

# BIBLIA

W KULTURZE ŚWIATA



*Między Biblią  
a kulturą  
I*

Kraków 2011

# MIĘDZY BIBLIĄ A KULTURĄ I

praca zbiorowa pod redakcją  
ks. Tomasza Jelonka  
i ks. Romana Bogacza

Kraków 2011

Redaktor naukowy  
*ks. Tomasz Jelonek*

Skład i łamanie  
*Piotr Pielach*

PUBLIKACJA DOFINANSOWANA  
Z DOTACJI  
Z MINISTERSTWA NAUKI  
I SZKOLNICTWA WYŻSZEGO  
NA DZIAŁALNOŚĆ STATUTOWĄ.

Copyright © 2011 by Katedra Teologii i Informatyki Biblijnej  
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II

ISBN 978-83-7438-285-4

Wydawnictwo Naukowe  
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II  
31-004 Kraków, ul. Franciszkańska 1  
tel./fax 12 422 60 40

## Spis treści

<i>Wprowadzenie</i> .....	7
Wojciech Kosek	
<i>Zawarcie przymierza w Wj 1–18 na tle zwyczajów Bliskiego Wschodu</i> .....	9
ks. Jozef Leščinský	
<i>Svätý Pavol a jeho postoj k verejnej autorite v Liste Rimanom</i> .....	33
Marcin Majewski	
<i>Ugarycki epos o Aghacie a Stary Testament</i> .....	41
Daniel Slivka	
<i>Biblia i jej interpretácia v stredoveku</i> .....	63
ks. Marek Tatar	
<i>Autorytet Pisma Świętego w duchowym dialogu ekumenicznym</i> .....	75
ks. František Trstenský	
<i>Krąg hermeneutyczny i jego elementy</i> .....	91
ks. Anton Tyrol	
<i>Biblické kurzy lektorov na Slovensku</i> .....	103
Anna Maria Wajda	
<i>Zwierzęta mesjańskiego królestwa (Iz 11, 6–9)</i> .....	109

Adam Wąsowski

*Architektura bramna starożytnego Izraela a Jezusowe określenie*

*„Ja Jestem bramą” (J 10, 7.9)..... 135*

Zofia Włodarczyk

*Sukot to nie tylko lulaw..... 143*

ks. Bogdan Zbroja

*Fresk z kościoła w Raciborowicach inspirowany Apokalipsą..... 153*

Marcin Majewski

## Ugarycki epos o Aqhacie a Stary Testament

Biblia wyrosła z kultury i cywilizacji starożytnego Wschodu i na etapie swego powstawania wchodziła nieustannie w interakcję z jego literaturą. Potwierdza to wiele świadectw starożytnej twórczości Bliskiego Wschodu „odkopanych” w XIX i XX w. Chcę wskazać jeden przykład interakcji Biblii i literatury kananejskiej<sup>1</sup> — poemat<sup>2</sup> o Aqhacie odkryty w Ugarit.

### Ugarit

Rok 1929 to bardzo ważna data dla badań biblijnych i w ogóle dla badań starożytnego Wschodu. Jest to data odkrycia starożytnego miasta-państwa Ugarit<sup>3</sup> na terenie dzisiejszego Ras Szamra<sup>4</sup> w północnej Syrii nad

<sup>1</sup> Choć królestwo Ugarit pod względem położenia nie stanowiło obszaru ściśle należącego do biblijnego Kanaanu (było położone około 125 km na północ od historycznych jego krańców), to jednak przynależy do kultury kananejskiej i przez to jest również do pewnego stopnia reprezentatywne dla kananejskiej religii; por. np. P. C. CRAIGIE, *Ugarit, Canaan, and Israel*, „Tyndale Bulletin” 34 (1983), s. 145–167; J. DAY, *Canaan, Religion of*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, t. 1, New York 1992, s. 831; A. MROZEK, *Między Ugaritem a Starym Testamentem*, „Przegląd Powszechny” 7–8 (2006), s. 79; E. LIPIŃSKI, *Język ugarycki a hebrajszczyzna ksiąg biblijnych*, „Studia Judaica” 11 (2008), s. 301–307.

<sup>2</sup> Poemat, epos, legenda lub saga to lepsze określenia tego utworu, niż pojawiające się również w tym kontekście określenie mit. Mit bowiem opowiada w pierwszym rzędzie o dziejach bogów; tu zaś mamy do czynienia z poetyckim podaniem o sprawach ludzkich, z legendą dynastyczną.

<sup>3</sup> Przypadkowego odkrycia starożytnego grobowca z Ugarit dokonał syryjski rolnik wyznania alaickiego Mahmed Mella az-Zir już w marcu 1928, a systematyczne wykopaliska rozpoczęto wiosną 1929 roku i tę datę uznaje się za datę odkryć w Ras Szamra.

<sup>4</sup> Ras Szamra (arab. *pole kopru* lub *główka kopru*) — nazwa pochodzi od rośliny uprawnej, charakterystycznej właśnie dla wschodnich obszarów basenu Morza Śródziemnego, gdzie zlokalizowane było Ugarit.

Morzem Śródziemnym. Francuskie ekspedycje archeologiczne, prowadzone w tym miejscu przez dziesięciolecia, odsłoniły ruiny dużego miasta z okazałym pałacem i dwiema świątyniami<sup>5</sup>, a w najmłodszej, najwyżej położonej warstwie ujawniły literackie archiwa metropolii — tysiące zapisanych glinianych tablic. Miasto dopiero po kilku latach jednoznacznie zidentyfikowano ze znanym dotychczas tylko z dokumentów<sup>6</sup> królestwem Ugarit. Wiele z odkrytych tekstów zostało zapisanych językiem akadyjskim, który w XIV w. przed Chr. (okres rozkwitu Ugarit) funkcjonował jako *lingua franca* starożytnego Wschodu. Odkryto dokumenty pisane także w innych językach, jak hurrycki, hetycki, egipski<sup>7</sup>. Jednak największą sławę odkryciom przyniosła bogata literatura zapisana w narodowym lokalnym dialekcie tego miasta-państwa, nazwanym j. ugaryckim. Język ten, nieznany przed 1929 rokiem, napisany został w systemie, którego również nie spotkano dotąd na Bliskim Wschodzie. Pismo ugaryckie posługiwało się znakami klinowymi — znanymi z tekstów sumeryjskich, akadyjskich, hetyckich czy hurryckich — ale tworzącymi system alfabetyczny, a nie sylabiczny, jak w czterech wyżej wymienionych językach. Ugarytyjczycy przyswoili sobie spółgłoskowy alfabet zachodnich Semitów i zapisali go znakami klinowymi, tworząc zamiast kilkuset — zaledwie trzydzieści prostych znaków.

## Literatura Ugarit

Tak jak dla Qumran charakterystyczny jest zwój papirusowy czy pergaminowy, tak dla Ugarit (też np. dla Mari, el-Amarna) tabliczki gliniane. Z ty-

<sup>5</sup> Identyfikacja pierwszej, jako świątyni Baala, nie budzi wątpliwości, natomiast drugiej jest dyskusyjna (świątynia Ela lub Dagona).

<sup>6</sup> Starożytne Ugarit znane było z tekstów z okresu brązu. Najwcześniejsze świadectwo pochodzi z Ebla (ok. 2200 r. przed Chr.). O Ugarit mówią też teksty egipskie i dokumenty z archiwum z Mari (XIX i XVIII w. przed Chr.) oraz późniejsze z Alalah i listy z el-Amarna (XVI i XIV w.). Z tych danych wynikało, że w północnej Syrii, w miejscu bliżej nieokreślonym, istniało niegdyś miasto Ugarit, prowadzące rozległy handel zarówno morski, jak i lądowy.

<sup>7</sup> W sumie odkryto teksty pisane w siedmiu językach: egipskim, cypryjsko-minojskim linearnym B, hetyckim, hurryckim, sumeryjskim, akadyjskim i ugaryckim. Ta wielość języków wiązała się z ekonomicznym znaczeniem i geograficznym położeniem Ugarit, położonego na głównym szlaku handlowym Żyźnego Półksiężycza i na styku mocarstw.

sięcy odkopanych tablic, w dużej mierze połamanych, fragmentarycznych, złożono setki tekstów, w tym niektóre dość długie. Tabliczki zawierają trzy, a nawet cztery rodzaje pisma: klinowe (sylabiczne i alfabetyczne), hieroglificzne i linearne. Wraz z ich odszyfrowaniem otworzyła się przed nami wielka biblioteka literatury blisko związanej z językiem hebrajskim i Biblią Starego Testamentu. Jest to jedna z najmłodszych znanych nam starożytnych literatur (w sensie stosunkowo niedawnego jej odkrycia).

Największa część tekstów pochodzi z okresu rozkwitu Ugarit między XIV a XII w. i daje nam wyobrażenie o religii, kulcie, ludzie i państwie tego terenu. Wcześniejsze archiwa prawdopodobnie spłonęły. Wiele z tekstów literackich datuje się na ok. 1350 przed Chr., jednak są one świadectwem starszych przynajmniej o wiek lub dwa wieki tradycji.

Teksty publikowane były niemal na bieżąco we francuskojęzycznym czasopiśmie *Syria*<sup>8</sup>, później specjaliści ugarytologii skupili się wokół powstałego w 1969 roku pisma *Ugarit-Forschungen*<sup>9</sup>. Najliczniejszy zbiór — zbiór tekstów alfabetycznych — został wydany w 1963 (CTA)<sup>10</sup>, a następnie w 1976 roku (KTU)<sup>11</sup>. Obecnie, po połączeniu w całość rozbitych tabliczek, pełna ich liczba wynosi 1253 i wydana została w 1995 roku (CAT)<sup>12</sup>, a ostatnio w formie elektronicznej i książkowej w Ugarit Data Bank (UDB)<sup>13</sup>. W większości są to teksty Nieliterackie (dokumenty, spisy, kontrakty). Tekstów historycznych jak na razie nie odnaleziono prawie wcale, podobnie tylko kilka listów. Wśród tekstów liturgicznych i religijnych (oznaczanych jako KTU 1) są spisy, rytuały i wróżby. Mitologicznych tekstów jest niewiele (ok. 50), lecz są one obszerne, pisane na dużych i dobrze zachowanych tablicach. Najważniejsze z tekstów literackich to poematy mityczne i legendy dynastyczne.

<sup>8</sup> Paris: Paul Geuthner 1920–.

<sup>9</sup> *Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas*, Kevelaer 1969–. Pismo ukazuje się nieregularnie.

<sup>10</sup> A. HERDNER, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras-Shamra-Ugarit de 1929 à 1939* (Mission de Ras Shamra 10), t. 1–2, Paris 1963.

<sup>11</sup> M. DIETRICH, O. LORETZ, J. SANMARTIN (red.), *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit einschliesslich der keilalphabetischen Texte ausserhalb Ugarits*, (Alter Orient und Altes Testament 24/1), Kevelaer 1976.

<sup>12</sup> M. DIETRICH, O. LORETZ, J. SANMARTIN (red.), *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places* (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syriens-Palästinas und Mesopotamiens 8), Münster 1995.

<sup>13</sup> J.L. CUNCHILLOS, J.P. VITA, J.A. ZAMORA, *Ugarit Data Bank. The Texts*, Madrid 2003 [CD-ROM] oraz w czterotomowej formie książkowej: J.L. CUNCHILLOS, J.P. VITA, J.A. ZAMORA, *The Texts of the Ugaritic Data Bank*, tłum. A. Lacadena i A. Castro, t. I-IV, Piscataway 2003.

## Dane o eposie Aqhat

Z literackich utworów z Ugarit najdłuższe i najbardziej rozpoznawalne są trzy: cykl mitów o Baalu, poemat o Kircie<sup>14</sup> i poemat o Aqhacie. W takiej też kolejności je odkryto. Odnaleziony w 1930 roku poemat o Aqhacie jest zapisany na trzech glinianych tablicach (KTU 1.17–19). Zwyczajem stosowanym w tabliczkach mezopotamskich, tekst zapisany jest po obu stronach, w ten sposób, że aby odczytać drugą stronę tablicy, trzeba ją odwrócić do góry dnem. Podobnie, jak w poemacie o Kircie, tabliczki mają po trzy kolumny tekstu na każdej stronie. Pierwsza tablica (złożona z dwóch części) ma wymiary 21–23 cm × 17–17,5 cm, druga zachowała się tylko we fragmentach, natomiast trzecia (złożona z trzech części) jest nieco mniejsza (17 cm × 11,5 cm)<sup>15</sup>. Poemat liczy ok. 650 poetyckich wersów<sup>16</sup>, niektóre części są nieczytelne, brak kilku wątków i zakończenia eposu. Mimo to da się odtworzyć główny bieg jego narracji i wiele szczegółów. Datowany jest na połowę XIV w. (ok. 1350 przed Chr.). Jak wspomniałem, jest to data spisania lub przepisania utworu, który istniał z pewnością nawet kilka wieków wstecz. Tabliczki eposu przechowywane są w muzeum w Luvrze.

Poemat po raz pierwszy został wydany wraz z transkrypcją, wstępem i komentarzem w 1936 r. przez Charlsa Virolleauda<sup>17</sup>. Kolejno został wy-

<sup>14</sup> W Polsce najczęściej jako Keret, król Keret, poemat o Kerecie. Jako, że pismo ugaryckie jest w piśmie spółgłoskowym (powstałym prawdopodobnie na bazie fenickiego), stąd wokalizacja imion własnych pozostaje przypuszczalna, hipotetyczna. Wokalizację *Keret* zaproponował Charles Virolleaud, wydając znaczną część poematu: C. VIROLLEAUD, *La légende de Keret, roi des Sidoniens*, Paris 1936. Jednak bardziej prawdopodobna wokalizacja imienia tego króla wydaje się być *Kirta*. Wokalizacja *Keret* przypomina rzeczownik typu segolowatego, lingwistycznie późniejszy i charakterystyczny dla języka hebrajskiego, a nie dla ugaryckiego.

<sup>15</sup> A. TRONINA, *Eposy ugaryckie o Kerecie i Aqhacie*, [w:] A. PACIOREK, A. CZAJA, A. TRONINA (red.), *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie. Ewangelia o Królestwie*, Lublin 2009, s. 565.

<sup>16</sup> E. JACOB (*Ras Shamra — Ugarit et l'Ancien Testament* [Cahiers d'Archéologie Biblique 12], Paris 1960, s. 48) mówi jeszcze o ok. 450 liniach utworu, jednak nowsze odkrycia i badania grupujące fragmenty tablic pozwalają odczytać znacznie większą liczbę wersów poematu.

<sup>17</sup> C. VIROLLEAUD, *La légende phénicienne de Danel. 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 1936.

dany m.in. w CTA<sup>18</sup>, UT<sup>19</sup> czy KTU<sup>20</sup>. Można go przeczytać w angielskim tłumaczeniu w ANET<sup>21</sup> oraz w jedynym, niedawno opublikowanym tłumaczeniu polskim ks. prof. A. Troniny<sup>22</sup>. Virolleaud w *editio princeps* nadał mu tytuł *Legenda Daniela*, jednak jedna z trzech tablic (I D I 1)<sup>23</sup> zawiera tytuł *l'aqhat* „o Aqhacie”, „dla Aqhata” lub „należący do mitu/cyklus Aqhata”<sup>24</sup>. Stąd funkcjonują różne tytuły eposu: *o Aqhacie*, *o Danielu* czy *o Danielu i Aqhacie*. Pisarzem spisującym poemat jest Ilumilku, o czym świadczy kolofon II D VI. Skryba ten wymieniany jest też w kolofonach innych tekstów w zwrocie: „zapisał to Ilumilku, skryba Nikmadu, króla Ugarit”<sup>25</sup>. Wszyscy tłumacze przyjmują porządek tekstu, który ustalił Virolleaud<sup>26</sup>.

<sup>18</sup> A. HERDNER, *Corpus des tablettes*,

<sup>19</sup> C. H. GORDON, *Ugaritic Textbook. Grammar, Texts in Transliteration, Cuneiform Selections, Glossary, Indices*, (Analecta Orientalia, 38), Roma 1965, reprint 1998 — klasyczny podręcznik ugarytologii (obszerna gramatyka, teksty w transliteracji, słownik, indeksy, wybór tekstów w piśmie klinowym).

<sup>20</sup> M. DIETRICH, O. LORETZ, J. SANMARTIN (red.), *Die keilalphabetischen Texte*,

<sup>21</sup> J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969, s. 149–155. Tekst ang., bogato ilustrowany, także w: V. H. MATTHEWS, D. C. BENJAMIN, *Old Testament Parallels. Laws and Stories from the Ancient Near East*, New Jersey 1997, s. 66–75. Inne ang. tłumaczenie w: N. WYATT, *Religious Texts from Ugarit. The Words of Ilmilku and his Colleagues*, Sheffield 2002, s. 246–313; a z obszernym wstępem i komentarzem (owoc wieloletniej pracy i wielu publikacji autora nt. Aqhata): B. MARGALIT, *The Ugaritic poem of Aqht: text, translation, commentary* (BZAW 182), Berlin-New York 1989, s. 143–165.

<sup>22</sup> A. TRONINA, *Eposy ugaryckie o Kerecie i Aqhacie...*, dz. cyt., s. 563–621.

<sup>23</sup> Pierwszy znak wskazuje na jedną z trzech tablic poematu, skrót D wskazuje na utwór *Legenda Daniela*, kolejne oznaczenia wskazują na kolumnę i werset.

<sup>24</sup> Przyimek *l* (ug. i hebr. *do, dla, w stronę, z powodu*) jako prefiks może służyć, podobnie jak w hebrajskim biblijnym, wyrażeniu celownika (*nota dativi*): *Aqhatowi* czy też jako *lamed auctoris*: *Aqhata* (por. np. hebr. לְדָוִד *l'dāwid*, bardzo częsty w tytułach psalmów).

<sup>25</sup> Chodzi zapewne o Nikamdu II (ok. 1360–1330 przed Chr.). To za jego rządów Ugarit zmieniło orientację polityczną z pro-egipskiej i prawdopodobnie dobrowolnie poddało się zwierzchności imperium hetyckiego. Król ten oprócz zasług politycznych położył wielkie zasługi dla życia kulturalnego i artystycznego miasta. Za jego czasów odbudowano po pożarze pałac królewski w imponującej formie. Ponadto wtedy także przepisano, a może i napisano liczne teksty mitologiczne i kultowe, świadczące o bogactwie i wysokim poziomie ugaryckiej literatury.

<sup>26</sup> A. Tronina w cytowanym wyżej opracowaniu poematu, dołącza do niego (z pewnym znakiem zapytania) kolejne trzy tabliczki, określane roboczo jako „Refaim”.

## Treść eposu

Epos opowiada historię zblizoną klimatem do opowiadań o patriarchach zawartych w Księdze Rodzaju. Danel (lub Dani'il), król Harnamitów, to człowiek prawy i mądry, sędzia rozstrzygający spory. On i jego żona Danataj są jednak bezdzietni. Opowieść rozpoczyna się tym, jak Danel podejmuje się siedmiodniowego rytuału, podczas którego „spożywa pokarm bogów i pije pokarm świętych”, aby wyprosić syna. Boleje nad brakiem potomka, który zachowałby pamięć o nim, kontynuował składanie ofiar w świątyni i pomagał mu na starość<sup>27</sup>. Siódmego dnia Baal<sup>28</sup> wstawia się za Danelem do najwyższego boga, Ela<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Poetycki *passus* o roli syna, potomka pojawia się tu kilkakrotnie (w ustach Baala, Ela i samego Danela). Zob. szerzej w: Y. AVISHUR, *The 'Duties of the Son' in the 'story of Aqhat' and Ezekiel's prophecy on Idolatory (chap. 8)*, Ugarit-Forschungen 17 (1985), s. 49–60. Szerokie omówienie rytu Danela por. w: D. P. WRIGHT, *Ritual in narrative. The dynamics of feasting, mourning, and retaliation rites in the Ugaritic tale of Aqhat*, Winona Lake 2001, s. 20–47.

<sup>28</sup> Baal (ugar. *b'l*, hebr. **בַּעַל** *Ba'al*) to centralna postać w ugaryckiej literaturze. Imię *Baal* należałoby raczej uważać za tytułaturę (podobnie jak El, Jam, Mot oraz imiona innych bogów), gdyż oznacza ono w językach semickich „pan, właściciel, mąż” i mogło być używane w odniesieniu do różnych bogów. Właściwe imię ugaryckiego boga byczy zapisywano *hd* (i wokalizowano prawdopodobnie *Haddu*) lub *hdd* (i wokalizowano *Hadad*). Wydaje się, że początkowo nie należał on do panteonu tego miasta, gdyż nie uchodził za syna Ela, lecz za syna Dagona (*bn dgn*). To porywczy, pełen młodzieńczego zapału (przeciwieństwo starego, mądrego i dostojnego Ela) bóg burzy, życiodajnego deszczu i urodzaju, władca świata. Szerzej zob. np. S. CINAL, *Baal z Ugarit a inni bogowie burzy starożytnej Syrii i Palestyny* (Rozprawy Habilitacyjne 321), Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 1997; A. MROZEK, *Baal – bóg-wojownik z Ugarit*, [w:] J. Drabina (red.), *Religie a wojna i terroryzm* (Studia Religioznawcze 36), Kraków 2003, s. 12–14; A. R. W. GREEN, *The Storm-God in the Ancient Near East* (Biblical and Judaic Studies 8), Winona Lake 2003, szczeg. rozdział III *Syria*, s. 153–218.

<sup>29</sup> El (ugar. *'l*, hebr. **אֵל** *'el*) to przewodniczący „zgromadzenia bogów” (*phr 'ilm*) w panteonie ugaryckim, ojciec bogów i stwórca stworzeń (*bnj bnwt*), zwany Bykiem Elem (*tr il*). Choć był on najważniejszym bogiem kananejskim, to w mitologii ugaryckiej nie jest to takie jednoznaczne. Jego pozycja ustępuje bardzo aktywnej roli Baala, któremu prawdopodobnie stary El przekazał władzę. Szerzej por. np. A. NAUMCZYK, *Ważniejsze bóstwa panteonu kananejskiego w świetle tekstów z Ugarit*, Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej 1960, Warszawa 1961, s. 133–177; M. H. POPE, *El in the Ugaritic Texts*, Leiden 1955; R. RENDTORFF, *El, Ba'al und Jahwe*, ZAW 78 (1976), s. 277–291; S. B. PARKER, *The Historical Composition of KRT and the Cult of El*, ZAW 89 (1977), s. 161–175; W. HERMANN, *Ps 19*

Ten bierze za rękę<sup>30</sup> i błogosławi Danela, który uradowany powraca (prawdopodobnie ze świątyni) do domu. Tam odwiedzają go Koszarytki, boginki płodności<sup>31</sup>, a król gości je hojnie w swym pałacu i karmi przez sześć dni. Siódmego dnia „zręczne boginie” odchodzą, pozostawiając „rozkosz łożu poczęcia i radość łożu narodzin”.

Tu następuje brak większej partii tekstu, jednak z całości wynika, że Danelowi rodzi się długo oczekiwany potomek, któremu nadaje imię Aqhat. Kiedy Aqhat jest już młodzieńcem, jego ojcu składa wizytę Koszar-Hasis<sup>32</sup>, boski kowal. Serdecznie ugoszczony, wręcza Danelowi podarunek — cudowny łuk i strzały. Ojciec wręcza go Aqhatowi z religijnym napomnieniem, aby pierwociny swych łowów składał do świątyni. W międzyczasie epos wzmiankuje codzienne zajęcia Danela: siada w bramie i rozstrzyga spory, biorąc w obronę sierotę i wdowę.

Po kolejnej luce w opowiadaniu znajdujemy się na uczcie (być może ku czci bogów), na której bogini Anat<sup>33</sup> spostrzega łuk Aqhata. Bogini bardzo pragnie tej niezwyklej broni. W zamian za łuk proponuje księciu najpierw złoto i srebro, a potem nieśmiertelność. Aqhat jednak zgodnie z konwencją starożytnych bohaterów mitologicznych odrzuca te atrakcyjne propozy-

*und der kananäische Gott Ilu*, Ugarit-Forschungen 19 (1987), s. 75–78.

<sup>30</sup> Fragment o wzięciu za rękę jest różnie przez specjalistów rekonstruowany i tłumaczony, por.: J. OBERMANN, *How Daniel Was Blessed With a Son: An Incubation Scene in Ugaritic*, JAOS Supplement 6 (1946), s. 4.6.19; J. J. JACKSON, H. H. P. DRESLER, *El and the Cup of Blessing*, Journal of the American Oriental Society 95 (1975), s. 99–101; D. PARDEE, *An Emendation in the Ugaritic Aqht Text*, „Journal of Near Eastern Studies” 36 (1977), s. 53–56 (chodzi właśnie o poprawkę tego wersetu).

<sup>31</sup> W ugaryckiej literaturze boginki odpowiedzialne za kwestie płodności (ludzi i zwierząt), jest ich siedem, ich poszczególne imiona mogą być też rzeczownikami pospolitymi. Szerzej np. W. G. E. WATSON, *The Goddesses of Ugarit. A Survey*, Studi Epigrafici e Linguistici 10 (1993), s. 47–59.

<sup>32</sup> Koszar (zwykle pod podwójnym imieniem: Koszar-wa-Hasis — *ktr-w-hss* — czyli „zręczny i zdolny/pomysłowy”) jest w panteonie ugaryckim jednym z bóstw o mniejszym znaczeniu. Pełni funkcję analogiczną do greckiego Hefajstosa, funkcjonuje jako patron rzemiosła. Jest jednak nie tylko kowalem, ale złotnikiem i budowniczym; pochodzi z Kaftor (semickie, biblijne określenie Krety). Szerzej np. w: P. XELLA, Paolo, *L'épisode de 'dnil' et 'kothar' (KTU 1.17 = CTA 17 V 1–31) et Gen 17: 1–16*, Vetus Testamentum 28 (1978), s. 483–88.

<sup>33</sup> Anat (ugar. *'nt*, brak hebr. odpowiednika) to bogini miłości, płodności i wojny, siostra a zarazem kochanka i małżonka Baala. Jest okrutna i porywcza, zabija, grozi swemu ojcu Elowi, ucieka się do podstępów. Por. np. J. SZLAGA, *Anat*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973, t. 1, kol. 519; N. H. WALLS, *The Goddess Anat in Ugaritic Myth*, Atlanta 1992; W. G. E. WATSON, *The Goddesses of Ugarit*, s. 48–51.

cje<sup>34</sup>, przytomnie odpowiadając, że dar nieśmiertelności jest próbą oszustwa, gdyż przeznaczeniem ludzi jest umrzeć. Proponuje bogini rozsądnie, by poprosiła Koszara o drugi taki sam łuk, i na koniec karci ją słowami: „Łuki są dla wojowników! Czyż teraz będą polować kobiety?”

To wszystko rozwściecza Anat, grozi „dzielnemu Aqhatowi” śmiercią i bezpośrednio po rozmowie udaje się do Ela, prawdopodobnie po zgodę na zemstę i zdobycie łuku. Tu kończy się pierwsza tablica. Kolejna tablica opisuje, jak Anat grozi Elowi, z czego wynika, że bóg wpierw chciał powstrzymać porywczą boginię. Pod wpływem groźby El ulega i wyraża zgodę (przez brak sprzeciwu). Tu znów brak partii tekstu. Kolejny fragment opisuje, jak Anat przy pomocy zaprzyjaźnionego wojownika Jatipana zaczyna się na chłopca. Wojownik próbuje jeszcze odwieść ją od tego czynu, ale bogini nie słucha. Szybkuje z Jatipaniem wśród stada sokołów i spuszcza wojownika w postaci ptaka wprost na Aqhata, a ten zadaje chłopcu śmiertelne uderzenie. Dusza Aqhata ulatnia się przez nozdrza jak mgła. Anat dopiero po fakcie zdaje sobie sprawę, że dla łuku zabiła dzielnego, niezwyciężonego księcia i rozpoczyna żałobną lamentację. Kolejny czytelny fragment rozpoczyna się uwagą, że cudowny łuk (być może wypuszczony z ręki bogini) ginie bezpowrotnie w odmętach wody, a Anat kontynuuje lamentację, wspominając wielkie czyny Aqhata<sup>35</sup>. Konsekwencją morderstwa jest susza sprowadzona przez Baala i niszcząca plony.

Pughat, siostra Aqhata, choć nie wie nic o śmierci brata, zaczyna mieć złe przeczucia. Oboje z ojcem Danelem boją się z powodu braku deszczu. Danel objeżdża wyschłe pola i narzeka, gdy nagle widzi posłańców. Dowiaduje się od nich o śmierci młodego księcia. Przy pomocy Baala odnajduje szczątki ciała swego syna, grzebie je i rzuca serię przekleństw na miasta, w okolicy których zabito Aqhata. Sprowadza płaczki do swego pałacu i rozpoczyna okres żałoby, który trwa siedem lat. Jest to ciągle czas nieurodzaju w kraju. Po skończonym okresie żałoby Pughat prosi ojca o błogosławieństwo w celu pomszczenia brata. Otrzymawszy je, szykuje się do wyprawy. Kąpie się, maluje i wkłada piękny strój, tak, aby wyglądać jak Anat. Ukrywa przy sobie sztylet i tak uzbrojona udaje się do obozu Jatipana, a „jej serce jest jak u węży”. W obozie uwodzi swego wroga i upija go alkoholem. Ten w stanie upojenia przechwala się zamordowaniem Aqhata i...

<sup>34</sup> Podobną propozycję otrzymał Gilgamesz od bogini Ishtar i również dumnie ją odrzucił.

<sup>35</sup> Znane być może słuchaczom z zaginionych części poematu.

W tym momencie opowieść się urywa, gdyż brak ostatniego fragmentu trzeciej tablicy z zakończeniem eposu. Wydaje się jednak, że dzielna Pughat osiąga swój cel i dokonuje pomsty na Jatipanie. Możliwe jest też, że Anat przywraca młodzieńca do życia<sup>36</sup>, a do kraju powraca urodzaj. Czy jednak poemat kończy się tak, jak przypuszczam? Być może nigdy się tego nie dowiemy.

## Język poematu

Pierwsze bardzo ważne analogie między ugaryckim eposem o Aqhacie a hebrajskim Starym Testamentem widoczne są już na poziomie języka. Ugarycki jest językiem semickim z grupy północno-zachodniej, a więc tej samej, co j. hebrajski. Jest językiem starszym od hebrajskiego (z II tysiąclecia przed Chr., podczas gdy hebrajski z I-go) i wykazuje pewne cechy specyficzne odróżniające go od innych języków tej grupy, jednak podobieństwa są uderzające i oczywiste<sup>37</sup>. Oba języki łączy alfabet spółgłoskowy, bardzo wiele słów o wspólnym pochodzeniu, co ujawnia się w identycznych czy bardzo podobnych rdzeniach wielu słów; gramatyka, czyli morfologia i składnia, wykazuje wiele cech wspólnych językom semickim północno-zachodnim; wreszcie poetykę i narrację cechują takie

<sup>36</sup> Wskazywałyby na to słowa jej lamentu po morderstwie na księciu: „zabiłam cię z powodu twego łuku, z powodu twych strzał nie pozwoliłam ci żyć” (A. Tronina; J. C. de Moor). Werset ten (KTU 1.18 IV 40n) można zrekonstruować też w inny sposób: „Winna jestem z powodu twego łuku, winna z powodu twych strzał. Nie żyłeś [wystarczająco długo, o Aqhacie]” (B. Margalit) lub „ciebie przywrócę do życia” (M. Coogan). Za takim rozumieniem poematu przemawiałaby również paralelela Danel — Hiob. Ramy poematu o Aqhacie są podobne do historii biblijnego Hioba, który najpierw stracił całe potomstwo, a potem je odzyskał. Być może nie jest to przypadkiem, że właśnie imię Danela obok imienia Hioba pojawiło się w Księdze Ezechiela (14, 14). Zarówno jeden jak i drugi jest mężem sprawiedliwym, wzorem i bohaterem, i co ciekawe, bohaterem nie narodowym, ale obcokrajowcem (Danel nie był królem Ugarit, lecz Harnamitów, a Hiob nie był Izraelitą, lecz Edomitą).

<sup>37</sup> Ks. prof. Jerzy Chmiel podaje taką informację: „Obliczono, że z 1454 słów używanych w tekstach z Ugarit do opisu *divinum* aż 711 — czyli prawie 50 proc. — znajduje ścisłe odpowiedniki w tekstach Starego Testamentu”; J. CHMIEL, *Czy mitologia z Ugarit miała wpływ na kulturę europejską?*, „Alma Mater” 35 (2001), s. 19; por. też np. H. N. RICHARDSON, *Some Literary Parallels Between Ugaritic and the Old Testament*, „Journal of the American Academy of Religion” 20 (1952), s. 172–175, gdzie autor podaje kilka przykładów takich leksykalnych analogii.

same figury, jak paralelizmy, typowe wyrażenia i określenia (wprowadzenie mowy bezpośredniej, przybycie lub opuszczenie danego miejsca, określenia czasowe, dat itp.), typowe pary wyrazów lub frazy stosowane w paralelnych wersach czy wreszcie „słowo w słowo” powtarzane dłuższe partie tekstu. Znany jest wkład ugarytologii do zrewidowania i zrekonstruowania na nowo wielu hebrajskich terminów, zwrotów czy idiomów<sup>38</sup>.

Chyba pierwszym istotnym podobieństwem omawianego poematu i literatury Starego Testamentu jest zamiłowanie do paralelizmu. Paralelizmy, najczęściej w formie synonimicznej<sup>39</sup>, napotykamy w całym utworze. Już początkowy nakaz skierowany do Danela brzmi:

**Niech zdejmie szaty, wejdzie do łoża i spocznie,  
Niech zdejmie odzienie i zaśnie.<sup>40</sup>**

W kolejnych strofach utworu ta forma dominuje:

**Jakże biedny jest Danel, Opiekun,  
Jak nieszczęśliwy jest Bohater Harnamita.  
Nie ma syna, jak jego bracia,  
I potomka, jak jego krewni.  
Niech więc i on ma syna, jak jego bracia,  
I potomka jak jego krewni.  
Przecież spożywał pokarm bogów  
I pił pokarm świętych  
**Pobłogosław** mu, Byku Elu, mój ojcie,  
**Poszczęć** mu, Stwórco stworzeń.**

<sup>38</sup> Np. rekonstrukcja nieprzetłumaczalnego wersetu Prz 26,23, dzięki odkryciu ugaryckiego odpowiednika *spsg* („biała emalia”), czy rozszerzenie hebr. pojęcia שֹׁפֵט (*šōpēṭ* „sędzia”) o atrybuty władcy, dzięki odkryciu analogicznego ugaryckiego terminu *tpt* (tapitu — „władca, sędzia”), który często w tej literaturze tłumaczony jest jako „władca”.

<sup>39</sup> Paralelizm synonimiczny polega na powtórzeniu (najczęściej w drugiej części wersetu) tego samego obrazu, tej samej myśli, lecz innymi słowami, synonimami. Oprócz tej formy paralelizmu, wyróżniamy też paralelizm antytetyczny (przeciwstawny, drugi człon paralelizmu zawiera terminy przeciwne) i syntetyczny (rozwijający, drugi człon powtarza i rozwija, bądź tylko rozwija myśl z pierwszego członu). Oprócz relacji semantycznej, paralelizm może być zbudowany także na płaszczyźnie metrycznej, morfologicznej, syntaktycznej czy dźwiękowej.

<sup>40</sup> Paralelne elementy zaznaczono tym samym formatem czcionki. Przekład za: A. TRONINA, *Eposy ugaryckie o Kerecie i Aghacie...*, dz. cyt., s. 596–617, chyba, że zaznaczono inaczej.

Przykład paralelizmu antyetycznego:

**Głośno** się roześmiała Anat,  
 Lecz w **sercu** knuła podstęp.

Odkryte teksty Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu pozwalają nam wysnuć ogólny wniosek, że paralelizm jest cechą charakterystyczną dla starożytnej poezji Bliskiego Wschodu. Odkrycia z Eblu pokazują, że forma ta była uprawiana z powodzeniem już w III tysiącleciu przed Chr. (od ok. 2500 r.). Paralelizm to konstrukcja szczególnie lubiana także w Biblii. Jest on podstawowym, obok rytmu, elementem i wyznacznikiem poezji hebrajskiej. Dominuje w psalmach, pismach mądrościowych, jak Księga Hioba czy Przysłów, oraz w innych kompozycjach poetyckich Starego Testamentu.

Związaną z paralelizmem właściwością biblijnej literatury są konkretne paralelne terminy, typowe pary wyrazów (paralelizm leksykalny), zaczerpnięte — jak się wydaje — właśnie z literatury ugaryckiej. Specjalistą i znawcą tej dziedziny ugarytologii był jezuita, uczeń W.F. Albrighta, Mitchell Dahood, czego wyraz dał m.in. w swoim trzytomowym komentarzu do psalmów w serii Anchor Bible<sup>41</sup>. W legendzie o Danelu i Aqhacie pojawiają się stałe **pary rzeczowników** takie jak: sierota — wdowa, syn — potomek, brat — krewny, bogowie — święci, dom — pałac, stela — posąg, rozkosz — radość, łuk — strzały, grzech — pycha, srebro — złoto, usta — wargi, rzeka — morze, synowie — córki itp. oraz **pary czasowników** takie jak: jeść — pić, ocalić — wybawić, począć — zająć w ciążę, rozsądzać — rozstrzygać, dostrzec — zobaczyć, dać — ofiarować (udzielić, zesłać), rzec — podnieść głos, zabić — odebrać życie. Wszystkie są podane w paralelizmie. Celowo wybrałem te, a nie inne pary, gdyż niemal każde z nich — nawet dosłownie — pojawia się w Biblii.

Dla przykładu: paralelizm „serce” (ugar. *lb*; hebr. *lb*) — „wątroba, wnętrze” (ugar. *kbd*, hebr. *kbd*), gdzie oba rzeczowniki w sensie metaforycznym wrażają siedlisko rozsądku, woli i uczuć, pojawia się w eposie, np.: „Zapłakała Pughat w swym *sercu*, wylewa łzy w swym *wnętrzu*” (KTU 1.19 I 34), a także w Biblii, np. „Jak воск się staje moje *serce*, we *wnętrzu* moim topnieje” (Ps 22, 15b). Innym przykładem jest para wyrazów „usta” (ugar. *p*; hebr. *pe*) — „wargi” (ugar. *špt*; hebr. *špt* — st. const. dualis), która pojawia się w legendzie o Aqhacie, np. w KTU 1.18 IV 25; KTU 1.18 IV 37; KTU 1.19 II 43, a także niejednokrotnie w Biblii: „Otwórz moje *wargi*, Panie, a *usta* moje będą głosić Twoją chwałę” (Ps 51, 17), „Twoje *usta* cię potępią, twoje

<sup>41</sup> Vol. 16 (New York 1966), vol. 17 (New York 1968) i vol. 17A (New York 1970).

wargi są świadkami przeciw tobie" (Hi 15, 6), „Wargi prawe lubią, co Bogu miłe, a usta niewiernych — przewrotność" (Prz 10, 32). Kolejny przykład to para „syn" (ugar. *bn*; hebr. *bn*) — „córka" (ugar. *bt*, hebr. *bt*): „Niech synowie twego domu, o Elu, niech córki twego domu się nie cieszą" (KTU 1.18 I 7–8), a w Biblii np. „Twoi synowie przychodzą z daleka, na rękach niesione twe córki" (Iz 60, 4b) czy „Bo twoi synowie będą więźci do niewoli, a córki twoje pójdą na wygnanie" (Jer 48, 46b).

Przykładów identycznych par wyrazowych, służących do zbudowania paralelizmu, w poemacie i w Biblii jest wiele, a w całej literaturze ugaritkiej w porównaniu z Biblią bardzo wiele. O ile C. H. Gordon cytuje w swym *Ugaritic Textbook* 11 przykładów takich paralelizmów leksykalnych wspólnych dla obu literatur<sup>42</sup>, W. F. Albright nieco wcześniej mówi o niemal stu przykładach takich wspólnych par występujących w paralelizmie<sup>43</sup>, o tyle już M. Dahood mówi w swym ostatnim tomie komentarzy do psalmów (AB 17A) o liczbie 240 par wyrazowych wspólnych dla Biblii i literatury poetyckiej Ugarit<sup>44</sup>.

Kolejną cechą zarówno Biblii, jak i literatury Ugarit (tu: eposu Aqhata) jest powtarzanie dłuższych niż werset partii tekstu, czasem kilkukrotne, osiągnane przez włożenie tych samych słów w usta kolejnych bohaterów, czy bohatera i narratora. W Biblii wielokrotnie dzieje się tak np. z poleceniami dyktowanymi przez Boga Mojżeszowi, ze słowami przekazywanymi prorokom, czy w partiach tekstu, gdzie wypowiada się bohater i narrator. W poemacie o Aqhacie ta technika poetycka stosowana jest permanentnie, zatem przytoczę tylko pierwszy z brzegu przykład:

Niech się urodzi syn w jego domu,  
 Potomek w jego pałacu.  
 Niech wzniesie stele bóstwu rodowemu,

<sup>42</sup> C. H. GORDON, *Ugaritic Textbook...*, dz. cyt., § 14.3. Autor komentuje swe zestawienie w ten wymowny sposób: „Nowhere does the proximity of Heb. and Ugar. manifest itself more plainly than in the pair of synonyms used parallelistically in both languages" (tamże).

<sup>43</sup> M. Black, H. H. Rowley (red.), *Peake's Commentary on the Bible*, London-Edinburgh 1962, s. 62. Albright pisze w ten sposób: „So far nearly a hundred examples of pairs of words in parallelism have been found to be common to biblical Hebrew and Ugaritic" (tamże).

<sup>44</sup> Kilka lat wcześniej w swym *Ugaritic-Hebrew philology* nadmienia, że rozpoczął zbieranie tej listy, na której miał już wtedy 125 takich par. Por. M. DAHOOD, *Ugaritic-Hebrew Philology. Marginal Notes on Recent Publications*, (Biblica et Orientalia, 17), Rome 1965, s. 44.

W sanktuarium posąg swemu przodkowi.  
 Niech pośle do ziemi jego śmiertelne tchnienie,  
 Niech prochom powierzy jego resztki.  
 Niech zamknie usta jego oszczercom,  
 Niech odpędzi tych, co go znieważyli.  
 Niech weźmie go za rękę pijanego,  
 Niech go prowadzi, gdy będzie syty wina.  
 Niech mu przygotuje porcję w świątyni Baala  
 I jego cząstkę w świątyni Ela.  
 Niech oczyści mu dach w dzień szarugi,  
 Niech wypierze mu odzienie w dzień słoty.

Ten przecież niekrótki tekst o idealnym synu-potomku powtórzony jest w tej części poematu aż czterokrotnie. Najpierw pojawia się w ustach Baala jako prośba skierowana do Ela, potem powtórzony zostaje przez Ela — jest to forma jego akceptacji prośby Baala. Kolejno zacytowany jest prawdopodobnie przez narratora (gdyż brak początku fragmentu) i na końcu przez samego Danela.

Innym przykładem form wspólnych są tzw. przysłowia numeryczne, polegające na zbudowaniu w drugim stychu paralelnej konstrukcji do pierwszego członu, jednak z liczbą powiększoną o jeden (często z dołączonym wyliczeniem). W Biblii np. Prz 30, 18n, por. 30, 15.21n:

*Trzech* rzeczy pojąć nie mogę, a *czterech* nie znam: drogi orła po niebie, drogi węża po skale, drogi okrętu po morzu, drogi mężczyzny u młodej kobiety.

Ps 62, 12:

Bóg *raz* powiedział, *dwa razy* to słyszałem: Bóg jest potężny.

W eposie o Aqhacie również spotykamy kilka takich poetyckich form:

Przez *siedem* lat Baal czyni spustoszenie,  
 Przez *osiem* jeździec chmur<sup>45</sup> (KTU 1.19 I 44n)  
 Uderz go *dwa razy* w skroń,  
*Trzy razy* — nad uszami! (KTU 1.18 IV 23n oraz 34n)

<sup>45</sup> Bardzo częsty w Ugarit epitet Baala „jeździec chmur” czy „dosiadający chmur” (*rkb 'rpt*) ma swą analogię w określeniu  $\text{JHWH}$  w Biblii: „zasiadający na cherubach” (*jôšêb hakkerûbim*), np. 1 Sm 4, 4; 2 Sm 6, 2; 22, 11; 1 Krl 19, 5; 2 Krl 19, 15; 1 Krn 13, 6; Iz 37, 16; Ps 18, 11; 80, 2; 99, 1.

Poza podobieństwami trzeba wskazać też poważne różnice języka obu literatur. Najważniejsza z nich jest ta, że język pism biblijnych, nawet tych poetyckich, jak psalmy czy Księga Hioba, jest bardziej realistyczny i nieporównywalnie bardziej zbliżony do wypowiedzi historycznej i konkretnie ludzkiej, niż mitologiczny i odrealniony język poematu ugaryckiego. Co ciekawe, Biblia, gdy mówi o prehistorii (Rdz 1–11), wypowiada się w formie narracyjnej, prozatorskiej, podczas gdy cała literatura Mezopotamii i Kanaanu czyni to na sposób poetycki. To podejście „historyczne” w sposób zasadniczy różnicuje Biblię Izraela od „biblii” mieszkańców Ugarit.

## Wspólne dla poematu i st topoty

Oprócz języka możemy wskazać na wiele wspólnych toposów (motywów, tematów).

1. **Imię Danel.** W poemacie ugaryckim Danel<sup>46</sup> (lub Dani'el) to starożytny patriarcha, mędrzec i król Harnamitów. Panuje zgoda co do tego, że imię bohatera biblijnej Księgi Daniela oraz imię męża sprawiedliwego wymienionego u Ezechiela (14, 14; 28, 3) jest tym samym imieniem, które nosi ojciec Aqhata. Ezechiel musiał znać ugarycki poemat i bardzo docenił jego głównego bohatera: „Synu człowieczy, gdyby jakiś kraj zgrzeszył przeciwko Mnie niewiernością i gdybym wówczas wyciągnął rękę przeciwko niemu, i złamał mu podporę chleba, zesłał głód, wyniszczył ludzi i zwierzęta i gdyby tam byli owi trzej mężowie: Noe, Danel i Hiob, to tylko oni, dzięki, sprawiedliwości swej, ocaliliby życie swoje — wyrocznia Pana Boga” (Ez 14, 13n). O paraleli Danel — Hiob wspomniałem wyżej (przypis 36). Imię *Daniel* poświęcone jest już w tekstach pochodzących z Mari (xviii w przed Chr.) oraz właśnie w eposie o Aqhacie pochodzącym z Ugarit<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Jego stały epitet, *mt rpu*, może oznaczać *męża/człowieka z Raphon*, miejsca położonego o 30 mil na wschód o Jeziora Genezaret (Tyberiadzkiego); w tej interpretacji Danel pochodziłby z Galilei. Jednak inni tłumaczą ten epitet jako *człowiek opiekun/ protektor* — i wtedy dotyczyłby jego funkcji religijnych i królewskich.

<sup>47</sup> Hebrajska i aramejska wersja imienia *Daniel* — *dnj'l* w tekście masoreckim brzmi *Dānijjē'l*. Wokalizacja dokonana przez masoretów przynosi pewną trudność, bo skoro imię znaczy: *moim sędzią jest Bóg* — *Dāni'ēl*, to część badaczy uważa, że prawidłowa wokalizacja powinna brzmieć raczej *Dānijj'ēl*. U proroka Ezechiela imię występuje zawsze bez spółgłoski „j” w formie *Dāni'ēl*. Można je odczytywać zarówno jako *Daniel* jak i jako *Danel*. Przekłady greckie Biblii nie zachowują

Warto jeszcze zwrócić uwagę, że Danel jako król, swe pierwsze i najważniejsze zadanie wypełnia roztaczając opiekę nad sierotami i wdowami (a więc pozbawionymi opieki i zdanymi na władcę), co było charakterystycznym zadaniem króla również w Biblii (Ez 22, 6n), a także Boga Króla (Pwt 10, 18; Ps 10, 16–10, 18; 146, 9n). Formuła ta pojawia się także w poemacie o Kircie (KTU 1.16 VI 46–47), a na starożytnym Wschodzie znana już była w czasach Hammurabiego (XVIII w. przed Chr.).

**2. Siedmiodniowy rytuał Danela.** Już sam początek poematu (ten, który się zachował), zawierający opis rytuału Danela, przypomina w pewnych elementach opis stworzenia świata w Rdz 1 i inne tego typu teksty w Biblii. Mamy tu siedmiodniowy rytuał, gdzie w ostatnim dniu następuje zmiana (schemat 6+1); co więcej, wyliczany jest na końcu każdej „zwrotki” dzień (w eposie po dwa naraz: *dzień jeden i drugi, dzień trzeci i czwarty* itd.), tworząc jakby refreny dla tej części narracji, podobnie jak w Rdz 1: „i był wieczór i był poranek, dzień jeden, [...] drugi”, itd. — jako refren i podsumowanie każdego dnia stwarzania. Poza tym podobny jest schemat rozkaz — wypełnienie bardzo charakterystyczny dla literatury kapłańskiej (P) w Pięcioksięgu<sup>48</sup>. Pouczenie-rozkaz boga (Ela lub raczej Baala), aby Danel „spożywał pokarm bogów i pił pokarm świętych” zostaje dokładnie powtórzony w formie wypełnienia trzy razy (w każdej parze dwóch dni), a pouczenie, by „zdjął szaty, wszedł do łoża i spoczął”, podane w paralelizmie, zostaje w takim samym paralelizmie powtórzone przed kulminacyjnym dniem siódmym<sup>49</sup>.

Siedem jako liczba rytuału, to coś stałego w Biblii: siedem dni trwa wyświęcenie kapłana, siedem dni trwają Przaśniki (Maccot) oraz Święto Namiotów (Sukkot), siedem dni trwa stwarzanie świata itd.

---

Ezechielowej lekcji imienia, zawsze dając *Daniël*. Niezależnie od wymowy jest to jednak to samo imię, oznaczające *moim sędzią jest Bóg*. Imię może brzmieć zresztą jeszcze inaczej: w ugaryckim eposie o Aqhat występuje mądry król *Dnil*, którego imię oznacza *moim sędzią jest El* (od *Dan(i)-ilu*). Natomiast w literaturze akadyskiej występuje również imię: *Dānilu*. Wprawdzie podobne, ale o zupełnie innym źródłosłowie i znaczeniu, oznacza bowiem: *Bóg mój jest potężny*; por. M. PARCHEM, *Księga Daniela. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny 26), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008, s. 30.

<sup>48</sup> Według tego schematu „rozkaz — wypełnienie” Bóg stwarza świat (Rdz 1, 1–2, 3), Noe buduje arkę (6, 13–22), Jakub buduje ołtarz w Betel (Rdz 35, 1–15), a Mojżesz buduje Mieszkanie na pustyni (Wj 25–31 i 35–40).

<sup>49</sup> Poemat mówi też o siedmiu dniach, w których Daniel z żoną goszczą boginki płodności (sześć dni gościny, siódmego dnia boginki odchodzą). To kolejny w utworze schemat 6+1.

3. **Okres siedmiu lat.** Czas siedmiu lat żałoby Danela (KTU 1.19 IV 15–18), a z drugiej strony siedmiu lat suszy i głodu sprawdzonych przez Baala (KTU 1.19 I 44) pojawia się w Biblii w m.in. historii Józefa Egipskiego: siedem lat tłustych i siedem lat chudych dla Egiptu (Rdz 41) oraz w słowach proroka Gada do Dawida (*siedem lat głodu*, 2 Sm 24, 13). Tak jak Danel odprawia żałobę przez siedem lat, tak Egipcjanie opłakiwali Jakuba przez siedemdziesiąt dni (Rdz 50, 3). Siódmy rok był w Biblii rokiem szabatowym (reguluje go Kpł 25); Bóg wydał Izraelitów w ręce Madianitów na siedem lat (Sdz 6, 1) itp.

4. **Topos cudownych narodzin z bezdzietnych rodziców.** Brak dziecka, a zwłaszcza potomka męskiego, i ból z tego powodu, uzupełnione o drugi element: wyproszenie potomka od bogów — to w miarę stały topos w literaturze bliskowschodniej. Wydaje się, że należy on do wspólnego dziedzictwa starożytnych. W Ugarit zarówno legenda o Aqhacie, jak i legenda o Kircie<sup>50</sup> wykorzystują ten wdzięczny motyw literacki. Oczekiwanym i wyproszonym u bogów dzieckiem jest również akadyjski król Sargon czy heros antycznej Grecji Tezeusz. W Biblii spotkamy się z tą koncepcją narodzin w wielu opowiadaniach, m.in. takim wyproszony dzieckiem jest Gedeon, Samuel, Izaak, Jan Chrzciciel. W niezwykłych czy cudownych okolicznościach rodzą się również Mojżesz i Jezus. Ten powrót autora opowiadania do narodzin czy dzieciństwa jakiegoś ważnego bohatera, bardzo ważnej postaci, jest w jakiejś mierze charakterystyczny dla starożytnej literatury. Dziecko, które się urodzi w takich okolicznościach, na pewno nie będzie kimś zwyczajnym, zapomnianym przez religię i historię.

W naszym poemacie Danel byłby — jak biblijny Abraham — tym sprawiedliwym patriarchą, który jest niestety bezdzietny i wraz z żoną Danataj bardzo boleją z tego powodu. To porównanie Danela z Abrahamem jest tu nieprzypadkowe. W eposie zwraca szczególną uwagę podobieństwo wizyty boskiego Koszara w domu Danela (KTU 1.17 v 7–33) z biblijną historią „zwiastowania” opowiedzianą w Rdz 18, gdy Bóg przybywa w gościnę do Abrahama, by oznajmić mu, że będzie miał syna. Zwrócił na to uwagę R. Alter w swym komentarzu do Księgi Rodzaju<sup>51</sup>. Otóż Daniel, tak jak

<sup>50</sup> Kirta jest królem Chabur, który cierpi z powodu braku potomka. Posłuszny nakazom bogów w końcu doczekał się upragnionego potomstwa.

<sup>51</sup> Autor pisze tam: „The whole scene seems to be a montheistic adaptation to the seminomadic early Hebrew setting from the Ugaritic Tale of Aqhat (tablet V: 6–7) in which the childless Dan’el is visited by the craftsman-God Kothar. As Moshe Weinfeld has observed there are several links between the two texts: Dan’el also is sitting by an entrance, overshadowed by a tree; he also „lifts up his eyes” to behold

Abraham, siedzi u wejścia i jest ocieniony przez drzewo, także podnosi wzrok, aby ujrzeć boskiego odwiedzającego oraz prosi swą żonę, by przygotowała posiłek dla przybysza z wybranego pięknego zwierzęcia ze stada.

Czy te podobieństwa między Rdz 18 a piątą kolumną drugiej tablicy eposu o Aqhacie są na tyle duże, by wnioskować zapożyczenie lub wspólną tradycję? Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć. Tym niemniej podobieństwa historii Abrahama i Izaaka oraz historii Daniela i Aqhata idą głębiej, wskazuje na nie E. M. Good<sup>52</sup>: Abraham, tak jak Daniel, narzeka na brak syna, a w wizji otrzymuje zapewnienie, że będzie miał dziedzica z własnego łona (Rdz 15, 1–4); tak jak Danel, składa na rozkaz Boży ofiary, które mają potwierdzić tę obietnicę (Rdz 15, 7–16), choć porządek zdarzeń jest różny. Danel na wieść o synu reaguje śmiechem radości, a Sara w Rdz 18, 12 śmiechem niedowierzania.

W kontekście analizy koncepcji narodzin warto podkreślić jeszcze jeden ważny topos. El „pobłogosławił Danela Opiekuna”, a wtedy dopiero ten stał się płodny. W Biblii błogosławieństwo udzielone przez Boga bardzo mocno wiąże się z płodnością i przekazywaniem życia: „Bóg pobłogosławił je tymi słowami: «Bądźcie płodne i mnożcie się, abyście wypełniały wody morskie, a ptactwo niechaj się rozmnaża na ziemi»” (Rdz 1, 22); „Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną»” (Rdz 1, 28).

**5. Cudowna broń.** Aqhat zostaje wyposażony przez Koszara, boskiego kowala, w magiczną broń, dającą mu wielką przewagę. Młody książę staje się niezwykłym, najmocniejszym z ludzi herosem. Motyw magicznej broni, otrzymania boskiej siły znów wydaje się być uniwersalnym toposem literackim. Achilles otrzymuje nieśmiertelność ciała (poza piętą) i cudowną tarczę od Hefajstosa, a król Artur dostaje legendarny miecz Excalibur. W Biblii taką postacią obdarowaną nadzwyczajną siłą jest sędzia Samson, którego broń tkwi w zachowywaniu ślubu nazireatu, czyli w nieściananiu włosów<sup>53</sup>. Gedeon to postać piękna, ale i tragiczna zarazem, w kilku ważnych elementach przypomina nam księcia Aqhata: cudownie narodzony z bezpłodnych lecz bogobożnych rodziców; młody władca, obdarzony niezwykle siłą i misją, ginie jednak zwiedziony kobiecym podstępem<sup>54</sup>.

---

the divine visitor and similarly enjoins his wife to prepare a meal from the choice of the flock”. R. ALTER, *Genesis: Translation and Commentary*, New York 1997, s. 196.

<sup>52</sup> E. M. GOOD, *Two Notes on Aqhat*, „Journal of Biblical Literature” 77 (1958), s. 72–74.

<sup>53</sup> Szczegółowe unormowania prawne ślubu nazireatu zawiera Lb 6.

<sup>54</sup> Zauważa to np. K. M. CRAIG, *Judges in Recent Research*, „Currents in Biblical Re-

R. J. Clifford jest przekonany, że autor dziewiątego rozdziału Księgi Przysłów, malując obraz Pani Mądrości i Pani Głupoty, inspirował się między innymi znaną mu legendą o Aqhacie. Bogini Anat jest tą Panią, która udaje Panią Mądrość (obiecuje m.in. nieśmiertelność), ale okazuje się w końcu Panią Głupotą, sprowadzając, jak w Prz 9, na bohatera śmierć<sup>55</sup>.

6. **Śmierć Aqhata.** W opisie śmierci Aqhata czytamy: „Uszła jak tchnienie jego dusza, jak ślina jego oddech, jak obłok z jego nozdrzy” (KTU 1.18 IV 36–38; por. KTU 1.18 IV 25n). Dusza ulatnia się przez nozdrza Aqhata, jak oddech; gdyby wrócił oddech, wróciłoby życie. To koncepcja życia pochodząca z oddechu spotykana jest w również w Biblii.

Aqhata opuszczają dusza i oddech (ugar. nṣ) przez nozdrza (ugar. aṣ — które określa również „gniew”). Hebrajskie terminy są tu analogiczne (nṣ — „tchnienie, oddech, dusza, żywe stworzenie”; aṣ — „nos, nozdrza, gniew”). Już opis stworzenia człowieka wskazuje na ten sam obraz: „Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął [nāḥ] w jego nozdrza [aṣ] tchnienie życia [nišmat ḥayyim], wskutek czego stał się człowiek istotą żywą [neṣeš ḥajjāh]” (Rdz 2, 7). Ta sama idea powraca np. w bardzo plastycznej wizji ezechielowej o wysuszonych kościach (Ez 37).

7. **Lamentacja Anat.** H. L. Ginsberg<sup>56</sup> wskazuje na bliską paralełę pomiędzy lamentacją (pieśnią żałobną) Dawida nad śmiercią Saula i Jonatana oraz lamentacją bogini Anat po śmierci Aqhata. Chodzi zwłaszcza o jeden werset, który w paralelnym zestawieniu ujawnia nie tylko wspólną koncepcję, ale i to samo słownictwo:

Góry Gilboa!

Ani rosy, ani deszczu niech na was nie będzie, ani pól żyznych!

Tu bowiem została skalana tarcza mocarzy (2 Sm 1, 21)

A jednak nie zdobyłam jego łuku,

I z powodu jego śmierci wędzną pierwsze owoce lata,

Usuchają ziarna zboża w kłosach (KTU 1.19 I 17–19)

W obu przypadkach poeta jest kierowany żalem, smutkiem, a nawet rozpaczą nad stratą tego jednego ukochanego, a strata ta pociąga za sobą

search” 1 (2003), s. 159–185.

<sup>55</sup> R. J. CLIFFORD, *Proverbs IX. A Suggested Ugaritic Parallel*, „Vetus Testamentum” 25 (1975), s. 298–306. Pewne podobieństwa między eposem Aqhata a Księgą Przysłów dostrzega też J. RUFFLE, *The Teaching of Amenemope and Its 'will' Connection with the Book of Proverbs*, „Tyndale Bulletin” 28 (1977), s. 29–68 (zwł. 41).

<sup>56</sup> H. L. GINSBERG, *A Ugaritic Parallel to II Sam. 1:21*, „Journal of Biblical Literature” 57 (1938), s. 209–13.

plagę nieszczęść, zwłaszcza klątwę suszy<sup>57</sup>. Paralelna frazeologia znów pozwala lepiej zrozumieć tekst biblijny<sup>58</sup>.

**8. Zemsta Pughat.** Siostra Aqhata stroi się, maluje, przebiera, w zanadrzu chowając sztylet. Wchodzi do obozu przeciwnika, zwodzi, upija, a następnie zabija jego wodza, przez co wypełnia swą misję. Ten czyn dzielnej Pughat posiada przynajmniej jedną bliską paralelę w Piśmie Świętym. Mianowicie, w ten sam sposób opowiedziany jest bohaterski czyn Judyty w obozie Holofernesa (Jud 10–13). Nawet poszczególne elementy tej paraleli są doskonale zgrane. Ogólny schemat wyłania się następujący: kobieta, powziąwszy plan zemsty czy rozprawienia się z przeciwnikiem, przerywa lub kończy okres żałoby po stracie najbliższej osoby. Zmienia radykalnie swój wygląd: z poszczącej, lamentującej osoby (co wiązało się ze strojem pokutnym, nieuczesanymi włosami itp.) zmienia się w prawdziwą księżniczkę: kąpie się, pięknie ubiera, maluje, układa włosy i stroi się w najlepsze kobiece ozdoby (Jud 10 wymienia: łańcuszki, bransolety, pierścienie, kolczyki i inne ozdoby)<sup>59</sup>, a w zanadrzu ukrywa broń. Po otrzymaniu błogosławieństwa od swoich, udaje się do obozu przeciwnika i tam dzięki swemu pięknu szybko trafia przed oblicze samego wodza. Uwodzi go swymi wdziękami, upija winem (wino w obu przypadkach proponuje sam wódz) i wtedy zabija. Ostatni element, zaginiony jeśli chodzi o poemat Aqhata, to powrót do swoich z dowodem zwycięstwa w radości i chwale. Kobieta staje się bohaterką narodową.

Dalszą paralelę biblijną dzielnej Pughat jest także przebiegła i bohaterska Jael, która zabija wodza wrogiej armii (Sdz 4–5). Podobny motyw

<sup>57</sup> Niektórzy badacze klucz interpretacyjny poematu o Aqhacie widzą właśnie w związku z cykliczną coroczną letnią suszą występującą na terenach wschodnich od Morza Śródziemnego. W *Encyclopædia Britannica Online* czytamy: „The legend appears to have been a seasonal myth designed to account for the land’s barrenness during the dry summer months. Presumably the rest of the text related how fertility returned to the earth, either through the resurrection of Aqhat or through the fathering of a new family by Danel”. *Aquat Epic* [w:] *Encyclopædia Britannica* [online], [dostęp: 25 11 2010] <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/30980/Aqhat-Epic>>.

<sup>58</sup> Za spostrzeżeniem Ginsberga idzie: E. A. SPEISER, *An Analogue to 2 Sam 1:21, AQHT 1 44–45*, „Journal of Biblical Literature” 69 (1950), s. 377–378, wzmacniając konkluzje poprzednika.

<sup>59</sup> W legendzie o Aqhacie zły stan tekstu w tym miejscu nie pozwala na odtworzenie całego rytuału strojenia się Pughat (jest mowa o kąpeli, o „ubarwieniu się purpurą aż po ramiona” i o wyperfumowaniu się), jednak możemy z dużą pewnością przypuszczać, że jest on podobny do tego opisanego w Jud 10.

zemsty za śmierć najbliższej osoby pojawia się w mitologii greckiej w historii Elektry, mykeńskiej księżniczki.

## Wnioski

Literatura z Ugarit reprezentuje jedyny zbiór narodowej prozy i poezji z Syro-Palestyny okresu krótko przedbiblijnego. Jest to zbiór o unikatowej wartości dla poznania kultury i religii kananejskiej i jako taki stanowi bardzo ważny materiał dla studiowania szerokiego tła powstania hebrajskiej Biblii. W literaturze ugaryckiej odnajdujemy wiele tradycji narracyjnych i poetyckich, które w nowej formie i odmiennym przesłaniu religijnym znalazły się w historycznej, prorockiej czy mądrościowej literaturze biblijnej. Także bogaty ugarycki świat bogów (El, Baal, Aszera, Jam, Mot, Dagon i inni) pojawia się w Biblii wielokrotnie. Jak to rozumieć?

Młody lud Hebrajczyków wkraczał do Kanaanu ze swym doświadczeniem wyprowadzenia (czy ucieczki) z Egiptu i objawienia Boga יהוה na Synaju jako jedynym skarbie i dziedzictwie. Po zajęciu Kanaanu i zetknięciu się z miejscowymi wierzeniami wywiązał się konflikt między jahwizmem a różnymi postaciami naturalistycznych kultów Baala (zob. np. Sdz 6, 25–32). Lud wkraczał do kraju, gdzie kwitł wpływowy kult Baala i Aszery. Obrzędy rytualne przypominały te znane już i praktykowane wśród Hebrajczyków, ale zawierały też inne, ponętne elementy, krwawe i zmysłowe zarazem. Ofiary z ludzi, prostytucja sakralna, rozbudowana mitologia — to wszystko działało na wyobraźnię młodego narodu. Biblia daje świadectwo, że choć יהוה pozostawał zawsze narodowym Bogiem Izraela, to obok Niego oddawano dość powszechnie cześć także miejscowym bóstwom, określanym ogólnie jako baale. Jeszcze częstszym zjawiskiem był synkretyzm religijny polegający na oddawaniu czci יהוה na sposób kultów kananejskich na wzgórzach (*bāmāh*) lub przy świętych pniach (*āšērāh*). Niektórzy królowie izraelscy (Achab) oraz judzcy (Achaz, Joram i Atalia — por. 2 Krl 11, 18; 2 Krn 28, 2; Manasses — 2 Krl 21, 3) popierali kult Baala z przyczyn politycznych lub z niechęci do jahwizmu. Pod wpływem Izebel, żony Achaba, wybudowano nawet świątynię Baala w Samarii (1 Krl 16, 32) i wprowadzono ekstatycznych proroków Baala do państwa północnego. Tych zwalczał Elias (1 Krl 17–18), definitywnie ich działalność zniósł Jehu w związku z zamachem stanu. Choć Biblia będzie na każdym kroku surowo potępiać wszystkie rytzy kananejskie,

to jednak będą one przez wieki fascynować Hebrajczyków. Ich doświadczenie Boga żywego, Boga jedynego i zazdrosnego będzie się im mieszać z zastaną religią. Prorocy, potem kapłani będą niezmiernie walczyć z tym synkretyzmem religijnym<sup>60</sup>, choć czasem będzie to wyglądać na „walkę z wiatrakami”. W walce z baalizmem zasłużą się zwłaszcza w IX w. Elias, w VIII w. Ozeasz, a pod koniec VII w. Jeremiasz.

Literatura Starego Testamentu, opisując wiele tych świadectw synkretyzmu religijnego, zdecydowanie sprzeciwia się takiej koncepcji religii, jaką Izrael zastał w Kanaanie. Sprzeciw ten, zwłaszcza w literaturze deuteronomistycznej i u proroków dotyczył takich zjawisk jak bałwochwalstwo (szczególnie baalizm i aszeryzm), synkretyzm religijny, myślenie magiczne i mitologiczne, brak powiązania religii z moralnością i wiele innych kwestii.

Przejmowanie motywów, toposów, form i osiągnięć ugaryckiej literatury (a szerzej: kananejskiej kultury) nie wiązało się w Biblii z przejęciem jednocześnie ich religijnej treści — a wprost przeciwnie. Te same motywy i formy funkcjonują w Starym Testamencie w zupełnie innych okolicznościach i jako same w sobie neutralne służą tu wyrażeniu monoteistycznej i personalistycznej wiary Izraela. Stary Testament nie ogranicza się do zapożyczeń, ale bardzo często, właśnie poprzez nie, polemizuje z ich pierwotnym środowiskiem.

Badania, jak te przeprowadzone wyżej, wykazują w stopniu coraz bardziej przekonującym, że Izrael potrafił przyswoić wiele aspektów religijnych swego środowiska, przekształciwszy je jednocześnie w środki wyrazu swojej własnej wiary. Postawa Izraela nie ograniczała się do przejmowania pewnych form i elementów religii Semitów, ale równie często, a może częściej, wyrażała się w sprzeciwie wobec takich form religii jak politeizm, nierząd sakralny, ofiary z dzieci itp. oraz w formułowaniu niezależnych, wzniosłych koncepcji religijnych<sup>61</sup>. Stary Testament nawiązuje do literatury Ugarit nie tylko poprzez zaczerpnięcie motywów i toposów,

<sup>60</sup> M.in. temu służyło religijne prawo *cheremu*, prawo klątwy (hebr. כִּרְמִי), tak często przywoływane w Księdze Jozuego. Nakazywało ono, aby wszelkie dobra uzyskane ze zwycięstwa nad Kananejczykami było poświęcone Bogu: ludzi zabijano, wszelkie przedmioty palono, miasta rujnowano, a złoto i srebro szły do skarbcza świątyni. Prawo to miało ten cel, aby uchronić Izraela przed „zarażeniem się” pogańskim kultem. Był to zwyczaj zakorzeniony wśród ludów starożytnego Wschodu. Mówi o nim np. sławna stela Meszy.

<sup>61</sup> Por. podobny wniosek wyciąga: G. ODASSO, *Biblia i religie*, (Myśl Teologiczna, 52), Kraków 2005, s. 215.

ale również przez wyraźny sprzeciw wobec politeistycznej i mitologicznej religii ugaryckiej oraz oryginalny na skalę ówczesnego świata religijny przekaz. Trzeba widzieć w Biblii nie tylko wielość toposów zapożyczonych przez Biblię z literatury starowschodniej — ale też wielce oryginalny i uniwersalny wkład pism Izraela w kulturę i literaturę starożytnego świata.

Bardziej szczegółowa analiza eposu o Aqhacie pokazałaby zapewne więcej zbieżności i wspólnych zależności. Celem tego artykułu nie była jednak analiza wszystkich możliwych elementów wspólnych, lecz próba podkreślenia — na przykładzie analizy tego poematu — wagi badań literatury ugaryckiej dla lepszego poznania tła Biblii oraz specyfiki przesłania Starego Testamentu.

## Summary

### *Aqhat Legend from Ugarit and the Old Testament*

Article explores ancient ugaritic epic of Aqhat in the Old Testament context. It derives similarities and differences on the language and topic level, and draws general conclusions.