). Niestety tekst jest niejasny i nie precyzyjne, komu owa „ofiara kołysania” ma zostać złożona. Najprawdopodobniej wyrażenie „połowę tego” odnosi się do wcześniejszych ofiar dla „Ilahumów i Ba'łów”, czyli pomniejszych bóstw z kręgu Ila i Ba'la. Ciąg dalszy sekcji nie precyzuje jednak rodzaju ofiary, można się jedynie domyślać, że mamy tu do czynienia ze zwykłą ofiarą krwią. Jednak zestaw bóstw, którym mają być ofiarowane zwierzęta (zawsze barany), jest dość nietypowy. Jako pierwszy wymieniony jest Ba'lu Šapoński, co akurat nie dziwi. Jednak kolejny bóg, czyli Tiraszu, bóstwo młodego wina, pojawia się w tekstach ofiarniczych wyjątkowo. Poza omawianym tekstem, gdzie wspomniany jest po dwakroć (w. 11, 16), być może wzmiankowany jest także w *KTU* 1.148:39 (tekst 26), jednak fragment ten jest poważnie uszkodzony i imię bóstwa jest rekonstruowane. Poza tym nie ma wzmianek o ofiarach dla tego bóstwa, choć sam wyraz pojawia się w liście bogów oraz jako rzeczownik pospolity w tekstach mitologicznych (*KTU* 1.5

IV 20, tekst 1; *KTU* 1.17 VI 7, tekst 7; *KTU* 1.114:4, tekst 3). Następne dwie boginie wzmiankowane są jeszcze rzadziej. Bogini Wieży pojawia się jeszcze wyłącznie w *KTU* 1.112:25 (tekst 19), zaś Bogini Jeńców nie została wspomniana nigdzie poza omawianym tekstem. Oczywiście utrudnia to ich identyfikację. Bogini Wieży może być nieco podobna w swym charakterze do Bogini Domu *KTU* 1.41+87:32 (por. częściej występującą Panią Domów/Wyniosłych Domów) i być opiekuńczym bóstwem budowli na wzgórzu pałacowym. Jednak nie jest pewne, gdzie znajdowała się owa wieża. Być może należy tu widzieć raczej funkcje obronne i wiązać takie bóstwo z wojną (‘Anata?). Taką właśnie identyfikację zdaje się sugerować kolejna Bogini Jeńców, co już w bardziej zdecydowany sposób kieruje nas w stronę bóstwa „specjalizującego się” w wojnie. Niestety wszelkie nasze przypuszczenia pozostają w wysokim stopniu hipotetyczne i należy przyznać, że w rzeczywistości nie wiemy, kim są owe dwie boginie. Oczywiście tym bardziej nie wiemy, dlaczego znalazły się w tym miejscu w omawianym rytuale ofiarniczym.

12-19. Ten fragment tekstu zaznacza, kiedy opisywany rytuał ma się odbyć – jest to noc Śapšy-od-ofiar-za-zmarłych (*špš pgr*) i Szarrumanów. Nie wiadomo, którą noc w ten sposób określano. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że omawiana sekcja następuje po sekcji ww. 3-10, która odpowiada *KTU* 1.41+87:12-19 i z pewnością występuje nie wcześniej niż w piętnastym dniu miesiąca (a być może dużo później), to można domyślać się, że mówimy raczej o końcu miesiąca. Być może noc Śapšy-od-ofiar-za-zmarłych i Szarrumanów jest ostatnią nocą starego miesiąca, gdy księżyc staje się coraz mniejszy. Skutkuje to naturalnie ciemniejszą nocą. Odpowiadałoby to miesiącowi poświęconemu ofiarom *pgr*, czyli grudniowi/styczniewi (o ile proponowana identyfikacja miesiący ugaryckich jest trafna), kiedy noc jest najdłuższa, a co za tym idzie jest najciemniej w roku. Oczywiście ulokowanie nocy Śapšy-od-ofiar-za-zmarłych w końcu miesiąca należy traktować jako hipotetyczne. Noc poświęcona bogini słońca jest równocześnie dedykowana Szarrumanom. Mowa tu o zmarłych władcach, na co wskazuje choćby miejsce składania ofiar (pałac – *bt mlk*) oraz pierwszy z wymienionych Bóg Domu (*il bt*), oczywiście w tym kontekście także rozumiany jako pałac, czyli dom króla. Całość w oczywisty sposób wskazuje, że ten fragment rytuału jest poświęcony kultowi zmarłych przodków. Ponieważ bóstwa wymienione w ww. 13-19 są identyczne (także jeśli chodzi o kolejność) z pojawiającymi się w liście bogów *KTU* 1.102:1-14 (tekst 12), zatem by nie powtarzać informacji, pozwalamy sobie odesłać Czytelnika po wiadomości na temat mniej popularnych bóstw do komentarza historyczno-kulturowego do *KTU* 1.102:1-14. Jedyną różnicą jest występowanie na końcu listy „Panny” (*ğlmt*), która pojawia się w *KTU* 1.39:19. Być może jej pominięcie w *KTU* 1.102 wynika z banalnego faktu braku miejsca na dole tabliczki. Identyfikacja „Panny”, jak to zostało już wyżej powiedziane (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.119:8, tekst 25), pozostaje nieustalona. Termin ten może odnosić się do różnych bogiń. W omawianym tekście może to być Nikkal, ze względu na sąsiedztwo z Jarichem, jednak sugestia taka pozostaje wysoce niepewna.

Problematyczne jest niedookreślenie, jakie zwierzęta mają być składane w ofierze Rašapowi i ʿAnacie Niszczycielce (?) (ww. 16-17). O ile w pierwszym przypadku (Rašap) można domyślać się, że ze względu na błąd skryby należało dodać „owcę” (zob. komentarz filologiczny), o tyle w drugim (ʿAnata) trudno o jakiegokolwiek hipotezy. Zresztą sam tekst jest dość dziwny, ponieważ mówi o „ofiarach krwawych” (*dbḥm*) w *dualis*. Dlaczego ʿAnata miałyby otrzymać więcej ofiar – nie sposób wyjaśnić, tym bardziej, że odmiennie niż w przypadku innych bóstw, nie pada tutaj nazwa ofiarowanych zwierząt. Być może najłatwiejszym wyjaśnieniem jest przypuszczenie, że skryba po prostu pomylił się i opuścił nazwę zwierząt.

20-22. Ostatnia sekcja mówi o ofierze składanej trzydzieści razy, co zdaje się sugerować ofiarę składaną codziennie przez cały miesiąc. Taka interpretacja skłaniałaby do rozumienia tekstu jako rytuału ofiarniczego na cały miesiąc. Jednak nie jest to zaznaczone w tekście wprost, a brak innych odniesień do poszczególnych dni (z wyjątkiem nocy Šapšy-od-ofiar-za-zmarłych i Szarrumanów) każe zachować ostrożność wobec takiej propozycji. Trzydziestokrotna ofiara ma zostać złożona z krowy dla Pani Domów, która zdaje się być żeńskim odpowiednikiem Boga Domu występującego w w. 13. Więcej o Pani Domów zob. komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.109:31 (tekst 16). Całość tej części rytuału dopełnia ofiara z ptaków dla Inašu-ilimów, co potwierdza opinię, że od w. 12 rytuał dotyczy kultu zmarłych przodków.

28. RYTUAŁ OFIARNICZY DLA UŠCHARY WĘŻOWEJ

1. *KTU* 1.115 (RS 24.260)
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 98 x 65 x 31 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczy

Tabliczka niewielkich rozmiarów, świetnie zachowana – poza jednym pęknięciem nie ma na niej żadnych ubytków. Tekst jest w pełni czytelny. Charakter tekstu (rytuał ofiarniczy dla konkretnych bóstw) nie budzi wątpliwości.

KTU 1.115

Tłumaczenie

recto ¹ *id ydbḥ mlk*

Kiedy król składa ofiarę krwawą

² *l uš'ḥr ḥlm'z*

dla Uš'chary Wężo'wej,

³ *l bbt ' . ' il bt*

dla bóstwa pałacowego, Boga Domu (ofiarowuje):

⁴ *š l ḥlmz*

barana dla Wężowej

⁵ *w tr . l qlḥ*

turkawkę dla *qlḥ* (?)

⁶ *w š ḥl'ḥ' . ydm*

i barana (jako ofiarę dla) oczyszczenia¹ rąk

⁷ *b qdš il bt*

w sanktuarium Boga Domu;

⁸ *w tlḥm att*

wtedy kobiety mogą jeść.

⁹ *š l il bt . šlmm*

Barana (złoży) dla Boga Domu (jako) ofiarę zapokojną;

¹⁰ *kl l yḥm bh*

wszyscy mogą z tego jeść.

¹¹ *w l bbt šqym*

I (znowu) dla bóstwa pałacowego (złoży) ofiary płynne,

¹² *š l u<š>ḥr ḥlmz*

barana dla U<š>chary Wężowej

dolna krawędź ¹³ *w tr l qlḥ*

i turkawkę dla *qlḥ* (?)

verso ¹⁴ *ym aḥd*

jednego dnia.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

4. *š l hlmz* – Dosłownie „barana dla węża”, oczywiście w znaczeniu złożenia ofiary z barana dla Ušchary Wężowej.

8. *tlhm att* – Wyrażenie to można rozumieć zarówno w *singularis* („kobieta może jeść”), jak i w *pluralis* („kobiety mogą jeść”). Ponieważ w w. 10 – także opisującym, kto może brać udział w uczcie rytualnej – pojawiają się „wszyscy”, zatem i tutaj zdecydowano się na tłumaczenie w liczbie mnogiej „kobiety mogą jeść”.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-3. Nagłówek określa rodzaj ofiary, głównego celebrycisty oraz bóstwa, ku czci których rytuał jest sprawowany. Pierwsze dwa elementy są jasne. Ofiara ma być typu *dbh*, zatem jest to podstawowy rodzaj ofiary ze zwierząt. Osobą przewodniczącą rytuałowi ma być król. Natomiast określenia bóstw nie są już tak jednoznaczne w interpretacji.

Pierwszym bóstwem jest Ušchara Wężowa. Bogini Ušchara/Ušcharaja/Išcharaja pojawiała się już zarówno w listach bóstw (KTU 1.47:24 i paralelne, tekst 9; KTU 1.148:37 i paralelne, tekst 26; KTU 1.102:2, tekst 12), jak i w rytuałach ofiarniczych (KTU 1.148:8, tekst 26; KTU 1.39:13, tekst 27; KTU 1.116:21, tekst 38; KTU 1.119:14, tekst 25), zob. komentarze. Tym razem Ušchara nosi tytuł „Wężowej” (*hlmz*). Wyraz ten jest zapożyczeniem z akad. *hulmittu* i oznaczał jakiś rodzaj gada. Używany znak *muš* zdaje się wskazywać na węża, jednak jeden z tekstów akadyjskich wspomina o czterech nogach, zob. CAD U, 230. Należy więc traktować tłumaczenie „Wężowa” jako ogólne określenie związane z oślizgłym stworzeniem pokrytym łuską. Może to być także na przykład jaszczurka. Być może najlepiej byłoby oddać ten termin przez Ušchara Gadzia, jednak w języku polskim takie wyrażenie zdecydowanie nie brzmi dobrze.

Drugie wymienione „Bóstwo pałacowe” (*bbt*) budzi kontrowersje, zob. szerzej komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.46:9 (tekst 15). Podobnie jak w tamtym tekście, tak i tutaj Pardee (2000, 646) uważa, że nie istniało takie bóstwo i należy widzieć tutaj wyrażenie *b bt*, czyli „w domu”, „w świątyni” (podobnie TUAT II, 319). Jednak zdecydowanie bardziej uzasadnione jest postrzeganie *bbt* jako bóstwa pałacowego (tak zresztą jest dosłownie określone: *il bt*), podobnie jak w KTU 1.116:8 (tekst 38). We wszystkich trzech tekstach *bbt* ma otrzymać ofiary. Stąd Virolleaud (1968, 588), Xella (1981, 107), de Tarragon (1980, 87; TOu II, 201 n. 175), del Olmo Lete (1999, 265 n. 32; 2004, 614-615; DUL 210) uważają, że *bbt* to określenie bóstwa, choć autorzy różnią się we wskazaniach, o którym bogu jest mowa. Zarówno w omawianym tekście, jak i w KTU 1.102:1-2 (tekst 12) *bbt* wydaje się męskim partnerem Ušchary. Ponieważ w Mezopotamii i w Emar małżonkiem Iszary był Dagan

(zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.47:24 i paralelnych, tekst 9), można wstępnie przyjąć, że i tutaj pod określeniem *bbt* kryje się Dagan, jako główne bóstwo opiekuńcze pałacu. Zdaje się to wskazywać na postrzeganie Ušchary/Ušcharai jako jego partnerki, czyli głównego żeńskiego bóstwa opiekuńczego królewskiego pałacu w Ugarit.

4-8. Wiersze te zawierają opis pierwszej części ofiar dla wyżej wymienionych bóstw. Najpierw ma zostać złożony w ofierze baran dla Ušchary, a następnie turkawka dla tajemniczego *qlh*. Pardee (2000, 646-647) uważa, że nie sposób określić kim/czym jest *qlh*, ponieważ pojawia się wyłącznie w tym tekście (zob. w. 13). Podobnie uważał już wcześniej Virolleaud (1968, 588). Od pewnej identyfikacji powstrzymuje się także Xella (1981, 107). Z kolei del Olmo Lete (1999, 266-267) widzi tu jakąś roślinę o długich, węzowych pędach, która ma wiązać się z boginią Ušcharą. Natomiast Dietrich & Loretz opowiadają się za toponimem, tłumacząc „dla (bogini z) *qlh*” (*TUAT II*, 319). Jeszcze inaczej proponuje w oparciu o język hebrajski (*qallahat*) de Moor (1970b, 317), który tłumaczy *qlh* przez „ubóstwiony garczek”. Wreszcie pojawiały się próby szukania nawiązań do języka egipskiego (*qrh.t*) i na tej podstawie sugerowano „bóstwo opiekuńcze” (Fisher 1969, 198 n. 8). Wydaje się jednak, że najważniejsze jest powiązanie *qlh* z bóstwem pałacowym, ze względu na paralelę z wymienioną powyżej ofiarą z barana dla Ušchary. Niestety dopóki nie wiemy, co miałyby znaczyć owo *qlh*, należy takie połączenie z Bogiem Domu traktować w kategoriach hipotezy. Jasne natomiast jest miejsce złożenia wymienionych ofiar: jest to sanktuarium Boga Domu. Można się domyślać, że mowa jest o kaplicy pałacowej, która zresztą rzeczywiście została odkryta podczas wykopalisk, zob. plan odkryć archeologicznych w Ugarit w przedmowie.

Po złożeniu ofiar dla bóstw nastąpić ma ofiara dla oczyszczenia rąk w postaci barana. Niestety tekst nie przekazuje żadnych szczegółów owego rytuału (obmycie w krwi? pokropienie?). Ofiara ze zwierzęcia dla oczyszczenia przywołuje natychmiast skojarzenie ze świętem Jom Kippur, tym bardziej, że mowa o rękach, które w rytuale biblijnym mają być położone na zwierzęciu. Wobec braku szczegółów trudno jednak o dalej idące wnioski. Na koniec najwyraźniej następuje uczta, do której dopuszczone są także kobiety.

9-10. Kolejnym etapem rytuału jest złożenie ofiary zapokojnej. Jest ona przeznaczona wyłącznie dla Boga Domu (Dagana?). Złożony w ofierze baran staje się pokarmem dla wszystkich podczas uczty rytualnej.

11-14. Do końcowej części rytuału należą ofiary płynne. Sam termin *šqy* w znaczeniu rodzaju ofiary pojawia się wyłącznie w omawianym tekście, zob. szerzej w ekskursie: *Rodzaje ofiar*. Zwykle wyraz *šqy* oznacza podczaszego, osobę nalewającą wino (*DUL* 828). Stąd można sugerować, że mowa tutaj o libacjach spełnianych wewnątrz świątyni i taką też wersję przyjmują praktycznie wszyscy badacze. Jedynie del Olmo Lete opowiada się za tłumaczeniem *š qym*, przez „barana *qym*”, przy

czym ów drugi wyraz miałby oznaczać „regularny” (del Olmo Lete 1999, 266-267; 2004, 616; *DUL* 710-711).

Po ofiarach płynnych następują ostatnie już ofiary ze zwierząt dla obu bóstw wspomnianych w rytuale. Wiersze 12-13 są niemal dosłownym powtórzeniem ww. 5-6. Na koniec rytuału pojawia się nieco niejasna wzmianka *ym ahd*. Można ją rozumieć jako informację, że cały rytuał powinien odbyć się w ciągu jednego dnia. Nie można jednak zupełnie odrzucić hipotezy, że mowa jest tutaj o pierwszym dniu jakiegoś miesiąca. Zbliżałoby to omawiany tekst do miesięcznych rytuałów ofiarniczych. Ponieważ jednak w całym tekście brak jest innych dni, tudzież nazwy miesiąca, pierwsza wersja mówiąca o jednodniowym rytuale wydaje się bardziej prawdopodobna.

29. RYTUAŁ OFIARNICZY DLA BOGÓW KRAJU

1. KTU 1.162 (RS [Varia 20])
2. ?
3. 62 x 42 x 23 mm
4. Zbiory prywatne
5. Rytuał ofiarniczy

Małutka tabliczka, dobrze zachowana, uszkodzony jest tylko dół strony *recto*. Miejsce znalezienia jest nieznane, tabliczka prawdopodobnie pochodzi z nielegalnych wykopalisk. Linie narysowane na tabliczce nie oznaczają podziału treści, raczej były pomocą przy pisaniu tekstu. O braku wprawy zdaje się świadczyć niezbyt wyrobiony dukt pisma oraz pojawiające się błędy (w. 7 i w. 15).

KTU 1.162

Tłumaczenie

recto ¹ *dbh 'i'l bldn*

(Jako) ofiarę 'bo'gom kraju (należy złożyć):

² *nskt ql'*

odlewaną tarczę,

³ *il'i'b . 'a'lp w š⁴ šrp .*

Ilu-'i'biemu 'by'ka i barana (jako) ofiarę
całopalną,

w šlmm

a (jako) ofiarę zapokojną

⁵ *tn 'a'lp'm w' tn⁶ šm l 'i'l'i'b*

dwa 'by'k'i i' dwa barany dla 'I'lu-'i'biego,

⁷ *l hl š*

dla Ila barana,

⁸ *l b'l š*

dla Ba'la barana,

⁹ *l dgn [š]*

dla Dagana [barana,]

¹⁰ *l yrh [š]*

dla Jaricha [barana,]

¹¹ *l {l}ym [š]*

dla Jamma [barana,]

dolna krawędź ¹² *l 'i'l 't'l ['dr]* verso ¹³ *b'l š*

dla 'bo'gów 'po'[mocników] Ba'la barana,

¹⁴ *l 'nt ḥbly [š]*

dla 'Anaty Niszczycielki (?) [barana,]

¹⁵ l r'a'mšrt š	dla Asziraty barana,
¹⁶ l dr r'i'l ¹⁷ w pħr b'l ¹⁸ gdl	dla kręgu r'I'la i zgromadzenia Ba'la krowę,
¹⁹ l špn gdl	dla Šapona krowę.
²⁰ w p'r'a'mt tñ ²¹ l 'šrm	I (tak) dwadzieścia dwa r'a'azy.
²² mlsm mrkbt ²³ mtrn	Pędzącym (na) rydwanach pozostałość.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1. *bldn* – Wyraz *bld* „kraj” ma oczywiste znaczenie, wątpliwości budzi dodane do niego *-n*. Może być to po prostu zaimek dzierżawczy „nasz”, wówczas ofiara byłaby skierowana do bogów „naszego kraju”. Być może należy jednak widzieć tutaj *nun* kierunkowe i oddać przez „tego kraju”. Można też widzieć tu po prostu *nun* enklityczne. Zob. omówienie różnych propozycji Bordreuil & Pardee (1992, 45-48); del Olmo Lete (1999, 97-98 n. 44). Odrzucić należy dawniej proponowane lekcje: *b ldn* (toponim; de Tarragon 1980, 168), *bl dn* („Pan sprawiedliwości”; *TUAT II*, 322).

7. *hl* – Zapewne mamy tu do czynienia z błędem skryby, powinno być *il*.

15. *r'a'mšrt* – Bogini *r'a'mšrt* jest zupełnie nieznana. W związku z tym sugerowany jest błąd skryby i odczytanie *atrt*. Może to wynikać z bliskości fonetycznej *t* i *š* (zob. przejście z ugar. *atrt* do hebr. 'āšērā^h). Być może rzeczywiście skryba spisujący ten tekst nie był zbyt wprawny, ponieważ w w. 7 także mamy błąd. Za propozycją odczytania w tym miejscu imienia Asziraty opowiadają się del Olmo Lete (1999, 101; 2004, 641-642) oraz Niehr (*TUAT NF IV*, 248). Z kolei Bordreuil & Pardee (1992, 51) i sam Pardee (2000, 897; 2002, 112-113) sugerują poszukiwanie nowego bóstwa, opierając się na początkowych literach wiążących się z *um*, czyli „matka”, ewentualnie z akad. 'ammu „wuj”. Takie sugestie nie mają jednak żadnego poparcia w znanych tekstach, w związku z tym należy skłaniać się do propozycji widzących tu Asziratę.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-2. Pierwsza ofiara przeznaczona jest dla bliżej nieokreślonych bogów (naszego?) kraju. Można tu widzieć dowolne bóstwo. Interesujące jest, że jako termin na ofiarę użyto tutaj *dbh*, czyli określenia pierwotnie oznaczającego ofiarę krwawą ze zwierzęcia, podczas gdy w ofercie składana ma być tarcza. Oznacza to, że termin *dbh* zyskał z biegiem czasu bardzo szerokie znaczenie i oznaczał po prostu wszelką ofiarę dla bogów. Tarcza jako wotum dla bóstwa nie pojawia się w rytuałach ugaryckich nigdzie więcej poza omawianym tekstem. Sama tarcza, określona jako „odlewana” (*nskt*), musiała zawierać jakieś elementy metalowe (okucie? umbo?). Być może była wykonana cała z metalu, jednak wówczas byłaby wyłącznie dekoracyjną tarczą składaną w ofercie, ponieważ w prawdziwej walce tarcza taka, ze względu

na swą wagę, byłaby zupełnie nieprzydatna. Przywołuje to na myśl tarcze składane jako wota w greckich świątyniach, por. Hegesippus, *Tarcza wojownika*, Anthologia Palatina 6,124, Ajschylos, *Siedmiu przeciw Tebom*, 42-49.

3-4a. Następane wiersze mówią o typowej ofierze całopalnej z byka i barana dla Ilu-ibiego.

4b-21. Sekcja ta zawiera długą listę bóstw, którym składano ofiarę zapokojną. Rozpoczyna się od Ilu-ibiego (jako jedyny otrzymuje byka i dwa barany), następnie wymienieni są Ilu, Ba'lu i Dagan (otrzymują po jednym baranie). Układ pierwszych bogów jest zbliżony do tego występującego na liście bóstw (*KTU* 1.47 i paralelnie, tekst 9), z wyjątkiem odwrócenia kolejności Ba'la i Dagona. Później jednak układ bóstw jest już odmienny i charakterystyczny wyłącznie dla omawianego tekstu. Wszystkie pojawiające się bóstwa występowały już w przedstawionych powyżej rytuałach i żadne z nich nie nosi specyficznych przydomków. Nawet stosunkowo rzadko występująca 'Anata Niszczycielka pojawiała się już w *KTU* 1.102:11 (tekst 12) oraz *KTU* 1.39:17 (tekst 27). Na koniec wykazu ofiar zapokojnych umieszczona jest informacja o wielokrotności przedstawionych wyżej ofiar. Być może chodzi o powtarzanie ofiar przez kolejne dni, choć liczba dwadzieścia dwa nie odpowiada liczbie dni w miesiącu. Inną możliwością jest powtórzenie ofiar w tym samym rytuale. Wielokrotność ofiar nie jest problemem (wbrew del Olmo Lete 2004, 642), skoro można ofiarę powtarzać trzydzieści razy jak to ma miejsce w *KTU* 1.109:30 (tekst 16) i *KTU* 1.41:36 (tekst 24) oraz *KTU* 1.39:20 (tekst 27) albo dokładnie dwadzieścia dwa razy w tym ostatnim tekście (w. 43).

22-23. Ostatnie dwie linijki stanowią *crux interpretum*. Wydaje się, że „pędzący rydwanami” czy też „pędzący (na) rydwanach” to określenie elitarnych wojowników, prawdopodobnie tożsamy z mitannijskimi mariannu (*mryn*). Być może w ramach rytuału odbywały się ich wyścigi na rydwanach, zob. Loretz (2011, 108-112). Bordreuil & Pardee (1992, 52) widzieli tu raczej osoby biegnące przed rydwanem władcy (por. 1 Sm 8,11; 2 Sm 15,1; 1 Krl 1,5), jednak w tekście ugaryckim nie ma określenia „przed”, co zdaje się wykluczać taką interpretację. W obu powyższych propozycjach mielibyśmy do czynienia z sytuacją podobną do *KTU* 1.115:8,10 (tekst 28), gdzie mowa o tym, kto może spożywać z ofiar przeznaczonych dla bóstw i ofiar będących następnie pokarmem podczas rytualnej uczty. O ile w tamtym tekście kryteria są dość luźne („kobiety”, „wszyscy”), o tyle tutaj uprawnionymi są zapewne tylko członkowie elitarniej grupy społecznej. Inną propozycją jest odniesienie się do *KTU* 1.20 II 2-4 // 1.22 II 22-23 (tekst 2), gdzie mowa o herosach (*rpum*) przybywających na ucztę ofiarną na rydwanach. W takiej interpretacji „pędzącymi na rydwanach” byliby zmarli przodkowie, dla których przeznaczone są składane ofiary zaraz po nasyceniu się przez wielkich bogów. Jednak interpretacja ta ma istotną słabość. Otóż tzw. teksty *rpum* (*KTU* 1.20-22) w żadnym miejscu nie wspominają o herosach jako o bóstwach „drugiej kategorii”, którzy jedzą z resztek pozostawionych przez główne bóstwa panteonu. Byłoby to wprost uwłaczające. Dlatego należy skłonić się ku pierwszej interpretacji, która widzi w „pędzących na rydwanach” osoby mające przywilej brania udziału w rytualnej uczcie.

30. RYTUAŁ OFIARNICZY KU CZCI PRZODKÓW

1. *KTU* 1.161 (RS 34.126)
2. Dom Urtena
3. 135 x 109 x 30 mm
4. Muzeum w Aleppo
5. Rytuał ofiarniczy

Tabliczka jest stosunkowo dobrze zachowana, obłamany jest wyłącznie prawy górny róg (patrzac na stronę *recto*). Ponadto tabliczka jest popękana, a jej powierzchnia w kilku miejscach uszkodzona. Mimo to tekst jest czytelny. Zawiera on wyjątkowy w swym charakterze opis rytuału. Tekst nie ogranicza się, jak to jest w większości przypadków, do wymienienia przewidzianych ofiar, lecz składa się z trzech części. Pierwsza to tekst wezwania odmawianego/śpiewanego podczas rytuału (ww. 2-26). Druga część jest informacją dla osoby sprawującej rytuał, ile razy należy wezwanie i ofiarę powtórzyć (ww. 27-30). Wreszcie trzecia część jest końcowym wezwaniem/modlitwą (ww. 31-34). Jest to jeden z nielicznych przypadków, gdy rzeczywiście możemy odtworzyć przebieg całego rytuału, a nie tylko listę składanych ofiar. Tekst bez wątplenia opisuje rytuał związany z kultem zmarłych królewskich przodków sprawowany z racji śmierci poprzedniego władcy Niqmaddu III (ok. 1225/1220-1215) i wstąpienia na tron jego następcy Ammurapiego III (ok. 1215-1190/85), który był ostatnim władcą Ugarit (zob. Singer 1999, 706; Yogev 2021, 61). Miejsce znalezienia tekstu (prywatny dom) zdaje się sugerować, że właściciel domostwa (Urtenu) mógł być w jakiś sposób zaangażowany w opisany rytuał, a z pewnością był blisko związany z dworem królewskim, co zresztą wynika z innych tekstów odnalezionych w tym domu.

Z racji na swój wyjątkowy charakter *KTU* 1.161 cieszył się niezwykle dużym zainteresowaniem badaczy i był wielokrotnie publikowany i omawiany, także w dużych zbiorach źródeł bliskowschodnich.

KTU 1.161

Tłumaczenie

recto ¹ *spr . dbh̄ . zlm*

² *qritm . rp̄i . a[r̄s]*

³ *qbitm . qb̄s . d̄d̄[n]*

⁴ *qra . ulkn . r̄p̄[u]*

⁵ *qra . t̄r̄mn . rp̄[u]*

⁶ *qra . sd̄n̄ . w . rd̄[n]*

⁷ *qra . tr̄ . 'llmn*

⁸ *qr̄ū . rpim . qdmȳm̄*

⁹ *qritm . rpi . ar̄s*

¹⁰ *qbitm . qb̄s . dd̄n̄*

¹¹ *qra . {t̄} 'm̄tmr̄ . m̄lk̄*

¹² *qra . u . nqmd . m̄lk̄*

¹³ *ksi . nqmd . 't̄bk̄y*

¹⁴ *w . ydm̄ . hdm̄ . 'p̄nh*

¹⁵ *l pnh . ybky . t̄lhn̄ . ml̄k̄*

¹⁶ *w . ybl̄ . udm̄th*

¹⁷ *'dmt . w . 'dmt . 'dmt*

¹⁸ *išhn̄ . šp̄š . w . išhn̄ ¹⁹ 'n̄yr̄ . rbt̄ .*

'ln̄ . šp̄š . t̄s̄h̄

²⁰ *{x}atr̄ . 'l̄ [b] 'lk̄ . l̄ . k̄{i} 'sīh̄ .*

atr̄ ²¹ b̄lk̄ . ar̄s . rd̄ .

ar̄s ²² rd̄ . w . špl̄ . 'pr̄ .

t̄ht̄ ²³ sdn̄ . w . rdn̄ . t̄ht̄ . tr̄ ²⁴ 'l̄{.}lmn̄ .

t̄ht̄ . rpim̄ . q̄'dmym̄

²⁵ *t̄ht̄ . 'm̄tm̄r̄ . mlk̄*

dolna krawędź ²⁶ *t̄hm̄ . u . nq[md] . 'ml̄k̄*

²⁷ *'šty . w . t̄'̄[y . tn̄ .] 'w̄ . t̄[y]*

verso ²⁸ *t̄t̄ . 'w̄ . t̄'y . 'ā[r̄b] '̄' . w . t̄[y]*

²⁹ *hm̄š . w . t̄'y . t̄'t̄ . [w̄ .] 't̄'y*

Opis rytu ofiarnego (dla) cieni
(zmarłych).

Zostaliście wezwani, 'hero'si zie' mi!

Zostaliście zaproszeni, klanie Di'da'na!

Wezwany został *ulkn* he'ro'[s,]

wezwany został *t'r̄mn* hero[s,]

wezwany został *sd̄n̄-rd̄[n]*,

wezwany został *tr̄ 'llmn*.

Oni zostali wezwa'ni – prada'ni herosi.

Zostaliście wezwani herosi ziemi!

Zostaliście zaproszeni, klanie Dida'na!

Wezwany został *kr̄ól* 'Ammiszta'mru,

wezwany został także *kr̄ól* Niq'maddu.

'Pla'cz tronie Niq'madda,

i niechaj szlocha podnózek jego 's'tóp!

Niechaj płacze przed nim królew'ski stół

i niechaj połyka swe ły!

Lament, och, lament nad lamentami!

Ogrzewaj Šapšo, tak, ogrzewaj wielka 'świat'łości!

Šapša wykrzyk'nęła z wysokości:

„Za twym [pa]nem, o tro'ni'e!

Za twym panem (do) ziemi zstąp,

(do) ziemi zstąp i uniź się w prochu

przed *sdn̄-rdn̄*, przed *tr̄ 'llmn̄*,

przed pra'dawnymi herosami,

przed królem 'Ammiszta'mru!

(i) przed 'kró'lem Niq[maddu] także!”

Pierwszy (raz wyrecytuj rytuał) i ofiaruj

'žert[wę, drugi] (raz wyrecytuj rytuał)

'i ofiaruj žert[wę],

trzeci (raz wyrecytuj rytuał) 'i ofiaruj

žertwę, 'cz[war]ty (raz wyrecytuj rytuał)

i ofiaruj žert[wę],

piąty (raz wyrecytuj rytuał) i ofiaruj žert-

wę, szós'ty (raz wyrecytuj rytuał) [i]

'ofiaruj žertwę,

³⁰ šb' . w . t'y . tq'dm' 'sr	siódmy (raz wyrecytuj rytuał) i ofiaruj żertwę. Masz 'ofiarować' ptaka.
³¹ šlm . šlm . 'mr[pi] ³² 'w' . šlm . bah .	Pokój, pokój 'Ammura[piemu] 'i' pokój jego domowi!
šlm . [t]ry'l' ³³ 'š'lm . bth .	Pokój [Sza]riel'i' (i) 'po'kój jej domowi!
šlm . u'g'rt ³⁴ šlm . tgrh	Pokój U'ga'rit (i) pokój jego bramom!
-----	-----

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1. *zl* – Termin ten budzi dużo kontrowersji. W literaturze można znaleźć jego tłumaczenie jako rzeczownik: „posąg”, „statua” (Xella 1981, 282-284; Schmidt 1986, 110-111; *TUAT NF IV*, 251; *TUAT NF IX*, 261); „patron”, „obrońca”, „duch opiekuńczy” (Levine & de Tarragon 1984, 651-652; *COS I*, 357; del Olmo Lete 1999, 193); jako przymiotnik: „pogrzebowy” (Bordreuil & Pardee 1982, 122, 126; Pardee 2000, 820 z zaskakująco krótkim jak na tego autora komentarzem, zresztą z późniejszą zmianą stanowiska); „ciemność” (z sugestią, że rytuał odbywał się nocą, Lewis 1989, 10-12); „zmiernych” (Yogev 2021, 64-66); imię bóstwa Šalmu (będącego jedną z form boga słońca Szamasza pod postacią skrzydlatego dysku, Tsumura 1993, 54; Schmidt 1996, 111-112; Wyatt 2002, 431-432); aż wreszcie „cień” (Spronk 1986, 189; de Moor 1987, 166; Pitard 1987, 78; *TUAT II*, 332; Pardee 2002, 87; Bordreuil & Pardee 2009, 215). Wydaje się, że ta ostatnia propozycja jest najbardziej prawdopodobna, choćby ze względu na występowanie hebr. *šēl* („cień”) i podobnych wyrazów w pokrewnych językach (zob. *DUL* 986-987).

13. *'tbk'ly* – Wydaje się, że wbrew wielu komentatorów nie mamy tu do czynienia z rzadkim imperatywem w koniugacji N (*ibky* zamiast *tbky*) (zob. Tropper 2000, 540). Nie można więc tutaj, jak i w następnych wersach zastosować strony biernej („niechaj będzie oplakiwany”; tak lub podobnie: Tsumura 1993, 42-43; Pardee 2000, 821; Wyatt 2002, 435; *TUAT NF IV*, 252), na którą zresztą nie wskazuje sposób zapisu. Strona aktywna (tak: Spronk 1986, 190; de Moor 1987, 167; Lewis 1989, 20-21; *TUAT II*, 333; Schmidt 1996, 107; del Olmo Lete 1999, 194-195; *COS I*, 358; Yogev 2021, 71-73) sugeruje personifikację królewskich utensyliów (tronu, podnóżka, stołu) uczestniczących w żałobie. Takie uosobienie natury martwej podczas oplakiwania nie jest czymś wyjątkowym w literaturze bliskowschodniej. Na przykład podczas żałoby po śmierci Enkidu Gilgamesz wzywa cały świat do oplakiwania przyjaciela. Oprócz ludzi, oplakiwać Enkidu mają także zwierzęta (!) oraz „drogi lasu cedrowego”, „pole”, „cyprysy”, „cedry”, wreszcie Eufrat (*Epos o Gilgameszu VIII* 7-19, George 2003, 651). Z kolei w sumeryjskim utworze *Śmierć Ur-Nammu* (w. 187) po zgonie władcy lamentują *ti gi, adab, flet i zam zam*. Wszystkie przedmioty to instrumenty muzyczne, choć poza fletem (dosł. „długą trzcina”) zidentyfikować można

tylko adab, który jest rodzajem bębenka (ETCSL; por. polskie tłumaczenie: Szarzyńska 2003, 122). Nie inaczej jest w tekstach ugaryckich, gdzie nad losem Kirty może płakać góra Ba'la (KTU 1.16 I 6, tekst 8).

20. *l. k{f}i' 'si' h* – W tym wypadku mamy do czynienia z dość rzadkim występowaniem przyimka *l* jako wykrzyknika „och!” (zob. DUL 481-482). Tekst zwraca się bezpośrednio do personifikowanego „jego (=Niqmadda) tronu”.

20-21. *atr b' lk . arš . rd .* – Słowa Šapšy można interpretować na dwa sposoby. Wiąże się z odczytaniem poprzednich wersów. Jeśli przyjmie się w nich stronę bierną, wówczas można rozumieć je jako skierowane do zmarłego władcy Niqmaddu. Stąd można znaleźć tłumaczenie „Za swoimi panami na tronie (dosł. „z tronu”) zstąp do ziemi”. Owymi „panami” mieliby być zmarli królowie zasiadający niegdyś na tronie Ugarit i wymienieni w omawianym tekście. Dostrzega się tutaj także nawiązanie do zstąpienia Ba'la do podziemi, zatem król miałby iść do świata umarłych nie tylko za swymi poprzednikami, ale także za bogiem Ba'lem (tak: Tsumura 1993, 48-52; Pardee 2000, 818; Pardee 2002, 114 n. 127; Wyatt 2002, 438; TUAT NF IV, 252). Taka interpretacja powoduje jednak kilka problemów. Po pierwsze można jedynie pośrednio widzieć tu nawiązanie do mitu o zejściu Ba'la, ponieważ w omawianym tekście wyraz *b' l* opatrzony jest zaimkiem dzierżawczym *-k* („twój”), co wyklucza dostrzeganie imienia bóstwa. Po wtóre problematyczne jest użycie zaimka dzierżawczego *-h* („jego”, w. 20), występującego na końcu wyrazu „tron” (*ksi*). Jeśli bowiem tekst zwraca się do zmarłego Niqmaddu, to wówczas należałoby się spodziewać zaimka *-k* („twój”), ewentualnie *-hm* („ich”) w odniesieniu do zmarłych poprzedników. Problem ten próbuje się rozwiązać przez potraktowanie końcowego *-h* jako błędu skryby. Wydaje się to jednak zbyt prostym rozwiązaniem. Lepszym jest potraktowanie słów Šapšy jako wypowiedzianych do uosobionego tronu (tak: Xella 1981, 283; Spronk 1986, 190-191; de Moor 1987, 167; TUAT II, 333; Schmidt 1996, 118-119; del Olmo Lete 1999, 195-196; del Olmo Lete 2004, 633-634; Yogev 2021, 74-75). Wówczas otrzymujemy zaproponowane powyżej tłumaczenie, dosłownie: „Za twym panem, o tronie jego (czyli Niqmadda)”, gdzie trudności w zrozumieniu tekstu nie trzeba uzasadniać błędem skryby. Oczywiście w polskim tłumaczeniu dodanie „jego” jest ze względów stylistycznych niepoprawne.

22-26. *tht* – W języku ugaryckim czasownik *špl* („ugiąć się”, „zniżyć”, „uniżyć”) łączy się z przyimkiem *tht* (dosł. „pod”). Oczywiście w tłumaczeniu zastosowano przyimek „przed”, zgodnie z frazeologią języka polskiego. W wierszu 26 mamy do czynienia z ewidentnym błędem skryby, który zamiast *tht* napisał *thm*.

27-30. *'šty ... tn ... tlt ... 'a' [rb] ' ' ... hmš ... t' t ' ... šb'* – Tekst oryginalny daje tu liczebniki główne „jeden”, „dwa”, „trzy” itd. Nie ulega jednak wątpliwości, że mowa jest o siedmiokrotnym sprawowaniu rytuału, stąd można na początku kolejnych wersów zaproponować w tłumaczeniu liczebniki porządkowe: „pierwszy (raz wyrecytuj rytuał) i ofiaruj żertwę”, „drugi (raz wyrecytuj rytuał) i ofiaruj żertwę” itd.

32. *bah* – Ewidentny błąd skryby, który zamiast *bth* napisał *bah*. Potwierdza to brzmienie następnego wersu. Litera *a* i *t* są bardzo zbliżone i o pomyłkę nietrudno. Być może jest to po prostu efekt niestarannego pisma.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1. Pierwsza linia tekstu stanowi swego rodzaju tytuł. Nie ma wątpliwości, że dotyczy rytuału ofiarniczego, ponieważ jest on określony jako *dbḥ*, czyli najbardziej popularnym w języku ugaryckim terminem oznaczającym ofiarę. Kolejny wyraz *zlm* jest najwyraźniej dookreśleniem, o jakiej ofierze mowa. Wydaje się, że należy widzieć tu – jak zaznaczono w komentarzu filologicznym – „ofiarę (dla) cieni”. Same cienie są określeniem zmarłych, co koresponduje ze znaczeniem *rpum* („herosów”). Niestety taki typ ofiary (*dbḥ zlm*) nie jest nigdzie indziej poświadczony, zatem należy pamiętać, że takie rozumienie należy traktować jako pewną hipotezę. Niezależnie od znaczenia wyrazu *zlm*, komentatorzy są zgodni, że mamy tu do czynienia z ofiarą dla zmarłych i stąd często zestawiają ją ze znanym z Mezopotamii rytuałem *kispu*, szczególnie zaś z tekstem zwanym *Genealogią Hammurabiego* (Finkelstein 1966, 95-118; zob. Healey 1978, 85; Pitard 1978, 67; Dietrich & Loretz 1980, 381-382; Spronk 1999, 283; Wyatt 2002, 430; Yogevev 2021, 61-62; szerzej o *kispu*: Tsukimoto 1985; 2010, 101-109). Oba teksty wymieniają królewskich przodków oraz inne osoby zasłużone dla monarchii i mówią o ofiarach dla nich.

3-12. Wiersze te są wezwaniem do różnych zmarłych, by przybyli i wzięli udział w rytuale. Zmarli są określani jako „herosi ziemi” (*rpi arṣ*). Kluczowy jest termin *rpi*, określający wyjątkową grupę wśród zmarłych. Pochodzi on prawdopodobnie od znanego, choć nie nazbyt często występującego w językach zachodniosemickich rdzenia *rp'*, który wiąże się z ideą kompletności, naprawienia, zszycia, a co za tym idzie uleczenia, uzdrowienia (zob. Halayqa 2008, 288 oraz Yogevev 2021, 99). Na tej podstawie można by tłumaczyć ugaryckie *rpum* jako „lekarzy”, „uzdrowicieli” (por. hebr. *rōf'im*, Rdz 50,2; 2 Krn 16,12; Hi 13,4). Zob. także tłumaczenie hebr. *rāfā'im* w LXX przez *ιατροί* (Ps 88,11; Iz 26,14), które wprawdzie najpewniej nie jest poprawne, ale pokazuje, jakie skojarzenia językowe mieli tłumacze. Niestety oddanie *rpum* przez „lekarzy” w tekstach ugaryckich nie przybliżyło nas do zrozumienia kontekstu. Po pierwsze w języku polskim „lekarz” nie ma statusu boskiego, nie wspominając o tym, że mowa jest o osobie żywej, nie zaś martwej. Po wtóre, w żadnym tekście ugaryckim nie ma mowy o leczeniu z choroby przez *rpum*. Wprawdzie należy zauważyć, że na pomoc w leczeniu wzywany jest Ditanu, praprzodek klanu (KTU 1.124, tekst 43), jednak nie jest on określony w tym tekście jako *rpum*. Nieco trafniejsze wydaje się proponowane często tłumaczenie „cienie”, co bliższe jest biblijnemu określeniu zmarłych *rāfā'im* i oczywiście świetnie pasuje do omawianego tekstu, jak i do innych tekstów ugaryckich (np. KTU 1.20-22, tekst 2). Należy przy tym pamiętać, że w języku hebr. istnieje rdzeń *rph*, który może mieć znaczenie:

„zwieścić”, „opuścić”, „poluzować”, „zwiotczyć”, „osłabnąć”, „upaść” itp. Od tego właśnie rdzenia można także wyprowadzać formę *rpum/rāfā'im*, przez co należałoby postrzegać zmarłych jako „upadających”, „osłabłych”. Jednak w języku ugaryckim wskazać można tylko jeden przykład wystąpienia rdzenia *rpy*, będącego nieco inną formą *rph* (zob. *KTU* 1.5 I 4, tekst 1). Przede wszystkim jednak teksty ugaryckie w żaden sposób nie przedstawiają *rpum* jako osób słabych, lecz wprost przeciwnie: wykazują się oni aktywnością, uczestniczą w rytuałach, odbywają długie podróże i cieszą się wielkim apetytem. Zatem i takie tłumaczenie nie jest odpowiednie. Biorąc pod uwagę wymowę omawianego utworu oraz innych tekstów ugaryckich wspominających *rpum*, należy uznać, że *rpu* to ubóstwiony po śmierci bohater, heros (por. *DUL* 731-732: „divine ancestral hero”). W zachowanych tekstach ugaryckich jest to zapewne wybitny przodek z rodu królewskiego, z klanu Didanu/Ditanu, choć nie można wykluczyć, że do grona *rpum* mogli należeć także np. wybitni wojownicy spoza dynastii. Być może *rpum* rzeczywiście mają moc dobroczynnie wpływać na swych chorych potomków i być ich „lekarzami”, „uzdrowicielami”. Jednocześnie nie należąc już do grona żyjących na tej ziemi, mogą być określani jako „cienie”. Zapewne można ich także nazywać „bohaterskimi przodkami”. Nie sposób jednak użyć wszystkich tych określeń na raz, ani nawet zamiennie. Stąd właśnie zdecydowano, by *rpum* oddać w języku polskim jako „herosi”. Wprawdzie termin ten kieruje nas w stronę greckiego kręgu kulturowego, jednak wydaje się najlepiej oddawać z jednej strony ponadludzki charakter *rpum*, a jednocześnie ich przynależność do świata ludzi. Ponadto herosi w starożytnej Grecji byli czczeni także po śmierci, podobnie jak ugaryccy *rpum*. Szersze rozważania na temat *rpum* czytelnik znajdzie w komentarzu do *KTU* 1.20-22 (tekst 2) oraz w dużym artykule Rouillarda (*DDD* 692-700), a przede wszystkim w najnowszym, obszernym studium Yogeva (2021), które omawia występowanie i znaczenie *rpum* w źródłach ugaryckich, fenickich i hebrajskich, zbierając wyniki dotychczasowych badań. Należy jednak zaznaczyć, że autor ten przedstawia kontrowersyjną tezę, że w ugaryckich tekstach *rpum* nie byli wyłącznie deifikowanymi zmarłymi przodkami/herosami, lecz jest to ogólne określenie na królów/wojowników/liderów, ubóstwionych już za życia i należących do wyjątkowej, najwyższej kasty. Termin *rpum* miałby określać ich tak za życia, jak i po śmierci (Yogev 2021, 97-100). Teza taka ma jednak podstawową słabość, ponieważ zakłada ubóstwienie części ludzi już za życia, co nie znajduje żadnego potwierdzenia w źródłach. W żadnym ugaryckim tekście panujący król nie jest wprost nazwany bogiem.

W omawianym tekście *rpi* zostali tym razem określani jako „herosi ziemi”. „Ziemia” (*ars*) ma tutaj – oraz w całym analizowanym utworze – znaczenie „świata podziemnego”, „świata umarłych”. Jest to powszechne rozszerzenie znaczenia wyrazu „ziemia” we wszystkich językach semickich (*CAD E*, 310-311; *DNWSI* 113; *DUL* 104; *WSHP I*, 88; Halayqa 2008, 62).

Do grona herosów zaliczają się różne specyficzne grupy osób wymienionych w kolejnych wierszach. Pierwszą z nich jest klan Didanu lub Ditanu (*ddn/dtn*). Jego nazwa wywodzi się od eponimicznego przodka amoryckiego klanu, od którego zapewne bierze początek dynastia panująca w Ugarit. Didanu/Ditanu pojawia się także

jako przodek króla Kirty w eposie (zob. *KTU* 1.15 III 4.15, tekst 8) oraz w tekście *KTU* 1.124:1.4.11.14 (tekst 43). Co ciekawe Didanu/Ditanu wspomniany jest także jako przodek innych amoryckich dynastii. Znaleźć go można w asyryjskiej liście królów, gdzie jest wymieniony jako dziewiąty spośród pierwszych siedemnastu królów, „którzy żyli w namiotach” (Glassner 2004, 136-137) oraz jako szósty spośród przodków dynastii Hammurabiego (Finkelstein 1966, 95). Można zatem przypuszczać, że dynastia z Ugarit przechowała pamięć o pradawnym protoplaście, który musiał żyć w początkach drugiego tysiąclecia przed Chr. (zob. Buck 2020, 181-182)! Mniej prawdopodobne jest, by postać Didanu/Ditanu dołączono do drzewa genealogicznego dynastii wtórnie. Można by oczekiwać takiej sytuacji w odniesieniu do znanych postaci wielkich królów z przeszłości, których każdy szanujący się władca chciałby mieć w swojej genealogii. Jednak o Didanu/Ditanu nie zachowały się żadne wzmianki i poza imieniem wymienionym w innych listach dynastycznych nic o nim nie wiemy. Dlatego nieprawdopodobne wydaje się późniejsze włączenie tego władcy do listy genealogicznej.

W kolejnych wierszach (ww. 4-7) występuje ciąg imion nieznanymi z innych źródeł. Można jedynie domyślać się, że są to przodkowie dynastyczni królów Ugarit. Dopiero w wierszach 11-12 pojawiają się władcy historyczni znani z innych źródeł. Pierwszym jest *'mtmr*. Można przypuszczać, że mamy tu do czynienia z królem *'Ammisztramru* II (1260-1235 przed Chr.). Niejasne jest, dlaczego bezpośrednio po nim wymieniony jest król *Niqmaddu* (*nqmd*), podczas gdy w rzeczywistości na tronie zasiadł syn *'Ammisztramru* II o imieniu *Ibiranu* (zob. Singer 1999, 683-690). Dopiero po nim panował *Niqmaddu* III (1225/1220-1215 przed Chr.). Tekst nie wymienia więc wszystkich władców (co jest oczywiste wobec braku wielu znanych imion królów Ugarit), a jedynie tych, którzy z jakichś względów zostali uznani za godnych wymienienia w rytuale. Ostatnim z wymienionych zmarłych władców jest król *Niqmaddu* III. Można domyślać się, że omawiany tekst został napisany na początku panowania jego następcy, króla *'Ammurapiego* (1215-1190/80 przed Chr.), ostatniego władcy Ugarit.

13-17. Kolejna część rytuału opisuje lament wznoszony przez przedmioty należące do zmarłego króla *Niqmaddu* III. Są to personifikowane tron, podnózek i stół. Uosobienie przedmiotów i lamentowanie przez nie po śmierci właściciela nie jest, jak wykazano w komentarzu filologicznym, niczym zaskakującym w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu.

18-26. Wiersze te to najbardziej niejasna część całego rytuału. Wydaje się, że pierwszy wiersz wypowiedzieć ma w swoim imieniu osoba przewodnicząca całemu rytuałowi. Przywołuje ona *Šapšę*, która kolejny raz pojawia się w związku z kultem zmarłych. Wystarczy w tym miejscu przypomnieć, że bogini ta nosi tytuł „*Šapša-od-ofiar-dla-zmarłych*” (*špš pgr*; *KTU* 1.39:12,17, tekst 27; 1.102:12, tekst 12; zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*). Wydaje się, że bogini słońca ma ogrzewać swoimi promieniami zmarłych (w. 18-19), przywołując ich – choćby chwilowo, na czas rytuału – do życia. W ten sposób zmarli herosi, wśród nich także najwyraźniej niedawno zmarły król *Niqmaddu* III, mogą brać udział w rytuale i odbierać składane im ofiary.

Jednak dalsze słowa wykrzykuje sama Šapša. Skierowane są one do wymienionych wcześniej personifikowanych przedmiotów (tronu, podnóżka i stołu). W ten sposób bogini słońca zachęca przedmioty symbolizujące władzę królewską, by dalej służyły swemu właścicielowi, od teraz jednak już w świecie podziemnym. Zupełnie nie przekonuje interpretowanie wersów 20-25 jako słów skierowanych do Šapšy, mającej zstąpić do podziemi wraz ze zmarłym królem, niejako w roli przewodniczki (tak: *COS I*, 358). Oczywiście Šapša bez wątpienia musi przechodzić nocą przez podziemia w swej drodze z zachodu na wschód i w związku z tym świetnie nadawałaby się do wprowadzania zmarłych do krainy śmierci, podobnie jak to np. robi sum. Sisig, bóg snów i syn boga słońca Utu, wprowadzając zmarłego Gilgamesza do Kur (*Śmierć Gilgamesza* ww. 4-5, zob. ETCSL). Przeciw takiemu rozumieniu świadczą jednak słowa: „Šapsu wykrzyk¹nęła¹”. Trudno przecież uznać, że Šapšu krzyczy sama do siebie, pomijając wszystkie inne trudności w takiej wersji tłumaczenia.

Całość wersów 20-26 należy w takim kontekście rozumieć jako słowa skierowane do personifikowanego tronu i innych mebli, które mają zostać pogrzebane wraz ze zmarłym władcą. Niestety nie wiemy czy realnie, czy też tylko symbolicznie, ponieważ w Ugarit nie odkryto zachowanych pochówków królewskich. Wyobrażenie zmarłego króla zasiadającego na tronie w świecie umarłych nie jest czymś nieznanym w literaturze bliskowschodniej, wystarczy wspomnieć wyobrażenie Szeolu, w którym „królowie narodów” mają swoje trony (Iz 14,9). Podobnie w Mezopotamii znaleźć można wyobrażenie zmarłego króla zasiadającego na podwyższeniu (*Śmierć Ur-Nammu* w. 136, zob. ETCSL), czy też osoby o niemal królewskim statusie (Enkidu, przyjaciel Gilgamesza) zasiadającej na tronie po lewicy władcy (*Epos o Gilgameszu* VII 142, VIII 86; George 2003, 641, 657).

27-30. Krótka sekcja rytuału nakazująca siedmiokrotne powtórzenie żertwy (*ṭ'y*, zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*). Wydaje się, że liczba siedem jest tutaj oczywistym symbolicznym oznaczeniem pełni, nie ma zaś związku z siedmioma *rpum* wymienionymi powyżej, jak to sugerował Spronk (1986, 193). Teza taka nie znajduje potwierdzenia w tekście, który wymienia tylko sześciu herosów. Cztery z nich określani są jako „pradawni”, dwaj kolejni to zmarli stosunkowo niedawno królowie Ugarit: ‘Ammisztramru III oraz Niqmaddu III (zob. Wyatt 2002, 440; Yogev 2021, 76). Jako ofiarę należy złożyć ptaka, co wydaje się łączyć z innymi ofiarami dla ubóstwionych zmarłych (Inašu-ilimów), gdzie także składano ptaki.

31-34. Ostatni fragment rytuału stanowi modlitewne wezwanie zapewne wygłoszone przez króla/kapłana przewodniczącego liturgii. Efektem owej modlitwy ma być obdarzenie przez bogów pokojem osób, które zostały wymienione. Należy przy tym pamiętać, że *šlm* oznacza nie tylko dosłownie „pokój”, czyli stan bez wojny, lecz także szeroko rozumianą pomyślność, zdrowie, błogosławieństwo (*DUL* 807). Początkowe podwójne wezwanie *šlm* należy rozumieć jako wyrażenie emfazy. Nie można owego pierwszego *šlm* traktować jako typu ofiary z ptaków, czyli ofiary zapokojnej, jak chciałby tego Tsumura (1993, 43). Ten typ ofiary jest zapisywany jako

šlm. Najważniejsze jednak wydaje się zachowanie siedmiokrotnego wezwania *šlm*, paralelnego do siedmiokrotnej ofiary *l'y* wspomnianej w poprzedniej sekcji.

Jako pierwszy w modlitwie został wymieniony 'Ammurapi, ostatni król Ugarit (1215-1190/85 przed Chr., zob. Singer 1999, 706-707) i cały jego dom, to znaczy ród. Nie ulega zatem wątpliwości, że to za panowania 'Ammurapiego odprawiany był przedstawiany rytuał. Kolejną osobą, która miała być obdarzona pokojem, jest Szarielli, królowa, żona króla Ibiranu (1235-1225/20 przed Chr.). Na podstawie wspomnienia w omawianym tekście można wnioskować, że wciąż jeszcze żyła na początku panowania swego wnuka 'Ammurapiego. Wymienienie jej na drugim miejscu za królem, a nie na przykład małżonki króla, świadczy o wysokiej pozycji, jaką w hierarchii dworskiej zajęła królowa-matka (w tym wypadku królowa-babka). Oczywiście nie sposób w oparciu o jeden przykład mówić o regule, wydaje się jednak, że w pewnych okolicznościach (szczególnie młody wiek syna zasiadającego na tronie, ewentualnie problemy z legitymizacją władzy) królowa-matka mogła na Bliskim Wschodzie odgrywać ważną rolę. Wystarczy podać tu przykład wysokiej pozycji niektórych królowych-matek (*gabîrā^h*) na dworze Judy (por. 1 Krl 2,20; 15,13; 2 Krl 10,13; 2 Krn 15,16, szerzej zob. Ben-Barak 1991, 23-34). Cały rytuał kończy się prośbą o pokój dla Ugarit i jego bram. Bramy są tu obrazem całego miasta i jego społeczności, jest to więc typowy przykład synekdochy (*pars pro toto*). Z podobnymi przykładami można spotkać się na przykład w Jr 14,2: „Smutek ogarnął ziemię Judy, a bramy jej pełne są żałoby”. Tym razem bramy Ugarit mają być przepełnione pokojem, jednak historia pokazała, że zanoszona modlitwa nie okazała się skuteczna.

31. RYTUAŁ WEJŚCIA

1. *KTU* 1.43 (RS 1.005)
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. 130 x 101 x 36 mm
4. Muzeum Luwr
5. Rytuał ofiarniczy

Tabliczka zapisana jest głównie na stronie *recto*. Na stronie *verso* skryba pozostawił ponad połowę niezapisaną. Tekst jest stosunkowo dobrze zachowany. Problematyczne są jednak początkowe fragmenty wersów 16-21, gdzie tabliczka jest uszkodzona. Przedstawiona poniżej rekonstrukcja jest hipotetyczna, ponieważ nie wszędzie można wskazać paralelne teksty. W tym wypadku tekst nie zawsze podąża za propozycjami *KTU*. Kolejnym problemem jest, czy linie oddzielające poszczególne wersy mają znaczenie merytoryczne, tj. oddzielają poszczególne ofiary, czy też zostały użyte wyłącznie dla ułatwienia pisania. Przedstawiany rytuał należy do specyficznej kategorii rytuałów ofiarniczych sprawowanych podczas przenoszenia (czyli „wejścia”) posągu bóstwa z jednego miejsca kultu do drugiego. Oznacza to, że tam, gdzie w tekście pojawiają się imiona bóstw, w rzeczywistości mowa jest o posągach. Podobny rytuał zachował się jeszcze w *KTU* 1.148:18-22 (tekst 26), jednak tam jest to tekst zdecydowanie krótszy. Ponadto rytuały wejścia wspomniane są jeszcze w *KTU* 1.91:10-11 (tekst 62). Rytuały wejścia są poświadczone także w Mari i w Emar (Pardee 2000, 222). Biblijną paralełą dla tego typu rytuałów jest wprowadzenie Arki Przymierza do Jerozolimy (2 Sm 6; por. Ps 24; 132).

KTU 1.43

Tłumaczenie

recto ¹ *k t 'r 'b* ¹ . *'ttrt . ḥr . gb* ² *bt mlk* .

Kiedy 'Asztarta Hurycka wcho^ddzi¹ do gb pałacowego,

'šr . 'šr . 'b gb . ¹ *bt il* ¹ *m* ¹ ³ *kb* ¹ *kbm* ¹ .

Złóż ofiarę biesiadną ¹ w *gb* ¹ świątyni bo¹gów¹ niebiań¹skich¹;

<i>{x}trmt .</i>	(jako) ofiarę podnoszoną (złóż):
⁴ <i>lbš [.] w 'k'1tn . ušpǵt</i>	szatę, 'tu'nikę i (szatę) <i>ušpǵt</i> ,
⁵ <i>h'rs'1 . tltt . mzn .</i> ⁶ <i>drk .</i>	trzy (sykle) zło'ta ¹ (według) wagi kupieckiej.
<i>š . alp . w tlt'7 šin .</i>	(Ofiaruj) barana, byka i trzy owieczki
<i>šlm'm'1 . šb' pamt'8 l ilm .</i>	(jako) ofiarę zapokoj'ną ¹ siedem razy dla
<i>šb'f' . '1 l ktr .</i>	bogów
-----	(i) siedem ¹ (razy) dla Koszara.
-----	-----
⁹ <i>'lm . t'rbn . gtrm .</i> ¹⁰ <i>bt . m'l'1k'f' .</i>	Następnie (gdy) Gaszarowie wchodzi (do)
<i>tql . h'rs' .</i> ¹¹ <i>l špš . w yrh .</i>	król'lew ¹ skiego pałacu, (ofiaruj):
<i>l gtr .</i> ¹² <i>tql . ksp . t̄b .</i>	sykl złota dla Šapšy i Jaricha,
<i>a'p'1[.] 'w np'1[š]'</i> ¹³ <i>l 'n'th .</i>	dla Gaszara sykl srebra dobrej (próby),
<i>t'1ql . h'rs' .</i> ¹⁴ <i>l špš [.] w' 'y'1rh .</i>	noz'drza i gar ¹ [dziel] dla 'Ana'ty,
<i>l gtr . t̄n</i> ¹⁵ <i>t'1ql'1[.] ksp' 'f'1 t̄b .</i>	sy ¹ kl złota dla Šapšy [i] 'Ja'richa,
<i>ap . w npš</i> ¹⁶ <i>l' 'nth .</i>	dla Gaszara dwa sy ¹ kle ¹ [srebra] dobrej
<i>l i'1'1 bt . alp . w š</i>	(próby),
-----	nozdrza i gardziel [dla 'Anaty,
¹⁷ <i>[...]m . l gtrm .</i>	dla Bo'g ¹ Domu byka i barana.
-----	-----
¹⁸ <i>[ap . w np]'š'1 . l 'ntm .</i>	[... (dwa nieokreślone zwierzęta ?)] dla
¹⁹ <i>[... l g]'t'1rm . dkrm .</i>	Gaszarów,
verso ²⁰ <i>[ap . w np]'š'1 . l 'ntm .</i>	-----
-----	[nozdrza i gar] ¹ [dziel ¹ dla (dwóch?) 'Anat
²¹ <i>[xxxx]'1'1 slm .</i>	[... dla Ga]szarów (parę) samców,
-----	[nozdrza i gar] ¹ [dziel ¹ dla (dwóch?) 'Anat,
²² <i>'m'1'[k . k .]'h'1ry . ylbš .</i>	-----
-----	[xxxx] 'na ¹ schodach (?)
²³ <i>mlk . ylk . lqh . ilm .</i>	-----
-----	'kr ¹ [ól po] 'hu ¹ rycku się ubierze,
²⁴ <i>atr . ilm . ylk . p'nm .</i> ²⁵ <i>mlk .</i>	-----
<i>'p'1nm . yl[k .]'26 šb' pamt . l klhm .</i>	(następnie) król pójdzie, by wziąć bogów.
-----	-----
-----	Za bogami król pójdzie pieszo,
-----	pój[dzie] 'pie ¹ szo siedmiokróć, dla każdego
-----	z nich.
-----	-----

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1a. *hr* – Tytuł 'Asztarty budzi kontrowersje. Wyraz *hr* można rozumieć na wiele sposobów, a ponieważ jako tytuł bóstwa w sposób pewny pojawia się wyłącznie w omawianym tekście i w *KTU* 1.112:13 (tekst 19) oraz jest częściowo rekonstruowany w *KTU* 1.116:1 (tekst 38), wszystkie propozycje są obarczone pewną dozą nie-

pewności. Pierwszą możliwością jest znaczenie „dziura, otwór”. Wydaje się za tym przemawiać wyrażenie *hr apm* w *KTU* 1.103+:6,30 (tekst 53), które ma znaczenie „nozdrza”. Pozostaje jednak pytanie, jak ową „dziurę, otwór” należy w omawianym tekście interpretować. Znaczenie funeralne sugeruje w swych publikacjach del Olmo Lete, widząc tutaj „grób” (del Olmo Lete 1999, 285: „*ʿAṯtartu of the tomb(s)*”; del Olmo Lete 2004, 577; *DUL* 397: „cave, fossa, tomb”). Nieco podobnie znaczenie „jaskini”, choć bez kontekstu kultu zmarłych, sugerował de Tarragon (*TOu II*, 161). Z kolei za otworem w znaczeniu „okna”, w którym ukazuje się bogini (co ma być nawiązaniem do ikonograficznego motywu kobiety w oknie) opowiadają się inni naukowcy (Puech 1993, 327-330; Wyatt 2002, 357). Jednocześnie możliwe jest zupełnie inne znaczenie, nie powiązane z *KTU* 1.103+:6,30, gdzie *hr* oznacza po prostu „*ʿAsztartę Hurycką*”. Nie byłoby to niczym dziwnym wobec różnych geograficznych dookreśleń wielu bóstw pojawiających się w tekstach ugaryckich (Xella 1981, 87; de Moor 1987, 168 n. 5; *TUAT II*, 327; Pardee 2000, 222-226; Smith 2014a, 77; Wilson-Wright 2016, 118-119). Właśnie takie rozumienie tytułu *hr* potwierdza jego użycie w tekstach akadyjskich. Pierwszy przykład można znaleźć w traktacie zawartym pomiędzy królem Ugarit a królem Sijannu (państwo leżące nieco na południe od Ugarit; RS 18.001). W tekście tym pojawia się winnica należąca do ^dİSTAR *hur-ri*, co można przetłumaczyć, jako Isztar Hurycką (Nougayrol 1956, 230). Podobnie zapisane w innym dokumencie jest pole Isztar Huryckiej (^dİSTAR *hur-r[i]*, RS 17.410:7'; Nougayrol 1970, 35). Z kolei dokument dotyczący królewskich donacji wspomina o samej bogini (^dİSTAR *hur-ri*, RS 16.173:9'; Nougayrol 1955, 171). Wreszcie bardzo podobną formę zapisu spotkać można w prywatnym dokumencie znalezionym w nieodległym od Ugarit Baniās, gdzie wśród bóstw mających gwarantować kontrakt wymieniona jest ^dINANNA *hur-ri* (Lackenbacher 1985, 153-160 w. 10). Regularny fonetyczny zapis ugaryckiego terminu *hr*, zamiast jego przetłumaczenia (czego można by się spodziewać, gdybyśmy mieli do czynienia z rzeczownikiem pospolitym), wskazuje ewidentnie na nazwę własną. Zresztą podobnie zapisano w królestwie Hana nad środkowym Eufratem imię Dagana Huryckiego (^dda-gan ša *hur-ri*, Wilson-Wright 2016, 118). Z kolei połączenie *ʿAsztarty* z Isztar jest oczywiste, wobec ich identyfikacji w tekstach akadyjskich. Nie jest także przeszkodą brak w tekstach akadyjskich predeterminatywu ^{kur} oznaczającego kraj, ponieważ w określeniach bóstw jest on często opuszczany, zob. np. Ba^ʿlu Alepski (RS 92.2004:6, tekst 10; RS 26.142:18', tekst 11). Powyższe argumenty wskazują, że określenie *ʿttrt hr* należy tłumaczyć jako „*ʿAsztarta Hurycka*”.

1b. *gb* – Znaczenie tego wyrazu jest niejasne. Bez wątplenia chodzi o jakieś pomieszczenie w pałacu królewskim, jednak jego bliższe ustalenie nastęrcza wiele kłopotów. W językach semickich można znaleźć wiele podobnie brzmiących wyrazów, stąd łatwo o wielość interpretacji. Niektórzy tłumacze widzą tu „cysternę” (de Moor 1987, 169 n. 6) lub podobnie „dół” (*TOu II*, 161; Wyatt 2002, 357). Inni przeciwnie, tłumaczą *gb* przez „kopiec”, „wzniesienie” (Pardee 2000, 226-227). W nieco podobnym kierunku zmierza interpretacja dostrzegająca tu wzniesione „sklepienie”, „kopułę”, jednak del Olmo Lete natychmiast łączy ją z grobowcem (jak to często czy-

ni) zbudowanym według niego na wzór mykeńskich grobów tolosowych (del Olmo Lete 1999, 283 n. 85). Z kolei inni widzą we wzniesieniu miejsce uprawiania prostytucji kultowej (por. Ez 16,24.31.39) i tłumaczą „lupanar” (TUAT II, 325). Niedaleko takiego znaczenia sytuuje się inne proponowane tłumaczenie „alkowa” (Puech 1993, 329). Najbezpieczniej jest pozostać przy ogólnej konstatacji, że mamy tu do czynienia z pomieszczeniem wykorzystywanym na potrzeby kultu; tak ostrożnie podaje Xella (1981, 88); podobnie del Olmo Lete & Sanmartín (DUL 288), gdzie mowa jest o „instalacji kultowej” (może rodzaj dołu). Być może *gb* należy rozumieć jako pomieszczenie, w którym stoi posąg bóstwa, czyli cellę, odpowiednik hebr. *dəḥîr*.

21. *slm* – Znaczenie tego wyrazu w wersji pozbawionym kontekstu ze względu na uszkodzenia jest niepewne. Zwykle wyraz ten – podobnie jak w innych językach semickich – oznacza „schody”, „klatkę schodową” (tak: de Moor 1987, 171; del Olmo Lete 1999, 287; Pardee 2000, 252-253). Ponieważ jednak mamy do czynienia z tekstem rytualnym, wymieniającym ofiary dla bóstw, niektórzy naukowcy proponują, by widzieć tu boga Šalima/Salima (tak: Xella 1981, 88; TOu II, 163). Wyatt (2002, 359) pozostawia *slm* bez tłumaczenia.

22. *ʾmlʾ[k . k.] ʾḥʾry* – Rekonstrukcja początku wiersza jest przedmiotem sporu. Kluczowe jest odczytanie liter *ḥry* jako samodzielnego wyrazu bądź też jako drugiej części imienia bogini *[uš]ḥry*. Ta pierwsza możliwość daje tłumaczenie „po hurycyku” (tak: de Moor 1987, 171; KTU), co doskonale pasuje do kontekstu, wspominającego o ‘Asztarcie Hurycyckiej (w. 1). Podmiotem byłyby w tym wypadku „król”, który – jak się wydaje – pojawia się na początku wersu (TOu II, 163). Natomiast druga wersja jako podmiot widzi boginię Ušcharaję: *[uš]ʾḥʾry* (tak: Xella 1981, 90; Wyatt 2002, 359), co wyklucza odczytanie zaproponowane przez KTU. Pardee (2000, 254-255) w ogóle wstrzymuje się od rekonstruowania tekstu.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-3a. Pierwsza część tekstu opisuje ofiary składane dla ‘Asztarty Hurycyckiej (zob. wyżej, komentarz filologiczny). Mają one zostać ofiarowane podczas jej „wejścia” (*ʾrb*), czyli wprowadzenia posągu do bliżej nieznanego nam pomieszczenia *gb* w pałacowej kaplicy. Można więc sobie wyobrazić procesję niosącą posąg bogini, a przed wejściem do świątyni pałacowej składającą różnorakie ofiary. Pierwszą z nich jest ofiara biesiadna (w. 2; zob. szerzej w ekskursie: *Rodzaje ofiar*). Tekst nie wymienia, jakie zwierzęta mają być złożone w ofierze, wspomina tylko, że rytuał ma być sprawowany w świątyni bogów niebiańskich (dosł. „gwiazdzistych” *kbk̄bm*). Być może brak liczby zwierząt na ofiarę biesiadną wynika z faktu każdorazowego dostosowania jej do liczby osób uczestniczących w obrzędzie.

3b-6a. Drugą ofiarą dla ‘Asztarty jest ofiara typu *trmt*. Oznacza zapewne coś, co kapłan unosi do góry (zob. szerzej w ekskursie: *Rodzaje ofiar*), stąd tłumaczenie „ofiara podnoszona”. W ramach tego rytuału ofiarowywane były różne rodzaje ubrań (*lbš ktn ušp̄gt*). Ich tłumaczenie jest przybliżone. Szczególnie trzecia szata nie jest

bliżej znana. Sam wyraz w formie *uṣpaḥḥu* pojawia się z rzadka w Nuzi i Mari i tam także jest określeniem rodzaju szaty (*CAD U*, 303). Nie jest również jasne, dla kogo owe szaty są przeznaczone. Jeśli mają być ubiorem posągu, co w rytuale „wejścia” wydaje się najbardziej naturalne, wówczas szaty prawdopodobnie od razu mają być założone na wyobrażenie bóstwa. Być może zatem – jak to sugerowano w komentarzu filologicznym – *gb* jest pomieszczeniem, w którym stał posąg bogini, cellą położoną w głębi świątyni i tam odbywał się rytuał ofiary podnoszenia. Ponadto szaty nie musiały być od razu użyte do ubrania posągu i mogły trafić do magazynu świątynnego. Jednak istnieje także możliwość, że szaty były przeznaczone nie bezpośrednio dla bóstwa, lecz dla kapłana (króla) odprawiającego rytuał. Także i w tym przypadku nie wiadomo, czy miały być one od razu użyte podczas liturgii, czy też złożone w jakimś magazynie, swego rodzaju zakrystii. Na tę drugą możliwość zdaje się wskazywać jednoczesne ofiarowanie trzech sykli złota. Zapewne były one przeznaczone do ozdobienia posągu/świątyni. Nie jest tu mowa o ofiarowaniu kruszcu na potrzeby ofiar (na przykład na zakup zwierząt ofiarnych), ponieważ w takim przypadku wspomniane byłoby srebro, będące podstawą handlu na Bliskim Wschodzie.

6b-8a. Kolejną przewidzianą w rytuale ofiarą jest ofiara zapokojna, którą są – jak zwykle – zwierzęta. Tym razem są to baran, byk i trzy owieczki, jednak ofiara ma być powtórzona siedmiokroć, czyli stanowić pełnię. Interesujące jest, że ofiary te są przeznaczone dla (niebiańskich?) bogów, a następnie taka sama ofiara ma być złożona wyłącznie dla Koszara. Tekst nie wyjaśnia, z czego wynika takie szczególne uhonorowanie tego bóstwa. Być może wiąże się to z wspomnianymi powyżej szatami i złotem na ozdoby. Wykonanie takich przedmiotów wymaga umiejętności rzemieślniczych i to może być wytłumaczeniem złożenia wyjątkowych ofiar dla Koszara.

9-16. Kolejna sekcja tekstu oddzielona jest od poprzednich ofiar poziomą linią. W tym wypadku nie ma wątpliwości, że oznacza ona początek nowego rytuału, w którym „wchodzić” mają posągi Gaszarów. Są to przodkowie dynastyczni władców Ugarit, zob. szerzej komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.108:2 (tekst 44). Pierwsze składane ofiary to kruszce szlachetne: sykl złota dla bogini słońca Šapšy i boga księżyca Jaricha oraz sykl srebra dla Gaszara. Ten ostatni pojawia się tym razem w *singularis* (por. ww. 9,17,19), jednak wydaje się, że w omawianym tekście imię Gaszaru określa zbiorczo wszystkich przodków z dynastii. Pierwszy cykl ofiar (ww. 10-13) kończy złożenie nozdrzy i gardzieli dla ‘Anaty. Jak zwykle w takich sytuacjach, nie zostało wyszczególnione, z jakiego zwierzęcia mają pochodzić te części ciała. Można także domyślać się, że tego typu ofiara jest złączona z rytualną ucztą, na którą składa się reszta zwierzęcia. Nie jest jasne, dlaczego podczas rytuału „wejścia” Gaszarów wspomniani są Šapša, Jarichu i ‘Anata. Ich obecność z pewnością nie jest jednak przypadkowa, ponieważ ofiary mają być powtórzone (ww. 13-16), z drobną różnicą złożenia Gaszarowi dwóch sykli srebra. Rytuał kończy ofiara z byka i barana dla Boga Domu (*il bt*), czyli boga opiekuńczego pałacu i szerzej dynastii, zob. szerzej komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.102:1

(tekst 12). Jego pojawienie się w rytuale poświęconym Gaszarom, wydaje się jak najbardziej naturalne.

17-20. Nie jest jasne, czy występująca w tym miejscu na tabliczce kolejna pozioma linia ma wyrażać kolejny rytuał, czy też służyła wyłącznie ułatwieniu zapisu. W każdym razie w omawianych wierszach, których początek jest niestety uszkodzony, mowa o ofiarach dla Gaszarów (znowu wraca *pluralis*) oraz ‘Anat (*pluarlis* lub – co bardziej prawdopodobne – *dualis*). Pojawiają się więc te same bóstwa, które były wspomniane w poprzedniej sekcji, jednak zmienia się ich liczba. Ponadto brak jest innych bóstw. Sugeruje to kolejny rytuał „wejścia”, tym razem wprowadzono by posągi Gaszarów i ‘Anat (!). Być może jest tutaj mowa o dwóch posągach reprezentujących dwie różne lokalne hipostazy tej bogini, pochodzące z różnych miejsc. Ze względu na uszkodzenie tekstu nie wiadomo dokładnie, co mieli otrzymać Gaszarowie (samce?), natomiast dla ‘Anat ofiarowywane mają być nozdrza i gardziel. Całość interpretacji tego fragmentu zaciemnia fakt, że po wierszu 17 pojawia się kolejna linia oddzielająca. Trudno jednak w niej widzieć cokolwiek więcej niż ułatwienie dla skryby w zapisywaniu tekstu.

21. Wiersz jest bardzo uszkodzony i nie wiadomo, z którą częścią tekstu należy go powiązać. Jeśli słuszne jest przypuszczenie, że mowa jest o jakimś etapie rytuału dokonującym się na schodach (zob. komentarz filologiczny), wówczas należałoby raczej łączyć go z następnymi wierszami, ponieważ poprzednia sekcja zbudowana była na powtórzeniu ofiar dla Gaszarów i ‘Anat i nie wspominała o schodach.

22-26. Ta część tekstu jest informacją dotyczącą zachowania głównego celebransa, czyli króla. O ile słuszna jest zaproponowana rekonstrukcja tekstu (zob. komentarz filologiczny), wówczas król miałby przywdziać huryccką szatę, a następnie wziąć – czyli poprowadzić w procesji – posągi bogów (*ilm*). Nie jest jasne, czy bóstwo ma być siedem, czy też rytuał należy powtórzyć siedem razy. Bardziej logiczne wydaje się, że mowa jest o wprowadzeniu siedmiu posągów różnych bóstw. Król powinien wyjść osobno po każdy posąg. Koresponduje to z poprzednią częścią rytuału (ww. 9-20), gdzie wymienione jest właśnie siedmioro bóstw, a raczej ich posągów: dwaj Gaszarowie, dwie ‘Anaty, Šapša, Jarichu i Bóg Domu.

32. RYTUAŁ ADORACJI Z OFIARĄ 1

1. KTU 1.90 (RS 19.013)
2. Pałac królewski
3. 137 x 96 x 30 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczy

Tabliczka jest poważnie uszkodzona, zachowała się tylko jej połowa: górna strony *recto* i dolna strony *verso*. Przedstawiany tekst należy do grupy rytuałów określanych jako adoracje, ze względu na wyrażenie „kiedy król patrzy na...” (*id yph mlk*), po którym następuje imię bóstwa (zob. szerzej w komentarzu filologicznym). W ten sposób zaczyna się także KTU 1.168:1-7,8-13 (tekst 33) oraz być może KTU 1.164:10-12 (tekst 34). Bardzo zbliżone są rytuały przedstawione w KTU 1.164:1-2,3-9, gdzie występuje formuła *id ydbh mlk*. Wydaje się, że zwrot „kiedy król patrzy na...” jest terminem technicznym, używanym dla określenia jakiegoś rodzaju nabożeństwa. Przypomina to nieco wyrażenie znane z Biblii, gdzie król, bez wątpienia w kultycznym kontekście mówi: „W świątyni tak się wpatruję w Ciebie, bym ujrział Twoją potęgę i chwałę” (Ps 63,3). W Ugarit bez wątpienia nabożeństwu temu towarzyszy (a może jest jego sednem?) składanie ofiar dla bóstwa.

KTU 1.90

Tłumaczenie

recto ¹ *id . yph . mlk* ² *r^fšp¹ . hgb .*

ap ³ *w [.] ^rn¹pš .*

ksp ⁴ *w . hrš . km^rm¹*

⁵ *w . h^rz¹ [.] ^ra¹lp* ⁶ *w [.] š .*

l ¹ *l [.] ^ral¹p*

⁷ *w [.] ^šl^rl^m [.] ^llⁱnš⁸ i[lm ...]*

⁹ *w [...]*

Kiedy król patrzy na Ra^fšapa¹ Stróża (?)
(ofiaruje):

nozdrza i ^rgar¹dział,
srebra i złota tyle sa^fmo¹

oraz strza^fłę¹, ^rby¹ka i barana,
dla ^ll¹l¹ (?) ^rby¹ka

i (dwa) [p]^fta¹[ki] ^rdla ^lnašu¹-i[limów...]

[...]

¹⁰ <i>k[...]</i>	[...]
¹¹ <i>lql . [...]</i>	sykl [...]
-----	-----
verso ¹² <i>r_w[...]</i>	[...]
¹³ <i>w[...]</i>	[...]
¹⁴ <i>r_w[...]</i>	[...]
¹⁵ <i>a[lp ...]</i>	by[ka ...]
¹⁶ <i>r_x[...]</i>	[...]
¹⁷ <i>r_w[...]</i>	[...]
¹⁸ <i>r_{xxh} šlm</i>	[...] Šalimu
¹⁹ <i>[xx] r_x š . l alit</i>	[...] barana dla Najpotężniejszej,
²⁰ <i>r_x[xx] ršp .</i>	[...] Rašapowi,
š . ²¹ <i>l . r_šlm .</i>	barana dla rŠa'lima.
<i>w mlk²² ynšl . l t'y .</i>	Król zaprzestanie (działania) jako ofiarnik.
-----	-----

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1. *yph* – Czasownik *phy* jest dość wieloznaczny. Może oznaczać „widzieć, patrzeć”, ale też „odwiedzać” (*DUL* 656-657). Można zatem interpretować rytuał przynajmniej na dwa sposoby. Po pierwsze tekst może być postrzegany jako rytuał adoracji. Początek omawianego rytuału brzmi wówczas: „Gdy król patrzy na...”, w znaczeniu adorowania bóstwa (Pardee 2000, 483). Drugą możliwością jest tłumaczenie „Gdy król odwiedza...”, co oznacza wizytę władcy w świątyni danego bóstwa (tak: del Olmo Lete 1999a, 322, przypisując przy tym „wizycie” cechy przybycia do wyroczni po poradę; Lipiński 2009b, 100). Obie przedstawione interpretacje są możliwe do zaakceptowania ze względów filologicznych i obie znajdują swoje odpowiedniki w tekstach bliskowschodnich. W tłumaczeniu zaproponowano czasownik „patrzeć na” jako znaczenie najbliższe podstawowemu, jednak należy zwrócić uwagę czytelnika na wieloznaczność tego wyrazu (zob. Münnich 2011, 176-177).

6. *l'l[l]* – Uszkodzony wyraz rekonstruowany jako *l'l[l]* jest zupełnie niejasny. Można dostrzegać tu ubóstwioną noc (*ll*; Xella 1981, 22); można także widzieć związek z występującym w hetyckich źródłach bóstwem *Lulāḫhi* (^dlú.làl; Laroche 1980, 160-161); można wreszcie szukać zależności od bardzo popularnego mezopotamskiego demona Lilu, męskiej części złowieszczej trójcy wraz z Lilitu i Ardat Lili (*lilú*; zob. *CAD L*, 190). Niekiedy problem pozostawiany jest bez propozycji rozwiązania (*TUAT II*, 320; del Olmo Lete 1999, 321-322) bądź też proponowane jest zupełnie odmienne odczytanie znaków (*/x/r_{xx}'p*) i na tej podstawie dostrzeżenie tu Rašapa (Pardee 2000, 480, 486) w oparciu o paralelny tekst *KTU* 1.168:5 (tekst 33), gdzie jednak imię Rašapa także jest rekonstruowane. Co więcej, w kolejnym paralelnym tekście *KTU* 1.168:11 w tym miejscu pojawia się imię 'Anaty i to dobrze za-

chowane. Należy zatem stwierdzić, że pewna rekonstrukcja jest niemożliwa i każde tłumaczenie jest hipotetyczne.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-6a. Pierwsza część tekstu jest czytelna, a ponadto w dużej mierze jest tożsama z *KTU* 1.168:1-4 (tekst 33), co ułatwia interpretację. Tekst rozpoczyna się od swego rodzaju tytułu czy też nazwy nabożeństwa, czyli „Gdy król patrzy na...”. Tym razem adorowanym bóstwem jest Rašap Stróż (?). Określenie bóstwa budzi pewne wątpliwości. Termin *hgb* oznacza najprawdopodobniej „stróża”, choć spotkać można wiele różnych interpretacji (zob. szerzej komentarz filologiczny do *KTU* 1.106:1, tekst 23). Zapewne Rašap jest tutaj przedstawiony jako stróż, czyli opiekun dynastii.

Bogu temu w ramach rytuału złożone mają być różnorakie dary. Najpierw nozdrza i gardziel, czyli części zwierząt niezbędne im do życia (oddychania). Można domyślać się, że reszta zwierząt przeznaczona była na rytualną ucztę. Nie jest to ofiara, która byłaby w jakiś sposób specyficzna czy też właściwa wyłącznie dla Rašapa. Drugi dar jest dość niejasny. Wspomniane jest srebro i złoto w tej samej ilości, jednak – co zaskakujące – nie podano w jakiej. Być może mowa jest o jednym sykle, czyli podstawowej mierze wagi (tak sugeruje Pardee 2000, 486), jednak nie jest to pewne. Na koniec mają być ofiarowane strzała, byk i baran. O ile zwierzęta są typowym darem ofiarnym, o tyle strzała pojawia się zupełnie wyjątkowo. Nie dziwi ona jednak w odniesieniu do Rašapa, jest on wszak określany jako „pan strzały” (*b'l . hz . ršp*; *KTU* 1.82:3, tekst 60). Prawdopodobnie także w paralelnym tekście *KTU* 1.168:4 (tekst 33) występowała strzała, jednak niestety w tym miejscu tabliczka jest uszkodzona. Rašap pojawia się w połączeniu ze strzałą także w tekstach z cypryjskiego Kition, a być może także w biblijnej wzmiance z Ps 76,4. Warto zaznaczyć, że w ikonografii egipskiej Rašap bywa przedstawiany z łukiem i strzałami. Wreszcie inne bóstwa, utożsamiane z zachodniosemickim Rašapem/Reszefem, czyli mezopotamski Nergal, anatolijski Nubadig oraz grecki Apollon, przedstawiani są jako posługujący się łukiem i strzałami (zob. szerzej Münnich 2011, 199-201, 324-325). Wszystko to sprawia, że ofiarowanie strzały Rašapowi – wojowniczemu bogu roznoszącemu zarazę właśnie poprzez swe strzały – wydaje się jak najbardziej oczywiste.

6b-8. Niestety tutaj tekst jest już w znacznym stopniu uszkodzony i jego odczytanie jest utrudnione. Zapewne mamy tu do czynienia z dwiema ofiarami dla dwóch różnych bóstw. Pierwszą ofiarą jest byk, jednak nie sposób określić, dla jakiego bóstwa ma on zostać złożony, zob. uwagi powyżej w komentarzu filologicznym. Drugą ofiarą są ptaki składane Inašu-ilimom, czyli przodkom dynastycznym (dosł. „ubóstwionym ludziom”), zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.123:31 (tekst 14) oraz *KTU* 1.106:1-2 (tekst 23). Para ptaków jest standardową ofiarą dla Inašu-ilimów.

9-17. Tekst nieczytelny.

18-21a. Końcowy fragment rytuału wymieniał ofiary składane różnym bogom. Dwukrotnie pojawia się tutaj Šalimu, czyli jeden z ostatnich synów Ila, uosobienie zmięzchu. Jego imię wymieniane bywa na końcu rytuałów lub list bogów, zwiastując niejako zakończenie obrzędu, zob. *KTU* 1.47:34 (i paralelne, tekst 9); RS 92.2004:43 (tekst 10). Przywołany jest także Rašap, występujący już w omawianym rytuale, wreszcie wspomniana jest nieznana bliżej „Najpotężniejsza” (*alit*). Wyraz ten pojawia się jeszcze raz tylko w *KTU* 1.168:15 (tekst 33), gdzie jednak jest częściowo rekonstruowany w oparciu o omawiany tekst. Etymologia *alit* jest niepewna. Najbardziej prawdopodobne wydaje się, że mamy tu do czynienia z żeńską formą rzeczownika *aliyn*, czyli „Najpotężniejszy”, zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.148:23-27 (tekst 26). Na taką możliwość wskazywali m.in. Xella (1981, 111-112), Watson (1993, 55) czy Tropper (2000, 189). Biorąc pod uwagę, że Ba‘lu był określany jako „Najpotężniejszy” (zob. Rahmouni 2008, 53-63), być może termin „Najpotężniejsza” przynależy jego siostrze ‘Anacie, co zresztą dobrze pasowałoby do jej cech ukazanych w mitach. Jednak de Tarragon sugerował pochodzenie *aliyn* od hurycckiego *allai*, czyli „pani”, „dama” (*TOu II*, 173 n. 102). Pardee (2000, 486-487) pozostawił kwestię etymologii otwartą. Obie propozycje dają na tyle ogólne znaczenie, że można było w ten sposób nazwać niemal każdą ważną boginię. Wydaje się jednak, że dwukrotne wymienienie ‘Anaty w bezpośrednim sąsiedztwie rekonstruowanego wyrazu *alit* w *KTU* 1.168:13-15 (tekst 33) może sugerować, iż to właśnie ta bogini kryje się za przydomkiem „Najpotężniejsza”. Oczywiście jest to hipoteza wymagająca weryfikacji po ewentualnym odkryciu kolejnych tekstów.

21a-22. Wzmianka o zakończeniu składania ofiar przez króla. Jest ona wyjątkowa, ponieważ najczęściej spotkać się można z formułą *hl mlk*, czyli „król będzie wolny (od obowiązków rytualnych)”, zob. wstęp do tekstów rytualnych.

33. RYTUAŁ ADORACJI Z OFIARĄ 2

1. KTU 1.168 (RIH 77.10B + 77.22)
2. Ras Ibn Hani, Pałac północny
3. 64 x 49 x 28 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczy

Niewielka i mocno uszkodzona tabliczka. Strona *recto* ma zniszczony środek, zaś *verso* jest praktycznie zupełnie nieczytelna. W rekonstrukcji pomaga fakt, że tekst jest bardzo zbliżony do powyżej zaprezentowanego KTU 1.90 (tekst 32).

KTU 1.168

Tłumaczenie

*recto*¹ [i]d . yph . mlk . ršp .² 'h'gb .

[Kie]dy król patrzy na Rašapa 'St'róža (?)
(ofiaruje):

a'p .¹ w npš

noz'drza¹ i gardziel,

³ ksp . w h'rš¹ . kmm

srebra i zło'ta¹ tyle samo

⁴ w . 'hxx¹[...] 'x¹ š .

oraz [...] barana,

⁵ 'x¹[x] 'š¹[...] šr[p...]

[...] (złoży jako) ofiarę cało[palną ...]

⁶ w š'l¹[mm...]

i (jako) ofia'rę¹ [zapokojną ...]

⁷ kst[xxx]l ' . x¹[...]

(złoży) szatę [...] dla [...]

⁸ id . yph . mlk . 'nt

Kiedy król patrzy na 'Anatę (ofiaruje):

⁹ slh . ap ' .¹ w npš .

slh, nozdrza i gardziel,

¹⁰ ksp [w .] h'rš . kmm .

srebra [i] złota tyle samo;

¹¹ alp w š . šrp . l 'nt

byka i barana (złoży jako) ofiarę całopalną dla
'Anaty

¹² w šlmm dolna krawędź ¹³ 'k¹mm .

i (jako) ofiarę zapokojną (złoży) 'to¹ samo.

š l 'nt¹

(Ofiaruje) barana dla 'Anaty¹

verso 14 [...]'x'nt	[...] 'A'naty (?)
15 [... a]'l'it . š	[... Naj]'potę ¹ źniejszej barana
16 [...]'šp .	[...]
17 [...]'d'm .	[...]
18 [...]' . k	[...]
19 [...]'qb'[...]	[...]
20 [...]	[...]
21 [...]'xx'[x]'xx'[...]	[...]
22 [...]'xx'tr'd'[...]'x'h'l'	[...] będzie 'wolny'
23 [m]'lk'[...]'xl'	[kr]'ól' (od obowiązków rytualnych) [...]
24 'x'm[...]'š	[...]
25 'x'i'x'[...]'x'	[...]

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

4. 'hxx' – *KTU* proponuje, by widzieć tu 'txx'. W podobny sposób odczytuje tekst Pardee (2000, 845). Na tabliczce widoczny jest tylko poziomy klin, reszta tekstu jest nieczytelna. Może być to znak *t*, jednak równie dobrze może być to początek znaku *h*. Na tę drugą możliwość wskazuje paralela z *KTU* 1.90:5 (tekst 32), gdzie w tym miejscu pojawia się wyraz *hš*. Z tego powodu odstąpiono od wersji *KTU* i rekonstruowano 'h'. Podobnie podają Xella (1981, 351); Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 321); del Olmo Lete (1999, 321) oraz *UDB* 520 (1.164:4). Niehr (*TUAT NF IV*, 247) wstrzymuje się od odczytania problematycznych liter.

9. *slh* – Znaczenie wyrazu jest niejasne, podobnie jak to miało miejsce w *KTU* 1.46:1 (tekst 15), zob. zamieszczony tam komentarz filologiczny. Może to być zarówno część zwierzęcia składana w ofierze (zob. del Olmo Lete 1999, 225, 322), jak i rodzaj materiału również używanego w ofiarach (*DUL* 749-750). Może to być wreszcie toponim, w tym wypadku oznaczający 'Anatę Silchańską ('nt *slh*; tak Pardee 2000, 849). Byłaby to jedna z lokalnych manifestacji tej bardzo popularnej bogini związana z miejscowością Silchu (zob. van Soldt 2005, 34, 98, 180; *TUAT NF IV*, 247).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-4. Zachowany tekst jest niemal identyczny z *KTU* 1.90:1-6a. Należy się domyślać, że także uszkodzone fragmenty można rekonstruować w oparciu o ten paralelny tekst, zob. komentarz do *KTU* 1.90:1-6a (tekst 32).

5-7. Bardzo uszkodzony fragment tekstu. Jeśli częściowa rekonstrukcja tekstu jest trafna, wówczas można dostrzec wzmiankę o ofierze całopalnej i zapokojnej,

a następnie o szacie, która – jak się wydaje – powinna być złożona jakiemuś nieokreślonemu bóstwu.

8-15. Następną sekcją tekstu, oddzieloną od poprzedniej poziomą linią. Początek nowego rytuału widoczny także poprzez użycie nowego nagłówka: „Gdy król patrzy na ‘Anatę’”. Składane podczas rytuału ofiary zbliżone są do poprzedniego obrzędu. Różnicą jest tajemniczy wyraz *slh* (zob. komentarz filologiczny). Poza tym znowu mowa jest o nozdrzach i gardzieli oraz srebrze i złocie. Tekst powtarza więc poprzednio wymienione ofiary, podobnie jak i ciąg dalszy, gdzie mowa jest o ofercie całopalnej i zapokojnej, co przypomina uszkodzony fragment ww. 5-6. Kolejne linie są już jednak bardzo uszkodzone. Poza dwukrotnym wymienieniem imienia ‘Anaty oraz – o ile rekonstrukcja jest poprawna – wspomnieniem o „Najpotężniejszej” (por. *KTU* 1.90:19, tekst 32), tekst pozostaje nieczytelny.

16-25. Tekst uszkodzony. Jedyne w ww. 22-23 można dopatrywać się typowej formuły kończącej rytuał: *hl mlk*, czyli „król będzie wolny (od obowiązków rytualnych)”.

34. RYTUAŁ ADORACJI Z OFIARĄ 3

1. *KTU* 1.164 (RIH 77/2B + 77/06 + 77/19 + 77/26A + 78/31)
2. Ras Ibn Hani, Pałac północny
3. 91 x 85 x 30 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczy

Tabliczka jest dość mocno uszkodzona, złożona została z kilku fragmentów. Zniszczony został jednak dół strony *verso* i góra strony *recto*. Ponadto brakuje środkowej części tylnej strony, w związku z czym trudno jest wychwycić sens zapisanego tekstu. Dlatego też w transkrypcji pozostawiono układ linii właściwy dla tabliczki ugaryckiej, rezygnując z odtworzenia wierszy. Wydaje się, że tabliczka zawiera cztery rytuały/ części rytuału. Dwie pierwsze sekcje (ww. 1-2, 3-9) są zdecydowanie lepiej zachowane i zbliżone do powyżej omawianych tekstów. Rozpoczynają się podobną formułą „kiedy król składa ofiarę...” (*id ydbh mlk*). Trzecia sekcja tekstu (ww. 10-16) zdaje się zawierać rytuał adoracji „kiedy król patrzy na...” (*id yph mlk*, zob. w. 11), identyczny z przedstawionymi w poprzednich tekstach. Czwarta część (ww. 17-20) jest trudna do zrozumienia, poza faktem, że zawiera formułę kończącą rytuał.

KTU 1.164

Tłumaczenie

recto ¹ *id . ydbh . mlk . b hmn*

² [*xx*]¹ *x* . w *šinm* . l *yšt*

³ [*i*]^d . *ydbh . mlk . l ilib* ⁴ *b db* .

ap . w *npš* .

ksp . ⁵ w *hrš* . *kmm* .

alp . w *š*

⁶ *šrp* . l *ilib* .

w *šl¹mm¹* ⁷ *kmm* .

Kiedy król składa ofiarę w kaplicy

[...] i sandałów nie założy.

[Kie]dy król składa ofiarę dla Ilu-ibiego w *db*:

nozdrza i gardziel,

srebra i złota tyle samo,

byka i barana

(złoży jako) ofiarę całopalną dla Ilu-ibiego

i (jako) ofia[rę zapokojną] (złoży) to samo.

š . l il . šrp .

⁸ w šlmm . kmm .

ʹsʹrm¹ ʹl šmn

¹⁰ w ʹlm . b qr[...]

¹¹ [y]ʹpʹh . mlk[...]

¹² [xx]t . ʹxʹ[...]

...

verso ¹³ [xx]ʹtʹql . h̄mš[...]

¹⁴ [ʹš]rh . npš . w stʹrʹ[...]

¹⁵ ʹxʹnx[xx]ʹšʹbʹ . kbkbm

¹⁶ w t̄l̄[m .] h̄rs

¹⁷ riš . a[xx]m . h̄mš

¹⁸ ʹšrh . ʹsʹ[x]ʹxʹ .

¹⁹ w al . t̄sʹuʹ [.] ȳsu .

²⁰ w h̄lt

Barana (złoży) dla Ila (jako) ofiarę całopalną

i (jako) ofiarę zapokojną (złoży) to samo.

(Dwa) ptaʹki¹ (ofiaruje) dla Ešmuna (?).

A następnie w qr[...] (?)

król [pa]ʹtrʹzy [...]

[...]

[...] ʹuʹpuści pięć [...]

[dzie]sięć gardzieli i [...]

[...] ʹsieʹdem gwiazd

i trzydzieś[ci] (sykli) złota

głowa [...] pięć-

naście [...]

i nie wyjʹdą¹, wyjdzie

i będzie uwolnienie (od obowiązków rytualnych).

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

4. *db* – *Hapax legomenon* o niejasnym znaczeniu. Sugerowano tłumaczenie „próg”, „półka”, jednak dopuszcza się także pomyłkę skryby zamiast *gb* albo *db*<*r*> (zob. Xella 1981, 349; del Olmo Lete 1999, 319; Pardee 2000, 838; *DUL* 258; *TUAT NF IV*, 246 n. 22). W każdym wypadku mowa jest o jakimś miejscu/pomieszczeniu, podobnie jak w w. 1, gdzie wspomniana jest kaplica (*hmn*).

10. *qr*[...] – Trudno ocenić, czy zachowany jest tutaj cały wyraz, czy też tylko jego część. Del Olmo Lete & Sanmartín (*DUL* 697) sugerują, że mowa jest o „źródle”, „cysternie”, co byłoby wyjątkowym miejscem na składanie ofiar. Jednak wcześniej sam del Olmo Lete (1999, 320 n. 91) rozważał, czy nie jest to wyraz *qrb* („środek”, „wnętrze”), co dawałoby znaczenie „wewnątrz...”, ewentualnie *qrš* („siedziba”, „rezydencja”), co już wcześniej sugerował Xella (1981, 349), nadając jednocześnie temu rzeczownikowi znaczenie „cella”, „*sancta sanctorum*”. Ku tej ostatniej propozycji przychylił się Niehr (*TUAT NF IV*, 246). Z kolei Pardee (2000, 838-839) waha się, czy nie jest to wyraz *qrat*, czyli „uczta”. Wobec tak wielu możliwości interpretacyjnych należy pozostawić wyraz bez tłumaczenia, licząc, że w przyszłości uda się odnaleźć paralelny tekst, który uzupełni uszkodzone miejsce.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-2. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z krótką wzmianką techniczną dotyczącą specyficznego rodzaju rytuału, czyli złożenia ofiary w kaplicy. Rozpoczyna się od zwrotu „kiedy król składa ofiarę...” (*id ydbh mlk*) zbliżonego do spotykanych w *KTU* 1.90 (tekst 32) i *KTU* 1.168 (tekst 33). Różnicą jest użycie czasownika *dbh* zamiast *phy*. Wydaje się, że tekst – będący swego rodzaju instrukcją – mówi, że król ma przewodniczyć obrzędowi boso, co jest ewenementem w tekstach rytualnych. Narzuca się tutaj paralela z Wj 3,5 (por. Dz 7,33) i Joz 5,15, gdzie konieczność zdjęcia obuwia wynika ze świętości miejsca. Należy jednak zauważyć, że ofiary w kaplicy nie są tu wspomniane po raz pierwszy (por. *KTU* 1.112:3,8, tekst 19; *KTU* 1.106:13,14, tekst 23), a nigdy dotychczas nie wzmiankowano o konieczności odprawiania rytuału boso. Trudno założyć, że oto teraz kaplica królewska stała się świętsza i król musi zdjąć obuwie, zaś w poprzednich tekstach ta sama kaplica nie była wystarczająco święta i król mógł chodzić po niej w sandałach. Najwyraźniej konieczność zdjęcia obuwia wynika z nieznanego nam czynnika, być może jakiegoś wyjątkowego rodzaju ofiary lub specyficznego zwierzęcia ofiarnego. Niestety pierwszy wyraz w drugiej linii jest uszkodzony i nie sposób go odczytać, w związku z czym nie wiadomo, o jakiej ofierze mowa. Całość jest oddzielona od kolejnego rytuału przez poziomą linię.

3-9. Kolejna sekcja także zaczyna się od formuły „kiedy król składa ofiarę...” (*id ydbh mlk*). Tym razem wiadomo, jakie bóstwo jest adresatem ofiary. Jest nim Ilu-ibi, czyli praprzodek rodu bogów. Bardzo dobrze widoczne jest podobieństwo do poprzednich tekstów, ponieważ wspomniane są identyczne ofiary: nozdrza, gardziel, srebro i złoto, byk i baran, por. *KTU* 1.90:2b-6 (tekst 32) i *KTU* 1.168:2b-4.9-11a (tekst 33). Nie ulega zatem wątpliwości, że wszystkie rytuały należą do podobnej grupy obrzędów. Potwierdza to fakt, że zwierzęta mają być złożone jako całopalne, a następnie ma nastąpić identyczna ofiara zapokojna, co również wskazuje na ten sam typ rytuału, jak w *KTU* 1.168:5-6.11b-12 (tekst 33). Kolejne wiersze ukazują jednak drobne różnice. Tym razem obok Ilu-ibiego odbiorcą ofiar ma być Ilu, któremu mają być złożone dwa barany (znowu: jeden jako ofiara całopalna, drugi jako zapokojna) oraz Ešmun, dla którego przeznaczone są dwa ptaki. Cała sekcja pokazuje więc podstawowy schemat ofiary typu „Kiedy król...”, który ma w każdym przypadku pewne elementy wspólne oraz dodatkowo pewne elementy typowe wyłącznie dla danego tekstu.

W omawianym schemacie składania ofiary wszędzie występują terminy *ap* i *npš*. Tym razem bezpośrednio po nich następuje wyrażenie *ksp w hrš kmm*, bez wątpliwości określające ofiary ze srebra i złota. Nie może to jednak sugerować zmiany znaczenia terminów *ap* i *npš* z ofiarnych części zwierzęcia na przedmioty metalowe (naczynia, rytony), jak to sugerował Minunno (2014, 227-232). Wbrew jego argumentom, terminy te nie występują wyłącznie w kontekście ofiar z metali, ponieważ np. w *KTU* 1.109:12 (tekst 16) obok *ap* w *npš* pojawiają się ofiary z owiec, krowy i barana. Ponadto w *KTU* 1.46:1 (tekst 15) obok ofiary z *npš* występuje ofia-

ra z wątrób (z pewnością nie może tu być mowa o jakimś metalowym naczyniu). Z kolei w *KTU* 1.130:27 (tekst 17) obok *npš* składana jest ofiara z wątrób i krowy, a w *KTU* 1.105:25 (tekst 22) z barana i to dla Rašapa (co – wobec inskrypcji *KTU* 6.62 – miało być według Minunno argumentem za postrzeganiem tych terminów jako metalowych naczyń). Należy zatem pozostać przy podstawowym znaczeniu *ap* („nozdrza”) i *npš* („gardziel”) jako części zwierząt ofiarowanych bóstwom (zob. Watson 2015, 346, 348).

Problematiczna jest identyfikacja boga Ešmuna (*šmn*), występującego w w. 9. Bóstwo *šmn* jest w Ugarit nieznane. Imię to bezpośrednio nawiązuje do „oliwy” (*šmn*), trudno jednak mówić o deifikacji oliwy. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z ułomnym, bardzo wczesnym zapisem imienia Ešmuna, później czczonego jako opiekuńcze bóstwo Sydonu (zob. Lipiński 1995, 155; del Olmo Lete 1999, 319 n. 90; Xella 2001, 236-238; *TUAT NF IV*, 246 n. 25). Jego imię w tekstach fenickich i punickich jest zapisywane zwykle jako *’šmn*, choć zdarzają się również zapisy *šmn*. Biorąc pod uwagę, że Ešmun był utożsamiany z Asklepiosem, zaś oliwa była powszechnie wykorzystywana w leczeniu, być może omawiany tekst pokazuje pochodzenie imienia Ešmuna i jest jednym z pierwszych świadectw kultu tego bóstwa popularnego dopiero w pierwszym tysiącleciu przed Chr. (zob. więcej Münnich 2004a, 161-163).

13-20. Cała druga strona tabliczki jest bardzo uszkodzona i nie sposób odtworzyć jej treści. Czytelne są tylko poszczególne słowa. Można się z nich domyślać dalszego ciągu składania ofiar oraz zakończenia rytuału, po którym odprawiający go będzie już wolny od dalszych czynności.

35. RYTUAŁ OCZYSZCZENIA LUDU

1. *KTU* 1.40 (RS 1.002 + 1.002A)
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. 162 x 155 x 40 mm + 18 x 19 x 2 mm
4. Muzeum Luwr
5. Rytuał oczyszczenia

Tekst rytuału zachował się przede wszystkim na tabliczce RS 1.002. Ze względu na zupełne zniszczenie jej górnej części, nie wiadomo, jak dużo tekstu zostało utracone. Jeśli omawiana tabliczka zawierała cały rytuał od jego początku (co wydaje się najbardziej prawdopodobne), wówczas zapewne brakuje jednej pełnej sekcji na początku, co dawałoby liczbę sześciu sekcji w całym tekście. Z pewnością dysponujemy końcem tekstu, ponieważ strona *verso* tabliczki jest niemal niezapisana, a koniec tekstu skryba zaznaczył wyraźną poziomą linią. Zachowały się także inne, bardzo fragmentaryczne teksty, które zapewne są kopiami tego samego rytuału: *KTU* 1.84 (RS 17.100A+B, Pałac królewski), *KTU* 1.121 (RS 24.270A, Południowy akropol, Dom kapłana hurycckiego), *KTU* 1.122 (RS 24.270B, Południowy akropol, Dom kapłana hurycckiego), *KTU* 1.153 (RS 24.650B, Południowy akropol, Dom kapłana hurycckiego), *KTU* 1.154 (RS 24.652G+K, Południowy akropol, Dom kapłana hurycckiego), być może także *KTU* 7.161 (RS 24.652A+B, Południowy akropol, Dom kapłana hurycckiego). Ze względu na ich uszkodzenia, tekst zawsze jest rekonstruowany w oparciu o *KTU* 1.40 (RS 1.002). Jak słusznie zauważono (del Olmo Lete 1999, 144; Pardee 2002, 77-78), jest to sytuacja wyjątkowa, gdy dysponujemy kilkoma kopiami tego samego rytuału i to z różnych lokalizacji. Świadczy to o względnym rozpowszechnieniu tekstu rytuału, a co za tym idzie zapewne o jego istotnym znaczeniu. Niestety nie wiadomo, czy rytuał był sprawowany cyklicznie, czy też z jakiejś wyjątkowej okazji, choć wielość kopii zdaje się wskazywać na pierwszą możliwość. Cykliczne sprawowanie rytuału sugeruje także brak odwołania się w tekście do jakiegoś konkretnego wydarzenia (na przykład oblężenia, zarazy itp.). Jeśli taka

hipoteza jest prawdziwa, wówczas narzuca się paralela z biblijnym Dniem Pojednania, szczególnie wobec użycia zwierząt podczas rytuału oczyszczenia.

Numery sekcji podane liczbami rzymskimi pochodzą od tłumacza i nie występują w oryginale. Każda z zachowanych sekcji (IV-VI) jest zbudowana w podobny sposób, stąd można przypuszczać, że podobnie wyglądały sekcje niezachowane i bardzo uszkodzone (I-III). Zapewne każda zawierała wstęp mówiący o tym, jakie zwierzę ma zostać ofiarowane i kto ma dzięki temu zostać oczyszczony (np. ww. 26-28a, 35-36a). Następnie wymieniane były różne rodzaje zaciągnięcia nieczystości, przy czym w sekcji trzeciej i czwartej pojawia się termin „zgrzeszyć” (*u th̄tu/th̄tin*), zaś w sekcji piątej i szóstej „skalać godność” (*u šn ypkm/n*). Niestety nie wiadomo, jak określone zostało przewinienie w pierwszych dwóch sekcjach. Między innymi na tej podstawie Pardee (2000, 100) sugeruje, że całość rytuału skomponowana była w układzie 2+2+2, gdzie w pierwszych dwóch sekcjach ofiarowano nieznaną zwierzę, w dwóch kolejnych barana, zaś w ostatnich osła. Odpowiednio pierwsza, trzecia i piąta sekcja miałyby się zaczynać od zwrotu „Przyprowadźcie (nazwa zwierzęcia) na usprawiedliwienie/dla pomyślności...”, zaś sekcje druga, czwarta i szósta od zwrotu „A (teraz) z powrotem recytacja...” (Pardee 2000, 99). W rzeczywistości jednak początek jest zachowany wyłącznie dla piątej i szóstej sekcji. Podobnie informacje o składanym w ofierze zwierzęciu pojawiają się wyłącznie w sekcjach od trzeciej do szóstej. Dyskusyjne jest, czy rzeczywiście możemy rekonstruować z taką dokładnością pozostałe sekcje.

KTU 1.40

Tłumaczenie

recto [...]

I (?)

[-----]

[...]

[-----]

II

¹ [...] w npy[...]

[...] i oczyszczenie [...]

² [... w] npy . u[grt ...]

[...] i] oczyszczenie U[garit ...]

³ [...]]y . u l p . [...]

[...] czy to jak [...]

⁴ [...] ġbr . u [l p ...]

[...] Ġbr-ajczyk (?), czy [to jak ...]

⁵ [...] n[...]

[...]

[...]

[...]

⁶ [... hw . t' . nt']y

[...to jest żertwa, (którą) składa]my,

⁷ [hw . nkt . nkt .

[to jest obiata, (którą) składamy.

ytši . l ab . bn . il .

Niech (ona) wznosi się do ojca bogów,

ytši . l d]r . bn [il]

niech (ona) wznosi się do kręgu synów [Ila,]

⁸ [l mḫrt . bn . il .

do zgromadzenia synów Ila,

l tkmn . w šnm .

do Szukamuny i Šunamy.

hn š]

Oto baran!]

⁹ [w šqrb . š . mšr . bn . ugrt .

w npy ...]ʿx¹ w npy

¹⁰ [...w np]y . ugrʿt¹

¹¹ [... u thtu .

u l p . qty . u l p . ddm]y

¹² [u l p . hry . u l p . hty .

u l p . alty . u l p . ġb]r

¹³ [u l p . hbtkm . u l p . mdllkm . u l p . qrzbl]

¹⁴ [u thtu

. b apkm . u b qšrt . npškm .

u b qt]t¹⁵ [tqt]t .

u thtu .

l dbhm . w l . t' .

dbhn . ndb]h

¹⁶ [hw . t' . nt'y .

hw . nkt . nkt .]

yt[ši . l ab . bn . il]

¹⁷ [ytši . l dr . bn . il .

l mph]ʿrt¹ . [bn . il .

l tkmn . w šn]m

hn š

¹⁸ [w šqrb . š . mšr . w n]py . g[r .

hmyt . ugrt .

w np]y¹⁹ [...]ʿx¹ . w np[y]ʿx¹ .

u thti]n .

u l p . qty]y²⁰ u l p . ddmy .

u l p¹ [. hry . u]l p . hty .

u l p [. alty . u l p .] ġbr

²¹ u l p . hbtkn . u l p . md[llk]n . u l p . q[rzbl]

²² u thtin .

b apkn . u b [q]šrt . npš[kn .

III

[Przyprowadźcie barana (na) usprawiedliwienie synów Ugarit,

oczyszczenie ...]ʿx¹ i oczyszczenie

[... i oczyszcze]nie Ugarit¹

[...; jakkolwiek zgrzeszyliście:

czy to jak Qa[tejczyk, czy to jak Dadmi]ta,

[czy to jak Huryta, czy to jak Hetyta,

czy to jak Cypryjczyk, czy to jak Ġbr]-ajczyk (?),

[czy to jak wasi grabieżcy, czy to jak wasi ciemieżcy, czy to jak qrzbl (?);]

[jakkolwiek zgrzeszyliście:

przez wasz gniew, czy przez małość waszego ducha,

czy przez wykro]czenie, [którego się dopuściliście;

jakkolwiek zgrzeszyliście:

co do ofiar krwawych lub co do żertw.

Ofiarę krwawą naszą składa]my,

[to jest żertwa, (którą) składamy,

to jest obiata, (którą) składamy.]

Niech (ona) wznosi] się do ojca bogów,]

niech (ona) wznosi się do kręgu synów Ila,

do zgroma]ʿdzenia¹ synów Ila,

do Szukamuny i Šuna]my.

Oto baran!

IV

[Przyprowadźcie osła (na) usprawiedliwienie

i oczysz]czenie ob[cego w murach Ugarit;

i oczysz]czenie [...] i oczyszcze]nie ʿx¹.

Jakkolwiek zgrzeszy]łyście:

czy to jak Qatejczyk,] czy to jak Dadmita,

czy to ʿjak¹ [Huryta, czy] to jak Hetyta,

czy to jak [Cypryjczyk, czy to jak] Ġbr]-ajczyk (?),

czy to jak wasi grabieżcy, czy to jak wasi ciemież[cy, czy to jak q[rzbl] (?);]

jakkolwiek zgrzeszy]łyście:

przez wasz gniew, czy przez [ma]łość [waszego] ducha,

*u b qtt*²³ *tq̄tt̄n*

u th̄tin .

l <d>bh̄r̄m¹ w l t̄' .

d¹b¹[hn̄ . ndb]h̄

²⁴ *hw . t̄' . nt̄'y .*

hw . nkt . n[k]t .

yt̄ši[. l ab . bn il]

²⁵ *yt̄ši . l dr . bn . il .*

l . mph̄rt . bn i[l .

l tk̄mn . w š]nm

hn š

²⁶ *w . šqr̄b . 'r . m̄sr̄ m̄sr̄ . bn . ugr̄t .*
w np.[y .] ugr̄<t>

²⁷ *w npy . yman . w npy . 'rmt .*

w npy . 'x¹[...] ²⁸ w npy . nqmd .

u šn . ypk̄m .

u l p . q[̄t̄y . u l p . ddm]y

²⁹ *u l p . h̄ry . u l p . h̄¹t̄'y .*

u l p . alty . u l p . ġbr .]

'u¹ l p ³⁰ h̄bt̄km . u l p . m[dl]lkm .

u l p . qrzbl .

u š'n¹ [.] ypk̄m

³¹ *u b apkm . u b q[š]¹r¹t . np̄škm .*

u b qtt . tq̄tt̄

³² *u šn ypk̄m .*

l d[b]h̄m . w l . t̄' .

dbh̄n . ndb]h̄ .

hw . t̄' nt̄'y

³³ *hw . nkt . nkt .*

y[t]̄ši . l ab . bn . il .

yt̄ši . l dr ³⁴ bn il .

<l mph̄rt . bn . il>

l tk̄mn [. w] šnm .

hn . 'r

[czy przez wykroczenie,] którego się
dopuszczyliście;

jakkolwiek zgrzeszyliście:

co do ofiar krwa¹wych¹ lub co do żertw.

O¹fia¹[rę krwawą naszą składa]my,

to jest żertwa, (którą) składamy,

to jest obiata, (którą) skła[da]my.

Niech (ona) wznosi się [do ojca bogów,]

niech (ona) wznosi się do kręgu synów Ila,

do zgromadzenia synów I[la,

do Szukamuny i Šu]namy.

Oto baran!

V

Przyprowadźcie osła (na) usprawiedliwienie,
usprawiedliwienie synów Ugarit, oczyszcz[enie]
Ugari<t>,

oczyszczenie *yman* (?), oczyszczenie *'rmt* (?),

oczyszczenie [...], oczyszczenie Niqmadada.

Jakkolwiek waszą godność skalaliście:

czy to jak Qa[tejczyk, czy to jak Dadmi]ta,

czy to jak Huryta, czy to jak He¹ty¹ta,

czy to jak Cypryjczyk, czy to [jak Ġbr-ajczyk] (?),

'czy¹ to jak wasi grabieżcy, czy to jak wasi

cie[mięz]cy, czy to jak *qrzbl* (?);

jakkolwiek waszą godność skala¹liście¹:

przez wasz gniew, czy przez m[a]¹ł¹ś¹ waszego
ducha,

czy przez wykroczenie, którego się dopuściliście;

jakkolwiek waszą godność skalaliście:

co do ofiar kr¹wa¹wych lub co do żertw.

Ofiarę krwawą naszą składa]my,

to jest żertwa, (którą) składamy,

to jest obiata, (którą) składamy.

Niech (ona) wznosi się do ojca bogów,

niech (ona) wznosi się do kręgu synów Ila,

<do zgromadzenia synów Ila,>

do Szukamuny i Šunamy.

Oto osioł!

³⁵ w *tb* . l *mspr* . m[*šr*] .

mšr . b<n>t . *ugrt* . w *npy* ^{r.1} *gr*
³⁶ *hmyt* . *ugrt* . w [*np*]y ^{r.1} . a¹{x}tt .

u šn . *ypkn* .

u l p ^{r.1} *qty* ³⁷ *u l p* . *ddmy* .

u l [p . h]ry . *u l p* . *h̄ty* .

u l p . *alty* ³⁸ *u l p* [.] *gbr* .

u l p . ^{r.1} *h* ¹[*btk*]^{r.1} . [*u*] *l p* . *mdllkn*
u l p ^{r.1} *qrz*^{r.1} *bl*¹

³⁹ *l šn* *ypkn* .

b ap[*kn* . *u b* *qs*]rt . *npškn* ^{r.1}

u b *q̄tt* ⁴⁰ *tq̄tt̄n* .

u šn . *yp*[*kn* .

l db̄hm .] w *l* *t*^r

db̄hn ⁴¹ *ndb̄h* .

hw . *t*^r *n*[*t*^r *y* . *hw* . *nkt* . *n*]kt .

ytš̄i . l *ab* *bn* *il*

verso ⁴² *ytš̄i* . l ^{r.1} *d*¹[*r* . *bn* . *il* .

l] *mp̄hrt* . *bn* *il*

⁴³ *l* *t̄km*^{r.1} [*u* . w *šnm* .]

hn ^{r.1} [*r*]

VI

A (teraz) z powrotem recytacja
 uspra[wiedliwienia]:

usprawiedliwienie có<r>ek Ugarit, oczyszczenie
 obcego w murach Ugarit, [oczysz]czenie
^{r.1}ko¹{x}biety.

Jakkolwiek waszą godność skalaliście:

czy to jak Qatejczyk, czy to jak Dadmita,

czy to [jak Hu]ryta, czy to jak Hetyta,

czy to jak Cypryjczyk, czy to jak *Ĝbr*-ajczyk (?),

czy to jak ^{r.1}wasi gra¹[bieżcy, czy] to jak wasi cie-
 miężcy, czy to jak *qrz*^{r.1} *bl*¹ (?);

jakkolwiek waszą godność skalaliście:

przez [wasz] gniew, [czy przez ma]łość waszego
 ducha,

czy przez wykroczenie, którego się dopuściliście;

jakkolwiek [waszą] godność skalaliście:

[co do ofiar krwawych] lub co do żertw.

Ofiarę krwawą naszą składamy,

to jest żertwa, (którą) skła[damy, to jest obiata,

(którą) skła[damy.

Niech (ona) wznosi się do ojca bogów,

niech wznosi się do ^{r.1}krę¹[gu synów Ila,

do] zgromadzenia synów Ila,

do Szukamu^{r.1}ny¹ [i Šunamy].

Oto ^{r.1}o¹[sio!]

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1. *npy* – Kluczowy w całym tekście termin *npy* pojawia się już w pierwszej zachowanej linii. Powtarza się on wielokrotnie we wszystkich sekcjach, jednak jego znaczenie budzi dyskusję. Proponowano dwa podstawowe znaczenia. Pierwsza hipoteza wywodzi *npy* od rdzenia *ypy* „być pięknym”. Proponował to już Caquot (1962, 206-207). Podobną drogą podążali de Moor & Sanders (1991, 290), rozszerzając jednak znaczenie także na piękno moralne. Jeszcze dalej poszli Pardee (2000, 106-108; 2002, 111) oraz Tropper (2000, 541-542). Sugerowali oni kolejne rozszerzenie znaczenia rdzenia na „być usatysfakcjonowanym, spełnionym” i dalej „być pełnym dobra, zdrowym”. Można więc widzieć w *npy* rzeczownik o znaczeniu „piękno”, „dobro”, „pomyślność”. Druga hipoteza, częściej spotykana w literaturze, dostrzega tutaj związek z rdzeniem *npw/npy/nwp* (zob. Halayqa 2008, 238) oznaczającym „ruch w obie strony, do przodu i do tyłu, kołysanie”. Z tego ogólnego znaczenia moż-

na jednak wyprowadzić różne znaczenia szczegółowe tego rzeczownika. Wiążąc taki ruch z tkanieniem, van Selms (1971, 236) proponował „tkaninę”, jednak w kontekście prezentowanego rytuału trudno zaakceptować takie tłumaczenie. Z kolei Dietrich & Loretz & Sanmartín (1975, 151), widząc tutaj ruch skierowany od siebie na zewnątrz, sugerowali „wypędzenie, deportację”. Xella (1981, 260-262), wychodząc od tego samego znaczenia rdzenia, dostrzegają tutaj kontekst moralny: „odrzuć, potępienie”. Z kolei del Olmo Lete postrzegał ruch wyrażony przez rdzeń nie tyle jako skierowany przed siebie/od siebie, ile raczej na boki, taki jaki wykonuje się podczas ruchu sitem. Wsparte jest to przez występowanie podobnego rzeczownika w języku hebr. *nāfāh* („sito”, *WSHP I*, 666), akad. *nappītu* (*CAD N/I*, 312) i wreszcie ugar. *npt* (*DUL* 629). Stąd proponował podstawowe znaczenie rdzenia „przesiać”, a co za tym idzie „rozdzielić, oczyścić, wypędzić”, wspierając się paralelnymi przykładami z języka akad. (*napû*, *nappu*, *CAD N/I*, 327), aram. (*npy*, *DNWSI* 741) i arab. (*nafā*, *AEL* 3036). Z pewnością taki obraz przesiewania w znaczeniu metaforycznym, czyli oddzielania dobra od zła, oczyszczania, nie jest czymś obcym dla Bliskiego Wschodu, jak o tym świadczą fragmenty biblijne (Iz 30,28; Syr 27,4; Łk 22,31). Na takiej podstawie del Olmo Lete proponował znaczenie rzeczownika w kontekście omawianego rytuału jako „oczyszczenie, pokuta” (del Olmo Lete 1999, 155; 2004, 564; *DUL* 630). Wydaje się, że ta propozycja jest najtrafniejsza, tym bardziej, że wspiera ją paralelne powiązanie w tekście *npy* z *mšr* (ww. 9, 26, 35). Ten drugi wyraz pochodzi od ogólnosemickiego rdzenia *yšr* i oznacza „sprawiedliwość”, „usprawiedliwienie”. W kontekście rytuału mającego zadośćuczynić za grzechy, bardziej wskazane jest, by w parze wyrazów *npy* i *mšr* widzieć „oczyszczenie” i „usprawiedliwienie” mieszkańców Ugarit, aniżeli ich „piękno” i „sprawiedliwość”.

18. [...w n]py . g[r . hmyt . ugrt] – Początek linii pozostawiono bez rekonstrukcji, choć kuszące jest dodanie na początku [w šqrb . š . mšr .] w oparciu o w. 26. Tak czynią del Olmo Lete (1999, 147), Wyatt (2002, 343) oraz częściowo de Moor & Sanders (1991, 285). Nie jest jednak pewne, czy sekcja czwarta nie zaczynała się, podobnie jak sekcja szósta, od zwrotu w *tb . l mspr . mšr .* (por. w. 35). Dlatego też brak jest tutaj szerszej rekonstrukcji, podobnie jak u Xelli (1981, 256), Pardee (2000, 93) oraz w *KTU* 1.40:18.

23b-24a. *d'b¹[hñ . ndb]h hw . t' . nt'y . hw . nkt . n[k]t .* „Ofiara[re] krwawą naszą składamy, to jest żertwa, (którą) składamy, to jest obiata, (którą) skła[da]my”. W oryginale zarówno tutaj, jak i w miejscach paralelnych występuje gra słów, którą należałoby oddać, tworząc neologizmy: „ofiara, (którą) ofiarujemy (*dbh ndbh*); żertwa, (którą) żertwimy (*t' nt'y*), obiata, którą obiatujemy (*nkt nkt*)”.

28. *ypkm* – „Wasza godność”, dosł. „wasze piękno”.

36. *l . a¹{x}tt* – Niekiedy proponowane jest odczytanie *ntt*, co miałyby być imieniem królowej ugaryckiej Neszeti, w paraleli do imienia króla Niqmadu (Xella 1981, 267; de Moor & Sanders 1991, 290). Taka lekcja jest jednak niepewna, a co najważniejsze, nie znajdujemy w innych źródłach potwierdzenia istnienia takiej królowej (Pardee 2000, 140; Wyatt 2002, 346).

39. *l šn ypkn* – Oczywisty błąd skryby: na początku wersu zamiast *l* winno być *u*.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-8 oraz 9-17. Obie sekcje (II i III) tekstu są bardzo uszkodzone. Zachowały się jedynie poszczególne wyrazy lub litery. Zapewne przed nimi była jeszcze jedna sekcja (I), zupełnie niezachowana. Rekonstrukcja oparta jest o dalszy tekst rytuału ze względu na bardzo częste powtórzenia całych wyrażen, w których zmienia się jedynie rodzaj gramatyczny. Stąd komentarz do poszczególnych elementów sekcji umieszczony jest poniżej w odniesieniu do najlepiej zachowanych sekcji IV-VI.

18-19a. W tym miejscu rozpoczyna się pierwsza zachowana niemal w całości sekcja (IV). Brak jest jedynie pierwszej linii. Nie zmienia to faktu, że na podstawie zachowanego tekstu można już zanalizować konstrukcję poszczególnych sekcji. Dlatego też komentarz do sekcji IV zostanie rozbity na drobniejsze części składowe, które powtarzają się w kolejnych sekcjach. Każda z nich zaczyna się od wprowadzenia. Zapewne sekcja IV, podobnie jak pozostałe, zaczynała się od informacji, jakie zwierzę ma zostać ofiarowane i kto ma dzięki temu zostać oczyszczony (por. ww. 26-28a, 35-36a). Zwierzęciem składanym w ofierze w omawianej sekcji był na pewno baran, na co wskazuje w. 25. Natomiast podmiotem oczyszczenia są z pewnością osoby płci żeńskiej, na co wskazuje rodzaj czasownika. Zapewne były to „córki Ugarit”, podobnie jak w w. 35 (*bnt ugrt*). Wydaje się także, że sekcja poprzedzająca musiała być z kolei poświęcona oczyszczeniu „synów Ugarit” (*bn ugrt*, por. w. 26) i taka też została zaproponowana rekonstrukcja w w. 9.

19b-21. Drugą częścią każdej sekcji jest wymienienie rodzaju przewinienia, z którego rytuał miał oczyścić. Najprawdopodobniej obie sekcje (III: 9-17, IV: 18-25) dotyczyły oczyszczenia z grzechu. Kluczowy czasownik *h̄t'* (por. hebr. *h̄t'*) pojawia się trzykrotnie w sekcji dotyczącej kobiet i zapewne podobnie występował w sekcji „męskiej”. Niestety nie wiadomo, jakie przewinienie wymienione było w pierwszych dwóch sekcjach. Dwie ostatnie sekcje (V: 26-34, VI: 35-43) mówią o „skalaniu godności” (czasownik *šnw*). Tekst rytuału ma oczyścić z wszelkiego grzechu, stąd w poszczególnych sekcjach wymieniane są wszelkie sposoby i sfery, których grzech/skalanie mogły dotknąć. Każda sekcja zbudowana jest według tego samego schematu i w swej drugiej części trzykrotnie wprowadzane są kolejne rodzaje przewinień poprzedzone wyrazem „jakkolwiek” (*u*). Poniżej omówiona jest pierwsza grupa owych przewinień.

Pierwsza grupa grzechów określona jest poprzez osoby, które – jak należy się domyślać – popełniają dane grzechy. W większości osoby te opisane są poprzez ich przynależność etniczną i stąd należy domyślać się, że w oczach mieszkańców Ugarit poszczególne narody miały swe „narodowe” grzechy. Niestety same przewinienia nie są wymienione, nie wiemy więc, czego w rzeczywistości dotyczył dany grzech. Zapewne dla osób uczestniczących w rytuale było to oczywiste. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w określeniu „sodomia” (perwersyjne zachowania seksualne) w nawiązaniu do mieszkańców Sodomy. Także w dawnej polszczyźnie poszczególne narody łączone były z różnymi występkami, por. „ocyganić”, „oszwabić” (oszucać)

itp. O ile nie można określić rodzajów grzechów, o tyle można starać się zidentyfikować niektóre określenia geograficzne.

Qatejczyk – nazwa miasta jest niepewna. Najczęściej przyjmuje się, że mowa o mieście Qadi leżącym w płn. Syrii, wspomnianym w tekstach egipskich okresu Nowego Państwa. Jest to teza po raz pierwszy postawiona przez Weipperta (1969, 35-50), później powtarzana przez wielu autorów. Niestety położenie tego miasta pozostaje nieznane (zob. hipotetyczną identyfikację w *TAVO* B III 3), dlatego niektórzy autorzy poszukują mniej lub bardziej prawdopodobnych rozwiązań alternatywnych. Na przykład sugerowano pomyłkę skryby (*qṭy* zamiast *qṭny*), co mogłoby wskazywać na znaną syryjską miejscowość Qatna, leżącą nieco na wschód od Orontesu (zob. Wyatt 2002, 344 n. 10). Inną propozycją jest połączenie Qatejczyków z mezopotamskimi Gutejczykami/Gutami/Kutami (de Moor & Sanders 1991, 293), co jednak wydaje się wątpliwe tak ze względu na niepotwierdzone przejście sum. g w ugar. *q* (por. sum. gu-tu-um^{ki}, gu-ti-um^{ki}), jak i na odległość chronologiczną i geograficzną. Van Soldt (1994, 373) określa tę miejscowość jako niezidentyfikowaną, co wydaje się najsluszniejsze.

Dadmita – nazwa miasta niejasna. W literaturze proponowano między innymi grecką Didymę (Δίδυμα) na wybrzeżu Jonii, mezopotamskie Dadmuš, utożsamienie amor. *dadmum* z akad. *mâtum*, tj. „kraj, okolica”, co miałoby dawać znaczenie „wieśniacy”, wreszcie wskazywano na okolice Aleppo (zob. van Soldt 1994, 373; Pardee 2000, 116; Pardee 2002, 112 n. 114; Wyatt 2002, 344 n. 10). Wszystkie te propozycje są wysoce hipotetyczne, a próby szukania lokalizacji aż w Jonii czy Mezopotamii wydają się chybione wobec stosunkowo bliskiego położenia pozostałych miejscowości pojawiających się w tekście (najdalej położony jest Cypr). Zapewne ten sam toponim występuje w *KTU* 1.148:43 i paralelnym tekście akadyjskim RS 92.2004:34 (tekst 10), stąd próba wokalizacji nazwy miejscowości.

Huryta, Hetyta – nazwy oczywiste, odnoszące się do dwóch wielkich ludów zamieszkujących Anatolię (Hetyci) oraz północną Mezopotamię (Huryci). Oba ludy przez wiele wieków obejmowały swymi wpływami Syrię i zamieszkiwały szczególnie jej północną część.

Cyprijczyk – użyta jest tutaj powszechnie stosowana w starożytnych źródłach nazwa Cypru *alṭy* (Alaszija).

Ġbr-ajczyk – nazwa jest niejasna. Ponieważ mamy do czynienia z *hapax legomenon*, pojawiały się różne próby interpretacji. Wydaje się, że z góry można założyć, iż mamy tu do czynienia z nazwą ludu/kraju/miasta. Stąd jedną z propozycji było łączenie *ġbr* z hebr. *'ēber*, a także pośrednio z *ḥabiru* (zob. Gordon 1966, 64; Sapin 1983, 182; de Moor & Sanders 1991, 293). W takiej interpretacji mielibyśmy wówczas „grzech Hebrajczyka/hebrajski”, a zarazem jedyne poświadczenie nazwy „Hebrajczyk” w Ugarit. Inną propozycją jest połączenie *ġbr* z miejscowością Šumur (zob. van Selms 1971, 238), co jednak wydaje się mało prawdopodobne. Z kolei de Tarragon (*TOu II*, 145) widział tu nazwę bliżej nieokreślonej dzielnicy. Inni badacze

(Xella 1981, 265; Pardee 2000, 118-119; Wyatt 2002, 343-344) wobec daleko idącej niepewności jakiegokolwiek identyfikacji pozostawiają *gbr* bez żadnego tłumaczenia, co wydaje się na obecnym etapie badań najsluszniejsze.

Po serii nazw etnicznych pojawiają się określenia „grabieżcy”, „ciemieżcy”, a na końcu „*qrzbl*”. Zatem rytuał przechodzi od grzechów typowych dla danych ludów, do przewinień dokonywanych podczas agresji. Można się domyślać, że tym razem owe grzechy łączą się z rabunkiem, zaborem mienia, wymuszeniami. Warto podkreślić, że to z takich właśnie grzechów rytuał ma oczyścić mieszkańców Ugarit. Nie jest to więc prymitywne podejście opierające się na zasadzie, że gdy inni nam zabierają, wówczas postępują źle, ale gdy my zabieramy obcym, wówczas postępujemy dobrze. Widoczna jest zatem ewidentna refleksja moralna: nie tylko inni mogą być agresorami, ale także my sami możemy dopuszczać się wobec innych tego typu grzechów, z których należy się oczyścić, odpokutować poprzez złożenie ofiary. Rytuał nie idzie jednak tak daleko, by wspominał o jakimś zadośćuczynieniu poszkodowanym.

Qrzbl – Termin niejasny. Zapewne można traktować go jako toponim, w nawiązaniu do nazw ludów i miejscowości występujących w poprzednich liniach, na co wskazuje brak zaimka dzierżawczego występującego po dwóch poprzedzających wyrazach („wasi grabieżcy”, „wasi ciemieżcy”). Dyskusyjne jest jednak, czy jest to nazwa własna, czy też określenie zbudowane z dwóch rzeczowników pospolitych *qr(t)* + *zbl*. Pierwszą propozycję wspierał Astour (1975, 327; 1995, 64), widząc w *qrzbl* współczesną miejscowość Karzibil leżącą na północy dawnego królestwa Ugarit. Natomiast w drugim wypadku można nazwę tłumaczyć, w zależności od wybranego rzeczownika, jako „źródło księcia” (*qr I* „źródło”, *DUL* 697, zob. Dietrich & Loretz & Sanmartín 1975, 153-154) lub „miasto księcia” (*qrt* „miasto”, *DUL* 702, zob. Xella 1981, 265). Ostatnia propozycja zdaje się wiązać z *qrt zbl yrḥ* („miastem księcia Jaricha”) występującym w poemacie o Aqhacie (*KTU* 1.18 I 31, 1.18 IV 8, 1.19 IV 2, tekst 7). Miastem tym jest Abilumu, miejsce zabójstwa Aqhata przez Japitana. Jeśli przyjąć takie rozumienie, wówczas grzech *qr(t) zbl* oznaczałby morderstwo. Oczywiście powyższe propozycje nie muszą się wykluczać i współczesna nazwa Karzibil może pochodzić od starożytnej, semickiej nazwy wywodzącej się od rzeczowników pospolitych. Problemem jest jednak fakt zupełnej hipotetyczności takich interpretacji, co jest podkreślane przez wielość możliwych wyjaśnień. Wydaje się, że bezpieczniej jest pozostać przy stanowisku, że wyraz *qrzbl* jest niejasny (zob. Pardee 2000, 120; Wyatt 2002, 344).

22-23a. Kolejna grupa grzechów wprowadzona przez wyraz „jakkolwiek” (*u*) nie wiąże się z innymi ludami/miejscowościami, lecz grzechy zostały nazwane wprost: „gniew”, „małość ducha”, „wykroczenie”. „Gniew” jest tutaj oczywisty, zdecydowanie trudniejsza w interpretacji jest „małość ducha” (dosłownie „krótkość waszego ducha”: *qšrt npškm/n*). Fraza ta przywołuje skojarzenie ze znanym z Biblii wyrażeniem *qešar-ru^aḥ* (Prz 14,29), gdzie ewidentnie mowa jest o porywczoci. Stąd autorzy często proponują jako tłumaczenie „niecierpliwość” (*TOu II*, 146-149; de Moor & Sanders 1991, 299; Pardee 2000, 122; Wyatt 2002, 344, 346). U innych

obok „niecierpliwości” spotkać można także „bojaźliwość” (del Olmo Lete 1999, 148-149; *DUL* 706) lub „słabość” (Xella 1981, 258-259). Rozumienie dodatkowo komplikuje fakt, że niemal identyczne wyrażenie (*qsr npš*) występuje w *Legendzie o Kircie* i zdaje się tam mieć znaczenie pozytywne (*KTU* 1.16 VI 34,47, tekst 8), ponieważ pojawia się jako paralela dla wdowy skrzywdzonej przez niesprawiedliwego sędziego. W nieco podobnym kontekście *qōšer-ru^{ah}* pojawia się w Wj 6,9, gdzie określani w ten sposób są umęczeni Hebrajczycy w niewoli egipskiej. Można to wyrażenie porównać z nowotestamentowym wyrażeniem „ubodzy duchem” (Mt 5,3), które ma jak najbardziej pozytywny wydźwięk. Stąd też Pardee (2000, 122) podaje dwa możliwe znaczenia dla *qšrt npš*: „niecierpliwość” oraz „niedostatek, ubóstwo”, uzasadniając wybór pierwszego tłumaczenia występowaniem rzeczownika *hṭ* „grzech”. Nawet jeśli taka hipoteza jest poprawna, słuszniejsze wydaje się pozostanie przy dosłownym tłumaczeniu, które pozwala na wielość interpretacji. Być może w przyszłości dowiemy się jaśniej, co mieszkańcy starożytnego Ugarit rozumieli pod pojęciem „małość ducha”. Jako ostatnie wymienione jest „wykroczenie”, którego znaczenie jest jasne i z pewnością odnosi się do przekroczenia norm religijnych.

23b. Ostatnia grupa grzechów, wprowadzana znowu przez wyraz „jakkolwiek” (*u*), dotyczy wykroczeń popełnionych podczas składania ofiar, ewentualnie zaniechania tychże ofiar. Wymienione są przy tym tylko dwa terminy: *dbḥ* („ofiara krwawa”) oraz *ṭ* („żertwa”), co może nieco zaskakiwać wobec wielości terminów na ofiary używanych w tekstach rytualnych (zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*). Jest to tym bardziej dziwne, że w kolejnych wierszach jako wynagrodzenie za grzechy pojawiają się trzy terminy na różne rodzaje ofiar: *dbḥ* („ofiara krwawa”), *ṭ* („żertwa”) oraz *nkt* („obiata”). Można by więc spodziewać się również trzech rodzajów wykroczeń dotyczących składania ofiar, jednak tekst konsekwentnie wspomina tylko o dwóch.

23c-25. Końcowa sekcja opisuje wynagrodzenie za grzechy/skalanie. Jest nim złożenie ofiary krwawej (*dbḥ*), żertwy (*ṭ*) i obiatty (*nkt*). Nie jest jasne, czy mówimy o trzech następujących po sobie różnych ofiarach, czy też tekst opisuje tę samą ofiarę trzema bliskoznacznymi pojęciami. Na tę drugą możliwość zdaje się wskazywać ofiarowanie tylko jednego zwierzęcia. Następnie pojawia się wezwanie, by ofiara/y wznosiły się do bogów. Jako pierwszy wymieniony jest Ilu. Został on określony jako „ojciec bogów”, dosł. „ojciec synów Ila”. W tym wypadku „synowie Ila” są ogólną nazwą na bogów, którzy są dziećmi boga-ojca, jakim jest Ilu (zob. Rahmouni 2008, 11-13, por. *KTU* 1.65:1, tekst 13). Kolejnymi adresatami ofiar są „krąg synów Ila” oraz „zgromadzenie synów Ila”. Wydaje się, że podobnie jak w *KTU* 1.65:2-3, tak też i w omawianym tekście określenia te dotyczą kolejnych bóstw, można rzecz bliższych i dalszych krewnych najważniejszego boga Ila, wreszcie „zgromadzenia” (*mḫrt*) wszystkich bogów. Ostatnimi bóstwami wymienionymi jako odbiorcy ofiar są Szukamuna i Šunama. Ich pojawienie się jako osobno wymienionych bogów może zaskakiwać. Są to najmłodszy synowie Ila i Asziraty, jednak nie mają większego znaczenia w mitologii ugaryckiej. Można domyślać się, że pojawiają się w omawia-

nym rytuale, ponieważ końcowa sekcja w ewidentny sposób zależy od tekstu litanii *KTU* 1.65:1-4, gdzie także te bóstwa są wymienione. Sekcja kończy się ponownym wymienieniem zwierzęcia, które jest ofiarowane. W tym wypadku jest to baran.

26-34. Kolejna sekcja (V) dotyczy oczyszczenia ze skalania godności (*šnw ypk*). Tym razem oczyszczani są z pewnością mężczyźni, na co wskazują formy czasowników oraz zaimki dzierżawcze. Jednak obok spodziewanych „synów Ugarit” (*bn ugrt*) pojawiają się także inne postacie. Najłatwiejszy do interpretacji jest Niqmaddu (*nqmd*), pojawiający się w w. 28. Zapewne mowa tu o królu Ugarit, dyskusyjne jest jedynie, o którym, ponieważ imię to nosiło trzech władców. Dawna teza, że imię Niqmaddu, czyli pierwszego poświadczanego źródłowo władcy, stało się tytułem królewskim w Ugarit (Caquot 1962, 205; de Tarragon 1980, 93), nie jest już podtrzymywana (zob. ten sam de Tarragon, *Tou II*, 143). Wystarczy zauważyć, że Niqmaddu I, zgodnie z tradycją zachowaną w tekstach ugaryckich, nie był założycielem dynastii, a fakt, iż jest pierwszym poświadczonym źródłowo władcą wynika wyłącznie ze stanu zachowania źródeł. Ponieważ tekst wydaje się stosunkowo późny, zatem najprawdopodobniej mowa jest o Niqmaddu III (1225/1220-1215 przed Chr.; Pardee 2000, 138; Wyatt 2002, 345).

Zdecydowanie trudniejsze w interpretacji są dwa niejasne wyrazy *yman* i *'rmt*. Wydają się one nazwami geograficznymi. Pierwszy z nich może być identyfikowany z Jonią (por. *iamanu* w źródłach asyryjskich, *yāwān* w Biblii, zob. Xella 1981, 266). Jednak w tekstach ugaryckich takie określenie pojawia się jedynie w *KTU* 1.4 I 42 (tekst 1), gdzie kontekst zdaje się sugerować, że to raczej pobliska kraina, zestawiona z Amurru. Zbliżoną nazwę *ymn* można znaleźć w *KTU* 6.67:1, gdzie jest to jednowyrazowa inskrypcja na uchwycie pitosu. Kuszące jest, by traktować ją jako zapis mówiący, że to, co w pitosie (oliwa, wino), pochodziło z *ymn*. Być może rzeczywiście należałoby wówczas mówić o Grecji (Jonii? Cyprze?). Jednak dlaczego w przedstawianym rytuale należałoby oczyszczać Jonię? Z drugiej strony różne nazwy geograficzne pojawiają się w tekście, jako przykłady krain, skąd pochodzić mają różne grzechy. Być może więc mowa jest także o ich rytualnym oczyszczeniu? Dlaczego jednak oczyszczone mają być te, a nie inne krainy, pozostanie tajemnicą. Najwyraźniej kraj/miasto *yman* musiało być postrzegany/e jako przyjazny/e, skoro w intencji jego oczyszczenia sprawowano rytuał (de Moor & Sanders 1991, 290). Nie zmienia to jednak faktu, że jego identyfikacja jest niepewna (Pardee 2000, 137; Wyatt 2002, 343). Niestety drugi wyraz (*'rmt*) nie pomaga w rozwikłaniu zagadki, ponieważ jest zupełnie niejasny. Nazwa ta pojawia się tylko raz w *KTU* 4.355:36 jako jedno z miast, skąd pochodzą robotnicy. Van Soldt (2005, 37) rezygnuje z próby identyfikacji tej miejscowości.

Pozostała część sekcji jest identyczna z poprzednimi. Jediną różnicą jest ofiarowane zwierzę – tym razem jest to osioł, co jest wyjątkiem. Jedinym przykładem w korpusie tekstów ugaryckich, poza omawianym tekstem, ofiarowania osła jest *KTU* 1.119:16 (tekst 25), jednak tekst ten jest mocno uszkodzony i zupełnie niejasne pozostaje, dlaczego i komu ów osioł jest ofiarowywany.

35-43. Ostatnia (VI) sekcja poświęcona jest oczyszczeniu kobiet. Jej początek jest nieco inny i stąd powstają wątpliwości, czy każda z „kobiecych” sekcji zaczynała się w ten właśnie sposób, czy też dotyczy to wyłącznie ostatniej sekcji. Wobec braku początku w paralelnej, „kobiecej” sekcji IV nie sposób na to pytanie odpowiedzieć. Zastanawiające jest, że oprócz „córek Ugarit” i „kobiety” (*bnt ugrt*, *att*, rodzaj żeński) w omawianej sekcji oczyszczany ma być także „obcy” (*gr*, rodzaj męski). Zda się to świadczyć o statusie obcych w społeczeństwie ugaryckim. Nieco przypomina to metojków w starożytnych Atenach, którzy podobnie jak kobiety, nie mogli samodzielnie podejmować wielu czynności prawnych i potrzebowali opiekuna (*προστάτης*). Tak jak w poprzedniej sekcji ofiarą jest tutaj osioł, co – jak zaznaczono powyżej – jest rzadko spotykane.

36. LISTA OFIAR (BILINGWA HURYCKO-UGARYCKA)

1. *KTU 1.110 (RS 24.254)*
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycckiego
3. 122 x 86 x 37 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Lista ofiar

Przedstawiany tekst wymienia w języku hurycckim, choć stosując alfabetyczny zapis ugarycki, czternaścioro bóstw, którym mają zostać złożone ofiary. Ostatni wiersz, mówiący o tym, ile razy należy składać ofiary, został jednak zapisany w języku ugaryckim. Bóstwa są w tekście wymieszane, obok semickich występują także bogowie hurycy. Pokazuje to, że huryckie bóstwa były czczone przez część mieszkańców Ugarit równolegle ze „swoimi” semickimi bóstwami. Tekst został znaleziony w tzw. domu kapłana hurycckiego, skąd pochodzi większość rytualnych bilingw huryccko-ugaryckich. Fakt ten może sugerować, że łączenie kultów hurycckich i semickich było ograniczone do stosunkowo niewielkiego kręgu mieszkańców Ugarit.

Tabliczka, na której zapisano tekst, jest niewielka, pismo nie jest staranne. Tekst jest jednak niemal w pełni czytelny ze względu na brak uszkodzeń, jeśli nie liczyć nieco obłamanej dolnej części lewej krawędzi tabliczki. Strona *recto* pozostała niezapisana. Treść ogranicza się do wymienienia bogów. Nie jest jasne, dlaczego w górnej części tabliczki wszystkie wiersze oddzielono liniami, zaś w dolnej części skryba tego zaniechał. Należy zaznaczyć, że linie także wyrysowano niestarannie, opadają one wraz z tekstem ku prawej stronie. Najwyraźniej skryba nie był wprawny, być może tabliczka miała charakter szkolny.

KTU 1.110

Tłumaczenie

recto 1 *athlm in tln*

Ofiara: dla boga domu,

2 *in atnd*

dla boga ojca,

³ <i>ild . t̄tbd</i> -----	dla Ila, dla Teszuba, -----
⁴ <i>kd̄gd iw̄rn pr̄znd</i> -----	dla Kuḍuga, dla pana wyroku/ wyroczni, -----
⁵ <i>km̄rw̄nd</i> -----	dla Kumarbiego, -----
⁶ <i>iyd . at̄tbd</i>	dla Eja, dla Asztabiego,
⁷ <i>'ntd . t̄mḡnd</i>	dla 'Anaty, dla Szimegiego,
⁸ <i>n̄kld</i>	dla Nikkal,
⁹ <i>'i'n ar̄nd</i>	dla 'bo'ga Arde,
¹⁰ <i>n̄bdgd</i>	dla Nubadiga.
¹¹ <i>w pam̄t šb'</i>	I (tak) siedem razy.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

Poniższy komentarz zawiera informacje dotyczące pojawiających się w tekście bóstw hurycyckich. Bóstwa zachodniosemickie zostały już omówione we wcześniejszych tekstach. Skrótowe informacje o wszystkich bóstwach zawarte są w słowniczku na końcu publikacji.

1. Ofiary, które należy złożyć bogom, są w omawianym tekście określone terminem *at̄hlm*. Jest to hurycycki rzeczownik odpowiadający najbardziej ogólnemu ugaryckiemu terminowi na ofiary, czyli *db̄h* i pojawia się w tekstach hurycyckich z Ugarit (zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*). Większość bogów występujących w omawianym tekście ma pochodzenie hurycyckie, jednak pierwsze dwa bóstwa to po prostu hurycyckie tłumaczenia ugaryckich tytułów boskich. Pierwszy z wymienionych (*in t̄ln*) to hurycycki odpowiednik „boga domu” (*il bt*), czyli opiekuńczego bóstwa dynastii ugaryckiej. Być może należy go utożsamiać z Daganem (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.102:1, tekst 12). Znaczenie hurycyckiego rzeczownika zostało ustalone stosunkowo niedawno (zob. Tropper & Vita 2003, 673-680). Wcześniej w ogóle powstrzymywano się od jego tłumaczenia, sugerując równocześnie identyfikację z Şaponem (Dietrich & Mayer 1995, 14) lub też traktowano rzeczownik popopolity *t̄ln* jako imię własne bóstwa (Xella, 1981, 315; Pardee 2000, 616; 2002, 284).

2. Hurycycki termin „bóg ojca” (*in atn*) odpowiada ugaryckiemu *ilib* (Ilu-ibi). Zatem tytuł drugiego z wymienionych bóstw jest w rzeczywistości tłumaczeniem tytułu ugaryckiego. Podobnie jak Ilu-ibi w ugaryckich listach bóstw, tak też hurycycki „bóg ojca” pojawia się na początku wykazu przed Ilem (zob. *KTU* 1.47:2 i teksty paralelne, tekst 9). Tak jak Ilu-ibi jest postrzegany w mitologii ugaryckiej jako przodek Ila (zob. komentarz historyczno-kulturowy do wymienionego tekstu), tak w świecie hurycycko-hetyckim „bóg ojca” może odnosić się do boga Alalu, ojca Anu.

3. Wiersz ten zdaje się pokazywać przedziwną mieszankę panteonów ugaryckiego i hurycko-hetyckiego. Jako pierwszy wymieniony jest semicki Ilu (choć z dodanym huryckim przyimkiem „dla” -*d*), który jest zapewne potraktowany jako odpowiednik anatolijsko-mezopotamskiego Anu. Kolejny pojawia się hurycko-hetycki Teszub, będący z kolei odpowiednikiem semickiego Ba’la. Wydaje się więc, że mamy w dwóch kolejnych wierszach do czynienia z trzema generacjami bogów znanych z hurycko-hetyckiego panteonu (Alalu, Anu, Teszub, przy czym Anu został zastąpiony przez semicki odpowiednik Ilu). W związku z tym teza del Olmo Lete (1999, 204) o możliwości zestawienia omawianego tekstu z KTU 1.47 (i paralelne) wydaje się błędna. Teszub nie jest bowiem odpowiednikiem ugaryckiego Dagana, zaś Ba’lu z pewnością nie ma związku z lunarnym Kuszuhem (zob. niżej). Zdaje się to wskazywać, że układ bogów w obu zestawianych przez del Olmo Lete tekstach nie ma związku.

4. Kuszuh, którego imię w Ugarit zapisywano jako *kdǵ* (Kuǵug) lub *kzǵ* (Kuzug), był huryckim bogiem księżycy, odpowiednikiem ugaryckiego Jaricha oraz mezopotamskiego Sina. Wśród Hurytów zachodnich zwany był również Umbu/Ib (Haas 1994, 374). Jego małżonką była Nikkal (por. KTU 1.24, tekst 4; zob. Archi 2013b, 8-10). Kuszuh, podobnie jak znaczna część bogów huryckich, czczony był także w imperium nowohetyckim (Kuśuǵ, *RIA VI*, 382-383). Imię Kuszuh najprawdopodobniej pochodzi od huryckiej nazwy Harranu (Kuzina, zob. Taracha 2009, 110), który był północno-mezopotamskim centrum kultu boga Sina. Trudno jednak ustalić, czy to właśnie do Kuǵuga/Kuzuha odnosi się kolejny tytuł zapisany w tej samej linii: „pan wyroków/wyroczeni”. Jeśli widzieć tutaj boskiego „pana wyroków”, wówczas byłby to bóg sprawiedliwości (na wzór mezopotamskiego Szamasza). Jeśli jednak rozumieć termin *prz* jako „wyrocznie”, wówczas najprawdopodobniej mowa jest o bóstwie, które udzielało rady w wyroczeni (zob. Válek 2021, 52-53). Trudno stwierdzić, czy tytuł ten odnosi się do zmarłego i ubóstwionego władcy (tak sugeruje del Olmo Lete 1999, 203-205). Wprawdzie deifikowani zmarli władcy mieli swoje wyrocznie (zob. KTU 1.124, tekst 43), jednak nie sposób wykluczyć, że także inni bogowie mogli mieć swoje wyrocznie. Dlatego kwestię identyfikacji „pana wyroków/wyroczeni” należy pozostawić otwartą (zob. szerzej Rahmouni 2005, 101-107).

5. Kumarbi jest w mitologii huryckiej trzecim bogiem przejmującym władzę nad światem po Alalu i Anu. *Pieśń Kumarbiego* opisuje, jak bóg ten, obaliwszy Anu i odgryzłszy mu „łędzwie”, połyka przypadkiem jego nasienie i wskutek tego nosi w sobie swego przyszłego przeciwnika – boga burzy Teszuba. Ostatecznie to właśnie Teszub, bóg burzy, stanie na czele panteonu (zob. Popko 1992, 149-152; Hoffner 1998, 42-44 § 2-9). Liczne elementy tego mitu dały potem inspirację dla greckiej teogonii.

6. Kolejny wiersz wymienia najpierw boga Ea, mezopotamskie bóstwo mądrości, rzemiosła i magii. W tekście jego imię zapisane jest w formie znanej z tekstów huryckich jako Eja/Ejja. Bóg ten miał wysoką pozycję w panteonie Hurytów, mimo że był „importem” mezopotamskim. W *Pieśni o Ullikummi* to właśnie Ea znajduje

sposób, jak pokonać bazaltowego potwora zagrażającego Teszubowi: używa prastarej piły, którą oddzielono ziemię od nieba, by odpiłować Ulikummiego u jego podstawy (Popko 1992, 159-160; Hoffner 1998, 63-65 § 50-68). Ea używa zatem swej mądrości i narzędzia rzemieślnika. W ten sposób Ea ujawnia swe cechy: boga mądrości i rzemiosła. Nie zaskakuje zatem fakt, że w wierzeniach ugaryckich jego odpowiednikiem jest Koszaru-Chasisu (Válek 2021, 52).

Drugim wymienionym bóstwem jest Asztabi. Bóg ten pojawia się już w trzecim tysiącleciu w Ebla jako Ašt/dabil. Podobna forma imienia zachowała się także w tekstach ugaryckich, gdzie występuje jako *'attpl/r* ('Asztapal/r). Wraz z dominacją Amorytów w Mezopotamii drugiego tysiąclecia Aštabil utracił swą wysoką pozycję w pantheonie. Został zredukowany do rangi lokalnego bóstwa w północnej Mezopotamii i dopiero wraz z ekspansją Hurytów znowu odzyskał część swej dawnej popularności (Archi 1997, 416-417). Czczony był jako bóstwo wojny i utożsamiany z mezopotamskim Ninurtą (Archi 2013b, 10). W ten sposób znalazł swe miejsce w pantheonie Hetytów (Taracha 2009, 95), choć w *Pieśni o Ullikummi* jest przedstawiony jako bóstwo, które nie było w stanie pokonać potwora i ostatecznie okazało się mniej potężne od boga burzy Teszuba (Popko 1992, 158; Hoffner 1998, 62 § 43). W Ugarit pojawia się z rzadka (jedyńe trzykrotnie: *KTU* 1.46:4, tekst 15; 1.107:41; 1.123:10, tekst 14), zawsze w połączeniu z imieniem 'Asztaru. Wprawdzie pierwotne cechy tych bogów są różne ('Asztaru łączony był z terenami uprawnymi, 'Asztapal/r zaś z wojną), być może jednak zadecydowała zbieżność brzmienia imion 'Asztaru oraz 'Asztapar. Bez wątplenia nie bez znaczenia była długa historia kultu 'Asztapala/ra. Z pewnością różne ludy uwypuklały różne cechy tego bóstwa.

7. W wierszu siódmym dobrze znana ugarycka bogini 'Anata sąsiaduje z Szimegim. To drugie bóstwo jest huryckim bogiem słońca, utożsamianym z mezopotamskim Szamaszem/Utu (Archi 2013b, 10), przejął zresztą także jego żonę Aję (Taracha 2009, 127). Kult bóstwa sięgał od północnej Mezopotamii, poprzez Syrię, aż po Anatolię, a jego imię zapisywane było z reguły jako Szimige. Wśród Hetytów Szimige łączony był z boginią słońca z Arinny (Haas 1994, 379). W *Pieśni o Ullikummi* Szimige wspomaga Teszuba w walce z potworem, jako pierwszy dostrzegając jego wzrastanie ponad morze (Popko 1992, 156-157; Hoffner 1998, 59-60 § 23-31). W Ugarit Szimegi łączony był z boginią Šapaš, mimo odmiennej płci.

8. Nikkal może pojawiać się w omawianym tekście zarówno jako bogini z pantheonu huryckiego, gdzie czczona była jako małżonka boga Kuszuha (zob. wyżej), jak i jako bogini ugarycka, gdzie była przedstawiana jako żona Jaricha. W obu przypadkach bez wątplenia była małżonką bóstwa lunarnego, podobnie jak jej mezopotamski pierwowzór, czyli Ningal, żona boga Utu.

9. Arde oznacza w języku huryckim po prostu „miasto”, mamy tu zatem do czynienia z bóstwem opiekuńczym miasta. Fakt, że nie jest to zwykle imię własne, podkreśla dodany rzeczownik *in* „bóg”. Pozostawiono jednak wyraz „arde”, nie oddając go przez rzeczownik pospolicie („dla boga miasta”, tak tłumaczą: Dietrich & Mayer 1995, 13; Válek 2019, 52), ponieważ pojawia się on jako element teoforyczny w imionach huryckich (Monti 2017, 212; por. Pardee 2000, 616). Najwyraźniej traktowano więc

ów rzeczownik jako quasi-imię. Można jedynie domyślać się, że owym „bogiem miasta” było bóstwo opiekuńcze stolicy, czyli miasta *par excellence* (chciałoby się napisać na wzór rzymski: *Urbs*). W zależności od momentu w dziejach, mogło to być bóstwo opiekuńcze Waszuganni (stolicy Mitanni), Hattusas (stolicy Hetytów) bądź jeszcze inne.

10. Ostatnim bogiem, dla którego miały zostać złożone ofiary, jest Nubadig. Jego imię bywało zapisywane w piśmie klinowym również jako Lubadag/Lupatik. Niestety niewiele potrafimy o nim powiedzieć, poza faktem, że był czczony w północnej Syrii, na pograniczu północnej Mezopotamii i Anatolii, a następnie w imperium nowohetyckim. W oparciu o ikonografię, w której jest przedstawiany z łukiem, strzałami i kołczanem, sugerowano jego wojowniczy charakter, łącząc go przy tym z mezopotamskim Nergalem oraz zachodniosemickim Rašapem (Haas 1994, 363). Trudno jednak stwierdzić, na ile taka sugestia jest prawidłowa, ponieważ Nubadig w ogóle nie pojawia się w tekstach mitologicznych. Z kolei w oparciu o jeden krótki hurycki tekst rytualny z Ugarit (KTU 1.125:5), widziano w Nubadigu bóstwo przeprowadzające zmarłych do podziemia (Krebernik 2013, 201), co także wymaga dalszych badań, szczególnie wobec dość długiego czasu oraz znacznego terytorium, na jakim kult tego bóstwa jest poświadczony.

11. Ostatni wiersz wspomina – co ciekawe w języku ugaryckim – o konieczności siedmiokrotnego powtórzenia rytuału ofiarniczego. Połączenie w jednym tekście imion bogów huryckich oraz ugaryckich, wraz z ugaryckim zdaniem dotyczącym wielokrotności ofiar, wskazuje na płynne przechodzenie pomiędzy tymi zupełnie przecież różnymi językami przez skrybę spisującego tabliczkę. Nie wiemy jednak, na ile taka sytuacja była typowa dla społeczności starożytnego Ugarit. Tym niemniej jakaś (zapewne niewielka) część mieszkańców była w praktyce dwujęzyczna, co świadczy o tym, że hurycki wciąż był w użyciu jako język mówiony w północnej Syrii w XIII w. (zob. dyskusja na ten temat, m.in.: Vita 2009, 219-231; de Martino 2017, 151-162).

37. TRZYDNIOWY RYTUAŁ OFIARNICZY (BILINGWA HURYCKO-UGARYCKA)

1. *KTU* 1.111 (RS 24.255)
2. Południowy akropol, Dom kapłana huryckiego
3. 107 x 70 x 19 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczy

Drugi tekst hurycko-ugarycki przeplata wersy, a nawet wyrazy w jednym wersie, raz w języku ugaryckim, a raz w huryckim. Tabliczka jest nieduża, ma uszkodzony dolny, prawy róg. Każda z linii 1-16 oddzielona jest poziomą kreską, choć z pewnością nie wyznaczają one żadnego wewnętrznego podziału tekstu. Liniowanie zdaje się wskazywać na tabliczkę szkolną i miało pomóc uczniowi w równym pisaniu. Najwyraźniej jednak uczeń nie był zbyt staranny, ponieważ tekst nie zawsze trzyma się wyrysowanych linii, a wiersz drugi jest napisany wprost na linii. Z tego względu poziome kreski zostały pominięte w poniższym przekładzie. Zachowano jedynie kreskę po 22 linii, która – jak się wydaje – rzeczywiście oddziela końcowe wezwanie od reszty rytuału. Tekst bywa niejasny, jednak nie ulega wątpliwości jego charakter: opisuje trzydniowy rytuał składania różnego rodzaju ofiar dla bóstw sprawowany przez władcę.

KTU 1.111

Tłumaczenie

recto 1 *il . prz .*

l md . ² il ymm . l ll{x}m y'rb

³ *mlk .*

at{h}hlm in . atnd .

⁴ *ild . ilbd . kmrbnd .*

⁵ *kdgd in prznd*

⁶ *nklđ .*

(Jak) bóg wyroku/wyroczeni,

przez trzy dni (i trzy) noce wchodzi

król.

Ofiara: dla boga ojca,

dla Ila, dla Teszuba, dla Kumarbiego,

dla Kuđuga, dla boga wyroku/wyroczeni,

dla Nikkal.

<i>šrpm . 'šrm . 7 gdm . klhn .</i>	(Jako) ofiarę całopalną (dwa) ptaki (i dwa) koziołki im wszystkim.
<i>š l yrh⁸ š<l>mm .</i>	Barana dla Jaricha (jako) ofiarę za<po>kojną.
<i>aṭhlm . in 't¹[l]'nd¹ .</i>	Ofiara 'dla ¹ boga 'd ¹ [o]'mu ¹ ,
⁹ <i>ild . tṭbd . k¹m¹[rbnd]</i>	dla Ila, dla Teszuba, [dla] Ku ¹ ma ¹ [rbiego,]
¹⁰ <i>'k¹dgd . š . iy¹d¹ [aṭbd]</i>	dla 'Ku ¹ duga, barana 'dla ¹ Eja, [dla Asztabiego,]
¹¹ <i>i¹n¹ ar¹dnd¹[...]</i>	'dla ¹ bo ¹ ga ¹ Ar ¹ de ¹ [...]
¹² <i>tmg¹n¹d . 'x¹[...]</i>	dla Szimegiego [...]
¹³ <i>{xxxx}</i>	[...]
verso ¹⁴ <i>'lm 'x¹[...]</i>	następnie [...]
¹⁵ <i>{x}b ṭn . al¹pm¹</i>	[...] dwa by ¹ ki. ¹
¹⁶ <i>b ṭṭ . dqr h[...]</i>	W trzecim (dniu) rondel [...]
¹⁷ <i>šb' . alp¹m . l¹⁸ il mlk .</i>	siedem byków dla Ila-króla,
<i>š{š}b' . ṭa¹t l¹⁹ kmlt . d 'ṭr</i>	siedem owie ¹ c z powodu ¹ gniewu 'Asztara.
<i>š²⁰ b . trḥt tar²¹š . lnh . w l ib</i>	Barana posagowego zażądasz dla niego i dla Ibbu.
²² <i>tk{m}ml . hy bh</i>	Ona rozgniewa się (?) na niego.
-----	-----
²³ <i>mth . l tšlm . ²⁴'ln .</i>	Jego śmierć niechaj sprowadzi pokój na nas.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

2. *ṭṭ ymm . l llm* – Dosł. „trzy dni (aż) do nocy”, co w języku polskim można oddać tylko przez „trzy dni (i trzy) noce”. Pardee (2000, 625) chce tutaj odczytać *lǝz* zamiast *llm*, widząc w tym wyrazie nazwę jakiegoś miejsca. Wydaje się to trudne do przyjęcia choćby ze względu na fakt, że taki toponim jest zupełnie nieznanym w tekstach ugaryckich (zob. Xella 1981, 311; del Olmo Lete 1999, 199; del Olmo Lete 2004, 611). Ponadto pierwsze dwa *ll* w wyrazie *llm* są dobrze zachowane i zmiana ich odczytania wydaje się zbyt daleko idącą ingerencją w tekst. Ewentualnie bardziej prawdopodobna może być propozycja Milika, który odczytywał znaki *l . šm*, co dało mu tłumaczenie: „król po trzech dniach postu wejdzie (do świątyni?)” (Milik 1978, 140). Jednak wyraz „post” jest w języku ugaryckim bardzo rzadki, występuje tylko raz i to w formie *zm* (KTU 1.169:7). Zatem jako bardziej prawdopodobną należy uznać zaproponowaną wersję odczytania znaków, która mówi o rytuale trwającym trzy dni i trzy noce.

7. *klhn* – Wątpliwości budzi żeński sufix w *klhn*. Sugerowałoby to, że ofiary są dla bogiń, choć wcześniej wymienieni są także bogowie. Jednak biorąc pod uwagę specyficzny, mieszany semicko-hurycki język tekstu, można przyjąć, że skryba albo popełnił tutaj błąd, albo w ogóle nie zwracał uwagi na formę gramatyczną.

8. *'t¹[l]'nd¹* – Lekcja za KTU. Podobnie Xella (1981, 310-311) i del Olmo Lete (1999, 200). Pardee (2000, 620) odczytuje tu *'a¹[t]'nd¹*, czyli „dla boga ojca”. Bez

wątpienia końcówka wersu jest uszkodzona i każda próba jej odczytania pozostaje w dużym stopniu hipotetyczna. Obie propozycje znajdują uzasadnienie w paralelnych tekstach (zob. *KTU* 1.110:1-2, tekst 36).

16. *dqr h[...]* – *KTU* proponuje uzupełnienie *dqr h[mr]*, co można przetłumaczyć jako rondel o pojemności jednego chomera. Jednak po pierwsze rekonstrukcja taka jest dość swobodna, ponieważ w tekstach ugaryckich określenie *hmr* nigdzie nie występuje jako miara pojemności w jednoznacznym kontekście. Po wtóre zaś, mielibyśmy do czynienia z bardzo dużym naczyniem. Biblijny chomer to od ponad 200 do niemal 400 l. Staroasyryjski chomer był mniejszy (ok. 100 l, zob. *DUL* 359), choć w dalszym ciągu zbyt duży na garnek czy też rondel, jak zapewne należy tłumaczyć *dqr*. Wydaje się zatem, że trzeba na razie zaniechać dalszej rekonstrukcji tekstu.

19. *'ttr* – Imię boga 'Asztara, które jest na końcu linii, bywa poprawiane na żeńską 'Asztartę (*'ttr<t>*; tak sugeruje Tropper 2000, 60, a za nim także *KTU*). Tropper proponuje również, by za imieniem 'Asztarty (*'ttr<t>*) widzieć także określenie *šd*, czyli „Polna” (por. np. *KTU* 1.148:18). Zmiana taka wymaga oczywiście poprawki pierwszej litery w wersji 20 z *b* na *d*. Biorąc pod uwagę podobieństwo tych liter, taka pomyłka skryby jest możliwa. Jednak żeby uzyskać określenie „'Asztarta Polna” należy przyjąć dwa błędy skryby w dwóch sąsiadujących wyrazach: brak końcowego *t* w imieniu bogini oraz pomyłkę *b* z *d*. Takie założenie wydaje się mało prawdopodobne i dlatego przyjęto wersję tłumaczenia z męskim imieniem 'Asztar.

20. *b* – Wydaje się, że na początku linii skryba popełnił błąd i zamiast *d* napisał podobną literę *b*.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

Spośród występujących w tekście bogów omawiane są poniżej tylko te bóstwa, które nie pojawiły się we wcześniejszej bilingwie huryccko-ugaryckiej (*KTU* 1.110, tekst 36).

1-3a. Pierwsze dwie linie zapisane w języku ugaryckim (choć termin *prz* jest zapożyczeniem) stanowią swego rodzaju nagłówek i opis rytuału, podczas którego składane mają być ofiary. Najwyraźniej jest to rytuał zbliżony do obrzędu wejścia bóstwa do pałacu, czyli procesyjnego wniesienia posągu bóstwa (por. *KTU* 1.43:1.9, tekst 31; *KTU* 1.91:10-11, tekst 62 oraz *KTU* 1.148:18, tekst 26). Tym razem jednak to król ma rytualnie wchodzić (być wnoszony w lektyce?), najprawdopodobniej na podobieństwo wejścia bliżej nieznanego „boga wyroków/wyroczeni” (zob. *KTU* 1.110:4, tekst 36). Nie wydaje się słuszne, by w wyrazach *il prz* widzieć zupełnie osobny nagłówek, bez połączenia w jedno zdanie z dalszym tekstem, przy czym *prz* miałyby być – skądinąd nieznanym – toponimem (tak proponuje Pardee 2000, 624-625). Bardziej przekonująca jest propozycja del Olmo Lete (1999, 199; 2004, 611) zaprezentowana w przedstawionym tłumaczeniu. Cały rytuał ma trwać trzy dni i trzy noce (zob. komentarz filologiczny).

3b-6a. Po wprowadzeniu do rytuału następuje wymienienie ofiar, które mają być złożone. Tekst przechodzi z języka ugaryckiego na hurycki. Rodzaj ofiary również jest określony huryckim terminem *athlm*, odpowiednikiem ugaryckiego *dbh* (zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*). Następnie wymienione jest sześć bóstw. Wszystkie one pojawiły się w poprzednim tekście (zob. KTU 1.110, tekst 36), choć ich kolejność była nieco inna.

6b-7a. Kolejna część tekstu wraca do języka ugaryckiego i doprecyzowuje rodzaj składanych ofiar. Mają to być ofiary całopalne z ptaków oraz koziołków. Koziołki (*gdm*) są w Ugarit wyjątkowo rzadko składane w ofierze. Znamy tylko jeden inny rytuał, gdzie w ofierze składane jest kozłę (KTU 1.79:4, tekst 41), jednak dotyczy on ofiary złożonej w posiadłości na prowincji, nie zaś w samym Ugarit. Być może obecność koziołków w omawianym tekście wynika z jego obcego (huryckiego) pochodzenia i jest właściwa właśnie Hurytom.

7b-8a. Wiersz kończący ugarycką sekcję tekstu mówi o typowej ofierze zapokojnej z barana dla boga księżycy Jaricha. Interesujące jest jednak, że Jarichu pojawia się w wierszu 7b, podczas gdy jego hurycki odpowiednik Kuḏug jest wspomniany tak w wierszu 5, jak i w 10. W ten sposób bóg księżycy jest najczęściej wspomnianym bóstwem w omawianym tekście.

8b-13. Hurycka sekcja zawiera informacje o kolejnych ofiarach dla poszczególnych bogów. Wszystkie bóstwa pojawiały się już w poprzednim tekście (zob. KTU 1.110, tekst 36). Ze względu na uszkodzenia tabliczki możemy być pewni, że część imion została utracona (ww. 11-13), jednak widać wyraźnie, że żadnej linii tekstu nie brakuje.

14-19a. Początek tej ugaryckiej sekcji tekstu jest uszkodzony, widać jednak wyraźnie, że zawierała opisy składanych ofiar. Pierwsze dwie linie zachowane są szczątkowo, wiadomo tylko, że wśród ofiar były dwa byki. Niezupełnie jasna jest także linia 16, która zapewne mówi o ofierze z czegoś, co można było odmierzyć naczyniem *dqr* („rondlem”).

Dopiero od linii 17 tekst jest w pełni zachowany, co jednak nie oznacza, że jest zupełnie zrozumiały. Najpierw wspomniana jest ofiara z siedmiu byków dla *il mlk*. Termin *il mlk* można interpretować na dwa sposoby. Ze względu na dużą liczbę ofiar (siedem byków) przyjęto, że mowa tutaj o głównym bóstwie panteonu Ilu, obdarzonym przydomkiem „król” (zob. Milik 1978, 141). Xella (1981, 313) waha się jednak, czy widzieć tu epitet Ila. Możliwe jest odczytanie odwrotne i dostrzeganie tu „boga Milku”, czyli bóstwa chtonicznego (tak: Pardee 2000, 626-627; w tę stronę zmierza też del Olmo Lete 1999, 201 n. 110). Jeszcze bardziej zagadkowa jest ofiara z siedmiu owiec dla *kmlt* boga ʿAsztara. Rozumienie terminu *kmlt* jest niepewne. Może on oznaczać „gniew” (zob. Xella 1981, 313; Dietrich & Mayer 1995, 18; *DUL*² 445). Jednak inni autorzy (Milik 1978, 141; del Olmo Lete 1999, 201 n. 111; Pardee 2000, 627; *DUL* 440) preferują w oparciu o język arabski rozumienie „cały”, „doskonały”, „idealny” i odnoszą to do owiec. Jednak druga opcja mniej odpowiada konstrukcji zdania, ponieważ po *kmlt* pojawia się *d*, które wskazuje na występujący

dalej dopełniacz i stąd zaproponowano tłumaczenie „gniew ‘Asztara’”. Gdyby *kmlt* odnosiło się do owcy, należałoby się raczej spodziewać w dalszej kolejności *l*, czyli „dla” ‘Asztara (stąd sugestia takiej poprawki tekstu przez del Olmo Lete 1999, 201-202 n. 112). Jednak wydaje się, że resztki *l* można dostrzec na końcu wersu 18 (zarówno del Olmo Lete, jak i Pardee pomijają milczeniem tę lekcję *KTU*). Nie przekonuje także propozycja, by zamiast kolejnej ofiary dla bóstwa widzieć tu raczej określenie owiec, tj. „doskonałe owce ‘Asztara’” (tak del Olmo Lete 1999, 201-202 n. 112; Pardee 2000, 623), co miałyby być swego rodzaju *superlativem* i oznaczałoby „owce płodne”. Jednak sam rzeczownik *tat* oznacza dorosłą samicę, zdolną rodzić jagnięta (w języku hodowców określaną jako „maciora”), zatem właśnie płodną, w odróżnieniu od najczęściej stosowanego w tekstach rytualnych określenia *dqt*, oznaczającego małe zwierzę ofiarne, owcę, owieczkę. Dodanie do niej określenia *kmlt* tłumaczonego jako „doskonała”, a następnie jeszcze odniesienia do bóstwa, mającego ową doskonałość, płodność podkreślać, daje niespotykane nagromadzenie określeń zwierzęcia ofiarnego, przy braku bóstwa, dla którego ofiara ma zostać złożona. Dlatego bardziej prawdopodobne wydaje się zaprezentowane powyżej tłumaczenie „dla gniewu ‘Asztara’”. Oczywiście ofiara z owcy miałyby ten boski gniew załagodzić czy też zaspokoić. Ponadto należy zauważyć, że ‘Asztar jest określany jako „groźny” (*KTU* 1.6 I 54-56,61,63, tekst 1). Takie znaczenie rdzenia *kml* ma swoje konsekwencje w wersie 22, o czym niżej.

19b-21. Wiersze te są trudne do zrozumienia i „obrona każdej opcji [interpretacyjnej – MM] jest ryzykowna” (del Olmo Lete 2004, 612). Komentatorzy proponują szereg poprawek, by dostosować tekst do sugerowanej przez nich interpretacji. Del Olmo Lete (1999, 202) widzi tutaj tekst mówiący o zaręczynach boskiej pary Jaricha i Nikkal. Podstawą do takiego zrozumienia jest proponowany przez niego inny podział tekstu w wersie 20-21. Zamiast odczytania *š d . trḥt tarš* („baran posagowego zażądaś”) sugeruje on *š d . trḥtt ar* („baran posagowy (dla) Światła”). Wyraz *ar* („światło”) ma się odnosić do bogini Nikkal zwanej „światłem Jaricha” (*KTU* 1.24:38). Wyraz „posag” będący *hapax legomenon* del Olmo Lete chce przy tym zapisać przy pomocy dwóch końcowych *-tt* (*DUL*² 878-879), co jednak wydaje się wątpliwe i od czego sam autor ostatecznie odstąpił (por. *DUL* 866). Bardziej prawdopodobne jest łączenie drugiego *t* z kolejnymi literami i odczytanie go jako czasownika pochodzącego od rdzenia *arš* („żądać”, „domagać się”, „życzyć sobie”; tak też Milik 1978, 142; Pardee 2000, 623).

Niezależnie od odrzucenia odczytania wyrazu *ar* w wersie 20, istnieje możliwość łączenia omawianego tekstu z mitologicznym opisem małżeństwa Jaricha i Nikkal. W wierszu 21 mowa jest o złożeniu w ofierze barana „dla niego (*lnh*) i dla *ib* (*w l ib*)”. Identyfikacja *Ibbu* (*ib*) jest stosunkowo łatwa, ponieważ jest to drugie z używanych w Ugarit imion Nikkal, które pojawia się w micie opisującym małżeństwo Nikkal i Jaricha (zob. *nkl w ib* w *KTU* 1.24:1; por. *KTU* 1.24:17-18, gdzie użyte jest tylko imię *Ibbu*). Ponieważ omawiany tekst mówi o „baranie posagowym”,

zatem niewymienionym z imienia bogiem, któremu ma zostać złożona ofiara, powinien być Jarichu. Taka interpretacja wydaje się jak najbardziej zasadna. Jednak inni komentatorzy idą dalej i wprowadzają poprawkę *ln<g>h . w l ib*, przy czym *ngh* miałyby być inną formą imienia Nikkal albo błędem skryby (Xella 1981, 314; del Olmo Lete 1999, 202). Jednak poprawianie tekstu, by uzyskać nigdzie indziej niespotykaną formę imienia bóstwa, ewentualnie sugerowanie kolejnego błędu pisarza, zdaje się nazbyt łatwym rozwiązaniem. Należy raczej pozostać przy istniejącym i czytelnym zapisie, aniżeli poprawiać go według własnych interpretacji, tym bardziej, że tekst i bez poprawek wydaje się nawiązywać do mitu o małżeństwie Jaricha i Nikkal. Nie jest jednak jasne, dlaczego akurat takie wyrażenie znajduje się w tekście wymieniającym ofiary.

22. Tym bardziej nie jest jasne, o czym w rzeczywistości mówi wiersz 22. Po raz drugi występuje tutaj rdzeń *kml*, który sprawia problemy interpretacyjne. Ponieważ w wierszu 19 uznano, że bardziej prawdopodobne jest jego znaczenie „gniew”, także i tutaj tłumaczony jest jako „zagniewać, rozgniewać się” (por. Xella 1981, 312). Inni komentatorzy konsekwentnie widzą tutaj odmienne znaczenie. Del Olmo Lete (1999, 202-203 n. 115) widzi tu rdzeń *kwm*, który ma oznaczać „zbierać”, „spotykać” i tłumaczy: „Niechaj ona połączy się z nim”, oczywiście odnosząc to do małżeństwa Nikkal i Jaricha. Z kolei Pardee (2000, 628-629) dostrzega tu przekazanie „w pełni” ofiary dla Nikkal. Żadna z powyższych interpretacji nie wyjaśnia w klarowny sposób sensu tekstu i nie można mieć pewności, dlaczego „ona” (Nikkal?) miałyby rozgniewać się (?) na „niego” (Jaricha?). Być może wyjaśnieniem jest charakter tabliczki, która sprawia wrażenie szkolnej. Jeśli mamy tu do czynienia z ćwiczeniem uczniowskim, to można przypuszczać, że przepisane zostały poszczególne wiersze z różnych tekstów bez żadnego głębszego znaczenia, a jedynie dla ćwiczenia samego pisania.

23. Także ostatni wiersz sprawia poważne problemy interpretacyjne, ponieważ rzeczownik *mt* „śmierć” jest w języku ugaryckim rodzaju męskiego, natomiast czasownik *šlm* stoi tutaj w formie odpowiedniej dla trzeciej osoby rodzaju żeńskiego (zob. Xella 1981, 312; del Olmo Lete 1999, 203 n. 16). Proponowane jest także łączenie końca wiersza 22 i początku wiersza 23 w jeden wyraz *bhmth* („jej bydło”, tak Pardee 2000, 629), co jednak ignoruje linię podziału wierszy występującą na tabliczce. Wprawdzie na przedniej stronie tabliczki linie te występują po każdym wierszu i w związku z tym z pewnością nie oddzielają żadnej zamkniętej całości. Jednak na drugiej stronie tabliczki, która ma ewidentnie inny charakter i zapisana jest wyłącznie w języku ugaryckim, linia ta zdaje się mieć znaczenie i oddzielać poszczególne części tekstu (zob. krytyka propozycji Pardee: del Olmo Lete 2004, 612). Wydaje się, że mowa jest raczej o złożeniu w ofierze wspomnianego barana, składanego zgodnie ze swym określeniem („posagowy”), podczas zawierania umowy narzeczeńskiej/małżeńskiej. „Jego śmierć” jest zapewne formą ofiary zapokojnej, zatem wbrew Pardee (2000, 629) rzeczownik *mt* „śmierć” jak najbardziej pasuje do kontekstu i nie należy łączyć dwóch wierszy, wyraźnie rozdzielonych w tekście.

38. RYTUAŁ OFIARNICZY DLA ʿASZTARTY (BILINGWA HURYCKO-UGARYCKA)

1. KTU 1.116 (RS 24.261)
2. Południowy akropol, Dom kapłana huryckiego
3. 145 x 75 x 30 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczy

Tabliczka nie jest obłamana ani popękana, jednak tekst na stronie *recto* pozostaje w znacznej mierze nieczytelny, ponieważ uszkodzona jest powierzchnia tabliczki. Miejscem jej znalezienia, podobnie jak i pozostałych omawianych bilingw, jest dom kapłana huryckiego. Tekst przeplata sekcje huryckie z ugaryckimi, a nawet potrafi łączyć w jednej linii oba języki (w. 8, 10), co świadczy o dwujęzyczności skryby. Całość opisuje rytuał ofiarniczy na cześć ʿAsztarty-Szauszki. Skryba poprzez dodanie poziomych linii wyróżnił trzy główne części. Pierwsza część podaje nieco więcej informacji o samym przebiegu rytuału (na klepisku, obwiązanie twarzy). Druga, najdłuższa część wymienia wiele bóstw, którym należy złożyć ofiary. Wreszcie trzecia, najbardziej uszkodzona, wydaje się powtarzać część informacji z sekcji pierwszej, stanowiąc swego rodzaju klamrę.

KTU 1.116

Tłumaczenie

recto¹ *dbh . ʿttr{l}t ʿ. hr¹*

² *grat . b grn*

³ *atḥlm . utkd*

⁴ *agndym tdndy*

⁵ *inmty . inhzy*

⁶ *kzgd . in ḥmnd*

⁷ *{xxxx} nntd klt*

⁸ *nbdgd . w l bbtm*

Ofiara ʿAsztarty [Huryckiej].¹

Zwołanie na klepisku.

Ofiara dla Szauszki

w *agnd* i w *tdnd*,

w *inmt*, w *inhzz*,

dla Kuzuga, dla boga *ḥmn*,

dla Ninatty, dla Kulitty,

dla Nubadiga i dla (dwóch) bóstw pałacowych.

⁹ <i>aḥlm . tuḥk tizr pnm</i>	Ofiara Szauszki – obowiązek twarzy.
-----	-----
¹⁰ <i>w bbt . aḥlm .</i>	Wtedy bóstwu pałacowemu (złóż) ofiarę,
¹¹ <i>intt . tlnnttm</i>	bogom domów,
¹² <i>intt . atn'tt'm</i>	bogom ojcieców,
¹³ <i>ild . ttbd . 'tu'tkd</i>	dla Ila, dla Teszuba, dla 'Szauszki,
¹⁴ <i>kmrbd . kz'gd' . iyd</i>	dla Kumarbiego, 'dla' Kuzuga', dla Eja,
¹⁵ <i>attbd . in arnd</i>	dla Asztabiego, dla boga Arde,
¹⁶ <i>in ḥmnd . nbdgd</i>	dla boga ḥmn, dla Nubadiga,
¹⁷ <i>'ntd . tmgnd</i>	dla 'Anaty, dla Szimegiego,
¹⁸ <i>pddphnd</i>	dla Piḍaḍapchy,
¹⁹ <i>'ḥ'bid . dqt</i>	dla 'Che'bat, dla Daqqity,
²⁰ <i>[ḥ]dntt ḥdlrtt</i>	dla Chudeny, dla Chudellury,
²¹ <i>iṣḥrd . alnb</i>	dla Iščary, dla Allani,
²² <i>nk'l'd . nntdm</i>	dla Nikka'l', dla Ninatty,
²³ <i>kltd . adm kbbd</i>	dla Kulitty, dla Adammy, dla Kubaby,
dołna krawędź ²⁴ <i>'p'nḡntt{xx}</i>	dla 'p'nḡ [...]
²⁵ <i>'t'hrtt</i>	dla 't'hr
verso ²⁶ <i>'x'nd'r'tt'</i>	dla 'x'nd'r'
²⁷ <i>'u'd'n'[d ...]</i>	[dla] 'u'd'n'
²⁸ <i>[x]dn[xxxx]'x'd</i>	dla [...], dla [...]
²⁹ <i>[xx]'n'[xxx]'d'nd</i>	dla [...], dla [...]
-----	-----
³⁰ <i>[...]'t'm</i>	...
³¹ <i>'a'[iḥlm]'tu'tkd . nngy mlg</i>	'o'[fiara] dla 'Szauszki w nng, w mlg,
³² <i>'x'[xxx]'pr'ty</i>	[...]
³³ <i>p'g'[xxx]'x'wr'tt</i>	[...]
³⁴ <i>n'nt'[d k]'l'td</i>	[dla] Ni'natty', dla [Ku]litty,
³⁵ <i>nbd'gd'[...]</i>	'dla' Nubadiga' [...]
-----	-----

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

2. *grn* – Propozycja Dietricha & Mayera (1997, 168), którzy pracowali na słabej jakości fotografii, by czytać tutaj *śrd'm'*, nie wytrzymuje konfrontacji z dobrej jakości zdjęciami del Olmo Lete (2014, pl. LXXII-LXXIII). Wyraźnie widać litery *grn* oraz brak za nimi kolejnych liter.

21. *alnb* – Oczywisty błąd skryby, winno być *alnd*.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-2. Nagłówek tekstu spisany w języku ugaryckim informuje o bóstwie będącym głównym adresatem rytuału oraz o miejscu jego sprawowania. ‘Asztarta, jawiąca się w omawianym rytuale jako najważniejsza bogini, została opatrzona przydomkiem *hr*, który należy rozumieć jako „hurycka” (zob. szerzej: *KTU* 1.43:1, tekst 31). Nagłówek w interesujący sposób określa osoby zbierające się na rytuał poprzez rzeczownik „zwołanie” (*qrāt*). Oznacza on zebranie w celach kultowych, dokładnie tak, jak biblijne *miqrā’* (zwykle *miqrā’-qōdeš* „zwołanie święte”), pochodzące zresztą od tego samego rdzenia *qr’* („wołać”). Owo „zwołanie” ma mieć miejsce na „klepisku” (*grn*). Takie specyficzne miejsce (nie świątynia, pałac itp.) natychmiast przywołuje „klepiska”, na których mają spotkać się uczujący herosi (*rpum*) opisani w *Uczcie herosów* (*KTU* 1.20-22, tekst 2) oraz skojarzenie z klepiskiem (*gōren*) Arauny/Ornana Jebusyty, które także służyło w celach kultowych Dawidowi budującemu tam ołtarz (2 Sm 24,16-25, por. 1 Krn 21,15-28). Ostatecznie miejsce to będzie tożsame z miejscem, na którym Salomon wzniesie świątynię (2 Krn 3,1). Należy zaznaczyć, że klepisko jako miejsce związane z kultem pojawia się także w 2 Sm 6,6, gdzie na klepisku Nakona (por. 1 Krn 13,9, gdzie właścicielem klepiska jest Kidon) zatrzymuje się Arka Przymierza. Dochodzi wówczas do nieszczęśliwej śmierci Uzzy. Nadto klepisko pojawia się jako miejsce odbywania sądu przez Danila (*KTU* 1.17 V 4-8, *Legenda o Aqhacie*). Można zatem wnioskować, że klepiska, czyli miejsca normalnie przeznaczone na młóckę, bywały w świecie Semitów zachodnich wykorzystywane niekiedy także jako miejsca kultu oraz zebrań publicznych.

3-8. Hurycka sekcja tekstu odpowiada ugaryckiemu nagłówkowi, poprzez zaznaczenie, że ofiara przeznaczona jest dla Szauszki, będącej huryckim odpowiednikiem ugaryckiej ‘Asztarty i mezopotamskiej Isztar. Utożsamienie potwierdza tytuł: ‘Asztarta Hurycka. Następnie pojawiają się cztery terminy będące – jak się wydaje – huryckimi nazwami miejscowości (tak odczytują je: Laroche 1968, 501-502; Xella 1981, 320; Pardee 2000, 656-657). Określanie bóstw poprzez miejsca ich szczególnego kultu jest powszechne w tekstach ugaryckich i nie budzi wątpliwości, tym bardziej, że trzy z wymienionych nazw pojawiają się w tekstach hetyckich. Jedynie Dietrich & Mayer (1997, 168) proponują tłumaczenie tekstu: „To, co jest ofiarowane, jest tym, co leży (tutaj), przyjmij również to, co leży (tutaj), o bogini sprawiedliwości, o bogini mądrości”. Wydaje się, że taka interpretacja jest mało prawdopodobna.

Po wymienieniu miejsc kultu Szauszki, następuje informacja o ofiarach dla innych bogów (ww. 6-8a). Dwaj z nich pojawiali się już w poprzednich bilingwach, mianowicie bóg księżycy Kuzug (w formie Kudug) oraz bóg wojny Nubadig. Niestety zupełnie niejasny pozostaje charakter boga *hmn*. Jedynie Dietrich & Mayer (1997, 168-169) nieśmiało sugerują plemienne bóstwo Hammu, jednak nawet oni zaznaczają hipotetyczność swych rozważań. Zdecydowanie lepiej rzecz się przedstawia w odniesieniu do bogiń Ninatty i Kulitty. Są to dwie boskie służące Szauszki, które idąc w jej orszaku, grają na instrumentach (zob. *Pieśń Hedammu*, Popko 1992, 137;

Hoffner 1998, 54 § 11.3-11.4), można więc spodziewać się ich obecności w rytuale na cześć 'Asztarty/Szauszki.

Ostatnim wymienionym bóstwem jest *bbt* (w. 8b). Już samo istnienie tego bóstwa wzbudzało dyskusje (zob. szerzej komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.46:9, tekst 15 oraz KTU 1.115:3, tekst 28). Litera *bbt* można odczytać jako dwa wyrazy ugaryckie, czyli „w domu”, „w świątyni” (tak: Pardee 2000, 657; Andrason & Vita 2016, 302). Podstawą do takiego odczytania przez Pardee jest według niego KTU 1.115:3 (tekst 28), gdzie także występuje wyrażenie *l b bt*. Problematyczne w takiej interpretacji jest końcówce *-m*, które Pardee uważa za niejasne. Lepszą wskazówkę daje KTU 1.46:9 (tekst 15), gdzie znaleźć można identyczne wyrażenie *l bbtm*. Pojawia się ono tam w kontekście składania ofiary z krowy, najpierw dla Inašu-ilimów, a później właśnie dla *bbtm*. Należy zatem przyjąć, że *bbt* to bóstwo, zapewne opiekujące się pałacem (zob. Laroche 1968, 502; Xella 1981, 318; Dietrich & Mayer 1997, 163; del Olmo Lete 2004, 614-616). Wydaje się, że w omawianym tekście można widzieć semicki wtręt w hurycyckiej sekcji i tłumaczyć jako „bóstwa pałacowe”, podobnie jak w powyższych przypadkach. Należy jednak zaznaczyć, że w tekstach z nieodległej Kizzuwatny pojawia się Nubadig o przydomku *pipita/bibita* (Laroche 1968, 502). Być może mamy tu więc do czynienia z długą wędrówką wyrazu *bbt*: pierwotnie był on semickim określeniem na bóstwo domowe/pałacowe. Następnie został zapożyczony do Kizzuwatny (gdzie część ludności z pewnością stanowili Huryci) i w hetyckich źródłach pojawił się jako przydomek Nubadiga („Nubadig pałacowy”). Na koniec zaś dwujęzyczny skryba w Ugarit, wymieniając bóstwa hurycyckie, usłyszał semickie pochodzenie wyrazu i dlatego płynnie przeszedł z języka hurycyckiego na ugarycki.

9. Na końcu hurycyckiej sekcji pojawia się informacja dotycząca sposobu sprawowania rytuału, zapisana jednak w języku ugaryckim. Mimo to termin *athlm* użyty dla określenia składanej ofiary jest hurycycki (zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*). Tekst mówi o konieczności zasłonięcia twarzy, jednak nie jest jasne, czy twarz ma obwijać osoba uczestnicząca w rytuale (by nie patrzeć na oblicze bogini?), czy też mowa jest o zasłonięciu twarzy posągu bóstwa. Kolejny raz płynne przechodzenie pomiędzy językiem hurycyckim i ugaryckim świadczy o dwujęzyczności skryby.

10-15a. Kolejna sekcja, zapisana w dalszym ciągu w języku hurycyckim, zaczyna się jednak spójnikiem semickim *w*, co zapewne wynika z charakteru pierwszego wymienionego bóstwa: semickiego *bbt*. Wydaje się, że skryba niejako automatycznie, rozpoznając semickie pochodzenie wyrazu, przechodził na język ugarycki tylko po to, by w kolejnym wyrazie powrócić natychmiast do języka hurycyckiego – określenia ofiary jako *athlm*. Ciąg dalszy jest już wyłącznie po hurycycku. Jako pierwsze bóstwa, dla których przewidziano ofiary, wymienieni są „bogowie domów” i „bogowie ojców” (ww. 11-12). Wprawdzie użyty tu został język hurycycki, jednak mamy do czynienia z ewidentną kalką ugaryckich określeń *il bt* oraz *ilib* (zob. szerzej komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.110:1-2, tekst 36). Następnie spośród siedmiu wymienionych bóstw (ww. 13-15a), niemal identyczne z tymi, które pojawiają się

w *KTU* 1.110:3-6a (tekst 36), są: Ilu, Teszub, Kuzug/Kuḏug, Kumarbi, Eja, Asztabi. Dodatkową postacią jest tylko Szauszka. Jej występowanie nie budzi jednak zdziwienia, wszak cały rytuał poświęcony jest właśnie jej. Zajmuje ona miejsce nieokreślonego bliżej „boga wyroku/wyroczeni”. Także kolejność bogów w obu rytuałach jest bardzo podobna, jedynie Kuzug/Kuḏug zamienia się z Kumarbim. Taka sytuacja zdaje się wskazywać na istniejący wzorzec rytuału składania ofiar dla bóstw hurycckich („lista bogów”), podobnie jak miało to miejsce w przypadku rytuałów ugaryckich (zob. *KTU* 1.47 i paralelne, tekst 9).

15b-17. Ciąg dalszy listy bogów jest już odmienny od *KTU* 1.110. Jako kolejny pojawia się opiekuńczy bóg miasta, czyli Arde (w. 15b), który w *KTU* 1.110 występował na dalszym miejscu (zob. *KTU* 1.110:9, tekst 36). W następnym wierszu (w. 16a) ponownie wymieniony jest nieznany bliżej bóg *hmn*, który pojawił się już w w. 6b. Następnym bogiem jest znany już wojowniczy bóg Nubadig (w. 16b). Ciekawe, że występująca po nim *ʿAnata*, nie zyskuje żadnego hurycckiego odpowiednika, lecz pojawia się pod swym semickim imieniem. Być może sąsiedztwo z Nubadigiem wynika z wojowniczego charakteru obu bóstw. Wreszcie kolejnym (w. 17b) wymienionym bóstwem jest Szimegi, czyli bóg słońca. Na nim kończy się lista bogów, którzy występowali także w *KTU* 1.110, czyli – jak się wydaje – stanowili rdzeń hurycckiego panteonu czczonego w Ugarit.

18-20. Od wiersza 18 aż do końca lista zawiera już wyłącznie imiona bogiń. Dodatkowo w zdecydowanej większości (z wyjątkiem Nikkal z w. 22) nie były one wzmiankowane w innych bilingwach. Nie wiadomo, z czego wynika takie zgrupowanie bóstw rodzaju żeńskiego, wszak we wcześniejszych wierszach bogowie byli wymieszani z boginiami. Pierwsza bogini, Piḏaḏapcha, to ugarycki odpowiednik Piḥaiḥaphi, czyli lokalnej hipostazy Szauszki czczonej na górze Piḥaiḥa (Taracha 2009, 118). Po Szauszcze następuje szereg bogiń związanych z powszechnie czczoną wśród Hurytów boginią Hebat. Jako pierwsza jest wymieniona sama Chebat (*hbt*, taki jest zapis jej imienia w ugaryckim alfabecie). Pierwotnie (w trzecim tysiącleciu) była to bogini opiekuńcza Aleppo (Halab, por. zapis imienia bogini *ḥa-a-ba-du*, tj. Halabatu). Z biegiem czasu została małżonką boga burzy (zob. Taracha 2009, 121; Archi 2015, 572). W zależności od miejsca, jej mężem był Adad (Górna Mezopotamia), Teszub (Hetyci), Tarhunt (Luwici). Hetyci łączyli ją także z boginią słońca z Arinny. W Ugarit jednak była utożsamiona z córką Baʿla – Pidrają (Schwemer 2008, 13-14). Następną wymienioną boginią jest Daqqita, boska służąca Hebat. Zapewne z tej właśnie przyczyny występuje w jednym wersie ze swą niebiańską panią. Więcej o Daqqicie zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.108:9 (tekst 44). Kolejne dwie boginie, w mitologii hurycckiej także związane z Hebat, to Chudena i Chudellura (Hutena i Hutellura). Były to boginie losu, towarzyszące ludziom przy porodzie. Z tego powodu były łączone z ugaryckimi Koszaratami (Taracha 2009, 125; Archi 2013a, 13-15; Archi 2013b, 19).

21-29. Kolejne boginie nie pochodzą już z kręgu bogini Hebat. W wierszu 21 pojawia się kilkakrotnie występująca w tekstach ugaryckich Iḥchara (często spotykana w formie Iḥcharaja lub Uḥchara, zob. szczególnie komentarz historyczno-kulturowy

do KTU 1.47:24 i paralelne, tekst 9). Bogini ta, znana z kręgu hurycko-hetyckiego, jest utożsamiana z mezopotamską Inanną-Isztar, szczególnie w jej aspekcie bogini miłości. Jednak wśród Hurytów i Hetytów otrzymała cechy chtoniczne, a także zsyłała i leczyła choroby. Zapewne to związek ze światem podziemnym sprawił, że obok Išchary pojawiła się w omawianym tekście bogini Allani – hurycka władczyni krainy umarłych, odpowiednik mezopotamskiej Ereszkigal (Taracha 2009, 124; Archi 2013a, 4).

Wiersz 22 jako pierwszą wymienia boginię Nikkal, małżonkę boga księżyca. W Ugarit była ona żoną Jaricha, wśród Hurytów – Kuzuha, zaś jej pierwowzór, sumeryjska bogini Ningal, była małżonką boga Nanny, później Sina. Świadczy to o popularności tej bogini, co potwierdza zresztą fakt, że jest ona jedyną boginią wymienioną w całym zbiorze huryckich bogiń (od w. 18), która pojawia się także w innych bilingwach hurycko-ugaryckich. Jej sąsiadką w wierszu jest bogini Ninatta, którą należy łączyć z występującą w następnej linii Kulittą. Obie boginie – służki wielkiej bogini Szauszki – pojawiały się już wcześniej w w. 7 (zob. komentarz historyczno-kulturowy).

Ostatnie dwie boginie (dalszy ciąg tekstu jest nieczytelny) to Adamma i Kubaba. Pierwsza jest dawną boginią syryjską, czczoną już w Ebla jako małżonka Rašapa, jednak w Ugarit nigdy w tej roli nie występuje. Jej znaczenie w kulcie wśród Semitów zachodnich wyraźnie słabnie (Archi 2013, 15). W źródłach huryckich często pojawia się w powiązaniu z boginią Kubabą, która z kolei wcześniej była ważną boginią w Karkemisz (Popko 1992, 140-141; Taracha 2009, 112, 119). Niekiedy tę drugą postrzega się jako lokalną hipostazę bogini-matki (Haas 1994, 406-409). Wydaje się zatem, że Adamma i Kubaba zostały połączone w tradycji huryckiej (i w omawianym tekście) jako dawne, lokalne boginie syryjskie, których kult został przejęty wraz z ekspansją hurycką na tereny północnej Syrii w pierwszej połowie drugiego tysiąclecia.

Kolejne wiersze sekcji są już nieczytelne bądź nie jesteśmy w stanie zidentyfikować bogiń (bóstw) tutaj wymienionych. Dietrich & Loretz (1997, 164-165) proponują tłumaczenie uszkodzonych wierszy: „dla silnych..., dla rzek..., dla..., na ofiarę..., dla otworu ofiarnego..., dla dobra, dla zdrowia ...”, co jednak jest bardzo hipotetyczne wobec znacznego uszkodzenia tekstu.

30-35. Ostatnia sekcja tekstu jest bardzo źle zachowana, można jednak w uszkodzonym kontekście dostrzec wspomnienie o ofiarach dla Szauszki, Ninatty, Kulitty i Nubadiga. Z pewnością nie jest to zatem ciąg dalszy poprzedniej listy bogiń (w. 18-29), ponieważ pojawiają się tu te same imiona, które występowały w ww. 3-8. Wydaje się zatem, że jest to swego rodzaju kłamra całego rytuału i powrót (powtórzenie?) ofiar wymienionych w początkowych wierszach rytuału dla bogini 'Asztarty-Szauszki.

39. TRZYDNIOWY RYTUAŁ OFIARNICZY DLA PIDRAI (BILINGWA HURYCKO-UGARYCKA)

1. *KTU* 1.132 (RS 24.291)
2. Południowy akropol, Dom kapłana huryckiego
3. 70 x 54 x 17 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczy

Jest to niewielka tabliczka bez większych obłamań, jednak z częściowo uszkodzoną powierzchnią. Tekst opisuje trzydniowy rytuał ofiarniczy, łącząc wielokrotnie w jednym wierszu języki hurycki i ugarycki. Bodaj w największym stopniu widać tu dwujęzyczność skryby. Poszczególne części tekstu są oddzielone poziomymi liniami. Pismo jest staranne, widać rękę doświadczonego skryby.

KTU 1.132

Tłumaczenie

recto 1 *b tš' 'š'r'h*

² *trbd . 'rš [.] pδry . b 'b't . mlk*

⁴ *ath'l'[m .] 'i'n tlnδ⁵ gd'l't .*

hb'td . š

⁶ *šbr'd¹ . gdl't*

⁷ *dqt{d} . gdl't*

⁸ *hδn hδ'l'r dqt{t}*

⁹ *hnnǵ'd¹ t̄t dqt*

¹⁰ *nbdgd . dqt*

¹¹ *tǵnd . dqt*

¹² *kldnd . d'qt¹*

W dziewięt¹nas¹tym (dniu miesiąca)
przygotuj łożę Pidrai w pałacu królewskim.

(Jako) ofia^rr¹[ę] dla ¹bo¹ga domu – kro^rwę¹,
dla ¹Cheb¹at – barana,
¹dla¹ *Šbr* – krowę,
{dla} *Daqqity* – krowę,
Chudenie (i) Chude¹ll¹urze – owcę,
¹dla¹ *Hnnǵ* – owcę,
dla *Nubadiga* – owcę,
dla *Tagiego* – owcę,
dla *Keldiego* – ow^rcę¹.

dolna krawędź ¹³ *lm . tn šm* ¹⁴ *hbt'd* .

w ¹⁵ *nš ilm* verso ¹⁶ *kmm* .

l pn ¹⁷ *ll . 'šrmm*

¹⁸ *in tln d gdl t*

¹⁹ *alnd . gdl t*

²⁰ *hbt d . g < d > l t*

²¹ *inš il'm' k'kmm'*

²² *b r't'l't' in t'l'nd*

²³ *a'l'nd tn šm*

²⁴ *inš ilm . kmm*

²⁵ *pn ll . tn 'r* ²⁶ *'rš .*

²⁷ *r'rb š'pš'*

²⁸ *w hl ml'k'*

Następnie dwa barany ¹dla¹ Chebat
i (dla) Inašu-ilimów to samo;
przed nocą (dwa) ptaki.

Dla boga domu – krowę,
dla Allani – krowę,
dla Chebat – kr<o>wę,
Inašu-ili¹mom¹ to ¹samo.¹

W ¹t¹rze¹cim¹ (dniu rytuału) dla boga d¹o¹mu
(i) dla A¹l¹ani dwa barany,
Inašu-ilimom to samo;
przed nocą strząśnij łożę.

(Gdy) słoń¹ce¹ za¹j¹dzie
kró¹l¹ będzie wolny (od obowiązków
rytualnych).

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

3. ¹b¹t – Odczytanie ¹b¹t (za *KTU*) jest niepewne, ze względu na uszkodzenie litery. Wielu komentatorów preferuje ¹š¹t, co daje tłumaczenie: „pościel łożę Pidrai królewską narzutą/kocem/pościelą” (zob. Herdner 1978, 43; Xella 1981, 307-308; Pardee 2000, 742-743; por. hebr. *šit* „szata”). Pojawia się także propozycja tłumaczenia „przygotuj łożę Pidrai w (celu) ustanowienia króla” (zob. del Olmo Lete 1999, 208; por. czasownik *št* z bardzo szerokim znaczeniem, m.in. „umieścić”, „ustanowić”, „sprawić” itd., *DUL* 835-837). Del Olmo Lete początkowo sugerował, że możemy tutaj mieć do czynienia nie tyle z *hieros gamos*, ile z rytuałem dotyczącym zmarłego króla przechodzącego w zaświaty i tam potwierdzającego swą królewską władzę (del Olmo Lete 1999, 186 n. 57), choć później odstąpił od takich propozycji (del Olmo Lete 2004, 626).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-2. Pierwsze dwa wiersze, zapisane w języku ugaryckim, dają wstępną informację odnośnie do przebiegu samego rytuału. Wprawdzie wiadomo, którego dnia ma się on odbyć, jednak skryba nie zamieścił nazwy miesiąca, zapewne dla niego oczywistej. Podane jest natomiast miejsce rytuału, czyli pałac królewski oraz konieczność przygotowania łoża, określonego jako „łożę Pidrai”. Problematiczne jest, jak

należy interpretować to wyrażenie. Możemy mieć tu do czynienia nie z określeniem przynależności owego łoża (do bogini Pidrai), lecz z wyrażeniem sugerującym jego przeznaczenie. W *Eposie o Gilgameszu* łożo nowożeńców zdaje się być określone mianem „łoża Iszhary”, czyli bogini miłości (II 109, George 2003, 563). Oczywiście nie oznacza to, że należało ono do bogini, lecz że służyć miało do miłosnych igraszek. Pidraja, podobnie jak jej siostry Țalaja i Aršaja, miała związek z płodnością ziemi, jako córka boga Ba'la. Mogłoby to sugerować orgiastyczny charakter rytuału, być może zbliżony do znanych z Mezopotamii rytuałów świętych zaślubin (*hieros gamos*, zob. np. Lapinkivi 2004). Ku takiej interpretacji może kierować nas także fakt, że Pidraja była utożsamiana z hurycką boginią miłości Hebat. Należy jednak zaznaczyć, że literatura ugarycka nie zna rytuałów świętych zaślubin (zob. krytyczne wobec takiej interpretacji *KTU* 1.23 spojrzenie Smitha 2008b, 93-113). Co więcej, sama Pidraja zawsze jest przedstawiana w mitologii ugaryckiej jako niezamężna, co zdaje się wykluczać rytuał *hieros gamos*. Być może więc „łożo Pidrai” nie miało związku z rytualnym współżyciem, lecz było po prostu jakimś specjalnym rodzajem łoża. Wreszcie nie można wykluczyć, że cały rytuał był poświęcony przede wszystkim Pidrai (podobnie jak poprzedni tekst – ‘Asztarcie) i posąg tej bogini był obecny podczas trzech dni składania poszczególnych ofiar. W związku z tym w nocy posąg bóstwa, który przybył ze świątyni do pałacu, był rzeczywiście układany do snu na specjalnie dla niego przygotowanym łożu. Byłoby to podobne do późniejszych greckich świąt upamiętniających zaślubiny Hery i Zeusa, podczas których przenoszono posąg bogini i kładziono go w świątyni w specjalnie przygotowanym łożu (zob. Grimal 2008, 127; Pauzanasz, *Wędrówka po Helladzie* II 17. 22). Niestety wobec braku innych tekstów źródłowych wspominających o „łożu Pidrai” nie wiadomo, która z hipotez jest poprawna. Z pewnością dalszy ciąg rytuału nie zawiera żadnych sugestii, by rytuał miał coś wspólnego z *hieros gamos*, wprost przeciwnie, ma on typową formę rytuału ofiarniczego.

4-12. Sekcja ta opisuje ofiary składane bóstwom podczas rytuału. Zaczyna się od hurycckiego terminu na określenie ofiary *aṭhlm* (zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*). Sekcja w całości jest zbudowana w specyficzny sposób, ponieważ łączy w każdym wierszu imię hurycckiego bóstwa wraz z przyimkiem „dla” (-d) w tym samym języku oraz ugarycki termin na określenie zwierzęcia ofiarnego. Większość bogów pojawiających się w tej sekcji (Chebat, Daqqita, Chudena i Chudellura oraz Nubadig) wspomniana została w poprzednim tekście (zob. szerzej o tych bóstwach komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.116, tekst 38). Jako pierwsze bóstwo pojawia się jednak „bóg domu” (*in tln*), co jest kalką ugaryckiego określenia *il bt*. Termin ten pojawiał się już w huryccko-ugaryckich bilingwach, zresztą także na początku list ofiarniczych (zob. szerzej komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.110:1, tekst 36). Dwa bóstwa spośród wymienionych w sekcji są niejasne: *Šbr* (w. 6) oraz *Hnnǵ* (w. 9). Wszyscy komentatorzy określają te imiona jako nieznanne bóstwa, ewentualnie niekiedy rozważają inne lekcje. Wreszcie dwa ostatnie wymienione w tej sekcji bóstwa maj – jak się wydaje – imiona wprost opisujące ich cechy. Pierwszy z nich, Tagi, to huryc-

cki bóg bądź określenie boga, którego imię oznacza „Piękny” (zob. Laroche 1980, 249-250). Takie imię nosił kananejski władca Ginti-Kirmil, czyli „Tłoczni Karmelu”, w okresie amarneńskim (zob. *RIA XIII*, 407-408, Lipiński 2016, 133-134). Imię drugiego boga, Keldiego, oznacza „Zdrowie” (zob. Laroche 1980, 141; Xella 1981, 308). Termin ten może także oznaczać rodzaj ofiary: „ofiara za zdrowie”, „ofiara za pomyślność” (Schwemer 1995, 86-101; Weinfeld 2004, 42-44). Bez wątpienia dwaj ostatni bogowie nie są żadnymi spośród ważnych bóstw huryckich, lecz raczej są uosobieniem pewnych cech właściwych bogom, a pożądanym przez ludzi. Wszystkim wymienionym bogom składane są w ofierze zwierzęta: odpowiednio krowy, barany lub owce, zatem typowe dla Ugarit zwierzęta ofiarne.

13-17. Ta krótka sekcja zapisana jest niemal wyłącznie w języku ugaryckim. Jedyne wraz z huryckim imieniem bóstwa Hebat pojawia się także hurycki przyimek *-d*. Najwyraźniej skryba, zapisując huryckie imię (w ugaryckim zapisie alfabetycznym Chebat), niejako automatycznie użył huryckiego przyimka „dla”. Z odwrotnością takiej sytuacji mieliśmy do czynienia w *KTU* 1.116:8,10 (tekst 38), gdzie skryba, zapisując w huryckim tekście ugaryckie określenie *bbt* („bóstwo pałacowe”), dodał mu ugarycki spójnik *w* oraz przyimek *l*. Po raz kolejny widać więc, że skryba, zapisując tekst bilingwiczny, nie przepisywał go, lecz tworzył, samemu będąc dwujęzycznym. Dla Hebat przeznaczono dwa barany, podobnie jak i dla Inašu-ilimów, czyli ubóstwionych przodków. Warto zauważyć, że owi Inašu-ilimowie to jedyne semickie bóstwa w całym omawianym tekście. Wszyscy pozostali bogowie mają pochodzenie huryckie. Bóstwa te pojawiają się jeszcze dwukrotnie w w. 21 oraz w. 24. Ich chtoniczny charakter podkreślony jest przez zwykłą dla nich w tekstach ugaryckich ofiarę z ptaków. Omawiany fragment rozpoczyna ciąg trzech sekcji, w których występują bóstwa związane ze światem umarłych. Co ciekawe, obok nich występuje Hebat, czyli małżonka boga burzy, w Ugarit utożsamiana z Pidrają, zatem bogini niemająca chtonicznego charakteru. Jej obecność jest tutaj trudna do wytłumaczenia, szczególnie wobec zaznaczenia, że ofiara dla Inašu-ilimów ma zostać złożona dopiero „przed nocą”, czyli o zachodzie. Być może Hebat, utożsamiana przez Hetytów z boginią słońca z Arinny, otrzymuje tutaj cechy nocnego słońca, czyli podróżującego nocą z zachodu na wschód przez podziemną krainę umarłych. Inną próbą wyjaśnienia może być położenie nacisku na utożsamienie Hebat z Pidrają, a wedle jednej z prezentowanych powyżej hipotez (w. 2) to właśnie jej poświęcony był omawiany rytuał.

18-21. Sekcja w pierwszych trzech wierszach miesza język hurycki i ugarycki, by w ostatnim przejść wyłącznie na ugarycki. Pierwsze trzy linie, podobnie jak w pierwszej sekcji, zawierają imiona huryckich bogów wraz z przyimkiem „dla” (*-d*), zaś zwierzę ofiarne (krowa) określone jest w języku ugaryckim. Pierwszym wymienionym bóstwem jest „bóg domu” (por. w. 4), zaś kolejnymi bogini świata umarłych Alanni oraz ponownie wspomniana Hebat. W końcowym wierszu znowu pojawiają się Inašu-ilimowie ze wzmianką w języku ugaryckim, że dla nich przewidziana jest taka sama ofiara. Wprawdzie tekst nie mówi tego wprost, jednak należy

domyślać się, że omawiana sekcja opisuje ofiarę składaną drugiego dnia rytuału, czyli jest to zapewne dwudziesty dzień miesiąca.

22-26. Kolejna sekcja wyraźnie zaznacza, że ofiara ma zostać złożona w trzecim dniu rytuału, czyli dwudziestego pierwszego dnia miesiąca. W całej sekcji jedynie pierwsze dwa wymienione huryckie imiona bogów („bóg domu” oraz „Allani”) wraz z przyimkami „dla” są zapisane po hurycyku. Pozostały tekst jest w języku ugaryckim. Pojawiają się w nim znowu Inašu-ilimowie, dla których, podobnie jak dla poprzednio wymienionych bóstw, przewidziano ofiarę z barana. Rytuał ma się zakończyć przed nocą, czego znakiem ma być „strząśnięcie łoża” (czyli prawdopodobnie pościelenie), zapewne wspomnianego na początku rytuału „łoża Pidrai”.

27-28. Ta końcowa formuła często występuje także w innych ugaryckich rytuałach (zob. wstęp do rytuałów ofiarniczych).

40. PRYWATNY RYTUAŁ OFIARNICZY Z PTAKÓW I INNYCH ZWIERZĄT

1. *KTU* 1.48 (RS 1.019)
2. Akropol, Dom najwyższego kapłana
3. 128 x 72 x 24 mm
4. Muzeum Luwr
5. Rytuał ofiarniczy

Tabliczka jest bardzo uszkodzona. Niektóre linie są niemal zupełnie zniszczone. Lepiej zachowana jest tylko dolna część tabliczki strony *recto*. Strona *verso*, praktycznie zupełnie nieczytelna, zawierała 16 linii tekstu. Ponadto dwie linijki tekstu na krawędzi górnej, spośród których jedyny częściowo czytelny wyraz to *npš*. Niezależnie od tego, czy tekst jest interpretowany jako opis rytuału (Pardee 2000, 326; 2002, 117), czy też tylko spis ofiar (del Olmo Lete 1999, 88), nie ulega wątpliwości, że wymienia on ofiary składane bóstwom właśnie podczas jakiegoś rytuału. Mimo że tekst został znaleziony w domu najwyższego kapłana, wydaje się, że wspomina ofiary fundowane przez lokalne społeczności bądź poszczególne osoby. Stąd tekst został określony jako „prywatny”.

Tekst jest na tyle fragmentaryczny, że zrezygnowano z odtwarzania wierszy i zachowano linie tekstu ugaryckiego. Trudno jest ustalić poszczególne sekcje, a nawet adresatów ofiar. Tekst został w dużej mierze oparty o ustalenia Pardee (1988b, 173-191), które zostały następnie przyjęte przez kolejnych badaczy, w tym wydawców *KTU*. Stąd tekst różni się znacząco od wcześniejszych edycji, np. zaprezentowanej przez Xellę (1981, 113-115).

KTU 1.48

Tłumaczenie

recto 1 [...]ʿrʿšrm

[...] ʿpʿtaki

² [dbḥ] ṭpḥ bʿl

[(jako) ofiarę krwawą] potomstwu
Baʿla;

³ [ṭ]ʿrʿṭ. ʿšrm

[ṭ]ʿrʿzʿly ptaki

⁴ [l] bʿlt btm

[dla] Pani Domów;

⁵ <i>ʔlt̪ . šx¹n . l . dgn</i>	ʔtrzy ...¹(?) dla Dagana;
⁶ <i>ʔxxx¹ . piʔxxn¹</i>	ʔ...¹ (?)
⁷ <i>ʔpš . šnʔʔ¹ [.] ʔy¹qš</i>	Šapšcie (...) ʔptasz¹nika;
⁸ <i>ʔtr . b išʔt¹</i>	byka, (którego) w ogniʔu¹
⁹ <i>b ʔlh . št{x}</i>	umieścił jego właściciel,
¹⁰ <i>ʔqqrʔn . p¹[r at]rt²</i>	<i>ʔqqrʔn</i> bycz¹[ka – Aszi]racie (?);
¹¹ <i>ʔʔn¹ [...] l rʔd¹[x]</i>	dwʔa¹ [...] dla <i>rʔd¹[x]</i> (?),
¹² <i>aht . hm[nh] ʔ ʔn¹</i>	jeden [do] kapli[cy;] ʔdwa¹
¹³ <i>b ym . dbh . ʔpʔh¹[. b ʔl]</i>	w dniu ofiary (dla) potomʔstwa¹ [Baʔla];
¹⁴ <i>aht . l . mzy . bn ʔx¹[...]</i>	jeden dla <i>mzy</i> , syna [...];
¹⁵ <i>aht . l . mkt . gr[m]</i>	jeden na obiadę Gór[om];
¹⁶ <i>aht . l . ʔtrt ʔ . š¹[d]</i>	jeden dla ʔAsztarty ʔPol¹[nej;]
¹⁷ <i>arb ʔ . ʔrm</i>	cztery ptaki
dolna kraweź ¹⁸ <i>gt . trmn</i>	(dla/z?) posiadłości Szarrumanni,
¹⁹ <i>aht slhu</i>	jeden (dla/z?) Silhu.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

2. *ʔpʔh¹[. b ʔl]* – Wyraz *ʔph* jest najwyraźniej błędnie zapisany lub jest obocznością wyrazu *šph* („potomstwo”). Wymowa obu liter jest bardzo zbliżona. Taką manierę skryby potwierdza zapis *ʔpš* zamiast *špš* w linii 7.

4. *[l] b ʔlt btm* – Pardee (2000, 325) sugeruje rekonstrukcję *š* (baran) przed *l b ʔlt btm*. Brak jednak podstaw (np. paralelnych tekstów) dla takiej rekonstrukcji.

5. *šx¹n* – Pardee (2000, 329) proponuje rekonstrukcję *ʔša¹n*, co tłumaczy „trzy (pary) sandałów”. Byłby to jednak jedyny przykład ofiarowania sandałów bóstwu, stąd do takiej propozycji trzeba podchodzić z ostrożnością (zob. del Olmo Lete 2004, 588).

6. *iʔxxn¹* – Kolejna propozycja rekonstrukcji zgłoszona przez Pardee (2000, 329) to *ipdm*, czyli „tuniki”. Sam wyraz etymologicznie związany jest z hebr. wyrazem „efod” (*ʔēfōd*), co według Pardee może sugerować użycie kultowe (Pardee 2002, 121). Podobnie jak w poprzednim przypadku, propozycja rekonstrukcji jest dość dowolną spekulacją, choć oczywiście nie można jej z góry odrzucić. Dodatkową wątpliwość budzi w tym wypadku sugestia odczytania końcowego znaku jako *m*, a nie *n*.

7. *ʔpš* – Pierwszy wyraz w linii wydaje się potwierdzać tendencję skryby do zapisywania *ʔ* przed literą *p* zamiast *š* (por. wyżej w. 2). Należy zatem wnioskować, że mamy tu do czynienia ze specyficznym zapisaniem imienia bogini Šapšy (tak: Pardee 2000, 329, a także – mimo wcześniejszego sprzeciwu – del Olmo Lete 2004, 588).

10. *ʔp¹[r at]rt* – Rekonstrukcja końca linii za Pardee (2000, 325). *KTU* proponuje ostrożniej: *ʔpxxx¹rt*. Kontekst jednak wskazuje, że można spodziewać się w tym miejscu imienia bóstwa, stąd należy przychylić się do propozycji Pardee, mimo wątpliwości del Olmo Lete (1999, 89).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-7. Pierwsza część tekstu wydaje się wspominać ofiary z ptaków lub w jakiś sposób z ptakami związane. Pojawiają się one z pewnością w w. 1 oraz w. 3, gdzie składane są odpowiednio Ba'lowi oraz Pani Domów. Z kolei w uszkodzonym w. 5, gdzie wspomniana jest ofiara dla Dagan, pierwszą literą uszkodzonego wyrazu, zapewne opisującego ofiarę, jest prawdopodobnie *š*. Jeśli takie odczytanie jest poprawne, wówczas nie mamy już do czynienia z ofiarą z ptaka. Kolejne linie wprowadzają jeszcze więcej zamieszania ze względu na zły stan zachowania tekstu. Wprawdzie wydaje się ustalone, że adresatem ofiary jest bogini słońca Šapša (zob. komentarz filologiczny), jednak nie jest jasne, co miało być złożone w ofierze. Ostatni wyraz w linii (*yqš*) można rozumieć – jak to zostało zaproponowane – jako „ptasznik” (Xella 1981, 114; Pardee 2000, 325; *DUL* 961), co dobrze pasuje do kontekstu, w którym wspomniane są ofiary z ptaków. W związku z tym Pardee (2000, 329) sugeruje, by w wyrazie *šn't* widzieć w oparciu o język arabski (*sn'*) znaczenie „sieć”, „pułapka”. Dawałoby to ofiarę z „siedel ptasznika (?)”. Jednak Pardee uczciwie zaznacza, że takie tłumaczenie jest hipotetyczne (w języku ugaryckim brak jest wyrazu *šn'* o znaczeniu „sieci”, „siedla”). Z kolei del Olmo Lete początkowo nie dostrzegwał w wyrazie *tpš* bogini Šapšy, lecz rodzaj ptaka, podobnie zresztą jak w *šn't* (del Olmo Lete 1999, 89; *DUL* 820, 912). Na tej podstawie widział tu ofiarę z „ptaków łownych” (*yqš* jako „łowca”, „ptasznik”). Jednak sugerowane przez niego nazwy ptaków byłyby *hapax legomena*, stąd takie znaczenie wyrazów jest wątpliwe, co zresztą ostatecznie przyznał sam autor (del Olmo Lete 2004, 588), skłaniając się ku odczytaniu za Pardee imienia bogini słońca (*tpš* > *špš*). W związku z przedstawionymi wątpliwościami, wydaje się, że należy pozostawić wyraz *šn't* bez tłumaczenia, co oznacza, że nie wiadomo, co złożono w ofierze dla Šapšy. Można się jedynie domyślać, że jest to coś, co pojmiał ptasznik.

Lista bogów wymienionych w pierwszej części tekstu nie wskazuje w żaden sposób na charakter rytuału. Trudno w oparciu o występowanie Pani Domów wnioskować o dworskim charakterze, jak tego chciałby del Olmo Lete (1999, 88-89). Dagan i Šapša zdają się bardziej wskazywać na rolnicze cechy kultu. Z kolei „potomstwo Ba'la” jest na tyle wieloznaczne, że nie sposób wyciągać dalej idących wniosków.

8-10. Tekst niejasny zarówno ze względu na ofiarowane zwierzę, jak i na wątpliwości co do bóstwa, któremu ofiara miałaby być złożona. Del Olmo Lete (1999, 89; *DUL* 917) chciał widzieć w powszechnie występującym rzeczowniku *tr* („byk”) nieznaną nazwę rodzaju ptaka. Jako przymiotnik określający ów rzeczownik autor ten proponuje czytane razem *bišt* („cuchnący”, *DUL* 202) w oparciu o inne języki semickie. Jednak ofiarowanie bóstwu cuchnącego ptaka budzi poważną wątpliwość. Ponadto del Olmo Lete w obu przypadkach proponuje wyjątkowe znaczenie dla dobrze znanych wyrazów, by tylko dopasować je do założonego przez siebie kontekstu ofiar z ptaków. Jednak fakt, że w tekście wcześniej występują ofiary z ptaków, w żaden sposób nie wyklucza możliwości wspomnienia ofiar z innych zwierząt. Stąd nawet

sam del Olmo Lete przyznaje, że dostrzeganie w omawianym fragmencie ptaków jest „czystym domysłem” (del Olmo Lete 2004, 588). W takiej sytuacji należy widzieć tu po prostu ofiarę z byka. Umieszczenie go w ogniu oznacza zapewne ofiarę całopalną (Pardee 2000, 329-330).

Drugim problemem jest określenie bóstwa, któremu ów byk miałby być ofiarowany. Trudno zgodzić się z propozycją Pardee (2000, 330), który widzi w omawianym wersie imię boga Ba'la i sugeruje, że sufix *-h*, nie ma w tym wypadku znaczenia zaimka dzierżawczego dla 3. os. lp. r.m. (co wydaje się najbardziej oczywistym rozwiązaniem), lecz jest przyimkiem wskazującym na kierunek ruchu (por. *DUL* 327-328). Ma to dawać według niego znaczenie: „byk, (który) jest umieszczony w ogniu do/dla Ba'la”. Jednak takie użycie *-h* byłoby zupełnie wyjątkowe, ponieważ absolutnie powszechne jest używanie w takim kontekście przyimka *l*, ewentualnie imienia bóstwa bez żadnego przyimka. Podawany przez Pardee przykład *KTU* 1.43:13 (*l 'nt'h'*) nie jest mocnym argumentem, wobec faktu, że przed imieniem bóstwa występuje tam *l*, a samo *h* jest częściowo rekonstruowane. Wydaje się zatem, że należy tu widzieć nie Ba'la, któremu miał być złożony byk, lecz właściciela zwierzęcia, który byka ofiarował. Warto zauważyć, że w w. 9 występuje jedyny w tekście czasownik (*št*), co zdaje się sugerować choćby szcątkowy opis rytuału, a nie jedynie wyliczenie ofiar. Prywatny charakter ofiary znajduje paralełę we wzmiankowaniu poszczególnych miejscowości w ww. 17-18 oraz – być może – w występowaniu bliżej nieznanego *mzy* w w. 14 (zob. niżej).

Rozwiązaniem problemu boskiego adresata ofiary z byka jest linia 10. Wprawdzie jest ona częściowo rekonstruowana (zob. komentarz filologiczny), jednak wydaje się, że należy tu widzieć imię Asziraty. Co istotniejsze, linia ta zawiera dodatkowe informacje dotyczące składanego w ofierze byka. Ma to być byczek (*pr*) określony niezrozumiałym wyrazem *ḥqr'n¹*. Wyraz ten nie pojawia się w żadnym innym tekście ugaryckim, stąd dotychczasowi komentatorzy pozostawiali go bez tłumaczenia. Być może jednak mamy tu do czynienia z nazwą geograficzną określającą pochodzenie byczka, ponieważ w ugaryckich tekstach ekonomicznych pojawia się nazwa własna *ḥqr* (*KTU* 4.557:1; zob. van Soldt 2005, 19). Jeśli przyjąć, że mamy tu do czynienia z obocznością zapisu *ḥqr/ḥqr*, wówczas należałoby tłumaczyć tekst o ofierze z byka w sposób następujący: „byka, (którego) w ogni'u¹ umieścił jego właściciel, ḥiqareń'skiego bycz[ka – Aszi]racie”.

11-16. Kolejna sekcja prawdopodobnie poświęcona jest ofiarom z ptaków. Wprawdzie sam wyraz „ptaki” (*'šrm*) nigdzie się nie pojawia, jednak w w. 12 i w następnych liczebnik „jeden” (*aḥt*) występuje w rodzaju żeńskim, co zapewne wskazuje na ofiarę ptaka, ponieważ w języku ugaryckim jest on rodzaju żeńskiego. Podobnie jak w poprzedniej sekcji, tak też i tutaj problematyczny jest odbiorca ofiary. Jedynie ww. 13, 15 i 16 są w pełni jasne, ponieważ mówią o ofiarach dla potomstwa Ba'la (por. w. 2), Aszarty Polnej oraz dla Gór. W tym ostatnim przypadku określony jest nawet rodzaj ofiary (*mkt*). Zapewne jest on paralelny do *nkt* („obiata”), zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*. „Góry”, będące tu odbiorcą ofiar, występują jako bóstwa

w ugaryckich listach bogów. Są one tam zestawione z Otchłaniami (Gurumy i Tahamaty) (zob. KTU 1.47:19 i paralelne, tekst 9). Nie można także wykluczyć liczby pojedynczej i ofiary składanej Górze (*Ĝūru*), czyli regionowi królestwa Ugarit, który nosił taką właśnie nazwę (*DUL* 321), choć taka hipoteza wydaje się mniej prawdopodobna. Linia 12 wspomina z kolei o ofierze dla kaplicy, jednak bez wzmiankowania, komu jest ona poświęcona. Największy jednak kłopot sprawiają ww. 11 i 14. Pierwszy mówi o ofierze dla *r'd'1[x](?)*. Jedyńm bóstwem, którego imię zaczyna się w ten sposób, jest Radmanu (*rdmn*), podczaszy Ba'la (zob. KTU 1.3 I 2, tekst 1). Jest to jednak pomniejsze bóstwo, które nigdy nie pojawia się w jakimkolwiek tekście ofiarniczym. Oczywiście nie wyklucza to możliwości jego wspomnienia w omawianym rytuale, choć należy zaznaczyć, że jest to mało prawdopodobne. Zresztą nawet odczytanie ewentualnych pierwszych dwóch liter jego imienia jest w rzeczywistości wątpliwe, ponieważ tabliczka jest w tym miejscu praktycznie całkowicie zniszczona. Linia 14 jest jeszcze trudniejsza w interpretacji, ponieważ pojawia się tam imię *mzy*, który miał być synem (*bn*) osoby, której imię się nie zachowało. Wyraz *mzy* wydaje się huryckim imieniem (*DUL* 600). Oznaczałoby to jednak, że ofiarę składano człowiekowi, co jest nieprawdopodobne. Stąd del Olmo Lete (1999, 90 n. 14) sugeruje, że jest to rodzaj ofiary, choć – jak sam zaznacza – trudno znaleźć odpowiednią etymologię wyrazu, nie wspominając o braku innych przykładów w języku ugaryckim. Być może mamy tu do czynienia z zanotowaniem, jednak w skrótowej formie, imienia fundatora ofiary. Byłoby to dobrą paralełą dla wspomnianego powyżej „właściciela byka”. Ponieważ jednak nie można ostatecznie ustalić, jaką rolę pełni *mzy*, tekst pozostawiono bez tłumaczenia.

17-19. Ostatni fragment tekstu mówi o ofiarach z ptaków i wymienia obok dwie nazwy własne. „Posiadłość Szarrumanni” to toponim pojawiający się w innych tekstach, niekiedy traktowany w całości jako nazwa własna (Gittu-Szarrumanni; tak van Soldt 2005, 48, 78). Nie sposób jednoznacznie rozstrzygnąć, czy omawiany tekst mówi o ofierze dla (bóstwa opiekuńczego) tej miejscowości, czy też jest to ofiara składana w intencji mieszkańców, a może złożona przez samych mieszkańców. Identyczna sytuacja dotyczy w. 19, gdzie pojawia się *Silḫu*. Jest to znana miejscowość w królestwie Ugarit (van Soldt 2005, 34). Wobec występowania wcześniej w tekście osób, które wydają się fundatorami ofiar, bardziej prawdopodobne jest, że mowa o ofiarach pochodzących z wymienionych miejscowości. Należy jednak przyznać, że jest to hipoteza, stąd zaproponowane tłumaczenie dopuszcza także inne możliwości.

41. PRYWATNY RYTUAŁ OFIARNICZY ZE ZWIERZĄT I MIRRY

1. KTU 1.79 (RS 13.006)
2. Pałac królewski
3. 82 x 59 x 30 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczy

Tekst został odnaleziony w pałacu królewskim w Ugarit, jednak z pewnością nie mówi o ofiarach królewskich. Zapewne pochodzi z prowincji, z którejś z królewskich posiadłości *gt* (zob. poprzedni tekst). Sam tekst jest napisany dość niestaranym pismem, trudności z odczytaniem pogłębia zły stan zachowania. Mimo to jest on ciekawy, ponieważ poświadcza umiejętność pisania także na prowincji, wśród urzędników królewskich niższego szczebla, którzy przesyłali do pałacu królewskiego raporty dotyczące ofiar.

KTU 1.79

Tłumaczenie

recto 1 [...]ʼbʼ *gt ntt*

[...]ʼwʼ posiadłości Neszsze

² [x]ʼxxxʼ *šh*

[...]ʼjego barana.

w l y tʼn ʼḥsnʼ ³ ʼbd ulm

I ʼChasanuʼ zaprawdę dʼaʼl (to) słuźde Ullamiego.

tn un ʼḥsʼn

ʼChasaʼnu powtórzył skargę.

⁴ *gdy lqh štqʼn gt ʼbn ndʼkʼ*

Šitqaʼnuʼ wziął koźlątko (z) ʼposiadłościʼ synów *ndk*

⁵ *u ʼmʼrʼuʼ ʼxxʼ gt ntt*

i ʼmiʼrrʼęʼ ʼ...ʼ (z) posiadłości Neszsze.

ḥsn l ymʼ ʼl rgn

Chasanu zaprawdę dał (to) ʼdla *rgn*.

dʼ lqh štqnʼ ʼbt qʼbš u ʼb gt iʼlštmʼ

To, coʼ Šitqanu wziął (z) ʼdomu klaʼnu i ʼposiadłości Iʼlištamʼu,

dbh štqn lʼ ʼršpʼ

(tenże) Šitqanu złożył w ofierze dla ʼRašapa.ʼ

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

2. *l ytn* – Wyrażenie występujące w w. 2 oraz 5 jest niejasne ze względu na wieloznaczność przyimka *l*. Ma to swoje konsekwencje dla rozumienia całego tekstu. Jeśli *l* zostanie potraktowane jako negacja (por. *DUL* 480), wówczas tekst będzie wykluczał bliżej nam nieznanego Ullamiego i podkreślał współdziałanie pomiędzy Chasanu i *Şitqanu*: „Chasanu nie dał (tego) słuźce Ullamiego, (lecz) Chasanu powtórzył skargę”. Jeśli jednak *l* zostanie zinterpretowane jako partykuła podkreślająca emfazę (por. *DUL* 481), wówczas Ullamu zostanie włączony do grupy ofiarodawców: „Chasanu zaprawdę dał (to) słuźce Ullamiego. Chasanu powtórzył skargę”. Obie wersje są z gramatycznego punktu widzenia równie prawdopodobne.

6. *ʾl rġn dʾ* – Odczytanie początku linii jest niepewne. *KTU* proponuje *ʾl rʾh gt*, co jednak daje mocno wątpliwy sens: „Chasanu zaprawdę dał (to) dla wiatru/kamienia młyńskiego/aromatu posiadłości” (zob. *DUL* 724). Stąd przyjęto propozycję Pardee (2000, 429): *l rʾġn dʾ*. Dostrzeganie w tym miejscu imienia własnego wydaje się bardziej prawdopodobne ze względu na w. 3, gdzie po niemal identycznym wyrażeniu *l ytn ħsn* pojawia się osoba (sługa Ullamiego), nie zaś jakiś przedmiot.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-6a. Trudno jest interpretować całość tekstu wobec znaczących uszkodzeń i wątpliwych niekiedy rekonstrukcji. Nie ulega jednak wątpliwości, że tekst opisuje przygotowanie i składanie ofiar. Odpowiedzialni za to byli urzędnicy lub osoby pracujące w posiadłościach (Chasanu, *Şitqanu*). Pierwsza z ofiar wiązała się ze złożeniem bliżej nam nieznanego skargi (w. 3). Można jedynie domyślać się, że prawdziwość tej skargi oskarżyciele potwierdzili przez złożenie ofiary (barana). Kolejna ofiara (koźlątko i mirra) miała zostać zebrana przez *Şitqanu*, jednak przekazano ją Chasanowi, być może jako wyższemu rangą urzędnikowi (autorowi tekstu?). Brakuje informacji o powodach złożenia ofiary, wymienione są jedynie podmioty odpowiedzialne za przygotowanie darów ofiarnych, czyli posiadłość synów *ndk* oraz posiadłość Neszsze. Interesujący jest fakt, że tekst nie wspomina o samym złożeniu ofiar, lecz o przekazaniu darów ofiarnych innym osobom (o ile słusznie odczytujemy uszkodzony tekst, zob. komentarz filologiczny). Nie wiemy zatem, czy ofiary zostały złożone w posiadłościach, w których je zebrano, czy też może osoby wyznaczone (sługa Ullamiego, *rġn*) przywozły dary do stolicy i stąd tabliczkę odnaleziono w stołecznym pałacu. Ta druga opcja wydaje się bardziej prawdopodobna. W takiej sytuacji tabliczka byłaby raportem omawiającym zebrane dary ofiarne w posiadłościach królewskich na prowincji, które następnie zostały przekazane do centrum. Warto zauważyć, że zwierzęciem przeznaczonym na ofiarę jest koźlątko, co jest rzadkością. Tylko w *KTU* 1.111:7 (tekst 37) wspomniana jest ofiara z dwóch koziołków, jednak mamy tam do czynienia z bilingwą ugarycko-hurycką i rodzaj zwierzęcia ofiarnego może wynikać z wpływów huryckich. W omawianym tekście

ofiara z koziołka może wskazywać na lokalną tradycję bądź na wiejski charakter ofiary. Także w Biblii ofiara z kozłęcia wydaje się dawnym, wiejskim typem ofiary, sprzed późniejszych kodyfikacji świątynnych (zob. ofiara Gedeona Sdz 6,19; ofiara Manoacha Sdz 13,15.19).

6b-8. Z inną sytuacją mamy do czynienia w przypadku ostatniej ofiary. Tym razem jedna osoba (Šitqanu) zarówno zbiera dary ofiarne, jak i składa ofiarę – Rašap. Dary ofiarne (nie zostały one wymienione) przygotowała posiadłość Ilištam´u oraz nieco tajemniczy „dom klanu”. Miejscowość Ilištam´u jest dobrze poświadczona w tekstach ugaryckich (van Soldt 2005, 93-95, 170). Nieznana jest jednak funkcja „domu klanu”, który nie występuje w żadnym innym tekście. Można domyślać się, że ma on związek z kultem przodków, ponieważ rzeczownik *qbyš* pojawia się jako określenie zmarłych przodków Kirty (klan Ditanu) lub w rytuale ku czci przodków *KTU* 1.161 (tekst 30), gdzie „klan Didanu” jest paralelny z herosami *rpum*. Być może mowa jest zatem o kulcie lokalnych przodków, stąd ofiara nie jest przekazywana do pałacu, lecz składana na miejscu. Ponieważ jednak dary ofiarne zebrano z posiadłości królewskich, zatem na tabliczce przeznaczonej dla pałacu znalazła się informacja o tym fakcie.

42. PRYWATNY PASTERSKI RYTUAŁ OFIARNICZY

1. *KTU 1.80 (RS 15.072)*
2. Pałac królewski
3. 87 x 64 x 33 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał ofiarniczy

Krótki tekst zapisany na połowie bardzo dobrze zachowanej tabliczki. Pismo jest wyraźne i staranne, wszystkie litery są czytelne. Podobnie jak w poprzednim przypadku, jest to zapewne informacja przekazana z prowincjonalnej królewskiej posiadłości na dwór królewski. Tym razem dotyczy ona rytualnego uboju.

KTU 1.80

Tłumaczenie

¹ *{d}b gt ilštm'*

W posiadłości Ilištam' u,

² *bt ubnyn šh . d ytn . štqn*

(w) domu Ubinnijaniego (był) jego baran, którego dał Šitqanu.

³ *tut t̄bh štq' n'*

Šitqan' u¹ zarzął owce.

⁴ *b bz 'zm ḥbh š'h'*

Podczas udoju (?) kóz zarzął 'jego' barana.

⁵ *b kl ygz ḥḥ šh*

Podczas pełnej strzyży zarzął jego barana.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

Kolejny tekst (zob. poprzedni) odnoszący się do posiadłości Ilištam' u (*gt ilštm'*) oraz tamtejszego urzędnika imieniem Šitqanu. Pełni on tutaj ponownie rolę kapłana, który składa w ofierze („daje”) niewymienionemu z imienia bóstwu barana, będącego własnością niejakiego Ubinnijaniego. Wydaje się, że czasownik *ytn* wyraża w tym wypadku czynność złożenia w ofierze. Niestety mimo dobrego stanu zachowania,

nie jest jasne, ile i jakie zwierzęta ostatecznie zostały złożone w ofierze. Wiersz drugi mówi o baranie, wiersz trzeci o owcach, zaś wiersze czwarty i piąty ponownie o baranie (tym samym? dwóch różnych?). Oba ostatnie wersy wykazują podobną budowę i słuszne wydaje się przyjęcie podobnego znaczenia dla obydwu. Jednak nie jest to łatwe, ze względu na rzadko występujące słowa (*bz*, *ygz*) oraz zapewne błędny zapis czasownika *ṭbh*. Zarówno Dietrich & Loretz & Sanmartín (*KTU*), Tropper (2000, 57), jak i Pardee (2000, 435) zakładają, że w wersie czwartym zamiast *ḥbh* należy czytać *ṭbh*, zaś w wersie piątym zamiast *ḥḥ* należy czytać *ṭḥ*. Biorąc pod uwagę fakt sporządzenia tabliczki na prowincji, zapewne przez niezbyt wprawnego skrybę (podobnie jak *KTU* 1.79, choć tym razem dukt pisma jest staranniejszy), możliwość wystąpienia pomyłek jest bardzo prawdopodobna. Tym niemniej samo tłumaczenie pozostaje wątpliwe, choćby ze względu na to, że *bz* to *hapax legomenon*. Wyraz *bz* oznacza w wielu semickich językach „pies”, „wymię” (zob. *DUL* 251; *DNWSI* 149; Sokoloff 2009, 132), stąd del Olmo Lete proponuje tłumaczenie wersu czwartego: „(koziołek) od wymienia kóz ma zostać ofiarowany” (*DUL* 251). Takie tłumaczenie zakłada jednak rozszerzenie podmiotu („koziołek”) i pomija zupełnie fakt, że na końcu linii pojawia się wyrażenie „jego baran”, który w naturalny sposób wydaje się zwierzęciem złożonym w ofierze, tym bardziej, że identyczny zwrot pojawia się w wersie drugim. Dlatego też trafniejsze wydaje się przedstawione tłumaczenie, choć jego słabością jest rozszerzenie znaczenia *bz* z „pies”, „wymię”, na „udój”, być może „karmienie (jagniąt)”. Inną propozycją jest połączenie ugaryckiego wyrazu *bz* z rdzeniem *bzz* „rabować”, „łupić” i stąd rzeczownik „łup” „zdobycz” (por. hebr. *bzz*, *baz*, *bizzā^h*, *WSHP I*, 112-113; *DNWSI* 149; Sokoloff 2009, 133). Na tej podstawie Pardee (2000, 436) proponuje „Gdy kozy zostały zrabowane, złożył w ofierze jego barana”. Sugeruje przy tym, że *bz* jest bezokolicznikiem, co budzi wątpliwości. Jednocześnie Pardee nie rozstrzyga, czy to właściciel kóz składa ofiarę/zarzyna barana, by dogonić rabusiów, czy też przeciwnie, to rabuś składa ofiarę/zarzyna barana, by ująć pogoni. Jednak taka propozycja tłumaczenia kłóci się z następnym wersem, w którym kolejny baran jest zarzynany podczas zwykłych czynności hodowlanych (strzyża). Taki też wydaje się kontekst ofiar składanych na prowincji, zapewne w posiadłości hodującej królewskie stada. Pierwsza ofiara składana jest, gdy pojawiają się młode (zaczyna się czas karmienia/udoju), zaś druga składana jest przy okazji strzyży, dosł. „Gdy (właściciel, zapewne Ubinnijani) strzygł zupełnie/w pełni/wszystkie (owce, *Ṣitqanu*), zarznął jego barana”. Oba wiersze uzyskują wówczas podobne znaczenie: podczas ważnych dla hodowców wydarzeń, składana jest ofiara. Sytuacja taka znajduje swą paralelę w nakazach biblijnych. Pwt 12,6 wspomina o ofiarach z pierwotnych drobniejszego bydła (czyli na przykład właśnie owiec). Oczywiście można je składać wówczas, gdy pojawiają się młode w stadzie, zatem wtedy, gdy matki dają mleko (czas udoju). Podobnie Pwt 18,4 mówi o nakazie ofiary z pierwocin podczas strzyży owiec. Dlatego nie przekonuje propozycja del Olmo Lete, który w *ṭbh* widzi tym razem rzeczownik: „ofiarnik zupełnie ostrzyże jego barana” (*DUL* 874). Po pierwsze ten sam wyraz (*ṭbh*) w dwóch sąsiednich i podobnych konstrukcyjnie

wersach otrzymuje odmienne znaczenie, a po drugie zupełnie niejasne jest, dlaczego to osoba odpowiedzialna za składanie ofiary, ewentualnie rzeźnik, miałyby dokonywać strzyży. Postrzygacze zawsze stanowili osobną grupę zawodową i nie sposób pomylić ich czy to z rzeźnikami, czy z kapłanami.

Wydaje się zatem, że omawiany tekst stanowi krótką notkę wysłaną z prowincjonalnej posiadłości królewskiej zajmującej się (głównie?) hodowlą zwierząt. Urzędnik (być może sam *Şitqanu*) informuje w niej dwór o składanych ofiarach, związanych z ważnymi dla hodowców momentami w roku (pojawienie się młodych, strzyża). Sytuacja taka świadczy o daleko posuniętej centralizacji (konieczność informowania pałacu o ofiarach z pojedynczych sztuk zwierząt) oraz biurokracji (informacja przekazywana na piśmie i archiwizowana w pałacu).

III. RYTUAŁY ZWIĄZANE Z KULTEM ZMARŁYCH

Jednym z bardzo ważnych aspektów religii Semitów zachodnich był kult zmarłych. W przedstawianych powyżej tekstach pojawiały się już elementy tego kultu, jak ofiary dla zmarłych przodków (*KTU* 1.161, tekst 30), analizowane w ramach rytuałów ofiarniczych. Niniejszy rozdział zbiera kolejne – tym razem już nie związane z ofiarami – rytuały, które były sprawowane w ramach kultu zmarłych. Nie są one liczne i reprezentowane są przez pojedyncze lub co najwyżej podwójne przykłady.

Pierwszym tekstem (*KTU* 1.124, tekst 43) jest rytuał uzdrowienia. Ma się ono dokonać w sanktuarium poświęconym Ditanu, czyli praprzodkowi dynastii władającej w Ugarit. Jednoznacznie wskazuje to na moc niektórych zmarłych do wpływania na życie żywych, w tym wypadku poprzez uzdrowienie. Kolejny tekst (*KTU* 1.108, tekst 44) także ukazuje sprawczość zmarłych, ponieważ królewski przodek Jaqaru, po złożeniu mu odpowiednich ofiar, ma błogosławić nowego władcę, swego następcę na królewskim tronie w Ugarit. Najwyraźniej owo błogosławieństwo ze strony zmarłych władców było postrzegane jako istotne z perspektywy nowego władcy. Wreszcie dwa ostatnie teksty (*KTU* 6.13 i 6.14, teksty 45 i 46) to stele wspominające o ofiarach dla zmarłych (*pgr*), składanych za pośrednictwem boga Dagana, połączonych z uroczystościami dla żywych uczestników uroczystości.

43. RYTUAŁ UZDROWIENIA PRZEZ WYROČNIĘ PRAPRZODKA DITANU

1. *KTU* 1.124 (RS 24.272)
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 114 x 83 x 27 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Rytuał

Tabliczka jest zachowana w całości, jednak w środkowej części jest dość mocno popękana, przez co odczytanie treści bywa utrudnione. Charakter tekstu budzi wątpliwości. Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 329-330; 1990, 205), a także Spronk (1986, 193-194) określają go jako rytuał nekromantyczny związany z narodzinami dziecka. Wyatt (2002, 423) widzi tu raczej rytuał medyczny związany z wyrocznią, jednocześnie podkreślając elementy mitologiczne. Xella (1981, 174-175) umieszcza tekst wśród tekstów wróżebnych. Del Olmo Lete (1999, 312) określa tekst jako królewskie konsultacje przy pomocy wróżby. Natomiast Pardee widzi tu elementy mitologiczne połączone z wyrocznią (1988, 179; 2002, 170). Z kolei Niehr (*TUAT NF IX*, 265) nazywa tekst prośbą o uzdrowienie. Nie ulega wątpliwości, że mamy przed sobą tekst rytuału, który dotyczy zdrowia (królewskiego?) dziecka. Rytuał ten wiąże się z zapytaniem o radę Ditanu, praprzodka dynastii ugaryckiej. Rada ta jest rodzajem wyroczni, co może nieco przypominać zwrócenie się o radę do herosów/bogów w starożytnej Grecji. W tekście można zatem znaleźć elementy wszystkich rytuałów wymienionych przez naukowców. Wydaje się, że nazwa jest tutaj drugorzędna, a istotniejszy jest sam charakter tekstu łączący elementy kultu zmarłych, wróżbiarskie oraz medyczne, natomiast trudno się zgodzić, by widzieć tu elementy mitologiczne. Wspomniane w tekście figurki oraz troska o rytualną czystość wskazują na typowy dla Mezopotamii sposób sprawowania rytuału. Mimo że *KTU* 1.124 nie jest wprost zależne od konkretnego utworu mezopotamskiego, to jednak tekst ten wskazuje – podobnie jak inne teksty związane z wróżbami i znalezione w tzw. domu kapłana hurycyckiego – na dużą zależność od dominującej kultury Mezopotamii.

KTU 1.124

Tłumaczenie

recto ¹ *ʿkʷ ymgy . adn* ² *ilm . rbm . ʿm dtn*

³ *w yšal . mʿtʷpż . yʿlʷd*

⁴ *w yʿny.nn . ʿdtʷn*

⁵ *tʿny . ʿnadʷ . ʿmr . qʷh*

⁶ *w št . ʿbʷ [b]ʿt hrn .*

trʷhʷ hdtʷ mʷ[r] . ʿqhʷ[.]

w ʿšʷtʷ b bt . ʿbʷʷl .

bnt . qʷhʷʷ w št . b bt .

w prʷ[t]ʷ ¹⁰ hy . ʿhʷlh .

w ymʷgʷʷ ¹¹ mʷlʷakk . ʿm dʷtʷn

¹² *lqʷhʷ mtpż*

¹³ *w yʿny.nn* ¹⁴ *dtn .*

bnt . mhʷyʷ

¹⁵ *l dg . ʿwʷ l klʷbʷ*

dolna krawędź ¹⁶ *w atr . in . mr*

ʿGdy¹ do Ditana przybędzie pan (od) wielkich bogów

i zapyta o wy¹roc¹nię (dotyczącą) dzi¹ec¹ka – ʿDita¹nu mu odpowie.

Odpowiesz: „W¹eż¹ ʿworeczek mirry¹

i po¹łóż (go) ʿw¹ [świątyni] ʿtyni ʿHorana.

Weż¹ nowy ʿpojem¹nik ʿmir¹[ry]

i ʿpo¹łóż (go) w świątyni ʿBa¹la.

We¹ż¹ figurkę (?) i po¹łóż (ją) w domu, a usu¹[nie] ona jego ʿb¹ól”.

(Gdy) do Di¹ta¹na przy¹będzie¹ twój po¹sła¹niec,

otrzy¹ma¹ wyrocznię.

Ditanu mu odpowie:

„Oczyś¹ć ten dom,

żadnej ryby ʿi¹ żadnego ps¹a¹!”

I potem nie będzie (już) cierpienia.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

3. *mʿtʷpż* – Odpowiedź Ditana jest określona jako *mtpż* (ww. 3, 12). Wyraz ten, będący oboczną formą *mtpʷt* (*DUL* 597-598), wywodzi się od powszechnego rdzenia *tpʷt* (por. hebr. *špt*) wiążącego się z ideą sądzenia (zob. Cazelles 1984, 177-182; Dietrich & Loretz 1990, 226-240). Mamy więc tutaj do czynienia z „wyrokiem” czy lepiej z „wyrocznią”. Warto zauważyć, że także język polski łączy ze sobą werdykt sądu definiujący przyszłość skazanego z przepowiednią bogów określającą przyszłość ludzi.

5-6. *nad*, *trh* – Wyrazy *nad* i *trh* nie mogą oznaczać „bukłaka” czy też „butli”, „flaszy”, „słoja” (por. *DUL* 603, 865), ponieważ mirra nie jest przechowywana w formie płynnej, lecz skryształizowanej. Zresztą taką już zbiera się z drzew. Oznacza to, że umieszczano ją raczej w worku/woreczku (*nad*) i jakimś pojemniku (*trh*). Dla woreczka z mirrą doskonałą paralelę stanowi Pnp 1,13: „Mój miły jest mi woreczkiem mirry wśród piersi mych położonym”.

8. *bnt* – Znaczenie wyrazu *bnt* jest niepewne. Del Olmo Lete tłumaczy ten wyraz jako „tamaryszek”, w oparciu o akad. *bīnu* (1999, 313 n. 68; *DUL* 230), podobnie jak wcześniej Dietrich & Loretz (1990, 218). Ci ostatni jednak, zaledwie dwa lata wcześniej (*TUAT II*, 331) widzieli w *bnt* „figurkę”, w nawiązaniu do akad. *binītu*. Tak też już wcześniej rozumiał ten wyraz Xella (1981, 176), a później Wyatt (2002,

424 n. 8) oraz Niehr (*TUAT NF V*, 191; *TUAT NF IX*, 266). Watson & Wyatt (2014a, 307) łączy obie propozycje, tłumacząc „tamaryszkowa figurka”. Pardee (1988, 188; 2002, 172) pozostawia ten termin bez tłumaczenia, choć skłania się ku „figurce”. Wydaje się, że dostrzeganie tu „figurki” używanej w magicznym rytuale jest bardziej zasadne, zob. komentarz historyczno-kulturowy.

14-15. *btn* – Watson & Wyatt (2014a, 306-307) zaproponowali, by w *btn* widzieć „tę dziewczynę”, a nie „ten dom”. Ciąg dalszy natomiast tłumaczyli: „żadnego szaleństwa i żadnego majaczenia/wścieklizny”, zob. Watson & Wyatt (2014b, 41-44). Propozycja ta wydaje się jednak zbyt dowolnie zmieniać znaczenie znanych ugaryckich wyrazów jak *dg* „ryba” i *klb* „pies”.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-4. Wprowadzająca część tekstu przedstawia głównych aktorów rytuału. Pierwszym jest Ditanu, pojawiający się już w innych tekstach, zob. *KTU* 1.161 (tekst 30, komentarz historyczno-kulturowy do ww. 3-12). Nie ulega wątpliwości, że mamy tu do czynienia z praprzodkiem dynastii władającej w Ugarit, pochodzącym jeszcze z amoryckiego rodu panującego gdzieś w początkach drugiego tysiąclecia. W ten sposób uzyskujemy potwierdzenie, że wybitni przodkowie dynastyczni, należący do grona *rpum*, mieli swe własne ośrodki kultu w starożytnym Ugarit. Niestety tekst nic nie mówi o wyglądzie tego miejsca. Dalszy ciąg tekstu w jasny sposób definiuje jednak charakter owego miejsca kultu: jest to wyrocznia. Wyrocznie, w których porad udzielają heroiczni przodkowie, znane są w Grecji. Na przykład przywódca wyprawy siedmiu przeciw Tebom, Amfiaraos, został połknięty przez ziemię-Gaję i od tej pory w beockim Oropos mieściła się jego wyrocznia. Przybywano tam w celu uleczenia, zob. bardzo dobrze zachowany relief wotywny od uzdrowionego pacjenta przechowywany w Narodowym Muzeum Archeologicznym w Atenach: https://www.namuseum.gr/en/monthly_artefact/the-grateful-patient/ (za wskazówkę dziękuję p. prof. Krystynie Stebnickiej). Najbardziej znaną wyrocznią, gdzie rad udzielał heros, nie zaś „pełnoprawny” bóg (jak Apollo w Delfach czy Zeus w Dodonie), jest Epidauros, poświęcone kultowi Asklepiosa oraz inne asklepiejony (Kos, Pergamon, Ateny, Korynt itd.). Oczywiście także w tym wypadku wyrocznie miały leczniczy charakter, co przypomina sytuację opisaną w omawianym tekście. Różnicą jest inkubacyjny charakter rytuałów greckich (zob. szerzej Renberg 2016), który nie jest w żaden sposób wzmiankowany w odniesieniu do rytuału ugaryckiego. Pewne podobieństwo do omawianego tekstu można dostrzec także w 1 Sm 28, gdzie także mamy do czynienia z pytaniem o radę wybitnego zmarłego, w tym wypadku sędziego Samuela (zob. del Olmo Lete 1999, 315). Jest on określony mianem *'ēlōhīm* (1 Sm 28,13), zatem ma status ponadludzki i ma wiedzę przekraczającą zwykłe ludzkie poznanie, w czym jest bardzo podobny do Ditanu. Istnieją jednak także wyraźne różnice pomiędzy opisem wywołania ducha Samuela i zwróceniem się po radę do Ditanu. Przede wszystkim ten drugi ma swoją wyrocznię, której siedziba najwyraź-

niej jest powszechnie znana. W odniesieniu do Samuela nie ma wzmianki o wyroczni, a nawet ma on być niezadowolony z faktu wywoływania jego ducha („Dlaczego nie dajesz mi spokoju?” 1 Sm 28,15). Po wtóre zaś ostatni sędzia Izraela nie jest wywoływany, by kogokolwiek uzdrowić, lecz odsłania przed Saulem przyszłość. Jest ona jednak niezależna od samego Samuela, bowiem jako ostateczny kreator rzeczywistości przedstawiony jest Jahwe. Natomiast Ditanu daje wskazówki, jak zmienić przyszłość, czyli uleczyć dziecko. Najwyraźniej w Ugarit wierzono więc, że zmarli nie tylko znają przyszłość (jak Samuel), ale mogą także na nią wpływać (jak Ditanu).

Po radę do wyroczni przybywa „pan (od) wielkich bogów” (*adn ilm rbm*). Termin ten niestety jest niejasny. Może on oznaczać kapłana (Dietrich & Loretz, *TUAT II*, 330; Tropper 1989a, 154; Dietrich & Loretz 1990, 222-223), jednak patrząc na kontekst, bardziej prawdopodobny wydaje się król, który zresztą w Ugarit pełnił także funkcje kapłańskie. Na taką możliwość wskazuje fakt, że Ditanu czczony jest jako przodek dynastii, a problemem przedstawionym w wyroczni jest zdrowie dziecka. Zapewne jest nim królewski potomek, skoro o wyrocznię pytany jest właśnie Ditanu. Wydaje się, że w pierwszej wyroczni król przybywa osobiście (na co zdają się wskazywać ww. 1-2), w odróżnieniu od wyroczni drugiej, gdzie wysła swego posłańca (*mlak*, w. 11). Wielu badaczy proponowało, by w *adn ilm rbm* widzieć któregoś z bogów, na przykład: Rašapa, Milka, Jaricha, Jamma, Baʿla, czy wreszcie Ila, albo innego ubóstwionego przodka – Jaqaru (zob. Xella 1981, 175; Spronk 1986, 194; Pardee 1988, 184-185; Caquot, *TOu II*, 119; Pardee 2002, 170). Należy jednak zauważyć, że trudny do wyobrażenia jest rytuał, gdzie po wyrocznię u zmarłego przodka królewskiego przybywa bóg (zob. Schmidt 1994, 79). Na dodatek wyrocznia ta ma dotyczyć żyjącego dziecka, na co wprost wskazuje dalsza część rytuału mówiąca o uleczeniu. Dla uniknięcia takiej niespotykanej sytuacji Spronk (1986, 193-194) sugeruje, że już na początku tekst odnosi się do posłańca pojawiającego się dopiero w w. 11, który przybywa do wspólnie występujących Ditanu i „Pana wielkich bogów”. Z kolei Wyatt (2002, 423) proponuje zmianę podmiotu i to Ditanu ma przybyć do „pana wielkich bogów”. Obie hipotezy ewidentnie sprzeczne są z tekstem źródłowym, który dwukrotnie (w. 1-2; 11-12) mówi wyraźnie, że to Ditanu jest osobą, do której przybywano po wyrocznię. Jeśli przyjąć interpretację proponowaną przez Pardee lub Wyatta, należałoby widzieć w tekście nie tyle rytuał, co raczej nader zawiłą i jedyną w swoim rodzaju scenę mitologiczną, w której któryś z bogów przybywa po wyrocznię do zmarłego królewskiego przodka. Ditanu leczy dziecko, choć nie sposób ustalić czyje (Ila? innego boga?). W ten sposób jednak zmarli przodkowie stają się potężniejsi od wielkich bogów. Odwrócenie układu osób proponowane przez Wyatta – jak wspomniano powyżej – nie znajduje uzasadnienia w tekście. Taka scena paramitologiczna nie ma żadnego odpowiednika w źródłach bliskowschodnich ani greckich i nie sposób przyjąć, by stała się ona podstawą do sprawowania rytuału, co sugeruje Pardee (1988, 191; 2002, 171). Decydującym argumentem przeciw takiej hipotezie jest paralela z drugą częścią wyroczni, gdzie pojawia się „posłaniec” (*mlak*), nie zaś jakakolwiek postać boska. „Pan (od) wielkich bogów” jest zatem zapewne królem przybywającym po wyrocznię we własnej osobie. Być może w „wiel-

kich bogach” (*ilm rbm*) należy widzieć zmarłych (królów?), na wzór mezopotamskiego określenia Anunnaków, czyli bogów świata umarłych, nazywanych *anunnaki ilū rabūti* (Spronk 1986, 194; Dietrich & Loretz 1990, 215-216).

5-10a. Druga część rytuału stanowi odpowiedź wyroczni. Jest ona wprowadzona przez wyraz „odpowiesz” (*t’ny*), skierowany wprost do kapłana udzielającego wyroczni. Tekst wyroczni, którą kapłan ma wypowiedzieć, jest z kolei zaadresowany do króla/królewskiego posłańca. Składa się on z trzech części, z których każda zawiera polecenie „weź” (*qh*). Pierwsza część mówi o „woreczku mirry” (*nad mr*), który ma zostać złożony w świątyni Ćorana (w. 5b-6a). Druga jest podobna i wspomina o pojemniku mirry (*trh mr*), tym razem ofiarowanym w świątyni Ba’la (w. 6b-8a). Tekst niestety nie podaje żadnego uzasadnienia, dlaczego wymienieni są właśnie ci bogowie. Jesteśmy w związku z tym skazani na domysły. W przypadku Ćorana możemy podkreślić jego związek w tekstach ugaryckich z leczeniem (szczególnie ukąszeń węży) i odpędzaniem demonów (zob. *KTU* 1.100, tekst 6; 1.107; 1.169, tekst 58). Także w źródłach egipskich i syryjskich Ćoranu jest przedstawiany jako chroniący przed demonami (Münnich 2004b, 226-228). Może to wskazywać na związek tego bóstwa z leczeniem. W odniesieniu do Ba’la również dysponujemy wzmiankami, że bóstwo to może uleczyć chorobę, choć tym razem nie jest to źródło ugaryckie. W 2 Krl 1 opisane jest poselstwo wyprawione przez króla Izraela Ochozjasza, do świątyni/wyroczni Baal-Zebula (Beelzebuba) w Ekronie, z pytaniem, czy władca wyzdrowieje, cierpiał bowiem po upadku z balkonu. Wprawdzie cały opis kończy się po interwencji proroka Eliasza śmiercią nieprawowiernego – w oczach biblijnego redaktora – króla, nie zmienia to jednak faktu, że przynajmniej dla części mieszkańców Izraela Baal/Ba’lu jawił się jako bóstwo mogące uleczyć z choroby. Oba bóstwa wymienione w rytuale mają zatem poświadczony w źródłach obraz boga-uzdrowiciela. Być może właśnie tym należy tłumaczyć ich obecność w tekście. Trzecia część wyroczni nie dotyczy już składania ofiar, lecz rytuału apotropaicznego, w którym w domu chorego należy umieścić figurkę, co ma doprowadzić do usunięcia bólu. Tekst nie wspomina, kogo ma owa figurka przedstawiać i po raz kolejny musimy snuć przypuszczenia. Biorąc pod uwagę tradycję bliskowschodnią, może być to figurka zarówno samego chorego, jak i bóstw, które mogą być pomocne w uzdrowieniu, a także demonów, czy też czarowników powodujących chorobę. W pierwszym przypadku figurka położona w domu ma wprowadzić w błąd demony przynoszące chorobę, tak by zaatakowały ją zamiast chorego. Następnie figurkę należało pochować, tak by demony były przekonane, że ofiara zmarła. W przypadku figurek bóstw, rytuał zapewniający zdrowie mógł być sprawowany przed nimi. Wreszcie w odniesieniu do figurek czarowników i czarownic oraz demonów, należało figurki podczas rytuału zniszczyć bądź usunąć (np. wrzucić do rzeki). Przykładem takiego rytuału, w którym użyte są jednocześnie (!) wszystkie rodzaje figurek, jest rytuał do Isztar i Dumuziego mający uleczyć chorego na upławy nasienia (zob. tłumaczenie polskie Małgorzaty Sandowicz w: Drewnowska-Rymarz i in. 2005, 151-155; wydanie rytuału: Farber 1977, 226-259). O ile użycie różnych figurek w jednym tekście jest rzadkie, o tyle w ogóle używanie figurek jest powszechne podczas rytuałów. Najlepszym

przykładem jest cała seria zaklęć *Maqlû*, której nazwa oznacza „spalanie” i dotyczy spalania figurek czarownika lub czarownicy, którzy rzucili zły urok na pacjenta. Jest to najdłuższa seria zaklęć przeciwko czarom w literaturze mezopotamskiej (zob. Abusch 2015). Użycie figurki podczas rytuału mającego przywrócić zdrowie jest zatem w sferze wpływów religijnych Mezopotamii zupełnie oczywiste, zresztą nie tylko w starożytnej Syrii, lecz także w hetyckiej Anatolii (zob. Haas 2003, 590-591). Ponieważ figurka wspomniana w tekście ma leżeć w domu, zatem raczej należy wykluczyć posązek czarownicy lub demona. Najprawdopodobniej jest to figurka bóstwa, które swą mocą może ochronić chorego, lub też – co wydaje się najbardziej prawdopodobne – figurka samego chorego, mająca wprowadzić w błąd groźne siły i ostatecznie być substytutem pacjenta. Efektem rytuału ma być uleczenie i usunięcie (dosł. „obmycie”) bólu.

10b-12. Wydaje się, że w tym miejscu rozpoczyna się druga wyrocznia, wprowadzona identycznym wyrażeniem, jak w w. 1: „Gdy do Ditana przybędzie...”. Tym razem odbiorca wyroczni jest jasno określony i jest nim posłaniec, zapewne przybywający od króla. Jest to zatem identyczna sytuacja, jak w 2 Krl 1, gdzie Ochozjasz wysłał swego posłańca do wyroczni Beelzebula. Z nieznanych przyczyn skryba oddzielił treść dugiej wyroczni od wprowadzenia poziomą linią, choć w przypadku pierwszej wyroczni nie ma takiego podziału.

13-16. Poniżej poziomej linii kolejne wiersze przedstawiają treść wyroczni. Tym razem zapis jest skrótowy i nie wiadomo, czy dotyczy on dziecka wspomnianego w w. 3 (co wydaje się bardziej prawdopodobne), czy też zupełnie innej osoby. Nie ulega jednak wątpliwości, że i tym razem wyrocznia dotyczy choroby, ponieważ kończy się ona zapowiedzią uzdrowienia. Warto zauważyć, że termin określający chorobę, cierpienie, to *mr*. Zbliżony wyraz (*šmrr*) pojawia się także jako określenie dla zatrucia jadem węża w *KTU* 1.100 (tekst 6). Być może więc choroba jest spowodowana ukąszeniem węża, co uzasadniałoby obecność Ҁorana (leczącego ukąszenie według *KTU* 1.100). Należy jednak zaznaczyć, że ewentualne wiązanie choroby z ukąszeniem przez węża jest hipotetyczne, ponieważ tekst wprost w żaden sposób o tym nie wspomina. Treść wyroczni dotyczy oczyszczenia domu, co znowu doskonale wpisuje się w tradycję mezopotamską, która bardzo często łączy chorobę z nieczystością rytualną. Warunkiem oczyszczenia domu ma być usunięcie z niego ryby (*dg*) oraz psa (*klb*), najwyraźniej uważanych za nieczyste.

44. PIEŚŃ DLA NOWEGO KRÓLA

1. *KTU* 1.108 (RS 24.252)
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 142 x 166 x 39 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Pieśń rytualna

Tabliczka jest obłamana ukośnie, zachowała się górna część strony *recto* oraz dolna część strony *verso*. Cała tabliczka jest liniowana, jednak nie świadczy to o szkolnym przeznaczeniu (wbrew Wyatt 2002, 395). Takiej tezie przeczy dukt pisma, który jest bardzo staranny i wyrobiony. Dzięki temu na zachowanej części tabliczki tekst jest niemal w całości czytelny. Nie ma także błędów, częstych na tabliczkach szkolnych.

Ze względu na charakter oraz uszkodzenie tekstu, sporny jest gatunek literacki analizowanego utworu. Sugerowano hymn (*KTU*), pieśń (Yogev 2021, 79), modlitwę (Wyatt 2002, 395), zaklęcie (de Moor 1987, 187), błogosławieństwo (Pardee 1988a, 75) czy też zaproszenie bóstw na święto (Pardee 2002, 193). Z kolei del Olmo Lete widział tu rodzaj królewskiej liturgii ku czci zmarłych (1999, 185). Podobnie określał utwór Dijkstra, mówiąc o modlitwie liturgicznej (1999, 152, 161). Szerszy przegląd zob. Clemens (2001, 1199-1200) oraz Yogev (2021, 79-80). Wszystkie powyższe propozycje podkreślają jakiś szczegółowy aspekt tekstu. Wydaje się, że jest to pieśń śpiewana podczas uroczystości intronizacyjnych nowego króla. Rozpoczyna się wezwaniem zmarłych herosów w osobie króla Jaqaru oraz bóstw związanych w jakiś sposób z kultem zmarłych na rytualną ucztę. Zapewne składano wówczas ofiary ze zwierząt i libacje, ponieważ tekst zachęca wspomniane bóstwa do spożycia darów i picia wina. Druga strona tabliczki opisuje ciąg dalszy rytuału. Oto zaspokojone złożonymi ofiarami bóstwa, głównie zmarli przodkowie, darzą nowego króla błogosławieństwem, które ma zapewnić pomyślność i potęgę. Niestety w całym tekście nie zachowało się imię nowego władcy. Być może znajdowało się ono na zniszczonej części tabliczki. Świadczyłoby to wówczas o przygotowaniu tekstu na inaugurację panowania konkretnego króla. Możliwe jest jednak, że rytuał opisany

w tekście był typowy i sprawowany podczas każdego przejmowania tronu przez nowego władcę. Wówczas brak imienia byłby celowy i wskazywałby na uniwersalizm tekstu w odniesieniu do kolejnych królów wstępujących na tron.

KTU 1.108

Tłumaczenie

recto ¹ [h]ʿlnʿ . yšt . rpu . mlk . ʿlm .

w yšt ² [il] ʿgʿtr . w yqr .

il . ytb . b ʿttrt

³ il ʿpż . b HDR ʿy .

d yšr . w ydmr

⁴ b knr . w ʿlb .

b tp . w mšltm .

b m⁵rqdm . d šn .

b hbr . ktr . t̄bm

⁶ w tšt . ʿnt . gtr .

b ʿlt . mlk . b ʿlt . drkt .

b ʿlt . šmm . rmm ⁸ [b ʿ]ʿlt . kpt .

w ʿnt . di . dit . r̄hpt ⁹ [b šm]ʿmʿ rm<m> .

aklt . ʿgl{x}ʿtl . mšt

¹⁰ [mlat . h]ʿmʿr . špr .

w yšt . il

¹¹ [...]ʿxʿn . il ʿgnt . ʿgl il

¹² [...]ʿxʿd . il . šdy šd mlk

¹³ [...]ʿhʿ . yšt . ilh

¹⁴ [...]ʿhʿ . iṯmh

¹⁵ [...]ʿx ršpʿ

...

verso

¹⁶ [...]ʿmgyʿ

¹⁷ [...]ʿdrhʿ

¹⁸ [...]rš . l b ʿl

¹⁹ [...]ʿmʿgk .

rpu mlk ²⁰ [ʿlm ...]ʿkʿ .

[O]ʿto¹ niechaj pije heros, król wieczny,
niechaj pije [bóg] ʿGaʿszaru-Jaqraru,
bóg, (który) zasiada w ʿAsztarot,
bóg, (który) sędzi w Edreʿi;
który wznosi pieśni i który śpiewa
przy (dźwięku) harfy i fletu,
przy (dźwięku) bębenka i cymbałów,
przy (dźwięku) grzechotek z kości
(słoniowej)

w miłym towarzystwie Koszara.

Niechaj pije ʿAnata-Gaszaru,
pani królestwa, pani władzy,
pani wyniosłych niebios, [pa]ʿnʿi
nieboskłonu,

ʿAnata skrzydlatego lotu, unosząca się

[w] wynio<stych> [niebio]ʿsach¹,

(która) zjada boskiego cielca (na) uczcie
(?),

[(która) napełnia (?) mo]ʿszcz¹em róg.

Niechaj pije bóg

[...] bóg ʿgnt (?) boskiego cielca,

[...] bóg górski (?) łów króla,

[...] niechaj pije jego bóg,

[...] (...)

[...] ʿRašap¹

...

...

[...]ʿprzybędziesz/przybędzie/przybędą¹
(?)

[...]ʿjego otoczenie¹

[...] poprosisz/poprosi/poproszą (?)

Baʿla

[...] twoje ʿprzy¹bycie.

Heros, król [wieczny ...] ʿtwoje¹,

l tštk . l iršt²¹[k]

[b yd .]ʿrʿpi . mlk ʿlm .

b ʿz²² [rpi .] ʿmʿlk . ʿlm .

b dmr{i}h . b l²³[anh] .

b htkh . b nmrth .

l r²⁴[p]ʿi¹ . arš . ʿzk . dmrk .

la²⁵nk . htkk . nmrtk .

b tk²⁶ ugrt .

l ymt . špš . w yrh

²⁷*w n ʿmt . šnt . il*

według twojego życzenia (?), według
[twojej] prośby,
[mocą] ʿheʿrosa, wiecznego króla,
siłą [herosa], wiecznego ʿkróʿla,
jego osłoną, [jego] po[tęgą],
jego władzą, jego wspaniałością!
O tak! He[r]ʿos¹ ziemi jest twoją siłą,
twoją osłoną,
twoją potęgą, twoją władzą, twoją
wspaniałością
wewnątrz Ugarit,
przez dni Šapšy i Jaricha
i miłe lata Ila.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

8. *[bʿ]ʿlʿt* – Początkowe litery, które są nieczytelne z powodu obłamania tabliczki, z reguły są rekonstruowane *[bʿ]ʿlʿt*, ze względu na paralelizm z poprzednimi wierszami. Jednak Pardee (1988, 82; 2002, 194) proponuje, by widzieć tu *[ʿ]ʿnʿt*, co ma odpowiadać dalszemu tekstowi. Ze względu na uszkodzenie nie sposób jednoznacznie rozstrzygnąć sporu w oparciu o zachowany tekst.

9. *tl* – Powszechnie poprawia się *tl* na *il*. W rzeczywistości stoi tu znak hurycycki, zob. *KTU*. Por. w. 11.

10. *[mlat . h]ʿmʿr* – Początek wersu nieczytelny i różnie rekonstruowany. *KTU* proponuje: *[ilt . h]ʿmʿr špr*, co dawałoby znaczenie „bogini moszcz rogiem” – domyślnie pije. Czasownik mógłby być umieszczony w poprzednim wersie. Zbliżone tłumaczenie przyjmuje Wyatt (2002, 397). Jednocześnie Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 823) w brakującym miejscu wstawiają w tłumaczeniu czasownik „napełniać”, podobnie jak de Moor (1987, 188). Pardee (1988, 109; 2002, 194) widzi tutaj nie moszcz winny, lecz zjadane „nadobne jagnię”, w oparciu o hebrajski rdzeń *špr*: *[mkl i]ʿmʿr špr*. Ponieważ brakuje wielu liter, zatem każda rekonstrukcja jest możliwa. Można jedynie domyślać się, że w dalszym ciągu mowa jest o uczcie. Stąd też zaproponowano, by widzieć tu imiesłów *mlat* od rdzenia *mlʿ*, co daje obraz bogini napełniającej swój róg moszczem, a jednocześnie dobrą paralelę do *aklt* z poprzedniego wersu.

16-17. *[...]ʿmgyʿ [..]ʿdrhʿ* – Zwykle wiersze te pozostawiane są bez rekonstrukcji. Jedynie de Moor (1987, 189) sugeruje tłumaczenie: „¹⁶[Gdy Rapiuma] przybędą, ¹⁷[powiedz królowi i] jego otoczeniu”. Nie wiemy niestety, ile liter było na obłamanej części tabliczki. Wydaje się, że więcej, aniżeli wynikałoby to z propozycji de Moora.

18-19. *[...]rš . l bʿl [..]* – *KTU* pozostawia uszkodzony tekst bez rekonstrukcji, podobnie jak zdecydowana większość komentatorów, co wydaje się słuszne. Pardee (1988, 81; 2002, 194-195) proponuje: ¹⁸*[...] [tštk . ya]rš . l bʿl* ¹⁹*[w l irštk . y]mğk*,

tłumaczyć: „O twój sukces on poprosi Ba’la, i o co poprosisz – on spełni” (dosł. „on przyprowdzi tobie”). Jednak nawet ten autor zaznacza, że rekonstrukcja jest hipotetyczna. De Moor (1987, 189) przedstawia swoją wersję: „[¹⁸Proś o łaskę, p]roś Ba’la o [siłę. ¹⁹On pobłogosławi] twoje [przyby]cie, Zbawiciel (=Rapiu), ²⁰[wieczny] król, twój [przyjazd]”. Wobec daleko idących uszkodzeń, można proponować wiele wersji, nie sposób jednak ich zweryfikować.

20. [*’lm ...*]^{’k’} – Ponownie Pardee odważnie rekonstruuje tekst: [*’lm . ymgy*]^{’k’}. Początkowe *’lm* jest wysoce prawdopodobne, ze względu na występującą w tekście formułę „wieczny król”, jednak kolejne słowo jest rekonstruowane w sposób dowolny.

26. *l ymt* – Zupełnie niezrozumiała jest lekcja *KTU*, gdzie zamiast doskonale widocznego *l* (zob. del Olmo Lete 2014, pl. LV) proponuje się l̄. Wydaje się, że jest to błąd w druku, tym bardziej, że w poprzednich wydaniach *KTU* było samo *l*.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-2a. Pierwsza część tekstu skierowana jest do Gaszaru-Jaqaru, określonego jako „heros, król wieczny”. Gaszaru-Jaqaru jest bez wątpienia złożonym imieniem królewskiego przodka (*DUL* 310, 961). Świadczy o tym częste określanie przodków liczbą mnogą „Gaszarowie” i składanie im ofiar (*KTU* 1.43:9-17, tekst 31; 1.109:26, tekst 16; 1.112:18-20 tekst 19). Byli oni także wyobrażani pod postacią posągów (nieokreślonej wielkości), które procesyjnie noszono w ramach rytuałów, zob. *KTU* 1.112:18 (tekst 19). Sytuacja taka przypomina biblijne *tarāfim*, które także były figurkami związanymi z kultem przodków (Rdz 31,19-35; Sdz 17,5; 18,14-20; 1 Sm 19,11-17). Sądząc z przykładów biblijnych, mogły one być zupełnie niewielkie (mieściły się pod siodło wielbłąda) lub też mieć wysokość zbliżoną do dorosłego człowieka (wielkości leżącego w łożu mężczyzny). Należy zatem uznać, że Gaszarowie to nazwa dynastii w Ugarit, a jej członkowie po śmierci czczeni byli przez panujących władców. Zapewne założycielem owej dynastii był (legendarny?) przodek-eponim Gaszaru. Z kolei Jaqaru jest imieniem jednego z ubóstwionych zmarłych władców. Pojawia się on jako „bóg Jaqaru” (*il yqr*, *KTU* 1.113:26) albo „heros Jaqaru” (*rpi yqr*, *KTU* 1.166:13). Jego pieczęć z inskrypcją „Jaqaru, syn Niqqmadu, król miasta Ugarit” świadczy, że mowa jest o postaci historycznej, choć nie był on założycielem dynastii, zob. Márquez Rowe (2006, 188), Watson (2012, 343), Niehr (2017, 152-153). Można zatem złożone imię „Gaszaru-Jaqaru” odczytać jako: „Jaqaru z dynastii Gaszaru”, podobnie jak „Piast Mieszko”, czyli „Mieszko z dynastii Piastów”. Na związek ze zmarłymi królewskimi przodkami wskazują także ugaryckie teksty słownikowe, gdzie wyraz *gtr*, zapisany przy pomocy klasycznego pisma klinowego jako *ga-ša-ru*, jest regularnie zestawiany z hurycckimi *mi-il-ku-un(-ni)*, co bez wątpienia jest wersją ugaryckiego *mlkm* (Nougayrol 1968, 248-249). To ostatnie jest określeniem na zmarłych królów, zob. *KTU* 1.47:33 (tekst 1 i paralelne listy bogów); *KTU* 1.123:20 (tekst 14). Być może Gaszaru był ubóstwionym przodkiem jakiejś

semickiej (amoryckiej?) dynastii/plemienia (podobnie jak Didanu/Ditanu) i był też czczony szerzej, ponieważ jego imię pojawia się jako teonim w imionach teoforycznych w Mari i wśród Fenicjan, czy też w Emar jako bóstwo, a wreszcie być może w Biblii jako Geter, syn Arama (Rdz 10,23; zob. DDD 342-343; Frayne & Stuckey 2021, 110). Zupełnie nietrafne wydaje się postrzeżenie Gaszarów jako wspólnego określenia na boginię słońca Šapšę oraz boga księżycy Jaricha (Pardee 2002, 101). Szczególnie w kontekście omawianego tekstu trudno byłoby wytłumaczyć, dlaczego czasownik stoi w *singularis*, gdyby mowa była o bóstwach. Pomijamy tu niejasne połączenie Šapšy i Jaricha z Jaqaru. Dlatego też Pardee dla omawianego tekstu przyjął inne znaczenie *gtr* i widział w obu wyrazach (*gtr* i *yqr*) zwykle przymiotniki „potężny” i „szlachetny” (Pardee 1988, 91-94; 2002, 194; podobnie Yogev 2021, 80). W propozycji tej podążał zresztą za Virolleaud (1968, 553-555), podobnie jak i Wyatt (2002, 395). Nieco podobnie sugerował Margulis (1970, 293), który w *gtr* widział jakiś napój alkoholowy, zaś *ytr* łączył z imieniem boga Ila („szlachetny Ilu”). Jednak inni badacze słusznie widzą tu imiona własne, zob. de Moor (1987, 187), Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 822; *TUAT NF IX*, 254), del Olmo Lete (1999, 186 n. 58; 2004, 578-579). Ostatecznym argumentem za postrzeżeniem elementu *gtr* jako imienia własnego, jest używanie go jako elementu teoforycznego w imionach osób (siedmiokrotnie, zob. Van Soldt 2016, 99).

Gaszaru-Jaqaru nazwany został *rpu*, czyli „herosem” należącym do grupy ubóstwionych zmarłych przodków; szerzej o *rpu/rpi/rpum* zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.161:3-12 (tekst 30). Tym razem mamy do czynienia z liczbą pojedynczą, czyli z jednym ubóstwionym przodkiem dynastycznym, zapewne praprzodkiem. Dodatkowym określeniem jest „wieczny król” (*mlk 'lm*). Z pewnością nie ma ono nic wspólnego z bogiem Rašapem, jak to sugerował Cooper (1987, 1-7), lecz jest kolejnym określeniem ubóstwionego boskiego przodka. Termin ten pojawia się w tekstach ugaryckich na przykład w odniesieniu do władcy Egiptu (*KTU* 2.42:9). Identyczne określenie znane jest z Biblii ze wskazaniem na Jahwe (Ps 29,10; Jr 10,10; *melek (lā) 'ōlām*), a zbliżone pojawia się także w odniesieniu do domu Dawida („królestwo wieczne”, 2 Sm 7,16). Paralelne wyrażenie znane jest w języku akadyjskim (*šarru dārū*, *CAD D*, 116), gdzie dotyczy władców, królestw i bogów. W analizowanym przypadku wyrażenie „wieczny król” oznacza zapewne wieczne trwanie zmarłych herosów, dzięki wspomnianiu ich imion i składaniu im ofiar.

Zmarły król Jaqaru z dynastii Gaszarów, podobnie jak występująca poniżej ‘Anata-Gaszaru, ma „pić”. Czasownik ten wskazuje na rytuał stojący za wykonywaną pieśnią, a być może nawet sprawowany podczas pieśni. Z pewnością mowa jest tu o libacjach składanych dla zmarłych herosów, a także o ofiarach ze zwierząt, jak o tym świadczy wspomniany byk zjadany przez ‘Anatę. Na pierwszy plan wysuwają się jednak ofiary płynne z wina (zob. w. 10), co zdaje się nawiązywać do praktyki *marzihu* (zob. *KTU* 3.9, tekst 63), także związanej z kultem zmarłych przodków. Składanie ofiar dla zmarłych jest oczywiste na całym starożytnym Bliskim Wschodzie. Omawiany tekst

nie mówi jednak o zwykłych ofiarach, lecz o ofiarach dla zmarłych władców przebywających w świecie podziemnym, którzy mogą błogosławić swych żyjących potomków (por. *KTU* 1.161, tekst 30). Przywodzi to na myśl mezopotamskie rozbudowane rytuały, podczas których panujący władcy składali swym przodkom bogate dary mające zapewnić ich błogosławieństwo. Doskonałym przykładem jest tzw. *Genealogia Hammurabiego*, gdzie po wymienieniu kilkudziesięciu pokoleń przodków tekst zwraca się do nich: „Przychodźcież, jedźcie to, pijcie to (i) błogosławcie Ammišadukę, syna Ammiditany, króla Babilonu” (Finkelstein 1966, 96-97).

2b-3a. Jest to ciąg dalszy poprzedniego fragmentu, gdzie następuje opis sytuacji, w jakiej znajduje się Gaszaru-Jaqaru podczas składania mu ofiar. Przede wszystkim jest on określony jako bóg (*il*), co jest zgodne z tradycją nazywania zmarłych herosów (*rpum*) bogami (zob. *KTU* 1.20-22, tekst 2). Nie sposób widzieć tu boga Ila, jak chcieliby tego Levine & de Tarragon (1984, 656) czy też Yogeve (2021, 80). Gaszaru-Jaqaru ma „zasiadać” (*yṭb*) oraz „sądzić” (*tpz*). Oba czasowniki jednoznacznie wskazują na władzę królewską: wszak to król zasiada na tronie i sprawuje sądy. Gaszaru-Jaqaru zachowuje zatem swój status królewski także po śmierci. Ciekawa jest informacja zawarta w ww. 2b-3a, że Gaszaru-Jaqaru ma zasiadać/sądzić w miejscowościach *'ttrt* i *hdr*'y. Nie znamy wokalizacji tych miast w języku ugaryckim, jednak oba pojawiają się także w Biblii (zob. Rdz 14,5; Pwt 1,4; 3,10; Joz 9,10; 12,4; 13,12), stąd przyjęto brzmienie 'Asztarot i Edre'i. Obie te miejscowości miały być siedzibami Oga, króla Baszanu pokonanego przez Mojżesza (Lb 21,33-35), a następnie zostać zajęte przez plemię Manassesza (Joz 13,31). Z 'Asztarot miał pochodzić Ozjasz, jeden z wojowników Dawida (1 Krn 11,44). Nazwa miasta 'Asztarot pojawia się w egipskich tekstach złorzeczących (Helck 1971, 56 n. 25), na liście podbojów Totmesa III (*ANET* 242; Helck 1971, 129 n. 28) oraz w tekstach z Tell el-Amarna (*EA* 197:10; 256:21). Najbardziej znany jest jednak relief Tiglatpilegara III (*ANEP* 366, zob. także w kolekcji British Museum https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1851-0902-498) przedstawiający wysiedlenie ludności z 'Asztarot ok. 730 r. (por. 2 Krł 15,29). Z kolei Edre'i znane jest z listy Totmesa III (*ANET* 242). Nazwa ta pojawia się także w Joz 19,37, na wschód od jeziora Genezaret, jednak na terytorium plemienia Neftalego, co budzi niekiedy wątpliwości, czy mowa jest o tym samym mieście. W okresie grecko-rzymskim miejscowość znana była jako Ἀδραῖα/Adraene, należała do prowincji Arabia Petrea. Euzebiusz określa ją jako słynne miasto w Arabii (*Onomast.* 12,14; 84,8). Pierwsze wymienione miasto łączy się ze współczesnym Tell Asztara na północ od Jarmuku, dziś na terytorium Syrii (32°48'16.2"N 36°00'55.8"E) (*ABD I*, 491), drugie zaś to dziś Daraa, stolica muhafazy w południowej Syrii, tuż przy granicy z Jordanią (32°37'N 36°6'E) (*ABD II*, 301). Związek tych miast z kultem dynastycznych przodków, który jest oczywisty w omawianym tekście, widoczny jest także w innych źródłach. 'Asztarot regularnie pojawia się jako miejsce łączone z kultem Milka. Bóg ten bez wątpienia miał charakter chtoniczny i był ważny w kulcie dynastycznym. Jego imię oczywiście łączy się z wyrazem „król” (*mlk*), zapewne był to obóstwiony królewski przodek (zob. szerzej komentarz do *KTU* 1.123:20b,

tekst 14). *KTU* 1.100:41 (tekst 6) wspomina właśnie boga Milka z ‘Asztarot, podobnie jak *KTU* 1.107:42. Oba teksty mają związek z leczeniem ukąszenia przez węża. Z kolei *KTU* 4.790:17 wymienia przydziały jęczmienia dla koni różnych bogów, w tym dla koni Milka z ‘Asztarot (*mlk* ‘*ttrt*). Bóg ten pojawia się także na fenickich inskrypcjach z okresu hellenistycznego z Umm el-‘Amed w Libanie (Niehr 2017, 165, w tym *KAI* 19,2-3), na podobnie datowanym pierścieniu z Kadyksu (sic!; *KAI* 71,2) oraz nieco późniejszej punickiej inskrypcji z Leptis Magna (*KAI* 119,1). Tak duży zbiór tekstów z różnych czasów i miejsc świadczy o ugruntowanym i rozpowszechnionym kulcie wiążącym boga Milka z ‘Asztarot. W tym kontekście uderzające jest wspomnienie w poprzednim wersie o królu wiecznym (*mlk* ‘*lm*) oraz o wiązaniu ugaryckiego imienia *gtr* z hurycykiem rzeczownikiem *mi-il-ku-un(-ni)*. Wszystko to wskazuje w sposób jednoznaczny na powiązanie ‘Asztarot z kultem zmarłych przodków królewskich. O kojarzeniu ‘Asztarot oraz Edre‘i z kultem umarłych świadczy także biblijny związek ‘Asztarot (‘Aszterot-Karnaim) z Refaitami (Joz 12,4) oraz określenie Oga, króla obu miast, mianem ostatniego Refaity (*miyyeter hārāfā‘im*) (Joz 12,4; 13,12). Termin ten etymologicznie oczywiście wiąże się z ugaryckim pojęciem *rpum* i w niektórych fragmentach biblijnych także odnosi się do zmarłych (Hi 26,5-6; Iz 14,9-10; 26,13-14), zob. szerzej *DDD* 692-700, Niehr (2017, 168-173). Ciekawe, że późniejsza tradycja żydowska łączyła Edre‘i z pochówkiem Eldada i Medada, czyli znowu istotnym elementem była pamięć o zmarłych przodkach. Nie można jednak wszędzie doszukiwać się cech chthonicznych kultu mającego miejsce w ‘Asztarot i Edre‘i. Z pewnością nie ma z tym nic wspólnego imię Nergal-bel-idri (^dGIR.UNU.GAL *be-el id-ri*), występujące w tekstach z Emar przy okazji transakcji kupna domu (Arnaud 1985-87, 158:6). Imienia tego nie można tłumaczyć jako „Nergal pan Idri”. Mimo podobieństwa końcowego -idri do Edre‘i, wyrazy te nie mają ze sobą nic wspólnego (brak spółgłoski ‘), co zdawał się sugerować del Olmo Lete poprzez umieszczenie tekstu z Emar s.v. *hdr’y* (*DUL* 329). Wspomniane imię oznacza „Nergal-pan-mojej pomocy” i jest podobne do Adad-idri (czyli biblijny Hadad-ezer; „Adad moją pomocą”) czy też Adriel (1 Sm 18,19; 2 Sm 21,8; „Bóg moją pomocą”). Osobnym problemem pozostaje, czy w imieniu z Emar można widzieć Nergala, czy też raczej Rašapa (zob. Münnich 2011, 244-246, 261).

Ciekawe, że horyzont geograficzny królestwa Ugarit sięgał tak daleko na południe. Nie wiemy, czy przodkowie rodu królewskiego władali kiedyś obszarami Baszanu, co zdaje się sugerować tekst. Być może rządziła tam inna linia klanu. Nie wiemy, czy ‘Asztarot i Edre‘i były miastami, w których rzeczywiście pochowano króla Jaqariego (z pewnością nie w obydwu jednocześnie!), czy też raczej były one traktowane jako szczególnie związane z kultem tego władcy, a może i innych królewskich przodków (zob. Niehr 2017, 147-149). Być może miasta te pełniły funkcję miejsc komemoratywnych dla całej grupy dawnych plemion amoryckich, które następnie zajęły różne ośrodki. Nie ulega jednak wątpliwości, że pamięć o przodkach dynastycznych była w Ugarit skrupulatnie pielęgnowana, skoro wspomniano amoryckiego praprzodka Didanu (zob. *KTU* 1.161, tekst 30) pochodzącego – jak się wydaje – z początków drugiego tysiąclecia.

3b-5. Kolejny fragment, który opisuje Gaszara-Jaqara. Po informacji o miejscu, nad którym w szczególności sposób on panuje (‘Asztarot i Edre’i), tekst wspomina o używaniu przez niego licznych instrumentów muzycznych oraz o śpiewie wznoszonym przez niego samego. Wśród instrumentów kolejno są wymienione: harfa, flet, bębenek, cymbały, a na koniec grzechotki. Wszystkie te instrumenty są łatwe do zidentyfikowania, ponieważ ich nazwy występują także w innych językach. Najbardziej rozpowszechniona jest harfa (*knr*), której nazwa jest zbliżona w niemal wszystkich językach semickich. Flet (*tlb*) ma swój odpowiednik w akadyjskim *šulpu*, zaś bębenek (*tp*) w hebrajskim *tōf*. Podobnie cymbały (*mšlm*) mają w biblijnym języku hebrajskim niemal identyczną formę (*māšiltayim*). Wreszcie grzechotki (*mrqdm*), czy też może kastaniety, podobne są do hebrajskiego rdzenia *rqd* wiążącego się z podskokami, tańcem, podobnie jak akad. czasownik *raqādu*. Szerzej o instrumentach wspomnianych w ugaryckich źródłach pisanych oraz odnalezionych podczas wykopalisk zob. Caubet (1996, 10-15). Szczególnie ostatni wymieniony instrument wskazuje, że nie mamy w analizowanym opisie do czynienia ze statycznym wykonywaniem muzyki, swego rodzaju „koncertem”, lecz z orszakiem tanecznie podążającym podczas święta. Wszystko to jednoznacznie kieruje nas ku muzyce wykorzystywanej w kulcie, mamy wszak do czynienia z opisem rytuału składania ofiar dla przodków podczas uroczystości wstąpienia na tron przez nowego władcę. Król Gaszaru-Jaqaru jest opisany w omawianym tekście jako osobiście śpiewający i grający na instrumentach. Oczywiście pierwsze skojarzenie z władcą, który śpiewa i gra podczas liturgii, wiąże się z królem Dawidem. Nie przypadkiem jest on opisany jako tańczący podczas uroczystego wprowadzenia arki do Jerozolimy (2 Sm 6,12-22). W psalmach, których powstanie tradycja przypisywała właśnie Dawidowi, wielokrotnie wspomniany jest śpiew i gra na instrumentach podczas liturgii ku czci Jahwe (np. Ps 33,1-3; 43,4; 68,25-26; 71,22-23; 81,2-4; 92,2-4; 98,4-6; 144,9; 147,7; 150,3-5). Zresztą Ps 68,5 oraz 105,2 używają nawet w tej samej kolejności identycznych czasowników, które pojawiają się w omawianym tekście ugaryckim (*šr//šyr*, *dmr//zmr*). Obraz radosnego korowodu liturgicznego, który tańczy, śpiewa i gra na instrumentach, jest zresztą znany w Biblii także niezależnie od obrazu króla Dawida. Wystarczy wspomnieć Miriam (Wj 15,20-21), Saula i gromadę proroków (1 Sm 10,5), Judytę (Jdt 15,12-16,1) czy też biblijne wyobrażenie kultu w Babilonie (Dn 3,5-15). O muzyce i śpiewie wykonywanych podczas nabożeństw wspominają także inne teksty ugaryckie. Pierwszym jest *KTU* 1.112:21 (tekst 19), gdzie pojawia się „święty” śpiewający ku czci Gaszarów (zatem znowu mowa jest o kulcie zmarłych herosów), zaś drugim jest *KTU* 1.106:15-16 (tekst 23), gdzie śpiewak ma śpiewać pieśń chwały „przed obliczem króla”. Cały fragment jednoznacznie wskazuje na użycie muzyki w kulcie ugaryckim, a szczególnie w kulcie związanym ze zmarłymi. Nieprzypadkowo grający na instrumentach Gaszaru-Jaqaru pojawia się w towarzystwie Koszara. Bóg ten – boski rzemieślnik – jest zapewne twórcą owych instrumentów, podobnie jak był twórcą na przykład łuku Aqhata.

6-10a. Kolejna część tekstu odnosi się już do bogini ‘Anaty. Nie ulega jednak wątpliwości, że w dalszym ciągu utwór wiąże się z wyobrażeniem uczyty w zaświa-

tach wyprawianej dla ubóstwionych zmarłych władców, w której uczestniczą także bóstwa będące w szczególny sposób związane z tymi władcami. W przypadku ‘Anaty jasno wskazuje na to jej tytuł „Anata-Gaszaru”, czyli „Anata od dynastii Gaszaru” albo „Anata Gaszarów”. Dalsze tytuły „pani królestwa, pani władzy” (*b’lt mlk b’lt drkt*) są w tym kontekście oczywiste – ‘Anata jest opiekunką dynastii i królestwa. Jednak kolejne określenia są nieco zaskakujące. Oto pojawiają się tytuły ukazujące ‘Anatę jako panią niebios unoszącą się na skrzydłach gdzieś wysoko ponad chmurami. W tym kontekście pojawiają się „wyniosłe niebiosia” (*šmm rmm*) oraz rzadko (zaledwie dwukrotnie) spotykany w tekstach ugaryckich „nieboskłon” (*kpt*). Ten drugi wyraz budzi dyskusje. Proponowane są różne możliwe etymologie, prowadzące do odmiennych znaczeń. Najbardziej trafna wydaje się ta wiążąca *kpt* z akadyjskim *kibšu*, *nakbasu* (*AHw* 471, 721; *CAD K*, 336-337; *N/1*, 180; zob. *DUL* 448-449), z czego wynika, że ugarycki rzeczownik *kpt* oznacza to, po czym się wchodzi w górę. Stąd w *KTU* 4.689:6 wyraz ten można przetłumaczyć jako trap prowadzący na statek. Natomiast w omawianym tekście *kpt* odnosi się do nieboskłonu, firmamentu, na który wspina się w ciągu dnia słońce. Daje to odpowiednią paralełę do niebios z poprzedniego wersu (zob. del Olmo Lete 1999, 187-188 n. 62). Inne propozycje raczej mniej trafnie odpowiadają kontekstowi, zob. Virolleaud (1968, 555: ziemia), de Moor (1987, 188: królewskie nakrycie głowy), Pardee (1988, 103-104: fryzura; 2002, 194: nakrycie głowy), Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 822: królewska czapka), Wyatt (2002, 396: ziemia), Yogev (2021, 80: królewskie nakrycie głowy). Znaczenie „nieboskłon” potwierdza dalszy ciąg tekstu, który wciąż maluje obraz ‘Anaty w niebiosach, tym razem unoszącej się niczym na ptasich skrzydłach („‘Anata skrzydlatego lotu”). Przypomina to *Legendę o Aghacie*, gdzie ‘Anata unosi się wśród sokołów (*KTU* 1.18 IV 21, tekst 7; zob. także *KTU* 1.10:10-11). Być może to właśnie tę boginię przedstawia stela znaleziona na ugaryckim akropolu, nieco na zachód od świątynia Ba’la. Widać na niej boginię z włócznią w lewej ręce i egipskim znakiem anch w prawej. Co istotne, jej szatę stanowią skrzydła opuszczone wzdłuż ciała (zob. *ANEP* 492; Yon 1991, 291-292). Niestety nie ma podpisu, a dodatkowo uszkodzony jest wizerunek głowy. Jeśli jest to wizerunek ‘Anaty, wówczas potwierdzałby jej wyobrażenia jako bogini, która może szybować po niebie.

Koniec sekcji dotyczącej ‘Anaty zmienia jej obraz i przedstawia ją zasiadającą na uczcie. Należy przy tym zaznaczyć, że samo wyrażenie „(na) uczcie” (*mšt*) jest niepewne, ponieważ jest to *hapax legomenon*. Taką propozycję odczytania, w oparciu o rdzeń *št* „pić”, proponują: Spronk (1986, 178), de Moor (1987, 188), Pardee (1988, 108; 2002, 194), Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 823), Yogev (2021, 90). Natomiast Wyatt (2002, 397) widzi tu imiesłów „pijąc”. Z kolei del Olmo Lete (1999, 188) rozdziela *mšt* na dwie części: początkowe *m* dołącza do imienia Ila, traktując znak podziału wyrazów jako błąd kopisty, zaś pozostałe *št* odczytuje jako czasownik: „(która) pije”, ewentualnie „(która) niszczy”. Wydaje się, że można przyjąć tłumaczenie „na uczcie”, z zastrzeżeniem, że może ono się zmienić wraz z rozwojem naszej wiedzy o języku ugaryckim. ‘Anata podczas owej uczy zjada „boskiego cielca” czy też dosłownie „cielca Ila”. Wyrażenie to należy rozumieć jako „ogromne-

go/największego cielca”, takiego, który godny jest Ila. Jest to w języku ugaryckim sposób na wyrażenie stopnia najwyższego (por. *KTU* 1.4 I 30-31,33-34,36,38,41, tekst 1; 1.10 III 33). Podobnie jest zresztą w języku hebrajskim (por. Rdz 23,6; 30,8; Wj 9,28; 1 Sm 14,15; Hi 1,16; Ps 36,7; 80,11; Jon 3,3). Następnie bogini napelnia moszczem winnym swój róg (zob. komentarz filologiczny), co przedstawia ucztę doskonałą, czyli taką, podczas której można jeść i pić. Owa uczta jest w rzeczywistości ofiarą składaną przodkom i bogom przez nowego władcę.

10b-15. Uszkodzona część tekstu daje jednak możliwość wyróżnienia kolejnej sekcji, która rozpoczyna się podobnym wezwaniem jak pierwsza i druga, czyli „niechaj pije” (*yšt/išt*, por. ww. 1, 6). Dotychczas po takim wezwaniu następowało imię bóstwa, do którego było ono skierowane (odpowiednio: Gaszaru-Jaqaru i ‘Anata). Tym razem uszkodzenie początku 11 linii nie pozwala na zidentyfikowanie bóstwa. Nie jest jasne, czy cała sekcja mówiła – podobnie jak poprzednie – o jednym bogu, czy też tym razem każdy kolejny wiersz odnosił się do innego bóstwa. Wydaje się, że początki linii zawierały czasowniki wyrażające, co dani bogowie mają zrobić z „boskim cielcem” oraz z „łowem króla”, czyli tym, co król upolował.

W linii 11 pojawia się niejasne określenie *il gnt*. Niektórzy naukowcy widzieli tu przymiotnik „poddany” (Wyatt 2002, 397, por. akad. *hanašu* „podporządkować”, *CAD H*, 78). Inni woleli tłumaczyć „wyssany” i odnosić to do cielca (Spronk 1986, 178; de Moor 1987, 189; *TUAT II*, 823; del Olmo Lete 1999, 188; Yogev 2021, 80; por. arab. *ganita* „pić łączywie”, *DUL* 319). Wreszcie jeszcze inni w *gnt* widzieli imię mezopotamskiego boga Hanisza (Pardee 1988, 82, 109). Bóg ten występuje niemal zawsze w parze z bogiem Szullatem i jest przedstawiany jako niszczycielskie bóstwo związane z gwałtowną burzą, wichrem, na przykład w *Eposie o Gilgameszu* XI 100 (zob. szerzej *RIA IV*, 107-108). Ponieważ dotychczas po wezwaniu „niechaj pije bóg/bogini” następowało zawsze imię bóstwa, zatem wydaje się, że i tutaj należy widzieć imię własne i skłaniać się ku interpretacji zaproponowanej przez Pardee.

Równie niejasny jest wymieniony w kolejnej linii „bóg górski/góry” (*il šdy*). Można wiązać takie określenie z ubóstwionymi górami, będącymi przeciwstawieniem otchłani (zob. komentarz historyczno-kulturowy *KTU* 1.47:19 i paralelne, tekst 9), choć one zwykle były określane przez ugarycki wyraz *grm*. Może to być także inne określenie na Şapona, jednak nigdzie nie jest ono poświadczane. „Bóg górski” *il šdy* wydaje się językowo zbliżony do hebr. *’ēl šadday* (zob. Caquot 1995, 1-12). Prawdopodobnie w obu przypadkach określenie boga pochodzi od akad. *šadû* „góra” (*AHw* 1124-1125; *CAD Š/I*, 51-58), choć można widzieć tu także „step” (*AHw* 1124-1125; *CAD Š/I*, 58-59). Inną możliwością jest podążanie tropem wyznaczonym przez Pardee, który widział w poprzednim wierszu mezopotamskiego boga Hanisza, co sugerowałyby i tutaj zwrot w stronę Międzyrzecza. Wówczas można dostrzegać tu formę mezopotamskiego demona *šēdu* (*AHw* 1208; *CAD Š/2*, 256). W każdym wypadku zastanawiający jest ugarycki zapis, w którym brakuje znaku rozdzielającego wyrazy. Ponieważ ostatecznie nie sposób stwierdzić, który trop dotyczący *il šdy* jest właściwy, zdecydowano się dosłownie przetłumaczyć to określenie („bóg górski”), pozostawiając pole przyszłym interpretacjom.

Reszta tej strony tabliczki jest obłamana, wydaje się, że jedynie w w. 15 można odczytać imię boga Rašapa, jednak zachowała się tylko górna część znaków z tego wyrazu.

16-19a. Tekst jest zachowany bardzo fragmentarycznie. Na podstawie dających się odczytać pojedynczych słów można domyślać się, że mowa była o czymś przybyciu i zanoszonej prośbie. Kontekst sugeruje, że to nowy król przybywa przed oblicze Jaqaru, prosząc o błogosławieństwo.

19b-27. Ten fragment utworu jest już dobrze zachowany, z wyjątkiem pierwszych wyrazów/liter w liniach 20-24. Zrozumienie tekstu nie budzi wątpliwości. Najwyraźniej dzięki złożonym ofiarom, których opis w postaci uczty bogów znajdował się na stronie *recto* tabliczki, ubóstwiony przodek Jaqaru, teraz nazywany po prostu herosem ziemi (*rpi arš*, w. 24), przybywa, by spełnić prośby wstępującego na tron króla Ugarit. Najpierw pojawia się zwrot do króla, oznajmiający, że Jaqaru, „heros, król wieczny”, spełni jego życzenia (*tštk*) i prośby (*irštk*). Pierwszy z tych rzeczowników jest nieco problematyczny. Wydaje się jasno powiązany z następnym wyrazem *irštk* i oba powinny być traktowane jako takie same formy gramatyczne. Dlatego niezasadna jest propozycja, by w pierwszym widzieć formę odczasownikową (od rdzenia *št*), zaś w drugim rzeczownik, jak to proponował de Moor (1987, 189). Problemem pozostaje jednak, z jakim rzeczownikiem mamy tu do czynienia. Caquot (*TOu II*, 117), Pardee (1988, 112; 2002, 195) widzieli tutaj „sukces”. Nieco podobnie uważali Dietrich & Loretz (1980a, 178): „pewność” oraz Yogev (2021, 80): „zaufanie”. Między oboma znaczeniami wahał się Wyatt (2002, 398). Del Olmo Lete (1999, 189 n. 67; *DUL* 869), a także Niehr (*TUAT NF VII*, 143) sugerowali z kolei „życzenie”, „propozycję”, co również jest niepewne, choć najlepiej pasuje do kontekstu. Niezależnie od ostatecznego znaczenia, z pewnością mowa jest o spełnieniu próśb nowego władcy. Stanie się tak dzięki mocy, sile, osłonie, potędze, władzy i wspaniałości ubóstwionego przodka (ww. 21-23). Ta pochwalna wyliczanka ukazująca moc Jaqaru zostaje następnie powtórzona (ww. 24-25), najwyraźniej dla uwydatnienia wagi pomocy przodków. Jest to kolejny tekst, który ukazuje zmarłych herosów jako pełnych siły (por. *KTU* 1.20-22, tekst 2), a przede wszystkim mających znaczący wpływ na żywych. To dzięki błogosławieństwu Jaqara szczęście ma nie opuszczać nowego władcy „wewnątrz Ugarit przez dni Šapšy i Jaricha i miłe lata Ila”. Takie określenie czasu oznacza nieskończone dni, codziennie bowiem wschodzi słońce (Šapša) i co noc pojawia się księżyc (Jarichu). Podobnie „miłe lata Ila” to po prostu nieskończone lata, bóg Ilu jest wszak najstarszym spośród bogów. Jest to kolejne użycie imienia Ila dla wyrażenia stopnia najwyższego (por. ww. 9 i 11 powyżej). „Lata Ila” można oddać w języku polskim przez zwrot „po najdłuższe lata”. Ugaryckie wyrażenie podkreśla jednocześnie, że długie panowanie/życie jest pożądane, co przypomina biblijny zwrot *zāqēn wāsāḫa' yāmim*, tzn. „stary i syty dni”, czyli szczęśliwy.

45. STELA ŻAŁOBNA 1

1. *KTU* 6.13 (RS 6.021)
2. Akropol, świątynia Ila (i Dagana)
3. 870 x 380 x 155 mm
4. Muzeum Luwr
5. Inskrypcja na steli

Teksty 45 (*KTU* 6.13) i 46 (*KTU* 6.14) są wyryte na kamiennych stelach znalezionych obok świątyni, którą w oparciu o te właśnie stele początkowo zidentyfikowano jako świątynię Dagana. Obecnie jednak uważa się ją za świątynię Ila bądź za świątynię Ila i Dagana. Stele nie posiadają żadnych przedstawień ikonograficznych. Jako jedyne w Ugarit są opatrzone inskrypcjami. W pobliżu znaleziono jedynie podstawy innych stel, zapewne ze względu na wykorzystywanie tego terenu jako kamieniołomu aż po wiek XIX (zob. więcej Niehr 2012, 149-153; *TUAT NF VI*, 84-85). Tekst na obu stelach jest czytelny, jednak wyryty niezbyt starannie, dodatkowo materiał (wapień) nie należy do najtrwalszych kamieni. Stela *KTU* 6.14 jest częściowo uszkodzona, jednak szczęśliwie tylko nieznaczna część tekstu została utracona. Inskrypcje nie są umieszczone centralnie na stelach, lecz zajmują tylko ich część, nadto tekst *KTU* 6.13 nie jest wyryty prosto, lecz obniża się wraz z biegiem zapisanej linii. Zdaje się to świadczyć o niestarannym (pospiesznym?) wykonaniu. Jest to o tyle dziwne, że pierwsza stela była najprawdopodobniej fundowana przez królową-matkę.

KTU 6.13

Tłumaczenie

¹ *skn . d š'lyt*

Stela, którą wzniosła

² *'t'ryl . l dgn . pgr*

'Sza'rielli dla Dagana (upamiętniająca) ofiarę dla zmarłych

³ *w alp l akl*

oraz byka do jedzenia.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1. Pierwszy tekst zawiera rzeczownik stosowany dla określenia steli (*skn*), powszechnie zresztą używany wśród Semitów zachodnich (zob. Halayqa 2008, 296; *DUL* 747-748). Jednocześnie występuje tu także czasownik 'ly oznaczający ruch ku górze, wznoszenie, co od razu pozwala nam na ustalenie związku frazeologicznego, jakiego używano w Ugarit dla wyrażenia czynności wznoszenia steli. Jest to istotne ze względu na kontrowersje dotyczące drugiego tekstu (KTU 6.14, zob. niżej).

2. Szarielli jest zapewne tożsą z królową-matką, żoną króla Ibiranu, wspomnianą m.in. w *KTU* 1.161:33 (tekst 30). Wiemy, że przeżyła ona swego męża, być może dożyła upadku Ugarit. Można więc stelę datować szeroko na ok. 1235-1185 przed Chr. (zob. Singer 1999, 696-700). Fakt, że to królowa-matka, zapewne będąca już wdową, odpowiada za kult zmarłych przodków, nie jest niczym zaskakującym. Z identyczną sytuacją mamy do czynienia w przypadku inskrypcji babilońskiego króla Nabonida, gdy jego matka Adad-Guppi w swej fikcyjnej autobiografii oznajmia, że to ona osobiście co miesiąc składała swym przodkom bogate ofiary (*kispu*) (*Autobiografia Adad-Guppi*, RIBo 7, 2001 II 56-III 4).

Nie można, jak to dawniej robiono, rozumieć *pgr* jako innej nazwy steli, mimo możliwego takiego znaczenia hebrajskiego wyrazu *peger* (zob. Loretz 2013, 190). Nie ulega wątpliwości, że *pgr* jest określeniem ofiary dla zmarłych, zresztą nie tylko w Ugarit, ale także wśród innych ludów o korzeniach amoryckich, szerzej zob. w ekskursie: *Rodzaje ofiar*. Z tą ofiarą omawiany tekst łączy boga Dagona. Wprawdzie nie był on nigdy przedstawiany jako bóstwo świata umarłych, jednak najwyraźniej dla mieszkańców starożytnej Syrii i górnej Mezopotamii wiązał się on właśnie z ofiarami dla zmarłych. Być może wynikało to z jego roli w panteonie amoryckim, gdzie był jednym z najstarszych bóstw, stąd jego obecność w kulcie zmarłych przodków (tak sugeruje Flieu 2003, 305-306). Kuszące jest, by *dgn pgr* przetłumaczyć jako swego rodzaju boski tytuł, podobnie jak to jest w przypadku *špš pgr*. Dawałoby to wówczas znaczenie „Dagan-od-ofiar-dla-zmarłych”, paralelnie do „Šapšy-od-ofiar-dla-zmarłych” (*špš pgr*; zob. *KTU* 1.39:12,17, tekst 27; 1.102:12, tekst 12). Jednak wspomnienie o kolejnej ofierze w następnym wersie każe odrzucić taką propozycję i widzieć tu raczej stelę upamiętniającą podwójną ofiarę.

3. Wydaje się, że stela upamiętnia jednocześnie dwie ofiary: jedną dla zmarłych, za pośrednictwem Dagona (*pgr*), drugą zaś przeznaczoną dla żywych gromadzących się, by uczcić swych przodków. W tym drugim wypadku jest to „byk od jedzenia”. Nie jest to jednak określenie rodzaju ofiary (ofiara biesiadna), lecz rodzaju byka. Można by oddać to określenie przez byk opasowy, hodowany dla mięsa. Na takie właśnie rozumienie wskazuje paralelne określenie „byk od pluga” występujące w następnym tekście (zob. niżej). Fakt występowania równoległe z ofiarą *pgr* jakiegoś rodzaju uczy, czy też może raczej stypy, jest potwierdzony przez tekst z Aleppo (zob. szerzej w ekskursie: *Rodzaje ofiar*).

46. STELA ŻAŁOBNA 2

1. *KTU* 6.14 (RS 6.028)
2. Akropol, świątynia Ila (i Dagana)
3. 340 x 260 x 115 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Inskrypcja na steli

Zob. wstęp do poprzedniego tekstu.

KTU 6.14

Tłumaczenie

¹ *pgr . d š'ly*

Ofiara dla zmarłych, którą złożył

² *r'zn . l dgn . b'lh*

ʿUʿzzinu dla Dagana, swego pana,

³ *[w a]ʿl'p . b mhr̄tt*

[nadto (ofiarował) w]ʿoʿlu od pługa.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1. Dosł. „Ofiara dla zmarłych, którą wzniosł...”. Czasownik *š'ly* będący formą koniugacji sprawczej *Š* od rdzenia *'ly* niosącego ideę ruchu ku górze został tutaj użyty ze względu na stelę, na której sam napis się znajduje. Poprzedni tekst (*KTU* 6.13:1) odnosi ten czasownik właśnie do steli, nie zaś do ofiary *pgr*. Można więc przyjąć, że mamy tu do czynienia z pewnym skrótem myślowym autora inskrypcji, która w rzeczywistości mówi o „(Steli upamiętniającej) ofiarę dla zmarłych, którą wzniosł...” (zob. Del Olmo Lete 1995, 42).

2. Prawdopodobnie ten sam ʿUzzinu pojawia się jako zarządca w akadycznych tekstach z Ugarit, a także w dwóch listach (Pardee 2002, 124-125).

3. Tekst dosłownie mówi o „byku (*alp*) (zaprzężniętym) w pług”. Oczywiście należy tu widzieć wołu, ponieważ trudno sobie wyobrazić byka orzącego pole. Zresztą sam wyraz *mhr̄tt* oznacza z jednej strony „pług”, „lemiesz”, z drugiej zaś –

przez rozszerzenie – pole uprawne, teren rolniczy. Można więc widzieć tu po prostu wołu wykorzystywanego w rolnictwie (zob. del Olmo Lete 1999, 164; Pardee 2000, 398; Dietrich & Loretz 2005b, 230; *TUAT NF VI*, 86), choć dawniej proponowano inne tłumaczenia lub pozostawiano wyraz jako niepewny (zob. np. Xella 1981, 299; *TUAT II*, 505; Schmidt 1994, 50). Z podobną sytuacją złożenia w ofierze zwierzęcia użytecznego rolniczo mamy do czynienia w 1 Krl 19,19-21, gdzie Elizeusz powołany przez Eliasza składa ofiarę z pary wołów, którymi chwilę wcześniej orał.

IV. TEKSTY ZWIĄZANE Z WRÓZBIARSTWEM

Kolejną grupą tekstów rytualnych odnalezionych w Ugarit są te związane z wróżbiarstwem. Teksty te, choć nie są liczne, reprezentują jednak trzy różne sposoby wróżenia: hepatoskopię, teratomancję oraz astrologię. Należy do nich dodać omówiony w poprzednim rozdziale rytuał uzdrowienia poprzez wyrocznię Ditana zawierający elementy nekromantyczne (*KTU* 1.124, tekst 43), co daje cztery poświadczony sposoby wróżenia w starożytnym Ugarit.

Pierwsza grupa poniżej przedstawianych tekstów należy do rytuałów hepatoskopii. Składa się ona z krótkich tekstów wypisanych na pięciu glinianych modelach wątrób oraz jednym modelu płuca (pulmonoskopia?). Modele takie nie są niczym wyjątkowym, spotykane są zarówno w Mezopotamii, jak i w Syrii. Najliczniejsze i najlepiej znane są przykłady hepatoskopii z Mezopotamii i nie ulega wątpliwości, że teksty ugaryckie są od nich zależne. Wróżbita obserwował wielkość, kształt i wygląd wątroby, w tym jej części (szczególnie prawego i lewego płatu) oraz narządów bezpośrednio przylegających do wątroby (głównie woreczka żółciowego). Szczególnie zwracano uwagę na wszelkiego rodzaju anomalie. W przypadku wróżb sprawowanych dla królów, z reguły prawy płat wątroby wiązany był z władcą, zaś lewy z ewentualnym przeciwnikiem. Stąd na przykład anomalia na lewym płacie oznaczała wróżbę pomyślną dla króla. Jednak w Ugarit nie zachowały się wzmianki o praktykowaniu hepatoskopii dla władcy. Wszystkie modele wątrób oraz model płuca pochodzą z tego samego rozbudowanego domostwa (podobnie jak ryton będący wotum dla Rašapa *KTU* 6.62, tekst 61), które zapewne należało do (syna?) Agapszarriego, pełniącego funkcję kapłana-wróżbity. Ze względu na obecność tekstów bilingwicznych budynek ten nazywany jest domem kapłana hurycckiego i pochodzi zapewne z dość późnej fazy rozwoju miasta, ok. XIII w. (zob. więcej: del Olmo Lete 2018, 27-54). Budynek ten położony był jednak dość daleko od pałacu królewskiego, w pobliżu tzw. południowego akropolu. Wszystkie wróżby dotyczą wyłącznie spraw prywatnych, należy więc wnioskować, że Agapszarri, ewentualnie jego syn Nuranu, sprawowali swe rytuały raczej dla ludności, aniżeli dla władcy (inaczej:

Dietrich & Loretz 1990, 2-3). Oczywiście wróżba połączona z ofiarą ze zwierzęcia była dostępna raczej dla bogatszych mieszkańców. Na glinianych modelach narządów wykonane są nacięcia wskazujące na charakterystyczne cechy organów pomocne w przygotowaniu wyroczni. Dzięki temu wróżbita (właściciel archiwum), czytając napis, wiedział, z czym należy skojarzyć dany kształt organu. Zapis miał tylko przypomnieć, w jakiej sprawie wróżba była przeprowadzona, nie ma jednak wyniku rytuału mantycznego (odpowiedzi). Być może była ona oczywista dla kapłana ze względu na kształt wątroby/płuca zachowany w glinianym modelu. Teksty wskazują, że są one zapisem rzeczywistych wróżb przeprowadzonych przez kapłana. Najpewniej miały służyć na przyszłość, jako swego rodzaju „pomoc naukowa” i możliwość weryfikacji, czy wróżba była trafna. Poniżej przedstawione teksty nie zostały ułożone w wiersze, lecz mają pozostawiony układ linii tekstu ugaryckiego, ze względu na specyficzny kształt przedmiotu, na którym zostały zapisane. Należy przy tym zakładać, że umiejscowienie i kształt napisu miały znaczenie dla wróżby.

Drugą grupą tekstów są rytuały teratomantyczne, czyli takie, w których omenem zapowiadającym przyszłość są narodziny specyficznie ukształtowanego zwierzęcia lub człowieka. Podobnie jak w przypadku hepatoskopii, tak również i tutaj źródła ugaryckie nie są wyjątkiem na Bliskim Wschodzie. Teratomancja znana jest przede wszystkim dzięki mezopotamskiej serii 24 tabliczek *Šumma izbu* („Jeśli zdeformowany płód...”, dosł. „Jeśli odrzut...”), łącznie zawierającej około 2000 omenów. Swą kanoniczną postać osiągnęły pod koniec drugiego tysiąclecia, jednak przykłady takich wróżb znane były już od okresu starobabilońskiego (XX-XVI w.). Teksty te zostały wydane dawniej przez Leichty’ego (1970), lecz doczekały się także nowszej edycji przez De Zorzi (2014). Ewidentnie widać zaadaptowanie tradycji mezopotamskiej w Ugarit, jak to zresztą miało miejsce także w Emar czy też w hetyckim Hattusa (Xella 1999, 353-355). Podobnie jak w przypadku hepatoskopii, także w rytuałach teratomantycznych prawa strona oznaczała własny kraj/króla, zaś lewa kraj wroga bądź wrogięgo władcę. Zasada ta dotyczyła organów parzystych (płuca, nerki, ale także nogi). Dlatego też jakiegokolwiek nieprawidłowości w organach umieszczonych po prawej stronie były znakiem niekorzystnym, zaś te same nieprawidłowości, jednak dotyczące organów po lewej stronie, były odczytywane jako znak pomyślny. Deformacje wspomniane w teratomantycznych tekstach ugaryckich mogą mieć bardzo różne formy: od takich, które są stosunkowo nieznaczne (np. narośl na skroni), po takie, które z pewnością powodowały śmierć (np. brak nozdrzy i jamy nosowej). W Ugarit znaleziono dwa teksty teratomantyczne spisane w języku ugaryckim. Pierwszy z nich (*KTU* 1.103 + 1.145, tekst 53) dotyczy deformacji płodu drobnej rogacizny i odpowiada tabliczce piątej *Šumma izbu*. Z kolei *KTU* 1.140 (tekst 54) dotyczy deformacji potomstwa człowieka, jednak tabliczka jest słabo zachowana i treść znana jest jedynie fragmentarycznie. Zapewne wzorem były tutaj tabliczki 1-4 z serii *Šumma izbu*. Oba teksty ugaryckie nie są dokładnym tłumaczeniem odpowiednich tekstów mezopotamskich, jednak zależność jest oczywista. Podobnie jak gliniane modele wnętrzości, tak też teksty teratomantyczne zostały odnalezio-

ne w tzw. domu kapłana hurycckiego (Agapszariiego lub jego syna Nuranu), który najwyraźniej uprawiał różne sposoby wróżenia. Należy zauważyć, że oprócz tekstów w języku ugaryckim, znaleziono także cztery lub pięć tekstów teratomantycznych w języku akadyjskim, będących w praktyce kopiami fragmentów *Šumma izbu*. Trzy z nich pochodzą z domu Urtena (RS 94.2473, RS 94.5016, RS 2000.2286.3), jeden został znaleziony jeszcze w 1935 r. na powierzchni w zachodniej części miasta (RS 07.001), wreszcie ostatni pochodzi z wykopalisk z prywatnego domu w centrum miasta (RS 79.026), jednak ze względu na uszkodzenia, nie jest pewne, czy w tym ostatnim przypadku można mówić o tekście *Šumma izbu* (zob. De Zorzi 2014, 24). Fakt znalezienia tekstów teratomantycznych zarówno w wersji „oryginalnej” akadyjskiej, jak i w wersji „lokalnej” ugaryckiej świadczy z jednej strony o popularności tego rodzaju wróżenia, z drugiej zaś o przemożnym wpływie kultury Mezopotamii, która była przyswajana i adaptowana przez mieszkańców Ugarit.

Wreszcie trzecim rodzajem wróżenia w Ugarit była astrologia. Zachowane są dwa teksty alfabetyczne, różniące się jednak charakterem. *KTU 1.78* sprawia wrażenie odręcznej notatki sporządzonej przez kapłana – wróżbitę, który podczas obserwacji nieba chciał na malutkiej tabliczce zapisać obserwowane, a niepokojące go znaki na niebie. Tekst został odnaleziony w bramie pałacu królewskiego i kusząca wydaje się propozycja, by widzieć w nim tabliczkę zagubioną przez schodzącego nocą z bramy kapłana, choć oczywiście można znaleźć inne wytłumaczenie dla miejsca odnalezienia tabliczki (np. tabliczka wynoszona z pałacu podczas pożaru, przechowywana w bramie). Bez wątplenia tekst ten nie znajduje odpowiednika wśród innych tekstów tak z Ugarit, jak i z Bliskiego Wschodu. Z kolei *KTU 1.163* jest ugarycką wersją mezopotamskiej serii astrologicznej *Enūma Anu Enlil* (zob. Weidner 1941-44, 172-195). Seria ta jest ogromna, liczy ok. 70 tabliczek i dotyczy znaków w oparciu o obserwację księżyca, słońca, planet, gwiazd, zjawisk meteorologicznych i trzęsień ziemi. Z zachowanych tabliczek odczytano ok. siedmiu tysięcy omenów. Seria swą kanoniczną postać przybrała w okresie kasyckim (XVI-XII w.), tym niemniej znane są poszczególne fragmenty z okresu starobabilońskiego (XX-XVI w.), a sam sposób wróżenia poświadczony jest już od trzeciego tysiąclecia. Poszczególne tabliczki serii odnajdywano w różnych miastach Mezopotamii oraz w Elamie (Koch-Westenholz 1995, 76-82). Jedna, mocno uszkodzona tabliczka z Ugarit jest zaledwie niewielkim ułamkiem całości, tym niemniej poświadcza zaadaptowanie tego typu wróżenia w Ugarit. Tabliczka została znaleziona w pałacu północnym w Ras Ibn Hani, zatem ponownie mamy do czynienia z tekstem wykorzystywanym na dworze królewskim. Nie znaczy to jednak, że astrologia była praktykowana wyłącznie w otoczeniu monarszym, ponieważ w Ugarit odnaleziono także jeden astrologiczny tekst w języku akadyjskim (RS 23.038). Dotyczył on zaćmienia słońca i został znaleziony w prywatnym domu w południowej części miasta, tzw. domu tabliczek literackich. Oczywiście także tutaj mamy do czynienia z tekstem zależnym od tradycji mezopotamskiej, na co bezpośrednio wskazuje użyty język i pismo. Tym niemniej w przypadku RS 23.038 bezpośrednim pierwowzorem był tekst pochodzący z Ana-

tolii, a należący do zbioru poświęconego zaćmieniom słońca (DUB.1.KÁM AN.TA.LÙ 4UTU; Cooley 2012, 22). Wskazuje to, że mezopotamskie tradycje wróżbiarskie trafiały do Ugarit nie tylko bezpośrednio z Babilonii czy też Asyrii, lecz także za pośrednictwem hetyckich suwerenów, którzy sami wcześniej ulegli przemożnemu wpływowi kultury mezopotamskiej.

47. MODEL WĄTROBY 1

1. *KTU 1.141 (RS 24.312)*
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 44 x 63 x 20 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Omen

KTU 1.141

Tłumaczenie

¹ *l ag^fp^lr k yqny g^zr b al^ft^lyy* Dla Aga^fpsz^larriego, gdy miał nabyć młodzieńca z Cy^fp^lru.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1. *b al^ft^lyy* – Tekst wprawdzie zapisuje wyraźnie *b*, jednak wobec bardzo zbliżonego kształtu znaków, zapewne należy czytać *d* (zob. Pardee 2000, 768), dosł. „młodzieńca, który (był) Cypryjczykiem”.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1. Zapewne mowa jest o nabywaniu młodzieńca jako sługi/niewolnika (zob. Dietrich & Loretz 1990, 9-10; Xella 1999, 357; Pardee 2000, 768). Ciekawe, że wróżba była przeprowadzana na rzecz samego kapłana. Można zatem przyjąć, że Agapszარი pozostawił sobie model wątroby, by sprawdzić, czy trafnie sam sobie wywróżył, czy niewolnika należy nabyć, czy też wstrzymać się z transakcją.

48. MODEL WĄTROBY 2

1. *KTU* 1.142 (RS 24.323)
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 46 x 62 x 29 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Omen

KTU 1.142

Tłumaczenie

¹ *ṛd¹bḥt . bšy . b¹n¹*

ṛO¹fiara *bšy*, sy¹na¹

² *ṛṫ¹ry . l ṫ¹r¹[...]*

ṫ¹ry dla ṫAszta¹r¹[...]

³ *d . b ṫqbr¹*

który (jest) w ṫgrobie¹ (?).

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1. *bšy . b¹n¹* – *KTU* proponuje lekcję *byy* (za *editio princeps* Dietrich & Loretz 1969, 172-173), jednak raczej ma raczej Pardee (2000, 769), który odczytuje *bšy*. Z kolei nie wydaje się, żeby na krawędzi modelu wątroby było jeszcze miejsce na kolejną literę, jak to sugeruje Pardee (2000, 769), czytając: *b¹n¹/b¹n¹[t]* (syn/córka). Por. zdjęcie, które zamieszcza del Olmo Lete (2014, pl. XCII).

3. *ṫqbr¹* – Ostatni wyraz jest bardzo słabo zachowany. *KTU* czyta go *t¹b¹r*, jednak trudno znaleźć znaczenie takiego zapisu, ponieważ język ugarycki nie zna wyrazu *tbr*. Z kolei Pardee (2000, 769) widzi tutaj *ṫ¹r¹[t...]*, rozumiejąc to jako toponim i wskazując na miejscowość *gt ṫtrt* (posiadłość ṫAszarty; por. *KTU* 4.125:6), co daje mu tłumaczenie: „... dla ṫAsztara, który (jest) w posiadłości ṫAszarty”. Jednak równie dobrze mogłoby to być: „... dla ṫAszarty, która (jest) w posiadłości ṫAsztara” (*gt ṫtr*, por. *KTU* 4.696:6). Inną możliwością wskazywaną przez Pardee jest miejscowość położona na północny wschód od Jeziora Galilejskiego, znana z Biblii jako Asztarot (*ṫaštārōt*), stolica Oga, króla Baszanu (Tall ṫAštara). Obie proponowane

przez Pardee możliwości pozbawione są jednak podstawy źródłowej, ponieważ nie ma wzmianek o kulcie 'Asztara/'Asztarty w tych miejscowościach, jeśli nie liczyć samej nazwy (zob. del Olmo Lete 2004, 628-629). Dlatego najbardziej prawdopodobna jest interpretacja, która widzi tutaj wyraz *qbr* „grób” (Xella 1981, 186-187; Dietrich & Loretz 1990, 12-13; del Olmo Lete 1999, 348; Xella 1999, 357).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1. Ofiarodawcą jest *bšy*, syn *try*. Nie wiadomo, czy można go łączyć z *bšy* występującym w *KTU* 4.754:17. Sam sposób oznaczenia wątroby (ofiara X, syna Y) jest podobny z oznaczeniem w kolejnym tekście *KTU* 1.143:1-2 (tekst 49).

2. Nie wiadomo, czy ofiara była przeznaczona dla 'Asztarty (r.ż.) czy też dla 'Asztara (r.m.), czy też jest to teoforyczne imię człowieka zaczynające się od 'Asztaru-/'Asztartu-. Nie można także wykluczyć, że imię owego człowieka było nawet tożsame z imieniem bóstwa, ponieważ wśród Semitów zachodnich znane są takie przypadki. Niestety koniec linii jest mocno uszkodzony.

3. Jeśli przyjmując tekst *qbr* (zob. komentarz filologiczny), wówczas daje to obraz ofiary, którą bliżej nam nieznanemu *bšy*, syn *try* składał zapewne swemu przodkowi, którego teoforyczne imię zaczynało się od 'Asztaru-.../'Asztartu-... Ofiara dla zmarłego składana na jego grobie jest czymś oczywistym i przypomina *kispum*, czyli mezopotamskie ofiary dla zmarłych (zob. szerzej Tsukimoto 1985; 2010, 101-109). Najprawdopodobniej ów *bšy*, składając ofiarę, chciał uzyskać jakąś wyrocznię (stąd wróżenie z wątroby). Wydaje się zatem, że mamy tutaj do czynienia z połączeniem ofiary (*dbht*, w. 1) z rytuałem nekromantycznym, w którym zmarły przodek odpowiada na zadane pytanie poprzez odpowiedni kształt wątroby ofiarnego zwierzęcia. Należy jednak pamiętać, że taka interpretacja uszkodzonego tekstu zależy od odczytania niepewnego wyrazu *qbr*, co każe podchodzić do niej z pewną ostrożnością.

49. MODEL WĄTROBY 3

1. *KTU* 1.143 (RS 24.326)
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 52 x 57 x 30 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Omen

KTU 1.143

Tłumaczenie

¹ *kbd . dt ypt*

² *bn ykn'*

³ *k ypth. yr'k' hn'd'*

Wątroba *ypt*,

syna *ykn'*,

gdy otworzył te'n¹ bo'k¹.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

3. *yr'k'* – Problematyczny wyraz, czasem rekonstruowany w formie *yr'k'[t]* (zob. Xella 1981, 188; Dietrich & Loretz 1990, 6-7; del Olmo Lete 1999, 348). Sam wyraz oznacza „bok”, „stronę”, „tył”. Jego ostatnia litera jest praktycznie nieczytelna, ponieważ napisana została już na – nomen omen – boku modelu wątroby. Jeśli przyjąć taką rekonstrukcję, wówczas tekst mówi o sposobie złożenia ofiary (wyjęcia wątroby) podczas rytuału. Nie jest jednak jasne, jak informacja, że ofiarnik „otworzył ten bok” miałyby służyć w przyszłości dla kapłana udzielającego wyroczni. Stąd obok powyżej zaprezentowanej rekonstrukcji proponowana jest także forma *yr'h'* (tak z kolei: Pardee 2000, 773-774; Tropper 2000, 693; dopuszcza taką lekcję także del Olmo Lete 2004, 629). Wówczas tłumaczenie brzmiałoby: „gdy zaczynał się ten miesiąc”, dosł. „gdy otworzył się ten miesiąc”. Także i takie tłumaczenie nie do końca jest jasne, ponieważ nie wiadomo, o jakim miesiącu mowa i dlaczego taka informacja miałyby być istotna dla kapłana.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1. „Wątroba *ypt*” oczywiście w znaczeniu glinianego modelu wątroby ofiary składanej w intencji lub składanej przez *ypt*. Samo imię podobne jest do hebrajskiego imienia Jafet, jego prawdopodobna wokalizacja to Japitu. Pojawia się także w niejasnym kontekście w *KTU* 2.5:2.

2. Imię *ykn*’ pojawia się jeszcze tylko jeden raz w *KTU* 4.101:2. Imię to zapewne ma związek ze stosunkowo często występującym toponimem *ykn*’*m* (Jakuna’mu, zob. van Soldt 2005, 24, 104, 175).

50. MODEL WĄTROBY 4

1. *KTU* 1.144 (RS 24.327)
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 54 x 55 x 28 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Omen

KTU 1.144

Tłumaczenie

¹ [...]

...

² *d 'yb'nmk*

'Jab'nimilka

³ *l hpt*

w sprawie uciekiniera/najemnika

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

2. *'yb'nmk* – Imię Jabnimilku bywało dawniej odczytywane inaczej. Początkowo Dietrich & Loretz (1969, 175, zob. także Dietrich & Loretz 1990, 14-15) proponowali lekcję *dg[n(?)] bn mlk*, czyli „*dg[n]* (Dagan?) syn króla”. Podobnie później Xella (1981, 189): *dg 'b'n mlk*. Inaczej odczytywał Milik (1978, 146): *lḥṣa mlk*, z zastrzeżeniem, że należy tu widzieć *lyṣa mlk*. Jednak nowsze edycje jednoznacznie odczytują *d 'yb'nmk* (del Olmo Lete 1999, 349; Pardee 2000, 775, por. del Olmo Lete 2014, pl. XCII). Warto zauważyć, że ten model wątroby jest zapisany inną ręką niż trzy poprzednie. Pismo jest większe i mniej staranne.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1. Można domyślać się, że w pierwszej linii występował wyraz *kbd* („wątroba”), a początek tekstu był zbudowany identycznie jak *KTU* 1.143 (tekst 49), czyli „Wą-

troba X”, co stanowiło informację dla kapłana-wróżbity pozwalającą mu skojarzyć model z daną wróżbą.

3. Znaczenie *hpt* jest niepewne ze względu na brak kontekstu. Sam wyraz może oznaczać zarówno uciekiniera, jak i najemnika, a nawet zagubione zwierzę ze stada (*DUL* 396-397). Każde z tych znaczeń może opisywać sytuację będącą przyczyną dokonania rytuału wróżebnego. Przy tak krótkim tekście nie sposób rozstrzygnąć, które znaczenie jest właściwsze, choć częściej spotykaną interpretacją są najemnicy mogący sprawiać kłopot swemu panu (zob. Dietrich & Loretz 1990, 15; del Olmo Lete 1999, 349; Xella 1999, 357).

51. MODEL WĄTROBY 5

1. *KTU* 1.155 (RS 24.654)
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 34 x 44 x 25 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Omen

KTU 1.155

Tłumaczenie

¹ *kbd ḥ*[...]

Wątroba [...]

² *k ym mr*² [...]

jeśli dzień gorzki² [...]

³ *ym šḥ*¹[...]

dzień (...) [...]

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

2. *k ym mr*² – Dietrich & Loretz (1990, 16-17; tak też *KTU*) proponują lekcję *k ymm ḥ*¹[...], wahając się jedynie, czy nie zapisać *k ym mḥ*¹[...]. Tak samo odczytują Xella (1981, 190) oraz del Olmo Lete (1999, 349). Z kolei Pardee (2000, 811-812) sugeruje, by odczytać kolejną literę *r*, zapisując łącznie *ymmr*, ale rozważa jednocześnie możliwość rozdzielnego odczytania *ym mr*. Wydaje się, że ta ostatnia propozycja jest najbardziej prawdopodobna, choć ze względu na uszkodzenie tekstu daleka jest od pewności.

3. *šḥ*¹[...] – *KTU* odczytuje tutaj *šḥ*¹[*l*], brakuje jednak uzasadnienia dla takiej rekonstrukcji. Pardee (2000, 812) sugeruje *šḥt*, co dawałoby pasujące do kontekstu znaczenie „dzień zniszczenia”. Rekonstrukcja i w konsekwencji tłumaczenie jest oparte na znaczeniu tego rdzenia w innych językach semickich, szczególnie w hebrajskim (zob. *WSHP II*, 462-463), bowiem nie występuje on w języku ugaryckim (jeśli nie liczyć wyrazu *šḥt* „krzew”, „zarośla”, *DUL* 801). Stąd Pardee ostatecznie pozostawia tekst bez tłumaczenia (zob. Pardee 2002, 129; *COS I*, 292). Z kolei Dietrich & Loretz wcześniej (1990, 16-17) wahali się nad wyborem rekonstrukcji *šḥt*.

Wiązałoby się to z rdzeniem *šḥt* „zabijać, zarzynać”, od którego w języku ugaryckim pochodzi rzeczownik *šḥt*, czyli „rzeźnik” (*DUL* 802). Dawałoby to odpowiadające kontekstowi znaczenie „dzień rzezi”. Rdzeń *šḥt* jest popularny w innych językach semickich (zob. akad. *CAD Š/1*, 92; hebr. *WSHP II*, 454).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

Zapewne koniec uszkodzonej pierwszej linii zawierał imię osoby, dla której sprawowany był rytuał wróżebny. Z podobną sytuacją mamy do czynienia we wszystkich poprzednich modelach wątrób. Całość tekstu jest trudna do interpretacji ze względu na uszkodzenia. Niezależnie od propozycji rekonstrukcji tekst sprawia wrażenie wróżby dokonywanej w sytuacji zagrożenia.

52. MODEL PŁUCA

1. *KTU 1.127 (RS 24.277)*
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 87 x 153 x 72 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Omen

Kolejne fragmenty tekstu zapisane są na osobnych powierzchniach glinianego modelu płuca i oddzielone od siebie liniami. Podziały te oddane są w poniższej transliteracji i tłumaczeniu przez przerywane linie. Kolejność poszczególnych fragmentów jest w dużej mierze umowna i w związku z tym różna w poszczególnych opracowaniach. Ze względu na wielkość modelu można przypuszczać, że mamy do czynienia z modelem płuc owcy albo kozy, oczywiście o ile model został wykonany w skali 1:1. Jeśli jest on pomniejszony, nie sposób wykluczyć np. byka wspomnianego w linii 22.

Całość tekstu składa się wyraźnie z dwóch części: ww. 1-25 oraz 26-32. Pierwsza zawiera krótkie teksty dotyczące ofiar. Wydaje się, że należy je rozumieć jako swego rodzaju *apodosis*. *Protasis* stanowi kształt odpowiedniego fragmentu płuca. Pierwsze sekcje (do w. 25) należy więc odczytywać następująco: „Jeśli dana część płuca zwierzęcia ofiarnego ma taki kształt jak model, który trzymasz w ręku (*protasis*), wówczas zrób to i to (*apodosis*)”. Z pewnością ta część tekstu nie jest zapisem odprawianych wcześniej wróżb (jak to miało miejsce w przypadku wyżej opisanych modeli wątrób), ponieważ poszczególne sekcje wypisane na modelu płuca wspominają o wielu różnych rodzajach ofiar. Oznaczałoby to, że taki sam kształt płuca oznaczałby różne wróżby. Mamy raczej do czynienia ze swego rodzaju podręcznikiem, nie zaś z zapisem konkretnych wróżb.

Z kolei druga część tekstu ma inny charakter. Poszczególne fragmenty zaczynały się zapewne od wyrazu „jeśli” (*hm*). Możliwe wówczas są dwie interpretacje. Pierwsza z nich mówi: „Jeśli w przyszłości ma się wydarzyć sytuacja opisana w tekście (*protasis*), wówczas odpowiedni fragment płuca wygląda tak, jak to widać na

modelu (*apodosis*)”. Taka propozycja dobrze pasuje do wróżby dotyczącej zdobycia miasta lub nadchodzącej śmierci (w. 30). Jednak wydaje się wątpliwe, by kształt płuca miał zapowiadać wzięcie do domu kozła (ww. 26, 31). Dlatego bardziej prawdopodobna jest druga interpretacja: „Jeśli miała miejsce taka a taka sytuacja (*protasis*), wówczas przeprowadź badanie odpowiedniego fragmentu płuca (tego, na którym jest inskrypcja), które podpowie ci, co się zdarzy w przyszłości (*apodosis*)”. Całość tekstu jest więc swego rodzaju podręcznikiem dla wróżbity, który poucza go, jak ma w przyszłości przeprowadzać wróżby. Funkcja modelu płuca jest zatem inna niż modeli wątrób, które były raczej zapiskami wróżbity po odprawionym rytuale.

KTU 1.127

Tłumaczenie

¹ *dbh kl yrh*

Ofiara (na) cały miesiąc,

² *ndr*

Przyrzeczona

³ *dbh*

ofiara.

⁴ *dt nat*-----
To, co (jest) (ofiara) lamentacyjną (?)⁵ *w ynt*

i datkiem

⁶ *trmn w*

(dla) Szarrumaniego oraz

⁷ *dbh kl*

ofiara wszystkich,

⁸ *kl ykly*

(z której) wszyscy jedzą;

⁹ *dbh k . sprt*

ofiara według instrukcji.

¹⁰ *dt nat*-----
To, co (jest) (ofiara) lamentacyjną (?)¹¹ *w qrwn*

i darem

¹² *l k dbh*

(złożyć) jak ofiarę.

¹³ *[db]ᵀᵇ¹*-----
[Ofia]ᵀᵇ¹¹⁴ *[nd]ᵀᵇ¹ bt*

[przyrzeczco]ᵀᵇ¹ (przez) ród

¹⁵ *[bn] bnš*

[jakiegoś] człowieka.

¹⁶ *š ᵀᵇ¹[rp]*-----
Barana (jako) ᵀᵇ¹[całopalną]¹⁷ *w ᵀᵇ¹[lm]*

i (jako) ᵀᵇ¹[zapokojną]

¹⁸ *dᵀᵇ¹ [nat]*

to, ᵀᵇ¹ (jest) [(ofiara) lamentacyjną.] (?)

¹⁹ *yph[...]*-----
(...)[...]²⁰ *w sᵀᵇ¹[...]*

(...)[...]

²¹ *ᵀᵇ¹[...]*

[...]

²² *tr dgᵀᵇ¹[...]*-----
Byka Dagaᵀᵇ¹nowiᵀᵇ¹ [...]²³ *b bt k . ᵀᵇ¹[prt]*

w domu według ᵀᵇ¹[inᵀᵇ¹[strukcji]

²⁴ <i>w l db rḥ' [...]</i>	i na ofia ^r re ¹ [...]
²⁵ <i>rš' [...]</i>	'barana ¹ (?) [...]
-----	-----
²⁶ <i>[hm bt] att yqh 'z</i>	[Jeśli ród] kobiety weźmie kozła
²⁷ <i>[...]d</i>	[...]
-----	-----
²⁸ <i>[...]</i>	[...]
²⁹ <i>[...]x¹</i>	[...]
-----	-----
³⁰ <i>hm qrt tuḥd . hm mt y'l bnš</i>	Jeśli miasto ma być wzięte; jeśli śmierć zbliża się do kogoś.
-----	-----
³¹ <i>bt bn bnš yqh 'z</i>	(Jeśli) ród jakiegoś człowieka weźmie kozła
³² <i>w yḥdy mrḥqm</i>	i widzi daleko.
-----	-----

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1. *kl yrḥ* – Odczytanie tych dwóch wyrazów jest dyskusyjne. Na przykład Dietrich & Loretz początkowo (1990, 21; podobnie zob. *TUAT II*, 101) czytali oddzielnie litery *k* i *l*, co dawało im tłumaczenie: „Ofiara, jak przyrzeczona/ślubowana dla Jeracha”. W tym wypadku mowa byłaby zatem o ofierze, która miałaby być identyczna jak ofiara składana bogu księżycy Jarichowi. Efektem takiego odczytania, które samo w sobie jest jak najbardziej poprawne, jest jednak połączenie przez wspomnianych autorów wersu trzeciego z czwartym, ponieważ widzieli oni tutaj raczej zdania, a nie pojedyncze wyrazy. Takie połączenie oznacza z kolei scalenie dwóch różnych obszarów na modelu płuca oddzielonych linią w jeden tekst, co wydaje się mocno wątpliwe. Należy przy tym zaznaczyć, że Dietrich & Loretz w *editio princeps* omawianego tekstu sugerowali, że wszystkie litery *klyrḥ* należy odczytać łącznie jako imię własne podobne do *bnyrḥ*, *'bdyrḥ* (zob. Dietrich & Loretz 1969, 168). Większość badaczy odczytuje jednak *dbh kl yrḥ*, czyli „ofiara comiesięczna”, „ofiara (z) całego miesiąca”, lub „ofiara (na) cały miesiąc” (zob. Xella 1981, 179; *TOu II*, 213; del Olmo Lete 1999, 92; Pardee 2000, 717) i tak też proponują sami Dietrich & Loretz w najnowszym *KTU*.

23. *k . rš¹[prt]* – Rekonstrukcja końca linii własna, w oparciu o w. 9.

26. *[hm bt]* – Rekonstrukcja początku wersu własna, w oparciu o w. 31.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-3. Pierwsza sekcja najpewniej mówi, że jeśli odpowiednia część płuca wygląda w sposób ukazany przez gliniany model, wówczas należy złożyć ofiarę prze-

widzianą na cały miesiąc. Interesujący jest termin pojawiający się w drugiej linii, czyli „przysięga” *ndr*. Oznacza on tutaj zapewne ofiarę, którą ktoś przysięgł złożyć. Ponieważ wyraz ten łączy się najprawdopodobniej z występującym w następnej linii *dbh*, podobnie jak w ww. 13-14, zdecydowano się przetłumaczyć je łącznie jako „przrzeczona ofiara”. Wyraz *ndr* można oddać także przez „ślub, ślubowanie” w sensie złożenia ślubu zobowiązującego do złożenia ofiary. Ponieważ jednak we współczesnej polszczyźnie takie znaczenie wyrazu zostało niemal całkowicie wyparte przez ślub rozumiany jako zawieranie małżeństwa, stąd zdecydowano się na szerszy semantycznie termin „przysięga”.

4-9. Kolejna sekcja zbudowana jest identycznie jak poprzednia. Wymienia ona tylko ofiary, domyślnie wiążąc ich złożenie z kształtem odpowiedniej części płuca. Tym razem jednak mamy do czynienia z koniecznością złożenia kilku rodzajów ofiar. Pierwszą z nich jest ofiara lamentacyjna, o ile słusznie rozumiany jest termin *nat* (zob. więcej w ekskursie: *Rodzaje ofiar*). Najprawdopodobniej jest ona połączona z darem/datkiem *ytnt* (o samym terminie zob. więcej w ekskursie: *Rodzaje ofiar*) dla Szarrumaniego, który zapewne jest tutaj ubóstwionym, zmarłym władcą (zob. więcej komentarz historyczno-kulturowy do KTU 1.102:6, tekst 12 oraz KTU 1.123:20b, tekst 14). Kolejną wymienioną ofiarą, którą należy złożyć, jest – skądinąd nieznana – „ofiara wszystkich, (z której) wszyscy jedzą”. Przypomina to nieco ofiarę, z której wszyscy mogą jeść z KTU 1.115:10 (tekst 28). Niejasna pozostaje ostatnia informacja mówiąca, że ofiara ma zostać złożona według instrukcji/formularza (*k sprt*). Nie wiadomo, czy mowa jest o wymienionych wcześniej ofiarach i podkreślone zostało, że mają one być złożone ściśle zgodnie z regułami (to wydaje się mniej prawdopodobne), czy też jest to kolejna ofiara (ku czemu skłaniamy się w zaproponowanym tłumaczeniu).

10-12. Podobnie jak w poprzedniej sekcji, tak i tutaj pojawia się konieczność złożenia ofiary lamentacyjnej (?). Obok niej występuje „dar” *qrwn*, (por. hebr. *qorbān*, zob. szerzej w ekskursie: *Rodzaje ofiar*). Pardee (2000, 721 oraz jego kolejne tłumaczenia anglojęzyczne Pardee 2002, 130; *COS I*, 292) konsekwentnie uważa jednak, że tak jak w przypadku *nat*, tak i tutaj mamy do czynienia z imieniem własnym osoby fundującej ofiarę. Byłoby to jednak o tyle dziwne, że na modelu płuca pojawiałyby się wówczas dwa imiona nigdzie indziej nie spotykane, a żadna inna sekcja nie wspominałaby o ofiarodawcy, wymieniając go z imienia. Nikt inny nie przychylił się do takiej interpretacji. Ostatnia linia w tej sekcji wspomina, że oba typy ofiary (*nat* i *qrwn*) należy złożyć jak „zwykłą” ofiarę krwawą (*l k dbh*).

13-15. Odczytanie tej sekcji jest nieco niepewne, ze względu na uszkodzenia tabliczki. Tym razem pojawia się informacja o konieczności złożenia tylko jednej ofiary, określonej jako „przrzeczona”, ewentualnie „ślubowana”. Podmiotem owego przyrzeczenia ma być *bt bn bnš*. Wyrażenie takie pojawia się także niżej w linii 31. Należy zatem przypuszczać, że identyczne wyrażenie w tym samym tekście i w podobnym kontekście ma to samo znaczenie. Dlatego nie przekonuje propozycja Dietricha & Loretza (1990, 30-31), którzy widzą tutaj ofiarę „przrzeczoną w świątyni dla personelu *bnš*”, natomiast w wierszu 31 rozdzielają wyrażenie, uważając, że

mowa jest o „jakimś człowieku / obywatelu”. Xella (1981, 179) oraz Pardee (2000, 721) wstrzymują się z jakąkolwiek rekonstrukcją tekstu. Z kolei tłumaczenie podobne do zaprezentowanego powyżej znaleźć można u del Olmo Lete (1999, 93). Sam wyraz *bt* (dosł. „dom”) oddano jako „ród”, bowiem tłumaczenie mówiące o „ofierze przyrzeczonej przez dom” nie brzmiałoby poprawnie w języku polskim.

16-18. Tłumaczenie sekcji niepewne ze względu na zły stan zachowania tekstu i daleko idącą rekonstrukcję. Prawdopodobnie mowa jest o konieczności złożenia ofiar całopalnej, zapokojnej i lamentacyjnej.

19-21. Sekcja nieczytelna.

22-25. Sekcja uszkodzona, wspomina o ofiarach, w tym – jak się wydaje – dla Dagona.

26-28. Dwie sekcje uszkodzone. Ponieważ w. 26 nie wspomina o ofiarach, lecz opisuje sytuację („[ród] kobiety weźmie kozła”), wydaje się, że już tutaj zaczyna się druga część tekstu, która charakteryzuje się inną konstrukcją. Niestety dalsza część jest nieczytelna. Nie wiadomo także, dlaczego „wzięcie kozła” wymagało przeprowadzenia rytuału wróżbiarskiego, ani też co w rzeczywistości oznaczało.

30. Krótka sekcja, zajmująca tylko jedną linię, jednak zawierająca dwie sytuacje, w których należy przeprowadzić badanie wnętrzości. Obie sytuacje (zdobycie miasta i zbliżająca się śmierć) są niebezpieczne i uzasadniają konieczność rytuału. Wyrażenie „śmierć zbliża się do kogoś” dosłownie brzmi „śmierć wznosi się (ku) komuś”, co wiąże się z powszechnymi wśród Semitów wierzeniami, że bóstwo śmierci (w tym wypadku Mot) zamieszkuje podziemne czeluście. Zatem jeśli śmierć / bóstwo śmierci zbliża się do kogoś, to znaczy, że wychodzi ona / ono z krainy podziemnej, wykonując ruch ku górze. Stąd użyty został czasownik 'ly. Ma on zresztą także znaczenie „atakować”, można więc przetłumaczyć: „Jeśli Mot kogoś atakuje”.

31-32. Ostatnia sekcja powieliła tekst z w. 26, zmieniając jedynie rodzaj: zamiast „rodu kobiety” jest „ród (dosł. dom) jakiegoś człowieka”, czyli mężczyzny. Sam znak „wzięcia kozła” pozostaje jednak niejasny. Nie wiadomo także, czy dalsza część sekcji mówi o fizycznym dostrzeganiu (np. niebezpieczeństwa) z daleka, czy też o przepowiadaniu nadciągającego niebezpieczeństwa dzięki wrózeniu za pomocą (wnętrzości?) kozła. Tę drugą możliwość sugeruje oczywiście fakt znalezienia modelu płuca z omawianą inskrypcją w domu kapłana zajmującego się hepatoskopią. Za niewłaściwe należy uznać tłumaczenie wierszy 31-32 zaproponowane przez Dietricha & Loreta (1990, 22): „to człowiek / obywatel powinien wziąć kozę i wypędzić ją w dal!”. Oczywiście jest przy tym skojarzenie z wypędzaniem kozła podczas święta Jom Kippur czy też zbliżonych rytuałów hetyckich (rytuały Puliśy, Uḫhammuwy i Zarpiji, zob. *COS I*, 161-163). Dietrich & Loretz widzą tutaj *apodosis* wobec *protasis* z wiersza 30 („Jeśli...”). Podobnie tłumaczy tekst Xella (1981, 180). Jednak w ten sposób ponownie łączą oni w jedną całość dwa różne fragmenty tekstu wyraźnie oddzielone od siebie linią, przede wszystkim zaś budują inną konstrukcję, która dotychczas w tekście nie występowała. Z tego powodu wydaje się to mało prawdopodobne (zob. Pardee 2000, 715).

53. ZBIÓR OMENÓW TERATOMANTYCZNYCH 1

1. *KTU* 1.103 + 1.145 (RS 24.247 + 24.265 + 24.287 + 24.328A, B)
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 160 x 140 x 38 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Zbiór omenów

Tekst jest źle zachowany ze względu na poważne uszkodzenia tabliczki. Jej części były pierwotnie traktowane jako dwa osobne teksty *KTU* 1.103 i 1.145. W rzeczywistości dysponujemy sześcioma fragmentami, które ostatecznie złożono w jedną całość. Przednia strona tabliczki jest bardziej uszkodzona, nieco lepiej zachowała się strona tylna. Ze względu na zły stan zachowania różne edycje tekstu proponowały różny stopień rekonstrukcji. Na przykład Xella (1981, 191-196) powstrzymała się od rekonstrukcji i uzupełnienia tekstu, przez co jego tłumaczenie jest bardzo fragmentaryczne. Nieco odważniej rekonstruowali tekst del Olmo Lete (1999, 353-358) oraz w swej pierwszej wersji tłumaczenia Pardee (*COS I*, 287-289). Ten drugi jak zwykle przedstawił dokładne studium w swej wielkiej edycji tekstów rytualnych (Pardee 2000, 533-536) i kolejnych publikacjach (Pardee 2002, 135-140 oraz Bordreuil & Pardee 2009, 226-232). Wersja Pardee została w całości przyjęta przez Koitabashiego (2010, 42-47). Najdalej w swej rekonstrukcji uszkodzonych fragmentów poszli Dietrich & Loretz (1990, 89-158; *TUAT II*, 96-99), przede wszystkim w ostatnim wydaniu *KTU*. Poniższy tekst opiera się głównie o tę właśnie propozycję. Należy jednak pamiętać, że w zależności od autora, można spotkać się z nieco różnym tekstem. Każdy omen jest na tabliczce oddzielony linią, co pomaga w lekturze.

KTU 1.103+1.145

Tłumaczenie

recto¹ *tknt šin .[k t]ʿlʿd at . abn . madtn*
tqln b hwt

Znaki trzody. [Jeżeli (samica) u]ʿroʿdzi (jako)
znak kamień – wielu w kraju padnie.

- ² *lh n^h[š .] 'y¹atr yld . bhmt^h t¹tpn¹* Ponadto (?), (jeżeli) w¹ą¹[ž] ¹wy¹chodzi –
młode jego bydła będą słabe.
-
- ³ *gm š¹š¹[xx . rǵ]¹b¹n ykn b hwt* Także (?) (...) – [gł]¹ó¹d będzie w kraju.
-
- ⁴ *w i¹n¹[...] hwt¹ thlq* I (jeżeli) nie ¹ma¹ (...) – kraj będzie
wyniszczony.
-
- ⁵ *w¹[qrbh .] pth . r¹ǵbn ykn b hwt* I (jeżeli) [jego wnętrzości (?)] ¹są otwarte –
g¹łód będzie w kraju.
-
- ⁶ *[w]¹i¹[n bh] 'ap¹ w hr apm . hwt¹n¹
[thlq .] 'm¹t¹.}n rgm* [I] (jeżeli) ¹nie¹ [ma w nim] ¹nozdrzy¹ i jamy
nosowej – kra¹j¹ [będzie wyniszczony.] ¹T¹o
samo.
-
- ⁷ *[w]¹in .¹[...]'m¹lkn yhd h¹w¹[t ibh
.] 'm¹rhy mlk 't¹dlln* [I] (jeżeli) ¹nie ma¹ (...) – król podbije kr¹a¹[j
swego wroga], w¹ócznie królewskie podpo-
rządkują (go).
-
- ⁸ *[¹] 'n¹h . m¹x¹[xxxx]'xm¹ht . bhmt 'h¹
[wt thl]q* (Jeżeli) jego [o]¹czy¹ (...) – było ¹kra¹[ju
pad]nie.
-
- ⁹ *w¹ in šq . 'š¹[ma]'l¹ 'b¹h . mlkn 'y¹
[...]* ¹T¹ (jeżeli) nie ma ¹le¹[we]¹go¹ uda – król
(...).
-
- ¹⁰ *w¹ in qsr[šm]'a¹l . mlk[n xxxx²
hwt] 'i¹bh* ¹T¹ (jeżeli) nie ma [le]¹we¹go¹ stępu – król
[(...) kraj] swego ¹wro¹ga.
-
- ¹¹ *w qrn ši¹r¹[b] 'p¹ith . š¹m¹[al mlkn
xxxx² hwt i]'b¹h* I (jeżeli jest) narośl skór¹na¹ [na] le¹w¹[ej]
¹s¹kroni – [król (...) kraj] swego [wro]¹ga.¹
-
- ¹² *thl . in . bh . [r]'ǵ¹bn . 'y¹[kn b hwt
xx] 'x¹t¹n¹ [yk]n ¹³ mlkn . l ypq 'š¹[p]h* (I jeżeli) nie ma śledziony – [g]¹łód ¹bę¹[dzie
w kraju], (...) [bę]¹dzie, król nie będzie miał
¹po¹[tom]stwa.
-
- ¹⁴ *[w] in uškm b¹h .¹ d¹r¹['¹ hwt hyt²]
'yhs¹* [I] (jeżeli) nie ma jąder – zi¹ar¹[no tego kraju]
¹zostanie zniszczone¹.
-
- ¹⁵ *w¹ in . kr' y¹d¹h 'š¹[mal mlkn²] 'y¹
hlq . bhmt [ib]'h¹* ¹T¹ (jeżeli) nie ma goleni (w) swej ¹le¹[wej]
przedniej ¹nodze¹ – [król] ¹wy¹niszczy¹ było
¹swego¹ [wroga].
-

16 [w]ʿiʿ[n][...]ʿxʿ . ʿiʿbn yḥlq bhmt ʿḥwʿt	[I] (jeżeli) ʿnieʿ [ma] (...) – ʿwʿróg wyniszczy bydło ʿkraʿju.
-----	-----
17 [...]ʿḥʿ . tnn ʿz yuḥd ib mlk	[...] potężny łucznik pojmie wroga króla.
-----	-----
18 [...] ibn]ʿyʿḥlq . mtn rgʿmʿ	[... wróg] ʿwyʿniszczy. To saʿmoʿ.
-----	-----
19 [...]rḡb . w tp . mṣqʿtʿ	[...] głód i wypędzone zostaną (?) utrapieʿnia.ʿ
-----	-----
20 [...]ʿtʿʿzzn	[...] ʿuʿmocnią.
-----	-----
21 [...] txx]ʿrʿn	[...] (...)
-----	-----
22 [...] i]ʿbʿh	[...] swego [wro]ʿgaʿ.
-----	-----
23 [...] . tpʿṣʿ[lt ...]	[...] (...)
...	...
verso 24 [...] . ʿʿʿ [...]	[...]
-----	-----
25 [w qrn ṣ]ʿiʿr . lkʿrʿ[ʿ ...]	[I (jeżeli jest) narośl sk]ʿórʿna na gole[ni] (...).
-----	-----
26 ʿwʿ iʿnʿ . ṣq ymn . bʿḥʿ[...]	ʿʿʿ (jeżeli) nie ʿmaʿ prawego uda (...).
-----	-----
27 ʿwʿ in . ḥrṣp . b kʿrʿ[ʿ ydh ...]	ʿʿʿ (jeżeli) nie ma ścięgna w goʿleʿ[ni jego przedniej nogi ...]
-----	-----
28 w in . krʿ . ydh ʿyʿ[mn mlkn] 29 ʿʿʿ ypq ṣḥ	I (jeżeli) nie ma goleni (w) swej ʿpraʿ[wej] przedniej nodze – [król] ʿnieʿ będzie miał potomstwa.
-----	-----
30 w in . ḥr apm . kʿʿʿ[...]	I (jeżeli) nie ma jamy nosowej – wszelʿkieʿ (?) [...]
-----	-----
31 w in . lšn bh . r[ḡbn ...]	I (jeżeli) nie ma języka – g[łód ...]
-----	-----
32 ṣp{h}th . th<t>yʿt . kʿrʿ[ʿt ...]	(I jeżeli) jego dolna warga (...) [...]
-----	-----

- ³³ *pnh . pn . irn . u^fx¹[... i]^fb¹ tqsrn* (I jeżeli) jego pysk jest pyskiem szczeniaka
³⁴ *y³⁴my . b¹lhn bh^fm¹[t hwt thlq]* (?) (...) – skrócone zostaną dni jego pana,
 (a) byd^f! [o kraju padnie.]
-
- ³⁵ *w in . udn . ymn . ^fb¹[h ibn y]šdd hwt* I (jeżeli) nie ma prawego ucha – [wróg
³⁶ *[hyt w y]hslnn* spus]toszy kraj [ten i z]niszczy go.
-
- ³⁷ *w in . udn šmal . ^fb¹[h .]^fmlkn .* I (jeżeli) nie ma lewego ucha – ^fkról
³⁸ *y¹šdd hwt i^fbh¹ ³⁸ w yhslnn* spus¹toszy kraj ^fswego¹ wro^fga¹ i zniszczy go.
-
- ³⁹ *w qsr̄t . p¹nh . b¹ln ygt^fr¹ [h]rd .* I (jeżeli) jego tylne nogi są skrócone – pan ze-
⁴⁰ *w uhr⁴⁰y . ykly ^frš¹p* trze ^fsię¹ (z) [gwar]dią, a ^fRaš¹ap wykończy/
 pożre potomstwo.
-
- ⁴¹ *^fw aph . k ap . ¹š^fr . ¹ilm . tb¹^frn¹ .* ^fI (jeżeli) jego nozdrza są jak dziób¹ pta^fka¹ –
⁴² *hwt ⁴²[hyt . ibn²] ^fy¹{.}št . w ydu* bogowie spa^f!ą kraj [ten, (a) wróg(?)]
^fzde¹wastuje i wystraszy (kraj) (?).
-
- ⁴³ *[w ...]^fl rišh . d^r^f [.] ^fm¹lk hwt⁴⁴* ^fI (jeżeli) ...] na jego głowie, nasie^fnie¹ tego
⁴⁴ *[yhsl . xxxx]^fh¹* ^fkró¹la [zostanie zniszczone]
-
- ⁴⁵ *[w lbh b š]^fb¹rh . yşu . špš^fn¹ . tpšlt* ^fI (jeżeli) jego wnętrzości wychodzą [przez]
⁴⁶ *hwt hwt* jego [od]^fby¹t – słońce będzie uciskiem (dla)
 tego kraju.
-
- ⁴⁶ *[w xxxx] . mlkn . yd . hrdh . ydll* ^fI (jeżeli) ...] – król umniejszy moc swej
 gwardii.
-
- ⁴⁷ *[w gd]^fl¹ . ušrh . mrhy . mlk tnšan⁴⁸* ^fI (jeżeli)] jego członek [jest wiel]^fki¹ –
⁴⁸ *[txxx]^fn¹ b ydh* włócznie królewskie zostaną wzniesione, [...] w jego ręce.
-
- ⁴⁹ *[w bh]^fl¹ atr̄t . ¹nh . w ¹nh b lşbh* ^fI (jeżeli jedno) oko ma na potylicy, a (drugie)
⁵⁰ *[ibn y]rps hwt* na czole – [wróg po]depcze kraj.
-
- ⁵¹ *[w l]^fb¹h . b ph . yşu . ibn . yspu hwt* ^fI (jeżeli) jego [wnętrzoś]^fci¹ wychodzą
 przez pysk – wróg pożre kraj.
-
- ⁵² *^fw i¹[n .]^fp¹nt . bh . hrdn . yhp̄k .* ^fI (jeżeli) nie¹ [ma] ^ftylnych¹ nóg – gwardia
⁵³ *l mlk* zwróci się przeciwko królowi.
-

53 w <i>ʿiʿ[ʿn .]lšnh . ḥwt n tprš</i>	I (jeżeli) ʿnieʿ [ma] języka – kraj się rozproszy.
-----	-----
54 bʿhʿ[x]ʿzʿ hrh . b pith . mlkn . yšlm l ibh	[...] jego pępowina jest na skroni – król za- spokoi (żądania) swego wroga.
-----	-----
55 w <i>ʿiʿ[ʿn .]ʿkʿbm . bh . drʿ . ḥwt . hyt . yḥsl</i>	I (jeżeli) ʿnieʿ [ma] ʿjeʿlit – ziarno tego kraju zostanie zniszczone.
-----	-----
56 w <i>ʿʿqʿ[l .] . ilm . tbʿrn ḥwt . hyt</i>	I (jeżeli) (...) – bogowie spalą ten kraj.
-----	-----
górna krawędź ⁵⁷ w <i>ʿnʿhʿ[b l]šbh . mlkn yʿzz ʿl ḥpṯh</i>	I (jeżeli) ʿsweʿ oko/oczy ma [na czo]le – król będzie potężniejszy niż jego najemnicy.
-----	-----
58 w <i>ḥr . ʿw šrʿ . bh . mlkn ybʿr ibh</i>	I (jeżeli) pępowina ʿi pępekʿ są w nim – król spali swego wroga.
-----	-----
59 w <i>in yd ʿšmaʿl bh . ḥwt ib ṯlq</i>	I (jeżeli) nie ma lewej przedniej nogi – kraj wroga będzie wyniszczony.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1. *att* – Pierwsza linia została napisana na górnym brzegu tabliczki i szczególnie jej początek budzi kontrowersje. Obecnie Dietrich & Loretz & Sanmartín (KTU) proponują odczytanie pierwszego wyrazu jako *ṯknt* („forma”?, zob. DUL 891). Z kolei Pardee (2000, 536-537) czyta *tatt* („owce”, „owce-maciorki”, zob. DUL 879), podobnie jak początkowo Dietrich & Loretz (KTU¹) oraz Tropper (2000, 297). W międzyczasie jednak Dietrich & Loretz (1990, 92), a także del Olmo Lete (1999, 353) widzieli tutaj *att*, czyli „znaki” (zob. DUL 117-118). Bez wątplenia odczytanie zależy w dużej mierze od interpretacji edytora tekstu, tym bardziej, że do niedawna dostępne były tylko słabej jakości zdjęcia (zob. del Olmo Lete 2004, 600-601). Wydaje się jednak, że po publikacji del Olmo Lete (2014, pl. XL, XLII) należy się skłaniać ku lekcji *att* i takie też tłumaczenie zostało zaproponowane.

2. *ʿlh nʿhʿ[š .]* – Tylko Pardee (2000, 537) czyta początek linii inaczej: *ʿš hn*, co tłumaczy jako „(Jeżeli jest to kawałek) drewna, oto ...”. Takie tłumaczenie lepiej pasuje do poprzedniego wiersza, jednak żaden z omenów występujących w tekście nie ma budowy zawierającej jasne wskazanie na *apodosis* „oto” (*hn*). Wydaje się, że ten argument decyduje o odrzuceniu takiej lekcji (zob. del Olmo Lete 2004, 601), pomijając dyskusyjne odczytanie poszczególnych znaków.

3. *gm šʿšʿ[xx .]* – Odczytanie pierwszych liter, podobnie jak w poprzednich liniach, jest niepewne. KTU proponuje *gm šʿšʿ[xx]*, co daje znaczenie „Także ...”.

Wyraz *gm* (zob. *DUL* 296) „także” dobrze koresponduje z wyrazem „ponadto” otwierającym poprzednią linię. Przy takim rozumieniu następne litery *ššxx* mogą oznaczać coś poprzedzone liczebnikiem „sześć” (nóg?), albo czasownik w koniugacji *Š* rozpoczynający się od pierwszej rdzennej litery *š* (tak Dietrich & Loretz 1990, 107-108). Wobec braku kolejnych liter nie sposób rozstrzygnąć, która z propozycji jest bardziej prawdopodobna, stąd zrezygnowano z tłumaczenia kolejnego wyrazu (tak też del Olmo Lete 1999, 353). Natomiast Pardee (2000, 553) inaczej dzieli wyrazy i widzi tutaj *gmš šxx*. Pierwszy wyraz łączy z arab. *ğamaša* („strzyć”, „golić”), co daje mu znaczenie „łysy, bez włosów”, choć wyraz taki nie jest poświadczony w języku ugaryckim. Na tej podstawie Pardee tłumaczy „(Jeżeli płód jest) łysy, (bez) wło[sów]”, sugerując jednocześnie rekonstrukcję *š[ʿr]*. Problematyczny jest jednak brak negacji w odniesieniu do rekonstruowanego wyrazu *š[ʿr]* i sugestia występowania *hapax legomenon* wyłącznie w oparciu o język arabski, stąd wybrano wersję bardziej ostrożną, pozostawiającą kłopotliwy fragment bez tłumaczenia.

5. [*qrbh*] – Początek linii jest uszkodzony, jednak Dietrich & Loretz (1990, 92; *KTU*) oraz del Olmo Lete (1999, 353) proponują rekonstrukcję *qrbh*. Pardee (2000, 533) pozostawia *protasis* bez propozycji rekonstrukcji.

9. *ʿw¹ in šq . ʿš¹[ma]ʿl¹ ʿb¹h* – Dosł. „ʿl¹ (jeżeli) nie ma ʿle¹[we]ʿgo¹ uda w nim”, tj. w płodzie zwierzęcia.

12. [*yk*]*n* – Del Olmo Lete (1999, 354) widzi na końcu tej linii wyrażenie [*m*]*tn* [*rgm*]*n* i tłumaczy je (podobnie jak w w. 6) „to samo”. W podobny sposób stara się rekonstruować koniec linii Pardee (2000, 555): *mtn rgm*. Jednak na brzegu tabliczki wyraźnie widać ostatnią literę *n*. Del Olmo Lete pominął ten problem, po prostu dodając *n* do *rgm* i nie wyjaśniając takiej formy (obocznej?), zaś Pardee w ogóle przesunął tę literę do poprzedniego wersu. Litera *n* jest jednak w pełni zachowana i zdaje się należeć do wersu 12 (zob. del Olmo Lete 2014, pl. XL), stąd rację mają Dietrich & Loretz (1990, 116-117), którzy z wahaniem rekonstruują [*yk²*]*n*. Tak też *KTU*, za którym podąża podana transkrypcja.

14. *d¹r¹* – Rzeczownik *dr¹/dr¹* oznacza zarówno „ziarno”, jak i „nasienie” w znaczeniu „potomstwo”. Trudno z całą pewnością określić, które z tych znaczeń zostało tutaj użyte, jednak ponieważ znaczenie „ziarno” jest zdecydowanie częstsze, wybrano właśnie takie tłumaczenie. Zob. niżej w. 43.

15. *y¹d¹h* – „Przednia noga” to w tekście dosł. „ręka” (*yd*). Jednak w odniesieniu do zwierząt kopytnych w języku polskim musimy zastąpić to dłuższym wyrażeniem „przednia noga”.

26. *ʿw¹ i¹n¹ . šq ymn . b¹h¹* – Dosł. „ʿl¹ (jeżeli) nie ʿma¹ lewego uda w ʿnim¹”, tj. w płodzie zwierzęcia, por. w. 9.

32. *k¹r¹[t ...]* – Dietrich & Loretz (1990, 128), a za nimi del Olmo Lete (1999, 356) sugerują znaczenie przymiotnikowe „krótka”, przy czym Dietrich & Loretz szukają paraleli w babilońskim zbiorze *Šumma izbu*. Problemem jest jednak fakt, że taki wyraz nie występuje w języku ugaryckim i musiałby być technicznym za-

pożyczeniem z akadyjskiego wyłącznie w tym tekście. Wobec powszechnie występującego przymiotnika *qsr* wydaje się to mało prawdopodobne. Herdner (1978, 51) oraz Xella (1981, 195) widzieli tu raczej porównanie (*k*) z bliżej nieokreślonym wyrazem, być może zaczynającym się od *r*. Pardee (2000, 535) pozostawia ten wyraz nieodczytany (*k'r'[/...]*). Wobec braku ciągu dalszego wersu wszelkie rozważania pozostają hipotetyczne.

34. *bh'm'[t hwt thlq]* – Dietrich & Loretz inaczej rekonstruowali koniec linii. Początkowo (1990, 98) proponowali z ostrożnością *bh'm'[t ib' thlq²]*, później jednak (KTU) już bez wahania rekonstruowali *bh'm'[t ib thlq]*. Tą samą drogą podążał del Olmo Lete (1999, 356). Pozostali jednak komentatorzy pozostawiali koniec linii bez rekonstrukcji (zob. Xella 1981, 192; Pardee 2000, 535). Wydaje się, że Dietrich & Loretz mieli rację i tekst musi mówić o nieszczęściu spadającym na bydło, ponieważ omen ma wyraźnie znaczenie negatywne („skrócenie dni pana”). Wątpliwe jest jednak, by mowa była o bydle wroga, w tekście omenu brak bowiem zaznaczenia, że dotyczy to lewej strony ciała zwierzęcia. Podobnie określenie „jego pan” (*b' lhn*) w żaden sposób nie wskazuje na wroga, lecz raczej na własnego władcę, por. w. 2. Wszystko to sugeruje raczej rekonstrukcję *bh'm'[t hwt thlq]*, czyli „bydło kraju padnie”, nie zaś proponowane przez KTU „bydło wroga padnie”.

39. *p'nh* – Wyraz *p'n* oznacza dosł. „stopę”, jednak – podobnie jak w ww. 15, 27, 28, gdzie *yd* (dosł. „ręka”) oznacza przednią nogę zwierzęcia – tak tutaj *p'n* oznacza tylną nogę (tak: Xella 1981, 195; Dietrich & Loretz 1990, 132; Pardee 2000, 548; Lipiński 2009b, 111; Münnich 2011, 179). Inaczej tłumaczy del Olmo Lete (1999, 356), który widzi tutaj „kopyto” (zob. *DUL* 650).

42. [*hyt . ibn²*] *y'f.}št . w ydu* – Rekonstrukcja początku linii jest wysoce hipotetyczna. KTU proponuje: [*hyt . hwt . h'f'y¹* . *št . w ydu*]. Lekcja ta powieli propozycję zawartą w Dietrich & Loretz (1990, 136): „kraj ten: (grozi mu, że) będzie porzucony i leżący odłogiem”. Autorzy ci w pierwszym czasowniku widzą rdzeń *št*, któremu w tym kontekście nadają znaczenie „pozostawić” (zob. *DUL* 835), zaś w drugim rdzeń *ydy* „odrzucić, porzucić” (zob. *DUL* 944). Nie tłumaczą jednak, z czego wynika odmiennosc form gramatycznych obu czasowników. Ich rekonstrukcja powtarza ponadto dwukrotnie określenie „ten kraj” (*hwt . hyt*), co jednak jest sytuacją niespotykaną. Część komentatorów pozostawia początek wersu bez rekonstrukcji, tłumacząc jedynie ostatni czasownik, w którym widzą rdzeń *d'w/y* „odlecieć” i odnoszą to do bogów odlatujących, opuszczających kraj, co ma obrazować zupełne zniszczenie (zob. *DUL* 257; tak Xella 1981, 195, Pardee 2000, 548; Tropper 2000, 616). Ten ostatni dodaje jedynie, że forma *št* jest bezokolicznikiem koniugacji G od rdzenia *št*, („pozostawić”, „pozostawienie”?), co bynajmniej nie wyjaśnia wątpliwości (Tropper 2000, 649). Jednak del Olmo Lete zaproponował nową rekonstrukcję (*DUL* 839; jest ona odmienna od wcześniejszej, por. del Olmo Lete 1999, 588): [*hyt . ibn²*] *y'f.}št w ydu*. Początek linii kończy zatem występujące kilkakrotnie w tym tekście określenie „ten kraj”, natomiast jako podmiot dla dalszej części zdania proponowany jest „wróg”. Del Olmo Lete sugeruje przy tym, że czasownik *št* pochodzi nie od często spotykanego rdzenia *št*, lecz od rdzenia *št(t)*, który ma oznaczać „dewastować, poła-

mać” (zob. *DUL* 839, por. *št* (III) *DUL* 838). Natomiast czasownik *ydu* wywodzi on od rdzenia *nd'* „wystraszyć, wyludnić” (*DUL* 611). Taka propozycja, choć hipotetyczna, dobrze pasuje do kontekstu.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1. Pierwszy omen rozpoczyna się od swego rodzaju tytułu „znaki trzody”, który zapewne miał pomóc właścicielowi archiwum w szybkim zorientowaniu się w zawartości całej tabliczki. Wyraz *šin* – przetłumaczony jako „trzoda” – oznacza mniejszą zwierzynę hodowlaną, przede wszystkim owce, ale może dotyczyć także kóz. Omen jest w oczywisty sposób niepomysłny. Urodzenie „kamienia” oznacza zapewne obumarły płód zwierzęcia, który uległ zwapnieniu. Jest to bardzo rzadkie zjawisko, jednak występuje także u ludzi (tzw. lithopedion). Wspomniany „kraj” należy interpretować jako własny kraj wróżbity.

2. Z pewnością tekst mówi dalej o narodzinach kolejnych zdeformowanych zwierząt. Nie jest jednak jasne, jak należy rozumieć „wychodzącego (dosł. podążającego) węża”? Oczywiście nie sposób przyjąć, by owca lub koza naprawdę urodziła węża. Jednak w serii *Šumma izbu* dość często pojawia się omen rozpoczynający się formułą „Jeśli kobieta/koza/krowa/locha urodzi węża...” (zob. De Zorzi 2014, tabl. 1:16; 4:55; 18:76; 19:37; 22:77). Być może chodzi o sytuację, gdy rodzące się zwierzę pozbawione jest kończyn i w ten sposób przypomina węża. Inną możliwością jest szczególnie kształt łożyska, to znaczy po narodzeniu niezdeformowanego zwierzęcia pojawia się nienaturalnie wydłużone łożysko („wychodzący wąż”). W każdym przypadku jesteśmy skazani na hipotezy, których nie sposób zweryfikować. Z pewnością omen jest negatywny, bowiem młode zwierzęta mają być słabe. Termin *bhmt*, przetłumaczony tutaj jako „bydło”, jest bardzo szeroki i może oznaczać praktycznie każde kopytne zwierzę hodowlane (*DUL* 216; por. *WSHP* 107-108; *AEL* 269). Może określać to zwierzę, które się właśnie narodziło, wówczas bardziej prawdopodobna jest wersja z łożyskiem w kształcie „węża”. Kształt łożyska miałby wtedy determinować „słabość” zwierzęcia. Termin *bhmt* może jednak oznaczać zupełnie inne zwierzęta. Wówczas można brać także pod uwagę narodziny zwierzęcia bez nóg (które – o ile w ogóle urodziło się żywe – z pewnością wkrótce zdechło). Zdarzenie to zwiastowałoby słabość innych zwierząt, które mają się narodzić w przyszłości. Nie do końca jasne jest także, do kogo odnosi się zaimek dzierżawczy „jego” (*bhmt*). Czy mowa o właścicielu zwierzęcia, czy też o całym kraju, wspomnianym w poprzednim wersie. Ponieważ jednak wszystkie omieny w omawianym tekście dotyczą kraju/króla, należy uznać, że także i tutaj mowa jest o władcy kraju. Podobna sytuacja ma miejsce w ww. 34 i 39.

3-4. Tekst jest na tyle uszkodzony, że nie sposób ustalić, czego dotyczyły omieny. Z pewnością są one negatywne, skoro efektem ma być głód bądź wyniszczenie kraju.

5. O ile rekonstrukcja *qrbh* jest poprawna, wówczas znakiem jest wada polegająca prawdopodobnie na niedorozwoju powłok brzusznych. Być może z tym właśnie wiąże się efekt, czyli głód, który odczuwany jest w pierwszym rzędzie w jamie brzusznej. Po raz pierwszy mamy tu do czynienia z powiązaniem omenu z *protasis* z efektem występującym w *apodosis*. Taka sytuacja będzie pojawiała się jeszcze kilkukrotnie.

6. Kolejny negatywny omen wynikający z braku organu. Tym razem brak nozdrzy/jamy nosowej ma skutkować wyniszczeniem kraju. Wyrażenie „to samo” na końcu linii jest techniczną uwagą pisarza (dosł. „powtórzenie słowa”, może „powtórzenie wróżby”). Zapewne ta uwaga skryby odnosi się do poprzedniego zdania, pozostaje jednak dla współczesnego czytelnika niejasna.

7. Pierwszy omen o pozytywnym wydźwięku. Biorąc pod uwagę dalszy tekst, w uszkodzonym fragmencie należałoby się spodziewać braku jakiejś części ciała umieszczonej po lewej stronie. Efektem pojawienia się takiego znaku ma być podbój wrogiego kraju.

8. Tym razem znowu mamy do czynienia z omenem negatywnym. Niestety, z racji uszkodzenia tekstu, nie wiadomo, na czym miałyby polegać dysfunkcja oczu zwierzęcia. Tym niemniej efektem ma być śmierć bydła w całym kraju. Ponownie użyty został tu termin *bhmt*, który – jak zaznaczono powyżej – może oznaczać każde kopytne zwierzę hodowlane, zarówno duże bydło rogate, jak i mniejszą rogaciznę, a także koniowate (osły, muły, konie). Śmierć bydła w całym kraju przywołuje opis piątej plagi egipskiej: „oto ręka Pana porazi bydło twoje na polu, konie, osły, wielbłądy, woły i owce, i będzie bardzo wielka zaraza” (Wj 9,3).

9-10. Oba omeny zapowiadają pomyślność dla króla, jednak w pierwszym przypadku tekst jest na tyle uszkodzony, że nie sposób ustalić dalszych szczegółów. W drugim przypadku zapewne mowa była o pokonaniu kraju wroga. W obu wróżbach na pozytywną wymowę znaku wskazują dysfunkcje lewej kończyny.

11. Omen podobny w swej wymowie do poprzedniego z tą różnicą, że zamiast deformacji lewej kończyny, znakiem jest narośl na lewej skroni. Jak zwykle nieprawidłowości po lewej stronie ciała są pozytywnym znakiem.

12-13. Pierwsza wróżba, która zajmuje dwie linie tekstu. Brak śledziony u zwierzęcia ma zwiastować aż trzy wydarzenia, jak można się domyślać, wszystkie trzy niepomyślne. Pierwszym jest głód w kraju, zaś trzecim brak potomstwa u króla. Drugie w kolejności wydarzenie jest nieczytelne ze względu na uszkodzenie tabliczki. Nie jest jasne, dlaczego brak śledziony został powiązany akurat z głodem i niepłodnością.

14. Powiązanie braku jąder u zwierzęcia z brakiem ziarna wydaje się oczywiste, szczególnie wobec gry słów, bowiem – jak zaznaczono w komentarzu filologicznym – rzeczownik *dr'/dr'* oznacza zarówno „ziarno”, „nasienie”, jak i „potomstwo” (zob. *DUL* 278; *KTU* 2.39:9).

15-16. Wydaje się, że oba omeny są paralelne, bowiem ich *apodosis* dotyczy utraty bydła. Jednak pierwsza wróżba jest pozytywna (lewa noga przednia) i brak

goleni oznacza wyniszczenia bydła (*bhmt*) wroga, zaś druga jest negatywna (prawdopodobnie prawa noga przednia) i oznaczała wyniszczenie własnego bydła.

17. Tekst omenu jest uszkodzony i zachowało się wyłącznie *apodosis*. Wyraz *tnn* oznacza łuczniaka (na rydwanie?) (zob. *DUL* 909) i tak też tłumaczy go Pardee (2000, 556). Podobnie Xella (1981, 194), który widzi tu „oddziały *tnn*”. Obaj jednak tłumaczą rzeczownik w liczbie mnogiej, co sprawia trudność wobec formy czasownika *yuhd*, która wskazuje na liczbę pojedynczą. W poprzednich *apodosis* występowały typowe *imperfectum*, zatem i tutaj należy go oczekiwać, co oznaczałoby, że mamy do czynienia z liczbą pojedynczą. Natomiast Dietrich & Loretz (1990, 120) widzą tutaj „wiceregenta” (*tn*, czyli „drugiego” po królu). Podobnie del Olmo Lete (1999, 355 n. 74) dostrzega tutaj „wezyra”, jednak sam przyznaje, że łuczniak także jest prawdopodobny (zob. del Olmo Lete 2004, 601).

18. Tekst jest bardzo uszkodzony. Zachowała się na końcu tylko wskazówka „to samo”, identyczna jak w w. 6.

19. Także tutaj tekst jest źle zachowany, a przez to jego znaczenie pozostaje niejasne. Tłumaczenie czasownika ułomnego *tp* zależy od tego, jaki rdzeń zostanie tutaj dostrzeżony. Xella (1981, 194) oraz Pardee (2000, 557), a także Tropper (2000, 513) widzą tutaj *npy* (*DUL* 629-630) i tłumaczą „utrapienia zostaną wypędzone/wygnane”. Z kolei Dietrich & Loretz (1990, 122-123) wywodzą czasownik od rdzenia *phy* (*DUL* 656-657), co daje im tłumaczenie: „widoczna będzie udręka”. Natomiast del Olmo Lete (1999, 355; 2004, 601; 2010b, 46 n. 39) wyprowadza omawiany wyraz od **ypy/*wpy* i widzi tutaj rzeczownik *tp* (*DUL* 861), tłumacząc: „oblicze ucisku”. Ta ostatnia wersja wydaje się mało prawdopodobna, ponieważ w *apodosis* wszędzie występuje czasownik, zatem i tutaj należałoby się spodziewać formy czasownikowej. Wprawdzie nie można wykluczyć występowania czasownika przed wyrazem „głód”, jednak ze względu na zły stan zachowania tekstu trudno cokolwiek wnioskować. Ostatecznie nie jest pewne nawet, czy omen ma charakter wróżby pozytywnej (co sugeruje proponowane tłumaczenie, choć z zastrzeżeniem niepewności), czy też jednak negatywne (co sugerowali Dietrich & Loretz).

20-24. Tekst zbyt uszkodzony, by proponować jakiegokolwiek tłumaczenie.

25-27. Z trzech omenów zachowały się tylko ich pierwsze części (*protasis*), nie sposób więc określić, czy mają one charakter pozytywny, czy też negatywny. Jedynie w przypadku w. 26 można domyślać się negatywnego wyniku wróżby, ponieważ mowa jest o dysfunkcji prawej kończyny. Zapewne omen ten był paralelny do zawartego w w. 9, gdzie także wspomniana jest wada polegająca na braku uda. Różnica polega tylko na zmianie strony (lewa/prawa). Niestety także omen w w. 9 jest uszkodzony i nie wiadomo, czego dotyczył.

28-29. *Protasis* tego omenu jest niemal identyczne jak w w. 15, z wyjątkiem zmiany strony (lewa/prawa). Jednak *apodosis* jest zupełnie różne. W. 15 mówi o wyniszczeniu bydła wroga, zaś omawiana wróżba wspomina o braku potomstwa u króla. Zachowana jest jedynie zasada: dysfunkcja strony lewej – wróżba korzystna, dys-

funkcja strony prawej – wróżba niekorzystna. Warto zauważyć, że brak potomstwa u króla pojawiał się już w zupełnie różnym omenie (w. 12-13) dotyczącym braku śledziona. Zatem ta sama ułomność po zmianie strony może dotyczyć zupełnie innych spraw, natomiast różne ułomności mogą być związane z taką samą przepowiednią.

30-32. Trzy wróżby, z których zachowała się wyłącznie pierwsza część (*protasis*). Brak jamy nosowej, języka czy też wargi z pewnością był złym znakiem i zwiastował nieszczęście.

33-34. Omen niosący podwójne znaczenie: nieszczęście ma spotkać zarówno „pana” (czyli króla), jak i bydło (zob. komentarz filologiczny). Znakiem wieszczącym ma być specyficzny kształt pyska nowonarodzonego zwierzęcia. Problematyczne jest jednak znaczenie wyrazu *irn* opisującego kształt pyska. Zaproponowane tłumaczenie „szczeniak” jest oparte na akad. *mīrānu* (zob. *CAD M/2*, 105-106; *DUL* 100). Jednocześnie znany jest także akad. wyraz *urnu*, czyli „wąż” (zob. *CAD U-W*, 234). Stąd proponowane były jednocześnie dwie możliwości tłumaczenia: „szczeniak” oraz „jaszczurka” (Dietrich & Loretz 1990, 129; del Olmo Lete 1999, 356), czasami tylko „jaszczurka” (Xella 1981, 204). Pardee (2000, 535) w ogóle nie podaje tłumaczenia tego wyrazu. Ponieważ *urnu* występuje w akad. dopiero w okresie późnobałkańskim, na dodatek rzadko, dlatego bardziej prawdopodobne wydaje się powiązanie z *mīrānu*. Pozostaje jednak ono hipotetyczne, co zaznaczono znakiem zapytania w tłumaczeniu.

35-38. Dwa paralelne omeny, w których znakiem wieszczącym jest brak jednego ucha. Zgodnie z powszechną zasadą brak prawego oznacza nieszczęście (spustoszenie kraju przez wroga), zaś brak lewego oznacza powodzenie (spustoszenie kraju wroga).

39-40. Wydaje się, że podobnie jak w wielu poprzednich wersach, podmiot *apodosis*, czyli *b'l* „pan”, otrzymał końcowe *-n*. Nie oznacza ono w tym wypadku zaimka dzierżawczego „nasz” (tak tłumaczy Xella 1981, 195; Pardee 2000, 548). Przeciwno takiemu tłumaczeniu świadczy wers 34, gdzie występuje *b'lh* „jego pan” i zaimek dzierżawczy (*-h*) jest wyraźnie widoczny przed *-n apodosis*. Stąd pozostawiono rzeczownik „pan” bez dodatkowego określenia (tak: Dietrich & Loretz 1990, 133; del Olmo Lete 1999, 356). Nie jest jasne, czy tekst mówi o panu, czyli właścicielu zwierzęcia, czy też raczej o panu kraju, a zatem o królu. Ta druga możliwość jest jednak zdecydowanie bardziej prawdopodobna (por. podobna sytuacja w w. 2 oraz 34).

39-40. Omen negatywny, zapowiadający wojnę domową oraz śmierć potomstwa władcy. Wyraz *uhry*, przetłumaczony tutaj jako „potomstwo”, ściśle rzecz biorąc oznacza „następców”, tych, którzy będą po obecnym władcy, zob. rdzeń *'hr* czy też spójnik *ahr*. Teoretycznie więc nie musi to być potomstwo króla, jednak ponieważ wróżba jest groźna, zatem należy spodziewać się, że dla władcy bardziej bolesna będzie śmierć zasiadającego na tronie własnego syna, aniżeli śmierć niepokrewnionego następcy. Zresztą ten drugi przypadek oznaczałby zapewne utratę tronu w wyniku zamachu stanu albo brak własnego potomstwa. Następcą na tronie ma zostać wykończony bądź pożarty przez Rašapa. Tłumaczenie zależy od rdzenia,

który uznamy za podstawę do formowania czasownika *ykly*. Można tu widzieć rdzeń *'kl* („jeść”, „pożerać”; zob. *DUL* 41-42; del Olmo Lete 1999, 356; Pardee 2002, 140; Bordreuil & Pardee 2009, 229; Koitabashi 2010, 46). Takie znaczenie odpowiadałoby powszechnemu na starożytnym Bliskim Wschodzie przekonaniu, że demon/bóstwo choroby pożera swą ofiarę (zob. Münnich 2004b, 52-53). Rašap, jako bóstwo związane z chorobą, doskonale pasuje do takiego obrazu. Co więcej, takie wyobrażenie znajduje paralełę w Pwt 32,24, gdzie biblijny Reszeł pożera (*lhm*) grzeszników. Jednak problematyczne jest *-y* na końcu czasownika, które w typowej odmianie nie powinno się pojawić w 3. os. lp. r.m. Gramatycznie bardziej uzasadniona jest zatem wersja „wykończy” od rdzenia *kly* („kończyć”; zob. *DUL* 437) i wydaje się, że ku niej należy się skłaniać (zob. Xella 1981, 195; Dietrich & Loretz 1990, 133; Pardee 2000, 548; Tropper 2000, 550; Münnich 2011, 201-202). Wprawdzie i takie tłumaczenie nie wyklucza obrazu boga władającego chorobą, jednak zakładając, że tekst mówi o buncie (?) gwardii królewskiej, bardziej narzuca się obraz boga – zabójczego wojownika niż boga zsyłającego chorobę. Zupełnie nie przekonuje propozycja Dietricha & Loreta (1990, 132-133), by za podmiot w. 40 w dalszym ciągu uważać *hrd* „gwardię”, co oznaczałoby, że to zbuntowani żołnierze „wykończą” potomstwo króla. Jednak w takiej sytuacji zupełnie bez związku z wróżbą pozostaje imię Rašapa (tak też Lipiński 2009b, 111). Przeciw takiej specyficznej konstrukcji opowiadają się wszyscy pozostali komentatorzy tekstu.

41-42. Kolejny bez wątpienia negatywny omen, niezależnie od różnic wśród komentatorów w jego odczytaniu i tłumaczeniu (zob. komentarz filologiczny). Znakiem ma być specyficzny kształt nozdrzy zwierzęcia, dosł. „jak nozdrza ptaka”. Wyraz *ap* ma bardzo szerokie znaczenie, są to zarówno „nozdrza”, jak i „nos”, „pysk”, w przypadku ptaków „dziób”, a także „twarz”, „przód” i „gniew” (*DUL* 84-85). Ponieważ mowa jest o ptaku, zatem należy tu widzieć podobieństwo do ptasiego dzioba. Efektem takiej wróżby ma być spalenie kraju przez bogów. Rdzeń *b'r* może oznaczać „spalić, wypalić” (*DUL* 209), jak i „opuścić” (*DUL* 209-210). Xella (1981, 206), Dietrich & Loretz (1990, 135) oraz del Olmo Lete (1999, 356) widzą tutaj tę drugą możliwość. Jednak Pardee (2000, 558-559) opowiada się za „zniszczeniem”, głównie ze względu na występowanie tego samego czasownika w w. 58, gdzie podmiotem jest „król”, a dopełnieniem „wróg”. Trudno sobie wyobrazić, że w tamtym tekście „król” ma opuścić „wroga”. Zdecydowanie bardziej prawdopodobne jest, że ma on „spalić, wyniszczyć” przeciwnika. Dlatego też i tutaj przyjęto tłumaczenie mówiące, że bogowie „spalą” kraj. Nieszczęść ma dopełnić wróg, który zdewastuje i wystraszy kraj, czyli w tym wypadku Ugarit.

43-44. Tekst jest dość mocno uszkodzony i jego interpretacja z tego powodu jest utrudniona. Nie wiadomo dokładnie, co było znakiem wróżebnym, z pewnością anomalia miała pojawić się na głowie zwierzęcia. Skutkiem ma być dosł. zniszczenie „nasienia króla”. Ponieważ tym razem rzeczownik *dr'/dr'* odnosi się do władcy, zatem trafniejsze wydaje się tłumaczenie „nasienie” = „potomstwo”, nie zaś ziarno (por. w. 14). Mało prawdopodobne jest, by był to rzeczownik *dr'* „ramię”, ponieważ musiałby on mieć tutaj znaczenie przenośne „moc”, „siła”, tak jak to można zauwa-

żyć w przypadku rzeczownika *yd* „ręka”. Problemem jest jednak fakt, że *dr'* jest wyrazem rzadkim i zawsze oznacza „ramię” w dosłownym znaczeniu (zob. *DUL* 285). Należy zatem przyjąć, że omen mówi o śmierci potomstwa (dosł. nasienia) króla.

45. Omen dość specyficznie wiąże wnętrzności (dosł. „serce”, *lb*) wychodzące przez odbył zwierzęcia z upałami i suszą, jak zapewne należy rozumieć „ucisk słońca”. Wydaje się, że *tplšt* to rzeczownik pokrewny z akad. czasownikiem *pašalu* „pełzać, czołgać się” (zob. *CAD P*, 234). Stąd proponowane jest znaczenie „ucisk, opresja”, czyli to, co zmusza do uniżenia się, pełzania (zob. Dietrich & Loretz 1990, 139-140; del Olmo Lete 1999, 357; Watson 2007, 110, 134; *DUL* 862). Inaczej proponuje Pardee (2000, 559), który widzi tutaj rekonstruowany rdzeń **pšl* i tłumaczy „słońce opuści (?) ten kraj”. Oczywiście *špš* „słońce” można rozumieć także jako imię własne bogini słońca Šapšy.

46. W uszkodzonym tekście zachowało się tylko *apodosis*, jednak i ono nie jest jasne. Właściwe wydaje się stanowisko reprezentowane przez Xellę (1981, 195) oraz Pardee (2000, 559-560), którzy za podmiot przyjmują „króla”, nie zaś „siłę” (dosł. „rękę” *yd*, zob. wyżej w. 43). Inaczej proponowali Dietrich & Loretz (1990, 141-142), widzący tu zapowiedź zwycięstwa (zbuntowanych?) oddziałów: „król będzie pokonany przez (moc) swojej gwardii”. Podobnie pierwotnie del Olmo Lete (1999, 357): „... król, siła gwardii poniży (go)”, jednak takie tłumaczenie wymagałoby zmiany rodzaju wyrazu *yd* (który jest rodzaju żeńskiego), przez co ostatecznie zostało ono odrzucone przez samego autora (*DUL* 268). Wydaje się zatem, że to władca ma pokonać, umniejszyć moc swoich (zbuntowanych) oddziałów.

47-48. Omen wiąże nadnaturalną wielkość członka zwierzęcia ze zwycięstwem króla, dosł. ze „wzniesieniem włóczni”, co wydaje się jasną analogią. Końcowe „... w jego ręce” można rozumieć dwojako, w zależności od rekonstrukcji początku wersu. Być może mowa jest o włóczniach, które mają być np. potężne w ręce króla (por. Dietrich & Loretz 1990, 143; del Olmo Lete 1999, 357, którzy sugerują rekonstrukcję *t'zzn*). Ponieważ jednak znaki są nieczytelne i nie ma paralelnego tekstu, zarówno Xella (1981, 195), jak i Pardee (2000, 535) oraz Dietrich & Loretz (*KTU*) wstrzymują się przed jakąkolwiek rekonstrukcją.

49-50. Negatywny omen mówiący o kłęsce w starciu z wrogiem. Znakiem ma być nieprawidłowe położenie oczu zwierzęcia. O ile *atrt* jest dość oczywiste i oznacza tylną część głowy, czyli „potylicę”, ewentualnie „kark”, o tyle znaczenie wyrazu *lšb* nie jest do końca pewne. Proponowana jest „skron” (Dietrich & Loretz 1990, 146-147) bądź też „czoło” (Xella 1981, 206; Pardee 2000, 560-561) albo „brew”, „przestrzeń pomiędzy brwiami” (del Olmo Lete 1999, 357; *DUL* 500). Z pewnością mowa jest o nienaturalnym położeniu oka.

51. Omen ten jest podobny do zapisanego w w. 45. Tam także dysfunkcja polega na wypływaniu wnętrzności (znowu dosł. „serca”, *lb*) na zewnątrz organizmu, tym razem jednak nie przez odbył, lecz przez pysk. Z faktem tym wiąże się dość prosta analogia: „wróg pożre kraj”.

52. Omen zbliżony jest do zapisanego w w. 39. W obu przypadkach znak wróżebny dotyczy tylnych nóg (zob. komentarz filologiczny do w. 39), z tym że poprzednio miały być one tylko skrócone, teraz zaś ma ich nie być w ogóle. Także konsekwencje mają być podobne: dojdzie do wewnętrznego starcia pomiędzy królem a jego gwardią.

53. Problemem w zrozumieniu tego omenu jest czasownik *tprš*. Często nadawano mu znaczenie „roziągnąć”, „powiększyć” (*DUL* 672-673), co oznaczałoby powiększenie kraju, czyli wróżbę pomyślną. Jednak już Xella (1981, 206), a także Dietrich & Loretz (1990, 150) i Pardee (2000, 561) zauważali, że zarówno w omawianym tekście, jak i w mezopotamskiej serii *Šumma izbu* deformacja czy brak jakiegoś narządu zawsze oznaczały wróżbę niepomyślną. Stąd – wobec braku języka w *protasis* – preferowane jest tłumaczenie „kraj się rozproszy” (por. także del Olmo Lete 1999, 357). Takie tłumaczenie wiąże się z biblijnym obrazem wieży Babel, gdzie pomieszanie języków (czyli brak wspólnego języka, niemal jak w omawianej wróżbie) spowodowało brak możliwości porozumienia się i stąd rozproszenie (Rdz 11,1-9).

54. Rzeczownik *hr* wiąże się zapewne z jakimiś wnętrznościami, por. akad. *irrū*, *erru*, *errū* (*CAD I/J*, 181-182; *DUL* 362-363). Ponieważ jednak mamy do czynienia z wróżeniem z płodów zwierzęcych, a owe *hr* pojawiają się na głowie rodzących się zwierząt bądź razem z „pępkim” (zob. w. 58), wydaje się logiczne, by widzieć w omawianym wersie pępownię okręconą wokół głowy. Omen taki zapewne ma być niekorzystny, jednak jego znaczenie także nie jest do końca jasne. W *apodosis* występuje rdzeń *šlm*, który w oczywisty sposób wiąże się z pokojem. Stąd Xella (1981, 196) oraz Pardee (2000, 562) proponują tłumaczenie „król zawrze pokój ze swym wrogiem”. Jednak omen powinien być raczej negatywny, ze względu na ewidentną wadę płodu. Dlatego też częściej widzi się tutaj koniugację D, która ma znaczenie „zapłacić” (Dietrich & Loretz 1990, 151-152; del Olmo Lete 1999, 357; *DUL* 607-608). W języku polskim istnieje czasownik, który łączy się zarówno z ideą pokoju, jak i z koniecznością zapłaty (m.in. trybutu), czyli „zaspokoić”, np. czyjeś żądania finansowe i takie też tłumaczenie zostało zaproponowane.

55. Kolejny ewidentnie niepomyślny omen wiąże się z brakiem jelit u zwierzęcia, czego skutkiem ma być brak ziarna w kraju.

56. Tekst *protasis* jest niezrozumiały (*'ql?*), omen jednak jest z pewnością niepomyślny, bowiem bogowie mają spalić kraj. Czasownik *tb'rn*, można tłumaczyć także „opuszczać”, jednak wydaje się, że „spalać” jest lepsze ze względu na kontekst (zob. w. 58 oraz komentarz historyczno-kulturowy do w. 41).

57-58. Dwa omeny, które są wyjątkowe w całym zestawie. Obydwa zamiast anomalii opisują w *protasis* sytuacje typowe. Trudno przecież za anomalię uznać fakt występowania oczu na czole zwierzęcia, chyba że przyjmiemy, że oczy miałyby być położone nienaturalnie wysoko (tak zdaje się sugerować Koitabashi 2010, 48). Podobnie trudno uchwycić, czego właściwie dotyczy drugi omen. Z pewnością nie samego faktu występowania pępownicy (*hr* – zob. w. 54) i pępka, ponieważ jest to normą, a nie czymś nadzwyczajnym. Być może mowa jest o jakimś szczególnym

umocowaniu pępownicy i położeniu pępka. Trudno jednak widzieć ewentualne zaznaczenie takiego wyjątkowego położenia poprzez zwrot *bh* „w nim”. Zwrot ten występuje dość często w innych wersach, nie mając tam żadnego szczególnego znaczenia. Trudno także dopatrywać się tutaj błędu skryby, który ewentualnie pominął wyraz *in*, co dawałoby brak pępownicy i pępka. O ile pasuje to do całości tekstu mówiącego o różnego rodzaju anomaliach, o tyle trudno sobie wyobrazić jakkolwiek rozwój płodu ssaka bez pępownicy. Być może odpowiedzią na powyższe wątpliwości jest pozytywna wymowa obu wróżb: król ma się okazać zwycięski. Dotychczas wymieniane anomalie były zawsze złowrózobne, o ile nie zaznaczono, że dotyczą lewej strony zwierzęcia. Tutaj brak jest takiego zaznaczenia, a jednak wróżby są pomyślne. Koitabashi (2010, 51), choć analizuje liczbowo, ile jest pozytywnych, a ile negatywnych omenów, nie zastanawia się nad omawianymi dwoma wyjątkowymi przypadkami. Być może zatem skryba chciał po prostu wskazać, że narodzenie poprawnie uformowanego zwierzęcia jest wróżbą pomyślną. Byłoby to własną inwencją ugaryckiego kapłana, ponieważ taki zapis nie występuje w *Šumma izbu*.

59. Ostatni omen jest zupełnie typowy. Ponieważ odnosi się do anomalii dotyczącej lewej części ciała (brak lewej nogi przedniej), jest interpretowany jako korzystny: kraj wroga zostanie zniszczony.

54. ZBIÓR OMENÓW TERATOMANTYCZNYCH 2

1. *KTU* 1.140 (RS 24.302)
2. Południowy akropol, Dom kapłana hurycyckiego
3. 45 x 40 x 18 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Zbiór omenów

W praktyce dysponujemy zaledwie obłamany lewym dolnym rogiem (patrzac od strony *recto*) tabliczki. Zdecydowana większość tekstu uległa zniszczeniu. Częściowej rekonstrukcji podejmowali się ci sami naukowcy, którzy pracowali nad rekonstrukcją *KTU* 1.103+145 (zob. powyżej). Pomimo zniszczeń nie ulega wątpliwości, że tekst jest zbiorem omenów teratomantycznych dotyczących deformacji nowo narodzonego dziecka. Podobnie jak w poprzednim tekście, poszczególne wróżby były na tabliczce oddzielone liniami.

KTU 1.140

Tłumaczenie

recto ...

¹ *k* ^t ^l [*ld att ...*] ² *hw* [*t ...*]

...

Jeżeli [kobieta] ^u [^rodzi ...] kraj [...]

³ *k* ^{tl} ^d [*att ...*] ⁴ *y* ^{zz} [^l ...]

Jeżeli [kobieta] ^u [^rodzi ...] potężniejszy ni^r ^z [*...*]

dolna krawędź ⁵ *k* ^{tld} [^a [^t ...]] ⁶ *hw* [*t ib*

^t [^h [^l [^q ...]]

Jeżeli ^k [^o [^bieta] urodzi [...]] kraj wroga będzie ^w [^y [ⁿiszczony ...]]

verso ⁷ *k* ^{tld} [^a [^t ...]] ⁸ ^{drt} [*tk* [*n ...*]]

Jeżeli ^k [^o [^bieta] urodzi [...]] pomoc nadej[^d [*dzie ...*]]

⁹ *k* ^{tld} [^a [^t ...]] ¹⁰ *mrh* [^y [^l [*mlk ... mlkn*]]

Jeżeli ^k [^o [^bieta] urodzi [...]] włócz^r nie^l

¹¹ *l* [^y [^q [^š [^p ...]]

[^k [^rólewskie ... ^k [^ról] nie będzie mi[^a [^po-^tomstwa ...]]

¹² *bh* 'y'¹[...] ¹³ *t'h*¹[...]

(Jeżeli) w nim [...] będzie [...]

¹⁴ 'k'¹ [*tld att* ...]

 'Jeżeli' [kobieta urodzi ...]

...

...

KOMENTARZ HISTORYCZNO-FILOLOGICZNY

Żaden omen nie zachował się w pełni, zatem trudno wyciągać dalej idące wnioski. Szczególnie problematyczny jest fakt, że żadna z wróżb nie zachowała opisu deformacji urodzonego dziecka. Opis ten zawsze zawarty był w końcowej części linii, a ta wszędzie uległa uszkodzeniu. Sądząc z budowy wróżby, zaczynającej się od frazy „Jeżeli kobieta urodzi...” (ugar. *k tld att*), można założyć, że pierwowzorem były tabliczki od pierwszej do czwartej z serii *Šumma izbu*, zaczynające się zwykle identycznym wyrażeniem (akad. *šumma sinništu ūlid(ma)*).

55. OBSERWACJA ASTROLOGICZNA

1. *KTU* 1.78 (RS 12.061)
2. Pałac królewski
3. 40 x 46 x 15 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Omen

Tekst został znaleziony w bramie pałacu królewskiego, zatem nie należał – jak niemal wszystkie teksty wróżebne – do archiwum kapłana Agapszariego, względnie jego syna Nuranu. Można przypuszczać, że miejsce znalezienia wskazuje na fakt zapisu rzeczywistej obserwacji astrologicznej (brama była zapewne jedną z wyższych budowli kompleksu pałacowego) i wskazówek co do dalszego postępowania. Sugeruje to także rozmiar tabliczki – zupełnie małej – będącej raczej podręczną notatką, nie zaś tabliczką służącą do zapisu dłuższego tekstu. Tekst jest w pełni zachowany i dość dobrze czytelny, choć tabliczka została wypalona w wyniku pożaru. Wydaje się, że na dole strony *recto* zachowały się resztki znaków, które zostały zatarte przez skrybę. Być może zaczął on pisać kolejną linię poniżej linii czwartej, jednak stwierdził, że zamierzony tekst już się nie zmieści i zatarł początkowe znaki. Następnie zapisał dwie linie na stronie *verso*. Pierwsze znaki z drugiej strony także zdradzają wahanie skryby, ponieważ poprawiał on zapisane już kliny. Taka sytuacja potwierdza hipotezę, że tekst został zapisany „na żywo”, nieco niestarannie, choć z pewnością przez wprawnego skrybę, gdy notował on wydarzenia, być może aby później wykorzystać notatki. Jeśli powyższa hipoteza jest prawidłowa, wówczas mamy do czynienia z wyjątkowym w swym charakterze tekstem, będącym zapisem odbywającej się obserwacji astrologicznej. Oznacza to jednak, że tekst jest zapisany w sposób bardzo skrótowy, przez co pozostaje trudny do zrozumienia i dający dużą przestrzeń dla różnorodnych interpretacji.

Tekst nie został podzielony na wiersze, ponieważ nie ma charakteru poetyckiego. Pozostawiono układ linii z tabliczki.

KTU 1.78

Tłumaczenie

recto ¹ *b tt . ym . hdt*² *h̄yr . 'rbt*³ *špš t̄grh*⁴ *ršp*verso ⁵ *rwa¹dm . tbqrn*⁶ *skn*

W szóstym / Przez sześć dni u nowiu
(miesiąca) *h̄iȳyaru* zachodzi
Šapša, a jej odźwiernym
(jest) Rašap,
(który) ¹ się czer¹wieni. Do zbadania!
Niebezpieczeństwo!

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

5. *rwa¹dm* – Początek linii był różnie odczytywany. Pierwszy wydawca tekstu Virolleaud (1957, 189-190) widział tu litery *w'(?)b̄dm*. Za takim odczytaniem podążał jeszcze stosunkowo niedawno Lipiński (2009b, 110-112), sugerując, że litera *'* może być w rzeczywistości znakiem rozdzielającym wyrazy, co dawało mu tekst *w. b̄dm*, a w konsekwencji tłumaczenie: „Reszef i wróżbici sprzeciwią się zarządcy”. Z kolei *KTU* bez wahania zapisuje *k̄b̄dm* i z taką wersją spotykamy się najczęściej (np. Xella 1981, 171; de Jong & van Soldt 1987, 68-69; *TUAT II*, 100; Dietrich & Loretz 1990, 60-61; del Olmo Lete 1999, 350-351; Dietrich & Loretz 2002, 57-59; Wyatt 2002, 367; Kutter 2008, 79; Münnich 2011, 174-175; Cooley 2012, 25; *TUAT NF IX*, 264). Pardee (2000, 417-418) zaproponował jednak inną lekcję: *rwa¹dm*. Oba pierwsze znaki budzą rzeczywiście wątpliwości. Do ich rozstrzygnięcia można zbliżyć się dopiero po opublikowaniu dokładnych zdjęć tabliczki (del Olmo Lete 2014, pl. XIX; 2017, 252). W pierwszym znaku kliny są zdwojone. Można odnieść wrażenie, że skryba, pisząc tekst, poprawił literę, zapisując ją jeszcze raz. Stąd można widzieć tu zarówno *k̄* (zdwojone wszystkie trzy kliny), jak i *w* (zdwojone tylko dwa pierwsze kliny, tak Pardee), a teoretycznie nawet *r* (zdwojony tylko klin środkowy). Druga wersja wydaje się najbardziej prawdopodobna, na co wskazuje nieco wyraźniejsze, jakby intencjonalne, osobne zapisanie środkowych klinów (zob. Pardee 2000, 417-418, podobnie del Olmo Lete 2017, 249). Jeszcze gorzej rzecz się przedstawia w odniesieniu do litery *a*. Na zdjęciach prezentowanych przez del Olmo Lete (2014, pl. XIX; 2017, 252) widać w rzeczywistości tylko dwa poziome kliny, przy czym pierwszy wydaje się zdwojony. Można więc widzieć tutaj literę *a* (ze zdwojonym klinem) lub też literę *n*. W każdym razie litera wyraźnie różni się od *b* zapisanego w tej samej linii nieco dalej w wyrazie *tbqrn*. Jednocześnie powyżej poziomych klinów widoczne jest coś, co Pardee sam interpretuje jako fragment częściowo zatartego pionowego klina. Być może skryba poprawiał zapisany już znak, a być może jest to jednak tylko drobne uszkodzenie tabliczki. Tym niemniej pojawiające się zdwojenia znaków wskazują na wahanie podczas zapisywania tekstu, być może podczas szybkiego sporządzania notatki, zapewne w warunkach

niedostatecznego oświetlenia. Z powodu niedokładności zapisu, pierwsze dwie litery zostały oznaczone półnawiasem, jako częściowo rekonstruowane. W komentarzu historyczno-kulturowym przedstawione zostaną konsekwencje wyboru danej wersji.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-4. Nie ulega wątpliwości, że tekst jest opisem zjawiska astronomicznego, w którym obserwowane było Słońce (Šapša) oraz Mars (Rašap). Wobec łączenia Marsa z Nergalem, utożsamianym w Ugarit z Rašapem, należy odrzucić inne możliwości identyfikacji Rašapa, takie jak Wenus czy Aldebaran (zob. Pardee 2000, 423). Zanotowane w tekście zjawisko często jest określane jako zaćmienie Słońca i proponowana jest dzienna data tego wydarzenia, w zależności od połączenia z możliwym do obserwacji w Ugarit zaćmieniem (Sawyer & Stephenson 1970, 469-489: 3 V 1375; de Jong & van Soldt 1987-88, 65-77: 5 III 1223; Seitter & Duerbeck 1990, 281-285: 5 III 1223; Dietrich & Loretz 1990, 58-59: 5 III 1223; Dietrich & Loretz 2002, 53-74: 21 I 1192). Inni opowiadają się za zaćmieniem Słońca, jednak bez proponowania konkretnej daty (del Olmo Lete 1999, 351; Lipiński 2009b, 110-115). Pardee z kolei mówi o heliakalnym zachodzie Marsa (Pardee 2000, 424), wreszcie jeszcze inni nie decydują się na dokładne określenie natury fenomenu, nie mając jednak wątpliwości, że mowa jest o zjawisku astronomicznym (Clemens 2001, 1185-1186; Kutter 2008, 73; Münnich 2011, 173). Już sam początek tekstu (*b tt ym hdt*) ma decydujące znaczenie dla odczytania całości. Obie wersje, czyli zarówno „w szóstym dniu”, jak i „przez sześć dni” są możliwe z filologicznego punktu widzenia, ponieważ przyimek *b* może mieć oba znaczenia (*DUL* 196-199). Tłumaczenie „w szóstym dniu nowiu” wskazuje na jednorazowe wydarzenie. Nie może jednak sugerować zaćmienia Słońca, ponieważ to może zdarzyć się wyłącznie dokładnie w dzień nowiu. Stąd zwolennicy postrzegania omawianego tekstu jako opisu zaćmienia Słońca, starają się inaczej interpretować skądinąd jasny zwrot *b tt ym hdt* i na przykład proponują uzupełnienie go: „o szóstej (godzinie) dnia, podczas nowiu” (tak lub podobnie: Dietrich & Loretz 1990, 51; Wyatt 2002, 367; Lipiński 2009b, 110; *TUAT NF IX*, 264). Nie wydaje się to jednak zasadne (zob. Münnich 2011, 173-174). Zaćmienie Słońca wyklucza tym bardziej tłumaczenie początku tekstu zwrotem „przez sześć dni nowiu”, bowiem niemożliwe jest obserwowanie takiego zjawiska przez sześć dni. Pardee proponuje z kolei, by widzieć tu opis wyjątkowego, bo przez sześć dni powtarzającego się, heliakalnego zachodu Marsa. Oznaczałoby to, że przez sześć kolejnych dni bezpośrednio po zachodzie słońca nad horyzontem widoczny był Mars. Należy jednak zauważyć, że Mars jest najlepiej widoczny w opozycji, tj. gdy znajduje się po przeciwnej stronie niż Słońce. Wówczas mielibyśmy do czynienia z heliakalnym wschodem, nie zachodem. W takiej sytuacji problematyczne jest jednak wyrażenie mówiące, że Rašap jest „jej (tj. Šapšy) odźwiernym”, które sugeruje, iż oba ciała niebieskie są położone po tej samej stronie horyzontu. Z tej racji zasadne wydaje

się, by na obecnym etapie badań stwierdzić, że nie możemy dokładnie określić, jakie zjawisko było obserwowane, choć wiemy, że jego „uczestnikami” były Słońce i Mars. Z pewnością było ono na tyle ważne dla mieszkańców starożytnego Ugarit, że zanotowano je jako omen zapowiadający przyszłość.

5-6. Jak zaznaczono w komentarzu filologicznym, odczytanie początku linii sprawiało komentatorom wiele kłopotu. Dotychczas najczęściej spotykana lekcja *kbdm* prowadziła do tłumaczenia wyrazu jako „wątroby”. W wyniku takiego odczytania widziano tutaj zapowiedź rytuału hepatoskopii: „wątroby powinny być zbadane”. W ten lub w zbliżony sposób tłumaczyli: Xella 1981, 171; de Jong & van Soldt 1987, 68-69; *TUAT II*, 100; Dietrich & Loretz 1990, 60-61; del Olmo Lete 1999, 350-351; Dietrich & Loretz 2002, 57-59; Wyatt 2002, 367; Kutter 2008, 79; Münnich 2011, 174-175; Cooley 2012, 25; *TUAT NF IX*, 264. Dzięki temu, według zwolenników lekcji *kbdm*, uzyskiwano doskonale potwierdzenie dla praktykowania hepatoskopii, co zresztą zostało poświadczane poprzez odkrycie glinianych modeli wątrób. Jednak nowe odczytanie znaków w *adm* każe zrewidować dawny pogląd i odrzucić wersję, która ma łączyć obserwację astrologiczną z hepatoskopią. Samo ustalenie lekcji w *adm* nie kończy wątpliwości, ponieważ dyskutowane jest znaczenie tego zwrotu. Pardee (2000, 425-427) proponował, by w wyrazie *adm* widzieć – w oparciu o język hebrajski – „ludzi”, którzy mieliby szukać „gubernatora” (*skn*), domyślnie w celu wyznaczenia przez niego specjalisty, który umiałby wytłumaczyć niepokojący znak na niebie. Skomplikowana i oparta na domysłach propozycja Pardee krytykowana była przez Troppera (2001b, 137), Dietricha & Loretza (2002, 57-60), del Olmo Lete (2004, 592) oraz Kuttera (2008, 73 n. 384). Lipiński (2009b, 110-112) z kolei nie tylko czytał *bdm* (co zaskakująco oddawał przez „wróżbici”) zamiast *adm*, ale także łączył z nimi Rašapa z poprzedniej linii, co dawało mu tłumaczenie „Reszef i wróżbici sprzeciwią się zarządcy”. Tłumaczenie to opierało się na wątpliwym znaczeniu czasownika *bqr* wynikającym z akadyjskiego *b/paqaru* (*CAD P*, 130-135), ignorowało jednak dobrze poświadczone znaczenie tego rdzenia („badać, sprawdzać”) w językach zachodniosemickich (zob. *DUL* 232; *WSHP I*, 143; *DNWSI* 127; Halayqa 2008, 111). Wobec takich wątpliwości propozycja Lipińskiego nie została przyjęta (Münnich 2011, 174-175). Wydaje się, że najtrafniejszą propozycję odczytania kontrowersyjnej linii podał stosunkowo niedawno del Olmo Lete (2017, 250-251), który w *adm* widzi czasownik „czerwienić się”, powszechnie występujący we wszystkich językach semickich. W połączeniu z Rašapem z poprzedniej linii dało mu to tłumaczenie „... Rašap czerwieni się”, co jest oczywiste wobec koloru planety Mars. Ciąg dalszy zdaje się krótką notatką dotyczącą dalszego postępowania wynikającego z obserwacji znaków na niebie: „Niech będą zbadane”, czy może krócej: „Do zbadania”. Ostatni wyraz *skn* („Niebezpieczeństwo”) miałby być ostrzeżeniem, nie zaś wezwaniem „zarządcy, gubernatora”, jak tego chcieli Pardee lub Lipiński (zob. *DUL* 745-748). Takie tłumaczenie doskonale oddaje charakter tabliczki, będącej najwyraźniej podręczną notatką kapłana – wróżbity.

56. ZBIÓR OMENÓW ASTROLOGICZNYCH

1. *KTU* 1.163 (RIH 78/14)
2. Ras Ibn Hani, Pałac północny
3. 73 x 155 x 33 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Zbiór omenów

Z popękanych fragmentów tabliczki udało się odtworzyć tylko jej część (ok. 1/3), przez co komentatorzy różnią się nawet w sprawie ułożenia kolejności *recto/verso* zachowanego tekstu. Także zachowane fragmenty wymagają rekonstrukcji, co prowadzi do różnych lekcji proponowanych przez kolejnych komentatorów. Pardee (2000, 859) oraz idący za nim Cooley (2012, 23-24) najczęściej proponują bardzo ostrożne lekcje, natomiast Dietrich & Loretz & Sanmartín (*KTU*) sugerują dalej idące rekonstrukcje. Niezależnie od szczegółowych propozycji odczytania tekstu nie ulega wątpliwości, że tabliczka zawiera ugarycką wersję fragmentu znanej w Mezopotamii serii tabliczek astrologicznych *Enûma Anu Enlil*. Nie jest to dosłowne tłumaczenie, lecz własna wersja luźno związana z oryginałem. Tekst jest typowy dla wróżb i zaczyna się zawsze od *hm* „jeśli” (*protasis*), po którym następuje opis znaku zaobserwowanego na niebie, a dotyczącego księżyca. Druga część (*apodosis*) opisuje konsekwencje znaku. Poszczególne omeny – jak to już było spotykane w innych ugaryckich tekstach wróżbiarskich – oddzielone są na tabliczce poziomą linią.

KTU 1.163

Tłumaczenie

recto ...

...

¹ [*hm*] ¹ *bhm* [*tn* .] ¹ *t̄hlq* ¹

[Jeśli ...] – ¹byd¹[łó] ¹padnie.¹

² [*hm* . *yr̄h* *xxx*] ¹ . *b* ¹ *hd̄t* . *yr̄h* . *bn̄sm* .

[Jeśli księżyc ...] ¹podczas¹ nowiu księżyca – ludzie [...] zostaną powaleni.

³ [...] ¹ *n* . ¹ *thbz̄n*

<p>⁴ [hm . b t̄]ʹl̄t̄ . yʹmʹ . yh . yr̄h . kslm . mlkm . tbs̄rn</p>	<p>[Jeśli w trze]ʹcimʹ dnʹiuʹ (miesiąca/nowiu?) ubywa księżyc (po) obu stronach – królowie będą się nawzajem obserwować (?).</p>
<p>⁵ [h]ʹmʹ tlt . id . ynphy . yr̄h . b yr̄h . ah̄rm ⁶ [ḡrp]lt . m̄zrn ylk</p>	<p>[Jeś]ʹliʹ trzy razy księżyc jest widziany w miesiącu – potem przyjdzie [zachmurze]nie (i) deszcz.</p>
<p>⁷ [hm .] ʹkʹbkb . yql . b t̄ltm . ym . mlkn . ʹl . yʹ[i]ʹh̄d ibhʹ</p>	<p>[Jeśli] ʹgʹwiazda spada w trzydziestym dniu (miesiąca) – król ʹnieʹ ʹpoʹ[chwy]ʹci swego wrogaʹ.</p>
<p>verso ⁸ [hm]ʹt̄x yʹ [...] t̄t̄ ⁹ [...]ʹmʹ</p>	<p>[Jeśli ...] (...) [...] trzeci [...]</p>
<p>¹⁰ ʹhʹm . ʹbʹ hʹd̄t̄ . yr̄h . wʹ [q]ʹdr . irʹšn . ykn ¹¹ ʹw xxx . l . yxʹ[...]</p>	<p>ʹJeśʹli ʹksiężyc (jest) wʹ noʹwiu iʹ [nastąpi] ʹzaćmienieʹ – nastanie ʹniedosʹtatek ʹiʹ (...) [...]</p>
<p>¹² hm . yr̄h . b ʹlʹ[yh] . w p̄hm ¹³ nʹmn . yhʹsr . lhʹ</p>	<p>Jeśli księżyc podczas [swego] wschʹoʹ[du] jest czerwonawy – omiʹnie goʹ powodzenie.</p>
<p>¹⁴ [hm .] ʹyʹr̄h . b ʹlyh . ʹyrʹq ¹⁵ [...]ʹ ʹbʹh̄mtn . th̄lq</p>	<p>[Jeśli] ʹksięʹżyc podczas swego wschodu ʹjest zielonʹkawy – [...] ʹbydʹło padnie.</p>
<p>¹⁶ [hm . yr̄h . b ʹ]ʹlʹyh . w p̄hm ¹⁷ [...]ʹ ʹwʹ q̄b̄st ¹⁸ [bh̄mtʹ ...]</p>	<p>[Jeśli księżyc podczas] swego [w]ʹsʹchodu jest czerwonawy – [...] zgromadzone [bydło (?) ...]</p>
<p>...</p>	<p>...</p>

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

11. Linia jedenasta stanowi najpewniej dokończenie poprzedniej pełnej linii dziesiątej i zapisana jest w połowie szerokości tabliczki kilkoma bardzo uszkodzonymi znakami. Dietrich & Loretz (1990, 168; *KTU*) zaproponowali powyżej przedstawioną rekonstrukcję, jednak należy mieć na względzie, że jest ona bardzo niepewna. Wątpliwości budzi zresztą sam fakt występowania znaków. Na przykład Pardee (2000, 861) uważa, że w rzeczywistości w ogóle one nie istnieją, a jedynie nieco obniżona linia oddzielająca kolejny omen sprawia wrażenie, że jest tam wystarczająco miejsca dla kolejnych znaków. Wątpliwości nie rozjaśnia nawet dokładne zdjęcie umieszczone w pracy del Olmo Lete (2014, pl. XCIX), choć wydaje się, że bliższy prawdy jest Pardee.

12. Ponieważ tekst jest uszkodzony, nie wiadomo, kto lub co pełni rolę dopełnienia w linii trzynastej. Najprawdopodobniej mowa jest o królu, choć nie można wykluczyć kraju (por. Dietrich & Loretz 1990, 188-190; del Olmo Lete 1999, 352). Inaczej rekonstruuje koniec linii Pardee (2000, 861, 865), który w tym miejscu idzie za Bordreuil & Caquotem (1980, 353). Czytają oni $y'kn' [x]h$, co daje tłumaczenie: „powodzenie będzie w nim”, tzn. w danym miesiącu. Podobnie proponuje Cooley (2012, 23), idący wiernie za wersją Pardee. W problematycznym miejscu jest współczesne uzupełnienie ubytku tabliczki gipsem, co oznacza, że każda rekonstrukcja jest możliwa (del Olmo Lete 2014, pl. XCIX). Ze względu na fakt, że w żadnym *apodosis* w omawianym zbiorze nie ma określenia czasu, bardziej prawdopodobna jest rekonstrukcja zaproponowana przez Dietricha & Loreta.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1. Tekst pierwszego omenu jest bardzo uszkodzony. Zapewne opisywał on obserwację księżyca, ponieważ cała tabliczka dotyczy właśnie księżyca. Jest to typowe dla układu tabliczek w zbiorze *Enûma Anu Enlil*, gdzie tabliczki od 1 do 14 opisują obserwację „zwykłego” księżyca, zaś tabliczki od 15 do 22/23 zaćmienie księżyca. Ponieważ omawiana tabliczka ugarycka opisująca omeny księżycowe nie wspomina o zaćmieniu, należy przypuszczać, że odpowiadała ona treści zawartej w pierwszych czternastu tabliczkach mezopotamskiego pierwowzoru.

2-3. Tekst zawierał bez wątpienia zły omen związany ze specyficznym zjawiskiem podczas nowiu księżyca. Ze względu na uszkodzenie nie wiadomo jednak, ani na czym polegał znak, ani też jacy ludzie będą dotknięci nieszczęściem.

4. Znaczenie *protasis* „ubywa księżyc (po) obu stronach” (*yh yrh kslm*) jest niepewne. Zaproponowane tłumaczenie zakłada znaczenie *ksl* „plecy”, „ramię”, ewentualnie „strona” (zob. *DUL* 457). Oznacza to, że ubytek księżyca widoczny jest na obu jego „ramionach”, czyli po obu stronach (tak: Dietrich & Loretz 1990, 174-176; del Olmo Lete 1999, 352; *TUAT NF IX*, 263). Inną wersję sugerują Bordreuil & Caquot (1980, 353) oraz Pardee (2000, 868), którzy skłaniają się – choć Pardee unika ostatecznych konkluzji – ku odczytaniu „miesiąc *kislīmu*”, widząc tu zapożyczenie z języka akadyjskiego (por. hebr. *kislēw*). Początkowo zresztą także Dietrich & Loretz widzieli tu nazwę miesiąca (*TUAT II*, 95). Taka propozycja nie zawierałaby jednak omenu dotyczącego księżyca, co byłoby zupełnie wyjątkowe na całej tabliczce, stąd należy przychylić się do wersji o wyjątkowym ubywaniu księżyca z obu stron. Niestety skutek takiego omenu także jest trudny do zrozumienia, ze względu na niejasne znaczenie czasownika *tbšrn*. Pardee (2000, 868-869) oraz Cooley (2012, 23) i Niehr (*TUAT NF IX*, 263) proponują podobne znaczenie do zaprezentowanego powyżej („królowie będą się szpiegować, pilnować”). W tę samą stronę zmierza także *DUL* 239, choć pierwotnie del Olmo Lete (1999, 352; a także 2004, 637) proponował „królowie się nie pojawiają”, podobnie jak wcześniej Dietrich & Loretz (1990, 176-180: „królowie będą się trzymać z daleka”). Wydaje się, że omen mówi

o nietypowym ubywaniu księżyca, które ma skutkować niebezpieczeństwem w relacjach między królestwami.

5-6. *Protasis* tej wróżby sprawia kłopoty interpretacyjne. Del Olmo Lete (2004, 637) określa je jako „rozpaczliwie niejasne” („desperately obscure”). Zwykle komentatorzy zauważają, że trzykrotne pojawienie się księżyca (w tej samej fazie) w ciągu jednego miesiąca jest niemożliwe (Cooley 2012, 24). Pojawiają się więc sugestie innego tłumaczenia (Dietrich & Loretz 1990, 180-182: „Jeśli staje się widoczny trzy razy z rzędu miesiąc po miesiącu”, podobnie *TUAT NF IX*, 263), które jednak także nie ułatwiają zrozumienia. Proponowane jest także inne rozumienie trzykrotnego pojawienia się księżyca: może być mowa o pochmurnym miesiącu, podczas którego księżyc jest widoczny tylko trzy razy; albo trzy razy w ciągu miesiąca po pochmurnej, bezksiężycowej nocy następuje noc, w której księżyc jest widoczny; bądź też mowa jest o trzech pierwszych dniach miesiąca (zob. Pardee 2000, 870). Biorąc jednak pod uwagę *apodosi*s tej wróżby, mówiące o pojawieniu się chmur oraz deszczu, pierwsza i druga propozycja wydają się bezzasadne. Trudno bowiem uznać z oryginalną wyrocznię mówiącą, że skoro są trzy dni zachmurzenia (albo nawet niemal cały miesiąc), to potem będą chmury i będzie padać deszcz. Z kolei trzeci sposób rozumienia dawałby raczej oczywistą sytuację, ponieważ we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego trzy bezchmurne noce na początku miesiąca, szczególnie w lecie, są raczej normą, a nie wyjątkiem. Trudno byłoby się spodziewać wtedy spełnienia się wróżby (pojawienia się chmur i deszczu, np. w lecie). Rozwiązaniem nie jest także przyjęcie, że mowa jest tutaj o podwójnym miesiącu dodawanym w kalendarzu dla skorelowania z rzeczywistymi porami roku (wynika to z długości miesiąca synodycznego: 29,5 doby). Wprawdzie w roku występują wówczas dwa miesiące o tej samej nazwie albo po prostu wydłużony dwukrotnie jeden miesiąc, jednak w dalszym ciągu niemożliwe jest trzykrotne pojawienie się księżyca w tej samej fazie. Ugarycki (i nie tylko) miesiąc zaczynał się wraz z nastaniem nowiu (zob. np. *KTU* 1.112, tekst 19). Zatem trzeci nów, nie mówiąc o innych fazach, oznaczałby trzeci miesiąc. Wydaje się, że rozwiązaniem tej zagadki jest zjawisko księżyca w wieńcu, zwane potocznie „księżycem w lisiej czapie”. Księżyc jest wówczas otoczony białą poświatą, wokół której formuje się kolejny krąg, zwykle ciemniejszego, żółto-brązowego lub czerwonego koloru. Wieniec wynika z rozproszenia światła w kropelkach wody (chmury lub mgły). W ten sposób obserwujący widzi najpierw księżyc, następnie wokół niego biały krąg, a na zewnątrz trzeci, brązowawy krąg. Księżyc jest więc widoczny „trzy razy”. Być może lepiej byłoby oddać to wyrażenie jako „potrójny księżyc” (za podsuniecie tego rozwiązania serdecznie dziękuję profesorowi Michałowi Wojciechowskiemu). Księżyc w lisiej czapie rzeczywiście może zwiastować nadejście zachmurzenia i opadów, o których mówi *protasis* wróżby.

7. W odróżnieniu od poprzedniego, w omawianym omenie znak zawarty w *protasis* jest zupełnie jasny: jest nią spadająca w trzydziestym dniu gwiazda. Jest to jedyny omen na tabliczce, który nie odnosi się bezpośrednio do obserwacji księżyca, choć znak ma się pojawić w ostatnim dniu miesiąca lunarnego. Zdecydowanie mniej czytelne jest *apodosi*s, które zapisane jest na końcu ostatniej linii na przedniej stro-

nie tabliczki. Wydaje się, że mowa jest o braku zwycięstwa nad obcym władcą, co oczywiście byłoby wróżbą niepomyślną.

8-9. Tekst omenu jest zbyt uszkodzony, by go tłumaczyć.

10-11. Także i tutaj tekst jest poważnie uszkodzony, wydaje się jednak, że można go przynajmniej częściowo zrekonstruować. *Protasis* mówi o zaćmieniu księżyca w nowiu, co musi być niepomyślnym znakiem. Konsekwencją będzie niedostatek i być może następne klęski, których jednak nie można odczytać z racji uszkodzenia tekstu. Niezależnie od dostrzegania bądź też nie kolejnych znaków w hipotetycznej jedenastej linii (zob. komentarz filologiczny), nie ulega wątpliwości, że omen ma wydźwięk negatywny.

12-13. Jest to jeden z lepiej zachowanych i stosunkowo zrozumiałych omenów na tabliczce. Znakiem wróżebnym jest tutaj czerwonawy księżyc podczas wschodu. Nie wiadomo jednak, czy omen jest pozytywny, czy też negatywny, ponieważ – w zależności od rekonstrukcji – powodzenie ma „ominąć go” (czyli króla) bądź też przeciwnie, powodzenie ma być „w nim” (czyli w miesiącu). Ponieważ pierwszą wersję uznano za bardziej prawdopodobną (zob. komentarz filologiczny), zatem raczej należy widzieć tu znak niepomyślny, co zdaje się potwierdzać następny omen, podobnie zbudowany i z pewnością zapowiadający nieszczęście.

14-15. Omen zbudowany podobnie jak poprzedni. Tym razem znakiem jest zielonkawy odcień księżyca. Wróżba jest niepomyślna, zapowiada bowiem, że padnie bydło.

16-18. Jest to ostatni z częściowo czytelnych omenów. Jego *protasis* jest identyczne, jak w w. 12, jednak *apodosi*s musiało być odmienne, gdyż występuje w nim rzeczownik „zgromadzenie” (*qbšt*). Prawdopodobnie należy tu widzieć zwierzęta (zob. Dietrich & Loretz 1990, 170), więc lepiej byłoby oddać ten wyraz przez „stado”. Ponieważ jednak sam rzeczownik *qbšt* może odnosić się także do ludzi, więc zdecydowano się przetłumaczyć go przymiotnikowo jako „zgromadzone (bydło)”. Nie zmienia to faktu, że nie wiadomo, jaki miało charakter *apodosi*s w omawianym omenie i co miało się stać z owym „zgromadzeniem”.

V. ZAKŁĘCIA

Ostatnią zwartą grupą tekstów rytualnych odnalezioną w Ugarit są zaklęcia. Ciekawe, że tabliczek z zaklęciami nie odnajdywano w domach należących do kapłanów-zaklinaczy. Każda tabliczka została odnaleziona w innym miejscu, przy czym pierwsza (KTU 1.178, tekst 57) z pewnością w domu osoby, dla której rytuał był sprawowany. Być może podobnie było także w przypadku tabliczki znalezionej w 1978 roku w pałacu północnym w Ras Ibn Hani (KTU 1.169, tekst 58) wraz z kilkunastoma innymi bardzo uszkodzonymi tabliczkami o charakterze religijnym (Bordreuil & Pardee 1989, 365-367). Wydaje się, że było to jakieś małe podręczne archiwum w pałacu. W przypadku pierwszych dwóch zaklęć nie są to zatem notatki sporządzane na własny użytek przez samych kapłanów, jak to miało miejsce w przypadku modeli wątrób służących do wróżenia. Miejsca, w których znajdowano zaklęcia sugerują, że zaklinacz po odprawionym rytuale zostawiał zapisane na tabliczce zaklęcie w domu „pacjenta” jako amulet chroniący go przed demonem/nieszczęściem. Jeśli tak właśnie było, to przypomina to nieco zwyczaj ortodoksyjnych żydów, którzy na ścianach pomieszczeń, w których przebywały kobiety w ciąży oraz w połogu wraz z noworodkami, wieszali amulety przeciwko demonicy Lilit. Na amuletach tych przywoływane były imiona pomocnych aniołów: Senoj, Sansenoj, Semangelof, co przypomina przywoływanie poszczególnych bóstw do walki z demonami choroby (zob. KTU 1.169, tekst 58). Oczywiście różnicą jest materiał, z którego wykonano amulety (gliniana tabliczka i papierowy amulet) oraz wzywane bóstwa/aniołowie, jednak zasada działania wydaje się taka sama: amulet z wypisanym zaklęciem odstrasza demona, więc należy go pozostawić w miejscu, gdzie przebywa „pacjent”. Gdy niebezpieczeństwo/choroba minęły, tabliczki zostawiały w podręcznych archiwach w domach/pałacach, gdzie rytuał był odprawiany i tam też zostały znalezione.

Nieco inna sytuacja występuje w przypadku dwóch pozostałych tabliczek. Pierwsza (KTU 1.96, tekst 59) jest zapewne dziełem pisarza sporządzającego teksty w różnych językach, jak o tym świadczy zapisany na stronie *verso* sylabariusz akadyjski,

i w jego też domu została odnaleziona. Nie wiemy, z jakich powodów skopiował on zaklęcie, na dodatek umieszczając je na jednej tabliczce z zupełnie odmiennym tekstem. Ostatni tekst, odnaleziony w pałacu królewskim w Ugarit, niestety najbardziej uszkodzony (*KTU* 1.82, tekst 60), jest zbiorem zaklęć, zatem sam w sobie stanowi swego rodzaju bibliotekę, a nie pojedyncze zaklęcie. W związku z tym z pewnością nie pełnił funkcji amuletu po odprawionym rytuale, lecz raczej był pomocą w sporządzaniu konkretnych zaklęć. Być może zbioru tego używał jakiś kapłan-zaklinacz z otoczenia władcy.

Zachowane zaklęcia ugaryckie mają różnorodną formę. Niektóre bezpośrednio nawiązują do mezopotamskiego pierwowzoru, używając słownictwa zapożyczonego z języka akadyjskiego (*KTU* 1.96, tekst 59), inne są bardziej samodzielne i cechują się wprost kunsztem literackim języka ugaryckiego (*KTU* 1.169, tekst 58). Brak także jednolitości w przywoływaniu na pomoc poszczególnych bóstw. Niektóre zaklęcia w ogóle nie odwołują się do bogów (*KTU* 1.96, tekst 59; *KTU* 1.178, tekst 57), czerpiąc swoją siłę wyłącznie z magicznej mocy samego tekstu. Są to więc zaklęcia magiczne *par excellence*, gdzie to zaklinacz ma pełnię władzy i dzięki swej wiedzy tajemnej może pokonać demona/wrogię czarownika. Inne z kolei (*KTU* 1.169, tekst 58; *KTU* 1.82, tekst 60) wzywają na pomoc bogów, łącząc w sobie element magiczny (zaklęcie) z elementem religijnym (wezwanie skierowane do bóstw).

57. ZAKŁĘCIE PRZECIWKO WĘŻOM I SKORPIONOM

1. KTU 1.178 (RS 92.2014)
2. Południowa część centrum, Dom Urtena
3. 51 x 65 x 18 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Zaklęcie

Niewielka, lecz świetnie zachowana tabliczka została znaleziona w domu Urtena, czyli osoby, dla której sprawowano rytuał. Nie ulega wątpliwości, że mamy przed sobą zapis zaklęcia wyrecytowanego dla „petenta” zaklinacza. Można wyobrazić sobie scenę, w której zaklinacz przychodzi do domu Urtena i najpierw zapewnia go, że w odróżnieniu od innych mniej fachowych zaklinaczy, on wie, jakiego zaklęcia/rytuału należy użyć. Następnie, już po wypowiedzeniu zaklęcia (które nie jest *in extenso* zapisane na tabliczce, w końcu jest to wiedza tajemna), sporządzona zostaje tabliczka, która będzie następnie służyć jako amulet i pozostanie w domu. Stąd też została znaleziona właśnie w prywatnym domu, nie zaś w domu któregoś z kapłanów.

Tekst został po raz pierwszy opublikowany stosunkowo niedawno (Pardee 2000; Bordreuil & Parde 2001), stąd wzbudzał duże zainteresowanie. Niekiedy ci sami autorzy wydawali go dwukrotnie w różnych publikacjach. Na przykład tłumaczenie del Olmo Lete (2012b) jest niemal identyczne jak w del Olmo Lete & Rowe (2014), stąd przytaczana jest wyłącznie późniejsza publikacja. Podobnie Dietrich & Loretz (2009) oraz Dietrich & Loretz (2011) podają to samo tłumaczenie.

KTU 1.178

Tłumaczenie

recto ¹ *dy . l . yd' . yšhk . uz*b

Ten, który nie wie, zawoła do ciebie:
„Hyzop”!

² *w . ank . ašhk . amrmrn* ³ *'š . qdš* .

A ja zawołam do ciebie (i) wyrecytuję (zaklęcie ?): „Święte drzewo”,

w . 'lk . l . ⁴ t' . bṭn .

aby nie rzucił się na ciebie wąż,

*w . tḥtk*⁵ *l . tqnn . 'qrb*
6'y . l . t'l . bṭn . 'lk
*7qn . l . tqnn . 'qrb*⁸ *tḥtk .*
km . l . tudn
9dbbm . kšpm .
*hwt*¹⁰ *rš' .*
hwt . bn nšm
11ghrt . phm . w . špṭhm
 dolna kraweźdź¹² *yšpk . k mm . arš*
 verso¹³ *kšpm . dbbm*
14l . urtn . l . gbh
15l . tmnth .

ani nie zagnieździł się pod tobą skorpion.
 Zaprawdę nie rzuci się na ciebie wąż,
 zaiste nie zagnieździ się pod tobą skorpion.
 Obyś również nie skłaniał ucha
 (ku) zakłębom czarowników,
 (ku) słowom złych (ludzi),
 (ku) słowom kogokolwiek,
 (ku) wrzaskowi ich ust i ich warg.
 Niech będą rozlane jak woda (na) ziemi
 zakłęcia czarowników.
 Dla Urtena, dla jego ciała
 (i) dla jego członków.

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1a. *dy* – Pierwszy wyraz jest dobrze widoczny (zob. del Olmo Lete 2014, pl. CII) i należy go odczytać podobnie jak to czynią wydawcy *editio princeps* Bordreuil & Pardee (2001, 387), a za nimi wszyscy komentatorzy. Jedynie Dietrich & Loretz (2009, 67; 2011, 44 oraz autorzy *KTU*) widzą dodatkową literę na początku: *{d}ʿyʿdy*. Początek zakłęcia skierowany jest do osoby przychodzącej po pomoc do zaklinacza. Dodane enklityczne *-y* do wprowadzającego przypadek zależny *d* nie jest częste, jednak pojawia się w języku ugaryckim jako znacznik mowy niezależnej, zob. Tropper (2000, 835).

1b. *uzb* – Autorzy *KTU* czytają ostatni wyraz jako *usb*, jednak zarówno Pardee (2000, 829), jak i del Olmo Lete & Rowe (2014, 173) widzą tutaj *uzb*. Znaczenie tego wyrazu ustalił w sposób przekonujący Hawley (2004, 64-65), tłumacząc go jako hyzop (zob. *DUL* 133, por. hebr. *ʿēzôḇ*), a dokładnie lebiodkę syryjską (*Origanum syriacum*). Hyzop ma być tutaj remedium na jad węży i skorpionów.

10. *hwt . bn nšm* – „(ku) słowom kogokolwiek”, dosł. „słowom synów ludzkich”. Wyrażenie „syn ludzki” jest tu rozumiane jako syn każdego człowieka, w tym niegodziwca, złoczyńcy i stąd ma wydźwięk negatywny; por. *KTU* 1.169:15, gdzie paralelne wyrażenie („syn człowieczy”) odnosi się do czarownika.

11. *ghrt* – Dietrich & Loretz (2009, 71; 2011, 44; *KTU*) czytają *gḡrt* i tłumaczą ten wyraz jako „groźby”. Pardee (2000, 829), Tropper (2000, 841, 901), Ford (2002, 140), del Olmo Lete & Rowe (2014, 181-182) zgodnie czytają jednak *ghrt*, co wydaje się bardziej uzasadnione (por. del Olmo Lete 2014, pl. CII). Stąd możliwe jest tłumaczenie „wrzask”, „zgiełk” (zob. *DUL* 293).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-3a. Pierwsze dwie linie tekstu stanowią swoiste wprowadzenie i – jeśli można tak się wyrazić – autoreklamę zaklinacza. Zwraca się on do osoby, która przychodzi

do niego z prośbą o pomoc i twierdzi, że ktoś, kto nie zna się na zaklęciach, mógłby zaproponować użycie hyzopu, jako remedium przeciwko wężom i skorpionom. On jednak, jako uznany fachowiec w skomplikowanej materii zaklęć, wie, że należy użyć tu „świętego drzewa”. Po tym wprowadzeniu nastąpi właściwy rytuał. O ile sens pierwszych dwóch wierszy jest jasny, o tyle nie do końca zrozumiałe jest dokładne znaczenie wszystkich słów. Problematyczny jest czasownik *amrnrn*. Nie ulega wątpliwości, że mamy tu do czynienia z rzadką koniugacją zdwajającą obie rdzenne spółgłoski (R) i wyrażającą wzmocnienie czynności (zob. Tropper 2000, 680). Problemem jest jednak znaczenie podwojonego rdzenia. Spotkać się można z trzema propozycjami. Najczęstszą jest „potrząsać” od rdzenia *mr(r) I* „opuszczać”, „odchodzić”, tutaj poprzez podwojenie „odchodzić i wracać”, czyli wykonywać ruch skierowany od siebie i z powrotem, zatem właśnie „potrząsać”, „machać” (zob. *DUL* 569; *DUL*² 577 nawet podawał znaczenie dla R: „potrząsać”, „falować”, choć opatrzył takie znaczenie znakiem zapytania). Zwolennicy takiego tłumaczenia widzą tutaj rytualny gest mający odpędzić jadowite stworzenia, jednak nie ma żadnego opisu rytuału przeciwko jadowi węży, w którym potrząsano by drewnem. Za taką wersją opowiadają się Pardee (2000, 831), Bordrueil & Pardee (2001, 388-389), Niehr (*TUAT NF IV*, 257), Dietrich & Loretz (2009, 69; 2011, 44). Inną możliwość przedstawia Ford (2002, 128-130), który widzi tutaj czasownik wywodzący się od rdzenia *mr* „być gorzkim” (zob. *DUL* 562), a poprzez wzmocnienie sugeruje znaczenie „zatruc”. Miałoby to być zatem rytualne zatrucie kawałka „świętego drewna”, by z niego zrobić figurkę węża mającą chronić przed jadem, podobnie jak Mojżeszowy miedziany wąż na pustyni (por. Lb 21,8-9). Wreszcie trzecią możliwością jest rdzeń *mr(r) II*, czyli „wzmocnić” i stąd „pobłogosławić” (*DUL* 569-570). Jednak można rozumieć użycie tego czasownika na dwa sposoby. Del Olmo Lete & Rowe (2014, 174) widzą tutaj wzmocnienie znaczenia czasownika: ten, kto nie wie, mówi coś, a ja mówię coś innego i będę to potwierdzał. Wydaje się jednak, że bardziej przekonującą interpretację przedstawił Hawley (2004, 60-63), który widzi tutaj błogosławieństwo, czy może raczej magiczne zaklęcie apotropaiczne, wypowiedziane przez zaklinacza dla ochrony przed wężami i skorpionami. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że rdzeń *mr II* używany jest paralelnie do rdzenia *brk* (*KTU* 1.15 II 15, tekst 8; 1.17 I 24,35, tekst 7). Stąd zaproponowane tłumaczenie: „wyrecytować (zaklęcie)”, które pasuje także do występującego poniżej oraz w kolejnym tekście wyrazu *dbbm*. Tym razem ochroną ma być nie hyzop, ale bliżej nieokreślone „święte drzewo”. Być może określenia „hyzop” i „święte drzewo” należy rozumieć jako nazwy konkretnych zaklęć. Inną możliwością jest pozostawienie znaczenia „pobłogosławić”, jednak przeciwstawiając linie 2-3 linii pierwszej, co dawałoby tłumaczenie: „Ten, który nie wie, zawoła do ciebie: ‘Hyzop’! A ja zawołam do ciebie (i) pobłogosławię święte drzewo”. Owo „święte drzewo” miałoby być używane w rytuale. Być może jest to jakiś rodzaj laski używanej w rytuale, tak jak to ma miejsce w *KTU* 1.169:5 (tekst 58). Obie propozycje są równie prawdopodobne.

3b-8a. Ta część zaklęcia wskazuje, przed czym ma ono chronić „petenta”. Niebezpieczeństwem jest atak węża oraz skorpiona, czy też może raczej zagnieżdzenie

się tych niebezpiecznych zwierząt w domu. Pierwsze dwa wiersze opisują zagrożenie, zaś kolejne dwa, paralelne do wcześniejszych, zapewniają, że taka sytuacja – dzięki pomocy zaklinacza – nie będzie miała miejsca.

8b-13. Kolejny fragment może być rozumiany na dwa sposoby. Jedna interpretacja odnosi go do konkurenta zaklinacza, który pojawił się już w pierwszym wierszu. Zaklinacz zwraca się do „petenta”, by ten nie słuchał słów i zakłócić konkurencji („czarowników”, „złych ludzi”, „kogokolwiek”). Mają oni wypowiadać „zaklęcia”, „słowa”, a nawet wydawać „wrzaski”, które jednak ostatecznie mają się rozlać „jak woda na ziemi”. Oznaczałoby to, że ich zaklęcia nie mają mocy i nie mogą pomóc „petentowi”. Drugą możliwością – jak się wydaje bardziej prawdopodobną – jest postrzeganie „czarowników”, „złych ludzi”, „kogokolwiek” nie jako konkurencji, lecz jako sprawców nieszczęścia w postaci ataku węży i skorpionów. To oni swymi zaklęciami sprowadzili zło, zaś autor analizowanego zaklęcia miałby swą sztuką magiczną sprawić, że ich zaklęcia utraciłyby moc. Mielibyśmy wówczas do czynienia z czarną magią ze strony czarowników-przeciwników oraz białą magią apotropaiczną ze strony zaklinacza. Wersja ta znajduje potwierdzenie w powszechnej na Bliskim Wschodzie wierze w możliwość rzucania uroków i złych czarów. Mezopotamskie zaklęcia pełne są odniesień do czarowników i czarownic rzucających uroki. Na przykład w ramach bardzo obszernego zbioru zaklęć *Maqlû* spalane były figurki czarownika lub czarownicy, którzy rzucili zły urok na pacjenta (zob. Abusch 2015). Nawet w *Kodeksie Hammurabiego* (§ 2) znaleźć można przepisy skierowane przeciwko praktykowaniu czarnej magii (zob. polskie tłumaczenie: Tyborowski 2019, 48-49). Co najważniejsze jednak, w samych zaklęciach ugaryckich spotkać można wyraźne przeciwdziałanie urokom rzucanym przez czarowników, zob. kolejny tekst *KTU* 1.169 (tekst 58) oraz *KTU* 1.96 (tekst 59). Stąd wydaje się, że omawiany fragment jest skierowany przeciwko czarownikom, którzy poprzez swe zaklęcia sprowadzili niebezpieczne zwierzęta do domu „petenta”. Sam termin „zaklęcia” (*dbbm*) oznacza dosłownie to, co się mówi. Wywodzi się on z powszechnego w językach semickich rdzenia *dbb*, który wiąże się właśnie z mówieniem, przemawianiem, czasem także w sądzie (por. *DUL* 258-259; *AHw* 146-147; *CAD D*, 2-3; *WSHP* 198; *DJBA* 311). Ponieważ osobami mówiącymi są tutaj czarownicy (*kšpm*), można oddać ten wyraz jako „klątwy”, „zaklęcia”. Szerzej zob. *KTU* 1.169:1 (tekst 58).

14-15. Linie te zawierają informację, którą skryba-zaklinacz zanotował, by zaznaczyć, dla kogo ten rytuał był sprawowany. Przypomina to informacje zapisywane w tekstach wróżebnych (modelach wątrób), gdzie także zaznaczono, dla kogo dany rytuał odprawiano (zob. *KTU* 1.141-144; 1.155, teksty 47-51). Najciekawszy jest jednak fakt, że tabliczkę znaleziono w domu Urtena, co oznacza, że rytuał został realnie odprawiony i zaklinacz pozostawił tabliczkę w domu „petenta”, być może w charakterze amuletu, mającego chronić przed powrotem węży i skorpionów.

58. ZAKŁĘCIE PRZECIWKO DEMONOWI CHOROBY

1. *KTU* 1.169 (RIH 78/20)
2. Ras Ibn Hani, Pałac północny
3. 142 x 150 x 33 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Zaklęcie

Bardzo starannie wykonana tabliczka z doskonale czytelnym pismem, zapisana wyłącznie na stronie *recto*, niestety obłamana w dolnej części. Nadto nieznacznie ukruszony jest prawy górny róg tabliczki. Charakter tekstu nie ulega wątpliwości, z pewnością mamy do czynienia z zaklęciem, na co wskazuje *quasi* tytuł w pierwszym wierszu. Staranność wykonania tekstu oraz miejsce znalezienia zdaje się sugerować, że rytuał był sprawowany w samym pałacu. Być może chory młodzieniec był synem władcy albo kimś należącym do dalszej rodziny królewskiej. Mimo czytelnego pisma tłumaczenie w wielu miejscach jest dyskusyjne, ze względu na użyte specyficzne słownictwo (wyjątkowe nagromadzenie *hapax legomena*) oraz niepewną interpretację. Problematiczny jest także adresat tekstu. Najbardziej zasadne wydaje się, że pierwsza część zaklęcia skierowana jest do demona choroby, natomiast druga do czarownika, który rzucił zły urok. Początek tej drugiej części autor tekstu zaznaczył poprzez słowo „dalej”, „następnie” (w. 8). Wreszcie od 16 wiersza tekst znowu skierowany jest przeciwko demonowi. Każda z trzech części przywołuje na początku inne bóstwo w walce z demonem lub czarownikiem. W pierwszej wspomniany jest Ba`lu, w drugiej Țoranu, w trzeciej zaś Aszirata. Należy zaznaczyć, że szereg komentatorów (zob. niżej) inaczej odczytuje tekst, zwykle widząc w nim zaklęcie wyłącznie przeciwko demonowi, różnorako przy tym interpretując sprowadzoną przez niego chorobę.

KTU 1.169

Tłumaczenie

^{recto} 1 *ydy . dbbm . d ġzr{m}* .

Tytuł

Oddalenie zaklęć (od) młodzieńca.

tgḥtk . rʳgʳ[m]² bʳl .

tgḥtk . w tsu . l pn . ql . tʳʳyʳ

³ *k qtr . urbtm . k ḅtn . ʳmdm*

⁴ *k yʳlm . zrh . k lbim . skh*

⁵ *ḥt . nqh . u qrb . ḥt .*

ṭhta . l gḅk

⁶ *w tršʳ . l tmntk .*

tḷhm . ḷhm ʳzm .

ṭšt . b ḥḷš . bl . šml .

b ṃrmt ʳb miyt .

b ẓlm . b qḍš .

aphm ʳkšpm . dbbm . ygrš . ḥrn

¹⁰ *ḥbrm . w g̣lm . dʳtm .*

lk ʳḷẓtm . al . tmk .

al . tʳlg ʳḷšnk .

al . tapq . apq .

lḅš ʳil . yštk .

ʳrm . il . yštk

¹⁴ *l adm . w d . ḥtm . l arš . zrm*

¹⁵ *l bn . adm . b anšt . npẓl*

¹⁶ *ʳhʳn . b npš . ạtṛt . rbt .*

bl ʳ[tp]ʳrʳk . l ṭtm . itbnnk

¹⁸ *[...]ʳbʳt . ubu . al . tbi*

¹⁹ *[...]ʳxʳ . al ṭṭbb . riš*

²⁰ *[...]ʳxʳ . rʳtm . kʳdʳ*

²¹ *[...]ʳmʳ . kn ʳ . xʳ[...]*

²² *[...]ʳxʳr[...]*

Zaklęcie przeciw demonowi

Niech wypędzą cię słow[a] Baʳla,
niech wypędzą cię, byś uciekł na głos
ofiarniʳka¹

jak dym przez otwór, jak wąż przez (dziurę w)
fundamencie,

jak górski kozioł na szczyt, jak lew do swej
kryjówki.

Laska przygotowana, tak, zbliża się laska!

Niech zadaje cierpienie twemu ciału
i niech rani twoje członki.

Obyś spożywał postne pożywienie,
obyś pił piwo wyciśnięte z młóta (?),
na wysokościach (i) w bagniskach,
w ciemnościach (i) w sanktuarium (?).

Zaklęcie przeciw czarownikowi

Dalej: Zaklęcia

czarowników niechaj wyrzuci Horanu -

- Mag, Panicz, Znacwa (magii).

Do ciebie (czarowniku?) – obyś do końca (?)
się utopił,

oby jąkał się twój język,

obyś zupełnie przepadł!

Bóg, który ciebie odział,

(niechaj ten) bóg uczyni ciebie nagim!

Do człowieka z laską (= czarownika) – won
do piekła!

Do syna człowieczego (= czarownika) – sam
popadnij (?) w chorobę!

Ciąg dalszy zaklęcia przeciw demonowi

ʳSʳpójrz! Na życie Wielkiej Asziraty,
choćbyś [po]ʳdzieʳlił się na dwoje (i tak) cię
rozpoznam.

[...] (do) ʳdoʳmu, gdzie ja wchodzę – ty nie
wejdiesz,

[...] – ty nie zwrócisz głowy.

[...] grzmoty (?) (...)

[...] (...) [...]

[...] (...) [...]

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

10. *lk* – Wyraz ten można rozumieć jako *imperativus* od *hlk* „idź”, „odejdź”. Byłby on wówczas skierowany do demona lub czarownika. Inną możliwością jest połączenie *l+k*, czyli „do ciebie”. Takie rozumienie może potwierdzać paralelne występowanie zwrotów *l adm* oraz *l bn adm* z ww. 14-15. Wyrażenie „do ciebie” może dotyczyć demona albo osoby wypowiadającej zaklęcie. Może to być zarówno zaklinacz mówiący omawiane zaklęcie i chroniący w ten sposób chorego, jak i czarownik, który rzucił zły czar, sprawca choroby. W zależności od interpretacji krótkiego *lk*, kolejne wersy można rozumieć w diametralnie różny sposób. W przedstawionym tłumaczeniu przyjęto, że zwrot „do ciebie” odnosi się do czarownika rzucającego złowrogie zaklęcie, zob. argumentację w komentarzu historyczno-kulturowym. Zaznaczono jednocześnie pewną hipotetyczność takiej interpretacji.

11. *al* – Wyraz ten można rozumieć zarówno jako przeczenie (*DUL* 44-45), jak i jako wzmocnienie „naprawdę”, „z pewnością” (*DUL* 45). W kontekście odpędzania czarownika trafniejsza wydaje się druga możliwość. Aby uniknąć niezręczności tłumaczenia „naprawdę utop się”, przyjęto formę „obyś utopił się”. W kolejnych sformułowaniach także pozostawiono znaczenie „oby/obyś”.

16. ^l*h*^l*n* – Dietrich & Loretz & Sanmartín (*KTU*) proponują lekcję ^l*i*^l*n*, jednak są w takim odczytaniu wyraźnie osamotnieni. Kontekst wskazuje jednoznacznie na powszechnie przyjmowane ^l*h*^l*n*.

17. [*tp*]^l*r*^l*k* – Dietrich & Loretz & Sanmartín (*KTU*) proponują odczytać pierwszy wyraz jako ^l*b*^l*r*^l*k*, co dawałoby znaczenie „spali cię”. Jednak taki czasownik nie pasuje do wyrażenia „na dwoje” (*l tm*), które widnieje dalej. Wydaje się, że lepszą rekonstrukcją jest [*tp*]^l*r*^l*k*, tym bardziej, że przed częściowo zachowanym *r* jest wyraźnie miejsce na dwie litery (zob. del Olmo Lete 2014, pl. CI). Rekonstrukcję pochodzącą od rdzenia *pr(r)* „złamać” proponował już Ford (2002, 196-199).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1a. Pierwszy wiersz stanowi swego rodzaju tytuł całego tekstu. Wyraz „zaklęcia” (*dbbm*) pojawia się tutaj ponownie, jak to już miało miejsce w poprzednim tekście *KTU* 1.178:9,13. W podobny sposób („słowa”, „mowy”, „oskarżenia”/„oskarzyciel”) tłumaczą ten wyraz inni komentatorzy: Bordreuil & Caquot (1980, 347), Caquot (1984, 165; *Tou II*, 54), Fleming (*COS I*, 301), Tropper (2000, 676), Ford (2002b, 156-157), Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 355; 2011, 209; 2013, 47-48). Nie wydaje się słuszny pogląd, by w *dbbm* widzieć demony, które miałyby być paralelizmem z „czarownikami”. Tak sugerował de Moor (1980, 429-430; 1981/82, 114; 1987, 183), wskazując na podobieństwo z ugaryckim *dbb* i hebrajskim *zēbūb* („muchy”) i na tej podstawie widząc tutaj latające demony. Taką interpretację przyjęli Wyatt (1998, 442-443) i Dewrell (2013, 26-27) oraz początkowo del Olmo Lete (1999, 385;

2004, 638). Del Olmo Lete zmienił jednak zdanie, widząc tutaj przymiotnik „ordynarni”, który miał określać samych czarowników (2012, 112; 2014, 168, 183-184; *DUL* 258-259). Z kolei Pardee (2000, 857) widzi tu „dręczycieli”, nie wyjaśniając jednak, czy mają oni charakter demoniczny, czy też są bliżsi „oskarżycielom”. Podąża za nim także Hawley (2006, 92).

1b-2. Jest to pierwsza część zaklęcia przeciwko demonowi powodującemu chorobę. Najpierw zaklinacz zwraca się do Ba’la, wzywając, by słowa bóstwa wypędziły demona/chorobę. Kluczowy w tym i w następnym zdaniu wyraz *tgħtk* był interpretowany na różne sposoby. Najbardziej prawdopodobne wydają się dwa z nich. Pierwszy dzielił omawiany wyraz na dwie części, co dawało *tg* „ból” *ħtk* „twojej laski”, przy czym drugi wyraz rozumiany był jako eufemizm dla męskiego członka. Na tej podstawie interpretowano całe zaklęcie jako leczenie niepłodności u młodzieńca. W taki właśnie lub zbliżony sposób rozumieli tekst: Loretz & Xella (1982, 37, 39-40), Fleming (*COS I*, 301), Pardee (2000, 880-881), Dewrell (2013, 27-29). Taka propozycja ma jednak dwie słabości. Pierwszą z nich jest brak czasownika dla wierszy 1-2. Dlatego też Pardee nie akceptuje częściowej rekonstrukcji *r'g¹[m]* i pozostawia odczytane tylko początkowe *r*, widząc tutaj brakujący czasownik i sugerując uzupełnienie *r[ħq]*. Drugim problemem jest proponowany rzeczownik *tg*, „ból”, „cierpienie”, mający pochodzić od rdzenia *ygy*. Jednak ani rzeczownik, ani też rdzeń nie są poświadczone w języku ugaryckim. Wydaje się zatem, że bardziej prawdopodobne jest dostrzeżenie tutaj rdzenia *għt*, „wypędzić”, choć on także jest *hapax legomenon*, wskazywane są jednak paralele w innych bliskowschodnich językach (zob. *DUL* 293). Za taką opcją opowiadają się de Moor (1980, 430; 1987, 183), Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 335; 2011, 48; 2013, 209-210), del Olmo Lete (1999, 385; 2004, 638), Wyatt (2002, 443-444), Gzella (2007, 540-541) oraz del Olmo Lete & Rowe (2014, 167).

„Słowa Ba’la” są samym zaklęciem wypowiedzianym przez egzorcystę. Demon choroby jest zatem wypędzany w rzeczywistości przez potężne bóstwo, a egzorcysta służy tutaj jako przekaziciel słów i gestów boga. Zaklinacz jest określony jednocześnie jako „ofiarnik”, czyli kapłan składający ofiary typu *t'*, inaczej „kapłan żertwy”. Dietrich & Loretz (2011, 49) sugerują, by widzieć w nim „skrybę”, „lekarza”, „zaklinacza”, „egzorcystę”. Wydaje się, że kapłan mógł pełnić każdą z tych funkcji, jednak zależy to od kontekstu. Sama nazwa z pewnością nie wskazuje na inne czynności poza składaniem konkretnego rodzaju ofiar. Oczywiście jest to sugestia, że wraz z wymówieniem zaklęcia należało złożyć ofiarę bóstwu, które było pomocne w wypędzeniu demona z pacjenta. W tym wypadku jest to Ba’lu, choć za chwilę w tekście pojawia się także Ȝoranu.

3-4. Oba wiersze antycypują obraz najdalszej możliwej ucieczki demona pokonanego przez zaklęcie. Pierwsze stychy obu wersów wskazują na ucieczkę do góry, w stronę nieba (dym przez otwór, kozioł na szczyt), drugie zaś kierują się w dół, pod ziemię (kryjówka węża i legowisko lwa). Mamy więc do czynienia z typowym przykładem meryzmu, gdzie z jednej strony niebo i szczyt góry, z drugiej zaś pod-

ziemne kryjówki opisują najdalsze krańce świata. Należy w tym miejscu podkreślić wysublimowany literacki charakter zaklęcia, podkreślony przez użycie enklitycznego *-m* w wyrazach „koziol” i „lew” (*y'lm, lbim*, w. 4). Także wyraz *urbtm* w poprzednim wierszu posiada enklityczne *-m*. Rzeczownik ten dosłownie oznacza otwór, którym wydostawał się dym. W języku polskim można by całą frazę oddać „jak dym przez komin”, należy jednak pamiętać, że w Ugarit nie było kominów w naszym tego słowa znaczeniu. Dym z paleniska uchodził po prostu przez dziurę, otwór w ścianie (por. hebr. *'ārubbā^h*, zob. Oz 13,3). Uciezka „jak dym” przywołuje obraz z Ps 68,3, gdzie grzesznicy mają rozwiać się jak dym, co także ukazuje ich pokonanie i unicestwienie.

5-6a. Kolejne wiersze przechodzą z poziomu mitycznego (interwencja bóstwa po stronie pacjenta) do poziomu rytualnego. Tym razem wspomniana jest laska, która najwyraźniej jest używana w rytuale. Budzi to skojarzenie z laską Mojżesza, która także służyła do wykonywania czynności postrzeganych przez współczesnych jako magiczne (zamiana laski w węża – Wj 4,2-5; 7,9-12; zamiana wody w krew – Wj 7,17-22; zamiana prochu ziemi w komary – Wj 8,12-14; sprowadzenie burzy z gradem – Wj 9,23-25; zesłanie szarańczy – Wj 10,13-15; rozdzielenie morza – Wj 14,16; wydobycie wody ze skały – Wj 17,5-6; Lb 20,8-11). Podobnie laska Aarona miała cudowne właściwości, zakwitając i w ten sposób potwierdzając jego wybranie (Lb 17,16-26). Najbardziej jednak zbliżone do ugaryckiego rytuału użycie laski opisane jest w 2 Krl 4,29-31. Laska służy tam Elizeuszowi i jego słudze Gechaziemu do ożywienia zmarłego chłopca. Wprawdzie ostatecznie chłopiec powraca do życia po innym rytuale, przypominającym zresztą reanimację, tym niemniej laska jest ewidentnie użyta przez proroka w celach terapeutycznych. Laska zatem wśród Semitów zachodnich, oprócz swej podstawowej funkcji wspierania i obrony, była także znakiem szczególnej nadprzyrodzonej mocy, mogącej objawiać się poprzez różne znaki, które można nazwać cudownymi lub magicznymi. Do takich znaków z pewnością zaliczało się także uleczenie/ożywienie. Laska jest więc w omawianym rytuale znakiem mocy magicznych. Co ciekawe, podobnie jest także we współczesnej popkulturze, wystarczy wspomnieć Tolkienowskich czarodziejów Sarumana oraz Gandalfa. Wydaje się, że i w starożytnym Ugarit było to typowe narzędzie specjalistów zajmujących się magią, o ile taką magiczną laskę oznacza „święte drzewo” z KTU 1.178:3 (tekst 57), zob. także niżej w. 14. Laska ma być w zaklęciu, nieco podobnie jak laska Mojżesza przed faraonem, swego rodzaju bronią przeciwko złemu. Tutaj ma ona ranić ciało i członki demona. Oba określenia ciała/części ciała występowały już w poprzednim tekście KTU 1.178:14-15 (tekst 57). Tam jednak były wymienione w kontekście ochrony Urtena, czyli zamawiającego zaklęcie. Tutaj z kolei mowa jest o zadawaniu cierpienia, czynieniu zła wobec demona, co ma go odpędzić od chorego. Można domyślać się, że podczas rytuału wykonywano gesty, mające naśladować walkę z demonem, bicie go magiczną laską w celu wypędzenia. Być może walka ta przybierała formę rytualnego tańca, niczym grecka *pyrricha*.

6b-7a. Kolejny fragment zaklęcia skierowany do demona ma określić jego nędzne położenie po wypędzeniu z chorego. Ma on spożywać „postny pokarm” (*lhm zm*),

czyli niesmaczny, ubogi. Z kolei rodzaj napoju, który ma pić demon, jest trudny do ustalenia ze względu na nagromadzenie *hapax legomena*. Wydaje się, że raczej ma del Olmo Lete (2012, 113; del Olmo Lete & Rowe 2014, 167), uważając, iż mowa jest o (poślednim) rodzaju piwa (*bl*) wyciśniętym (*hlš*) z młóta (*šml*), czyli odpadu powstałego podczas warzenia piwa. Dietrich & Loretz (2013, 212-214) proponują jednak „wywar bez przypraw”, z kolei Dewrell (2013, 35-36) widzi tu „napój wyciśnięty z fig”. W każdym razie mowa jest o napoju, który jest z jakiegoś powodu niesmaczny, podobnie jak negatywnym określeniem jest „pożywienie postne” z poprzedniego wiersza. Z perspektywy współczesnego czytelnika nieco zaskakuje konieczność spożywania fizycznego pokarmu przez demony. Należy jednak pamiętać, że w tradycji bliskowschodniej demonami trapiącymi ludzi często stawali się zmarli, którzy z jakichś powodów nie zostali odpowiednio pochowani, a przede wszystkim nie otrzymywali ofiar (w Mezopotamii zwanych *kispu*). Taki zmarły bez pokarmu stawał się złośliwym demonem zwanym *eṭemmu*, *utukku* (akad.), lub też gidim, udug bądź galla (sum.) i poprzez zsyłanie różnych nieszczęść (w tym szczególnie chorób) wymuszał składanie ofiar. Stąd bierze się obraz zmarłych wyjadających resztki wyrzucone na ulicę: „Czy widziałeś tego, którego ciało spoczywa w stepie?’ ‘Widziałem: jego dusza nie może spocząć w Podziemiu’. ‘Czy widziałeś tego, którego dusza nie ma nikogo, kto zadbałby o pogrzebowe ofiary?’ ‘Widziałem: spożywa on resztki z garnka i okruchy chleba rzucone na ulicę’” (*Epos o Gilgameszu* XI 150-153, tłum. Tronina 2017, 118). Tacy zmarli otrzymują cechy wyraźnie demoniczne, na przykład w sumeryjskim micie o *Zejsciu Inanny do świata podziemnego*. Gdy bogini ta wraca do żywych, towarzyszą jej demony galla ze świata umarłych będące „(istotami), które nie znały pożywienia, nie znały wody, nie spożywały (ofiar) z nasypanej mąki, nie piły libacyjnej wody” (ETCSL 1.4.1:295-299, tłum. Szarzyńska 2000, 95). Wprawdzie powyższe przykłady pochodzą z Mezopotamii, jednak sam fakt składania ofiar z pokarmów dla zmarłych jest potwierdzony także w Ugarit (zob. np. *KTU* 1.161, tekst 30). Oczywiście jest, że także wśród Semitów zachodnich zmarli potrzebowali ofiar z pokarmów, by mogli w godny sposób bytować w zaświatach. Brak takich ofiar musiał powodować przemianę zmarłego w złośliwego demona, który w przedstawionym zaklęciu jest odpędzany od chorego. Zaklinacz zapowiada więc, że demon będzie musiał wrócić do spożywania nędznego pokarmu, bowiem nie otrzyma ofiar od pacjenta. W tym sensie omawiane zaklęcie ma podobny cel jak mezopotamski zbiór zaklęć *Utukkū Lemnūtu*, także skierowany przeciwko duchom zmarłych sprowadzających nieszczęścia na żywych (zob. Geller 2016). Jest on jednak wzbogacony o część skierowaną także przeciwko czarownikowi, który takiego demona sprowadził na pacjenta.

7b-8a. Ostatnia część fragmentu skierowanego przeciwko demonowi wskazuje, nieco podobnie jak ww. 3-4, najodleglejsze zakątki świata, w których także ma spełniać się apotropaiczne zaklęcie rzucone na demona. Przynajmniej w pierwszym stychu mamy ponownie do czynienia z meryzmem. Z jednej strony zaklęcie ma ścigać demona na „wysokościach” (*mrmt*), czyli w sferze uanicznej, z drugiej zaś w „bagniskach” (*miyt*), czyli w sferze chtonicznej (świat umarłych może być wyobrażany

jako słone bagno, zob. szerzej Tromp 1969, 54-59). Kolejnym przeciwstawieniem są *zlm* „ciemności”, które znowu zdają się łączyć ze światem podziemnym oraz *qdš*, które w tym kontekście jest niejasne. Jeśli potraktować ten wyraz jako nazwę miejsca, wówczas otrzymujemy „sanktuarium”. Należałoby wówczas domyślać się, że w przeciwstawieniu do „ciemności”, gdzie czczone są bóstwa chtoniczne, w „sanktuarium” czczone są bóstwa uraniczne. A może mowa jest tylko o przeciwstawieniu ciemności i światła (sanktuarium rozświetlone pochodniami)? Nie ulega wątpliwości, że demon nigdzie nie ukryje się przed obronnym zaklęciem rzuconym przez egzorzystę.

8b-10a. Od tego momentu zaczyna się część zaklęcia wymierzona w czarowników, którzy rzucili urok. Określeni są terminem *kšpm*, identycznym jak w języku akadyjskim (*kaššāpu*, CAD K, 292) czy też hebrajskim (*kaššāf*, WSHP 474). Wspólna nazwa zdaje się świadczyć o rozpowszechnieniu podobnych wierzeń dotyczących czarowników i czarnej magii na całym starożytnym Bliskim Wschodzie. Zapewne to wierzenia mezopotamskie, jako pochodzące z najprężniejszego i najsilniej oddziałującego centrum kulturowego, były tu dominujące. O ile przeciw samemu demonowi skuteczne było wsparcie Ba’la, o tyle przeciw czarownikowi wzywany jest Ȝoranu. Zastosowane wobec niego zostały trzy określenia: *ħbrm w ğlm d’tm*, czyli „Mag”, „Panicz”, „Znawca (magii)”. Wszystkie mają dodane enklityczne *-m*. Podobne epitety używane są także w odniesieniu do boga Koszara-Chasisa („Koszaru Mag” i „Chasisu Znawca”, KTU 1.6 VI 49-50, tekst 1). Wydaje się, że wynika to z faktu opiekowania się przez Koszara-Chasisa rzemiosłem, a szczególnie kowalstwem, które zawsze było postrzegane jako wiedza na poły tajemna i magiczna. W odniesieniu do Ȝorana epitety pierwszy („Mag”) i ostatni („Znawca (magii)”) odnoszą się bezpośrednio do związku z magią, stąd też nie dziwi wezwanie go w przedstawianym zaklęciu. Sam Ȝoranu pojawia się jako specjalista od zaklęć i demonów także w KTU 1.100 (tekst 6), a ponadto na amulecie z Arslan Tash z VII w. (KAI I, 27:16; COS II, 222-223). Środkowe określenie („Panicz”) jest z kolei dość powszechne i może oznaczać różnych bogów, pomijając szerokie użycie jako rzeczownika pospolitego, który nie odnosił się do bogów (szerzej o omawianych epitetach Ȝorana zob. Rahmouni 2008, 266-268). Nie ulega jednak wątpliwości, że wszystkie trzy określenia dotyczą samego Ȝorana, nie zaś – jak uważano w dawniejszej literaturze – demonicznych postaci wypędzanych przez Ȝorana, albo też pomocników tego boga.

10b-12a. Od tego miejsca rozpoczyna się ciąg złorzeczeń skierowanych przeciwko czarownikowi (zob. komentarz filologiczny). Początkowa grupa składa się z trzech podobnie zbudowanych maledykcji. Pierwsze z nich „obyś do końca (?) się utopił” zawiera trudne do zrozumienia wyrażenie *lžtm*. Jest ono interpretowane na kilka sposobów. Del Olmo Lete (1999, 386; 2012, 114) oraz del Olmo Lete & Rowe (2014, 170) tłumaczyli je „z trudnością”, „z surowością” w oparciu o arabskie *lazž*. Z kolei jako „drwiące słowa”, „kpiny” wyraz ten tłumaczyli de Moor (1980, 432; 1987, 185), Wyatt (1998, 447), Dietrich & Loretz (TUAT II, 335; 2011, 48; 2013, 217), widząc jego zależność od hebrajskiego rdzenia *lys*. Pardee (2000, 888) widział tu „gorąco”, „żar”. w znaczeniu podniecenia seksualnego, poprzez połączenie

z arabskiego *laziya* „płonać”. Należy przypomnieć, że autor ten postrzegał omawiane zakłęcie jako mające uleczyć męską niepłodność. Nieco podobnie tłumaczył Dewrell (2013, 39), jednak on dostrzegał tu żar gorączki, a nie podniecenia. Wreszcie Ford (2002, 189-190), traktując *lʾtm* jako zapożyczenie z akadyjskiego wyrażenia *adi šāt ūmē*, tłumaczył „do końca (czasów)”. Natomiast Caquot (1984, 172-173) oraz Fleming (*COS I*, 302) pozostawiali *lʾtm* w ogóle bez tłumaczenia. Każde proponowane rozwiązanie jest wątpliwe, ponieważ po raz kolejny w omawianym tekście mamy do czynienia z *hapax legomenon*. Wydaje się, że najbardziej prawdopodobna jest propozycja Forda, ze względu na dokładny zapis spółgłosek oraz dobre dopasowanie do kontekstu. W tekście mowa jest zapewne o „utopieniu się do końca”, czyli zupełnym utonięciu czarownika. Jeśli jednak widzieć tu demona, wówczas owo „utopienie się” mogłoby oznaczać wypędzenie go w zaświaty i podkreślać obraz krainy umarłych jako bagna (zob. w. 8), choć ta propozycja wydaje się mniej prawdopodobna ze względu na kolejne złożeczenia.

Drugie złożeczenie „oby jąkał się twój język” jest bardzo istotne z perspektywy wypowiedzania zaklęć magicznych. Jąkanie się czarownika oznacza dla niego niemożność prawidłowego wypowiedzenia zaklęcia, a co za tym idzie zupełną bezskuteczność jego działań. Mowa zatem nie tyle o przykryj dolegliwości, ale o obezwładnieniu złowrogiego czarownika. Ten wiersz wskazuje wyraźnie, że jako adresata tego fragmentu zaklęcia należy widzieć czarownika, a nie demona, trudno wszak dostrzegać tu obraz jąkającego się demona, który byłby raczej śmieszny niż groźny. Nie można tu także widzieć żadnego demona rodzaju żeńskiego, bowiem pojawiający się czasownik *t'lg* w trzeciej osobie liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego, odnosi się do podmiotu, czyli „języka” (*lšn*), który jest rodzaju żeńskiego (jak wszystkie części ciała w języku ugaryckim), zatem i czasownik musi stać w odpowiednim rodzaju.

Wreszcie trzecie złożeczenie „obys zupełnie przepadł” jest najbardziej oczywiste. Ugaryckie wyrażenie *al tapq apq* (dosł. „naprawdę zagiń zaginięciem”) ma na celu wzmocnienie zaklęcia, można je porównać z polskim „zgiń, przepadnij”.

12b-13. Kolejne złożeczenie czarownikowi jest zbudowane odmiennie od poprzednich. Nie zaczyna się od wyrazu *al* tłumaczonego powyżej jako „oby/obyś”. Gramatycznie oba zdania mają formę oznajmującą, dosłownie: „Bóg uczynił cię odzianym, bóg uczyni cię nagim”. Formuła ta podobna jest do biblijnego „Jahwe dał, Jahwe wziął” (*yhw h nātan yhw h lāqāh*; Hi 1,21). Szata i nagość oznaczają tutaj nie tyle dosłownie odzienie, co są obrazem mocy, siły, zaś nagość – bezsilności. Jest to zatem wezwanie do boga, który dał moc czarownikowi, aby mu ją odebrał. W Mezopotamii adresatem takiego wezwania byłby zapewne Ea, bóg mądrości i magii, w przypadku Ugarit trudno jednak o pewną identyfikację. Być może należy tu widzieć nie rzeczownik pospolity „bóg”, lecz imię własne „Ilu”, jednak żaden inny tekst nie wskazuje na związek najwyższego boga ugaryckiego panteonu z magią. Nie można wykluczyć, że mowa jest ponownie o Ćoranie. Gdyby odnosić cały fragment do demona, a nie do czarownika, wówczas byłby to opis powrotu demona do podziemi, gdzie zmarli są nadzy, odziani w pióra (zob. mezopotamski mit *Zejście Inanny/*

Isztar do świata podziemnego). Jednak ta wersja interpretacyjna wydaje się mniej prawdopodobna.

14-15. Dwa ostatnie złożczenia są skierowane wprost do czarownika. W pierwszym wierszu jest on nazwany „człowiekiem z laską” (dosł. „człowiekiem, tym od laski”). Szerzej o lasce jako atrybucie czarowników i zaklinaczy zob. komentarz historyczno-kulturowy do ww. 5-6a. Najwyraźniej zatem laską posługiwał się nie tylko zaklinacz wypędzający demona, ale także czarownik rzucający zły urok. Potwierdza to postrzeżenie laski jako symbolu czy też emblematu osób władających mocami magicznymi. Wyrażenie „won do piekła” (*l arš zrm*) dosłownie należałoby oddać: „obróć się” albo „idź do ziemi”. W kontekście wypędzania demonów i czarowników nie ulega wątpliwości, że „ziemia” (*arš*) jest tutaj użyta na oznaczenie świata podziemnego, krainy umarłych. Oznacza to po prostu życzenie czarownikowi śmierci. Stąd wyrażenie zostało przetłumaczone przy użyciu rzeczownika „piekło”, choć należy pamiętać, że w wierzeniach Semitów zachodnich świat umarłych nie był podzielony na „niebo” i „piekło”, gdzie w pierwszym mieliby znajdować się dobrzy, zaś w drugim źli. Bytowanie w zaświatach zależało od składania ofiar zmarłym, a nie od ich postawy etycznej.

W drugim złożczeniu czarownik został określony jako „syn człowieczy” (*bn adm*). Zbliżony termin „synowie ludzcy” (*bn nšm*) występuje w *KTU* 1.178:10 (tekst 57), gdzie również odnosi się do czarowników. Wyrażenie „syn człowieczy” z omawianego zaklęcia oznacza po prostu naturę czarownika, czyli zwykłego człowieka, którego można na przykład zabić (por. wielokrotne podobne użycie *ben-’ādām* w *Ez*). Wyrażenie to nie ma jednak nic wspólnego z biblijnym zwrotem odnoszonym do mesjasza i tłumaczonym również jako „syn człowieczy”, bowiem tekst oryginalny jest różny (*bar ’ēnāš*, zob. *Dn* 7,13). Zwrot „sam popadnij w chorobę” (*b anšt nṣl*) poprzez użycie zwrotnej koniugacji *N* zaznacza, że rzucone przez czarownika zaklęcie ma teraz osiągnąć jego samego. Wprawdzie znaczenie czasownika *pṣl* jest wątpliwe (kolejny *hapax legomenon*), wydaje się jednak, że słusznie rozumie go del Olmo Lete (2012, 110 = del Olmo Lete & Rowe 2014, 167; *DUL* 679), który łączy ten czasownik z arabskim *faḍala* „przewyższyć”. Podobne znaczenie daje połączenie z akadyjskim czasownikiem *pasālu* „kręcić się”, „obrócić” (zob. Dietrich & Loretz 2013, 222; oraz *AHW* 838; *CAD P*, 216-217). Można wtedy tłumaczyć dosł. „sam obróć się w chorobę”. Większość komentatorów nadaje jednak rdzeniowi *pṣl* znaczenie „uwolnić”, „rozdzielić”, często łącząc go z arabskim *fašala* lub hebrajskim *psl* (zob. Bordreuil & Caquot 1980, 349; Caquot 1984, 174-175; *COS I*, 302; Wyatt 2002, 449; Dietrich & Loretz 2013, 222). Z kolei inni wprost przyznawali, że znaczenie czasownika można rekonstruować wyłącznie w oparciu o kontekst, nie wskazując definitywnie żadnej etymologii, lecz opowiadali się najczęściej za znaczeniem zbliżonym do „uwolnić” (tak: Dietrich & Loretz *TUAT II*, 335; del Olmo Lete 1999, 386; Pardee 2000, 891; Tropper 2000, 114, 540, choć sugeruje on możliwość łączenia z arab. *fšl VII*; Dewrell 2013, 43). Inaczej proponował Ford (2002, 196), wiążąc

żąc ugaryckie *pzl* z akadyjskim *bēšu* „odejść”, „odsuwać”, co dawało mu znaczenie „bądź egzorcyzmowany”. Ta interpretacja nie spotkała się z akceptacją, podobnie jak propozycja de Moora (1980, 432; 1987, 185), by czytać *ap zl* jako „wściekłość ducha”. Wielość skrajnie różnych interpretacji pokazuje, jak trudny jest omawiany tekst ze względu na nagromadzenie wyjątkowego słownictwa.

16-17. Po serii złorzeczeń skierowanych do czarownika, który rzucił na młodzieńca zaklęcie, tekst wraca do wypędzania demona będącego bezpośrednim sprawcą choroby. Tym razem na pomoc przywołana jest bogini Aszirata. Początek tego fragmentu ma charakter przysięgi „na życie Wielkiej Asziraty”. Oznacza to pełne przekonanie zaklinacza, że stanie się właśnie tak, jak mówi jego zaklęcie. Umieszczone na końcu linii szesnastej *bl* ma tutaj znaczenie życzenia, ale wyrażonego z domyślnym zaprzeczeniem (zob. *DUL* 218-219): „żebyś (= choćbyś nawet) podzielił się na dwoje, (i tak) cię rozpoznam”. Oznacza to, że demon nie ukryje się przed zaklęciem, niezależnie od tego, jaką formę przybierze.

18-19. Od tego miejsca tekst jest już uszkodzony, jednak użyta formuła znana jest z innych zaklęć, co pozwala na rekonstrukcję. Niemal identyczny zwrot powtarza się na pierwszym amulecie z Arslan Tash: „do domu, (do którego) ja wchodzę, ty nie wejdiesz” (*bt 'b' bl tb'n*; *KAI I*, 27:5-6). Bardzo podobne sformułowania można znaleźć także w mezopotamskich zaklęciach *Utukkū Lemnūtu*, gdzie zaklinacz zwraca się do demona: „Dokąd ja idę, ty nie pójdziesz; dokąd ja wejdę, ty nie wejdiesz” (*ašar allaku lā tallak, ašar irrubu lā terrub*; Geller 2016, III 161-162, IV 112'). Nie ma zatem wątpliwości, że omawiane ugaryckie zaklęcie powieli szeroko rozpowszechniony na Bliskim Wschodzie wzorzec. Na tej podstawie należy domyślać się, że w pierwszej części wiersza 19 występowało wyrażenie: „dokąd ja zwrócę głowę”. Zwrot „zwrócić głowę” oznacza po prostu „skierować się w jakąś stronę”, „zwrócić uwagę na coś”, por. nader częste biblijne wyrażenie „zwrócić oblicze”, gdzie wraz z rzeczownikiem *pāne^h* występują różne rdzenia, np. *ntn*, *sbb*, *šym*, *ns'*. Z podobnym wyrażeniem, choć zamiast głowy pojawia się ucho, mamy do czynienia na początku mitu o zejściu Isztar do świata podziemnego: *ana kurnugi'a qaqqari ereškigal ištar mārat sīn uzunša iškun* – „Do Kurnugi'a, władztwa Ereškigal, Istar, córka Sina, skierowała swe ucho”, w znaczeniu: poszła, skierowała się (w. 1-2, zob. CDLI https://cdli.ucla.edu/search/search_results.php?SearchMode=Text&ObjectID=P497322, dostęp: 26.05.2023). Wiersz 19 ugaryckiego zaklęcia powieli zatem ideę przedstawioną w wierszu poprzednim: tam, dokąd skieruje się zaklinacz i będący pod jego opieką pacjent, tam demon nie będzie już miał dostępu.

20-22. Tekst nieczytelny. Nie wiadomo, ile dalszych linii tekstu zostało utraconych.

59. ZAKŁĘCIE PRZECIWKO „ZŁEMU OKU”

1. *KTU* 1.96 (RS 22.225)
2. Południowe miasto, Dom tabliczek literackich
3. 32 x 37 x 15 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Zaklęcie

Nieduża tabliczka jest zapisana dość starannym pismem, niestety została obłamana u dołu, przez co tekst nie zachował się w pełni. Na stronie *recto* zapisane jest zaklęcie, strona *verso* zawiera fragment akadyjskiego sylabariusza. Zdaje się to świadczyć albo o ćwiczebnym charakterze przepisanego zaklęcia, albo – co bardziej prawdopodobne – o umieszczeniu zaklęcia na tabliczce z sylabariuszem ze względu na mezopotamską proveniencję obu tekstów.

Tekst początkowo interpretowano jako mit opowiadający o ‘Anacie (dzięki poprawce ‘*nn* na ‘*nt*) i uważano, że jest uzupełnieniem *Cyklu o Ba’lu* (zob. komentarz filologiczny). Obecnie nie ulega wątpliwości, że mamy do czynienia z zaklęciem przeciwko „Złemu Oku”, czyli urokowi rzuconemu przez nieprzyjawną osobę. Teksty takie znane są w tradycji mezopotamskiej. Ustalenie to zawdzięczamy w dużej mierze pracom del Olmo Lete (1999, 379-384; 2010b, 39-54 = 2014, 140-156). Nie zmienia to jednak faktu, że rozumienie poszczególnych słów w tekście wciąż budzi wątpliwości ze względu na hermetyczne słownictwo i stosunkowo niewielki materiał porównawczy w języku ugaryckim. Jest to zresztą problem występujący we wszystkich czterech tekstach zaklęć ugaryckich.

KTU 1.96

Tłumaczenie

recto 1^c *nn . hlkt . w šnwt* 2 *tp . aḥh .*

Wprowadzenie

Oko, błąkając się i biegając, zobaczyło jego/jej brata.

<i>k n 'm . aḥh {xxx} ³ k ysmsm .</i>	Jakże przystojny jest jego/jej brat! Jakże urodziwy!
<i>tspi . širh ⁴ l bl . ḥrb .</i>	Pożera (więc) jego ciało bez noża,
<i>tšt . dmh{x} ⁵ l bl . ks .</i>	pije jego krew bez kielicha.
<i>tpnn . 'n ⁶ bty . 'n btt .</i>	<i>Zakłęcie</i> (Czy to) oko wiedźmaka (go) zobaczyło, oko wiedźmy,
<i>tpnn ⁷ 'n . mḥr . 'n . pḥr ⁸ 'n . tgr .</i>	(czy to) oko kupca (?) (go) zobaczyło, oko garncarza (?), oko odźwiernego
<i>'n tgr ⁹ l tgr . t't' b .</i>	– oko odźwiernego do odźwiernego niechaj 'po'wróci,
<i>'n . pḥr ¹⁰ l pḥr . ttb .</i>	oko garncarza (?) do garncarza (?) niechaj powróci,
<i>'n . mḥr ¹¹ l mḥr . ttb .</i>	oko kupca (?) do kupca (?) niechaj powróci,
<i>'n . bty ¹² l bty . 't' b .</i>	oko wiedźmaka do wiedźmaka 'niechaj' powróci,
<i>'n . ¹ [b] 'tt' ¹³ l btt . 't' [tb] ...]</i>	'oko' [wiedź] 'my' do wiedźmy 'niechaj' [powróci ...]
<i>¹⁴ [xx] [...]</i>	[...]

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1. 'nn – Z pewnością nie należy wprowadzać tutaj poprawki na 'nt, jak to sugerowali niektórzy badacze, wiążący ten tekst z *Cyklem o Ba'lu* (zob. Virolleaud 1960, 182; *Tou II*, 40; de Moor 1987, 109; Dietrich & Lortez *KTU*¹; 1997, 155; 2000, 239; *TUAT E*, 213). Pierwszy wiersz wyraźnie wskazuje, że mamy tu do czynienia z zaklęciem przeciwko „Złemu Oku”, znanym z tekstów mezopotamskich (sum. i gi ḥ ul, akad. *īnu lemuttu*) (zob. del Olmo Lete 1999, 380; del Olmo Lete & Rowe 2014, 129-130, 143-145; Ford 1998, 203-216; Wyatt 2002, 375; Pardee 2002, 161; 2008, 11-12; *TUAT NF IV*, 254). Szerzej o mezopotamskich zaklęciach przeciw „Złemu Oku” zob. Thomsen (1992, 19-32). Pomiędzy obiema opcjami ('nn/'nt) ważyła się Smith (1997, 225).

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-5a. Demoniczne „Złe Oko” błąka się i biega, szukając swej ofiary. Jest nią „przystojny brat”, na którego „Złe Oko” rzuca się, pożera jego ciało i pije jego krew. Jest to typowy obraz choroby powszechny w wyobrażeniach mezopotamskich

(zob. Münnich 2004b, 52-53). Należy tu podkreślić wyjątkową łączywość i zachłanność „Złego Oka”, bowiem pożera ono „bez noża” i pije „bez kielicha”. Mamy więc przed sobą obraz demona dosłownie kęsającego chorego zębami i chłęczącego jego krew. Zresztą do dziś także w języku polskim przetrwały związki frazeologiczne niosące podobne wyobrażenia: choroba może kogoś zżerać od środka, wysysać z niego siły, a ból może kąsać. Zupełnie inaczej interpretuje cały tekst Tarazi (2004, 445-509), widząc w *'nn* chmurę-*'Anatę* (posłańca deszczu), a w całości opis *fellatio* Ba^ʿla przez *'Anatę*. Ta ostatnia z nasieniem w ustach ma zapewniać urodzajność źródeł. Takie rozumienie wymaga jednak zdecydowanie nazbyt swobodnej interpretacji tekstu oraz dodawania nowych, niepoświadczonych znaczeń poszczególnym słowom, przez co nie znalazło ono szerszego uznania (zob. krytyka del Olmo Lete & Rowe 2014, 140-144).

Związek ugaryckiego zaklęcia z pierwowzorem mezopotamskim widoczny jest także na poziomie językowym, szczególnie w pierwszych dwóch wierszach. Imiesłów *hlkt* jest wyraźnie odpowiednikiem akad. *muttalliku* z zaklęcia przeciwko „Złemu Oku” (*īni lemuttu muttalliku*, CT 17, 33:5; zob. Thomsen 1992, 24). Oba wyrazy pochodzą od tego samego semickiego rdzenia *'hlk*. Wydaje się, że także dla niejasnego imiesłowu *šnwt* należy szukać paraleli w języku akadyjskim. Dlatego też za podstawę uznano akadyjski czasownik *šanû D* „biegać” (*CAD Š1*, 409), który zresztą często pojawia się w tekstach odnoszących się do demonów (zob. Ford 1998, 218). Inną możliwością jest znaczenie „zmieniać” (*CAD Š1*, 403-408). Przegląd kolejnych możliwości interpretacyjnych dają Dietrich & Loretz (2000, 239-241), por. *DUL* 822. Wobec dwóch imiesłowów w pierwszym wersie wydaje się, że trudny w interpretacji wyraz *tp* należy traktować jako czasownik. Zestawienie *tp* z *n'm* ze względu na paralelne użycie rzeczownika *ahh* nie jest właściwe, ponieważ *n'm* pełni tu funkcję przymiotnika. Niewłaściwe jest także dostrzeganie w *tp* rzeczownika „piękno” (jak konsekwentnie sugerował del Olmo Lete 1999, 381; del Olmo Lete & Rowe 2014, 130; *DUL* 861; podobnie także: de Moor 1987, 109; *Tou II*, 43 n. 92; Smith 1997, 225; Tropper 2000, 269, choć zaznacza wątpliwość takiego tłumaczenia oraz Wyatt 2002, 376). Problematiczna jest etymologia słowa *tp* wobec tak skróconej jego formy. Proponowano rdzeń *pny/pnn* w znaczeniu „obrócić”, „zwrócić się” (Dietrich & Loretz 2000, 241-242; *TUAT E*, 213). Jednak zarówno jego występowanie, jak i znaczenie jest dyskusyjne (zob. *DUL* 665). Wydaje się, że najwłaściwszym wyborem jest często występujący rdzeń *phy* „widzieć” (jak proponują: Ford 1998, 218-220; *TUAT NF IV*, 254; Pardee 2002, 162; 2008, 14-15). Takie znaczenie doskonale pasuje także w ww. 5-6, gdzie ponownie pojawia się omawiany czasownik.

5b-13. Ponieważ zaklinacz nie wie, kto rzucił urok, czyli „Złe Oko”, więc na wszelki wypadek podaje wiele możliwych zawodów, licząc, że magiczne zaklęcie wymieni złoczyńcę i w ten sposób będzie skuteczne. Nazwy tych zawodów nie zawsze są jasne lub łatwe do przełożenia na język polski.

Wyrazy *bty* oraz *btt* różni rodzaj gramatyczny, lecz oba są pokrewne akadyjskiemu przymiotnikowi *bīšu* „zły” (*CAD B*, 270-271), co znowu ukazuje zależność tekstu od mezopotamskiego pierwowzoru. W dosłownym tłumaczeniu *bty* i *btt* nale-

żałoby oddać jako „Zły” i „Zła”. Taki przekład kierowałby jednak skojarzenia czytelnika w stronę szatana, demona, a tekst bez wątpienia mówi o ludziach mogących rzucić zły urok. Stąd w tłumaczeniu zaproponowano różniące się jedynie rodzajem „wiedźmak” i „wiedźma”. O ile ten drugi wyraz jest w polszczyźnie powszechnie znany, o tyle pierwszy występuje raczej jako zapożyczenie z języka ukraińskiego (відьмак) albo rosyjskiego (ведьмак). W języku polskim można spotkać także formę „wiedźmiarz”. Współcześnie spopularyzowany został wyraz „wiedźmin”, jednak jest on wytworem fantazji językowej Andrzeja Sapkowskiego.

Kolejne dwa terminy oznaczające zawody (*mhr*, *phr*) nie są jasne. Pierwszy wiąże się z „ceną”, „wartością”, stąd zaproponowane tłumaczenie „kupiec”, czyli ten, który szacuje wartość podczas transakcji (zob. *DUL* 534). Inną możliwością jest „celnik”. Drugi wyraz może z kolei wiązać się ze „zgrupowaniem”, być może w kontekście rzucania uroków należałoby powiedzieć „sabatem” (zob. *DUL* 659; por. akad. czasownik *paḥāru* „zbierać”, *CAD P*, 23-32). Jednak bardziej prawdopodobne wydaje się, że mamy tu do czynienia z wymianianiem różnych zawodów osób, które mogły rzucić zły czar. Stąd tłumaczenie „garncarz”, w nawiązaniu do akad. rzeczownika *paḥāru* „garncarz” (zob. *DUL* 659; *CAD P*, 21-23). Ostatni wymieniony został „odźwierny” (*tgr*) i przynajmniej ten wyraz nie budzi wątpliwości. Oczywiście zestawienie obok siebie wyrazów *mhr*, *phr* i *tgr* jest w języku ugaryckim grą słów (homoioteleuton), podobnie jak w poprzednim wierszu *bty* oraz *btt*. Zakłęcie zawierało więc w sobie elementy mnemotechniczne.

Tekst zakłęcia, po wymienieniu różnorodnych zawodów, mających w domyśle reprezentować wszystkich, którzy mogliby rzucić zły urok, nakazuje, by nieszczęście („oko”) powróciło do tego, kto był jego sprawcą. Innymi słowy zło ma zwrócić się teraz przeciwko osobie, która rzuciła urok. Przypomina to podobne życzenie z *KTU* 1.169:15 (tekst 58), gdzie czarownik zsyłający chorobę sam miał na nią cierpieć. Niestety w tym miejscu tekst się urywa ze względu na uszkodzenie tabliczki. Na podstawie jej rozmiarów można się jednak domyślać, że tekst musiał już wkrótce się kończyć. Być może w końcowym fragmencie następowało wezwanie jakiegoś bóstwa na pomoc w walce ze „Złym Okiem”, choć nie jest to element konieczny w zakłęciu.

60. ZBIÓR ZAKŁĘC

1. *KTU* 1.82 (RS 15.134)
2. Pałac królewski
3. 146 x 111 x 37 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Zaklęcia

Jest to duża, ale bardzo uszkodzona tabliczka. Tekst jest zbiorem zaklęć, wydaje się, że poszczególne z nich są oddzielone na tabliczce poziomymi liniami. Na stronie *recto* zachowała się tylko górna krawędź, zaś z prawej krawędzi tylko jej górny fragment. Pozostałe są obłamane, w związku z czym brakuje początku linii w całym tekście oraz końca w znacznej części tekstu. Obłamanie tabliczki po obu stronach wraz z kolejnymi liniami zwiększa się, aż wreszcie tekst zupełnie zanika. Na stronie *verso* górna połowa tekstu jest zupełnie utracona, zaś dolna ma uszkodzony zarówno początek, jak i koniec linii. Stopniowo czytelny tekst przybywa tak, że w ostatnich liniach brakuje już tylko początkowych liter. Należy zaznaczyć, że cała tabliczka jest splekana i nawet na zachowanych fragmentach zdarzają się miejsca nieczytelne. W związku ze złym stanem zachowania tabliczki, każde odczytanie tekstu zakłada wiele rekonstrukcji. Oczywiście skutkuje to różnorodnością propozycji i daleko posuniętą odmiennością tłumaczeń, choć należy zauważyć, że omawiany tekst nie cieszył się popularnością i był stosunkowo rzadko komentowany. Cały tekst jest ostrożnie rekonstruowany w *KTU*. W wielu miejscach odważniejsze wersje proponują del Olmo Lete (2011, 246-248 = 2014, 111-113) albo de Moor & Spronk (1984). Także tłumaczenie zaproponowane przez Dietricha & Loretza (*TUAT II*, 336-337) zakłada wiele uzupełnień. Wydaje się jednak, że wobec znacznego stopnia uszkodzenia tekstu należy powstrzymać się od tak daleko idących rekonstrukcji.

KTU 1.82

Tłumaczenie

recto 1 [y]ʿmʿhš . b ʿl [. xx]y . tnn .

[Niechaj] ʿudeʿrzy Baʿlu [...] Tunnana;

- w ygl . w ynsk . 'd¹[x]² [x]¹x¹y . larş [. niechaj będzie wypędzony i niechaj będzie rozlana (...) [...] [...] na ziemi[,
 ij¹d¹y . alt . l aħš . idy . alt . in ly a) 'wte¹dy nie będę czuł przekleństwa,
 a wtedy nie będzie przekleństwo nade mną
 (ciężyło).
³ [x]¹b/d¹t . b¹l . ħz . rşp . bn . km . yr . [...] (...) pan strzały, Raşap, (jest) po-
 między wami, strzela w jego nerki i jego
 klyth . w lbh serce.
⁴ [xx]¹x¹ . pk . b gr . tn . pk . b ħlb . [...] twój głos na górach, powtarza się
 twój głos na wzgórzach.
 k tgwln . şntk⁵ [xx] w şptk . l tşşy . Tak, niech usta twoje wykrzykują [...] i
 i twoje wargi nie zapominają!
 hm . tgrm . l mt . brtk Jeśli masz się zobowiązać do śmierci swą
 obietnicą
⁶ [xx]ħp . an . arnn . ql . şpş . ħw . [...] (...) ja wzniosę głos (do) słońca:
 „Ożyw”.
 btm . uħd . b¹lm Pochwyć węże, o Ba¹lu,
⁷ [x a] 't¹m . prtl . l rişh . ħmt . tmt . [...] pow¹strzy¹mam ciemiernikiem od jego/
 jej głowy, brzucha, krwi/menstruacji (?).

⁸ [w]¹y¹dbr . trmt . alm . 'On po¹wie: (jako) pokarm (dwa) tryki.
 qħny . şy . qħny⁹ [xx]¹ş¹r . bkrm . Przyjmij ode mnie mego barana, przyjmij
 ode mnie [...] 'mię¹so z pierwocin.
 nttt . um . 'lt . b aby Drżąca matka wspięła się ku memu ojcu,
¹⁰ [...] 'xk¹ . 'lt . bk . [...] wspina się ku tobie.
 lk . l pny . yrk . b¹l . 'x¹[xx] Idź przede mną (i) niechaj Ba¹lu strzela
 [...]
¹¹ [...] . 'nt . şzrm . tşşħ . km . ħb [...] [...] 'Anata (...) jak (...) [...]
¹² [...] . 'pr . btk . yg¹rşk¹ [...] proch twojego domu niechaj zostanie
 'wyrzucony,¹
¹³ 'y¹a¹zr . ' [...] 'y¹ . ħr . ħr . bnt . 'niech¹ będzie 'opasany/a¹ [...] 'mój¹.
 ħ[rn²...] Trzewia, trzewia stworzeń Ĥo[rana (?) ...]
¹⁴ 'uħd . b¹lm . '[xxx]¹l¹ . ydk . amş . 'pochwyć, o Ba¹lu, [...] ręką twoją, nie-
 y¹d¹[k...] chaj będzie mocna rę¹ka¹ [twoja...].

¹⁵ [xx .]ħş . nm [...] 'l¹ . w yħnp¹k¹ [...] [...] (...) [...] i czyni przewrotnie (przeciwi-
 ko) 'tobie¹ [...]
¹⁶ [x]¹x¹ . ylm . b¹n¹ . 'nk . şmdm . [...] uderzy mię¹dzy¹ tve oczy labrysem,
 şpk [...] przełał [...]
¹⁷ [xx]¹x¹nt [xx]t . bk kpt . w¹n¹ . b g¹x¹ [...] (...) [...] na tobie dłonie (...) [...]
 [...]

- 18 [xx .]h[xx] bnt . ş'ş . bnt . h̄rp . a'k/r' [...] stworzenia wzburzenia (?), stworzenia szaleństwa (?) (...)[...]
[...]
- 19 [...] . aḥw . aṭm . pr̄tl . [...] [...] ożywię, powstrzymam ciemiernikiem [...]
-
- 20 [xxx .]'m'nt . [xx]zn xx . bdh przez niego zrzucający aqšr [...] skórę (wąż) [...]
- 21 [xxx]k . pthy . 'ag'[xxx]'dt' . [xx]'m'. [...] moje wejście (...)[...]
ml'n'[...]
- 22 [xxx]tk . ytm̄t . dlt . tlk . [xxx] . bm [...] ... biedna sierota niech idzie [...] (...)[...]
- 23 [xxx]'x'qp . bn . ht̄t . bn ht̄t . [...] ... syn lęku, syn lęku [...]
- 24 [xxx]p . km . dlt . tlk . km . p'l' [...] [...] jak biedna niech idzie, jak (...)[...]
- 25 [u]'r'bt . th̄bt̄ . km . şq . şbr [...] [o]'t'worem niech zniknie, jak ktoś wypchnięty z zastępu [...]
- 26 [xx]kl . b kl . l pgm . pgm . l . 'b' [...] ... ku wszystkim, do ogromnego mnóstwa (?), do [...]
- 27 [xx]'mdb' . mdbm . l h̄rn . h'r' [nm ...] [...] 'ogromnego' przyppywu, do ogromnego Ḥo'ra' [na (?) ...]
- 28 [...]'l'hm . ql . hm [...] [...] 'do' nich głos, oni [...]
- 29 [...]'x' . aṭtn . n [...] [...] nasze żony [...]
- 30 [...]'hr̄g' [...] ... [...]
- ...
verso ...
- 31 [...]'x'p lnt . l'g' [...] ... [...]
- 32 [...]'h'mt . l ql . rpi [m ...] [...] 'tru'cizna na głos hero[sów ...]
- 33 [...]llm . abl . m̄sr pk . [...] [...] noce (?), odejmę szloch (z) twoich ust [...]
- 34 [...]y . m̄nt̄ . w th̄ . ṭbt̄ . 'n' [...] [...] gliniak i obyś żył w dobrobycie [...]
-
- 35 [...]'b'ṭnm w ṭtb̄ . 'l b̄nt̄ . trth [q ...] [...] 'wę'żom i powtórzysz przeciwko żmijom, oddalisz [się (?) ...]
-
- 36 [...]'m'ṭbh . aḥt . ppšr . w ppšr't' . [...] [...] jego/jej 'miesz'kaniu siostra Papšarru i Papšarra'ty' [...]
- 37 [...]'l'k . dr̄hm . w aṭb̄ . l ntbtk . 'şm . l't' [...] ... kozice/sępy (?) i wrócę na twoją drogę, drzewa (...)[...]
-
- 38 [...]'t'drk . br̄h̄ . arş . lk . pnh̄ . yrk . b'ṭ' [...] ty 'po'depcesz/ona 'po'depcze (?) uciekiniera (z) ziemi, idź przed nim, niechaj Ba'lu' strzela,

39 [...]t bt k . ap . l p hr k 'nt tqm .	[...] niech 'Anata podniesie się przeciwko twojej siedzibie oraz przeciwko twemu zgromadzeniu.
'nt . tqm ⁴⁰ [...] . p]b hr k .	Niech 'Anata podniesie się [...] twemu [zgro]madzeniu.
ygr šk . qr . b tk . ygr šk	Niech (on) wyrzuci cię ze ścian twego domu, niech (on) wyrzuci cię
⁴¹ [xx]'x ¹ . bnt . ś'ś . bnt . m'm' . 'bd . h rn . t'q ¹ [x]k	[...] stworzenia wzburzenia (?), stworzenia pomieszczenia (?), sługi Horana, (...)
⁴² [x]'x ¹ . a g wyn . 'nk . zz . w km g . ilm	[...] odmienię twe oko, bogowie Zizu i Kamisz
⁴³ [x]'w ¹ 'śm . k 'śm . l t tn . k ab nm . l t iggn	[...] drzewa, jak drzewa nie dają, jak kamienie nie mruczą (?)

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

1a. [xx]y – Uszkodzony wyraz w środku linii de Moor & Spronk (1984, 238) proponują rekonstruować jako „dla mojej córki” ([lb]t'y). Podobnie oczywiście de Moor (1987, 175) oraz Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 337), którzy dość wiernie idą w swoim tłumaczeniu za propozycjami de Moora i Spronka. W tę samą stronę zdawał się podążać Miglio (2013, 33), który widział tu [xx]t'y, jednak nie podawał dalej idącej rekonstrukcji ani tłumaczenia. Inaczej proponował del Olmo Lete (2011, 246; del Olmo Lete & Rowe 2014, 111), który sugerował, że Ba'lu zniszczy/wypędzi swego przeciwnika w/z domu ([bbt'y]). Jednak pierwotnie ten sam autor powstrzymywał się od jakiegokolwiek rekonstrukcji (zob. del Olmo Lete 1999, 374), podobnie jak wcześniej Caquot (1988, 32) czy też Dijkstra (1999, 150). Takie podejście jest najwłaściwsze, wobec braku jasnych paraleli w innych tekstach.

1b. 'd'[x] – Ponownie de Moor & Spronk (1984, 238; de Moor 1987, 175) proponują odważnie rekonstrukcję 'dt, co miałyby oznaczać „okres”, „menstruacja”. Znowu podążają za nimi Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 337). Jednak wyraz 'dt nie jest poświadczony w języku ugaryckim, a podstawą dla takiego znaczenia jest hebrajskie 'iddāh (*hapax legomenon* w Iz 64,5). Zatem w oparciu o wątpliwą rekonstrukcję z domyślnym znaczeniem sugerowane jest, że pierwsze z omawianych zakłęb ma uzdrowić córkę, cierpiącą na brak menstruacji. Zdecydowanie bezpieczniej jest pozostawić tekst bez rekonstrukcji (jak proponowali del Olmo Lete 1999, 374; 2011, 246; del Olmo Lete & Rowe 2014, 111; Caquot 1988, 32; Dijkstra 1999, 150). Jednak Miglio (2013, 34) chciałby widzieć tutaj '[tk], czyli 'Atika, w paralelizmie do Tunnanu. Obaj mieliby uosabiać wodny chaos, por. *KTU* 1.3 III 40,44 (tekst 1). Taka propozycja na razie wydaje się zbyt śmiała.

3. [x]b/d't – Początek linii jest nieczytelny. Del Olmo Lete & Rowe (2014, 111) sugerują, by rekonstruować [hm.-]t i tłumaczyć „[Jeśli] Pan strzały Rašap...”. Nie

zmienia to w sposób zasadniczy znaczenia. Zupełnie inną propozycję przedstawili de Moor & Spronk (1984, 239), którzy widzą na początku czasownik *[yš]ʿbʿt* i tłumaczą „Niechaj Baʿlu zatrzyma strzałę Rašapa”, widząc w tym ostatnim nie osłonę, lecz zagrożenie dla chorego. Nieco podobnie proponuje Miglio (2013, 33): *[š]bt*, który tłumaczy „Pochwyć, o Baʿlu, strzałę Rašapa”. W tę samą stronę zmiierzają Dietrich & Loretz, na co wskazuje ich tłumaczenie („Niech Baʿlu odbije strzałę Rašapa”). Rašap staje się zatem złowrogim roznosicielem choroby, nie zaś współpracownikiem w uleczeniu. Taka interpretacja jest możliwa, ponieważ Rašap, jako bóstwo władające chorobą, może zarówno ją zsyłać, jak i z niej uzdrowić. Zmiana charakteru Rašapa w zakłęciu zależy od rekonstruowanego czasownika. Ponieważ jednak proponowane rekonstrukcje są niepewne, wydaje się, że na razie lepiej pozostać przy zachowanym tekście i to Rašapa postrzegać jako „pana strzały”, co jest zgodne z obrazem tego bóstwa w innych tekstach źródłowych (zob. komentarz historyczno-kulturowy).

11. *šzrm . tštšh . km . ḥb[...]* – Cała linia jest niezrozumiała. Wyraz *šzrm* jest nieznan. De Moor & Spronk (1984, 242) sugerowali w oparciu o arabskie *ḥabl mašzūr* („skręcona lina”) tłumaczenie „sznur”. Caquot (1988, 38) czytał *ḥzrm*, widząc tutaj rdzeń *ḥzr* pokrewny z hebrajskim i aramejskim „powrócić”, „powtórzyć”. Del Olmo Lete (2011, 247; *DUL* 705; del Olmo Lete & Rowe 2014, 111) sugeruje jeszcze inne odczytanie (*qzrm/qzrm*) i wstrzymuje się od jakiegokolwiek tłumaczenia. Czasownik *tštšh* jest zapewne w koniugacji Št od rdzenia *šhy*, jednak jego znaczenie jest nieznan. Del Olmo Lete sugeruje znaczenie „oczyszczyć” (2011, 253; *DUL* 800; del Olmo Lete & Rowe 2014, 111), z kolei de Moor & Spronk (1984, 242; de Moor 1987, 177) nadają mu znaczenie „zgiąć”. Jak zwykle podążają za nimi Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 338), a także Tropper (2000, 608). Wszystkie propozycje wywodzą jednak znaczenie z kontekstu, nie proponując konkretnej etymologii. Wobec wysoce niepewnego znaczenia całości tekstu, każdy autor może nadać niemal dowolne znaczenie tym nieznanym słowom. Dlatego tutaj także zrezygnowano z tłumaczenia tej linii.

13. *ʿyʿaʿzr .ʿ* – Rekonstrukcja *yazr* ostatecznie odrzucana jest przez del Olmo Lete (2011, 247, 261; *DUL* 134; del Olmo Lete & Rowe 2014, 111), choć autor ten pierwotnie ją przyjmował (1999, 376). Takie uzupełnienie akceptują de Moor & Spronk (1984, 242) oraz Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 339).

17. *[...]t . bk kpt* – Środkową część linii odczytywano do niedawna *mbk . kpt* (zob. *KTU*), co dawało niezrozumiałe tłumaczenie „źródło dłonie” (zob. del Olmo Lete 1999, 376, por. de Moor & Spronk 1984, 244). Wydaje się jednak, że rację miał Caquot (1988, 38-39), a w nowszych pracach del Olmo Lete (2011, 247; del Olmo Lete & Rowe 2014, 112), proponując odczytanie *[...]t . bk kpt*, stąd tłumaczenie: „[...] na tobie dłonie” (zob. del Olmo Lete 2014, pl. XX).

26. *[xx]kl* – *KTU* rekonstruuje początek wiersza *[l]ʿhʿkl*, co de Moor & Spronk (1984, 245; de Moor 1987, 179), a także del Olmo Lete (1999, 377) tłumaczą „[do] ʿpałacu”. Jednak nawet druga litera jest niepewna, nie wspominając o pierwszej,

dlatego bezpieczniejsza jest nowsza propozycja del Olmo Lete (2011, 248; del Olmo Lete & Rowe 2014, 112), która pomija rekonstrukcję początku linii.

35. *trth[q...]* – „Oddalisz się (?)” jest rekonstruowane w oparciu o rdzeń *rḥq*, tutaj w konigacji Gt „odejść” (zob. *DUL* 726). *KTU* nie podaje żadnej rekonstrukcji. Inni autorzy proponowali rdzeń *rḥš* „obmyć się” (Caquot 1988, 41; del Olmo Lete 2014, 112), jednak nawet biorąc pod uwagę uszkodzenia tekstu, trudno znaleźć odpowiedni kontekst dla takiego znaczenia. Także propozycja de Moora & Spronka (1984, 247; de Moor 1987, 181), którzy w oparciu o język arabski widzieli tutaj rdzeń *rḥl* „podróżować”, „jechać”, nie jest przekonująca tak ze względu na brak poświadczenia rdzenia w języku ugaryckim, jak i ze względu na trudność w dopasowaniu znaczenia.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

Ze względu na uszkodzenia tekstu trudno jest zrekonstruować poszczególne zaklęcia. Wydaje się, że podstawą powinien być podział tekstu przez skrybę przy pomocy poziomych linii.

1-7. Pierwsze zaklęcie z pewnością wzywa pomocy bogów przeciwko chorobie spowodowanej urokiem („przekleństwem”). Jako pierwszy jest wymieniony Ba’lu, zaś jako przeciwnik pojawia się Tunnanu. Jest to sytuacja nieco zaskakująca, ponieważ w zaklęciu należałoby spodziewać się raczej jakiegoś demona, który przynosi chorobę. Zamiast tego pojawia się bóstwo będące morskim potworem, uosabiające wodny chaos. W mitologii ugaryckiej Tunnanu został pokonany przez ‘Anatę (*KTU* 1.3 III 40, tekst 1), a samo jego wspomnienie wskazuje na odległe morskie głębiny (*KTU* 1.6 VI 51, tekst 1). W tradycji biblijnej odpowiednikiem Tunnanu jest *tannin* (Rdz 1,21), także będący morskim potworem (zob. szerzej *DDD* 834-836). Być może mamy tu do czynienia z ukazaniem paraleli: tak jak Ba’lu pokonuje Tunnana w świecie mitycznym, tak też zostanie pokonana choroba spowodowana przez urok. Na taką budowę zaklęcia zdaje się wskazywać drugi wiersz, który wprost łączy opowieść mityczną z rzeczywistością choroby: „a wtedy nie będę czuł przekleństwa, a wtedy nie będzie przekleństwo nade mną (ciężyło)”.

Kolejny, trzeci wiersz zaklęcia zdaje się przywoływać na pomoc Rašapa, pana strzały (*b’l ḥz*). Jego obecność nie jest zaskakująca, ponieważ podstawową funkcją Rašapa jest panowanie nad chorobą. Ma on stanąć pomiędzy chorym a czarownikiem i strzelać w jego „serce i nerki”. W ten sposób choroba, którą czarownik chciał sprowadzić, ma dotknąć jego samego (por. *KTU* 1.169:15, tekst 58). Na pozytywną rolę Rašapa zdaje się wskazywać także fakt, że w innych ugaryckich zaklęciach przywoływane są bóstwa, które mogą pomóc pacjentowi, a nie zaszkodzić mu. Postacie negatywne, groźne dla leczonej osoby, to demony lub czarownicy, nigdy zaś bóstwa. Inną możliwością jest postrzeganie Rašapa jako bóstwa zsyłającego chorobę poprzez swój śmiertcionośny łuk, zaś to Ba’lu ma go powstrzymać. Interpretacja taka zależy jednak od niepewnej rekonstrukcji pierwszego wyrazu (zob. więcej w ko-

mentarzu filologicznym). Niezależnie od wyboru interpretacji, zakłęcie przedstawia w oczywisty sposób obraz boga-luczника, typowy właśnie dla Rašapa. Bóstwo to było przedstawiane jako luznik nie tylko w Ugarit, ale także w Egipcie i na Cyprze, a pewne jego cechy zostały także użyte w Biblii podczas przedstawiania Jahwe jako panującego nad chorobą; więcej o Rašapie-luczniku zob. Münnich (2004, 46-57; 2011, 199-201).

Niezupełnie jasne są wiersze 4-5a wspominające o wznoszeniu okrzyków. Nie wiadomo, czy są to okrzyki mające odstraszyć demona, czy też raczej wysławiające bóstwa, które udzieliły choremu pomocy. Ta druga wersja przypomina nieco biblijne wezwania, by wykrzykiwać na cześć Jahwe na wzgórzach (por. np. Iz 42,11; 52,7-8; 55,12; Jr 31,12). Tekst zakłęcia wspominający „twój głos” dosłownie mówi o „twoich ustach” (*pk*). Z kolei paralelne „usta twoje” i „wargi twoje” to dosłownie „zęby twoje” (*šntk*) oraz „wargi twoje” (*šptk*), co stanowi w oryginale grę podobnie brzmiących słów. Nie ulega jednak wątpliwości, że zakłęcie maluje przed nami obraz osób chodzących po wzgórzach z okrzykami na ustach, a ich głos odbija się echem wśród skał i wzniesień. Nie wiadomo także, czy to właśnie owo ewentualne wysławianie bóstwa jest przedmiotem przysięgi wspomnianej w w. 5b. Taka interpretacja wydaje się najtrafniejsza i oznaczałaby, iż chory składa ślubowanie, że jeśli wyzdrowieje, to będzie do śmierci wysławiał moc łaskawych bogów.

Następny wiersz (w. 6a) w zakłęciu zdaje się wypowiadać sam zaklinacz i kierować go do słońca, czy też może do bogini słońca Šapšy, z prośbą o ożywienie/uzdrowienie. W ten sposób obok Ba'la i Rašapa pojawia się kolejne bóstwo pomocne w leczeniu chorego. Jednak ciąg dalszy wiersza (w. 6b) wraca do postaci Ba'la, który ma „pochwyć węże”. Ponieważ na początku zakłęcia pojawiła się wzmianka o „przekleństwie” (w. 2), zatem wydaje się, że tekst ma raczej uzdrowić z choroby spowodowanej rzuconym urokiem (por. KTU 1.169, tekst 58), aniżeli odpędzić węże (por. KTU 1.178, tekst 57). Być może węże wspomniane w w. 6b są tożsame z Tunnanu z w. 1, ponieważ często potwory wodne wyobrażano sobie na kształt ogromnych węży (por. hetycki Illujanka, egipski Apopis, biblijny Lewiatan, mezopotamska Tiamat). Ponadto imię Tunnanu zapisywano przy pomocy ideogramu MUŠ, który oznacza właśnie węża (*DUL* 860). Można zatem widzieć tutaj ponowne przywołanie mitologicznej sceny pokonania morskiego potwora przez boga burzy, jako paralelę dla pokonania przez zakłęcie demona trapiącego chorego.

Ostatni wiersz (w. 7) zakłęcia wskazuje na konkretne działanie mające doprowadzić do uzdrowienia. W leczeniu ma być użyta roślina zwana *prtl*. Jest to zapewne ciemiernik, jak wynika z zestawienia z akadyjskim *piridulluš* (zob. de Moor & Spronk 1984, 240; *AHw* 865; *CAD P*, 395). Niestety nie wiadomo, na czym ma polegać zastosowanie owej rośliny, to znaczy, czy ma być ona fizycznie podana choremu, na przykład do zjedzenia lub wypicia w postaci naparu, czy też użyta tylko w rytuale, na przykład jako narzędzie do odpędzenia demona. Tekst nie jest także jasny, jeśli chodzi o rodzaj choroby, do uleczenia której ma doprowadzić. Wspomniana jest tylko głowa i brzuch oraz krew. Niestety zaimki dzierżawcze nie wska-

zują na płeć pacjenta. Nie wiadomo zatem, czy zakłęcie miało być stosowane wobec mężczyzny w związku z raną (upływ krwi), czy też wobec kobiety w związku z problemami z menstruacją. Tłumaczenie dopuszcza obie wersje.

8-14. Tekst zakłęcia jest w dużym stopniu niejasny. Początek (w. 8-9a) najwyraźniej odnosi się do złożenia jakiejś ofiary z dwóch baranów. Niestety tekst nie wyjaśnia, jakiemu bóstwu owa ofiara ma być złożona. Jedyna informacja, jaka się pojawia, dotyczy rodzaju składanego zwierzęcia, ponieważ „pierwociny” (*bkrm*), czy też może lepiej „pierworodni”, oznaczają tutaj pierwotne zwierzęta. Rzeczownik ten stoi w *dualis*, ze względu na ofiarowanie dwóch baranów. Brakuje wyjaśnienia, jaki związek ma ta ofiara z dalszym ciągiem zakłęcia.

Nie sposób także ustalić, jakie znaczenie mają następne linie (w. 9b-10a). Nie wiadomo, czy pojawiający się tam „matka” i „ojciec” mają oznaczać ludzi, czy też odnoszą się do świata bogów (na przykład Aszirata i Ilu). Nie ułatwia interpretacji użyty czasownik *'lt*, który ogólnie oznacza ruch ku górze. Można go interpretować w kontekście ziemskim: „wspinać się, wchodzić”, a można także widzieć tu rzeczywistość mityczną: „wznosić się, wlatywać”. Uszkodzenie tekstu i jego specyficzny charakter utrudniają interpretację. Na obecnym etapie badań trudno widzieć tutaj zakłęcie przeciwko węzom, w którym przerażona matka wzywa pomocy Ba'la, jak to sugerują del Olmo Lete & Rowe (2014, 109-110).

Nie ulega natomiast wątpliwości, że to właśnie Ba'lu jest wzywany na pomoc (w. 10b) i krocząc przed pacjentem, ma go w ten sposób osłaniać (zob. Planelles 2018, 320-323). Niejasny pozostaje jednak czasownik *yrk*. De Moor & Spronk (1984, 242; de Moor 1987, 177), a za nimi Dietrich & Loretz (*TUAT II*, 338) widzą tutaj rdzeń *rky* i tłumaczą „niechaj Ba'lu zwiąże”. Jednak wydaje się, że bardziej prawdopodobne jest użycie rdzenia *ryy* („strzelać”), który występował już w w. 3. Dawałoby to tłumaczenie „niechaj Ba'lu strzela (z łuku)”; tak proponują Caquot (1988, 38) i del Olmo Lete (2011, 247; *DUL* 968; del Olmo Lete & Rowe 2014, 111). Taki obraz jest ponownie użyty poniżej w w. 38. Zapewne wraz z Ba'lem wzywana na pomoc jest także *'Anata*, jednak w. 11, w którym pojawia się ta bogini, pozostaje zupełnie niezrozumiałą (zob. komentarz filologiczny).

Niestety kolejny wiersz (w. 12) nie jest łatwiejszy do zrozumienia. Zdaje się mówić o wyrzuceniu prochu domu, co nieco przypomina zalecenie Jezusa: „wychodząc z takiego domu albo miasta, strząśnijcie proch z nóg waszych!” (Mt 10,14). Jeśli rzeczywiście zakłęcie mówi o strząśnięciu prochu z domu, w którym przebywał chory, czyli domu, w którym pojawił się demon choroby, wówczas należałoby rozumieć ten wiersz jako wezwanie do pełnego oczyszczenia. Potwierdzenia takiej interpretacji można by spodziewać się w w. 13a, który powinien zawierać paralelizm. Niestety wiersz ten jest bardzo uszkodzony (*'y'a'zr . ' [...]'y'*) i wyciąganie w oparciu o niego jakichkolwiek wniosków jest zdecydowanie nieuprawnione, por. daleko idące rekonstrukcje proponowane przez de Moora & Spronka (1984, 242; de Moor 1987, 177), a także przez Dietricha & Loreta (*TUAT II*, 338) oraz pominięcie tego wiersza jako zupełnie nieczytelnego przez del Olmo Lete (2011, 247; del Olmo Lete & Rowe 2014, 111).

Ostatnie wiersze zaklęcia (w. 13b-14) są coraz gorzej zachowane, co wynika z postępującego uszkodzenia tabliczki. Najpierw tekst mówi w niejasnym kontekście o trzech wierszach czy też wnętrzościach stworzeń (*bnt*). Być może są to „stworzenia Ȝorana (*h[rm]*)”, o ile proponowana rekonstrukcja jest trafna. Należy jednak zauważyć, że nie jest to pewne. Wydaje się, że autor pozwolił sobie tutaj na jakąś grę słów (dwukrotnie „wnętrzości” *hr*, a następnie nieznane nam słowo rozpoczynające się na *h[...]*). Z powodu uszkodzenia tekstu, nie można mieć pewności nawet co do znaczenia *bnt*, ponieważ rzeczownik ten może oznaczać także budowlę („trzewia budowli” = wnętrze domu), jak również tamaryszek („trzewia tamaryszka” = środek pnia drzewa), zob. *DUL* 229-230. Nie można z góry odrzucić obu znaczeń, ponieważ poprzedni wiersz mówił prawdopodobnie o oczyszczaniu domu, zaś ostatnie wiersze wcześniejszego oraz kolejnego zaklęcia znajdującego się na tabliczce wspominają o użyciu rośliny (ciemniernika) do leczenia. Dla obu propozycji można więc znaleźć paralełę. Należy więc stwierdzić, że tekst jest niejasny i unikać prób dalej idących interpretacji. Bardziej prawdopodobne jest jedynie ponowne przywołanie Ba'la na pomoc w ostatnim wierszu zaklęcia.

15-19. Tekst zaklęcia jest na tyle uszkodzony, że nie sposób logicznie zrekonstruować całości. Analizować można jedynie poszczególne zachowane wyrażenia. Wiersz 16 zapewne zawiera groźbę wobec demona/czarownika, który ma zostać pokonany przy pomocy labrysa. Użyta tutaj nazwa *šmdm*, czyli podwójny topór, poprzez formę podwójną wskazuje jednoznacznie na dwa ostrza broni. Użycie labrysa sugeruje związki z kulturą kretańską, gdzie był on powszechnie używanym symbolem świętości.

Wiersz 17 (zob. komentarz filologiczny) zawiera frazę „[...] na tobie dłonie”. Być może ma to coś wspólnego z rytuałem kładzenia dłoni na wypędzanym zwierzęciu, by odniosło ono nieczystość/chorobę do swego demonicznego pana. W pierwszym rzędzie budzi to skojarzenia z rytuałem wypędzania kozła podczas święta Jom Kippur (Kpł 16,3-28), jednak dla rytuału ugaryckiego zapewne bliższy jest rytuał hetycki Aszelli. Rytuał ten miał na celu odsunięcie zarazy od wojska Hetytów. Podczas jego sprawowania dowódcy hetyccy mieli między innymi położyć ręce na trzech baranach, które następnie przeganiano pomiędzy oddziałami i wypędzano do obcego kraju wraz z wyznaczoną kobietą (zob. Popko 1982, 67-68; *TUAT II*, 285-288). Wydaje się prawdopodobne, że w rytuale ugaryckim możemy mieć do czynienia z podobnym gestem położenia dłoni na zwierzęciu i potraktowaniu go jako nośnika nieczystości i choroby. Dzięki temu pacjent mógłby zostać uleczony.

Być może owymi demonami, które miałyby zaspokoić się zwierzęciem, na które w magiczny sposób przerzucona została choroba, były występujące w w. 18 „stworzenia wzburzenia (?), stworzenia szaleństwa (?)” (*bnt š š bnt ħrp*). Samo określenie jest jednak niepewne, zarówno ze względu na fakt, że są to *hapax legomena* (*DUL* 400, 765), jak i ze względu na wątpliwe odczytanie, szczególnie drugiego określenia (*ħrp*), które w nowszych publikacjach del Olmo Lete pozostawia jako nieczytelne (2011, 247; del Olmo Lete & Rowe 2014, 112). Stąd obydwa pojęcia zostały opatrzone w tłumaczeniu znakami zapytania.

Ostatni wiersz zaklęcia (w. 19) znowu wspomina o ciemierniku (por. w. 7), co jasno wskazuje na używanie tej rośliny w obrzędach magicznych.

20-30. Podobnie jak poprzednie zaklęcie, tak i obecne jest bardzo źle zachowane i nie można zrozumieć sensu całości. Analizować można tylko poszczególne fragmenty. Koniec tekstu jest zupełnie nieczytelny. Początek (w. 20) zdaje się sugerować, że mamy do czynienia z zaklęciem przeciwko wężom, bowiem wspomina o „zrzucającym skórę”. Takie określenie musiało odnosić się do węża jako do zwierzęcia, które rzeczywiście co jakiś czas w procesie linienia zrzuca wierzchnią warstwę skóry (wylinkę). Dawało to zresztą asumpt do wierzeń w nieśmiertelność węży.

Niejasne jest użyte w w. 22 i 24 określenie „biedna sierota” i „biedna”. Trudno powiedzieć, czy dotyczy ono ewentualnej ofiary węża, którą zaklęcie ma chronić, czy też kogoś innego. Wobec uszkodzenia tekstu nie wiadomo także, kogo określa podwojony termin „syn lęku” (*bn htt*, w. 23). Być może jest to jakiś rodzaj demona. Z podobną sytuacją mamy – jak się wydaje – do czynienia w Biblii, gdzie kilkakrotnie występują uosobione demoniczne lęki („trwogi” *biūtīm*, Hi 6,4; Ps 88,17; „przerażenie” *’emā^h*, Pwt 32,25; Hi 20,25; „lęki” *ballāhōt*, Hi 30,14-15a; „strach” *paḥad*, Ps 91,5). Dodatkowo władca krainy umarłych nosi tytuł „króla lęków” (Hi 18,14, *melek ballāhōt*), zob. szerzej Münnich (2004b, 79-101). Inną możliwością jest dostrzeżenie związku ugaryckiego *htt* z arabskim *ḥatat* „słabość fizyczna”, *ḥatīt* „zła jakość” (por. hebr. *ḥāṭat*, *WSHP I*, 347), stąd mógłby to być „syn słabości”, czyli osoba chora. Być może znajdowałby on wówczas paralelę we wcześniej wspomnianej „biednej sierocie”.

Wiersz 25 najwyraźniej jest skierowany do demona, którego zaklęcie ma odpendzić. Ponownie mamy tutaj „otwór” (*urbt*), który pojawił się już w *KTU* 1.169:3 (tekst 58) jako miejsce, przez które ucieka demon choroby.

Tłumaczenie „ogromne mnóstwo” (*pgm pgm*, w. 26) opiera się na propozycji de Moora & Spronka (1984, 245-246; de Moor 1987, 179), którzy wywodzili ten wyraz od arabskiego *fūḡ* „legion, mnóstwo” i stąd widzieli nawiązanie do określenia demonów jako „legion” w Mk 5,9. Należy przyznać, że takie tłumaczenie opiera się na kontekście, zaś etymologicznie nie jest mocno uargumentowane. Inną propozycję przedstawił del Olmo Lete (1999, 377; 2011, 248; *DUL* 654-655; del Olmo Lete & Rowe 2014, 112), który tłumaczył wyrażenie: „tak, rana, rana”, widząc w *pgm* „ranę”, „uszkodzenie”, podobnie jak wcześniej Caquot (1988, 40). Jednak i tutaj brakuje przekonującej etymologii. Co więcej, ciąg dalszy rekonstruowany przez del Olmo Lete zaskakuje: „z domu” (*l b[t...]*), co nie daje sensownej całości. Wydaje się, że tłumaczenie „ogromne mnóstwo” lepiej koresponduje z poprzedzającymi go „wszystkimi”. Nie zmienia to faktu, że wobec uszkodzenia tekstu jest to tłumaczenie obarczone wysokim stopniem niepewności. Stan zachowania dalszego ciągu zaklęcia aż do w. 30 nie daje już możliwości zrozumienia tekstu.

31-34. Bardzo źle zachowany koniec zaklęcia. Sens tekstu pozostaje niezrozumiały. Wspomniany w w. 32 „głos herosów” zdaje się leczyć z trucizny. Być może ów „głos herosów” nawiązuje do praktyk nekromantycznych pomocnych w leczeniu. Warto w tym miejscu wspomnieć o *KTU* 1.124 (tekst 43), gdzie wyrocznia

praprzodka Ditanu, z pewnością zaliczanego do grona herosów, była pomocą w uleczeniu dziecka (wbrew Yogev 2021, 95). Głos herosów przypomina także rytuał nekromantyczny opisany w 1 Sm 28,12-20, gdzie czarownica z Endor słyszy głos, a nawet widzi zmarłego sędziego Samuela. Jednak w tekście biblijnym ów głos nie ma żadnej wartości terapeutycznej, jaką z pewnością miało zaklęcie.

Wyraz *llm* (w. 33), tutaj oddany roboczo przez „noce”, może odnosić się zarówno do części doby, jak i do „nocnych (demonów)”, jak to sugerują zgodnie de Moor & Spronk (1984, 246; de Moor 1987, 180) oraz del Olmo Lete (2011, 248; del Olmo Lete & Rowe 2014, 112). Może jednak być to zapożyczenie imienia demona mezopotamskiego Lilû, tutaj w *pluralis*, które nie wiąże się z nocą, lecz z wiatrem (sum. lîl). Wobec uszkodzenia tekstu trudno o dalsze wnioski.

Tłumaczenie „odejmę szloch (z) twoich ust” (w. 33) podąża za propozycją del Olmo Lete (2011, 248; del Olmo Lete & Rowe 2014, 112). Inaczej sugerowali de Moor & Spronk (1984, 247; de Moor 1987, 180), którzy widzieli tu rzeczownik *mšrp*. W oparciu o hebrajski wyraz *masrēf*, tłumaczyli go jako „tygiel”, chcąc dostrzec tu wytapienie figurki demona służącej w apotropaicznym rytuale. Wydaje się jednak, że jest to zbyt daleko idąca interpretacja.

35. Z nieznanych powodów ten wiersz jest oddzielony od reszty tekstu dwiema liniami (przed i po wierszu). Należy jednak zaznaczyć, że linia przed wierszem jest dużo słabiej narysowana, aniżeli linia po wierszu. Być może należy w związku z tym łączyć tę linię z poprzednim zaklęciem. Nie ulega wątpliwości, że tekst dotyczy odpędzenia węży i żmij (*bṭnm, bṭnt*). Dosłownie mowa jest o wężach rodzaju męskiego i żeńskiego.

36-37. W tym fragmencie pojawiają się nieznanne osoby. Ich imiona łączą element hurycycki *paba-* i semicki *šarru/šarratu*, zob. Caquot (1988, 41). Del Olmo Lete (2011, 257) widzi w Papašarracie, siostrze Papašarra, adresatkę zaklęcia. Niestety wyraz *drḥm* („kozice/sępy”) także budzi wątpliwości, ponieważ jest to *hapax legomenon*. De Moor & Spronk (1984, 247; de Moor 1987, 180) oraz Caquot (1988, 41) widzą tutaj „sępy” w oparciu o arabski wyraz *raḥam* oraz hebrajski *reḥem*. Z kolei del Olmo Lete (2011, 248; *DUL* 278-279; 2014, 112) opowiada się za „kozicami”, wywodząc swą propozycję z akadyjskiego *turāḥu* „kozica”, „ibeks”. Obie propozycje są niepewne. Całość tekstu pozostaje w związku z tym niejasna.

38-43. Jest to ostatnie z serii zaklęć zapisanych na tabliczce. Tym razem tekst jest lepiej zachowany, uszkodzone są tylko pierwsze litery w poszczególnych liniach. Wydaje się, że zaklęcie ma odpędzać demona choroby. Linie 38-39 przypominają nieco tekst wcześniejszego zaklęcia z tej samej tabliczki (w. 10b-11). Tam także mowa jest o Ba’lu strzelającym (zapewne z łuku do demona) oraz o ‘Anacie przyzywanej na pomoc. Zapewne przeciwnikiem jest „uciekinier (z) ziemi”. Określenie to można różnie rozumieć. Gdyby zaklęcie było skierowane przeciwko wężom, można by widzieć tutaj właśnie gada pełzającego po ziemi. Bardziej prawdopodobna wydaje się jednak interpretacja widząca tutaj demona z zaświatów, czyli uciekiniera ziemi, to jest uciekiniera ze świata umarłych. Demony – jak wyżej wspomiano – często były mieszkańcami świata podziemnego (zob. komentarz historyczno-kulturowy

do *KTU* 1.169:6b-7a, tekst 58), zaś „ziemia” (*ʿrs*) była nazwą dla krainy umarłych (zob. *KTU* 1.169:14).

Wiersz 40 zapowiada wyrzucenie demona ze ścian domostwa, zaś wiersz 41 zdaje się opisywać wrogie demony. Są to „stworzenia wzburzenia (?)” (*bnt š ʿs*, por. w. 18) oraz „stworzenia pomieszania (?)” (*bnt m ʿm ʿ*). Oba terminy są niejasne, jednak szczególnie w drugim wypadku tłumaczenie „stworzenia pomieszania” wydaje się lepszą opcją, niż zaproponowane przez Caquot (1988, 43) „młode jękającego się”. Niejasna jest relacja pomiędzy owymi niepokojącymi istotami a występującym po krótkim uszkodzeniu tekstu Ȝoranem. Jeśli są one sługami Ȝorana, wówczas bóg ten jawiłby się tutaj jako pan demonów oraz przeciwnik Baʿla i ʿAnaty. Być może jednak „sługi Ȝorana” mają właśnie pomóc osobie, która jest leczona przy pomocy zaklęcia. Wówczas Ȝoranu stawałby się sojusznikiem w zwalczaniu demonów. Niestety tekst nie pozwala na jasną interpretację.

Występujące w w. 42 wyrażenie „odmienię tve oko” budzi kontrowersje. Rdzeń *ǵwy* nie oznacza „głośno krzyczeć”, „wrzeszczeć”, wbrew *DUL* 323, tak też del Olmo Lete (1999, 378; 2011, 248; del Olmo Lete & Rowe 2014, 113). Podobnie jak hebrajski rdzeń *ʿwh* czy też arabski *ǵwy*, oznacza on „odmieniać”, „wypaczać”, „wprowadzać w błąd” (por. de Moor & Spronk 1984, 249; de Moor 1987, 181; Caquot 1988, 42-43; *TUAT II*, 339). Podobnie wyraz *ʿnk* to po prostu „twoje oko” i nie oznacza „odpowiedzialni” od rdzenia *ʿny*, wbrew *DUL* 169. Teoretycznie można rozumieć *ʿnk* jako „twoją studnię”, „twoje źródło”, jednak błędne jest połączenie tego wyrazu z kolejnym *zz*, który miałby być rozumiany jako „błotnista sadzawka”, „błotnista jama” (jak to sugerowali: de Moor & Spronk 1984, 249; de Moor 1987, 181; Dietrich & Loretz *TUAT II*, 339). Nie ulega bowiem wątpliwości, że *zz* w *kmǵ* to imiona bogów (Zizū i Kamisz), którzy występują także w innych tekstach ugaryckich, zob. *KTU* 1.107:41; 1.100:361 (tekst 6); 1.123:5 (tekst 14). Niestety ich funkcja w panteonie jest nieznaną. Jedyną różnicą jest zapis imienia boga Kamisza, gdzie zamiast zwykle występującego *kmǵ*, w omawianym tekście pojawia się *kmǵ*. Nie można także rozumieć zapisu *zz* w *kmǵ/t* jako złożonego imienia jednego bóstwa, na wzór Koszara-Chasisa (*ktr* w *hss*), jak to sugeruje Müller (*DDD* 187). Interpretację taką wyklucza określenie ich jako *ilm*, czyli „bogów” w *dualis*. Nie sposób również zaakceptować propozycji del Olmo Lete (1999, 378), który tłumaczy *zz* *wkmt* „(i inni) bogowie”. W późniejszej pracy (del Olmo Lete & Rowe 2014, 113) autor ten rezygnuje już z takiego uzupełnienia tekstu. Trudno jednak odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w zbiorze zaklęć pojawiają się Zizū i Kamisz. Najwyraźniej mają oni jakiś związek z demonami i węzami, ponieważ w podobnym kontekście pojawiają się w *KTU* 1.107:41. Są także wspomniani w paramitologicznym tekście dotyczącym usunięcia jadu węża, choć w tym wypadku jako bóstwa, których wezwanie nie przynosi oczekiwanego skutku (*KTU* 1.100:36, tekst 6). Zapewne Kamisz jest odpowiednikiem ammonickiego Kemosza, jednak to także nie wyjaśnia jego obecności w zaklęciu. Caquot (1988, 42-43) sugeruje, że obaj bogowie mają zamienić węża w drzewo, które pojawia się w następnej linii, jednak wobec uszkodzenia tekstu trudno potwierdzić taką hipotezę.

VI. INNE

Ostatnia grupa tekstów związanych z rytuałami nie ma już spójnego charakteru. Zebrano tu trzy krótkie teksty, które nie mieściły się w dotychczas wymienionych grupach, a jednak ich treść jest wartościowa dla badań nad religią starożytnego Ugarit. Pierwszy tekst jest inskrypcją wotywną dla boga Rašapa wyrytą na rytonie. Drugi tekst ma charakter ekonomiczny, jednak wspomina o ofiarach z wina dla różnych bóstw. Wreszcie ostatni to kontrakt na wynajem nieruchomości dla stowarzyszenia *mrzh*.

61. WOTUM DLA RAŠAPA

1. *KTU 6.62* (RS 25.318)
2. Dom Agapszarriego
3. Ryton: 132 x 110 (średnica) mm, inskrypcja: 140 x 12 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Inskrypcja na rytonie

Inskrypcja wotywna na terakotowym rytonie (naczynie o kształcie rogu lub pyska zwierzęcia) w formie głowy lwa. Wprawdzie ryton jest uszkodzony (brak znacznej części wylewu), jednak inskrypcja zachowała się w całości.

KTU 6.62

Tłumaczenie

¹ *bn agptr*

Syn Agapszarriego.

² *pn arw d š 'ly nrn l ršp gn*

Paszczka lwa, którą Nuranu ofiarował dla Rašapa z Gunu.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1. „Syn Agapszarriego” to zapewne określenie Nuraniego, ofiarodawcy rytonu wymienionego w następnej linii.

2a. „Paszczka lwa” czy też „pysk lwa” (*pn arw*) oczywiście nawiązuje do kształtu rytonu, który od spodniej strony był uformowany na kształt pysku zwierzęcia. Dzięki temu współbiesiadnicy, patrząc na osobę pijącą z rytonu, w momencie gdy unosiła ona naczynie do ust, zamiast twarzy człowieka widzieli paszczę lwa. Taki kształt naczynia wymagał odpowiedniej podstawy, ponieważ nie można było postawić rytonu na stole, podobnie jak nie można było położyć napełnionego rogu (*keras*).

2b. „Ofiarował”, dosł. „wzniósł” (*š 'ly*). Użyty jest tutaj ten sam czasownik, jaki pojawiał się w *KTU 6.13* oraz *6.14* (tekst 45 i 46). Ponieważ tam mowa była o steli, więc można było oddać czasownik przez „wzniósł”, co lepiej odpowiada znacze-

niu rdzenia 'ly. Także i tutaj takie znaczenie jest odpowiednie, jeśli weźmiemy pod uwagę, że rytualnym rytonem spełniano libacje (ofiary płynne dla bogów). Wówczas można pozostawić tłumaczenie „Nuranu wzniósł” w znaczeniu „Nuranu spełnił libację”, tak jak pijąc, można wznieść kielich. Ponieważ jednak wymaga to od czytelnika odpowiedniego łańcucha skojarzeń związanych z rodzajem naczynia i składaniem ofiar, zdecydowano się na prostsze tłumaczenie „ofiarował”.

2c. „Rašap z Gunu” (*ršp gn*) budzi wiele wątpliwości interpretacyjnych (zob. m.in. Pardee 2000, 815; *TUAT NF VI*, 87). W wyrazie *gn* często widziano „ogród”, traktując go także jako cmentarz (tak np. del Olmo Lete 2004, 632; Dietrich & Loretz 2005b, 235). Jednak najbardziej prawdopodobne jest, że mamy tutaj do czynienia z toponimem, ponieważ występuje on już wcześniej w Ebla, gdzie wielokrotnie wymieniony jest ^d*ra-sa-ap gú-nu^{ki}/núm^{ki}*. Determinatyw ^{ki} jednoznacznie wskazuje, że mowa jest o nazwie własnej. Z identycznym określeniem występuje także w tekstach z Ebla małżonka Rašapa – Adamma z Gunu (Münnich 2011, 75-79). Należy zatem przyjąć, że także w tekstach ugaryckich *ršp gn* oznacza jedną z lokalnych hipostaz Rašapa (zob. szerzej: Münnich 2011, 211-212). Niestety lokalizacja Gunu jest nieznana.

62. WINO NA OFIARY KRÓLEWSKIE

1. KTU 1.91 (RS 19.015)
2. Pałac królewski
3. 130 x 87 x 29 mm
4. Muzeum Narodowe w Damaszku
5. Raport magazynowy

Tabliczka jest poważnie uszkodzona. Brakuje prawej górnej części (*recto*) oraz lewej krawędzi. Tekst wymienia bóstwa, którym składana była ofiara libacyjna z wina, przez co przypomina nieco litanię. W rzeczywistości jednak omawiany tekst bliższy jest rytuałom ofiarniczym. Należy jednak pamiętać, że mamy tu do czynienia z raportem magazynowym, w którym po prostu odnotowano, w jakim celu wydawane było wino z magazynów królewskich. Potwierdza to fakt rzeczywistego składania ofiar według przepisanych rytuałów. W tym wypadku mowa jest o winie, jednak zapewne identyczna sytuacja miała miejsce w przypadku zwierząt. Oznacza to, że liczby ofiar pojawiające się w rytuałach ofiarniczych należy traktować jak najbardziej dosłownie. Druga strona tabliczki zawiera wyłącznie imiona osób i liczbę dzbanów wina, w związku z czym nie została przetłumaczona.

KTU 1.91

Tłumaczenie

recto¹ yn . d . ykl . bd . 'r'¹[...]

Wino, które ma zostać spożyte z ręki
[...]

² b . dbḥ . mlk [...]

podczas ofiary królewskiej [...]

³ dbḥ ṣpn

Ofiara (składana) Šaponowi,

⁴ 't'¹zgm

Ofiary-'t'¹zǵ

⁵ 'i'¹lib

ʾI¹lu-ibiemu,

⁶ 'i'¹ bldn

(ofiara składana) ʾbo¹gom kraju,

⁷ [p]dry . bt . mlk	(ofiara składana) [Pi]drai pałacu królewskiego,
⁸ [a]lp . izr	(ofiara) [by]ka przepasanego (?)
⁹ [x]rz	(...)
¹⁰ k . t'rb . {t} 'ttrt . šd . bt 'm'lk	(ofiara) kiedy 'Aszarta Polna wchodzi do pałacu 'kró'lewskiego,
¹¹ k . t'rbn . ršpm . bt . mlk	(ofiara) kiedy Rašapowie wchodzi do pałacu królewskiego,
¹² hlu . dg	(ofiara) ryby-hlu,
¹³ hdtm	(ofiara) nowiów,
¹⁴ dbh . b'l {xxxxx} . k . tdd . b'lt . bhtm	ofiara (składana) Ba'lowi (...), kiedy Panie Domów idą,
¹⁵ 'b' . g' b' . ršp . šbi	(ofiara składana) 'w' do 'le' (ofiarnym) Rašapa zastępu,
¹⁶ [xxxx] 'xk'm	[...] (...)
<small>dolna kraweź</small> ¹⁷ [...] 'h . i'ln	[...] (...)
¹⁸ [...] . šmd't . 'r' [x] 'š' pd'gy' [...]	[...] (...)
¹⁹ [...] 'x'	[...]
²⁰ [...] 'b' 'lt	[...] 'Pa'ni
-----	-----

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

14. *dbh . b'l {xxxxx}* – Najwyraźniej skryba popełnił błąd i zamazał omyłkowe znaki. Nie jest jasne, czy znaki *b'l* pozostawiono umyślnie i mowa jest o „oferze (składanej) Ba'lowi”, czy też należałoby widzieć tu początkowy, błędny zapis „Pań Domów”.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1-2. Jest to swego rodzaju tytuł tabliczki oddzielony od pozostałej treści poziomą linią. Tytuł ten zapewne ułatwiał zarządcy wydawanie wina w odpowiednim celu. W przypadku omawianego tekstu – na królewską ofiarę.

3-7. Pierwsza część tekstu wymienia kolejno różne bóstwa. Pierwsze z nich – Šaponu – nie budzi zdziwienia, ponieważ także w litaniach pojawiał się on na pierwszym miejscu, por. *KTU* 1.47 i paralelne (tekst 9). Na drugim miejscu użyty jest wyraz *tzg*, który nie jest imieniem bóstwa, lecz huryccką nazwą ofiary, paralelną do ugaryckiego terminu *dbh*. Wydaje się, że jest to dość ogólne określenie, trudno o bardziej szczegółowy opis tego typu ofiar (zob. del Olmo Lete 1995, 43; *DUL* 971-872).

Kolejne bóstwa (Ilu-ibi, bogowie kraju, Pidraja) pojawiały się już w litaniach i wykazach ofiar.

8-9. Niejasne wiersze. Pierwszy zdaje się mówić o wydaniu wina z racji jakiejś specyficznej ofiary, podczas której zabijano – o ile poprawnie rozumiane jest słowo *izr* – byka przybranego, czy może lepiej przepasanego, przystrojonego. Drugi wiersz jest zupełnie niejasny.

10-11. Wiersze te wspominają o ofiarach, gdy posąg odpowiedniego bóstwa jest wprowadzany („wchodzi”) do pałacu (zob. ekskurs: *Rodzaje ofiar*, ofiara wprowadzająca). W pierwszym przypadku mowa jest o posągu ‘Asztarty Polnej (zob. *KTU* 1.148:18, tekst 26), w drugim zaś o posągach Rašapów (por. wprowadzanie posągów Gaszarów, *KTU* 1.42:9). Co ciekawe, dotychczasowe teksty nie wspominały o składaniu wina w ofierze podczas ofiary wprowadzającej, choć *KTU* 1.41+87 (tekst 24) mówił o ofiarach z różnych pokarmów i oliwy.

12-15. Są to ostatnie cztery czytelne linie tekstu. Pierwsza mówi o nieznaną składniną ofierze z ryby. Druga wspomina o ofierze nowiów, zatem znajdujemy kolejne potwierdzenie znaczenia nowiu w rytualnym kalendarzu Ugarit. Zdecydowanie bardziej tajemnicze są następane dwie ofiary. Ewidentnie w wierszu 14 skryba popełnił błąd (zob. komentarz filologiczny). Ofiara ma być składana, gdy „Panie Domów idą”. Nie jest jasne, czy i w tym przypadku mamy do czynienia z ofiarą wprowadzającą (zob. powyżej ww. 10-11), sytuację taką zdaje się sugerować liczba mnoga mogąca wskazywać na niesione w procesji posągi. Pani Domów to zapewne bogini będąca opiekunką pałaców lub świątyń (szerzej o Pani Domów zob. komentarz kulturowo-historyczny do *KTU* 1.109:29-31, tekst 16). Ostatnia ofiara przeznaczona jest dla *ršp šbi*, co oznacza „Rašap zastępu”. Określenie to jest bardzo podobne do biblijnego „Jahwe zastępów” (*yhwh šabā ’ôl*). Należy zwrócić uwagę, że owe zastępy w obu przypadkach wiążą się z (niebiańską) armią. Jest to zatem epitet właściwy dla bóstwa wojowniczego (zob. Rahmouni 2008, 298-299; Münnich 2011, 202). To podkreślenie jest konieczne, bowiem we współczesnej polszczyźnie archaizm „zastępy” może kojarzyć się z wojownikami, jednak w liczbie pojedynczej „zastęp” wiąże się bardziej z harcerstwem, aniżeli z wojskiem. Ofiara dla Rašapa ma zostać złożona w dole ofiarnym (*gb*) (zob. szerzej komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.105:1, tekst 22).

16-20. Tekst jest nieczytelny lub niezrozumiały.

EKSKURS: *MARZIĦU*

MarziĦu jest nazwą rytualnej uczty, podczas której spożywano w dużej ilości wino. Ze znanych tekstów należy wnioskować, że w praktyce upijano się do nieprzytomności (zob. *KTU* 1.114:14b-22, tekst 3), przy czym wydaje się, że pijaństwo było nie tyle przypadkiem, ile zwyczajem. Rytualne upojenie alkoholowe nie jest czymś niespotykanym na starożytnym Bliskim Wschodzie, przypomina bowiem nieco nakaz wypicia takiej ilości wina podczas święta Purim, by nie móc rozróżnić błogosławionego Mordechaja od przeklętego Hamana. W świecie greckim natomiast rytualne pijaństwo pojawia się podczas bakchanaliów. Wydaje się, że uczta *marziĦu* była przynajmniej w niektórych przypadkach związana z kultem przodków (por. *KTU* 1.21 II 1-12, tekst 2; zob. del Olmo Lete 2015, 221-233). Taką tezę potwierdzają także niektóre źródła spoza Ugarit (np. Jr 16,5-9; zob. Pope 1994, 153-184), choć niekiedy jest ona odrzucana (zob. McLaughlin 2001, 70-79). Do uczty zasiadali wyłącznie mężczyźni, tworząc w ten sposób stowarzyszenie, swego rodzaju bractwo. Nazwa *marziĦu* oznacza więc zarówno samą ucztę oraz miejsce, w którym się ona odbywa, jak i owo bractwo (zob. komentarz historyczno-kulturowy do *KTU* 1.114, tekst 3). Fenomen *marziĦu* budził duże zainteresowanie, między innymi z racji biblijnego odpowiednika, jakim jest *marzeah* (zob. szerzej najpełniejsze opracowanie dotyczące tak źródeł biblijnych, jak i pozabiblijnych McLaughlin 2001 oraz uzupełnienie literatury tematu przez Na'amana 2015, 215-222, gdzie trzy czwarte artykułu zajmuje bibliografia). W Ugarit członek *marziĦu* zwany był *mt mrzĥ* (dosł. „człowiekiem *marziĦu*”, zob. niżej w. 13) lub też *bn mrzĥ* (dosł. „synem *marziĦu*”, zob. uszkodzony ekonomiczny tekst *KTU* 4.399:8). Identyczne terminy pojawiają się w ugaryckich zapisach w piśmie klinowym: na liście imion (wyłącznie męskich), będących być może szczątkowo zachowaną listą świadków jakiegoś kontraktu, pojawia się określenie „ludzie *marziĦu*” (^{awilē pl} *ma-ar-zi-ĥi*, RS 14.16:3; McLaughlin 2001, 11-14; zob. także Tryl 2016, 56-57). Najwyraźniej poszczególne miejscowości miały swoje *marziĦu*, ponieważ inny tekst wspomina o „ludziach *marziĦu* z Aru” oraz „ludziach *marziĦu* ze Sijannu” (^{amil M} *mar-zi-i ša al-a-ri/al-si-ia-ni*, RS 18.01:7-11; McLaughlin 2001, 17-18; zob. także Tryl 2016, 58). Warto przy tym zauważyć, że Aru jest miejscowością wewnątrz kró-

lestwa Ugarit (van Soldt 2005, 10-11), zaś Sijannu, czy też lepiej Sijannu-Ušnatu, to małe królestwo sąsiadujące z Ugarit od południa (Singer 1999, 662-666; van Soldt 2005, 64). Oznacza to, że fenomen *marziĥu* był obecny w wielu miastach-państwach Syrii w epoce późnego brązu.

Bractwo *marziĥu* mogło posiadać swoją własność, źródła kilkakrotnie wspominają o nieruchomościach zarządzanych/posiadanych przez stowarzyszenie. W omawianym poniżej źródle mowa jest o udostępnieniu domu przez niejakiego Šamumana. Na rzecz bractwa użyczał on także magazyn. Posiadanie/używanie nieruchomości przez bractwo potwierdzają inne teksty ugaryckie zapisane w klasycznym piśmie klinowym. Pierwszy z nich mówi o podarowaniu domu przez króla Niqmeę (1313-1260 przed Chr.) „dla ludzi *marziĥu* i ich synów” (*a-na^{amilm} mar-za-i-ma a-na mâr^m-šu-nu*, RS 15.88:1-8; McLaughlin 2001, 14-15; zob. także Tryl 2016, 57-58). Drugi natomiast wspomina o decyzji króla Ammiszamaru II (1260-1235 przed Chr.), który dom niejakiego Ibramuziego dał „ludziom *marziĥu* Šatranu i ich synom”, zaś ich dom oddał zarządcy miasta (*a-na^{amilm} mar-ze-i ša ša-at-ra-na ù a-na mâr^m-šu-nu*, RS 15.70:1-18; McLaughlin 2001, 15-17; zob. także Tryl 2016, 58). Wydaje się, że Šatranu był bóstwem (przodkiem?) wspomnianego w tym tekście bractwa *marziĥu*. Poszczególne bractwa mogły mieć swych boskich patronów, o czym świadczy uszkodzony ekonomiczny tekst *KTU* 4.642:2-7, który kilkakrotnie wspomina o *marziĥu* ‘Anaty, choć należy zauważyć, że imię bogini jest we wszystkich wierszach uszkodzone. Powyższe teksty, a także przykłady spoza Ugarit, oznaczają, że typową sytuacją było, iż *marziĥu* posiadało, a przynajmniej zarządzało nieruchomościami. Co więcej, były one na tyle reprezentacyjne, że mogły stać się odpowiednią siedzibą dla królewskiego zarządcy miasta. Stowarzyszenia *marziĥu* mogły posiadać także inne nieruchomości. Wspomniany powyżej tekst RS 18.01 mówi o podziale winnicy pomiędzy dwa lokalne bractwa *marziĥu* (w. 1-11). Posiadanie winnicy wiązało się zapewne ze spożywaniem dużych ilości wina podczas uczt. Własność ekskluzywnych domów i winnic wyraźnie wskazuje, że bractwa *marziĥu* w Ugarit (a także poza nim, zob. poniżej) były elitarnymi klubami zrzeszającymi męskich członków zamożniejszych rodów. Być może jednym z kryteriów doboru było pochodzenie od wspólnego przodka.

Termin *mrzĥ* występuje także poza Ugarit (zob. McLaughlin 2001, 9-11, 33-64). Najstarsze świadectwa pochodzą z Ebla z trzeciego tysiąclecia (najłatwiejszy dostęp do tekstów eblaickich zapewnia baza danych Ebla Digital Archives: <http://ebda.cnr.it/>, jednak nie uwzględnia ona jeszcze wszystkich opublikowanych tekstów). Teksty eblaickie potwierdzają, że z racji *mrzĥ* (w Ebla zapisywanego jako *mar-za-u₉*) otrzymywano z magazynów królewskich nowe szaty (TM 75.G.1372 r.I 1-v.I 3, Pettinato 1980, 309 /tekst 46/; TM 75.G.1443 v.XI 1-3, Archi 1985, 31 /tekst 3/). Z kolei w Emar, które jest niemal współczesne wobec Ugarit, jeden z miesięcy nosił nazwę „miesiąca *marziĥu*” (*iti mar-za-ha-ni*; Arnaud 1985-87, tekst 466:85). Sugeruje to roczną cykliczność w wydawaniu uczt *marziĥu* oraz wagę takiego święta, skoro nadawało ono nazwę całemu miesiącowi. W tym samym tekście pojawia się

także określenie „ludzie *marziḥu*” (lú.meš *mar-za-ḥu*; tamże, ww. 91-92), zbieżne ze znanymi z Ugarit. Termin *mrzḥ* lub zbliżony pojawia się wielokrotnie także w tekstach późniejszych niż ugaryckie. Najbardziej znane są wspominające o tej instytucji przedwygnaniowe teksty biblijne, w których wokalizowana jest ona jako *marzē^aḥ* (Am 6,1-7; Jr 16,5-9). Nie ulega wątpliwości, że terminy te w Biblii wiążą się z uczcą, pićiem wina i wspominaniem umarłych. Niekiedy dostrzega się także opis *marzē^aḥ* w innych fragmentach biblijnych (Am 2,7c-8; 4,1; Oz 4,16-19; 9,1-6; Iz 5,11-13; 28,1-4; 28,7-8; 56,9-57,13), jednak budzi to dyskusję choćby z tego powodu, że nie jest tam użyty wyraz *marzē^aḥ* (zob. szerzej o tekstach biblijnych McLaughlin 2001, 80-213, a także Tronina 2011, 299-304; Tryl 2016, 30-55). Mniej więcej równocześnie pojawia się *marziḥu* w Moabie, gdzie na papirusie z przełomu VII i VI w. wspomniane jest dziedziczenie „*mrzḥ*, kamieni młyńskich oraz domu” (*hmrzḥ whrhyn whbyt*, Bordreuil & Pardee 1990, 49-68; 2000, 224-226). Najwyraźniej *mrzḥ* w tym kontekście oznacza jakąś nieruchomość. Nieco późniejszy, bowiem z V w., jest aramejski papirus z Elefantyny, który wspomina o przekazaniu pieniędzy (dosł. „srebra”) na rzecz stowarzyszenia (*ksp mrzḥ*’, Lindenberger 2003, 43). Z kolei fenicka inskrypcja na *phiale* z Libanu mówi o ofierze dla *mrzḥ šmš* (Avigad & Greenfield 1982, 118-128). Tym razem mamy więc znane już z tekstów ugaryckich powiązanie *marziḥu* z jakimś bóstwem, tutaj z Szamaszem. Być może podobnie jest w przypadku punickiego tekstu z Marsylii z III-II w. określającego opłaty dla kapłanów składających ofiary. Wśród potencjalnych ofiarodawców wymienieni są „każdy ród, każda rodzina i każda *mrzḥ* ‘lm” (*KAI* 69:16). Można ten tekst rozumieć jako „*mrzḥ* boga/bogów” (tak proponuje *KAI*, a także *ANET* 657; Lewis 1989, 89), wówczas znowu mamy przykład bractwa działającego pod patronatem bóstw. Można jednak także widzieć tu „*mrzḥ* szlachetnych” (tak tłumaczy McLaughlin 2001, 42), co z kolei podkreślałoby elitarność bractwa. Z kolei fenicka inskrypcja z Pireusu z I w. wspomina o uhonorowaniu lidera społeczności Sydończyków „czwartego dnia *mrzḥ*” (*KAI* 60:1). W tym wypadku *mrzḥ* jest zapewne określeniem trwającego kilka dni święta (por. wyżej miesiąc *mrzḥ* w Emar). Następne teksty wzmiankujące *mrzḥ* pochodzą od Nabatejczyków. Inskrypcja z Petry pochodzi z I w. i mówi o „*mrzḥ* Obodasa boga” (Dalman 1912, 92-94). Obodas I to deifikowany zmarły władca Nabatejczyków. Taki patron świadczy o powiązaniu bractwa z kultem przodków (tak Lewis 1989, 90-91; odmiennego zdania jest McLaughlin 2001, 45, który stara się zaprzeczyć powiązaniu *mrzḥ* z kultem zmarłych, zob. szczególnie McLaughlin 2001, 78-79). Druga z nabatejskich inskrypcji, pochodząca z ‘Avdat (Obody) także z I w., wspomina o „*mrzḥ* Duszary, boga Gai” (Negev 1963, 113-117, nr 10:2-3). Warto w tym miejscu zaznaczyć, że Duszara był w ramach *interpretatio Graeca* łączony z Dionizosem, co poświadcza utrzymywanie się rytualnego pijaństwa podczas rytuału *mrzḥ*. Ten sam tekst wspomina także o członkach bractwa, nazywając ich dosł. „synami *mrzḥ*” (*bny mrzḥ*’, por. powyżej identyczne określenie w Ugarit). Kolejnym źródłem wspominającym o instytucji *mrzḥ* są tessery, czyli gliniane żetony, używane jako

bilety wstępu na ucztę. Znalaziono je w Palmyrze, a pochodzą z II-III w. po Chr. Siędem z nich wspomina przewodniczących bractwa (*rb mrzḥ*’, Hillers & Cussini 1996, n. 2033, 2036-2039, 2041; *rbnwt mrzḥ*’, Hillers & Cussini 1996, n. 2040), jedna mówi o członkach bractwa (*bny mrzḥ*’, Hillers & Cussini 1996, n. 2279), zaś ostatnia wspomina o piątym dniu *mrzḥ* niejakich Be’eltaka i Taimy’ (*mrzḥ b’ltk wtym’ ywm 5*, Hillers & Cussini 1996, n. 2807; por. tłumaczenie w McLaughlin 2001, 48-49). Oprócz tesser o *mrzḥ* mówią także palmyreńskie inskrypcje pochodzące z czasów od I do III w. po Chr. Pierwsza z nich wspomina kapłanów będących członkami bractwa (*gbry’ dy mrzḥ*, rzeczownik *gbr*’ jasno wskazuje na męski charakter zgromadzenia), mówi o wyborze przewodniczących oraz o sali przeznaczonej na ucztę (Hillers & Cussini 1996, n. 991). Druga inskrypcja zaznacza, że członkowie bractwa (*[bny m] rzḥ*’) zbudowali ołtarz (Hillers & Cussini 1996, n. 326). Kolejna wspomina o niejakim Zebajdzie, któremu podczas przewodniczenia bractwu (*brbnwt mrzḥ*’) kapłanów Bela ufundowano posąg (Hillers & Cussini 1996, n. 265). Także następna inskrypcja wspomina o bractwie kapłanów Bela (*mrzḥwth dy km[r’ dy bl]*, Hillers & Cussini 1996, n. 1357). Kolejne źródło palmyreńskie mówi o Szalmie, który podczas swego przewodniczenia bractwu (*brbnwt mrzḥ*’) wzniósł sześć posągów, co z pewnością świadczy o jego zamożności (Hillers & Cussini 1996, n. 316). Następna inskrypcja jest ciekawa, ponieważ wspomina, że niejaki Jarḥaj Agrippa podczas swego przewodniczenia bractwu (*brbnwt mrzḥ*’) zapewnił dobre, stare wino (Hillers & Cussini 1996, n. 2743). Dwie ostatnie inskrypcje wspominają Ḥadudana, który jest nazywany senatorem i także przewodniczył bractwu (*rbnwt mrzḥwt*, Hillers & Cussini 1996, n. 1358, 2812). Jedne z ostatnich chronologicznie źródeł z Palmyry wspominają zatem, podobnie jak wczesne źródła z Ugarit, o przewodniczących i o zwykłych członkach bractwa oraz o trwającym kilka dni święcie, co przypomina teksty z Emar, a także fenicką inskrypcję z Pireusu. Mowa jest także o nieruchomości, w której uczta się odbywa (zob. niżej). Wspominają nadto o picciu wina na ucztach oraz wiażę bractwa z poszczególnymi bogami (może także przodkami). Ewidentnie przynajmniej przewodniczący, o ile nie wszyscy członkowie stowarzyszenia, należeli do lokalnej elity, nazywani są bowiem kapłanami lub senatorami i dysponują znaczącymi środkami finansowymi. Wszystko to wskazuje, że instytucja *mrzḥ*, mimo długiego trwania, nie przechodziła jakichś gruntownych przemian i zachowała swój pierwotny charakter.

63. KONTRAKT NA LOKAL DLA BRACHTWA MARZIĤU

1. *KTU 3.9/RS [Varia 14] = RS 1957.702*
2. ?
3. 103 x 85 x 20 mm
4. The Schøyen Collection (Oslo/Londyn)
5. Kontrakt

Jest to niewielka, lecz dobrze zachowana tabliczka. Pismo jest poprawne, błędy są rzadkie, tym niemniej niezbyt staranny kształt liter nie wskazuje na doświadczonego skrybę. Nie sposób jednak widzieć tu szkolnego ćwiczenia (wbrew Mandell 2019, 66-67). Należy raczej przypuszczać, że mamy do czynienia z kontraktem spisany przez lokalnego, niezbyt wprawnego pisarza. Umowa dotyczy ustanowienia bractwa *marziĥu* w domu Šamumana. Miejsce znalezienia tabliczki pozostaje nieznane, ponieważ została nabyta na czarnym rynku w Paryżu w 1969 roku, bez żadnych informacji o kontekście archeologicznym. Ostatecznie trafiła w 1994 roku do prywatnej kolekcji (<https://www.schoyencollection.com/palaeography-collection-introduction/early-writing-introduction/first-alphabets/lawsuit-ugaritic-ms-1955-6>). Tekst ma charakter prawny, a nie literacki, dlatego zrezygnowano z wersyfikacji i przedstawiono go w takim układzie, w jakim jest zapisany na tabliczce. Jako jedyny tekst z przedstawianych w niniejszym tomie był on już tłumaczony na język polski, zob. Tryl 2016, 60.

KTU 3.9

Tłumaczenie

recto 1 *mrzĥ*

Marziĥu,

² *d qny*

które ustanowił/ufundował

³ *šmmn*

Šamumanu

⁴ *b . bt {w}*

w {swoim} domu.

⁵ *w št . ibsn*

Sprawił magazyn

⁶ *l{w}km . {w}km . ag*

dla was. Gdybym wyrzu-

⁷ <i>rškm .</i>	cił was
⁸ <i>b . bty</i>	z mego domu –
⁹ <i>ksp ħmšm</i>	pięćdziesiąt (sykli) srebra
dolna krawędź ¹⁰ <i>rīʾsʾ</i>	zapłacę.
verso ¹¹ <i>w šm{.}mn</i>	Šamumanu (będzie)
¹² <i>rb . al . ydd</i>	przewodniczącym. Nikt
¹³ <i>mt . mrzħ</i>	z członków <i>marziħu</i> nie wstanie
¹⁴ <i>w yrgm . l</i>	i nie powie do
¹⁵ <i>šmmn . tn .</i>	Šamumanu: „Oddaj
¹⁶ <i>ksp . tql dʾmnk</i>	sykl srebra, który masz”.
¹⁷ <i>tqlm . ysʾ</i>	(Taki) zapłaci (dwa) sykle.
¹⁸ <i>yph . iħršp</i>	Świadek: Ichi-Rašap,
¹⁹ <i>bn . uđrnn</i>	syn Uđurnana
²⁰ <i>w . bdn</i>	i ʿAbdinu
górna krawędź ²¹ <i>bn . sgld</i>	syn Sigilda

KOMENTARZ FILOLOGICZNY

4. *bt {w}* – Ewidentny błąd w zapisie, pojawia się *w* zamiast *h*. Trudno o wyjaśnienie takiej sytuacji. Pardee (2002, 220) domniemuje, że „skryba miał gorszy dzień”.

5. Czasownik *št* można rozumieć jako 3. os. lp. „sprawił” (tak: Tropper 2000, 648; Pardee 2002, 218; Bordreuil & Pardee 2009, 261) lub jako 1. os. lp. „sprawiłem”, w której nie widać zdwojenia końcowego *t* (tak: Spronk 1986, 197; Dietrich & Loretz 2005a, 224-225; Schniedewind & Hunt 2007, 114). Obie wersje nie zmieniają jednak zasadniczego sensu tekstu.

KOMENTARZ HISTORYCZNO-KULTUROWY

1. Pierwsza linia stanowi swego rodzaju tytuł, zaznaczając, czego dotyczy dokument.

2-6a. Fragment ten wspomina o przeznaczeniu dla *marziħu* domu przez niejakiego Šamumana. Na rzecz bractwa przeznaczył on także magazyn. Tekst nie mówi wprost, czy mamy tu do czynienia z pełnym przekazaniem własności, czy też tylko z użyczeniem. Na tę drugą możliwość zdaje się wskazywać ciąg dalszy tekstu, mówiący o karze, gdyby Šamumanu chciał „wyrzucić” bractwo. Pada wówczas określenie „z mego domu (*b bty*)”, co sugeruje, że dom dalej był własnością dotychczasowego właściciela. Zresztą sama natura spotkań *mrzħ* wskazuje, że bractwo nie potrzebowało pomieszczenia na stałe, lecz tylko na okresowo (co miesiąc? podczas nowiu?) odbywające się uczty. Szerzej o nieruchomościach będących w posiadaniu stowarzyszenia zob. powyżej w ekskursie.

6b-10. Wiersze te zawierają sankcję wobec Šamumanu, gdyby ten chciał wycofać się z użyczenia domu dla bractwa. Karą ma być opłata pięćdziesięciu sykli srebra, czyli około pół kilograma srebra, co było z pewnością wysoką kwotą. Dla porównania: Wj 21,32 określa przeciętną wartość niewolnika na 30 sykli, zaś *Kodeks Hammurabiego* (§ 259) szacuje wartość pługą na 5 sykli. Oznacza to, że wycofanie się z umowy byłoby dla Šamumana kosztowne, choć z pewnością nie prowadziłoby do bankructwa.

11-17. Tekst wprost określa Šamumana przewodniczącym (*rb*), co zbieżne jest z innymi źródłami (zob. powyżej). Z pewnością funkcja taka była prestiżowa, choć mogła wiązać się z kosztami. Mowa tu nie tylko o użyczeniu domu, ale także o ewentualnym własnym wkładzie w uczyty, który mógł być wyższy niż zwykłych członków, por. powyżej w źródłach palmyreńskich, gdzie mowa jest o zapewnieniu starego wina przez przewodniczącego. Nie jest zupełnie jasne stwierdzenie „(Od)daj sykl srebra, który masz” (w. 15b-16). Być może mowa jest o wynagrodzeniu dla przewodniczącego *marziḥu* bądź – co bardziej prawdopodobne – o składce (na zakup wina?), którą przewodniczący zarządzał. W każdym razie domaganie się zwrotu owego sykla srebra tekst traktuje jako czynność naganną (zapewne podważenie autorytetu przewodniczącego) i przewiduje za to karę w postaci dwóch sykli.

18-21. Lista świadków kontraktu. Jest ich tylko dwóch, czyli minimalna liczba, by umowa była ważna.

SŁOWNIK BÓSTW I HEROSÓW

ALLANI – Hurycka władczyni krainy umarłych, odpowiednik mezopotamskiej Ereszkigal.

AQHATU – Heros, syn Danila, właściciel wyjątkowego łuku, co ściągnęło na niego zawiść bogini ʿAnaty, a w konsekwencji śmierć.

ARŞAJA – Dosł. „Ziemista”. Jedna z trzech niezamężnych córek Baʿla wraz z Pidrają i ʿAlają, zwanymi „przesławnymi oblubienicami”. Określana jest także jako „córka Jaʿabdara”. Jest ona uosobieniem żyzności pól.

ARŞU I ŞAMUMA – Dosł. Ziemia i Niebios. Bóstwa będące personifikacją ziemi i niebios.

ARŞU – Potwór morski będący na usługach Jamma, boga mórz. Został pokonany przez ʿAnatę. W tekstach ugaryckich jest określony jako „umiłowany Ila”. Porównywany do egipskiego Apopisa.

ASZIRATA – Główna małżonka boga Ila, matka bogów. Często nosi tytuł „Wielka Aszirata (Pani) morza”. W tradycji biblijnej zwana jest Aszerą, zaś u Hetytów Aszerdu(s) lub Asertu(s).

ʿASZTABI – Zob. ʿAsztapal.

ʿASZTAPAL/ʿASZTAPAR – Bóg czczony w Syrii od trzeciego tysiąclecia najczęściej jako bóstwo wojny. Poszczególne ludy nieco modyfikowały jego imię (Ebla i Emar: Aštabil/Ašdabil; Huryci i Hetyci: Aštabi). W Ugarit imię ʿAsztapal/r zawsze występowało jako drugi człon wraz z imieniem ʿAsztaru (zob. ʿAsztaru), zapewne ze względu na podobieństwo fonetyczne.

‘ANATA – Młoda, lecz wojownicza i okrutna bogini. Córka Ila i Asziraty, jednocześnie określana jako siostra Ba’la. Pomocnica tego ostatniego w jego walce z Motem. Najczęściej nosi tytuł „Dziewica”. Sprawczyni śmierci Aqhata. Jej kult rozprzeczony był wśród wszystkich Semitów zachodnich oraz w Egipcie i na Cyprze, choć poza ojczyznę często łączony był z kultem Asziraty i ‘Asztarty.

‘ASZTARTA – Zachodniosemicka bogini będąca odpowiednikiem mezopotamskiej Ishtar. W związku z tym sfera jej działania jest bardzo szeroka: od wojny po płodność. W tekstach ugaryckich występuje w różnych hipostazach, np. ‘Asztarta Hurrycka, ‘Asztarta Polna. Jej symbolem jest gwiazda zaranna (w ikonografii gwiazda ośmioramienna), przedstawiana jest także na lwie lub na koniu.

‘ASZTARU – Męski odpowiednik i partner bardziej popularnej bogini ‘Asztarty. Bóg łączony z terenami uprawnymi, być może także z irygacją. Po śmierci Ba’la próbował przejąć władzę, jednak wobec niepowodzenia, sam zrezygnował. Niekiedy imię to występuje w rozbudowanej formie ‘Asztaru-‘Asztapal/r (zob. ‘Asztapal).

‘ATIKU – Pomniejsze bóstwo określane jako „cielec Ila”. Został pokonany przez ‘Anatę.

BA’LU – Dosł. „Pan”. Jeden z najważniejszych bogów Ugarit, bóstwo władające burzą, deszczem, a co za tym idzie urodzajem, a także męską płodnością. Nazywany synem Dagona, konkurent Jamma i Mota w walce o schedę po Ilu. W ikonografii przedstawiany na byku i z piorunem w ręku. Czczony w swych licznych lokalnych hipostazach. Popularny w całym Syro-Kanaanie. Nosi też imię/tytuł Haddu, por. mezopotamski Adad i biblijny Hadad. Utożsamiany z hurrycko-hetyckim Teshubem i greckim Zeusem.

BÓG DOMU – Tytuł *il bt* określał boga opiekuńczego dynastii (domu = pałacu królewskiego). Być może należy go identyfikować z Daganem, jednak nie jest to pewne. Ugarycki termin ma swój odpowiednik w hurryckich tekstach z Ugarit: *in tln*.

CHARCHABU – Prawdopodobnie jeden z tytułów Dagona.

CHEBAT – Zob. Hebat.

CHUDENA I CHUDELLURA – Zob. Hudena i Hudellura.

DABIBA – Dosł. „Płomień”. Bogini określana jako „córka Ila”. Została pokonana przez ‘Anatę.

DADMIŠ – Bóstwo o nieznanym charakterze. Sugerowano jego/jej związek z wojną lub z leczeniem, jednak są to wyłącznie hipotezy. Pojawia się tylko w listach bóstw i w rytuałach ofiarniczych. Wydaje się, że ma pochodzenie huryckie.

DAGAN – Bóg związany z uprawą zbóż, nazywany ojcem Ba'la. W ugaryckich tekstach mitologicznych praktycznie nie występuje, stąd trudno więcej powiedzieć o jego cechach. Łączony z krainą Tuttul, leżącą nad rzeką Balich w górnej Mezopotamii. W tradycji biblijnej występuje jako Dagon. Czczony od Mezopotamii po Filistęę.

DANILU – Heros, ojciec Aqhata, ulubieniec boga Ila. Jego imię oznacza „Ilu/bóg moim sędzią”. Powszechnie łączony z legendarną postacią biblijną – Danielem, wymienianym wraz z Noem i Hiobem (Ez 14,14.20; 28,3) jako wzorzec prawości i mądrości.

DAQQITA – Hurycka bogini należąca do kręgu bogini Hebat, jednak jej sfera działania nie jest jasno określona.

DIDANU/DITANU – Ubóstwiony praprzodek króla Kirty, a stąd traktowany jako przodek wszystkich królów ugaryckich. Występuje także w źródłach mezopotamskich jako jeden z przodków w dynastii staroasyryjskiej i starobabilońskiej.

EA – Mezopotamski bóg słodkich wód, mądrości, rzemiosła i magii, będący odpowiednikiem sumeryjskiego Enkiego. Popularny także wśród Hurytów (często jako Eja). W Ugarit jego odpowiednikiem był Koszaru-Chasisu.

EJA – Zob. Ea.

ELLILU – Boski ojciec Nikkal, o niejasnych kompetencjach, a nawet imieniu. Niekiedy traktowany jako bóg księżyca (Hallilu), czasami zaś jako lokalna wersja mezopotamskiego Enlila.

EŠMUN – Fenicki bóg, czczony szczególnie w Sydonie, utożsamiany z greckim Asklepiosem.

GAPANU – Dosł. „Winnica”. Jeden z wiernych posłańców i sług Ba'la. Występuje wraz z Ugarem.

GASZARU – Ubóstwiony założyciel-eponim dynastii panującej w Ugarit. Również zmarli Gaszarowie (członkowie dynastii) traktowani byli jako bóstwa i otrzymywali ofiary, należeli bowiem do grupy herosów.

GURUMA I TAHAMATU – Góry i Otchłanie. Bóstwa będące personifikacją dwóch przeciwstawnych krańców świata: najwyższego i najniższego.

HADDU – Zob. Ba'lu.

HALLILU – Zob. Ellilu.

HEBAT – Pierwotnie bogini opiekuńcza Aleppo, następnie wielka bogini, czczona głównie przez Hurytów, będąca małżonką boga burzy. Jej mężem mógł być Adad (Górna Mezopotamia), Teshub (Hetyci), Tarhunt (Luwici). W Ugarit była jednak utożsamiona z Pidrają, córką Ba'la.

HEROSI (*rpum*, RAPIUMA) – Ubóstwieni po śmierci bohaterowie, zwykle wybitni przodkowie z rodu królewskiego Gaszarów, z klanu Didanu/Ditanu. Najczęściej występują jako grupa, niekiedy wymieniani są poszczególni ich przedstawiciele, na przykład Danilu, Jaqaru.

HUDENA I HUDELLURA – Huryckie boginie losu, towarzyszące ludziom przy porodzie, łączone z ugaryckimi Koszaratami.

ĤABAJ – Demoniczna postać z rogami i ogonem ciskająca pijanego Ila w ekskrementy. Być może jeden z synów Ila, brat Szukamuny i Šunamy.

ĤORANU – Pomniejszy bóg, szczególnie pomocny w magicznych zaklęciach przeciwko węzom i skorpionom. Nosi trójczłonowy tytuł: „Mag, Panicz, Znacwa (magii)”.

ILAHU/ILAHUMA – Ogólne określenie bóstwa/bóstw, należących do szeroko rozumianego rodu Ila, niekiedy interpretowane jako imię własne. Z pewnością nie jest to epitet Ila albo Ba'la. W oczywisty sposób wyraz ten wiąże się z biblijnym określeniem Boga Izraela: Eloah (*'ēlō^ah*), Elohim (*'ēlōhîm*).

ILATU – Żeńska forma imienia Ilu, używana jako tytuł dla bogiń.

ILIŠU – Bóg-posłaniec Ba'la.

ILU – Dosł. „Bóg”. Najważniejszy bóg panteonu ugaryckiego, ojciec bogów i małżonek Asziraty. W ikonografii przedstawiany jako starszy bóg z brodą zasiadający na tronie. W niektórych tekstach ukazywany jako stosunkowo mało aktywny podczas walk o schedę po nim, w innych zaś wciąż przedstawiany jako głowa panteonu podejmująca najważniejsze decyzje. Bóstwo popularne w całym Syro-Kanaanie, w tradycji biblijnej znane jako El.

ILU-IBI – Dosł. „Bóg ojca”. Praprzodek niebiańskiego rodu bogów. Występuje wyłącznie w tekstach rytualnych.

INAŠU-ILIMOWIE – Dosł. „Ubóstwieni ludzie”. Wydaje się, że jest to określenie ubóstwionych zmarłych przodków, szczególnie zmarłych władców.

IŠATA – Dosł. „Ogień”. Bogini określana jako „suka Ila”, co wyrażało uległość i oddanie wobec ojca ugaryckich bogów. Została pokonana przez ‘Anatę.

IŠCHARA – Zob. Ušchara/Ušcharaja.

JA‘ABDARU – Imię/tytuł występujące jedynie w wyrażeniu „córka Ja‘abdara” jako określenie Aršai, jednej z córek Ba‘la. Prawdopodobnie jest to jedno z imion boga burzy.

JAMMU – Dosł. „Morze”. Bóg morza, syn Ila i Asziraty, walczący o dominację z Ba‘lem i ostatecznie przez tegoż pokonany. W starciu tym uosabia chaos słonych wód w walce przeciwko bogu niosącemu ład i porządek uprawnej ziemi. Motyw ten znany jest także z Mezopotamii (Marduk vs. Tiamat), czy też Biblii (Jahwe vs. Lewiatan).

JAQARU – Ubóstwiony zmarły król, postać historyczna, syn Niqmaddu I. Musiał cieszyć się wielkim autorytetem wśród potomnych, którzy używali jego pieczęci. Określany jako heros (*rpu*).

JARICHU – Bóg księżycy, popularny wśród wszystkich ludów zachodniosemickich. Małżonek Nikkal. Utożsamiany z mezopotamskim Nanną/Sinem. Jego częstym symbolem jest księżyc w nowiu.

JATIPANU – Boski pomocnik ‘Anaty w zabójstwie Aqhata, przybierający postać drapieżnego ptaka.

KINNARU – Boska personifikacja liry.

KIRTA – Legendarny hurycycki władca, założyciel królestwa Mitanni. W ugaryckim eposie przedstawiony jest jako „syn Ila”, co jednak wyraża szczególną opiekę tego bóstwa, nie zaś realne synostwo.

KOSZARATY – Siedem bogiń płodności zawsze występujących razem. Są opiekunkami poczęcia, porodu i połogu.

KOSZARU – często także określany jako Koszaru-Chasisu (dosł. Zręczny-i-Mądry), bóg opiekun rzemiosła, szczególnie kowalstwa, utożsamiany z mezopotamskim Ea/Enki. W Ugarit wiązano go z Kretą i Egiptem.

KUDUG/KUZUG – Hurycki bóg księżycy (Kuszu), odpowiednik zachodniosemickiego boga Jaricha. Czczony w Charranie (hur. Kuzina), przywoływany jako gwarant składanej przysięgi wraz z boginią Nikkal.

KUMARBI – Bóg reprezentujący trzecią generację władającą światem (po Alalu i Anu) w mitologii huryckiej, a także nowohetyckiej. Ostatecznie pokonany przez Teszuba.

LITANU (lub **LOTAN**) – Olbrzymi potwór o wielu głowach będący na usługach Jamma, boga mórz. Przebywał w głębokościach morskich od pradawnych czasów. Został pokonany przez ʿAnatę i Baʿla. W tekstach ugaryckich jest określony jako: „wąż kręty”, „wąż zwinny” i „mocarz o siedmiu łbach”, por. biblijny Lewiatan.

MILKU – Ubóstwiony królewski przodek, ważny w kulcie dynastycznym. Ten sam termin znany jest z tekstów z Ebla (*Malik*), Mari (*Maliku*), czy też z Biblii (*Milkōm*, *Mōlek*). Zapewne mowa jest o ubóstwionym pierwszym królu, założycielu danej dynastii. W tekstach ugaryckich termin ten może odnosić się do Gaszara będącego przodkiem-eponimem dynastii.

MOTU – Bóg podziemnego świata umarłych. Syn Ila, walczący z Baʿlem o schedę po ojcu. Ostatecznie pokonany dzięki pomocy ʿAnaty. Przedstawiany jako wiecznie głodny potwór z ogromną paszczą. Pojawia się wyłącznie w tekstach mitologicznych, brak wzmianki o jakichkolwiek ofiarach dla niego.

NIKKAL – Bogini-małżonka boga księżycy Jaricha. Nikkal jest w dużej mierze zapożyczeniem z mitologii mezopotamskiej, gdzie występuje jako Ningal, małżonka lunarne boga Nanny/Sina i matka boga słońca Utu/Szamasza. Nikkal pojawia się także w panteonie huryckim i hetyckim (jako żona Kuszuha). W Ugarit występuje także pod imieniem Nikkal-Ibbu.

NINATTA I KULITTA – Huryckie boginie muzyki. Towarzyszyły Isztar/Szauszce. W ikonografii przedstawiane z instrumentami w ręku. Pojawiają się w źródłach hetyckich, zachodniosemickich i mezopotamskich.

NUBADIG – Hurycki bóg, wydaje się, że pełnił funkcję boga wojny.

PANI DOMÓW – Tytuł „Pani Domów” lub też „Pani Wyniosłych Domów” to zapewne określenie bogini będącej opiekunką pałaców lub świątyń. Brak męskiego odpo-

wiednika zdaje się wskazywać na boginię niezamężną, stąd pod uwagę brana jest ‘Anata.

PIĐADAPCHA – Ugarycka forma imienia Pišaišaphi, czyli lokalnej hipostazy huryckiej Szauszki czczonej na górze Pišaiša.

PIĐRAJA – Dosł. „Tłusta”. Jedna z trzech niezamężnych córek Ba‘la wraz z Țalają i Aršają. Jej funkcja nie jest do końca jasna. Bywa nazywana „córka światłości”. Wydaje się, że wszystkie trzy mają związek z urodzajnością gleby.

PUĠATA – Córka Danila, siostra Aqhata, na jej barkach spoczęła pomsta za śmierć brata.

QUĐŠU-AMRURU – Dosł. „Święty i błogosławiony”. Był sługą i towarzyszem podróży Asziraty, małżonki Ila, nazywany także „Rybakiem Asziraty”.

RAĤMAJA – Dosł. „Łonowa”. Bogini płodności, matka jednego z dwóch bliźniaków Šaĥru i Šalimu. Wydaje się, że jest ona *alter ego* Asziraty.

RAPIUMA/RAPAITA – zob. Herosi.

RAŠAP – Wojowniczy bóg władający także chorobą, gorączką. Znany wśród Semitów zachodnich już od trzeciego tysiąclecia. W drugim tysiącleciu czczony także w środkowej Mezopotamii, w Egipcie, na Cyprze i w Syrii. W Biblii wyraz ten pojawia się zarówno jako imię własne bóstwa/demonia, jak i jako rzeczownik pospolity oznaczający strzały (Reszef był boskim łucznikiem roznoszącym w ten sposób zarazę, stąd zapewne późniejszy obraz Apolla), pioruny.

SZARRUMANU – Bóg huryckiego pochodzenia. Pierwotnie było to bóstwo gór przedstawiane w formie byka. Łączone z boginią Hebat jako syn jej i Teszuba. Popularne w Anatolii hetyckiej. Zapewne pod wpływem hurycko-hetyckim pojawił się też w Ugarit. Być może w tej lokalnej hipostazie ma związek z kultem (zmarłych) władców. Może na to wskazywać pojawianie się tego imienia zarówno w liczbie pojedynczej, jak i mnogiej.

SZAUSZKA – Hurycka bogini miłości, płodności, wojny i leczenia, odpowiednik zachodniosemickiej ‘Aszarty i mezopotamskiej Isztar. Bardzo popularna także wśród Hetytów, niekiedy pełniła rolę boskiej opiekunki władcy hetyckiego. Przedstawiano ją podobnie jak Isztar, jako uskrzydloną boginię na grzbiecie lwa.

SZIMEGI – Hurycki bóg słońca, utożsamiany z mezopotamskim Szamaszem/Utu. W Ugarit pojawia się wyłącznie w bilingwach hurycko-ugaryckich i tekstach słow-

nikowych, w których łączony był z boginią Šapaš, mimo odmiennej płci. Kult bóstwa sięgał od północnej Mezopotamii, poprzez Syrię, aż po Anatolię, a jego imię zapisywane było z reguły jako Szimige.

SZUKAMUNA I ŠUNAMA – Synowie Ila i Asziraty, pomagający ojcu podczas jego pijaństwa. ŠAPONU – Bóg będący personifikacją góry – siedziby bogów. W czasach klasycznych góra ta określana była jako Mount Casius, obecnie nazywa się Dżebel Aqra.

ŠAḤRU I ŠALIMU – Synowie Ila. Ich imiona oznaczają „Świt” i „Zmierzch”. Zwykle występują razem.

ŠAPŠA – Podróżująca po niebie bogini słońca, odpowiednik mezopotamskiego Szamasza. Władza nie tylko słońcem podczas jego dziennej wędrówki po niebie, ale także nocą, gdy słońce wraca z zachodu na wschód przez podziemną krainę umarłych, stąd jej tytuł „Šapša (od ofiar dla) zmarłych”. Często zwana „pochodnią Ila/bogów”.

TESZUB – Huryckie bóstwo burzy, najważniejszy bóg w panteonie nowohetyckim. Zwycięzca w starciu z bogiem Kumarbim oraz z potworem Ullikumim. W Ugarit utożsamiany z Ba‘lem.

TIRASZU – Zapewne bóstwo młodego wina, pojawia się tylko z rzadka w tekstach rytualnych.

TUNNANU – Bóstwo będące morskim potworem, uosabiające wodny chaos. W mitologii ugaryckiej Tunnanu został pokonany przez ‘Anatę, a samo jego wspomnienie wskazuje na odległe morskie głębiny. W tradycji biblijnej odpowiednikiem Tunnanu jest *Tannîn*, także będący morskim potworem.

ṬALAJA – Dosł. „Rosista”. Jedna z trzech niezamężnych córek Ba‘la wraz z Arszą i Pidrają, zwanymi „przesławnymi oblubienicami”. Określana jest także jako „córka deszczu”. Jest ona uosobieniem opadów atmosferycznych.

UGARU – Dosł. „Pole”. Jeden z wiernych posłańców i sług Ba‘la. Występuje wraz z Gapanem.

UŠCHARA/UŠCHARAJA – Bogini, która jest tożsama ze znaną w Mezopotamii i Syrii boginią Iszharą i utożsamiana z Inanną-Isztar, szczególnie w jej aspekcie bogini miłości. Jednak wśród Hurytów i Hetytów zsyła ona i leczy choroby, a także jest związana ze składaniem i dotrzymywaniem przysięg. W Ugarit nosi tytuł Ušchary/aji Wężowej.

USZCHATU – Boska personifikacja kadzielnicy.

ŻIZU I KAMISZ – Para nierozłącznych bogów, można przypuszczać, że mogli być w jakiś sposób pomocni przeciwko wężom, ponieważ wzywani byli w zaklęciach. Zapewne Kamisz jest odpowiednikiem ammonickiego Kemosza.

WYKAZ SKRÓTÓW BIBLIOGRAFICZNYCH

- ABD* *The Anchor Bible Dictionary, vol. I-VI*, red. D. N. Freedman, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992.
- AEL* E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon, vol. I-VIII*, Beirut 1968.
- AHw* W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch, Bd. I-III*, Wiesbaden 1965-1974.
- ANEP* *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, red. J. B. Pritchard, Princeton 1969².
- ANET* *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, red. J. B. Pritchard, Princeton 1969³.
- ARET V* E. D. Otto, *Hymnen, Beschwörungen und Verwandtes (aus dem Archiv L.2769)*, (Archivi reali di Ebla. Testi V), Roma 1984.
- CAD* *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, vol. I-XXI*, red. I. J. Gelb [et al.], Chicago 1956-2010.
- CDLI* Cuneiform Digital Library Initiative, <https://cdli.ucla.edu/>
- COS* *The Context of Scripture, vol. I-III*, red. W. W. Hallo & J. L. Younger Jr., Leiden 1997-2002.
- CTA* A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra – Ugarit de 1929 à 1939, vol. I-II*, (Mission de Ras Shamra X, Bibliothèque Archéologique et Historique 79), Paris 1963.
- DDD* *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn & B. Becking & P. W. van der Horst, Leiden – Boston – Köln 1999².
- DJBA* M. A. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan – Baltimore 2002.
- DNWSI* J. Hoftijzer & K. Jangling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions, vol. I-II*, (Handbuch der Orientalistik, 1. Abt.: Der Nahe und der Mittlere Osten, Bd. 21), Leiden 1995.
- DUL* G. del Olmo Lete & J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition, vol. I-II, Third Revised Edition*, (Handbuch der Orientalistik, 1. Abt.: Der Nahe und der Mittlere Osten, Bd. 112), Leiden 2015³.

- EA A. F. Rainey, *The El-Amarna Correspondence. A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna Based on Collations of All Extant Tablets*, (Handbuch der Orientalistik, 1. Abt.: Der Nahe und der Mittlere Osten, Bd. 110), Leiden – Boston 2015.
- ETCSL The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, www.etcsl.orinst.ox.ac.uk
- HUS *Handbook of Ugaritic Studies*, red. W. G. E. Watson & N. Wyatt, (Handbuch der Orientalistik, 1. Abt.: Der Nahe und der Mittlere Osten, Bd. 39), Leiden – Boston – Köln 1999.
- ISF B. Zuckerman, M. Lundberg, L. Hunt, *Inscriptifact, West Semitic Research Project*, University of Southern California: <http://www.inscriptifact.com>
- KAI H. Donner & W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften, Bd. I-III*, Wiesbaden 1971-1976³.
- KRI K. A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions: Historical and Biographical, vol. I-VIII*, Oxford 1975-1990.
- KTU1 M. Dietrich & O. Loretz & J. Sanmartín, *Die Keilalphabetische Texte aus Ugarit*, (Alter Orient und Altes Testament 24), Neukirchen-Vluyn 1976.
- KTU2 M. Dietrich & O. Loretz & J. Sanmartín, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places. (KTU: second, enlarged edition)*, (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 8), Münster 1995.
- KTU M. Dietrich & O. Loretz & J. Sanmartín, *Die Keilalphabetische Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten. Dritte, erweiterte Auflage. The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places. Third, Enlarged Edition. KTU3*, (Alter Orient und Altes Testament 360/1), Münster 2013.
- LXX *Septuaginta. Editio altera*, red. A. Rahlfs & R. Hanhart, Stuttgart 2006.
- NIDB *The New Interpreter's Dictionary of the Bible, vol. I-V*, red. K. Doob Sakenfeld, Nashville 2006-2009.
- RIBo Royal Inscriptions of Babylonia, <http://oracc.museum.upenn.edu/ribo/>
- RIME *Royal Inscriptions of Mesopotamia Early Periods*, Toronto 1990-2007.
- RINAP Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/>
- RIA *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie, Bd. I-XV*, red. E. Ebeling & B. Meissner [et al.], Berlin 1932-2018.
- TAVO *Tübinger Atlas des Vorderen Orients (TAVO)*, red. H. Brunner & W. Röllig, Tübingen 1969-1993.
- TDOT *Theological Dictionary of the Old Testament, vol. I-XVI*, red. G. J. Botterweck & H. Ringgren & H.-J. Fabry, Grand Rapids 1974-2018.
- Tou I A. Caquot & M. Sznycer & A. Herdner, *Textes ougaritiques, vol. I: Mythes et légendes*, (Littératures anciennes du Proche-Orient 7), Paris 1974.

- TOu II* A. Caquot & J.-M. de Tarragon & J.-L. Cunchillos, *Textes ougaritiques, vol. II: Textes religieux et rituels; Correspondance*, (Littératures anciennes du Proche-Orient 14), Paris 1989.
- TSSI* J. C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions, vol. I-III*, Oxford 1971-1975-1982.
- TUAT* *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd. I-III*, red. R. Borger & H. Lutzmann [et al.], Gütersloh 1982-2001.
- TUAT NF* *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge, Bd. I-IX*, red. B. Janowski & G. Wilhelm & D. Schwemer, Gütersloh 2004-2020.
- UDB* J.-L. Cunchillos & J.-P. Vita & J.-A. Zamora, *Ugaritic Data Bank. The Texts*, Madrid 2003.
- UT* C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, (Analecta Orientalia 38), Roma 1965.
- WSHP* *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu, vol. I-II*, red. L. Koehler & W. Baumgartner & J. J. Stamm, (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa 2008.

BIBLIOGRAFIA

ABUSCH Tzvi,

2015: *The Witchcraft Series Maqlû*, (Writings from the Ancient World 37), Atlanta.

ACKERMAN Susan,

2008: „Asherah, The West Semitic Goddess of Spinning and Weaving?“, *Journal of Near Eastern Studies* 67, 1-30.

AISTLEITNER Joseph,

1959: *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra*, (Bibliotheca Orientalis Hungarica VIII), Budapest.

AITKEN Kenneth T.,

1989: „Oral Formulaic Composition and Theme in the Aqhat Narrative“, *Ugarit-Forschungen* 21, 1-16.

1990: *The Aqhat Narrative. A Study in the Narrative Structure and Composition of an Ugaritic Tale*, (Journal of Semitic Studies Monograph 13), Manchester.

ALBRIGHT William Foxwell,

1943: „The Furniture of El in Canaanite Mythology“, *The Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 91, 39-44.

1944: „The ‘Natural Force’ of Moses in the Light of Ugaritic“, *The Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 94, 32-35.

1953: „The Traditional Home of the Syrian Daniel“, *The Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 130, 26-27.

1962: *Peake's Commentary on the Bible*, red. M. Black & H. H. Rowley, London – Edinburgh.

1969: *Archaeology and the Religion of Israel*, Garden City.

AMZALLAG Nissim & SHAMIR Yona,

2014: „The Unusual Mode of Editing of KTU 1.65“, *Ugarit-Forschungen* 45, 35-48.

ANDRASON Alexander & VITA Juan-Pablo,

2016: „Contact Languages of the Ancient Near East – Three more Case Studies (Ugaritic-Hurrian, Hurro-Akkadian and Canaanite-Akkadian)“, *Journal of Language Contact* 9, 293-334.

ANDRZEJEWSKI Tadeusz,

1958: *Opowiadania egipskie*, Warszawa.

ARCHI Alfonso,

- 1985: *Testi amministrativi: assegnazioni di tessuti (Archivio L.2769)*, (Archivi reali di Ebla. Testi I), Roma.
- 1994: „Formation of the West Hurrian Pantheon: The Case of Išhara”, w: *Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Honor of Hans G. Güterbock*, red. K. A. Yener & H. A. Hoffner, Winona Lake, 21-33.
- 1997: „Studies in the Ebla Pantheon II”, *Orientalia* 66, 414-425.
- 2013a: „The Anatolian Fate-Goddesses and their Different Traditions”, w: *Diversity and Standardization. Perspectives on Ancient Near Eastern Cultural History*, red. E. Cancik-Kirschbaum & J. Klinger & G. G. W. Müller, München, 1-26.
- 2013b: „The West Hurrian Pantheon and Its Background”, w: *Beyond Hatti. A Tribute to Gary Beckman*, red. B. J. Collins & P. Michałowski, Atlanta, 1-21.
- 2015: *Ebla and Its Archives. Texts, History, and Society*, (Studies in Ancient Near Eastern Records 7), Boston – Berlin.

ARNAUD Daniel,

- 1985-87: *Recherches au Pays d'Aštata. Emar VI.1-4*, Paris.
- 1991: *Textes syriens de l'âge du Bronze Récent*, (Aula Orientalis Supplementa 1), Barcelona.
- 2001: „Textes administratifs religieux et profanes”, w: *Études ougaritiques I: Travaux 1985-1995*, red. M. Yon & D. Arnaud, (Ras Shamra – Ugarit 14), Paris, 323-337.

ASHLEY Elana,

- 1977: *The “Epic of AQHT” and the “RPUM Texts”. A Critical Interpretation*, New York.

ASTOUR Michael C.,

- 1975: „Place Names”, w: *Ras Shamra Parallels II*, red. L. R. Fisher, (Analecta Orientalia 50), Rome, 246-369.
- 1980: „The Netherworld and Its Denizens at Ugarit”, w: *Death in Mesopotamia: Papers Read at the XXVIe Rencontre assyriologique internationale*, red. B. Alster, (Mesopotamia Copenhagen Studies in Assyriology 8), Copenhagen 227-238.
- 1995: „La topographie du royaume d'Ougarit”, w: *Le pays d'Ougarit autour 1200 av. J.C. Actes du Colloque International, Paris, 28 juin - 1er juillet 1993*, red. M. Yon & M. Szynger & P. Bordreuil, (Ras Shamra – Ugarit 11), Paris, 55-71.

ATTRIDGE Harold W. & ODEN Robert A.,

- 1981: *Philo of Byblos: The Phoenician History*, Washington.

AVIGAD Nahman & GREENFIELD Jonas C.,

- 1982: „A Bronze *phiale* with a Phoenician Dedicatory Inscription”, *Israel Exploration Journal* 32, 18-28.

AVISHUR Yitschak,

- 1984: *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures*, (Alter Orient und Altes Testament 210), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn.

- 1985: „The ‘Duties of the Son’ in the ‘story of Aqhat’ and Ezekiel’s prophecy on Idolatry (ch. 8)”, *Ugarit-Forschungen* 17, 49-60.
- AYALI-DARSHAN Noga,
2011: „The Meaning of *Hyn dhrš ydm* in Light of a Parallel from Emar”, *Ugarit-Forschungen* 43, 1-6.
- 2013: „Baal, Son of Dagan: In Search of Baal’s Double Paternity”, *Journal of the American Oriental Society* 133, 651-657.
- 2020: „The Closing Hymn of the Ugaritic Baal Cycle (KTU 1.6 VI 42–54): A Mesopotamian Background?”, *Die Welt des Orients* 50, 79-96.
- BALDACCI Massimo,
1996: *La Scoperta di Ugarit. La città-stato ai primordi della Bibbia*, Casale Monferrato.
- BARANOWSKI Krzysztof J.,
2018: „The Woman with Spindles in the Luwian-Phoenician Inscriptions from Karatepe”, *Folia Orientalia* 55, 11-19.
- BARMASH Pamela,
2005: *Homicide in the Biblical World*, Cambridge – New York.
- BARR James,
1987: *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Winona Lake.
- BARTON George A.,
1929: *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad*, (Library of Ancient Semitic Inscriptions 1), New Haven – London.
- 1941: „Danel, a Pre-Israelite Hero of Galilee”, *Journal for Biblical Literature* 60, 213-226.
- BELMONTE MARÍN Juan Antonio,
2001: *Die Orts- und Gewässernamen der Texte aus Syrien im 2. Jt. v. Chr.*, (Répertoire géographique des textes cunéiformes 12/2), Wiesbaden.
- BEN-BARAK Zafira,
1991: „The Status and Right of the Gēbirā”, *Journal of Biblical Literature* 110, 23-34.
- BENZ Frank L.,
1972: *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions. A Catalog, Grammatical Study and Glossary of Elements*, (Studia Pohl 8), Rome.
- BIENKOWSKI Piotr & MILLARD Alan,
2000: *Dictionary of the Ancient Near East*, London.
- BINGER Tilde,
1992: „Fighting the Dragon. Another Look at the Theme in Ugaritic Texts”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 6, 139-149.
- BLACK Jeremy & GREEN Anthony,
2006: *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice.
- BODA Mark J.,
1993: „Ideal Sonship in Ugarit”, *Ugarit-Forschungen* 25, 9-24.

BORDREUIL Pierre & CAQUOT André,

1980: „Les textes en cunéiformes alphabétiques découverts en 1978 à Ibn Hani”, *Syria* 57, 343-373.

BORDREUIL Pierre & PARDEE Dennis,

1982: „Le rituel funéraire ougaritique RS. 34.126”, *Syria* 59, 121-128.

1989: *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit. Concordance*, (Ras Shamra – Ougarit V), Paris.

1990: „Le papyrus du *marzēah*”, *Semitica* 38, 49-68.

1992: „Textes ougaritiques oubliés et ‘transfuges’”, *Semitica* 41/42, 23-58.

2000: „Nouvel examen du ‘papyrus du *marzeah*’”, *Semitica* 50, 224-226.

2001: „Bordereaux et listes”, w: *Études ougaritiques I: Travaux 1985-1995*, red. M. Yon & D. Arnaud, (Ras Shamra – Ougarit 14), Paris, 349-370.

2009: *A Manual of Ugaritic*, Winona Lake 2009.

BORGER Rykle,

1978: *Assyrisch-babylonische Zeichenliste*, (Alter Orient und Altes Testament 33), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn.

BRONGERS Hendrik A.,

1969: „Zornesbecher”, *Oudtestamentische Studiën* 15, 177-192.

BRZEGOWY Tadeusz,

2010: „Zapowiedź zmartwychwstania w Iz 26,19”, *Scripturae Lumen* 2, 16-44.

2019: *Księga Izajasza, rozdziały 40 – 66 (Deutero-Izajasz i Trito-Izajasz). Wstęp, przekład, komentarz*, (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament XXII/3), Częstochowa.

BUCK Mary E.,

2020: *The Amorite Dynasty of Ugarit. Historical Implications of Linguistic and Archaeological Parallels*, (Studies in the Archaeology and History of the Levant 8), Leiden – Boston.

BURN Andrew R. & HORNBLOWER Simon,

2003: „Ionians”, w: *The Oxford Classical Dictionary*, red. S. Hornblower & A. Spawforth, Oxford³, 764-765.

CAQUOT André,

1962: „Un sacrifice expiatoire à Ras-Shamra”, *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 42, 201-211.

1984: „Une nouvelle interprétation de la tablette ougaritique de Ras Ibn Hani 78/20”, *Orientalia* 53, 163-176.

1988: „Un recueil ougaritique de formules magiques: KTU 1.82”, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 5, 31-43.

1995: „Une contribution ougaritique à la préhistoire du titre divin Shadday”, w: *Congress Volume Paris 1992*, red. J. A. Emerton, (Vetus Testamentum Supplements 61), Leiden, 1-12.

- CAQUOT André & SZNYCER Maurice,
1980: *Ugaritic Religion*, Leiden.
- CAUBET Annie,
1996: „La musique à Ugarit”, w: *Ugarit, religion and culture. Proceedings of the international colloquium, Edinburgh, July 1994*, red. N. Wyatt & W. G. E. Watson & J. B. Lloyd, (Ugaritisch-Biblich Literatur 12), Münster, 9-31.
- CAZELLES Henri,
1984: „*mṭpṭ* à Ugarit”, *Orientalia* 53, 177-182.
- CHMIEL Jerzy,
2001: „Czy mitologia z Ugarit miała wpływ na kulturę europejską?”, *Alma Mater. Miesięcznik Uniwersytetu Jagiellońskiego* 35, 18-28.
- CHO Sang Youl,
2007: *Lesser Deities in the Ugaritic Texts and the Hebrew Bible. A Comparative Study of Their Nature and Roles*, (Deities and Angels of the Ancient World 2), Piscataway.
- CHROSTOWSKI Waldemar,
2003: „Alegoryczne przedstawienie starości i śmierci w Koh 12,1-7”, w: W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, (Rozprawy i Studia Biblijne 10), Warszawa, 293-316.
- CINAL Stanisław,
1997: *Ba'al z Ugarit a inni bogowie burzy starożytnej Syrii i Palestyny*, Kraków.
- CLEAR John W.,
1976: *Ugaritic Texts in Translation*, Seattle, 31-49.
- CLEMENS David M.,
2001: *Sources for Ugaritic Ritual and Sacrifice, vol. I: Ugaritic and Ugarit Akkadian Texts*, (Alter Orient und Altes Testament 248/1), Münster.
- CLIFFORD Richard J.,
1987: „Mot Invites Baal to a Feast: Observations on the Difficult Ugarit Text (CTA 5.i = KTU 1.5.1)”, w: *Working With No Data. Semitic and Egyptian Studies Presented to Thomas O. Lambdin*, red. D. M. Golomb & S. T. Hollis, Winona Lake, 55-64.
1999: *Proverbs. A Commentary*, (The Old Testament Library), Louisville.
- COHEN Mark E.
1993: *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda.
- COOGAN Michael D.,
1978: *Stories from Ancient Canaan*, Philadelphia, 58-74.
- COOGAN Michael D. & SMITH Mark S.,
2012: *Stories from Ancient Canaan*, Louisville².

COOLEY Jeffrey L.,

- 2012: „Celestial Divination in Ugarit and Ancient Israel: A Reassessment”, *Journal of Near Eastern Studies* 71, 21-30.
- 2013: *Poetic Astronomy in the Ancient Near East: The Reflexes of Celestial Science in Ancient Mesopotamian, Ugaritic, and Israelite Narrative*, (History, Archaeology, and Culture of the Levant 5), Winona Lake.

COOPER Alan M.,

- 1981: „Divine Names and Epithets in the Ugaritic Texts”, w: *Ras Shamra Parallels III*, red. S. Rummel, (Analecta Orientalia 51), Rome, 333-469.
- 1987: „MLK 'LM: »Eternal King« or »King of Eternity«?”, w: *Love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honour of Marvin H. Pope*, red. J. H. Marks & R. McClive Good, Guilford, 1-7.
- 1988: „Two Exegetical Notes on Aqht”, *Ugarit-Forschungen* 20, 19-25.

CROSS Frank Moore,

- 1959: „Notes on a Canaanite Psalm in the Old Testament”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 117, 19-21.
- 1970: „Phoenician Incantations on a Plaque of the Seventh Century B. C. from Arslan Tash in Upper Syria”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 197, 42-49.
- 1973: *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge.

CUTLER Bruce & MACDONALD Joseph,

- 1973: „An Akkadian Cognate to Ugaritic *brlt*”, *Ugarit-Forschungen* 5, 67-70.

CRAIGE Peter,

- 1982: „Amos the *nōqēd* in the light of Ugaritic”, *Studies in Religion* 11, 28-33.

DAHOOB Mitchell,

- 1970: „Hebrew-Ugaritic Lexicography VIII”, *Biblica* 51, 391-404.
- 1972: „Hebrew-Ugaritic Lexicography X”, *Biblica* 53, 386-403.
- 1974: *Psalms II 51-100. Introduction, Notes, and Commentary*, (The Anchor Bible 17), New Haven – London.
- 1981: „The Linguistic Classification of Eblaite”, w: *La Lingua di Ebla. Atti del Convegno Internazionale (Napoli, 21-23 aprile 1980)*, red. L. Cagni, Napoli, 177-189.

DALMAN Gustaf,

- 1912: *Neue Petra-Forschungen und der heilige Felsen von Jerusalem*, (Palästinische Forschungen zur Archäologie und Topographie 2), Leipzig.

DAY John,

- 1979: „Echoes of Baal's Seven Thunders and Lightnings in Psalm XXIX and Habakkuk III 9 and the Identity of the Seraphim in Isaiah VI”, *Vetus Testamentum* 29, 143-151.
- 1985: *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, (University of Cambridge Oriental Publications 35), Cambridge.

DEARMAN John Andrew,

2001: „Interpreting the Religious Polemics against Baal and the Baalim in the Book of Hosea”, *Old Testament Essays* 14, 9-25.

2010: „Baal in Hosea”, w: tenže, *The Book of Hosea*, (New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids, 356-357.

DE MARTINO STEFANO,

2017: „The Hurrian Language in Anatolia in the Late Bronze Age”, w: *Hittitology today. Studies on Hittite and Neo-Hittite Anatolia in Honor of Emmanuel Laroche's 100th Birthday*, red. A. Mouton, Istanbul, 151-162.

DELCOR MATHIAS,

1979: „Le festin d'immortalité sur la montagne de Sion à l'ère eschatologique en Is, 25, 6-9 à la lumière de la littérature ugaritique”, w: M. Delcor, *Études bibliques et orientales de religions comparées*, Leiden, 122-131.

DE ZORZI Nicla,

2014: *La Serie Teratomantica Šumma Izbu, vol. I-II*, (Testo Tradizione Orizzonti Culturali), Padova.

DIETRICH B.C.,

2003: „Cretan cults and myths”, w: *The Oxford Classical Dictionary*, red. S. Hornblower & A. Spawforth, Oxford³, 408.

DIETRICH Manfred & LORETZ Oswald,

1969a: „Beschriftete Lungen- und Lebermodelle aus Ugarit”, w: *Ugaritica VI*, red. C. F. A. Schaeffer, (Mission de Ras Shamra XVII), Paris, 165-179.

1969b: „Die soziale Struktur von Alalah und Ugarit (V)”, *Ugarit-Forschungen* 1, 37-64.

1973: „Zur ugaritischen Lexikographie VI”, *Ugarit-Forschungen* 5, 273-274.

1975: „Zur ugaritischen Lexikographie XIII”, *Ugarit-Forschungen* 7, 157-169.

1978a: „Bemerkungen zum Aqhat-Text. Zur ugaritischen Lexikographie XIV”, *Ugarit-Forschungen* 10, 65-71.

1978b: „Die sieben Kunstwerke des Schmiedegottes in KTU 1.4 I 23-43”, *Ugarit-Forschungen* 10, 57-63.

1979: „Einzelfragen zu Wörtern aus den ugaritischen Mythen und Wirtschaftstexten. Zur ugaritischen Lexikographie XV”, *Ugarit-Forschungen* 11, 189-198.

1980a: „Anats große Sprünge. Zu KTU 1.3 IV 31-40 et par.”, *Ugarit-Forschungen* 12, 383-389.

1980b: „Ba'al rpu in KTU 1.108; 1.113 und nach 1.17 VI 25-33”, *Ugarit-Forschungen* 12, 171-182.

1980c: „Die Ba'al-Titel b'l arš und aliy qrdm”, *Ugarit-Forschungen* 12, 391-393.

1980d: „Die Bannung von Schlangengift (KTU 1.100 und KTU 1.107:7b-13a.19b-20)”, *Ugarit-Forschungen* 12, 153-170.

1980e: „Der Tod Baals als Rache Mots für die Vernichtung Leviathans in KTU 1.5 I 1-8”, *Ugarit-Forschungen* 12, 404-407.

- 1980f: „Totenverehrung in Mari (12803) und Ugarit (KTU 1.161)“, *Ugarit-Forschungen* 12, 381-382.
- 1982a: „Der Vertrag eines *mrzḥ*-Klubs in Ugarit: Zum Verständnis von KTU 3.9“, *Ugarit-Forschungen* 14, 71-76.
- 1982b: „Philologische und inhaltliche Probleme im Schreiben KTU 2.17“, *Ugarit-Forschungen* 14, 83-88.
- 1982c: „*šb*, *šbm* und *udn* im Kontext von KTU 1.3. III 35B – IV 4 und KTU 1.83:8“, *Ugarit-Forschungen* 14, 77-81.
- 1984: „Ugaritisch ‘*tr*, *atr*, *atryt* und *atrt*“, *Ugarit-Forschungen* 16, 57-62.
- 1985a: „Baal vernichtet Jammu (KTU 1.2 IV 23-30)“, *Ugarit-Forschungen* 15, 117-121.
- 1985b: „*db* und ‘*db* im Ugaritischen“, *Ugarit-Forschungen* 17, 105-116.
- 1986a: „Die Trauer Els und Anats (KTU 1.5 VI 11-22. 31 – 1.6 I 5)“, *Ugarit-Forschungen* 18, 101-110.
- 1986b: „*Srk* im Kontext der Rede Danils in KTU 1.19 I 38-46“, *Ugarit-Forschungen* 18, 97-100.
- 1987: „Die ugaritischen Gefäßbezeichnungen *ridn* und *kw*“, *Ugarit-Forschungen* 19, 27-32.
- 1988: „Ugaritische Rituale und Beschwörungen“, w: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd. II/3*, red. R. Borger & H. Lutzmann [et al.], Gütersloh, 299-357.
- 1990: *Mantik in Ugarit: Keilalphabetische Texte der Opferschau, Omensammlungen, Nekromantie*, (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 3), Münster.
- 1991: „Das ugaritische Hapaxlegomenon *phd* und das Wortpaar *lhm* || *šqy*. Bemerkungen zu ugaritisch *phd*, *phr* und hebräisch *phd I*, **phr*?“, *Ugarit-Forschungen* 23, 75-78.
- 1993a: „Das ugaritisch-hebräische Wortpaar *dl* || (*aby*n)/‘*bywn* (KTU 1.16 VI 47b-48a)“, *Ugarit-Forschungen* 25, 119-122.
- 1993b: „Zur Debatte über die Lautentwicklung *z* → *d* im Ugaritischen (*zr*’ / *dr*’ ‘säen’, ‘*db* / ‘*db* ‘legen, setzen’)“, *Ugarit-Forschungen* 25, 123-132.
- 1997: „Der Charakter der Göttin ‘Anat: ‘*nn* und weitere Schreibfehler in KTU 1.96“, *Ugarit-Forschungen* 29, 151-160.
- 2000: *Studien zu den ugaritischen Texten I. Mythos und Ritual in KTU 1.12, 1.24, 1.96, 1.100 und 1.114*, (Alter Orient und Altes Testament 269/1), Münster.
- 2002a: „Der ugaritische Parallelismus *p* || *tbr qn* (KTU 1.4 VIII 17-20; 1.6 II 22-23). Lexikographische Ergebnisse in Zusammenhang mit *tbr* und *tbrn*“, *Ugarit-Forschungen* 34, 109-118.
- 2002b: „Der Untergang von Ugarit am 21. Januar 1192 v. Chr.? Der astronomisch-hepatoskopische Bericht KTU 1.78 (=RS 12.061)“, *Ugarit-Forschungen* 34, 53-74.
- 2005a: „Vier graphische Besonderheiten im Marziḥu-Text KTU 3.9“, *Ugarit-Forschungen* 37, 221-226.
- 2005b: „‘Weißen’ (‘*ly š*) von *pgr*, Ochsen und Gegenständen in KTU 6.13, 6.14 und 6.62“, *Ugarit-Forschungen* 37, 227-239.

- 2008: „Baal bittet El um Kindersegen für den Inkubanten Danil (KTU 1.17 I 1-24)“, *Ugarit-Forschungen* 40, 191-204.
- 2009a: „Präventiv-Beschwörung gegen Schlangen, Skorpione und Hexerei zum Schutz des Präfekten Urtēnu“, *Ugarit-Forschungen* 41, 65-73.
- 2009b: „Urbild und Abbild in der Schlangenbeschwörung KTU³ 1.100“, *Ugarit-Forschungen* 41, 75-108.
- 2011: „Sprecher und Gegner in den Schlangenbeschwörungen KTU 1.169 (RIH 78/20) und KTU 1.178 (RS 92.2014). Ein Nachtrag“, *Ugarit-Forschungen* 43, 41-51.
- 2013: „Mustertext einer Beschwörung gegen Zauberer (KTU 1.169 = RIH 78/20), w: *Ritual, Religion and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, red. O. Loretz & S. Ribichini & W. G. E. Watson & J. Á. Zamora, (Alter Orient und Altes Testament 404), Münster, 205-227.
- DIETRICH Manfred & LORETZ Oswald & SANMARTÍN Joaquín,
- 1973a: „Die ugaritischen Verben *mrr I*, *mrr II*, und *mrr III*“, *Ugarit-Forschungen* 5, 119-122.
- 1973b: „Zur ugaritischen Lexikographie VII“, *Ugarit-Forschungen* 5, 79-104.
- 1975: „Lexikalische und literarische Probleme in RS 1.2 = CTA 32 und RS 17.100 = CTA Appendix I“, *Ugarit-Forschungen* 7, 147-155.
- 1976: „Ug. *KGMN* oder *K GMN* (CTA 6 I 19-29)“, *Ugarit-Forschungen* 8, 432.
- DIETRICH Manfred & MAYER Walter,
- 1995: „Sprache und Kultur der Hurriter in Ugarit“, w: *Ugarit. Ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung, Band I: Ugarit und seine altorientalische Umwelt*, red. M. Dietrich & O. Loretz, (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 7), Münster, 7-42.
- 1997: „Das hurritische Pantheon von Ugarit“, *Ugarit-Forschungen* 29, 161-181.
- DIJKSTRA Meindert,
- 1970: „Some Reflection on the Legend of Aqhat“, *Ugarit-Forschungen* 11, 199-210.
- 1974: „*Ba'lu* and His Antagonists: Some Remarks on CTA 6:V.1-6“, *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 6, 59-68.
- 1980: *Gods voorstelling*, Kampen.
- 1984: „The Ritual KTU 1.46 (=RS 1.9) and its Duplicates“, *Ugarit-Forschungen* 16, 69-76.
- 1988: „The Legend of Danel and the Rephaim“, *Ugarit-Forschungen* 20, 35-52.
- 1999: „Ugaritic Prose“, w: *HUS* 140-164.
- DIJKSTRA Meindert & DE MOOR Johannes Cornelis,
- 1975: „Problematic Passages in the Legend of Aqhatu“, *Ugarit-Forschungen* 7, 171-216.
- 1986: „Once Again: The Closing Lines of the Ba'la-Cycle (1.6.VI.42 ff.)“, *Ugarit-Forschungen* 17, 147-152.
- DRESSLER Harold H.P.,
- 1973: „Is the Bow of Aqhat a Symbol of Virility?“, *Ugarit-Forschungen* 7, 217-220.

- 1975: „Ugaritic *uzr* and Joel 1:13”; *Ugarit-Forschungen* 7, 221-225.
- 1984: „The Evidence of the Ugaritic Tablet CTA 19 (CAT 1.19): A Reconsideration of the Kinnereth Hypothesis”, *Vetus Testamentum* 34, 216-221.
- DREWNOWSKA-RYMARZ Olga & ŁYCZKOWSKA Krystyna & SANDOWICZ Małgorzata & STĘPNIOWSKA Teresa,
- 2005: *Do boga, pana mego, mów! Babilońskie i asyryjskie hymny, modlitwy, zaklęcia i rytuały*, (Antologia Literatury Mezopotamskiej), Warszawa.
- DRIVER Godfrey Rolles,
- 1956: *Canaanite Myths and Legends*, (Old Testament Studies 3), Edinburgh.
- 1965: „Ugaritic Problems”, w: *Studia Semitica philologica necnon philosophica Ioanni Bakoš dicata*, red. S. Segert, Bratislava, 95-110.
- DUCHESNE-GUILLEMIN Marcelle,
- 1984: *A Hurrian Musical Score from Ugarit. The Discovery of Mesopotamian Music*, (Sources from the Ancient Near East 2/2), Malibu.
- DURAND Jean-Marie,
- 1987: „Noms de dieux sumériens à Mari”, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1, 7-8 n. 14.
- 2008: „La religion Amorrite en Syrie à l’époque des archives de Mari”, w: *Mythologie et religion des sémites occidentaux, vol. I*, red. G. del Olmo Lete, Leuven – Paris – Dudley, 161-716.
- EMERTON J. A.,
- 1982: „Leviathan and Ltn: the Vocalization of the Ugaritic Word for the Dragon”, *Vetus Testamentum* 32, 327-331.
- EXUM Jo Cheryl,
- 2005: *Song of Songs. A Commentary*, (The Old Testament), Louisville.
- FARBER Walter,
- 1977: *Atti Ištar ša harmaša Dumuzi. Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi*, (Akademie der Wissenschaften und der Literatur 30), Wiesbaden.
- FELIU Lluís,
- 2003: *The God Dagan in Bronze Age Syria*, (Culture and History of the Ancient Near East 19), Leiden – Boston.
- FENSHAM Frank Charles,
- 1962: „Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature”, *The Journal of Near Eastern Studies* 21, 129-139.
- 1963: „Psalm 29 und Ugarit”, w: *Studies on Psalms*, Pretoria, 84-99.
- 1966: „Winged Gods and Goddesses in the Ugaritic Tablets”, *Oriens Antiquus* 5, 157-164.
- 1977: „Remarks on Keret 59–72”, *Journal of Near Eastern Studies* 14, 11-21.
- 1979: „Notes on Treaty Terminology in Ugaritic Epics”, *Ugarit-Forschungen* 11, 265-274.

- 1984: „The Ugaritic Root *tpf*”, *Journal of Northwest Semitic Languages* 12, 63-69.
- FINKELSTEIN Jacob J.,
 1966: „The Genealogy of the Hammurapi Dynasty”, *Journal of Cuneiform Studies* 20, 95-118.
- FLEMING Daniel E.,
 1991: „The Voice of the Ugaritic Incantation Priest (RIH 78/20)”, *Ugarit-Forschungen* 23, 141-154.
 1992: *The Installation of Baal’s High Priestess at Emar. A Window on Ancient Syrian Religion*, (Harvard Semitic Studies 42), Atlanta.
 2000: *Time at Emar. The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner’s Archive*, (Mesopotamian Civilisations 11), Winona Lake.
- FONTENROSE Joseph Eddy
 1981: *Orion: The Myth of the Hunter and the Huntress*, Berkeley.
- FORD James N.,
 1998: „‘Ninety-Nine by the Evil Eye and One from Natural Causes’. *KTU*² 1.96 in its Near Eastern Context”, *Ugarit-Forschungen* 30, 201-278.
 2000: „Additions and Corrections to ‘Ninety-Nine by the Evil Eye...’ *UF* 30 (1998), pp. 201–278”, *Ugarit-Forschungen* 32, 711-715.
 2002a: „The New Ugaritic Incantation against Sorcery RS 1992.2014”, *Ugarit-Forschungen* 34, 119-152.
 2002b: „The Ugaritic Incantation against Sorcery RIH 78/20 (*KTU*² 1.169)”, *Ugarit-Forschungen* 34, 153-211.
- FOX Joshua,
 1998: „The Ugaritic Divine Epithet *ybmt limm* and the Biblical *’ēmīm*”, *Ugarit-Forschungen* 30, 279-288.
- FRANKFORT Henri,
 1955: *Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region*, (Oriental Institute Publications 72), Chicago.
- FRANKLIN John Curtis,
 2016: *Kinyras. The Divine Lyre*, (Hellenic Studies 70), Washington.
- FRAYNE Douglas R. & STUCKEY Johanna H.,
 2021: *A Handbook of Gods and Goddesses of the Ancient Near East. Three Thousand Deities of Anatolia, Syria, Israel, Babylonia, Assyria, and Elam*, University Park.
- FREILICH Donna,
 1992: „Ili-malku the *I’Y*.”, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 9, 21-26.
- FREU Jacques,
 2000: „Ugarit et les puissances à l’époque amarnienne (ca 1350-1310 av. J.-C.)”, *Semitica* 50, 9-39.

- FREY-ANTHES Henrike,
2007: *Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von „Dämonen“ im alten Israel*, (Orbis Biblicus et Orientalis 227), Fribourg – Göttingen.
- FRIEDMAN Richard Elliott,
1979-80: „The *Mrzḥ* Tablet from Ugarit”, *Maarav* 2/2, 187-206.
- FULCO William J.,
1976: *The Canaanite God Rešep*, (American Oriental Series, Essay 8), New Haven.
- GALLAGHER William R.,
1994: „On the Identity of Hêlêl ben Šaḥar of Is. 14:12-15”, *Ugarit-Forschungen* 26, 131-146.
- GALLIANO Geneviève & CALVET Yves,
2005: *Le Royaume Ougarit. Aux origines de l'alphabet, exposition du 21 octobre 2004 au 17 janvier 2005 Musée des Beaux-Arts de Lyon*, Lyon.
- GARBINI Giovanni,
1983: „Note sui testi rituali ugaritici”, *Oriens Antiquus* 22, 53-60.
- GASTER Theodor H.,
1944: „The Furniture of El in Canaanite Mythology”, *The Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 93, 20-23.
1946-47: „Psalm 29”, *The Jewish Quarterly Review* 37, 55-65.
1977: *Thespis: Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, New York.
- GELLER Markham J.,
1976: „A New Translation of II Kings 15:25”, *Vetus Testamentum* 26, 374-377.
2016: *Healing Magic and Evil Demons: Canonical Udug-hul Incantations*, (Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen 8), Berlin.
- GEORGE Andrew R.,
2003: *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Text, vol. I-II*, Oxford.
2015: „The Gods Išum and Ḥendursanga: Night Watchmen and Street-lighting in Babylonia”, *Journal of Near Eastern Studies* 74, 1-8.
- GEYER John B.,
2007: „Blood and Nations in Ritual and Myth”, *Vetus Testamentum* 57, 1-20.
- GIBSON John C.L.,
1975: „Myth, Legend, and Folk-lore in the Ugaritic Keret and Aqhat Texts”, w: *Congress Volume. Edinburgh 1974*, red. J. Emerton, (Vetus Testamentum Supplements 28), Leiden, 60-68.
2004: *Canaanite Myths and Legends*, London – New York².

GINSBERG Harold Louis,

- 1935: „The Victory of the Land-God over the Sea-God”, *Journal of the Palestine Oriental Society* 15, 327-333.
- 1938: „A Ugaritic Parallel to 2 Sam. 1:21”, *Journal of Biblical Literature* 57, 209-213.
- 1945a: „The North-Canaanite Myth of Anath and Aqhat I”, *The Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 97, 3-10.
- 1945b: „The North-Canaanite Myth of Anath and Aqhat II”, *The Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 98, 15-23.
- 1946: *The Legend of King Keret. A Canaanite Epic of the Bronze Age*, (Bulletin of the American Schools of Oriental Research Supplements 2-3), New Heaven.

GLASSNER Jean-Jacques,

- 2004: *Mesopotamian Chronicles*, (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World Series 19), Atlanta.

GLEIS Matthias,

- 1997: *Die Bamah*, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 251), Berlin – New York.

GOOD Edwin M.,

- 1958: „Two Notes on Aqhat”, *Journal of Biblical Literature* 77, 72-74.

GOOD Robert M.,

- 1984: „Some Ugaritic Terms Relating to Draught and Riding Animals”, *Ugarit-Forschungen* 16, 77-81.

GORDON Cyrus,

- 1949: *Ugaritic Literature. A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts*, (Scripta Pontificii Instituti Biblici 98), Rome.
- 1966: „Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939 by Andree Herdner”, *Journal of Near Eastern Studies* 25, 63-65.
- 1976: „El, Father of Šnm”, *Journal of Near Eastern Studies* 35, 261-262.
- 1977: „Poetic Legends and Myths from Ugarit”, *Berytus Archaeological Studies* 25: 34-59.
- 1979: „The Seventh Day”, *Ugarit-Forschungen* 11, 299-301.

GRABBE Lester L.,

- 1979: „Hebrew PA‘AL, Ugaritic B‘L and the Supposed B/P Interchange in Semitic”, *Ugarit-Forschungen* 11, 307-314.

GRAY John,

- 1964: *The Krt Text in the Literature of Ras Shamra*, Leiden.
- 1965: *The Legacy of Canaan: The Ras Shamra Texts and Their Relevance to the Old Testament*, (Vetus Testamentum, Supplements 5), Leiden².
- 1978: „Canaanite Religion and Old Testament Study in the Light of New Alphabetic Texts from Ras Shamra”, w: *Ugaritica VII*, red. I. Schaeffer de Chalon & A. Schaeffer-Boehling, Paris, 79-108.
- 1979: „The Blood Bath of the Goddess Anat in the Ras Shamra Texts”, *Ugarit-Forschungen* 11, 315-324.

- GREEN Alberto R. W.,
2003: *The Storm-God in the Ancient Near East*, (Biblical and Judaic Studies 8), Winona Lake.
- GREENFIELD Jonas C.,
1967: „Ugaritic Lexicographical Notes”, *Journal of Cuneiform Studies* 21, 89-93.
1987: „The Epithets RBT//TRRT in the Krt Epic”, w: *Perspectives on Language and Text: Essays and Poems in Honor of Francis I. Andersen's Sixtieth Birthday*, red. E. W. Conrad & E. G. Newing, Eisenbrauns, 35-37.
1994: „Keret's Dream: DHRT and HDRT”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 57, 87-92.
- GREENSTEIN Edward L.,
1997: „Kirta”, w: *Ugaritic Narrative Poetry*, red. S. B. Parker, (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World 9), Atlanta, 9-48.
- GRIMAL Pierre,
2008: *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław.
- GROSS Andrew D.,
2005: „A Heretofore Unrecognized Legal Formula in KTU 3.9”, *Ugarit-Forschungen* 37, 351-360.
- GULDE Stefanie,
1998: „KTU 1.23 – Die Beschwörung der *Agzrym bn ym*”, *Ugarit Forschungen* 30, 289-334.
- GZELLA Holger,
2007: „Some Penciled Notes on Ugaritic Lexicography”, *Bibliotheca Orientalis* 64, 527-567.
- HAAS Volkert,
1994: *Geschichte der hethitischen Religion*, (Handbuch der Orientalistik. 1. Abt.: Der Nahe und der Mittlere Osten. Bd. 15), Leiden – New York – Köln.
2003: *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient, vol. I-II*, Berlin – New York.
- HABEL Norman C.,
1985: *The Book of Job. A Commentary*, (Old Testament Library), London.
- HACKETT Jo Ann,
1984: *The Balaam Text from Deir 'Allā*, (Harvard Semitic Monographs 31), Chicago.
- HALAYQA Issam K. H.,
2008: *A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite*, (Alter Orient und Altes Testament 340), Münster.
2009: „A Supplementary Ugaritic Word List of J. Tropper's *Kleines Wörterbuch des Ugaritischen* (2008)”, *Ugarit-Forschungen* 41, 263-301.

HALLO William W.

1999: „A Ugaritic Cognate for Akkadian *hitpu*”, w: *Ki Baruch Hu. Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*, red. R. Chazan & W. W. Hallo & L. H. Schiffman, Winona Lake, 43-50.

HART George (red.),

2005: *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, London – New York.

HEALEY John F.,

1978: „Ritual Text KTU 1.161 – Translations and Notes”, *Ugarit-Forschungen* 10, 83-88.

1979: „The Pietas of a Ideal Son in Ugarit”, *Ugarit-Forschungen* 11, 353-356.

1983a: „Burning the Corn: new light on the killing of Mōtu”, *Orientalia* 52, 248-251.

1983b: „Sword and Plowshares: Some Ugaritic Terminology”, *Ugarit-Forschungen* 15, 47-52.

1984: „The Immortality of the King: Ugarit and the Psalms”, *Orientalia* 53, 245-254.

1985: „The Akkadian ‘Pantheon’ List from Ugarit”, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 2, 115-125.

1988: „The ‘Pantheon’ of Ugarit: Further Notes”, *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 5, 103-111.

1997: „Das Land ohne Wiederkehr: Die Unterwelt im alten Ugarit und im Alten Testament”, *Theologische Quartalschrift* 177, 94-104.

HELCK Wolfgang,

1971: *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasiens im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, (Ägyptologische Abhandlungen 5), Wiesbaden².

HERDNER Andrée,

1978: „Nouveaux textes alphabétiques de Ras Shamra – XXIV^e campagne, 1961”, w: *Ugaritica VII*, (Mission de Ras Shamra 18), Paris, 1-74.

HERMANN Wolfram,

1987: „Ps 19 und der kananäische Gott Ilu”, *Ugarit-Forschungen* 19, 75-78.

HILLERS Delbert R.,

1965: „A Convention in Hebrew Literature. The Reaction to Bad News”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 77, 86-90.

1973: „The Bow of Aqhat. The Meaning of a Mythological Theme”, w: *Orient and Occident. Essays presented to Cyrus H. Gordon*, red. H. A. Hoffner, (Alter Orient und Altes Testament 22), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, 71-80 (przedruk w: Delbert R. Hillers, *Poets Before Homer. Collected Essays on Ancient Literature*, Winona Lake 2015, 207-221).

HILLERS Delbert R. & CUSSINI Eleonora,

1996: *Palmyrene Aramaic Texts*, Baltimore – London.

HOFFNER Harry A.,

1965: „The Elkunirša Myth Reconsidered”, *Revue hittite et asiatique* 76, 5-16.

1966: „Symbols for Masculinity and Femininity: Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals”, *Journal of Biblical Literature* 85, 326-334.

1998: *Hittite Myths*, (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World Series 2), Atlanta.

HOFTIJZER Jacobs & VAN DER KOOIJ G.,

1976: *Aramaic Texts from Deir 'Allā*, Leiden.

TEN HOOPEN Robin B.,

2019: „Who Wants to live Forever? The Meaning and Reception of *blmt* in Ugaritic Studies”, *Ugarit-Forschungen* 50, 359-375.

HUEHNERGARD John,

1987: „Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription”, (Harvard Semitic Studies 32), New York – Leiden.

HUNGER Hermann & STEELE John,

2019: *The Babylonian Astronomical Compendium MUL.APIN*, (Scientific Writings from the Ancient and Medieval World 2), London – New York.

HUROWITZ Victor,

1992: *I Have Built You in an Exalted House. Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 115), Sheffield.

HUSSER Jean-Marie,

2008a: „La mort d'Aqhat: chasse et rites de passage à Ugarit”, *Revue de l'Histoire des Religions* 225, 323-346.

2008b: „Chasse et érotisme dans les mythes d'Ougarit”, *Ktéma* 33, 235-244.

2017: „What if the goodly gods were bonnie princes? An integration rite for royal princes in KTU 1.23”, *Ugarit-Forschungen* 48, 685-694.

JACKSON Jared J. & DRESSLER Harold H. P.,

1975: „El and the Cup of Blessing”, *Journal of the American Oriental Society* 95, 99-101.

JACOB Edmond,

1960: *Ras Shamra – Ugarit et l'Ancien Testament*, (Cahiers d'Archéologie Biblique 12), Paris.

JACOBSEN Thorkild,

1987: *The Harps that Once... Sumerian Poetry in Translation*, New Haven – London.

JACZYNOWSKA Maria & MUSIAŁ Danuta & STĘPIEŃ Marek,

2001: *Historia starożytna*, Warszawa.

JIRKU Anton,

1962: *Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra-Ugarit*, Gütersloh, 85-114.

- DE JONG Teije & VAN SOLDT Wilfred Hugo,
1987/88: „Redating an Early Solar Eclipse Record (KTU 1.78). Implications for the Ugaritic Calendar and for the Secular Accelerations of the Earth and Moon”, *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux* 30, 65-77.
- JUNG Reinhard,
2015: „Imported Mycenaean Pottery in the East. Distribution, Context, and Interpretation”, w: *Policies of Exchange. Political Systems and Modes of Interaction in the Aegean and the Near East in the 2nd Millennium B.C.E.*, red. B. Eder & R. Pruzsinszky, Budapest, 243-276.
- KAPELRUD Arvid S.,
1969: *The Violent Goddess. 'Anat in the Ras Shamra Texts*, Oslo.
- KEEL Othmar,
1997: *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Winona Lake².
- KIM Koowon,
2011: *Incubation as a Type-Scene in the 'Aqhatu, Kirta, and Hannah Stories: A Form-Critical and Narratological Study of KTU 1.14 I-1.15 III, 1.17 I-II, and 1 Samuel 1:1-2:11*, (Vetus Testamentum Supplements 145), Leiden.
2018a: „List of Filial Duties: Its Narratological Role in the 'Aqhatu Story”, *Semitica* 60, 11-30.
2018b: „When Even the Gods Do Not Know: El's Dream Divination in KTU 1.6 iii”, w: *Perchance to Dream: Dream Divination in the Bible and the Ancient Near East*, red. E. J. Hamori & J. Stökl, (Ancient Near East Monographs), Atlanta, 43-59.
- KING Philip J.,
1988: „The Marzeah Amos Denounces”, *Biblical Archaeology Review* 15, 34-44.
- KLOOS Carola,
1986: *Yhwh's Combat with the Sea: A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel*, Amsterdam – Leiden.
- KOCH Klaus,
1967: „Sohnesverheißung an den ugaritischen Daniel”, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 58, 211-221.
- KOCH-WESTENHOLZ Ulla,
1995: *Mesopotamian Astrology. An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination*, (CNI Publications 19), Copenhagen.
- KOITABASHI Matahisa,
1999: „Music in the Texts from Ugarit”, *Ugarit-Forschungen* 30, 363-396.
2010: „Crises and Well-Being as Expressed in the Teratological Omens of Ugarit”, *Orient* 45, 41-59.

KORPEL Marjo C. A.,

1990: *A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, (Ugaritisch-biblische Literatur 8), Münster.

1998: „Exegesis in the Work of Ilimilku of Ugarit”, w: *Intertextuality in Ugarit and Israel*, red. J. C. de Moor, (Oudtestamentische Studiën 40), Leiden, 86-111.

KRAHMALKOV Charles R.,

2000: *Phoenician-Punic Dictionary*, (Studia Phoenicia 15, Orientalia Lovaniensia Analecta 90), Leuven.

KRAMER Samuel N.,

1969a: *The Sacred Marriage Rite. Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer*, Bloomington.

1969b: „Inanna and Šulgi: A Sumerian Fertility Song”, *Iraq* 31, 18-23.

KREBERNIK Manfred,

2013: „Jenseitsvorstellungen in Ugarit”, w: *Jenseitsvorstellungen im Orient. Kongressakten der 2. Tagung der RVO (3./4. Juni 2011, Tübingen)*, red. P. Bukovec & B. Kolkmann-Klamt, Hamburg, 183-215.

KUTTER Juliane,

2008: *nūr ilī. Die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religionen von der Spätbronzezeit bis zur vorrömischen Zeit*, (Alter Orient und Altes Testament 346), Münster.

LACKENBACHER Sylvie,

1985: „Une nouvelle attestation d’*Ištar Hurri* dans un contrat trouvé à Baniyas (Syrie)”, w: *Miscellanea Babylonica. Mélanges offerts à Maurice Birot*, red. M. Birot & J.-M. Durand & J. R. Kupper, Paris, 153-160.

LAIDLAW William A. & NIXON Lucia F. & PRICE Simon R.F.,

2003: „Crete, Greek and Roman”, w: *The Oxford Classical Dictionary*, red. S. Hornblower & A. Spawforth, Oxford³, 408-409.

LAM Joseph,

2006: „The Hurrian Section of the Ugaritic Ritual Text RS 24.643 (KTU 1.148)”, *Ugarit-Forschungen* 38, 399-413.

LAMBERT Wolfram G.,

1960: *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford.

1993: „Donations of Food and Drink to the Gods in Ancient Mesopotamia”, w: *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, red. J. Quaegebeur, Leuven, 191-201.

LANGKAMMER Hugolin,

2016: *Księga Pieśni nad Pieśniami*, (Pismo Święte Starego Testamentu VIII/4), Poznań.

LAPINKIVI Pirjo,

2004: *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence*, (State Archives of Assyria Studies 15), Helsinki.

LAROCHE Emmanuel,

1968: „Documents en langue hourrite provenant de Ras Shamra”, w: *Ugaritica V*, red. J. Nougayrol & E. Laroche & Ch. Virolleaud & C. F. A. Schaeffer, (Mission de Ras Shamra XVI), Paris, 447-544.

1980: *Glossaire de la langue hourrite*, (Études et commentaires 93), Paris.

LAYTON Scott,

1985: „Biblical Hebrew ‘to set the face’ in the Light of Akkadian and Ugaritic”, *Ugarit-Forschungen* 17, 169-181.

LEICHTY Erle,

1970: *The Omen Series Šumma Izbu*, (Texts from Cuneiform Sources 4), Locust Valley.

LEMAIRE André

1985: „Les inscriptions de Deir ‘Alla et la littérature araméenne antique”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 129, 270-285.

LEMAŃSKI Janusz,

2015: *Księga Rodzaju, rozdziały 37-50. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament I/3), Częstochowa.

LEVINE Baruch A. & DE TARRAGON Jean-Michel,

1984: „Dead Kings and Rephaim: The Patrons of the Ugaritic Dynasty”, *Journal of the American Oriental Society* 104, 649-659.

1988: „<Shapshu cries out in Heaven>: Dealing with snake-bites at Ugarit (KTU 1.100, 1.107)”, *Revue Biblique* 95, 481-518.

1993: „The King Proclaims the Day: Ugaritic Rites for the Vintage (KTU 1.41//1.87)”, *Revue Biblique* 100, 76-115.

LEWIS Theodore J.,

1989: *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, (Harvard Semitic Monographs 39), Atlanta.

1997a: „The Birth of the Gracious Gods”, w: *Ugaritic Narrative Poetry*, red. S. B. Parker, (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World 9), Atlanta, 205-214.

1997b: „El’s Divine Feast”, w: *Ugaritic Narrative Poetry*, red. S. B. Parker, (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World 9), Atlanta, 193-196.

1997c: „The Rapiuma”, w: *Ugaritic Narrative Poetry*, red. S. B. Parker, (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World 9), Atlanta, 196-205.

2013: „The Sha‘tiqatu Narrative from the Ugaritic Story about the Healing of King Kirta”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 13, 188-211.

- 2014: „The Identity and Function of Ugaritic Sha'iqatu: A Divinely Made Apotropaic Figure”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 14, 1-28.
- L'HEUREUX Conrad E.,
1979: *Rank among the Canaanite Gods*, (Harvard Semitic Monographs 21), Missoula.
- LINDENBERGER James M.,
2003: *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World 14), Atlanta.
- LIPÍŃSKI Edward,
1970: „Banquet en l'honneur de Baal: CTA 3 (V AB), A, 4-22”, *Ugarit-Forschungen* 2, 75-88.
1971: „Epiphanie de Baal-Haddou, RS 24.245”, *Ugarit-Forschungen* 3, 81-92.
1973: „'skn' et 'sgn' dans le sémitique occidental du nord”, *Ugarit-Forschungen* 5, 191-207.
1988: „Ea, Kothar et El”, *Ugarit-Forschungen* 20, 137-143.
1995: *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, (Orientalia Lovaniensia Analecta 64, Studia Phoenicia XIV), Leuven.
2009a: *Prawo bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne*, (Studia Historico-Biblica 2), Lublin.
2009b: *Resheph. A Syro-Canaanite Deity*, (Orientalia Lovaniensia Analecta 181, Studia Phoenicia XIX), Leuven.
2016: „Hurrian and Their Gods in Canaan”, *Rocznik Orientalistyczny* 69, 125-141.
- LITKE Richard L.,
1998: *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-List AN: da-nu-um and AN: Anu šá amēli*, (Texts from the Babylonian Collection 3), New Heaven.
- LITTAUER Mary Aiken & CROUWEL Joost A.,
1979: *Wheeled Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near East*, (Handbook of Oriental Studies. Section 7: Art and Archaeology, vol. 1-2), Leiden.
- LLOYD Jeffery B.,
1990: „The Banquet Theme in Ugaritic Narrative”, *Ugarit-Forschungen* 22, 169-193.
1996: „Anat and the 'Double' Massacre of KTU 1.3 ii”, w: *Ugarit, religion and culture. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, religion and culture Edinburgh, July 1994. Essays presented in honour of Professor John C.L. Gibson*, red. N. Wyatt & W. G. E. Watson & J. B. Lloyd, (Ugaritisch-Biblische Literatur 12), Münster, 151-165.
- LOEWENSTAMM Samuel E.,
1975: „Anat's Victory over the Tunnanu”, *Journal of Semitic Studies* 20, 22-27.
1980a: „The Seven-Day-Unit in Ugaritic Epic Literature”, w: *Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Studies*, (Alter Orient und Altes Testament 204), Kevelaer – Niekirchen-Vluyn, 192-209.
1980b: „The Wording of KTU 1.17 I 34”, *Ugarit-Forschungen* 12, 416.

LØKKERGAARD Frede,

1955: „The House of Baal”, *Acta Orientalia* 22, 10-27.

LORETZ Oswald,

1980: „Ugaritische und hebräische Lexikographie”, *Ugarit-Forschungen* 12, 279-286.

1985: „Sieges- und Thronbesteigungslid Baals (KTU 1.101)”, *Ugarit-Forschungen* 17, 129-146.

1989: „Zu KTU 1.3 IV 50-53 et par.”, *Ugarit-Forschungen* 21, 237-240.

1995: „Ugaritische Lexikographie”, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 12, 105-120.

1996: „A Hurrian Word (*tkt*) for the Chariot of the Cloud-Rider? (KTU 1.4 v 6-9)”, w: *Ugarit, religion and culture. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, religion and culture. Edinburgh, July 1994. Essays presented in honour of Professor John C. L. Gibson*, red. N. Wyatt & W. G. E. Watson & J. B. Lloyd, (Ugaritisch-Biblische Literatur 12), Münster, 167-178.

2011: *Hippologia Ugaritica. Das Pferd in Kultur, Wirtschaft, Kriegführung und Hippatrie Ugarits. Pferd, Esel und Kamel in biblischen Texten*, (Alter Orient und Altes Testament 386), Münster.

2013: „*skn* ‘Stele’ und *pgr* ‘Pgr-Opfer-/Kult-Handlung’ für Dagan in KTU 6.13 und 6.14”, *Ugarit-Forschungen* 44, 187-191.

LORETZ Oswald & XELLA Paolo,

1982: „Beschwörung und Krankenheilung in RIH 78/20”, *Materiali lessicali ad epigrafici* 1, 37-46.

MACHINIST Peter,

1976: „Literature as Politics: The Tukulti-Ninurta Epic and the Bible”, *The Catholic Biblical Quarterly* 38, 455-482.

MAIER Walter A.,

1986: *Ašerah: Extrabiblical Evidence*, (Harvard Semitic Monographs 37), Atlanta.

MAJEWSKI Marcin,

2008: *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25-31 i 35-40)*, Kraków.

2011a: „Język fenicki – brat bliźniak hebrajskiego?”, w: *Słowo jego płonęło jak ogień (Syr 48,1). Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Brzegowego*, Tarnów, 189-207.

2011b: „Klasyfikacja języków semickich”, w: *Studia Leopoliensia* 4, 137-155.

2011c: „Ugarycki epos o Aqhacie a Stary Testament”, w: *Biblia w kulturze świata*, red. T. Jelonek & R. Bogacz, (Między Biblią a Kulturą 1), Kraków, 41-63.

2012: „Wyroczenia efodu oraz urim i tummim w Biblii hebrajskiej”, *Scripta Biblica et Orientalia* 4, 93-110.

- 2020: „Repetition and not Parallelism as the Determinant of Poetry in the Hebrew Bible. A Case Study of Biblical Story of Creation (Gen 1)”, *The Person and the Challenges* 11, 199-218.
- 2023: „Filial Duties in the Ugaritic Epic of Danilu and Aqhatu”, *Collectanea Theologica* 93, 6-43.
- MANDELL Alice,
 2019: „When Form is Function: A Reassessment of the Marzihu contract (KTU 3.9) as a Scribal Exercise”, *Maarav* 23, 39-67.
- MARCUS David,
 1997: „The Betrothal of Yarikh and Nikkal-Ib”, w: *Ugaritic Narrative Poetry*, red. S. B. Parker, (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World 9), Atlanta, 215-218.
- MARGALIT Baruch,
 1972: „The Kôsarôt/ktrt: Patroness-Saints of Women”, *Journal of Ancient Near Eastern Society* 4, 53-61.
 1975: „Studia Ugaritica I. Introduction to Ugaritic Prosody”, *Ugarit-Forschungen* 7, 289-314.
 1976: „Studia Ugaritica II. Studies in Krt and Aqht”, *Ugarit-Forschungen* 8, 137-192.
 1980: *A Matter of 'Life' and 'Death'. A Study of the Baal-Mot Epic (CTA 4-5-6)*, (Alter Orient und Altes Testament 206), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn.
 1983: „Lexicographical Notes on the Aqht Epic (Part I: KTU 1.17-18)”, *Ugarit-Forschungen* 15, 65-103.
 1984a: „Lexicographical Notes on the Aqht Epic (Part II: KTU 1.19)”, *Ugarit-Forschungen* 16, 119-179.
 1984b: „The 'Neolithic Connexion' of the Ugaritic Poem of Aqht”, *Paléorient* 9, 93-99.
 1988: „Ugaritic Lexicography IV: The Name Aqht”, *Revue Biblique* 95, 211-214.
 1989: *The Ugaritic Poem of Aqht*, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 182), Berlin – New York.
 1995: „K-R-T Studies”, *Ugarit-Forschungen* 27, 215-315.
 1999: „The Legend of Keret”, w: *HUS* 203-233.
- MARGULIS Baruch,
 1970: „A Ugaritic Psalm (RŠ 24.252)”, *Journal of Biblical Literature* 89, 292-304.
- MÁRQUEZ ROWE Ignacio,
 2006: *The Royal Deeds of Ugarit. A Study of Ancient Near Eastern Diplomats*, (Alter Orient und Altes Testament 335), Münster.
- DE MARTINO Stefano & GIORGIERI Mauro,
 2008: *Literatur zum hurritischen Lexikon, Bd. 1: A*, Trieste.
- MATOÏAN Valérie,
 2015: „Hōron et Shed à Ugarit: textes et images”, *Ugarit-Forschungen* 46, 235-288.

- MAZZINI Giovanni,
2004: „Baal and Niqmaddu. A Suggestion to KTU 1.2 I, 36-38”, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 21, 65-69.
- MCGEOUGH Kevin M.,
2007: *Exchange relationships at Ugarit*, (Ancient Near Eastern Studies. Supplement 26), Leuven.
- MCKANE W.,
1970: *Proverbs: A New Approach*, (Old Testament Library), Philadelphia.
- MCLAUGHLIN John Leo,
1991: „The *marzeah* at Ugarit: A Textual and Contextual Study”, *Ugarit-Forschungen* 23, 266-281.
2001: *The Marzēah in the Prophetic Literature*, (Vetus Testamentum Supplements 86), Leiden.
- MERLO Paolo & XELLA Paolo,
1999a: „The Offering Lists and the God Lists”, w: *HUS* 305-352.
1999b: „The Rituals”, w: *HUS* 287-304.
- MICHEL Patrick M.,
2015: „Worshipping Gods and Stones in Late Bronze Age Syria and Anatolia”, w: *Mesopotamia in the Ancient World. Impact, Continuities, Parallels. Proceedings of the Seventh Symposium of the Melammu Project Held in Obergurgl, Austria, November 4-8, 2013*, red. R. Rollinger & E. van Dongen, (Melammu Symposia 7), Münster, 53-66.
- MIELNIK Dawid,
2017: „Biblijny Lewiatan – realnie istniejące zwierzę czy mityczny potwór morski?”, *Verbum Vitae* 32, 127-147.
- MILIK Józef Tadeusz,
1978: „Quelques tablettes cunéiformes alphabétiques d’Ugarit”, w: *Ugaritica VII*, red. I. Schaeffer de Chalon & A. Schaeffer-Boehling, (Mission de Ras Shamra XVIII), Paris, 135-146.
- MILLER Patrick D.,
1971: „The *Mrzh* Text”, w: *The Claremont Ras Shamra Tablets*, red. L. R. Fischer, (Analecta Orientalia 48), Roma, 37-51.
- MINUNNO Giuseppe,
2014: „A Note on *'ap* and *npš*”, *Ugarit-Forschungen* 45, 228-232.
- MONTI Luciano Esteban,
2017: *A Systematic Approach to the Hurrian Pantheon. The Onomastic Evidence*, (unpublished PhD dissertation), Udine.
- DE MOOR Johannes Cornelis,
1970a: „Semitic Pantheon of Ugarit”, *Ugarit-Forschungen* 2, 187-218.

- 1970b: „Studies in the New Alphabetic Texts from Ras Shamra II”, *Ugarit-Forschungen* 2, 303-327.
- 1971a: „The Ash in Ugarit”, *Ugarit-Forschungen* 3, 349-350.
- 1971b: *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba‘alu*, (Alter Orient und Altes Testament 16), Neukirchen – Vluyn.
- 1974: „A Note on CTA 19 (1 Aqht):I.39-42”, *Ugarit-Forschungen* 6, 495-496.
- 1977: „Some Remarks on U 5 V, No. 7 and 8 (KTU 1.100 and 1.107)”, *Ugarit-Forschungen* 9, 366-367.
- 1980: „An Incantation against Evil Spirits (Ras Ibn Hani 78/20)”, *Ugarit-Forschungen* 12, 429-432.
- 1981/82: „Demons in Canaan”, *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux* 27, 106-119.
- 1987: *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, (Religious Texts Translation Series: Nisaba 16), Leiden.
- 1988: „The Seasonal Pattern in the Legend of Aqhatu”, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 5, 61-78.
- 1995: „Standing Stones and Ancestor Worship”, *Ugarit-Forschungen* 27, 1-20.
- DE MOOR Johannes Cornelis & SANDERS Paul,
1991: „An Ugaritic Expiation Ritual and its Old Testament Parallels”, *Ugarit-Forschungen* 23, 283-300.
- DE MOOR Johannes Cornelis & SPRONK Klaas,
1984: „More on Demons in Ugarit (KTU 1.82)”, *Ugarit-Forschungen* 16, 237-250.
1987: *A Cuneiform Anthology of Religious Texts from Ugarit*, (Semitic Study Series 6), Leiden.
- MROZEK Andrzej,
2003: „Baal – bóg-wojownik z Ugarit”, w: *Religie a wojna i terroryzm*, red. J. Drabina, (Studia Religiologica 36), Kraków, 11-21.
2013: „Ciało zmarłego otoczone żałobą w tekstach z Ugarit”, *The Polish Journal of the Arts and Culture* 4, 233-249.
2016: „Biblijne i ugaryckie kobiety w działaniu”, w: „*Niewiastę dzielną kto znajdzie? (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*”, (Analecta Biblica Lublensis 14), red. A. Kubiś & K. Napora, Lublin, 85-97.
2021: „Między umową ślubną a poezją w tekstach z Ugaritu”, w: *Człowiek w poszukiwaniu prawdy (Fs Stanisław Głaz)*, red. M. J. Jabłoński, Kraków, 430-448.
- MURPHY K.J.,
2009: „Myth, Reality, and the Goddess ‘Anat. Anat’s Violence and Independence in the Ba‘al Cycle”, *Ugarit-Forschungen* 41, 525-542.
- MÜNNICH Maciej,
2004a: „Biblijny kult węży – próba interpretacji”, *Przegląd Historyczny* 95, 153-167.
2004b: *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin.

- 2011: *Reszef. Bóg starożytnego Orientu*, (Studia Historico-Biblica 3), Lublin.
- 2015/2016: „Rapiuma (KTU² 1.20-22). Tłumaczenie i komentarz”, *Scripta Biblica et Orientalia* 7-8, 7-31.
- 2021: „Homoseksualizm w starożytnej Mezopotamii. Przegląd źródeł”, *Verbum Vitae* 39, 27-48.
- NA'AMAN Nadav,
- 2015: „Four Notes on the Ancient Near Eastern *Marzeah*”, w: *Open-mindedness in the Bible and Beyond: A Volume of Studies in Honour of Bob Becking*, red. M. C. A. Korpel & L. L. Grabbe, (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 616), London, 215-222.
- NATAN-YULZARY Shirly,
- 2009: „Divine Justice or Poetic Justice? The Transgression and Punishment of the Goddess 'Anat in the 'Aqhat Story. A Literary Perspective”, *Ugarit-Forschungen* 41, 581-599.
- 2012: „Contrast and Meaning in the 'Aqhat Story”, *Vetus Testamentum* 62, 433-449.
- 2020: „Lady Athirat of the Sea – A New Look at KTU 1.4 II ii 3-11”, *Aula Orientalia* 38, 131-146.
- NAUMCZYK Antoni,
- 1961: „Ważniejsze bóstwa panteonu kananeńskiego w świetle tekstów z Ugarit”, *Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej*, Warszawa, 133-177.
- NEGEV Avraham,
- 1963: „Nabatean Inscriptions from 'Avdat (Oboda) II”, *Israel Exploration Journal* 13, 113-117.
- NEGRI Scafa P.,
- 1994: „The Scribes of Nuzi and Their Activities Relative to Arms According to Palace Texts”, w: *General Studies and Excavations at Nuzi 9/3*, red. D. I. Owen, (Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians 5), Winona Lake, 53-69.
- NIEHR Herbert,
- 2008: „Texte aus Ugarit. Rituale. Beschwörungen”, w: *Texte aus dem Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge, Band IV: Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen*, red. B. Janowski & D. Schwemer, Gütersloh, 243-257.
- 2012: „Two Stelae Mentioning Mortuary Offerings from Ugarit (KTU 6.13 and 6.14)”, w: *(Re-)constructing funerary rituals in the ancient Near East. Proceedings of the first International symposium of the Tübingen post-graduate school 'Symbols of the Dead' in May 2009*, red. P. Pfälzner & H. Niehr & E. Pernicka & A. Wissing, (Qatna Studien Supplementa 1), Wiesbaden, 149-160.
- 2017: „Die *rapi'ūma/repḥā'im* als konstitutives Element der westsemitischen Königsideologie. Herkunft – Rezeptionsgeschichte – Ende”, w: *Congress Volume Stellenbosch 2016*, red. L. Jonker & G. Kotzé & Ch. M. Maier, (Vetus Testamentum Supplements 177), Leiden – Boston, 143-178.

NOEGEL Scott B.,

- 2004: „Geminate Ballast and Clustering: An Unrecognized Literary Feature in Ancient Semitic Poetry”, *Journal of Hebrew Scriptures* 5, 1-18.
- 2007: *Nocturnal Ciphers. The Allusive Language of Dreams in the Ancient Near East*, (American Oriental Series 89), New Haven.
- 2017: „God of Heaven and Sheol: The ‘unearthing’ of creation”, *Hebrew Studies* 58, 119-144.

NOUGAYROL Jean,

- 1955: *Textes Accadiens et Hourrites des archives est, ouest et centrales*, (Le Palais Royal d’Ugarit 3; Mission de Ras Shamra 6), Paris.
- 1956: *Textes Accadiens des archives sud*, (Le Palais Royal d’Ugarit 4; Mission de Ras Shamra 9), Paris.
- 1968: „Textes Suméro-Accadiens des archives et bibliothèques privées d’Ugarit”, w: *Ugaritica V*, red. J. Nougayrol & E. Laroche & Ch. Virolleaud & C. F. A. Schaeffer, (Mission de Ras Shamra XVI), Paris, 1-446.
- 1970: *Textes en cunéiformes babyloniens des archives du grand palais et du palais sud d’Ugarit*, (Le Palais Royal d’Ugarit 6; Mission de Ras Shamra 12), Paris.

OBERMANN Julian,

- 1946: *How Daniel Was Blessed with a Son. An Incubation Scene in Ugaritic*, (Journal of the American Oriental Society Supplement 6), Baltimore.
- 1947: „How Baal Destroyed a Rival. A Magical Incantation Scene”, *Journal of the American Oriental Society* 67, 195-208.

OLDENBURG Ulf,

- 1969: *The Conflict between El and Ba‘al in Canaanite Religion*, (Supplementa ad Numen, Altera Series 3), Leiden.

OLIVER Johannes Petrus Jacobus,

- 1972: „Notes on the Ugaritic Month Names II”, *Journal of Northwest Semitic Languages* 2, 53-59.

OLLEY John W.,

- 1976: „A Forensic Connotation of *bôš*”, *Vetus Testamentum* 26, 230-234.

DEL OLMO LETE Gregorio,

- 1981: *Mitos y leyendas de Canaan. Según la tradición de Ugarit*, (Fuentes de la Ciencia Bíblica I), Madrid.
- 1992: „Ug. *hgb* y *slh* como material sacrificial”, *Aula Orientalis* 10, 151-152.
- 1995: „The Sacrificial Vocabulary in Ugarit”, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 12, 37-49.
- 1996: „Once Again on the ‘Divine Names’ of the Ugaritic Kings”, *Aula Orientalis* 14, 11-16.
- 1998: *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Madrid.
- 1999: *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Bethesda.

- 2004: „The Ugaritic Ritual Texts. A New Edition and Commentary. A Critical Assessment”, *Ugarit-Forschungen* 36, 539-648.
- 2005: „ḪALMA of Emar and ḪLMT of Ugarit: A ‘Dark’ Deity”, *Babel und Bibel* 2 (2005), 47-57.
- 2008: „Mythologie et religion de la Syrie au II^e millénaire av. J.-C. (1500-1200)”, w: *Mythologie et religion des sémites occidentaux, vol. II*, red. G. del Olmo Lete, Leuven – Paris – Dudley, 25-162.
- 2010a: „Glosas ugaríticas IV: isoglosas acadias”, *Aula Orientalis* 28, 129-133.
- 2010b: „KTU 1.96 Once Again”, *Aula Orientalis* 28, 39-54.
- 2012a: „KTU 1.169: A Compendium Incantation Tablet against Black Word Sorcery”, *Revue d’Assyriologie et d’archéologie orientale* 106, 109-116.
- 2012b: „RS 92.2014: a New Interpretation”, w: *The Perfumes of Seven Tamarisks. Studies in Honor of Wilfred G. E. Watson*, red. G. del Olmo Lete & J. Vidal & N. Wyatt, Münster, 143-157.
- 2013: „The word pair *šbm // mdnt* (KTU 1.3.II 15): a reassessment”, *Aula Orientalis* 31, 250-252.
- 2014: *Photographic Archive. Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Münster.
- 2015: „The Marzeah and the Ugaritic Magic Ritual System. A Close Reading of KTU 1.114”, *Aula Orientalis* 33, 221-241.
- 2017: „Rašpu-Mars, the Red Planet. A New Reading of KTU 1.78:5”, w: *Studies in Ugaritic Linguistics. Selected Papers*, (Alter Orient und Altes Testament 432), Münster, 249-252. Artykuł oryginalnie opublikowany w *Aula Orientalis* 30 (2012), 369-371.
- 2018: *The Private Archives of Ugarit*, (Barcino Monographica Orientalia 11), Barcelona.
- DEL OLMO LETE Gregorio & ROWE Ignacio Márquez,
1995: „Sobre KTU 1.86”, *Aula Orientalis* 13, 255-258.
- 2014: *Incantations and Anti-Witchcraft Texts from Ugarit*, (Studies in Ancient Near Eastern Records 4), Boston – Berlin 2014.
- DEL OLMO LETE Gregorio & SANMARTÍN Joaquín,
1995: „*ks* (*Kásios/Casius*) = *Ḫazzi* = *ḫš*”, *Aula Orientalis* 13, 259-261.
- ORTLUND Eric N.,
2006: „Intentional Ambiguity in OT and Ugaritic Descriptions of Divine Conflict”, *Ugarit-Forschungen* 38, 543-557.
- PAGE Hugh Rowland Jr.,
1996: *The Myth of Cosmic Rebellion. A Study of its Reflexes in Ugaritic and Biblical Literature*, (Vetus Testamentum Supplements 65), Leiden.
- PARCHEM Marek,
2006: „Co właściwie wydarzyło się w Baal-Peor? Kilka uwag filologiczno-egzegetycznych na temat Lb 25,1-18”, w: *Pan moją mocą i pieśnią (Ps 118, 14). Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Brzegowemu w 65. rocznicę uro-*

- dzin, red. S. Hałas & P. Włodyga, (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Teologiczny 15), Kraków, 181-194.
- 2008: *Księga Daniela. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, (Nowy Komentarz Biblijny 26), Częstochowa.
- PARDEE Dennis,
- 1975: „Preposition in Ugaritic. Part 1”, *Ugarit-Forschungen* 7, 328-378.
- 1977a: „An Emendation in the Ugaritic Aqht Text”, *Journal of Near Eastern Studies* 36, 53-56.
- 1977b: „A New Ugaritic Letter”, *Bibliotheca Orientalis* 34, 3-20.
- 1978: „The Semitic Root *mrr* and the Etymology of Ugaritic *mr(r)//brk*”, *Ugarit-Forschungen* 10, 249-288.
- 1980: „The New Canaanite Myths and Legends”, *Bibliotheca Orientalis* 37, 269-291.
- 1988a: *Les textes para-mythologiques de la 24e campagne (1961)*, (Ras Shamra – Ougarit. Publications de la Mission Archéologique de Ras Shamra – Ougarit IV), Paris.
- 1988b: „Troisième réassemblage de RS 1.019”, *Syria* 65, 173-191.
- 1988c: „*Tukamuna wa Šunama*”, *Ugarit-Forschungen* 20, 195-199.
- 1988d: *Ugaritic and Hebrew Poetic Parallelism. A Trial Cut ('Nt I and Proverbs 2)*, (Vetus Testamentum Supplements 39), Leiden.
- 1992: „RS 24.643: texte et structure”, *Syria* 69, 153-170.
- 1996: „*Marzihu, Kispu* and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View”, w: *Ugarit, religion and culture. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit religion and culture, Edinburgh, July 1994. Essays presented in honour of Professor John C. L. Gibson*, red. N. Wyatt & W. G. E. Watson & J. B. Lloyd, (Ugaritisch-Biblische Literatur 12), Münster, 273-287.
- 2000: *Les Textes Rituels, Fasc. 1-2*, (Ras Shamra – Ougarit. Publications de la Mission Archéologique de Ras Shamra – Ougrait XII), Paris.
- 2002: *Ritual and Cult at Ugarit*, (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World 10), Atlanta.
- 2003-2004: „Joseph Tropper, Ugaritische Grammatik, (Alter Orient und Altes Testament 273), Münster 2000”, *Archiv für Orientforschung* 50 (online version), 1-404.
- 2008: „RS 22.225: étude épigraphique suivie de quelques remarques philologiques”, w: *D'Ougarit à Jérusalem. Recueil d'études épigraphiques et archéologiques offert à Pierre Bordreuil*, red. C. Roche, (Orient et Méditerranée 2), Paris, 3-20.
- 2011: „Nouvelle étude épigraphique et littéraire des textes fragmentaires en langue ougaritique dits «Les Rephaïm» (CTA 20-22)”, *Orientalia* 80, 1-65.
- PARKER Simon B.,
- 1972: „The Ugaritic Deity Rāpi'u”, *Ugarit-Forschungen* 4, 97-104.
- 1977: „The Historical Composition of KRT and the Cult of El”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 89, 161-175.
- 1989: *Pre-biblical Narrative Tradition. Essays on the Ugaritic Poems Keret and Aqhat*, Atlanta.

- 1990: „Toward Literary Translations of Ugaritic Poetry”, *Ugarit-Forschungen* 22, 257-270.
- 1997a: „Aqhat”, w: *Ugaritic Narrative Poetry*, red. S. B. Parker, (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World 9), Atlanta, 49-80.
- 1997b: „Baal Fathers a Bull”, w: *Ugaritic Narrative Poetry*, red. S. B. Parker, (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World 9), Atlanta, 181-186.
- 1997c: „The Mare and Horon”, w: *Ugaritic Narrative Poetry*, red. S. B. Parker, (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World 9), Atlanta, 219-223.
- PETTINATO Giovanni,
 1979: *Culto ufficiale ad Ebla durante il regno di Ibbi-Sipiš*, (Orientis Antiqui Collectio 16), Roma.
- 1980: *Testi amministrativi della biblioteca L. 2769*, (Materiali epigrafici di Ebla II), Napoli.
- PITARD Wayne T.,
 1978: „The Ugaritic Funerary Text RS 34.126”, *The Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 232, 65-75.
- 1987: „RS 34.126: Notes on the Text”, *Maarv* 4/1/, 75-86, 111-155.
- 1992: „A New Edition of the ‘Rapi’ūma’ Texts: KTU 1.20-22”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 285, 33-77.
- 1994a: „The ‘Libation Installation’ of the Tombs at Ugarit”, *Biblical Archeologist* 57, 20-37.
- 1994b: „The Reading of KTU 1.19:III:41. The Burial of Aqhat”, *The Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 293, 31-38.
- 1998: „The Binding of Yamm: A New Edition of the Ugaritic Text KTU 1.83”, *Journal of Near Eastern Studies* 57, 261-280.
- 1999: „The Alphabetic Ugaritic Tablets”, w: *HUS* 46-57.
- 2007: „Just How Many Monsters Did Anat Fight (KTU 1.3 III 38-47)?”, w: *Ugarit at Seventy-Five*, red. K. Lawson Younger Jr., Winona Lake.
- POLSELLI Gianna Coacci,
 1982: „*l*lib, *g*b, ‘b, tra ugaritico, fenicio ed ebraico”, *Rivista degli Studi Orientali* 56, 21-26.
- POPE Marvin H.,
 1955: *El in Ugaritic texts*, (Vetus Testamentum Supplements 2), Leiden.
- 1971: „The Scene on the Drinking Mug from Ugarit”, w: *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, red. H. Goedicke, Baltimore – London, 393-405.
- 1977a: „Notes on the Rephaim Texts from Ugarit”, w: *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, red. M. de Jong Ellis, New Haven, 162-180.
- 1977b: *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible 7C), New York.

- 1994: *Probative Pontificating in Ugaritic and Biblical Literature. Collected Essays*, (Ugaritisch-Biblische Literatur 10), Münster.
- POPKO Maciej,
 1982: *Magia i wróżbiarstwo u Hetytów*, Warszawa.
 1987: *Mitologia hetyckiej Anatolii*, Warszawa.
 1989: *Wierzenia ludów starożytnej Azji Mniejszej*, Warszawa.
 1992: *Huryci*, Warszawa.
 1995: *Religions of Asia Minor*, Warsaw.
- PRECHEL Doris,
 1996: *Die Göttin Išhara. Ein Beitrag zur altorientalischen Religionsgeschichte*, (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 11), Münster.
- PROSSER Miller,
 2001: „Reconsidering the Reconstruction of KTU 1.4 VII 19”, *Ugarit-Forschungen* 33, 467-478.
- PUCHTA Piotr,
 2000: „Adapa i wiatr południowy”, w: *Mity Akadyjskie*, (Antologia Literatury Mezopotamskiej), Warszawa, 143-147.
- PUECH Émile,
 1993: „Le vocable d' *ʾAttart ḫurri* – *ʾšrt ḫr* à Ugarit et en Phénicie”, *Ugarit-Forschungen* 25, 327-330.
- PUHVEL Jaan,
 1984: *Hittite Etymological Dictionary*, Berlin – New York.
- RAHMOUNI Aicha,
 2005: „The term *prz* in Ugaritic-Hurrian texts. A possible Ugaritic-Hurrian ‘epithet component’”, w: *General studies and excavations at Nuzi 11/1*, red. D. I. Owen & G. Wilhelm, (Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians 15), Bethesda, 101-107.
 2008: *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts*, (Handbuch der Orientalistik. 1. Abt.: Der Nahe und der Mittlere Osten. Bd. 93), Leiden.
 2012: „The Epithets of the Kôtarātu Goddesses at Ugarit”, *Aula Orientalis* 30, 55-73.
- RAINEY Anson F.,
 1965: „The Kingdom of Ugarit”, *Biblical Archeologist* 28, 102-125.
 1968: „The Scribe at Ugarit. His Position and Influence”, *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 3/4, 126-143.
 1973: „Gleanings from Ugarit”, *Israel Oriental Studies* 3, 34-62.
- RAVASI Gianfranco,
 1981: *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Volume I (1-50)*, Bologna.
 1983: *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Volume II (51-100)*, Bologna.
 1984: *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Volume III (101-150)*, Bologna.
 2005: *Pieśń nad pieśniami... jak pieczęć na twoim sercu*, Kraków.

- RAY Paul J.,
2003: „Kemoš and Moabite Religion”, *Near East Archaeological Society Bulletin* 48, 17-31.
- REINER Erica,
1958: *Šurpu: A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, (Archiv für Orientforschung. Beiheft 11), Graz.
- RENBURG Gil H.,
2016: *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Graeco-Roman World*, (Religions in the Graeco-Roman World 184), Leiden – Boston.
- RENDTORFF Rolf,
1976: „El, Ba'al und Jahwe”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 78, 277-291.
- RENFROE Fred,
1990: „The Foibles of a Feeble Monarch (KTU 1.16.VI:31-54)”, *Ugarit-Forschungen* 22, 279-284.
- RIBICHINI Sergio & XELLA Paolo,
1979: „Milk'aštar, mlk(m) e la tradizione siropalestinese sui Refaim”, *Rivista di Studi Fenici* 7, 145-158.
- RICHARDSON H. Neil,
1952: „Some Literary Parallels Between Ugaritic and the Old Testament”, *Journal of the American Academy of Religion* 20, 172-175.
- RICHEY M.,
2017: „The Dwelling of 'Ilu in Ba'lu and 'Aqhatu”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 17, 149-185.
- RITNER Robert K.,
2008: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, (Studies in Ancient Oriental Civilization 54), Chicago.
- ROCHE-HAWLEY Carole,
2012: „Procédés d'écriture des noms des divinités ougaritaines en cunéiforme mésopotamien”, w: *Scribes et érudits dans l'orbite de Babylone*, red. C. Roche-Hawley & R. Hawley, (Orient et Méditerranée 9), Paris, 149-178.
- ROTASPERTI Sergio,
2021: *Metaphors in Proverbs: Decoding the Language of Metaphor in the Book of Proverbs*, (Vetus Testamentum Supplements 188), Leiden – Boston.
- ROTH Martha Tobi & HOFFNER Harry A.,
1997: *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta.
- ROTH Wolfgang M. W.,
1965: *Numerical Sayings in the Old Testament*, (Vetus Testamentum Supplements 13), Leiden.

SANMARTÍN Joaquín,

1977a: „Ug. *uzr* und Verwandtes”, *Ugarit-Forschungen* 9, 369-370.

1977b: „Zu ug. *adr* in KTU 1.17 VI 20-23”, *Ugarit-Forschungen* 9, 371-373.

SAPIN Jean,

1983: „Quelques systèmes socio-politiques en Syrie au 2e millénaire avant J.-C. et leur évolution historique d'après des documents religieux (légendes, rituels, sanctuaires)”, *Ugarit-Forschungen* 15, 157-190.

DE SAVIGNAC Jean,

1954: „La rosée solaire de l'ancien Égypte”, *La Nouvelle Clío* 6, 345-353.

SAWYER J. F. A. & STEPHENSON F. R.,

1970: „Literary and Astronomical Evidence for a Total Eclipse of the Sun Observed in Ancient Ugarit on 3 May 1375 B.C.”, *Bulletin of the Schools of Oriental and African Studies* 33, 469-489.

SCHLOEN J. David,

2001: *The House of the Father as Fact and Symbol. Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East*, Winona Lake.

SCHMIDT Brian B.,

1994: *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, (Forschungen zum Alten Testament 11), Tübingen.

1996: „A Re-evaluation of the Ugaritic King List (KTU 1.113)”, w: *Ugarit, religion and culture. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit religion and culture, Edinburgh, July 1994. Essays presented in honour of Professor John C. L. Gibson*, red. N. Wyatt & W. G. E. Watson & J. B. Lloyd, (Ugaritisch-Biblische Literatur 12), Münster, 289-304.

SCHNIEDEWIND William M. & HUNT Joel H.,

2007: *A Primer on Ugaritic: Language, Culture, and Literature*, Cambridge – New York – Melbourne.

SCHOVILLE Keith N.,

1997: „*ysd*”, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis, vol. 2*, red. W. A. VanGemeren, Grand Rapids, 474-475.

SCHWEMER Daniel,

1995: „Das alttestamentliche Doppelritual 'lt wšlmym im Horizont der hurritischen Opfertermini *ambašši* und *keldi*”, w: *Edith Porada Memorial Volume*, red. D. I. Owen & G. Wilhelm, (Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians 7), Bethesda, 81-116.

2008: „The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies II”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 8, 1-44.

SCURLOCK JoAnn,

2011: „Death and the Maidens. A New Interpretive Framework for KTU 1.23”, *Ugarit-Forschungen* 43, 411-434.

SEITTER W. C. & DUERBECK H. W.,

1990: „Astronomische Überlegungen zu dem ugaritischen Text über Sonne und Mars – KTU 1.78”, w: M. Dietrich & O. Loretz, *Mantik in Ugarit: Keilalphabetische Texte der Opferschau, Omensammlungen, Nekromantie*, (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 3), Münster, 281-286.

VAN SELMS Adrianus,

1954: *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature*, London.

1971: „CTA 32: A Prophetic Liturgy”, *Ugarit-Forschungen* 3, 235-248.

SINGER Itamar,

1999: „A Political History of Ugarit”, w: *HUS* 603-733.

SIVAN Daniel,

2001: *A Grammar of the Ugaritic Language*, (Handbook of Oriental Studies 28), Leiden – Boston – Köln.

SMITH Mark S.,

1986: „Interpreting the Baal Cycle”, *Ugarit-Forschungen* 18, 314-318.

1992: „Rephaim”, w: *Anchor Bible Dictionary*, vol. V, red. D. N. Freedman, New York, 674-676.

1994: *The Ugaritic Baal Cycle, vol. I: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2*, (Vetus Testamentum Supplements 55), Leiden.

1995: „The God Athtar in the Ancient Near East and His Place in KTU 1.6 I”, w: *Solving Riddles and Untying Knots*, red. J. C. Greenfield, Winona Lake, 627-640.

1997a: „The Baal Cycle”, w: *Ugaritic Narrative Poetry*, red. S. B. Parker, (Writings from the Ancient World 9), Atlanta, 81-180.

1997b: „CAT 1.96”, w: *Ugaritic Narrative Poetry*, red. S. B. Parker, (Writings from the Ancient World 9), Atlanta, 224-228.

2003: *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford.

2006: *The Rituals and Myths of the Feast of the Goodly Gods of KTU/CAT 1.23. Royal Constructions of Opposition, Intersection, Integration, and Domination*, (Society of Biblical Literature. Resources for Biblical Study), Atlanta.

2008a: *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Grand Rapids.

2008b: „Sacred Marriage in the Ugaritic Texts? The Case of KTU/CAT 1.23 (Ritual and Myths of the Goodly Gods)”, w: *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, red. M. Nissinen & R. Uro, Winona Lake, 93-113.

2010: *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, (Forschungen zum Alten Testament 57), Grand Rapids.

2014a: „Athtart in Late Bronze Age Syrian Texts”, w: *Transformation of a Goddess: Ishtar – Astarte – Aphrodite*, red. D. T. Sugimoto, (Orbis Biblicus et Orientalis 263), Fribourg – Göttingen, 33-85.

- 2014b: *Poetic Heroes: The Literary Commemorations of Warriors and Warrior Culture in the Early Biblical World*, Grand Rapids.
- SMITH Mark S. & PITARD Wayne T.,
2009: *The Ugaritic Baal Cycle, vol. II: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4*, (Vetus Testamentum Supplements 114), Leiden.
- SMITH William R.,
1972: *The Religion of Semites. The Fundamental Institutions*, New York.
- SOKOLOFF Michael,
2009: *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake – Piscataway.
- VAN SOLDT Wilfred Hugo,
1989: „*Atn prln*, 'Attā'ēnu the Diviner”, *Ugarit-Forschungen* 31, 385-388.
1990: „Fabrics and Dyes in Ugarit”, *Ugarit-Forschungen* 22, 321-357.
1994: „The Topography and Geographical Horizon of Ugarit”, w: *Ugarit and the Bible. Proceedings of the International Symposium on Ugarit and the Bible. Manchester, September 1992*, red. G. J. Brooke & A. H. W. Curtis & J. F. Healey, (Ugaritisch-Biblische Literatur 11), Münster, 363-382.
2005: *The Topography of the City-State of Ugarit*, (Alter Orient und Altes Testament 324), Münster.
2016: „Divinities in Personal Names at Ugarit”, w: *Études ougaritiques IV*, red. V. Matoïan & M. Al-Maqdissi, (Ras Shamra – Ougarit 24), Leuven – Paris – Bristol, 95-107.
- SPRONK Klaas,
1986: *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, (Alter Orient und Altes Testament 219), Neukirchen – Vluyn.
1999: „The Incantations”, w: *HUS* 270-286.
- STACHOWIAK Lech Remigiusz,
1996: „Walka z kultem Baala w Starym Testamencie”, w: *Światła prawdy Bożej*, red. E. Szewc, Łódź, 263-270.
- STAHL Michael,
2016: „*Hērem*-Warfare at Ugarit? Reevaluating *KTU* 1.13 and *KTU* 1.3 II”, *Ugarit-Forschungen* 47, 265-299.
- STAMM Johann Jakob,
1979: „Erwägungen zu RS 24.246”, *Ugarit-Forschungen* 11, 753-758.
- STERN Philip D.,
2020: *The Biblical Hērem. A Window na Israel's Religious Experience*, (Brown Judaic Series 211), Atlanta.

STIEGLITZ Robert R.,

2002: „The Deified Kings of Ebla”, w: *Eblaitica IV. Essays on the Ebla Archives and the Eblaite Language*, red. C. H. Gordon & G. A. Rendsburg, Winona Lake 2002, 215-222.

2015: „The Ideology of Divine Kingship at Ugarit”, w: *Visions of Life in Biblical Times. Essays in Honor of Meir Lubetski*, red. C. Gottlieb & Ch. Cohen & M. Gruber, (Hebrew Bible Monographs 76), Sheffield, 220-229.

STRAWN Brent A.,

2005: *What is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, (Orbis Biblicus et Orientalis 212), Göttingen.

STRECK Michael P.,

2007: „Die große Inschrift Tukulti-Ninurtas I. Philologische und historische Studien”, *Welt des Orients* 37, 145-165.

SUKENIK Yigael,

1947: „The Composite Bow of the Canaanite Goddess Anath”, *The Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 107, 11-15.

SZARZYŃSKA Krystyna,

2003: *Eposy sumeryjskie*, (Antologia Literatury Mezopotamskiej), Warszawa.

2010: *Mity sumeryjskie*, (Antologia Literatury Mezopotamskiej), Warszawa.

SZMAJDZIŃSKI Mariusz,

2004: „Walka izraelskiego Jahwe z kananejskim potworem w Am 7,4?”, *Studia Loviciensia* 6, 249-258.

2008: „Ogień pożerający” (*'ēš + 'ākal*) w Zbiorze Dwunastu Proroków, (Series Biblica Paulina 5), Częstochowa.

2009: „Prawa dotyczące wojny w Pwt 20”, *Scripta Biblica et Orientalia* 1, 61-90.

2010a: „Ideal kapłana w Księdze Ozeasza”, *Verbum Vitae* 17, 69-105.

2010b: „«Znaki na niebie i ziemi» jako apokaliptyczne elementy w Jl 3,1-5, w: *Trud w Panu nie jest daremny (por. 1 Kor 15,58). Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Doktorowi Habilitowanemu Janowi Załęskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. W. Linke, Niepokalanów, 601-624.

2011: „«Moje wielkie wojsko, które zesłałem na was» (Jl 2,25). Obraz szarańczy w Księdze Joela”, w: *Więcej szczęścia jest w dawaniu niżeli w braniu. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin*, t. 3, red. B. Strzałkowska, Warszawa, 1408-1432.

2014: „Blitzkrieg w Jl 2,1-11”, *Studia Loviciensia* 16, 269-301.

2017: „‘Gdy lew zarczy...’ (Am 3,8). Obraz lwa w Księdze Amosa”, *Verbum Vitae* 32, 149-175.

2018: „Kielich YHWH jako metafora gniewu Bożego w księgach prorockich Starego Testamentu”, *Verbum Vitae* 34, 129-168.

2021: „Ba'al – ugaryckie bóstwo czczone w biblijnym Izraelu”, *Studia Loviciensia* 23, 235-245.

- 2022: „Ucztę jako miejsce zgody i waśni w «Cyklu o Ba’lu»”, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 19, 433-457.
- 2023: „Krytyka kultu Ba’la w Księdze Ozeasza”, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 20, 409-422.
- TARACHA Piotr,
2009: *Religions of Second Millennium Anatolia*, (Dresdner Beiträge zur Hethitologie), Wiesbaden.
- DE TARRAGON Jean-Michel,
1980: *Le culte à Ugarit*, (Cahiers de la Revue Biblique 19), Paris.
- THEUER Gabriele,
2000: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas: Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24*, (Orbis Biblicus et Orientalis 173), Freiburg.
- THOMSEN Marie-Louise,
1992: „The Evil Eye in Mesopotamia”, *Journal of Near Eastern Studies* 51, 19-32.
- TOBOLA Łukasz,
2008: *Cykl Baala z Ugarit*, (Teksty Starożytnej Palestyny i Syrii 1), Kraków.
- VAN DER TOORN Karel,
1993: „Ilib and ‘God of the Father’”, *Ugarit-Forschungen* 25, 379-387.
- TROMP Nicholas J.,
1969: *Primitive conceptions of death and the nether world in the Old Testament*, Roma.
- TRONINA Antoni,
1987-88: „Kananejski «cykl Baala» według tradycji z Ugarit”, *Częstochowskie Studia Teologiczne XV/XVI*, 31-54.
- 1989a: „Bóg przybywa ze Synaju”. *Staroizraelskie formuły teofanijne a początki religii Izraela*, Lublin.
- 1989b: „Kananejskie tło Psalmu 29”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 36, 29-42.
- 2001: *Księga Tobiasza – Księga Judyty – Księga Estery*, (Biblia Lubelska), Lublin.
- 2006: *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament III), Częstochowa.
- 2009: „Eposy ugaryckie o Kerecie i Aqhacie”, w: *Ewangelia o Królestwie*, red. A. Paciorek, (Scripturae Lumen 1), Lublin, 563-621.
- 2011: „Marzeach w tekstach biblijnych”, w: „Słowo jego płonęło jak pochodnia (Syr 48,1)”. *Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Brzegowego*, red. P. Łabuda, Tarnów, 299-304.
- 2013: *Księga Hioba. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament XV), Częstochowa.
- 2017: *Epos o Gilgameszu*, Kraków.
- TROPPER Joseph,
1989a: *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament*, (Alter Orient und Altes Testament 223), Neukirchen – Vluyn.

- 1989b: „Ugaritisch *šqy*: ‘trinken’ oder ‘tränken’?”, *Orientalia* 58, 233-242.
- 1990: *Der ugaritische Kausativstamm und die Kausativbildungen des Semitischen. Eine morphologisch-semantische Untersuchung zum Š-Stamm und zu den umstrittenen nicht-sibilantischen Kausativstämmen des Ugaritischen*, (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 2), Münster.
- 1994: „Ugaritisch *palt* und hebräisch *po'rot*”, *Ugarit-Forschungen* 26, 483-486.
- 1995: „Die sieben Frauen des Königs Keret”, *Ugarit-Forschungen* 27, 529-532.
- 2000: *Ugaritische Grammatik*, (Alter Orient und Altes Testament 273), Münster.
- 2001a: „‘Anats Kriegsgeschrei (KTU 1.3 II 23)”, *Ugarit-Forschungen* 33, 567-571.
- 2001b: „Probleme der ugaritischen Epigraphik: Zu D. Pardees Remarks on J. T.’s «epigraphische Anmerkungen»”, *Aula Orientalis* 19, 135-138.
- 2003: „Ein Haus für Baal. Schwierige Passagen in KTU 1.4 IV-V”, *Ugarit-Forschungen* 35, 649-656.
- 2007: „Anat und ihre Gefangenen (KTU 1.3 ii 15-16)”, w: *He Unfurrowed His Brow and Laughed. Essays in Honour of Professor Nicolas Wyatt*, red. W. G. E. Watson, (Alter Orient und Altes Testament 299), Münster, 303-308.
- 2008: *Kleines Wörterbuch des Ugaritischen*, (Elementa Linguarum Orientis 4), Wiesbaden.
- 2012: *Ugaritische Grammatik*, (Alter Orient und Altes Testament 273), Münster².
- TROPPER Josef & VITA Juan-Pablo,
- 1998: „Untersuchungen zu ugaritischen Wirtschaftstexten”, *Ugarit-Forschungen* 30, 679-686.
- 2003: „Der Gott des Hauses. Ugaritisch *il bt* und hurritisch *in tl(n)*”, *Ugarit-Forschungen* 35, 673-680.
- TRYL Fabian,
- 2008: „Incydent w Baal-Peor (Lb 25,1-18)”, w: *Zachować tożsamość. Starożytny Izrael w obliczu obcych religii i kultur. Materiały z konferencji naukowej (Kazimierz Dolny, 27-29.09.2006)*, red. P. Muchowski & Ł. Niesiołowski-Spanò & M. Münnich, (Rozprawy i Studia Biblijne 31), Warszawa, 43-58.
- 2016: *Semickie marzēah a grecki sympozjon. Uczty i kult przodków jako elementy ideologii władzy*, Sandomierz.
- TSCHIRSCHNITZ Alfred,
- 2009: *Kult Baala i Aszery w tekstach Starego Testamentu. Studium historyczno-teologiczne*, Warszawa.
- TSEVAT Matitiahu,
- 1971: „Traces of Hittite at the Beginning of Ugaritic Epic of Aqht”, *Ugarit-Forschungen* 3, 351-353.
- 1974: „Sun Mountains at Ugarit”, *Journal of Northwest Semitic Languages* 3, 71-75.
- 1978: „A Window for Baal’s House: The Maturing of a God”, w: *Studies in Bible and the Ancient Near East: Presented to Samuel E. Loewenstamm on His Seventieth Birthday*, vol. I, red. Y. Avishur & J. Blau, Jerusalem 151-161.

TSUKIMOTO Akio,

1985: *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*, (Alter Orient und Altes Testament 216), Neukirchen – Vluyn.

TSUMURA David Toshio,

1973: *The Ugaritic Drama of the Good Gods: A Philological Study [of UT 52 / KTU 1.23]*, Ann Arbor: University Microfilms, [Ph.D. dissertation, Brandeis University].

1989: „Ugaritic Poetry and Habakkuk 3”, *Tyndale Bulletin* 40/1, 24-48.

1993: „The Interpretation of the Ugaritic Funerary Text KTU 1.161”, w: *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East. Papers of the First Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life. Held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitake, Tokyo) March 20-22, 1992*, red. E. Matsumi, Heidelberg, 40-55.

1999: „Kings and Cults in Ancient Ugarit”, w: *Priests and Officials in the Ancient Near East. Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East – The City and Its Life Held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo)*, red. K. Watanabe, Heidelberg, 215-238.

2007: „Revisiting the “seven” Good Gods of fertility in Ugarit. Is Albright’s emendation of KTU 1.23:64 correct?”, *Ugarit-Forschungen* 39, 629-641.

TUELL Steven S.,

1993: „Riddle Resolved by an Enigma: Hebrew *glš* and Ugaritic *glš*”, *Journal of Biblical Literature* 112, 99-104.

TYBOROWSKI Witold,

2019: *Prawa Hammurabiego*, Poznań.

VÁLEK František,

2021: „Foreigners and Religion at Ugarit”, *Studia Orientalia Electronica* 9, 47-66.

VAN DER TOORN Karel,

1991: „Funerary Rituals and Beatific Afterlife in Ugaritic Texts and in the Bible”, *Bibliotheca Orientalis* 48, 40-66.

1996: *Family religion in Babylonia, Syria, and Israel: continuity and change in the forms of religious life*, (Studies in the History and Culture of Ancient Near East 7), Leiden.

VANEL Antoine,

1965: *L'iconographie du dieu de l'orage dans le Proche-Orient ancien jusqu'au VIIe siècle avant J. C.*, (Cahiers de la Revue Biblique 3), Paris.

DE VAUX Roland,

1937: „Ch. Virolleaud, La légende phénicienne de Danel (1936)”, *Revue Biblique* 46, 441.

1949: „P. Bonaventura Mariani, Danel «il patriarca sapiente» nella Bibbia, nella Tradizione, nella Leggenda (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 3)”, *Revue Biblique* 56, 308-312.

VIROLLEAUD Charles,

- 1931: „Un poème phénicien de Ras-Shamra. La lutte du Môt, fils des dieux, et d'Aleïa, fils de Baa”, *Syria* 12, 193-244.
- 1933: „La naissance des dieux gracieux et beaux. Poème phénicien de Ras-Shamra”, *Syria* 14, 128-151.
- 1936a: *La Légende Phénicienne de Danil. Texte Cunéiforme Alphabétique avec Transcription et Commentaire précédé d'une introduction à l'étude de la civilisation d'Ugarit*, (Mission de Ras Shamra 1), Paris.
- 1936b: *La Légende de Keret, Roi des Sidoniens*, Paris.
- 1939: „Les Rephaïm dans les Poèmes de Ras-Shamra”, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 83, 638-640.
- 1941a: „Les Rephaïm. Fragments de Poèmes de Ras Shamra”, *Syria* 22, 1-30.
- 1941b: „Le roi Kéret et son fils (II K). Poème de Ras Shamra”, *Syria* 22, 105-136.
- 1941c: „Le roi Kéret et son fils”, *Syria* 22, 197-217.
- 1942a: „Le roi Kéret et son fils (II K)”, *Syria* 23, 1-20.
- 1942b: „Le mariage du roi Kéret (III K). Poème de Ras-Shamra”, *Syria* 23, 137-172.
- 1957: *Textes en cunéiformes alphabétiques des archives est, ouest et centrales*, (Mission de Ras Shamra 7; Le palais royal d'Ugarit 2), Paris.
- 1960: „Un nouvel épisode du mythe ugaritique de Baal”, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 104, 180-186.
- 1965: *Textes en cunéiformes alphabétiques des archives sud, sud-ouest et du petit palais*, (Mission de Ras Shamra 11; Le palais royal d'Ugarit 5), Paris.
- 1968: „Les nouveaux textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra (XXIVe campagne, 1961)”, w: *Ugaritica V*, red. J. Nougayrol & E. Laroche & Ch. Virolleaud & C. F. A. Schaeffer, (Mission de Ras Shamra 16), Paris, 545-606.

VITA Juan-Pablo,

- 2007: „Les scribes des textes rituels d'Ougarit”, *Ugarit-Forschungen* 39, 643-664.
- 2009: „Hurrian as a living language in Ugaritic society”, w: *Reconstructing a Distant Past. Ancient Near Eastern Essays in Tribute to J. R. Silva Castello*, red. D. A. Barreyra Fracaroli & G. del Olmo Lete, Barcelone, 219-231.

WAKEMAN Mary K.,

- 1973: *God's Battle with the Monster*, Leiden.

WALCZAK Małgorzata,

- 2020: „Biblijny motyw bramy. Jezus jako brama w J 10, 7. 9”, *Polonia Sacra* 24, 47-56.

WALLS Neal H.,

- 1992: *The Goddess Anat in Ugaritic Myth*, Atlanta.

WATSON Wilfred G. E.,

- 1976: „Puzzling Passages in the Tale of Aqhat”, *Ugarit-Forschungen* 8, 371-378.
- 1977: „The Falcon Episode in the Aqhat Tale”, *Journal of Northwest Semitic Languages* 5, 69-75.

- 1982: „Trends in the Development of Classical Hebrew Poetry”, *Ugarit-Forschungen* 14, 265-277.
- 1984: „Middle-Eastern Forerunners to Folktale Motif”, *Orientalia* 53, 333-336.
- 1986: „Unravelling Ugaritic *mdl*”, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 3, 73-78.
- 1988: „Delaying Devices in Ugaritic Verse”, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 5, 207-218.
- 1989a: „Notes on Some Ugaritic Notes”, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 6, 47-52.
- 1989b: „What Does Ugaritic *gmn* Mean?”, *Aula Orientalis* 7, 129-131.
- 1991: „Two Similes in Aqht”, *Ugarit-Forschungen* 23, 359-360.
- 1993: „The Goddesses of Ugarit: A Survey”, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 10, 47-59.
- 1995: „Non Semitic Words in Ugaritic Lexicon”, *Ugarit-Forschungen* 27, 533-558.
- 1996: „Comments on Some Ugaritic Lexical Items”, *Journal of North West Semitic Languages* 22, 73-84.
- 2001a: „Lexical Aspect of Ugaritic Toponyms”, *Aula Orientalis* 19, 109-123.
- 2001b: „Some comments on DLU vol. I”, *Aula Orientalis* 19, 281-293.
- 2002: „Terms for “rains” in Ugaritic”, w: *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag*, red. O. Loretz & K. A. Metzler & H. Schaudig, (Alter Orient und Altes Testament 281), Münster, 795-801.
- 2004: „Ugaritic Fragments: KTU 1.1 IV 11 and 1.16 V 5”, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 21, 71-74.
- 2006: „Examining the entrails”, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 46, 46-47.
- 2007: *Lexical Studies in Ugaritic*, Barcelona.
- 2008a: „Akkadian Cognates to some Ugaritic Words”, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 25, 57-62.
- 2008b: „Non-Semitic Words in the Ugaritic Lexicon (7)”, *Ugarit-Forschungen* 40, 547-570.
- 2008c: „Syntax and the Meaning of Ugaritic *ımdl*”, *Ugarit-Forschungen* 39, 683-687.
- 2010: „Getting to Grips with Ugaritic *tdġl*”, *Ugarit-Forschungen* 42, 823-830.
- 2011: „Semitic and Non-Semitic Terms for Horse Trappings in Ugaritic”, *Aula Orientalis* 29, 155-176.
- 2012: „Ugaritic Onomastics (8)”, *Aula Orientalis* 30, 323-351.
- 2014: „Baal Rebuked – KTU 1.2 iv 28-31”, *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 31, 59-62.
- 2015: „From Hair to Heel: Ugaritic Terms for Parts of the Body”, *Folia Orientalia* 52, 323-364.
- WATSON Wilfred G. E. & WYATT Nicolas,
- 2014a: „KTU 1.124 Again: Further Reflections”, *Ugarit-Forschungen* 45, 305-311.
- 2014b: „KTU 1.124 Revisited: A Second Opinion”, *Journal des Médecines Cunéiformes* 24, 41-48.

WEINFELD Moshe,

1973: „Rider of the Clouds’ and ‘Gatherer of the Clouds’”, *Journal of Near Eastern Studies* 5, 241-246.

2004: *The Place of Law in the Religion of Ancient Israel*, (Vetus Testamentum Supplements 100), Leiden.

WEIPPERT Manfred,

1969: „Ein ugaritischer Beleg für das Land “Qadi” der ägyptischen Texte?”, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 85, 35-50.

1985: *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien*, (Orbis Biblicus et Orientalis 64), Freiburg – Göttingen.

WERNER Jerzy,

1969: *Łuk w rozwoju historycznym. Katalog wystawy*, Kraków.

1974: *Łuk i kusza*, Wrocław.

WESSELIUS Jan-Wim,

1983: „Three Difficult Passages in Ugaritic Literary Text”, *Ugarit-Forschungen* 15, 312-314.

WEST David R.,

1995: *Some Cults of Greek Goddesses and Female Daemons of Oriental Origin*, (Alter Orient und Altes Testament 233), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn.

WEST Martin L.,

2008: *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, Kraków.

WIGGERMANN Frans A. M.,

2007: „Some Demons of Time and their Functions in Mesopotamian Iconography”, w: *Die Welt Der Götterbilder*, red. B. Groneberg & H. Spieckermann, Berlin, 108-112.

WIGGINS Steve A.,

1996: „Shapsh, Lamp of the Gods”, w: *Ugarit, religion and culture. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, religion and culture. Edinburgh, July 1994. Essays presented in honour of Professor John C. L. Gibson*, red. N. Wyatt & W. G. E. Watson & J. B. Lloyd, (Ugaritisch-Biblische Literatur 12), Münster, 327-350.

1998: „What’s in a Name? Yariḥ at Ugarit”, *Ugarit-Forschungen* 30, 761-779.

2000: „The Weather under Baal: Meteorology in KTU 1.1–1.6”, *Ugarit-Forschungen* 32, 577-598.

2003: „Pidray, Tallay and Arsay in the Baal Cycle”, *Journal of Northwest Semitic Languages* 29, 83-101.

WILSON-WRIGHT Aren Max,

2016: *Athtart: The Transmission and Transformation of a Goddess in the Late Bronze Age*, (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 90), Tübingen.

WOLFERS David,

1989-90: „The Volcano in Job 28”, *The Jewish Bible Quarterly* 19, 234-240.

1994: „The Stone of Deepest Darkness: A Mineralogical Mystery (Job XXVIII)”, *Vetus Testamentum* 44, 274-276.

WRIGHT David P.,

2001: *Ritual in Narrative. The Dynamics of Feasting, Mourning, and Retaliation Rites in the Ugaritic Tale of Aqhat*, Winona Lake.

WYATT Nicolas,

1992: „The Titles of the Ugaritic Storm-God”, *Ugarit-Forschungen* 24, 403-424.

1996: *Myths of Power. A Study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition*, (Ugaritisch-Biblische Literatur 13), Münster.

2002: *Religious Texts from Ugarit. The Words of Ilmilku and his Colleagues*, (The Biblical Seminar 53), Sheffield².

2007: *Word of Tree and Whisper of Stone And Other Papers on Ugaritian Thought*, (Gorgias Ugaritic Studies 1), Piscataway.

2015: „The Evidence of the Colophons in the Assessment of Ilmilku’s Scribal and Authorial Role”, *Ugarit-Forschungen* 46, 399-446.

2019: „A Ritual Response to a Natural Disaster: KTU 1.119.31 = RS 24.266.31 Revisited”, *Ugarit-Forschungen* 50, 453-469.

2020: „The Rumpelstiltskin Factor: Explorations in the Arithmetic of Pantheons”, w: *Some Wine and Honey for Simon: Biblical and Ugaritic Aperitifs in Memory of Simon B. Parker*, red. A. J. Ferrara & H. B. Huffmon, Eugene, 88-128.

XELLA Paolo,

1973: *Il mito di Šhr e Šlm. Saggi sulla mitologia ugaritica*, (Studi Semitici 44), Roma.

1978: „L’épisode de ‘Dnil’ et ‘Kothar’ (KTU 1.17 = CTA 17 V 1-31) et Gen 17:1-16”, *Vetus Testamentum* 28, 483-488.

1979-80: „La dieu Rashap à Ugarit”, *Annales Archéologiques Arabes Syriennes* 29-30, 145-162.

1981: *I testi rituali di Ugarit*, (Studi Semitici 54), Roma.

1982: *Gli antenati di Dio. Divinità e miti della tradizione di Canaan*, Verona.

1999: „The Omen Texts”, w: *HUS* 353-358.

2001: „Les plus anciens témoignages sur le dieu Eshmoun: Une mise au point”, w: *The World of the Arameans. Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion, vol. II*, red. P. M. Michèle Daviau & J. W. Wevers & M. Weigl, (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 325), Sheffield, 230-242.

YADIN Yigael,

1970: „Symbols of Deities at Zinjirli, Carthage and Hazor”, w: *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. Essays in Honor of Nelson Glueck*, red. J. A. Sanders, Garden City, 199-231.

YOGEV Jonathan

2019: „Looking for *gd* in KTU 1.23:14”, *Ugarit-Forschungen* 50, 471-476.

2021: *The Rephaim. Sons of the Gods*, (Culture and History of the Ancient Near East 121), Leiden – Boston.

YOGEV Jonathan & YONA Shamir,

2015: „Visual Poetry in KTU 1.2”, *Ugarit-Forschungen* 46, 447-453.

YON Marguerite,

1991: „Stèles en pierre”, w: *Arts et industries de la pierre*, red. M. Yon, (Ras Shamra – Ougarit 6), Paris, 273-343.

1992: „Ugarit: The Urban Habitat. The Present State of the Archaeological Picture”, *The Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 286, 19-34.

2005: *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*, Winona Lake.

ZAMORA José-Angel,

2000: *La vid y el vino en Ugarit*, (Banco de datos filológicos semíticos noroccidentales: Monografías 6), Madrid.

INDEKS POSTACI

-
- ‘Abdinu III: 353
- ‘Ammisztamru III: 170, 175-176
- ‘Ammurapi I: XXXII, 374; III: 46-47, 171, 175, 177
- ‘Ammutaru III: 43, 117
- ‘Anata I: VI, XX, XXXVII, XL, 3-4, 10, 16-22, 26, 28-29, 31, 43-44, 46-48, 54-57, 63-69, 75-80, 83, 86, 91, 94, 99, 101, 116-118, 124, 127-129, 135, 139, 143-159, 161-179, 181-204, 207, 214-215, 218-222, 224, 227-232, 234-235, 237, 240-245, 248-249, 253, 255, 258, 260, 265, 267, 274, 280-282, 286, 291, 299, 306-307, 309-318, 321-334, 336-338, 341, 345-347, 350-358, 360, 363-364, 371-372, 389-391, 393, 398, 403-407, 410, 413, 444-445, 462, 466-467, 472, 476; II: 15-22, 25, 31, 34, 37-39, 41, 44-45, 57, 67, 70, 74, 87, 97, 100, 102, 108, 110-111, 128, 133-134, 136-139, 142-146, 148-153, 155-159, 161-178, 180-185, 187-195, 198, 200, 202-203, 206-207, 210, 213, 215-217, 219-220, 229-230, 233, 236-238, 241, 243, 250, 252-254, 256, 258-261, 263, 266-269, 276, 279, 281, 295, 324, 326, 331, 335, 338, 340, 342-344, 347, 364, 370, 372, 380, 387; III: 19, 27, 43-45, 69-70, 72, 81-82, 86, 88, 90-92, 94, 104, 124, 131-132, 134-135, 144-145, 160-161, 166, 168, 179, 182-183, 185, 187-190, 208, 210, 219, 222, 250, 253, 256-258, 327, 330, 332, 334, 336, 340, 349
- ‘Asztabi zob. ‘Asztapal/‘Asztapar
- ‘Asztapal/‘Asztapar III: 54, 81, 84, 210
- ‘Asztarta I: VII, XX, XXII, XXXVII, 8, 10, 14, 53-54, 90-91, 99, 101, 113-114, 127-129, 189, 333, 356, 358, 362, 403-407, 410, 413, 462, 464-467, 469, 472, 476; II: 118, 276, 280, 292, 295-296, 324, 326, 335, 386-387; III: 5, 17, 19, 26-27, 31, 34-35, 72, 74, 102, 104-105, 126, 136, 144-145, 149-151, 154, 178-181, 214, 218, 220-221, 223, 226, 230, 270-271, 346-347
- ‘Asztaru I: 11-12, 45, 56-57, 105-113, 123, 191, 316, 318-321, 343, 418, 421, 427; III: 18, 26, 31, 54, 81, 84, 151-152, 210, 213-216, 270-271
- ‘Atiku I: 19, 148, 168, 171, 173-175, 178; II: 139; III: 332
- ‘Az-Ba’lu III: 43
- ‘Uzzinu II: 79; III: 262

A

Agapszarri I: XXXII; III: 265, 267, 269, 300, 343

Allani III: 27, 219, 223, 225, 228

Ammisztamru I: XXXII

Aqhatu I: V-VI, XIV, XVIII, XXXVI, 74, 116, 121, 124, 138-140, 148, 150, 157, 170, 178, 189, 201, 253, 282, 310, 314, 336, 352-353, 373, 386, 411, 424; II: 15-22, 24-25, 28-29, 31, 34-35, 37-39, 41, 43-46, 48-49, 52, 54-55, 58-59, 61, 74, 76, 82-83, 87, 92-93, 102, 104-105, 107-110, 113-115, 121-123, 127-131, 133-153, 155, 157-163, 166-178, 180-198, 200, 202-203, 205-207, 209, 211, 213-217, 221-222, 225, 227-236, 238-241, 243-244, 250-251, 253, 257-261, 266-270; III: 11, 22, 25, 52, 99, 203, 220, 256-257

Arša III: 18, 23-24, 31, 33-34, 38-39, 149, 151

Aršaja I: 18, 21, 23-24, 30, 57, 122, 142, 159-161, 186, 188-189, 191, 197, 207, 234, 263, 266, 300; II: 67; III: 19, 21, 25, 27, 118, 149, 226

Aršu I: 19, 51, 85, 111-112, 168, 171, 173, 175, 177, 345, 347

Aszirata I: XX, XXII, XXXVII, 6, 16, 21-30, 33, 45, 48, 53, 55-57, 67, 74, 81-82, 85, 95, 105, 116, 120-121, 123, 132, 134, 138-139, 147, 150, 170, 182, 186-188, 191, 193-194, 196, 202-205, 207-209, 212-222, 227-234, 236-241, 243-244, 253, 255-256, 258, 267, 289, 291, 299-300, 316-321, 333-356, 359-360, 411, 435-436, 440-442, 445-448, 453, 455-456; II: 86, 97, 100, 121, 139, 157, 167, 206, 219, 278, 281-282, 289, 294-295, 328, 330-331, 333, 339, 342, 345-346, 375-377; III: 17, 19, 31, 35, 49, 52, 59, 66, 72, 81, 84, 102, 125-126, 132, 134-135, 145, 149, 151, 157, 167, 204, 230, 232, 315-316, 324, 336

Atani I: 51, 277, 347-350; II: 18, 34, 157, 160, 388

B

Ba'lu I: V, IX, XIV-XV, XVII-XX, XXII, XXVII, XXXII, XXXVI-XL, 6-11, 13-16, 18-24, 26-50, 53-63, 65-69, 71-72, 74-80, 83-86, 88-102, 104-108, 111-129, 132-143, 146-150, 153, 156-172, 174-196, 198-210, 212, 215, 218-253, 255-276, 279-284, 286-347, 350-366, 371-372, 382, 385, 389-391, 393-394, 397-398, 400, 404, 406, 409, 412, 418, 419, 421, 426-428, 443-445, 452, 456, 461, 466, 471-473; II: 10-12, 16, 23, 26-29, 33-34, 36-38, 41, 43-44, 47-48, 50-52, 55-58, 61-62, 64-72, 74, 76, 80, 87-91, 93-98, 101-103, 105, 109-110, 115-116, 120-121, 124, 130, 136, 139, 143-145, 153, 158-160, 162, 166-167, 170-171, 174, 176, 181-182, 185, 194, 198, 200, 202-203, 206-207, 209, 213, 215, 217, 219-220, 222-224, 226-230, 233-234, 238, 241-243, 250, 252, 262, 266, 269-270, 275, 277, 280-281, 284, 287-289, 292, 295, 301-302, 311, 313-314, 317, 321, 325-326, 329, 331, 338-339, 341-342, 344, 347, 350, 355, 357, 362, 364, 368-369, 371-372, 374, 376-380, 386-388; III: 11, 18-19, 21-23, 25-26, 28, 31-35,

39-47, 49, 52-54, 56, 59, 69-72, 75, 81, 84-95, 97, 99, 102, 111-114, 121, 125-126, 130-135, 139-141, 144-147, 149-157, 159, 166-168, 172, 180, 187, 209, 222, 226, 229-233, 244, 246-247, 250, 252, 257, 315-316, 318, 321, 325-327, 329-337, 339-340, 346

Bóg domu III 42-44, 157, 162, 179, 207-208, 225

C

Charchabu 417-418, 420-421, 424, 426-428

Chasanu III: 234-235

Chebat zob. Hebat

Chudellura zob. Hudellura/Hutellura

Chudena zob. Hudena/Hutena

D

Dabiba I: 19, 168-169, 171, 175, 177, 201

Dadmiš III: 19, 21, 88, 90, 94-95, 149, 151

Dagan I: XX, XXXII, XXXVII-XXXVIII, 8-10, 43-45, 92, 95, 97-99, 157, 187, 268, 306, 308, 311, 318, 351-352, 356-358, 365-366, 417, 419-420, 424, 426-427, 462, 466, 469, 472; II: 67, 76, 79, 139, 143, 145, 275, 277, 311, 329, 369, 372; III: 18, 21-23, 28, 31, 33-35, 40, 44, 53-54, 56, 76-77, 81, 84, 88, 90-91, 94-95, 98-99, 135, 149-151, 153, 163-164, 166, 168, 180, 208-209, 230-231, 241, 260-262, 274, 279, 282

Danataja II: 14-15, 37, 103, 109, 122-123, 125, 137, 184, 326

Danilu I: V, XIV, XVIII, XX, 138, 140, 150, 170, 182, 190-191, 232, 254, 258, 299, 308, 315, 336, 353, 365, 370, 373, 375-376, 379, 382, 385-387, 391, 397, 424; II: 9-15, 18, 20-25, 28-30, 33-39, 41-48, 50-72, 74, 76, 83, 90-100, 102-105, 107-111, 113-119, 122-131, 134, 137, 140, 148, 160-162, 166, 171-172, 177-178, 180, 183-184, 187, 191-198, 200-205, 207-237, 239-242, 244-250, 252, 256, 258, 260, 262-270, 297, 321, 326-327, 341, 347, 363; III: 11, 22, 24, 73, 103, 136, 220

Daqqita III: 43-44, 98-99, 158, 219, 222, 224, 226

Didanu/Ditanu III: 76, 170, 174-175, 236, 244, 253, 255

E

Ea I: 73, 122, 174, 200, 209, 238; III: 24-25, 150, 153-154, 208-210, 213, 219, 322

Eja zob. Ea

Ellilu I: 417-418, 420-421, 424-426, 429; III: 24

Ešmun III: 192-194

G

Gapanu I: 19, 23, 36-38, 56, 66, 147, 168, 170-171, 179-181, 184, 195, 203-204, 219, 245, 268-275, 282, 284, 287, 289-291, 300-301, 304-305, 310, 323-324, 333;
II: 213, 364, 369, 371

Gaszaru III: 88, 102, 179, 182, 250, 252-254, 256-258

Guruma III: 18, 26-27, 31, 33, 149, 151, 233

H

Haddu I: XXI, 6-7, 33-34, 38-39, 41, 56, 85, 87, 99, 124, 147, 256, 259, 267, 283, 290, 295, 356-357, 365; II: 67; III: 34, 43, 46-47, 49-50, 52

Hajanu I: 4, 24, 70, 73, 203, 208-209; II: 14-15, 121-122, 125

Hallilu zob. Ellilu

Hargabu II: 27, 226-227, 229

Hebat I: XXI; III: 25, 44, 76-77, 150, 154, 219, 222, 224, 226-227

Herosi/*rpum/rpi* I: XIV, XVII-XVIII, XXII-XXIII, XXXVI, 51, 73-74, 79, 83, 86, 123, 136, 138, 140, 185, 198, 243, 272, 289, 301, 315, 345-346, 353, 361, 367, 369-394, 397-400, 409-411, 454; II: 60-61, 169, 331, 352; III: 58, 78, 105, 168, 173-174, 176, 220, 236, 245, 250-251, 253-255

Hudellura/Hutellura III: 219, 222, 224, 226

Hudena/Hutena III: 219, 222, 224, 226

Ḥ

Ḥabaj I: 403, 406, 411-413

Ḥoranu I: V, IX, XVII, 8, 90-91, 191, 300, 426, 459, 464-465, 468-470, 473-475; II: 292, 296, 314, 386-387; III: 103, 145, 244, 247-248, 315-316, 318, 321-322, 330-332, 337, 340

Ḥuraja I: XVIII, 258, 315; II: 123, 126, 276, 278-279, 282-284, 291, 295, 297, 324-327, 330, 335, 337-338, 342, 345-349, 351-354, 358, 361-362, 369, 381-382

I

Ichi-Rašap III: 353

Ilahu/Ilahuma III: 124-125, 131-134, 157, 159

Ilimilku I: 37, 51, 100, 117, 275-277, 329, 347-350, 375, 383, 388; II: 18, 34-35, 116, 157, 160, 262, 292-293, 388; III: 67

Ilištam'ū III: 236-237

Ilišu II: 289, 295, 373-374; III: 124, 131-132

Ilu I: V, IX, XVII-XVIII, XX, XXXII, XXXVI-XXXVIII, 3-12, 19, 21-24, 26-30, 32, 34, 36-51, 53-56, 58, 63-70, 75-88, 92-93, 95, 98-100, 102-104, 106-107, 109-113, 115, 121, 123, 128, 135, 137, 147, 153, 157, 163, 173, 175-176, 187, 190-193, 195-201, 203-204, 207, 214, 221-222, 229-230, 233-234, 236-238, 240, 244, 249, 254-255, 257-260, 268, 270-271, 273-276, 280-282, 284, 288-289, 291, 294, 296, 303-304, 306-309, 311, 316-320, 322, 327-331, 333-334, 342-344, 348, 350-360, 366, 370, 372, 384-387, 393-394, 397, 400-401, 403-414, 418-420, 423, 425-426, 430, 435-438, 440-442, 445-446, 448-458, 461, 466, 471-472; II: 10, 17-19, 31, 37, 48-50, 55-58, 60, 63-64, 66, 68-70, 74, 88, 90-95, 97, 101-103, 109, 123, 130, 136, 139, 145, 153, 155, 157-166, 173, 185, 213, 241, 243, 246, 255-257, 260, 268, 274, 277, 280-281, 284, 289-290, 294-295, 297, 300, 306-308, 310-312, 317, 321, 323-325, 327, 335, 339-342, 344, 347, 351-352, 357, 361, 369, 373-379, 388; III: 18, 21-24, 28-29, 31, 33-35, 39, 43-44, 47-55, 58-59, 69-72, 81, 84, 87-88, 90-91, 94-95, 99, 109, 121, 124-126, 131-135, 137, 140, 144-146, 149-150, 153, 157, 159, 166-168, 187, 191-193, 196-199, 204, 208-209, 212-213, 215, 219, 222, 246, 251, 253-254, 257-260, 262, 322, 336, 347

Ilu-ibi III: 18, 21-22, 31, 33, 70, 81, 84, 87-88, 90, 94-95, 109, 126, 134, 149-150, 153, 166, 168, 191, 193, 208, 345, 347

Inašu-ilimowie III: 54, 60, 69, 81, 84, 101, 112, 116-118, 120, 124-126, 134-135, 158, 184, 225, 227-228

Išata I: 19, 168-169, 171, 174-175, 177; II: 139

Išchara/Išcharaja zob. Ušchara/Ušcharaja

Išzum III: 31, 35-37, 151

J

Jabinimilku III: 274

Jabradmaja I: 418, 421, 427-428

Jadub-Ba'lu III: 43

Jadub-Haddu III: 43

Jadub-Ilu III: 43, 117, 121

Jad'u-Jalḥanu I: 45, 318, 320

Jahipanu I: 358, 371-372, 389-393, 395, 397; II: 177

Jammu I: V, IX, XVII, XXXVII-XXXVIII, XL, 5-15, 19, 26, 32, 34, 53-55, 57-58, 65, 69, 72, 74-76, 80-81, 83-102, 104-108, 110-119, 121-129, 135, 138-139, 142, 147, 153, 161, 167-169, 171, 173, 175-178, 190, 200-202, 212, 219-220, 222-223, 225, 247, 249-251, 257, 259-260, 262, 264, 266-269, 280-281, 288-289,

300-301, 305, 315, 319, 333-334, 337-339, 341, 343, 347, 350-351, 356-360, 362, 365; II: 67, 116, 120-121, 139, 158-159, 176, 181, 213, 250, 273, 300, 304, 308, 325, 344, 347, 378, 386-387; III: 19, 31, 34, 42, 51, 59, 81, 145, 150-151, 157, 166, 246

Jaqaru III: 241, 246, 249-250, 252-254, 256, 258-259

Jargub-Ba'lu III: 43

Jargub-Haddu III: 43

Jargub-Limu II: 138; III: 43

Jarǵum-Ba'lu III: 43

Jarǵum-Ilu III: 43

Jarichu I: V, IX, XVII, XXXVIII, 125, 358, 403, 405-407, 410, 415, 417-421, 423-429, 442, 462, 467, 472-473; II: 19-20, 29, 100-101, 171, 174, 234, 236, 258, 280, 338-339, 356; III: 18, 25, 31, 36-37, 40, 42-43, 45, 54, 58, 70, 86-88, 90, 93-94, 118-119, 121, 125, 134, 145, 149, 151, 157-158, 160, 166, 179, 182-183, 203, 209-210, 215-217, 223, 246, 251, 253, 259, 280

Jariš-Ilu III: 43, 117, 121

Jaşşibu II: 281, 284, 291-292, 295-297, 341-343, 352, 382-387

Jaṭipanu I: 124; II: 20-21, 31, 37-38, 45, 93, 103, 128, 153, 155-156, 158, 168, 172-181, 183-185, 190-192, 200, 207, 217, 250-267, 269; III: 203

Jawwu I: 6, 81

K

Kamisz I: 463, 467, 473; III: 54-58, 332, 340

Keldi III: 224

Kinnaru III: 19, 28, 31, 39, 150

Kirta I: VI, XIV, XVIII-XIX, XXXVI, 75, 118, 122-124, 147, 153, 191, 197, 212, 254, 258, 276, 300, 336, 353; II: 33, 42, 45, 49-51, 56, 60, 92, 123, 126, 138, 140, 144, 153, 182, 198, 203, 213-214, 239, 241, 244, 252, 270, 273-370, 372-374, 376-387; III: 66, 69, 72, 76, 95, 131, 136, 146, 172, 175, 204, 236

Koszaraty I: XVII, 112, 139, 254, 258, 315, 336, 406, 417-418, 420-422, 424-426, 428-430; II: 12-13, 37, 45, 50-51, 53, 58, 60, 98-103, 116, 124, 126, 153, 184, 241, 321, 347; III: 18, 24, 31, 34, 40, 93, 95

Koszaru/Koszaru-Chasisu I: XXXVII, 4-5, 10-11, 13-14, 24-26, 31-33, 35, 51, 53-55, 66-67, 69-71, 73-80, 83, 85, 91, 93, 102-104, 106, 111-113, 115-126, 129, 150, 153, 171, 173, 184, 190, 194, 203, 205-215, 219-220, 227, 235, 244-256, 261-263, 291, 333-334, 336, 341, 345-347, 350, 352, 354, 358, 362, 364, 463, 468, 473; II: 14-16, 37, 44, 51, 53, 100-102, 107-110, 114-117, 119-130, 133, 137,

141-142, 153, 157, 171, 173, 176, 181, 196, 213, 260, 280, 331, 339, 344, 377-378; III: 18, 24-25, 31, 35, 40, 43, 54, 56, 59, 111, 149, 151, 157, 179, 182, 210, 250, 256, 321, 340

Kudug/Kuzug III: 208-209, 212, 215, 218-220, 222

Kulitta III: 218-220, 223

Kumarbi I: 183; III: 23, 34, 84, 208-209, 212, 219, 222

Kuszuh zob. Kudug/Kuzug

Kuzug zob. Kudug/Kuzug

L

Litanu/Lotan I: XL, 37-38, 127, 172-173, 175, 177, 280-281, 283, 287, 333; II: 139, 387

M

Milku/Królowie I: 276, 463, 467-468, 473; III: 19, 29, 32, 44, 54, 58-59, 111, 215, 360

Motu I: V, IX, XVII, XXXVIII, 22, 35-40, 46-47, 49-50, 53, 55-58, 66-67, 75, 83-85, 93, 106, 108, 123, 125, 127, 140-141, 149, 153, 160, 163, 171-173, 177, 193, 195, 200-201, 214, 223, 225, 244, 251, 258, 267-275, 279-295, 298, 301, 303-305, 307, 311, 314-315, 321-326, 330, 332-347, 351, 353-354, 356, 358, 364-365, 412, 435, 440, 443-444, 454, 456; II: 67, 140, 194, 203, 290-291, 302, 325, 347, 352, 363, 369-370, 379-380; III: 28, 34, 51, 55, 76, 99, 282

N

Naharu I: 8-14, 19, 26, 54, 89-90, 92, 94-97, 99, 104, 106-108, 110, 113, 119, 124, 127, 168, 171, 175-177, 219, 247, 289, 358, 360; II: 322

Nikkal I: V, IX, XVII, XXXVIII, 106, 139, 147, 320, 351, 406, 415, 417-429, 442, 472; II: 100-101; III: 55, 118, 121, 125, 134, 145, 160, 208-210, 212, 216-217, 219, 222-223

Ninatta III: 218-220, 223

Niqmaddu I: XXX-XXXII, 37, 51, 100, 123, 153, 275-277, 347, 350; II: 34-35, 160, 293, 388; III: 46, 169-170, 172, 175-176, 200, 205

Nubadig I: 473; III: 186, 208, 211, 218-224, 226

Nuranu III: 265, 267, 300, 343-344

P

Pabilu II: 213, 276-279, 294-295, 308-310, 320, 323-328, 332-335, 337, 342, 384

Pani Domów III: 88, 91-92, 104-105, 111, 113-114, 124-125, 131, 134, 156, 158, 161, 229, 231, 347

Piḍaḍapcha III: 219

Pidraja I: VII, 16, 18, 21, 23-24, 30, 32, 41, 57, 59, 121, 141-143, 159, 161, 186, 188-189, 191, 196, 207, 233, 247, 250-251, 263, 266, 297, 299-300, 329, 418, 421, 427; II: 67; III: 6, 18, 21, 25, 27, 43, 69, 88, 90, 94, 118, 121-122, 149, 152, 157, 222, 224-228, 346-347

Puḡata I: VI, XVIII, 127, 159, 177, 182, 299; II: 5, 23-24, 30-31, 34, 38-40, 44-45, 51, 59, 71, 74, 93, 103, 110, 119, 130, 153, 177, 184, 191, 194, 196-208, 210, 212, 214, 221, 241, 243-244, 246-267, 270, 312

Q

Qudšu-Amruru I: 24, 29, 63, 73, 182, 203-205, 207, 210, 220, 228-232, 299-300; III: 53-54, 59

R

Raḥmaja I: 435-436, 440-442, 445-448, 453, 455-456; II: 280, 338-339

Rapaita II: 61

Rapiuma zob. Heros

Rašap I: VIII, XX, 127, 177, 205, 358, 410, 462, 464, 467, 469, 473, 476; II: 273, 280, 300, 304, 338-339; III: 6, 19, 21, 31, 37, 43, 54, 59-60, 69, 74, 91, 106, 111-114, 116-122, 124-125, 132, 134, 149, 151, 157-158, 161, 184-188, 194, 211, 223, 234, 236, 246, 250, 253, 255, 259, 265, 286, 293-294, 301-303, 330, 332-335, 341, 343-344, 346-347, 353

Rpum zob. Heros

S

Sigildu III: 353

Szamaq I: 372, 390-391, 393, 397-398; II: 61, 177, 259

Szariella II: 79; III: 171, 177, 260-261

Szarmagu II: 363

Szarraszija III: 31, 35, 40, 151, 155

Szarrumanu I: XXI; II: 338; III: 42-44, 58-59, 77, 157, 160-161, 279, 281

Szauszka II: 118; III: 150, 154, 218-223

Szimegi I: 424; III: 208, 210, 213, 219, 222

Szitmanita II: 285-287, 295-296, 359, 361-367, 369, 371, 373, 376, 383

Szukamuna I: 403, 406, 411-413; II: 86; III: 49, 52, 54, 124-125, 132, 134, 157, 196-199, 204

Š

Šamala II: 27-28, 227-230

Šaponu I: XXVIII, XXXVII, XL, 5-7, 16, 19-21, 29, 31-32, 34, 38, 44-45, 50, 54-57, 67, 76-77, 81, 87-88, 94, 104, 111, 121, 133, 135, 138-141, 146, 162, 167-168, 180, 182, 186, 188, 232, 243, 249, 259, 261, 263, 265, 282, 284, 305, 312-321, 334, 339-340, 361, 400, 461, 466, 472; II: 25, 67, 211, 215, 285, 287, 355, 357, 359, 372; III: 17-18, 21, 24, 31, 40, 52, 69, 81, 86-87, 90, 92-94, 111-112, 114, 116, 125-126, 129, 134-135, 149, 151, 153, 167, 258, 345-346

Šitqanu I: 258, 315; II: 347; III: 234-239

Š

Ša'tiqata II: 289-291, 294-296, 374, 376, 378-380

Šaggar III: 31, 35-37, 151

Šahru I: 331, 333, 437, 440, 442, 446-447, 449, 455-458, 463-464, 468, 472-473; II: 342; III: 29, 54, 58

Šalhu II: 273, 300, 304

Šalimu I: 331, 333, 437, 440, 442, 446-447, 449, 455-458, 463-464, 468, 472-473; II: 342; III: 29, 32, 54, 58, 81, 87, 90, 93, 125, 132, 157, 181, 185, 187

Šamumanu III: 352-354

Šamumy III: 18, 23-24, 31, 33-34, 149, 151

Šapša I: XX-XXII, XXXVII, 12, 22, 36, 44, 46, 48, 50, 56, 67, 75, 107-112, 195, 201, 235, 269-270, 274-275, 287, 292-297, 302, 312-315, 322, 326-327, 329-333, 342-347, 352, 410, 424, 435-437, 440-442, 446-447, 449, 455, 461-468, 470; II: 30-31, 258, 285, 352, 361; III: 17, 19, 31, 42-45, 76-77, 119, 125, 134, 144, 149, 151, 157-158, 160-161, 170, 172, 175-176, 179, 182-183, 230-231, 251, 253, 259, 261, 295, 301-302, 335

Šunama I: 79, 197, 403, 406, 411-413; III: 49, 52, 54, 124-125, 132, 134, 157, 196, 198-199, 204

T

Tagi III: 224

Tahamatu III: 18, 26-27, 31, 149, 151, 233

Teszub III: 22-23, 34, 44, 84, 150, 154, 208-210, 212-213, 219, 222

Tiraszu III: 31, 38, 43, 151, 157-159

Tunnanu I: 19, 168-169, 171-173, 175, 177; II: 139, 387; III: 329, 332, 334-335

Ṭ

Ṭalaja I: 16, 18, 21, 23-24, 30, 32, 42, 57, 121, 141-142, 158-159, 161, 188, 191, 197, 207, 234, 247, 250-251, 263, 266, 297, 299-300, 329; II: 67; III: 25, 27

U

Ubinnijanu III: 237-238

Uḡurnanu III: 353

Ugaru I: 19, 23, 36-38, 56, 66, 147, 168, 170-171, 179, 182, 185, 195, 269, 271-272, 274-275, 282, 284, 287, 289-291, 300-301, 304-305, 310, 323, 334; II: 364, 369, 371; III: 28, 91

Ullamu III: 234-235

Urtenu I: XXXII; III: 16, 30, 169, 267, 311-312, 314, 319

Ušchara/Ušcharaja III: 19, 27, 31, 35, 42, 140, 142, 149, 151, 157, 162-163, 181, 222

Uszchatu III: 19, 28, 31, 39

Z

Ziḡu I: 463, 467, 473; III: 53-57, 332, 340

INDEKS TOPONIMÓW MITYCZNYCH I HISTORYCZNYCH

•

ʿAnaq I: 372, 394, 399

ʿAsztarot I: XXXVII, 400, 463, 467, 473; III: 250, 254-256, 270

A

Abilumu II: 19-20, 29, 59, 169-174, 177, 228, 234-236, 238; III: 203

Aleppo I: XXX, 63, 89, 131, 206, 279, 310, 383, 388, 439; II: 299, 336, 354; III: 45, 48,
76-77, 154, 156, 169, 202, 222, 261

Araššichu I: 464, 468, 474-475

B

Bibita I: 462, 467, 469, 473; III: 112, 116, 119

Bit-Chuburu II: 275, 277, 314-315, 329

Byblos II: 301

C

Chašu III: 49, 52

Chuburu II: 282-284, 294-296, 315, 322, 346, 348-353, 356-357, 359, 361-363, 370, 373,
380-382, 384, 387

Churšanu I: 3-5, 64, 66-68, 70, 76, 78, 80, 94, 198, 317

Cypr I: XLI, 212; III: 28, 202, 205, 269, 335

D

Dadmima III 31, 38-39, 151

E

Edreʿi I: 400; III: 250, 254-256

Egipt I: XIII, XXIX-XXX, XXXII, XXXVI-XXXVII, 4-5, 10, 24, 58, 61, 69-70, 72-73, 75, 79, 91, 100, 103, 150, 189, 203, 205-206, 214, 216, 241, 287; II: 40, 49, 120-121, 124-125, 199, 241, 378; III: 25, 75, 253

Eufkrat II: 294, 315

G

Gunu III: 112, 119, 343-344

Ġ

Ġalil I: 372, 394, 399

H

Harnamu I: 382; II: 30, 37, 61-62, 204, 232, 245, 267

Hazzi II: 357

Hizpu III: 111, 115

Hubur II: 304

Humaraja I: 36, 39, 270, 273-274, 290-291

Ĥ

Ĥryt I: 463, 467, 473

I

Inbubu I: 3, 21, 66-67, 83, 94, 146, 182, 185, 188, 462, 466, 472

Isztaqabu III: 111, 115

J

Jezioro Galilejskie/Genezaret II: 28, 62, 171, 230-232; III: 25, 254, 270

K

Kankanaju I: 42, 297, 301

Kannapija III: 81, 84-85

Kasu I: 4-5, 70-71, 76, 78, 94; II: 357

Kreta I: XXXVII, 4-5, 10, 24, 69, 71-73, 78-79, 103, 205, 214, 240-241, 248, 347, 463, 468, 473; II: 120-121; III: 25

L

Larugatu I: 462, 467, 473

Liban I: XXXIV, XL, 33, 62, 240, 251, 253, 265, 372, 394, 396, 399-400; II: 16, 140-141;
III: 31, 39, 151, 255, 350

Lulu I: 8-9, 92, 94, 96-97, 409

M

Mari I: XXXV, XXXVII, 95, 155, 157, 231, 351, 360, 426, 464, 469, 476; II: 63, 76, 370;
III: 24-25, 28, 36-37, 47, 59, 76, 85, 112, 178, 182, 253

Maşada I: 464-465, 468-469, 473

Mhbn III: 111-112, 116, 119

Mrrt-Tğll-Bnr II: 28, 228, 234-236

Mulukku III: 111-112, 114-116, 119

N

Nabakima III: 111, 115

Nani II: 285, 287, 355, 357, 367

Neszsze III: 234-235

Q

Qr-Mym II: 28, 234-236

S

Sirion I: XL, 33, 251, 253, 265

Styks II: 304

Sydon I: XLI, 60; II: 237, 294, 331, 362; III: 194

Szamuku I: 372, 393, 399

Szarmagu I: 36, 270, 272, 301

Szarrumannu III: 230, 233

Ş

Şaponu I: XXVIII, XXXVII, XL, 5-7, 16, 19-21, 29, 31-32, 34, 38, 44-45, 50, 54-57, 67,
76-77, 81, 87-88, 94, 104, 111, 121, 133, 135, 138-141, 146, 162, 167-168, 180,
182, 186, 188, 232, 243, 249, 259, 261, 263, 265, 282, 284, 305, 312-321, 334,
339-340, 361, 400, 461, 466, 472; II: 25, 67, 211, 215, 285, 287, 355, 357, 359,

372; III: 17-18, 21, 24, 31, 40, 52, 69, 81, 86-87, 90, 92-94, 111-112, 114, 116, 125-126, 129, 134-135, 149, 151, 153, 167, 208, 258, 345-346

T

Tarǵuzizu I: 36, 270, 272, 301

Tuttul I: XXXVII, 351, 417, 420, 426, 462, 466, 469, 472; III: 28, 47

Tyr I: XLI; II: 237, 294, 331, 362

U

Udum I: XVIII, 75, 254, 336; II: 51, 98, 123, 275-276, 278-279, 294-295, 308-309, 320-325, 327, 330-337, 346, 348, 362, 380, 382, 384

INDEKS *KTU*

Numer <i>KTU</i>	Numer tekstu w niniejszym zbiorze	Numer <i>KTU</i>	Numer tekstu w niniejszym zbiorze
1.1–1.6	1	1.114	3
1.14–1.16	8	1.115	28
1.17–1.19	7	1.116	38
1.20–1.22	2	1.118	9
1.23	5	1.119	25
1.24	4	1.123	14
1.39	27	1.124	43
1.40	35	1.126	20
1.41	24	1.127	52
1.43	31	1.130	17
1.46	15	1.132	39
1.47	9	1.138	21
1.48	40	1.140	54
1.65	13	1.141	47
1.78	55	1.142	48
1.79	41	1.143	49
1.80	42	1.144	50
1.82	60	1.145	53
1.87	24	1.148	26
1.90	32	1.148:1-9	9
1.91	62	1.148:23-44	10
1.96	59	1.155	51
1.100	6	1.161	30
1.102	12	1.162	29
1.103	53	1.163	56
1.104	18	1.164	34
1.105	22	1.168	33
1.106	23	1.169	58
1.108	44	1.178	57
1.109	16	3.9	63
1.110	36	6.13	45
1.111	37	6.14	46
1.112	19	6.62	61

NOTY O AUTORACH

DR HAB. MARCIN MAJEWSKI – profesor UPJPII, wykładowca UPJPII i UJ. Studiował biblistykę (UPJPII) oraz filologię języków semickich (UJ). Jego książka *Pięcioksiąg odczytany na nowo* zdobyła laur Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk w konkursie na teologiczną Książkę Roku. Obszar badań naukowych: Pięcioksiąg, wpływ kultur ościennych na religię i pisma Izraela, badania diachroniczne języka hebrajskiego, teoria przekładu.

DR ANDRZEJ MROZEK – odbył studia w zakresie nauk biblijnych w Krakowie, Neapolu i w PIB w Rzymie. Tam również był przez pewien czas wykładowcą. Członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Obszar badań naukowych: jako biblista, kulturoznawca oraz religioznawca zajmuje się historią i kulturą piśmienniczą starożytnego Bliskiego Wschodu, Ugarit, Biblią jako kodem cywilizacji.

DR HAB. MACIEJ MÜNNICH – prof. KUL w Instytucie Historii. Studiował historię (KUL) oraz biblistykę (KUL) i orientalistykę (UW), nadto współczesne konflikty zbrojne (AON, obecnie ASzWoj). Obszar badań naukowych: religia zachodnich Semitów, demonologia biblijna, hebrajskie wierzenia dotyczące życia pozagrobowego, archeologia starożytnego Izraela, a także sytuacja geopolityczna współczesnego Bliskiego Wschodu.

DR MARIUSZ SZMAJDZIŃSKI – kapłan diecezji łowickiej. Doktor teologii biblijnej (KUL), licencjat nauk biblijnych (PIB Rzym), magister filologii klasycznej (UMK Toruń). Członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Obszar badań naukowych: profetyzm izraelski (zwł. Dwunastu Proroków), filologia i literatura orientalistyczna (zwł. ugarycka i syryjska), filologia i literatura klasyczna (zwł. tragedia grecka).