

Andrzej Mrozek

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

andrzej.mrozek@uj.edu.pl, ORCID: 0000-0002-3177-4530

UGARYCKA IDEA BOSKIEGO GNIEWU¹

Ugaritic Idea of the Divine Anger

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Idea gniewu bożego, a w ugaryckiej tradycji religijnej gniewu bóstw, jest w miarę szeroko poświadczona i zobrazowana w tekstach o charakterze narracyjnym. Z perspektywy przestrzeni ideowej można wskazać na dwie odmienne sfery, w których idea ta została usytuowana. Jedną jest „teosfera”, czyli świat bóstw, a drugą „antroposfera”, czyli zespół idei wyrażających świat ludzi. W niniejszym opracowaniu zostały przedstawione i przeanalizowane wybrane teksty z *Cyklu Baala* oraz z poematów *Kirta* i *Aqhat*. Ich podział oraz kolejność są oparte na wzmiankowanym rozróżnieniu sfery boskiej i ludzkiej. Przywołane i przeanalizowane zostały sceny, w których pojawia się motyw boskiego gniewu. Na ich podstawie zostały wydobyte różne elementy tego gniewu, poczynając od jego przyczyn, poprzez etapy jego realizacji, aż po konse-

Ugarit; gniew; *Cykl Baala*; *Kirta*; *Aqhat*; teosfera; antroposfera

¹ Artykuł powstał w ramach finansowania badań w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego.

kwencje. Została również podjęta próba usytuowania tych motywów we właściwym mu kontekście teologicznym lub mitologicznym. W „teosferze” gniew przyjmuje konotacje przede wszystkim związane z walką bóstw, czyli teomachijne, z pewnym nawiązaniem do aspektów kosmogonicznych. Tymczasem w świecie ludzi gniew sytuuje się w kontekście, do pewnego stopnia, teofanicznym w przypadku Anat oraz rytualnym w przypadku Aszirat. Gniew bóstw wyraża jeden z aspektów relacji pomiędzy nimi i stanowi ponadto ważny atrybut wybranych bóstw.

ABSTRACT

The idea of God's wrath – and in the Ugaritic religious tradition, the anger of the deities – is fairly widely attested and illustrated in ancient narrative texts. From the perspective of the ideological space, one can point to two different spheres in which it was situated: the theosphere, or the world of deities, and an anthroposphere, a set of ideas expressing the world of people. In this study, selected texts from the Baal Cycle and from the poems *Kirta* and *Aqhat* have been presented and analyzed, their division and order of presentation based on the distinction between the divine and human spheres. In scenes where the theme of divine anger appears, elements of this anger are examined as to its causes, through the stages of its implementation, to the consequences. An attempt was made to situate these motifs within the theological or mythological context proper to each. In the theosphere, the anger adopts connotations, above all the *theomachia* ones with a certain reference to cosmogonic aspects. Meanwhile,

KEYWORDS

Ugarith; wrath; *Baal Cycle*; *Kirta*; *Aqhat*; theosphere; anthroposphere

in the world of people, anger situates itself in a theophany-like context in the case of Anat, and a ritual context in the case of Athirat. The wrath of the deities expresses one aspect of the relationship between them but is also a special attribute of particular deities.

Biblia nie powstała na literackiej pustyni, a wierzenia oraz idee religijne w niej wyrażone nie zostały przekazane w języku oderwanym od kulturowego kontekstu. Tym językiem określone słowa, terminy oraz idee zostały zapisane w tekstach biblijnych, a potem zaczęły funkcjonować w kodzie biblijnym, przeszły długi okres tworzenia, formowania i nabierania znaczenia. Dlatego, aby zrozumieć przynajmniej niektóre z idei zawartych w Biblii, trzeba sięgnąć poza tekst biblijny, wyjść poza własne ograniczenia informacyjne i spojrzeć szerzej. Tym bardziej jest to umotywowane w przypadku gniewu Boga, czyli, jak to określił Ralf Miggelbrink, w przypadku „pewnej gorszącej tradycji biblijnej”². Taki jest podtytuł jego publikacji. Może nie tyle chodzi tutaj o tradycję, ile raczej o biblijny motyw wpisany w określoną tradycję.

Bezpośrednim kulturowym kontekstem biblijnych tekstów były tradycje, które zwykle określa się jako kananejskie. W samej Biblii w dyskursie tożsamościowym autorzy wielokrotnie przeciwstawiają to, co izraelskie, temu, co kananejskie³. Ale z szerszej perspektywy wytworzona na skrzyżowaniu pomiędzy Mezopotamią, Egiptem i Anatolią kultura, która nazywana jest kananejską, stanowiła swoisty fundament dla biblijnego kodu kulturowego. Z perspek-

² Zob. Miggelbrink, *Gniew Boży*, 3 (o podtytule: „Znaczenie pewnej gorszącej tradycji biblijnej”).

³ Na temat tożsamościowego dyskursu izraelsko-kananejskiego, zob. Mrozek, „Religia Ugaritu”, 21-23; Mrozek, „Kultura religijna Ugaritu”, 13-28.

tywy literackiej teksty wyrażające tę kulturę znajdujemy w opracowaniu Herberta Donnera i Wolfganga Rölliga⁴ oraz na tabliczkach odnalezionych w Ugarit. Niekiedy poddaje się w wątpliwość przynależność języka ugaryckiego do kananejskiej gałęzi języków semickich⁵, ale trudno zaprzeczyć bliskości kultury i tradycji zawartej w tekstach ugaryckich z tradycjami biblijnymi⁶. Zachowane trzy poematy ugaryckie oraz mniejsze fragmenty innych utworów stanowią cenny zbiór świadectw motywów, tradycji i zwyczajów, również religijnych.

Gniew, o którym traktuje poniższe opracowanie, inaczej niż złość i wściekłość, może być kontrolowany. Ma on charakter reakcji emocjonalnej powstałej w sytuacji niepowodzenia lub wzburzenia. Jego przyczyną może być akcja zaczepna osób drugich. Panowanie nad gniewem jest uzależnione od poziomu socjalizacji podmiotu. To panowanie nad gniewem wyznacza i wskazuje na różnicę wobec wzmiankowanych już zachowań: wściekłości i złości. Przyjmuje się, że gniew posiada trzy zasadnicze elementy. Obok myśli, czyli zamiaru, pojawia się z jednej strony reakcja wewnętrzna, czyli fizjologiczna, oraz z drugiej – zewnętrzna, czyli zachowanie wyrażające uprzedni zamiar⁷.

Idea gniewu bożego, a w ugaryckiej tradycji religijnej gniewu bóstw, jest w miarę szeroko poświadczona i zobrazowana w tekstach. Są dwie odmienne przestrzenie, w których wyraża się gniew bóstw. Jedna to „teosfera”,

⁴ Zob. Donner – Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, gdzie zostały zebrane wszystkie zapisane świadectwa z kulturowego kręgu kananejskiego oraz innych ludów otaczających starożytny Izrael.

⁵ Traktuje o tym m.in. Moran, „The Hebrew Language”, 54, 72.

⁶ Bliskość tradycji ugaryckich i biblijnych jest zaskakująca pomimo odległości nie tylko geograficznej, ale również czasowej. Ilość wspólnych motywów literackich świadczy o istnieniu kulturowej ciągłości. Zob. Mrozek, „Między Ugaritem”, 73-75.

⁷ Novaco, „Anger”, 2, 4-5.

gdzie gniew przyjmuje konotacje przede wszystkim związane z walką bóstw z pewnym nawiązaniem do aspektów kosmogonicznych. Druga zaś to „antroposfera”, gdzie ma on zasadniczo konotacje teofaniczne.

W niniejszym opracowaniu zostaną przedstawione i przeanalizowane wybrane teksty⁸ z *Cyklu Baala* oraz z poematów *Kirta* i *Aqhat*. Będą one podzielone według wyżej wzmiankowanego rozróżnienia.

1. GNIEW W RELACJACH MIĘDZY BÓSTWAMI

W zachowanych i odnalezionych dotąd tekstach mitycznych Ugaritu brak tych o charakterze ściśle kosmogonicznym⁹, ale pojawiają się motywy związane z teogonią i teomachią. Konflikty pomiędzy bóstwami o różnym charakterze są niemal stałym i przewodnim elementem *Cyklu Baala*¹⁰. Gniew boski pojawia się właśnie w kontekście konfliktów pomiędzy bóstwami. Poniżej zostaną przedstawione dwa rozgniewane bóstwa: Baal i Anat.

⁸ Tłumaczenia tekstów poematów *Kirta* i *Aqhat* są podane, z pewnymi zmianami, zasadniczo na podstawie: Tronina, „Eposy ugaryckie”, 571-594.

⁹ Takie stanowisko wyrażają: Caquot – Sznycer, *Ugaritic Religion*, 8.

¹⁰ Baal wchodzi w konflikt z najważniejszym bogiem panteonu ugaryckiego – Elem. Nie dochodzi jednak między nimi do zbrojnej walki. Baal walczy tymczasem z akwaticznym bóstwem Jamem oraz z chtonicznym bóstwem śmierci Motem. W walce z Jamem Baal posługuje się magiczną bronią – maczugami. Rzuci nimi i w ten sposób pokonuje Jama. Jedną z nich nazywa się *Jagrus* (‘niech wygania’), a druga *Ajjamur* (‘wszyscy precz’). Nazwy maczug mają oczywiście znaczenia magiczne. W ikonografii ugaryckiej nie natrafiono na przedstawienie Baala posługującego się dwiema maczugami. Tymczasem w glicyfie syryjskiej przetrwało wyobrażenie tego bóstwa właśnie z dwiema maczugami.

1.1. Gniew Baala wobec posłańców Jama

W *Cykle Baala* została zarysowana scena odbywająca się w „teosferze”, w której kluczową rolę odgrywa Baal. Reaguje on na agresywne przesłanie przyniesione przez posłańców Jama, akwatycznego bóstwa¹¹. Żądanie Jama, definiującego siebie samego władcą, dotyczy wydania Baala, którego on zamierza ukorzyć i podeptać (KTU 1.2 I,33-35). Przywódca bóstw El przychyła się do jego żądania. Jednak najbardziej zainteresowany sprawą, czyli Baal, wybucha gniewem. Tak brzmi¹² tekst obrazujący gniew Baala:

Zrazu zatracił się książę Baal,
[chwy]ta w rękę nóż,
w prawicę sztylet.
Młodzieńców u[sieczę]!
[Prawicą jego Ana]t pochwyciła,
lewicę jego pochwyciła.
Czy u[sieczesz] posłańców Jama],
sprzysiężenie sędziego Nahara?
[...]
Zrazu zatracił się książę Baal,
żyły niby winorośl podetnie im
posłańcom Jama,
sprzysiężeniu sędziego Nahara.
[KTU 1.2 I,38-41.43-46]

Kluczowym elementem, czyli terminem nawiązującym do analizowanego tematu, jest przetłumaczony na język polski jako „zatracił się” ugarycki czasownik o rdzeniu *'nš*, który posiada wiele znaczeń¹³. Podstawowymi zaś są: ‘marnieć,

¹¹ Na temat aspektu akwatycznego bóstw, zob. Mrozek, „Kosmogonie”, 481-499.

¹² Teksty *Cykle Baala* będą cytowane zasadniczo, z niewielkimi tylko zmianami, za: Tobała, *Cykl Baala*.

¹³ Del Olmo Lete – Sanmartin, *A Dictionary*, 83.

zachorować' oraz 'stać się wściekły, chory (z wściekłością), być zirytowanym, cierpieć (z wściekłości)'. Ten termin wyraża zatem zarówno aspekt ideowy, jak też aspekt fizjologiczny gniewu. Angielskie tłumaczenia, odpowiednio Smitha ('Baal jest wstrząśnięty') i Wyatta ('Baal był wściekły') nawiązują zarówno do myśli, jak i w pewnym sensie do aspektu fizjologicznego¹⁴. Chwytnie w dłoń noża oraz chęć „podcięcia żył” posłańcom to wyraz zewnętrzny gniewu Baala, czyli podjęte przez niego działania.

Gniew w tekstach poematu mitycznego o Baalu pojawia się jako element rywalizacji, konfrontacji pomiędzy bóstwami. Można tę konfrontację traktować jako zjawisko teogoniczne, a nawet kosmogoniczne. Gniew staje się w tym tekście motorem do działania, które ma przywrócić naruszony porządek. Jest reakcją na działania destrukcyjne przeciwnika wobec uzyskanego lub dopiero tworzonego porządku. Nie tyle wyraża uczucie, ile odzwierciedla stan relacji, niesie z sobą konflikt oraz niebezpieczeństwo. Konfliktowość w świecie politeistycznym jest elementem typowym. Reakcja wobec konfliktu w postaci gniewu jest zatem logiczna z perspektywy ugaryckiego paradygmatu teologicznego.

1.2. Anat rozgniewana wobec bóstwa dominującego ugaryckiego panteonu

Gniew swój wyraża również bogini Anat wobec przywódcy bogów Ela. Podstawą jej gniewu jest zachowanie i postawa ludzkiego bohatera Aqhata, jednak sam gniew jest skierowany ku Elowi. Miejsce przebywania przywódcy bóstw ugaryckich jest określone za pomocą odniesienia do środowiska akwaticznego. Wskazują to na elementy kosmogoniczne użyte i przywołane w poemacie na początku cytowanego fragmentu.

¹⁴ Smith („The Baal Cycle”, 101) tłumaczy go „Baal is shaken”, Wyatt (*Religious Texts*, 62) zaś – „Baal was enraged”.

Oto skierowała się do Ela, do źródeł dwu rzek,
do zbiegu nurtów dwu oceanów.
Stanęła u wejścia do namiotu Ela,
[weszła do sie]dziby króla, ojca lat.
[Do stóp Ela] pokłoniła się i upadła,
złożyła mu hołd [i uczciła] go.
Oskarża bohatera Aqhata,
syna Danila, opiekuna.
I rzekła [dziewica Anat],
[podniosła] głos i zawołała:
„Słowa [bezbożne wyrzekł] Aqhat!”
[KTU 1.17 VI,47-54]

Niestety, tutaj tekst się urywa, reszta tej kolumny bowiem jest nieczytelna. Jest to zarazem zakończenie pierwszej tabliczki eposu opatrzonej na dolnym brzegu kolofonem – „skryba Ilimilku, Szubanita, uczeń Atmanu, zarządca”. Przytoczony tekst jest jedynie wprowadzeniem do tematu gniewu. Ale nie tylko on się urywa, również początkowe linie drugiej tabliczki poematu są nieczytelne. Widać jednak, że dialog pomiędzy Anat a Elem staje się burzliwy. Wchodzimy w werbalną teomachię, chociaż walczy tylko jedna strona, a druga przyjmuje pozycję pasywną. Groźby rzucane przez boginię są niezbyt jasne. Jest to wyraźne nawiązanie do motywu walki bóstw poprzedzonej werbalnym konfliktem. Model takiego konfliktu znaleźć można w walkach, które dały początek światu. Gniew prowadził wtedy do przemian o charakterze twórczym, a przynajmniej zmieniającym szeroko rozumiany świat. Nawiązanie do miejsca przebywania Ela („Oto skierowała się do Ela, do źródeł dwu rzek, do zbiegu nurtów dwu oceanów”) zawiera wyraźne elementy kosmogoniczne. El przebywa w miejscu, które wyraża, stanowi nawiązanie i obrazuje pierwotny stan. Tutaj tymczasem jest użyty w nieco zmienionym sensie.

Na następnej tabliczce scena audiencji Anat u Ela jest kontynuowana i powraca temat gniewu. Anat zostaje przypisany gniew wyrażony w werbalnych groźbach:

A [dziewica Anat] odrzekła:
 „[Niech synowie twego] domu, o Elu,
 [niech córki twego domu się nie cieszą],
 niech nie cie[szą się] dzieci twego pałacu!
 Na pewno pochwycę ich [swoją prawicą],
 [pobiję ich] mocą długiego [ramienia mojego]!
 Mogę strzaskać twoją czaszkę
 i sprawić, by [twa siwizna krwią] spłynęła,
 a si[wizna] twej brody – posoką!
 Niech wówczas Aqhat [przyjdzie do ciebie],
 niech syn [Danila] cię ocali,
 niech cię wybawi z mocy dziewicy Anat!”
 Odpowiedział miłościwy i łaskawy El:
 „Wiem, córko, że jesteś bezlitosna,
 że żadna [spośród bogiń] ci się nie sprzeciwi.
 Wyruszaj, córko, nieprawe jest twe serce!
 Wykonaj to, co zamyślasz,
 spełnij pragnienie swego serca,
 z pewnością będzie zmiażdżony twój przeciwnik!”
 [KTU 1.18 I,6-19]¹⁵

Deklaracja Anat wpisuje się w walkę pokoleń bóstw. Grozi ona synom i córkom Ela, czyli określanej generacji bóstw. Istotą tego przekazu odnośnie do gniewu bogini Anat są wersety 1.18.i.7-14. Jest to wypowiedź bogini, w której zawarta jest groźba wyrażająca gniew. Anat wpięrow grozi dworowi Ela, wyliczając synów, córki i dzieci. Niekoniecznie poprzez te terminy są wyrażone relacje rodzinne. Może chodzić bardziej o zależność między przywódcą panteonu a bóstwami niższymi rangą. Oczywiście, biorąc pod uwagę, że El stoi na czele panteonu oraz na czele zgromadzenia, pozostałe bóstwa męskie i żeńskie są jego dziećmi. Anat grozi im, nie bardzo jednak wiadomo, z jakiej przyczyny. Może przyczyna ta była podana w brakującym fragmencie tekstu. Wzywa

¹⁵ Tronina, „Eposy ugaryckie”, 605-606.

ich, aby nie cieszyli się, pobije ich wszystkich bowiem swoją mocą (KTU 1.18 I,7-10). Jest to tylko początek eksplozji gniewu Anat. Jest to swego rodzaju przygotowanie do kluczowej deklaracji. Dotyczy ona bóstwa dominującego. Anat ostrzega Ela, że jest w stanie „strzaskać” jego głowę. Po tej zapowiedzi następuje barwny, a przy tym krwawy obraz lejącej się z głowy Ela krwi: „Mogę [...] sprawić, by twa siwizna krwią spłynęła, a siwizna twej brody – posoką!” (KTU 1.18 I,11-12). Motyw roztrzaskania, w tym roztrzaskania głowy, powtarza się w literaturze ugaryckiej. Jest zawarty między innymi w przekleństwie Kirty skierowanym do syna na zakończenie poematu (KTU 1.16 VI,55-60).

Gniew zostaje zarysowany już wcześniej w dialogu z Aqhatem (o czym później), a następnie na wstępie audyencji u Ela. Dwukrotnie w zachowanym tekście jest wzmiankowane, raz przez narratora, raz przez samą boginię, oskarżenie Aqhata. Samo oskarżenie nie musi w sobie zawierać elementu gniewu, chociaż z perspektywy psychologicznej zwykle tak jest. Dalszy kontekst zaś wskazuje, że następuje eksplozja gniewu wobec Ela i całego jego dworu. Jej gniew wydaje się być bezpodstawny, dziki, niezrozumiały, nieracjonalny. Bogini, czyli bóstwo żeńskie, jest wyrazicielką gniewu wyjątkowego. Trzeba go postrzegać w aspekcie *tremendum* bóstwa i boskości.

W poemacie *Cykl Baala* również pojawia się podobna scena audyencji (KTU 1.3 V,5-29). Struktura i sposób prowadzenia dialogu jest bardzo podobny do przedstawionego powyżej. Zanim jednak autor tekstu przedstawił samą scenę, wprowadził zapowiedź Anat dotyczącą audyencji u Ela:

„Zwróci ku mnie tur El [słowo],
zwróci się ku mnie – albo mu [odpowiem];
[tar]gnę nim jak barankiem o ziemię.
Zbroczę siwiznę jego krwią,
siwą brodę jego [wybroczynami,]
[jeśli] ten nie da domu dla Baala jak bogom,

i dworu jak synom Aszirat”.

Tupnęła stopą

[i zadrżała] ziemia.

[KTU 1.3 IV,54-55; V,1-5]

W trakcie samej audiencji jako swoiste dialogiczne jej podsumowanie Anat kieruje do Ela następujące groźby:

„Synowie domu twego, o Elu,

córki domos[stwa] twego ni[ech nie ra]dują się,

niech nie radują się synkowie [pa]łacu [twego].

Zaiste pochwyć ich pra[wicą] mą,

wielkim ramieniem mym.

Ob[iję] czerep twój,

zbroczę siwiznę twą [krwią,]

siwiznę brody twej wybroczykami”.

[KTU 1.18 V,19-25]

Efektom gniewu jest groźba, która zawiera dwie części. Podobnie jak w poemacie *Aqhat* pierwsza jej część jest skierowana do mieszkańców domu Ela, a druga do samego bóstwa dominującego. Mieszkańcy pałacu Ela mieliby zostać pochwyteni, sam El zaś miałby zostać pobity, a dokładniej obita byłaby jego głowa, siwizna włosów i brody zaś zbroczona krwią. Za pomocą trzech czasowników jest wyrażone zapowiedziane działanie Anat.

2. GNIEW W RELACJACH BÓSTW Z LUDŹMI

Motyw gniewu bóstw jest ukazany nie tylko w relacjach między samymi bóstwami. Jest też przedstawiany w ich relacjach z ludźmi. W obu poematach, zarówno w poemacie *Kirta*, jak i w poemacie *Aqhat*, znajdują się sceny z motywem gniewu bóstw skierowanego ku ludziom. Rozgniewanie dwóch bogiń, odpowiednio Aszirat i Anat, w relacjach z Kirtą i Aqhatem

przynosi jednemu chorobę, a drugiemu śmierć. Można powiedzieć, że następuje tutaj przenikanie się „teosfery” i „antroposfery” oraz dochodzi do zjawisk o charakterze granicznym.

2.1. Gniew zawiedzionej bogini Aszirat wobec Kirty

Ugarycka bogini Aszirat¹⁶ reaguje gniewem na brak wypełnienia ślubu ze strony Kirty (KTU 1.15 III,25-30). Ta bogini jest słabo reprezentowana w tekstach mitycznych z Ugarit. Pojawia się tylko w krótkich epizodach (np. KTU 1.43.1-3; 1.92). Niektórzy badacze przypisują jej ważną rolę partnerki Ela i matki bóstw, przywołując jej wyjątkowy tytuł – „Athirath of the sea”¹⁷, czyli ‘Aszirat morza’. Gniew tej bogini nie jest opisany szczegółowo być może dlatego, że nie zachował się znaczący fragment tekstu. W poemacie *Kirta* ta bogini pojawia się tylko epizodycznie, podobnie jak w innych fragmentach mitycznych z Ugarit. Z tekstu widać jednak jasno konsekwencje jej gniewu, czyli śmiertelną chorobę Kirty. W tłumaczeniu Antoniego Troniny¹⁸ tekst zapowiadający gniew bogini ma następujące brzmienie:

Lecz Aszirat przypomniała sobie o jego ślubie,
bogini – [o jego obietnicy].
Podniosła więc głos i [zawołała]:
„Patrzcie, czyżby Kirta [...].
Czy [król] zmienia swój ślub?
Więc i ja złamię [moją obietnicę...]!
[KTU 1.15 III,25-30]

¹⁶ Transkrypcja ugaryckiego imienia tej bogini jest problematyczna. Zapis spółgłoskowy *atrt* jest oddawany jako „Asherah” (Greenstein, „Kirta”, 19-20.26), „Athirat” (Wyatt, „Religion in Ancient Ugarit”, 117) oraz „Athirat” (Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*, 200-201, 213).

¹⁷ Caquot – Sznycer, *Ugaritic Religion*, 14.

¹⁸ Tronina, „Eposy ugaryckie”, 584.

Słowa bogini Aszirat¹⁹ nawiązują do sceny, jaka miała miejsce w trakcie podjętej przez Kirtę na polecenie Ela wyprawy do miasta Udum (KTU 1.14 IV,15-50). Kirta udaje się do sanktuarium bogini i tam składa ślub. Tymczasem odwiedzenie sanktuarium i złożenie ślubu nie wynikało z samego polecenia Ela odnośnie do sposobu zdobycia żony, lecz stanowiło element własnej inicjatywy Kirty.

O wschodzie słońca dnia trzeciego
przyszli do świątyni Aszirat Tyryjczyków,
do bogini mieszkańców Sydonu.
Tam Kirta ofiarnik złożył ślub:
„Zaiste, Aszirat mieszkańców Tyru,
bogini mieszkańców Sydonu,
jeśli sprowadzę Churaję do mego domu,
jeśli wprowadzę do mego pałacu Oblubienicę,
to złożę dwie części w srebrze,
i trzecią część w złocie”.
[KTU 1.14 IV,34-39]

Tekst, w którym Aszirat dostrzega niewywiązanie się Kirty ze złożonego ślubu, jest swego rodzaju zapowiedzią konsekwencji gniewu bogini. Wskazuje się w nim na problem w relacji Kirty z Aszirat. Ta relacja była wsparta lub oparta na uczynionym w sanktuarium ślubie. Gdy zabrakło jego realizacji wobec faktu, że Kirta uzyskał żonę w Udum, bogini to dostrzegła i stwierdziła: „więc i ja złamię [moją obietnicę]!”. Obietnicą było uzyskanie żony. Kirta żonę otrzymał

¹⁹ Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*, 200, nota 113: „In the Iron Age Ashtart appears to have been the chief goddess of Sidon”. Autor stwierdza, że w okresie żelaza Ashtart była dominująca boginią Sydonu. Jego zdaniem „Athirat, also goddess of Tyre, who may have been her predecessor in Sidon”. Twierdzi on, że „attempts to identify the two goddesses [...] are misdirected”, a ponadto wskazuje na przynależność w tyryjskim panteonie do „an older Asherah, with Ashtart and Anat an independent generation”.

dzięki wsparciu Ela. Z dalszej części poematu wynika, że Kirta został dotknięty chorobą (KTU 1.15 IV). Niestety, braki w tekście nie pozwalają na precyzyjne opisanie, jaką rolę autor poematu przypisał bogini Aszirat. Niemniej jednak jest przyjęte przez komentatorów, że to właśnie ona spowodowała tę chorobę. Ona miała motyw i zapowiedziała złamanie obietnicy. Efektem tego złamania było zesłanie na Kirtę śmiertelnej choroby. Można zatem traktować chorobę Kirty jako wynik działania bogini, a w chorobie dopatrywać się efektu gniewu bogów. Wynika z tego dość czytelna wizja. Relacja między bogami a ludźmi zostaje naruszona przez człowieka. Konsekwencją tego naruszenia jest gniew bóstwa, którego efektem jest dotknięcie człowieka chorobą. I chociaż w poemacie *Kirta* brakuje ze względu na uszkodzenie tekstu pełnego obrazu, pełnego wyrażenia tej wizji, to jednak pewne elementy są czytelne. Można postawić pytanie o przejście między gniewem bóstwa rozumianego jako postawa a fizycznym efektem w postaci choroby lub innych podobnego rodzaju konsekwencji. W relacjach bóstwa z człowiekiem horyzontem jest perspektywa życia i śmierci.

2.2. Gniew bogini Anat wobec Aqhata

Konfliktowa sytuacja wywołująca gniew bogini Anat została przedstawiona na ostatniej, szóstej kolumnie pierwszej tabliczki poematu *Aqhat*. Spotkanie Anat z Aqhatem jest ukazane w poemacie jako długi dialog²⁰. Obejmuje on znaczną część wzmiankowanej szóstej kolumny (KTU 1.17 VI,15-46). Ta kolumna w pierwszych wersach zawiera tekst przedstawiający ucztę bogów (KTU 1.17 VI,1-10), na której jest obecny, jak się wydaje, również Aqhat, syn lokalnego władcy Danila. Ten fragment nie jest dobrze zachowany, stąd pojawiają się pewne wątpliwości. Jednak

²⁰ Teksty poematów ugaryckich są pełne dialogów o różnym charakterze i formie.

szybko uwaga autora przenosi się na spotkanie pomiędzy boginią Anat i Aqhatem. To spotkanie nie jest przedstawione raczej jako rodzaj teofanii. Bóstwa ugaryckie są bliskie ludzkim bohaterom w dwóch dobrze zachowanych poematach. Z perspektywy dramaturgicznej scena dialogu Anat i Aqhata jest bardzo dynamiczna i może się wydawać, że kontekst biesiadny zupełnie został zatracony. Ten dialog jest złożony, dobrze wyartykułowany i skonstruowany. Zawiera zróżnicowaną tematykę o charakterze teologicznym i antropologicznym. Ta dialogiczna scena Anat i Aqhata składa się z wypowiedzi obojga bohaterów oraz formuł wprowadzających do ich wypowiedzi, jak widać z prezentacji²¹ poniżej:

14	wprowadzenie do sceny
15	wprowadzenie proste
16-19	wypowiedź Anat
20	wprowadzenie proste
20-25	wypowiedź Aqhata
25-26	wprowadzenie proste
26-33	wypowiedź Anat
33	wprowadzenie proste
34-41	wypowiedź Aqhat
41-42	wprowadzenie złożone
42-45	wypowiedź Anat
46	zakończenie sceny

Ta pełna dramaturgii oraz dramatyzmu scena jest naznaczona specyficzną dynamiką. Bogini Anat dostrzega, że bóstwo Koszar, będące apoteozą kultury, obdarzyło Aqhata, syna Danila, łukiem, który możemy określić jako wyjątkowy, ale raczej nie w sensie magicznym. W tym przekazie pojawia się motyw znany też z innych kręgów

²¹ Ten schemat został podany w: Mrozek, „Dramaturgia i dramatyzm”, 32-33.

kulturowych. Człowiek uzyskał coś, co jest obiektem za-
zdności ze strony bóstw – tutaj jednego bóstwa. Człowiek
osiąga coś, czego nie powinien posiadać²². Pamiętać należy,
że łuk jest wyjątkowym znakiem, można go nawet określić
jako atrybut władzy i panowania. Polowania, a łuk Aqhata
miał do tego służyć, były przywilejem władców. Motyw
wyjątkowego łuku pojawia się też w ostatniej księdze ho-
merowskiej *Odysei*. Nikt nie jest w stanie go naciągnąć
oprócz Odysa. Anat proponuje Aqhatowi w zamian za
łuk nieśmiertelność i boskość.

Elementy związane z gniewem znajdują się na początku
i na końcu sceny opracowanej przez twórców tekstu. Na
początku sceny Anat jest przedstawiona jako pragnąca łuku.

Zapra gnęła łuku, dzieła [Koszara i Chasisa].

Jej oczy zaświeciły jak u węża.

[KTU 1.17 VI,14]

Anat jest ukazana jako bogini pragnąca łuku. Polskie tłu-
maczenie przytoczone tutaj wskazuje na Anat, której dotyczy
następna linia. Czy jednak odniesienie do węża wskazuje
na boginię czy na budowę łuku, jest dyskutowane. Nie jest
tu jeszcze wyrażona idea gniewu, ale pojawia się kontekst,
w którym gniew może się pojawić. Jednak następne dwie linie
odnoszą się do Anat, a dokładniej do jej gestu rzucenia kielichem, który to gest może być zapowiedzią gniewnej postawy.

[wtedy rzuciła swą czaszę] na ziemię,

swój kielich rozbiła [o podłogę].

[KTU 1.17 VI,15-16]

²² W Biblii pojawia się podobny motyw sięgania po coś, co człowiekowi
nie przysługuje. Widać to w krótkim obrazie budowy wieży i miasta
Babel (Rdz 11,1-9).

W tym tłumaczeniu uwaga jest skoncentrowana na kielichu, który zostaje rzucony i rozbity. Ugarycki tekst nie jest zbyt dobrze zachowany, stąd rodzą się różne problemy z jego zrozumieniem. Są jednak wątpliwości, czy w tekście uwaga jest skoncentrowana na kielichu czy na jego zawartości. Możliwe jest dostrzeżenie dwóch gestów, czyli wylania zawartości lub rozbicia pucharu. W obu przypadkach gest wyraża gniew bogini. Trochę jednak dziwne byłoby rozbicie kielicha. Taki gest byłby zrozumiały i realizowany, gdyby kielichy były z wypalanej gliny lub ze szkła. To prawda, że właśnie w tamtym regionie dokonano wyjątkowej technologicznej inwencji, czyli zaczęto produkować szkło²³, ale nie wydaje się, aby o jego użyciu była mowa w tym fragmencie poematu. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że gest rozbicia kielicha ma swoje znaczenie, o czym świadczy taki właśnie zwyczaj w czasie żydowskiego ślubu. Ale to już inne zagadnienie.

Motyw gniewu z pełną siłą pojawia się pod koniec dialogu. Anat wyraża swój gniew ostrzeżeniem wobec Aqhata oraz gestem zatupania nogami, które w efekcie przynosi trzęsienie lub drżenie ziemi. Poprzedza ją wskazanie na postawę Anat kontrastującą z jej wewnętrznym przekonaniem. Dramatyzm przekazu zawarty jest w tym kontraście. Z jednej strony śmiech, a z drugiej przygotowanie podstępów. Jest to zabieg znany i powszechny w literaturze starożytnej. Wskazuje on na dwuznaczność postaci, w tym na jej fałszywość.

[Głośno się] roześmiała Anat,
lecz w sercu knuła [podstęp].
Wróć do mnie, dzielny Aqhacie,
wróć do mnie i [...].
Jeśli cię spotkam na ścieżce grzechu,
[Jeśli cię spotkam] na ścieżce pychy –

²³ Liverani, *Antico Oriente*, 702 („perline di pasta vitrea”).

Sama cię rzucę pod [swoje stopy].
O piękny, najmężniejszy z ludzi!
[Zatupała no]gami, aż ziemia zadrżała!
[KTU 1.17 VI,42-46]

Trzęsienie ziemi jest interpretowane jako wyraz gniewu bogini. Drżąca ziemia to fizyczny aspekt gniewu mającego charakter boski. Ale werbalnie gniew jest wyrażony najpierw w ostrzeżeniu skierowanym do Aqhata. W ostrzeżeniu jest wyrażona idea spotkania, w trakcie którego miałyby zostać odkryta nieprawość człowieka. Dwa terminy: grzech i pycha, których nie należy natychmiast interpretować moralnie, o tym świadczą. Spotkanie może przybrać specyficzny charakter, bogini bowiem zapowiada rzucenie Aqhata do swych stóp. Może to być nawiązanie do kultycznego spotkania. Nawet tytuły, jakich używa Anat wobec Aqhata, nie w pełni równoważą jej groźby. Cała scena zostaje podsumowana gestem gniewnym bogini, czyli tupaniem wyrażonym w formie trzęsienia, drżenia ziemi.

Śmiech Anat kontrastuje z jej zamiarem wewnętrznym. Ten zaś odzwierciedla zawód, jaki ją spotkał, gdy nie otrzymała tego, czego pragnęła. Aqhat odmówił jej łuku. Ponadto podważył jej kwalifikację myśliwską. I stąd ostrzeżenie w jej ustach brzmi jak groźba: „Jeśli cię spotkam na ścieżce grzechu, [...] na ścieżce pychy, sama cię rzucę pod [swoje stopy]”. Groźba jest poważna, w ugaryckiej tradycji religijnej bowiem grzech czy pycha były postrzegane jako elementy życia człowieka. Człowiek musiał regularnie oczyszczać się z nich na różne sposoby rytualne. Jej groźba dotyka istoty słabości człowieka, przed którą nikt nie może uciec. Zatem jest ona niemal wyrokiem skazującym Aqhata.

W Ugarit spotkanie z bóstwem miało podwójny aspekt. Mogło przynieść życie, ale też mogło przynieść śmierć. Spotkanie z bóstwem w tym przypadku niesie z sobą niebezpieczeństwo. Paradoksalnie Anat obiecywała Aqhatowi

nieśmiertelność, jeśli odda jej łuk, a w efekcie zagroziła mu śmiercią.

W poemacie o Aqhacie znajduje się kilka fragmentów z wyraźnym nawiązaniem do tanatologii, które obrazują zachowanie żywych wobec uśmierconego ciała²⁴. W dialogu między Anat i Aqhatem znajduje się wyraźne nawiązanie do rytuału pośmiertnego właśnie w kontekście propozycji nieśmiertelności:

Nie drwij ze mnie, dziewico,
dla bohatera twoja propozycja jest błotem.
Co człowiek otrzymuje na koniec?
Wapno jest nakładane na jego głowę,
złoto na jego czaszkę.
Śmiercią wszystkich umrę,
umrę z pewnością.
[KTU 1.17 VI,34-38]

Nieśmiertelność wyrażała wyjątkowość, coś, co przysługuje tylko bogom. To prawda, że idea i odpowiadający jej motyw literacki poszukiwania nieśmiertelności była powszechna i powracała w różnych narracjach starożytnego Bliskiego Wschodu. Zapowiedź nieśmiertelności kontrastuje w powyższym tekście z groźbą śmierci, ale doskonale oddaje elementy relacyjności. Spotkanie z bóstwem dokonuje się zatem na horyzoncie życia i śmierci. Tłem jest nieśmiertelność bóstwa, a gniew to jeden z możliwych czynników decydujących, która z opcji tego „horyzontu” zostanie zrealizowana. W omawianym przypadku przyczyną gniewu jest niewypełnienie woli bogini, czyli brak realizacji jej pragnienia. Motyw winy człowieka, czy to w postaci grzechu czy pychy, jest tylko pretekstem.

Rola Anat, ocena jej osobowości oraz natury są najbardziej kontrowersyjnymi kwestiami w poemacie *Aqhat*. Ta

²⁴ Zob. Mrozek, „Ciało zmarłego”, 248.

bogini została ukazana niemal jak zepsuta nastolatka. To niesie z sobą, zdaniem de Moora, rodzaj upadku religii z perspektywy moralnej oraz tworzenie teologii permissywnej. Tymczasem Nicolas Wyatt, odpowiadając na taką interpretację, wskazał na „symboliczną naturę bogów oraz ich rolę w reprezentowaniu zagadnień ludzkiej wolności i odpowiedzialności”²⁵.

Politeizm funkcjonował w oparciu o zasadę pragmatyczną, równoważąc ludzkie oczekiwania i pragnienia z trudnymi realiami życia. Nie brakowało bowiem chorób, wojen, tyrani, głodu, suszy czy ubóstwa. Te przekleństwa ludzkiego życia były zrównoważone przez błogosławieństwa pokoju i obfitości, bogatego rolnictwa oraz pomyślności życia rodzinnego. Zadaniem politeistycznej teologii było uzasadnienie istnienia tych wielkich kontrastów. Przybierało to formę ubóstwiania każdego niemal aspektu ludzkiego doświadczenia, stwierdza Wyatt. Anat przedstawiana jako dojrzała dziewica²⁶ wyrażała niezwykle mieszkankę bezwzględności i czułości, pożądania i nienawiści. Ucieleśniała tym samym realia wojny, czyli połączenie przyjaźni towarzyszy walki z dzikością zachowań na polu bitwy. Każde bóstwo w ramach politeizmu ma swoje miejsce w całościowo wziętej ekonomii teologicznej panteonu Ugaritu. Z tej perspektywy pełna przemocy i gniewu postawa Anat była równoważona umiłowaniem życia przez Baala oraz dobrotliwością ojca ludzi Ela²⁷.

²⁵ Wyatt, *Religion in ancient Ugarit*, 135 („the symbolic nature of the gods, and their role in representing issues of human freedom and responsibility”).

²⁶ Na gruncie języka ugaryckiego chodzi o termin *btlt*. DUAT, 250 (‘virgin, title of the goddess Anat in myth and epic’); Tronina, *Podstawy gramatyki*, 84 (‘młoda kobieta, dziewica’).

²⁷ Zob. Wyatt, *Religion in ancient Ugarit*, 136 („Polytheism’s answer was to deify every aspect of human experience”).

3. PODSUMOWANIE

W literackich prezentacjach gniewu bóstw, jakie znajdują się w dwóch ugaryckich poematach oraz w *Cykle Baala*, zawarte są zasadnicze elementy, które składają się na zjawisko gniewu. Analizowane fragmenty pozwoliły na wyodrębnienie i wskazanie kilku aspektów z nim związanych. W „teosferze” kontekstem gniewu jest konflikt pomiędzy bóstwami postrzegany w perspektywie kosmogonicznej. Dominuje oczywiście teogoniczny wymiar walki pomiędzy pokoleniami bóstw (Anat wobec synów i córek Ela) oraz walka o przywództwo (Baal przeciwko Jamowi). Wskazuje się na zamiar, z którym jest ściśle związany motyw skłaniający do gniewu. W „antroposferze” powodem gniewu bóstw jest rzeczywisty lub przypuszczalny deficyt ze strony człowieka. Może to być niezrealizowana przysięga lub możliwa postawa pychy oraz przewina o charakterze rytualnym lub moralnym. Konsekwencją gniewu bóstw w „antroposferze” jest choroba prowadząca do śmierci oraz sama śmierć. Gniew boży niesie z sobą niebezpieczeństwo dla człowieka.

Wydaje się, że brakuje w narracjach zwrócenia uwagi na aspekt fizjologiczny gniewu. Z drugiej strony w przypadku Baala jest pewne nawiązanie do aspektu fizjologicznego. Baal w gniewie chwyta za nóż, aby zabić posłańców Jama. Dominująca jest reakcja werbalna, w której zawarte są zapowiedzi przyszłych działań. Anat zapowiada, że pobije inne bóstwa, a przywódcy bóstw roztrzaska głowę. Zapowiada, że gdy spotka ponownie Aqhata, rzuci go do swych stóp. Nie jest to raczej nawiązanie do postawy kultycznej ani nie jest to akt podporządkowania, ale raczej wizja pokonanego w boju. Aszirat zaś zapowiada, że ona też złamie dane słowo. W przypadku Aqhata kończy się to śmiercią z ręki Jatipana, wysłannika Anat. W przypadku Kirty bohatera dotyka śmiertelna choroba.

W przypadku Anat zaprezentowanej w trakcie audycji u Ela pojawi się element nieprzewidywalności gniewu wsparty

konotacjami dzikości. Nie bardzo wiadomo, dlaczego Anat wybucha gniewem i grozi Elowi oraz innym bóstwom. Gniew z perspektyw zachowania to, jak wiadomo, forma działania mająca na celu zablokowanie akcji drugiej strony, która to akcja jest traktowana jako zaczepna. W sytuacji postępującej socjalizacji agresja spowodowana jest często do zachowań tylko werbalnych. I takie właśnie zachowania są przedstawione w omawianych tekstach. Powodem jest naruszenie pewnych szeroko rozumianych granic i praw. Agresja ma raczej siłę energetyzującą, a nie kataraktyczną. Można dostrzec w tle obronę swojej godności w przypadku Baala i Aszirat.

Gniew z perspektywy człowieka to niebezpieczny aspekt oblicza bóstwa niosący zagrożenie i śmierć. To aspekt *tremendum* boskiego sacrum. Nawet milczenie bóstwa może być interpretowane jako gniew, jako wyraz gniewu. Gniew stanowi w pewien sposób element teofaniczny. Można też wskazać na zarysowane dwa rodzaje gniewu bóstw. Jeden to gniew właściwy, umotywowany, a drugi rodzaj to gniew dziki, nieuzasadniony i nieprzewidywalny.

W tekstach z Ugarit rzadko są wyrażone przeżycia – wyjątek stanowi relacja o synu Kirty – lecz wskazane jest działanie. Czasowniki wyrażają gniew. Mogą dotyczyć zachowania, działania. Niekiedy też wyrażają postawę. Niektóre z nich bezpośrednio odnoszą się do samego gniewu, inne – pośrednio, wskazując na jego efekty.

Nie ma w zachowanych tekstach z Ugarit wypracowanej w pełni i całościowej idei gniewu bóstw. Są tylko jego wybrane elementy, które pojawiają się w kontekstach narracyjnych. Jednak zasadnicze jest ich usytuowanie w szerszym kontekście idei teologicznych lub mitologicznych. Można się pokusić o twierdzenie, że gniew wyraża jeden z aspektów relacji pomiędzy bóstwami i stanowi atrybut wybranych bóstw.

BIBLIOGRAFIA

- Caquot A. – Szynger M., *Ugaritic Religion* (Leiden: Brill 1980).
Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939 (red. A. Herdner) (Paris: Imprimerie nationale Geuthner 1963).
- Del Olmo Lete G. – Sanmartin J., *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition* (tłum. W.G.E. Watson) (Leiden – Boston, MA: Brill 2003) (=DUAT).
- Donner H. – Röllig W., *Kanaanäische und aramäische Inschriften* (Wiesbaden: Harrassowitz 1962-1964) I-III.
- Greenstein E.L., „Kirta”, *Ugaritic Narrative Poetry* (red. S.B. Parker) (Atlanta, GA: Scholars Press 1997) 9-48.
- Liverani M., *Antico Oriente. Storia, società, economia* (Bari: Editori Laterza 1988).
- Miggelbrink R., *Gniew Boży. Znaczenie pewnej wstydlivej tradycji biblijnej* (tłum. A. Wałęcki) (Myśl Teologiczna 49; Kraków: WAM 2005).
- Moran W.L., „The Hebrew Language in Its Northwest Semitic Background”, *The Bible and the Ancient Near East* (red. G.E. Wright) (Garden City, NY: Doubleday and Company 1961) 54-72.
- Mrozek A., „Dramaturgia i dramatyzm w «przedbiblijnej» literaturze ugaryckiej”, *Ars et scientia* 2 (2016) 29-36.
- Mrozek A., „Między Ugaritem a Starym Testamentem”, *Przegląd Powszechny* 7-8 (2006) 73-85.
- Mrozek A., „Ciało zmarłego 'otoczone' żałobą w tekstach z Ugarit”, *The Polish Journal of the Arts and Culture* 5/2 (2013) 231-249.
- Mrozek A., „Kosmogonie starożytnego Bliskiego Wschodu”, *Bóg Stwórca* (red. A. Paciorek) (Scripturae Lumen 6; Tarnów: Biblos 2014) 481-499.
- Mrozek A., „Kultura religijna Ugaritu”, *Religie w świecie śródziemnomorskim* (red. K. Kochończyk-Bonińska – L. Misiarczyk) (Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2014) 13-28.
- Mrozek A., „Religia Ugaritu w kontekście kultury Kanaanu i Starego Testamentu”, *Religie świata śródziemnomorskiego*

- (red. D. Quirini-Popławska) (Portolana, *Studia Mediterranea* 2; Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2006) 15-24.
- Novaco, R.W., „Anger as a Clinical and Social Problem”, *Advances in the Study of Aggression* (red. R.J. Blanchard – D. C. Blanchard) (Orlando, FL – London: Academic Press 1986) II, 1-67.
- Parker S.B., *Ugaritic Narrative Poetry* (Atlanta, GA: Scholars Press 1997).
- Smith M.S., „The Baal Cycle”, *Ugaritic Narrative Poetry* (red. S.B. Parker) (Atlanta, GA: Scholars Press 1997) 81-180.
- Toboła Ł., *Cykl Baala z Ugarit* (Kraków-Mogilany: EnigmaPress 2008).
- Tronina A., „Eposy ugaryckie o Kerecie i Aqħacie”, *Ewangelia o Królestwie* (red. A. Paciorek) (Scripturae Lumen I; Lublin: Wydawnictwo KUL 2009) 571-594.
- Tronina, A. *Podstawy gramatyki języka ugaryckiego* (Studia Biblica 13; Kielce: Verbum 2006).
- Wyatt N., „Religion in ancient Ugarit”, *A Handbook of Ancient Religions* (red. J.R. Hinnells) (Cambridge: Cambridge University Press 2007) 105-160.
- Wyatt N., *Religious Texts from Ugarit. The Words of Ilmilku and his Colleagues* (The Biblical Seminar 53; Sheffield: Sheffield Academic Press 1998).

ANDRZEJ MROZEK, wykładowca Uniwersytetu Jagiellońskiego, biblista, kulturoznawca, religioznawca i tłumacz, przede wszystkim z języka włoskiego. Zajmuje się kulturą starożytnego Bliskiego Wschodu, Ugaritem, Biblią jako kodem cywilizacji, judaizmem oraz chrześcijaństwem pierwszych wieków i jego orientalnymi nurtami.