

KS. ANTONI TRONINA

KANANEJSKI „CYKL BAALA” WEDŁUG TRADYCJI Z UGARIT

1. KOLEJNOŚĆ I TREŚĆ TABLICZEK

Religia dawnych mieszkańców Kanaanu znana jest dzisiaj stosunkowo dobrze dzięki tekstom mitologicznym z Ugarit. Główną postacią tych poematów jest amorycki bóg burzy, *Hadad*, zwany w mitologii ugaryckiej po prostu *Panem (ba'lu)*¹.

Pomimo wspólnych wątków, utwory te nie stanowią jednolitej kompozycji, spisano je na dużych tabliczkach różnego formatu², a charakter pisma zdradza różnych kopistów. Wszystkie tabliczki mitologiczne *cyklu Baala* zostały odkryte w latach 1930 - 1931 w bibliotece zwierzchnika kapłanów, w pobliżu świątyni Baala. Podobnie jak forma tak i treść tabliczek jest starannie wypracowana i każę datować sam mit o kilka stuleci wcześniej niż spisanie tekstów, którego dokonano w XV w. przed Chr.

Pierwszy wydawca, Ch. Virolleaud³, oznaczył tabliczki tego zbioru symbolem AB (*The Anchor Bible*), widząc w częstym określeniu *aliyn b'cl* dwa różne imiona: *Alijan (syn) Baala*. Rzymskie cyfry przed literami oznaczają kolejność publikacji w czasopiśmie *Syria*⁴. Ten sposób ozna-

¹ Zob. L. Stachowiak, *Baal*, w: EK I, s. 1227n; St. Cinal, *Od baali do Baala (z problematyki badań nad koncepcją zachodniosemickiego boga burzy)*, *Studia Religiosa*, z. 14, 1985, s. 39 - 55.

² Od kilku do dwudziestu kilku cm wysokości i szerokości.

³ *La lutte de Mont, fils des dieux et d'Alein, fils de Baal*, *Syria* 12 (1931), s. 193 - 244.

⁴ Wyjątkowo tabliczka opublikowana w r. 1934 nosi symbol I+ AB, gdyż było już wiadomo, że jej treść poprzedza I AB.

czania tekstów mitologicznych przyjął się powszechnie wśród ugarytologów jako bardziej konsekwentny i przejrzystszy od systemu C.H. Gordona⁵. A. Herdner⁶, publikując wszystkie teksty alfabetyczne odkryte do roku 1939, daje każdej tabliczce kolejny numer, odpowiadający przyjętej przez nią sekwencji epizodów, która jednak ciągle nie jest pewna. Wydawcy najnowszej kolekcji tekstów ugaryckich (KTU)⁷ umieszczają zbiór mitów o Baalu na początku całego korpusu, oznaczając go kolejnymi cyframi 1-2-3-4-5-6, zgodnie z układem mającym najwięcej zwolenników.

Wciąż jeszcze dyskutuje się na temat wzajemnego powiązania epizodów całego *cyklu*, o ile można tak określić zbiór luźno powiązanych fragmentów, nie mający początku ani końca⁸.

Według KTU, na początku cyklu znajdowała się mocno uszkodzona dziś tabliczka VI AB, mówiąca o wizycie najpierw bogini Anaty a potem boskiego rzemieślnika Koszara⁹ w pałacu najwyższego bóstwa panteonu, Ela. Kolejno następuje poemat o walce Baala z Morzem (Jam), zawarty na tabliczce III AB (KTU 1.2), o jego spotkaniu z Anatą (V AB=KTU 1.3), potem najdłuższa i najlepiej zachowana tabliczka z mitem o pałacu Baala (II AB=KTU 1.4) i wreszcie ostatnie teksty mówiące o walce Baala ze Śmiercią (Mot, I⁺AB i I AB=KTU 1.5 i 6)¹⁰.

Dwie tabliczki zawierające epizod *Baal i jałówka* (IV AB) nie pasują do tego zbioru, toteż wydawcy przenoszą je przed legendę Kereta (KTU 1.10—11), wraz z tekstem *Baal i żartocznik* (BHS «*Biblia Hebraica Stuttgartensia*» = KTU 1.1.12). Inne teksty mitologiczne wymieniające Baala wydają się jeszcze bardziej odległe od powyższej kompozycji i dlatego nie można ich umieszczać w tym samym zbiorze¹¹.

Chociaż więc kolejność przyjęta w KTU (1.1—6) zdaje się najlepiej wyjaśniać *cykl Baala*, zbyt śmiało byłoby twierdzenie, że wszystkie tabliczki zbioru AB zawierają epizody tego samego mitu z centralną postacią Baala. Wątkiem łączącym nie może być bowiem ani opiewanie chwwały tego bóstwa, które dość późno pojawiło się w panteonie ugaryckim¹²,

⁵ *Ugaritic Textbook*, Roma 1965 (AnOr 38).

⁶ *Corpus des tablettes en cuneiformes alphabetiques decouvertes a Ras Shamra-Ugarit de 1929 - 1939*. T. 1 (Texte). T. 2 (Figures et planches). Paris 1963 (Bibliotèque Archeologique et Historique 79).

⁷ M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit. Einschliesslich der keilalphabetischen Texte ausserhalb Ugarits*. Teil 1. Transkription. Kevelaer — Neukirchen 1976 (AOAT 24.1), dalej skrót: KTU.

⁸ Por. A. Caquot, *La litterature ugaritique*, w: DBS IX (1979) kol. 1373.

⁹ Imiona bóstw podano w formie uproszczonej, na ogół wg W. Tyloch, *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1980.

¹⁰ Inny układ przyjęli tłumacze francuscy: A. Caquot i M. Sznycer w: TOML: III⁺ V + II + I⁺ + IV + VI.

¹¹ Zob. A. Caquot, *art. cyt.*, w: DBS IX, kol. 1381 - 1385.

¹² A. Kapelrui, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhagen 1952, s. 143.

ani też przedstawienie cyklu natury, rocznego czy siedmioletniego¹³. Można, oczywiście, dostrzec te motywy w poszczególnych pieśniach, a zamieranie i odradzanie się życia w przyrodzie stanowi dobre wyjaśnienie ciągu V-II-I⁺-I AB¹⁴. Nie jest natomiast pewne umiejscowienie w tym ciągu tabliczki III AB (*Baal i Morze*): mogła ona również dobrze stać na początku cyklu, jako ilustracja porażki początkowej Baala w walce z żywiołem morskim, jak też na jego końcu, mówiąc o ostatecznym zwycięstwie życia nad śmiercią.

Uzasadniona jest więc ostrożność B. Margalita¹⁵, który w swym najnowszym komentarzu do cyklu Baala pomija omawianie tablic o dyskusyjnej kolejności, a zajmuje się wyłącznie ciągiem oczywistym: II-I⁺-I AG (KTU 1.4—6, *Pałac Baala* oraz *Baal a Śmierć*). W poniższej próbie rekonstrukcji mitu ograniczymy się zatem do tych dwóch opowiadań, obejmujących w edycji Gordona cztery tabliczki: UT 51+67+62+49 (C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook*).

Pierwsza z tych tablic, licząca osiem kolumn, zaczyna się skargą nad losem Baala, który nie ma własnego pałacu, co stawia go w pozycji niższej od innych bóstw panteonu. Urwany kontekst nie pozwala rozpoznać, kto wypowiada tę skargę, ale skierowana jest ona do boskiego rzemieślnika Koszara, zwanego tutaj przez metonimię Chasis, *zręczny*, i Hajin, *pojętny*¹⁶. Ma on wykonać przedmioty ozdobne, które Baal ze swą siostrą Anatą przeznaczają na dar dla Aszery, aby ona z kolei zjednała im przychyłność Ela i jego zgodę na budowę pałacu Baala. Wizyta wojowniczego rodzeństwa Baala i Anaty budzi początkowo przerażenie Aszery¹⁷; wkrótce jednak zjednana drogocennym podarunkiem bogini postanawia osobiście przekonać swego małżonka do sprawy Baala. Po długiej podróży w towarzystwie Anaty, dociera wreszcie do „źródła dwu rzek, pośród nurtu dwóch oceanów”, gdzie znajduje się królewska stolica Ela¹⁸. Po wyjaśnieniu celu tej wizyty, El przyznaje rację roszczeniom Baala: budowa

¹³ Zob. zw. J.C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Baal*, Neukirchen 1971 (AOAT 16) i krytykę jego tezy: L.L. Grabbe, *The Seasonal Pattern and the Baal Cycle*, UF 8 (1976), s. 57-63.

¹⁴ Taka jest główna teza pracy de Moora (przyp. 13), który przyjmuje zasadniczo kolejność tabliczek ustaloną przez CTA i KTU, wysuwając jednak na początek tekst V AB mówiący wg niego o jesiennym święcie winobrania. W tym układzie (3+1+2+4+5+6) cykl Baala przedstawiałby roczny rytm życia i zamierania przyrody.

¹⁵ *A Matter of „Life” and „Death”. A Study of the Baal-Mot Epic* (CTA 4-5-6), Neukirchen 1980 (AOAT 206).

¹⁶ Por. TOML 98.

¹⁷ Jest to aluzja do rywalizacji pomiędzy Aszerą a Baalem, o czym wyraźniej mówi hetycki mit o Elkunirszy; zob. H. Otten, *Ein kanaanaischer Mythos aus Bögazköy*, MIO 1 (1955), s. 125-150. Por. też M. Popko, *Mitologia hetyckiej Anatolii*, Warszawa 1976, s. 161-164.

¹⁸ Zob. E. Lipiński, *El's Abode. Mythological Traditions Related to Mount Hermon and to Mountains of Armenia*, OLP 2 (1971), s. 13-69.

pałacu jest niezbędna, by mógł on wypełniać swe funkcje władcy burz i deszczów.

Otrzymałszy przyzwolenie ojca bogów, Anata zanosi tę radosną nowinę Baalowi. Ten natychmiast posyła po Koszara-architekta i zaczyna gromadzić materiały na budowę: srebro i złoto, drewno cedrowe i drogie kamienie. Boski budowniczy nalega dwukrotnie na Baala, by pozwolił w swym pałacu wybić otwór okienny. Baal sprzeciwia się, tłumacząc swój opór obawą o los boskich córek, *światlistej Pidraj i dżdżystej Talaj*, które mogłyby zostać porwane przez Morze (Jam), odwiecznego wroga Baala.

Po zakończeniu budowy i uczcie inauguracyjnej, z udziałem siedemdziesięciu bogów, *synów Aszery*, wyrusza Baal na wizytację swojego królestwa, obejmując w posiadanie siedemdziesiąt miast. Kontakt z poddanymi wpłynął widocznie na zmianę jego decyzji, gdyż po powrocie każe przywołać Koszara i sporządzić okno w pałacu¹⁹. Pozwala mu to obwieścić *świętym głosem* gromu swą potęgę i władzę królewską. Rzuca jednocześnie wyzwanie swym wrogom, a szczególnie boskiemu Motowi, uosobieniu śmierci, który rości sobie również prawo do władzy nad ludźmi.

Ostatnia kolumna tabliczki opisuje poselstwo wysłane do podziemnej rezydencji Mota, by oznajmić mu, że Baal posiada już pałac. Jest to zapowiedź konfliktu Baala ze Śmiercią, będącego przedmiotem narracji następnych tablic.

Tabliczka I⁺AB (UT 67) zaczyna się w połowie przemówienia Mota, który przekazuje wysłannikom Baala zaproszenie na ucztę. Okazuje się, że wyzwanie rzucone Motowi zwróciło się przeciwko Baalowi. Pan śmierci zamierza pokonać władcę życia, zapraszając go do swego królestwa. Baal przyjmuje nieoczekiwanie tę propozycję, ogłaszając się przy tym *wiecznym niewolnikiem* Mota. Środek tabliczki jest nieczytelny, nie wiemy zatem, co skłoniło go do tak ryzykownej decyzji. Od kolumny V tekst staje się znowu zrozumiały: Mot powtórnie wzywa Baala, by zstąpił wraz z całym wyposażeniem boga burzy i swymi córkami z wyżyn Sapanu do *domu odosobnienia*²⁰. Przed zejściem do krainy śmierci, Baal zapłodnił młodą krowę, a zrodzonego z niej byczka wyposażył w oznaki własnej godności królewskiej.

Ostatnia kolumna tej tablicy zawiera sprawozdanie o śmierci Baala, złożone przez jego ambasadorów, Gapnu i Ugaru, najwyższemu bogu. Na

¹⁹ Interpretację tego fragmentu daje M. T s e v a t, *A Window for Baal's House. The Maturing of a God*, w: *Studies in Bible and Ancient Near East* (Fs. S.E. Loewenstamm), Jerusalem 1978, s. 151 - 161.

²⁰ Wyrażenie *bt hptt* przypomina hebrajskie *bet hopsit* w 2 Kr1 15, 5; por. N.J. T r o m p, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament* (BiOr 21), Roma 1969, s. 157 - 159.

tę wieść El zstępuje z tronu i poddaje się obrzędowi żałobnym, martwiąc się o los mieszkańców ziemi pozbawionych obecności życiodajnego Baala. Także Anata dowiedziawszy się o śmierci ukochanego brata rozpoczyna żałobę, o której mówi już następna tabliczka (I AB, UT 62). Potem z pomocą Szapasz, *boskiej lampy*, znosi ona ciało Baala na jego górę, Sapan. Po uroczystościach pogrzebowych Anata idzie z oficjalną wiadomością na dwór Ela:

„Aszera może się teraz cieszyć wraz ze swymi synami,
bogini — wraz z gromadą swych krewnych,
bo umarł Alijan Baal,
zginął Księżę, Władca ziemi” (w. 40 - 43).

Reakcja boskich małżonków jest natychmiastowa: naradzają się, który z synów Ela ma zostać następcą Baala. Nie może to być bóstwo małe, lecz musi dorównać mocą Najwyższemu Baalowi. Na życzenie Aszery tron po Baalu objął Asztar, który niegdyś sprzeciwił się budowie pałacu Morza i domagał się tego wyróżnienia dla siebie (III AB C). Wkrótce okazało się jednak, że i on jest za mały, by usiąść na tronie Baala na wyżynach Sapanu. Musi więc abdykować: „zstąpił z tronu Alijan Baala i pozostał królem na ziemi, której jest panem” (I AB I, 63n).

Tymczasem Anata wyruszyła na poszukiwanie zabójcy swego brata. Po wielu dniach spotkała Motę i chwytając go za kraj szaty zawołała: „O, Śmierci, oddaj mi mego brata”. Zdziwiony tym żądaniem Mot opowiada jej o swym spotkaniu z Baalem i o pożarciu go. A wtedy Słońce zapłonęło żarem i niebiosa osłabły z powodu Moty. Wiele miesięcy szukała go znowu, a gdy go wreszcie znalazła,

„chwyciła boskiego Motę,
mieczem go posiekala,
wialnią go przewiała,
w ogniu go upiekła,
w żarnach go rozżarła,
po polach go rozwiała,
aby ptaki rozdziobały jego ciało,
aby wróble nasyciły się jego członkami” (I AB III, 30—36).

Jej zwycięstwo nad Motem oznacza, że Baal nie jest już pod władzą śmierci. Przeczuwa to El, który we śnie widzi niebiosa opływające tłuszczem i potoki płynące miodem. Skoro żyzność zaczyna powracać, to znak, że Baal żyje i wkrótce pojawi się na ziemi. Upewniony tym widzeniem, posyła więc *ojciec bogów* swą córkę Anatę wraz z *boską lampą* Szapasz na poszukiwanie Baala. Uszkodzenie czwartej kolumny tekstu w tak istotnym punkcie narracji nie pozwala odtworzyć momentu odnalezienia Baala, ani jego powrotu do życia. Początek kolumny V przedstawia, czy

raczej przypomina masakrę synów Aszery, zwłaszcza boskiego Mota. Zwycięstwo nad nimi pozwoliło Baalowi ponownie zasiąść na „tronie swego królestwa, stolicy swego panowania”.

Po siedmiu latach jednak Mot ponownie podnosi bunt przeciwko *Panu życia*, wyrzucając mu, że z jego powodu doznał tyłu upokorzeń i śmierci z ręki Anaty. Żąda więc satysfakcji: „daj mi jednego z twych braci, bym się nim pożywił!”. Dalej zdaje się Mot grozić, że jeśli jego żądania nie będą spełnione spowoduje wyniszczenie wszystkich ludzi. Gdy tekst staje się jaśniejszy, znajdujemy w nim opis morderczego pojedynku, jaki stoczyli Baal i Mot:

„Zwarli się jak zapaśnicy, Mot jest mocny i Baal jest mocny;
kąsają się jak węże, Mot jest mocny i Baal jest mocny;
Skaczą ku sobie jak biegacze (?), Mot upadł i Baal upadł” (I AB VI, 20—22).

Walka jest nierozstrzygnięta. Dopiero Szapasz *boska lampa*, przypuszczalnie z rozkazu Ela, nakazuje Motowi zaprzestać dalszego uporu i uznać władzę Baala nad ziemią. Zwycięzcą został więc ogłoszony Baal, ale nie oznacza to bynajmniej ostatecznej klęski Mota.

Ostatnia tabliczka cyklu (UT 62 rev) kończy się hymnem ku czci Szapasz, która schodzi do królestwa Śmierci w otoczeniu bogów i duchów zmarłych²¹, a Koszar ma ją chronić przed morskimi potworami.

Poemat o walce Baala z Motem zdaje się najwyraźniej podkreślać agrarny charakter mitu o Baalu. Dziwne dla naszej mentalności epizody stają się bardziej zrozumiałe jeśli przyjmiemy, że Baal jest tu uosobieniem ożywczej wody, która opuszcza niebo w postaci deszczu by zostać wchłonięta przez spragnioną ziemię. Nieoczekiwane poddanie się Baala roszczeniom Śmierci, a następnie jego zabranie na górę Sapan przez Anate i Szapasz, wyobrażają roczny cykl opadów i odzyskanie wody przez źródła (*anat*) i słońce (*szapasz*), które w procesie parowania zwraca wodę deszczowym chmurom (*sapanu*)²².

2. INTERPRETACJA MITU O BAALU

Przedstawimy teraz bardziej całościową próbę interpretacji mitologii kananejskiej, a zwłaszcza roli, jaką w niej spełnia bóstwo pogody i płodności²³. Przypomnijmy od razu, że religia kananejska jest nam nadal zna-

²¹ Szerzej o interpretacji pojęcia *rpm* i jego pokrewieństwie z hebrajskim *refa'im* zob. A. Cooper, *The Divine Names and Epithets in the Ugaritic Texts*, w: RSP III, s. 460-467, a zwłaszcza C.E. L'Heureux, *Rank Among the Canaanite Gods El, Bacal and the Repha'im* (HSM 21), Chico 1979.

²² Zob. de Moor, dz. cyt., (przyt. 13), s. 178-224.

²³ J.C.L. Gibson, *The Theology of the Ugaritic Baal Cycle*, Or 53 (1984), s. 202-219, odmawia Baalowi roli bóstwa płodności, natomiast przyznaje, że „he has

na tylko fragmentarycznie, a odkryte w ostatnim półwieczu teksty rytualne i mitologiczne z Ugarit (XV - XIII w. przed Chr.) nie muszą wcale być odzwierciedleniem wierzeń mieszkańców Kanaanu z okresu osiedlenia się tam szczepów izraelskich. Potrzeba więc ciągłej konfrontacji tych danych z innymi źródłami pozabiblijnymi, jakich ustawicznie dostarcza archeologia, a zwłaszcza epigrafika semicka²⁴.

Po tych zastrzeżeniach możemy przystąpić do analizy mitu o Baalu, znanego z tekstów ugaryckich, i do wyjaśnienia jego funkcji w społeczeństwie rolniczym północnego Kanaanu.

Przed wszystkim należy odrzucić uproszczoną interpretację cyklu Baala, opartą na teorii kosmicznego dualizmu: walki pomiędzy dwoma antagonistycznymi potęgami, życiem (Baal) i śmiercią (Mot)²⁵. Takiemu tłumaczeniu sprzeciwia się fakt występowania w całym micie głównego bóstwa panteonu kananejskiego, Ela (Ilu), oraz obecność w tym micie uosobienia pierwotnego chaosu (Jammu — Naharu).

El, zwany *stworcą stworzeń*²⁶ oraz *ojcem ludzi*²⁷, z całą pewnością nie może być nadal uważany za zdeponowanego przez swych synów, którzy podzielili między siebie jego królestwo (*deus otiosus*)²⁸. Jego pozycja w omawianym cyklu mitologicznym jest ambiwalentna. Z jednej strony zaskakujący jest brak szacunku okazywany mu przez gwałtowną boginię Anatę²⁹, a także jego żaloba na wieść o śmierci Baala³⁰. Z drugiej jednak strony ustawiczne odwiedziny innych bogów w jego rezydencji świadczą, że to on jest głową panteonu i on podejmuje wszystkie istotne decyzje dotyczące bogów i ludzi³¹.

Jam, władca *wód dolnych*, jest bezpośrednim przeciwnikiem Baala, pana *wód górnych* i zjawisk atmosferycznych. Sprowadzanie go do roli pomocnika śmierci (Mota)³² narusza integralność mitu. Jam jest jednym z *synów Ela*³³, stoi więc na równi z Baalem i Motem. Tradycja nazywa

a vital role to play in fighting for a maintaining the regular sequence of the season on which the fertility of the soil among others matters of crucial concern to ancient manking dependent (s. 218).

²⁴ Najpełniejsze zbiory inskrypcji wraz z komentarzem i tłumaczeniem: KAI i TSSI.

²⁵ U. Oldenburg, *The Conflict Between El and Baal in Canaanite Religion*, Leiden 1969.

²⁶ *bny bnwt*: KTU 1.4 II 11; III 32, 6.III 5.11; 17 I 24.

²⁷ *ab adm*: KTU 1.14: 37.43.136.151.259.278.297 (tylko w Legendzie o Kereciel).

²⁸ Taki pogląd oparty na przekazie Filona z Byblis (zob. Euzebiusz, *Praeparatio evangelica* I, 10.16) był do niedawna powszechny (J. Oberman, A.S. Kapelrud, M.H. Pope, U. Oldenburg).

²⁹ KTU 1.3 V. Istnieją już dwie monografie tej „wojowniczej” bogini: U. Cassuto, *Ha'elah Anat*, Jerusalem 1951 (il. ang. The Goddess Anath, Jerusalem 1971); A.S. Kapelrud, *The Violent Goddess, Anat in the Ras Shamra Texts*, Oslo 1969.

³⁰ KTU 1.5 VI.

³¹ Np. 4 IV 41 - 44.

³² U. Cassuto, *The Theme of Epic...*, 1976.

³³ 1 II 18 (*tr il abk*).

go *umiłowanym Ela*³⁴, który cieszył się posiadaniem własnego pałacu z nim jeszcze Baal dostał tego zaszczytu³⁵. Z racji swych funkcji destruktywnych, Mot i Jam są sobie bardzo bliscy, ale nie oznacza to podporządkowania ze strony Morza.

Głównym motywem mitu jest temat płodności, wyrażający się w ustawicznej walce Baala z Motem. Jest to zrozumiałe w społeczności rolniczej, dla której najważniejszym przymiotem Baala jest jego moc zapewniania urodzaju ziemi poprzez życiodajny deszcz. Kiedy ta moc zostaje zakłócona, zamiera cykl wegetacyjny i „życie upada wśród ludzi”³⁶.

Tematem występującym wyraźnie we wszystkich częściach mitu jest ustawiczny konflikt między bóstwami życia i płodności (Baal, Anata) a siłami śmierci i destrukcji (Mot, Jam). Asztar jest potencjalnym przeciwnikiem zarówno Morza jak i Baala³⁷.

Rywalizacja bóstw dotyczy osiągnięcia władzy lub też rozszerzenia jej zakresu na sfery należące do innych. Główny motyw walki bogów jest przez to powiększony o wiele tematów pomniejszych: wyzwania rzucające sobie wzajemnie przez rywali³⁸, proklamacja wiecznego królowania³⁹, żądanie dla siebie pałacu⁴⁰ i relacje rodzinne, w których wyraża się i legitymizuje władza poszczególnych bóstw.

Walka pomiędzy nimi nigdy nie kończy się unicestwieniem pokonanego. Baal, podobnie jak Jam i Mot, pomimo przegranej istnieją nadal i zachowują swoją pozycję w panteonie oraz autorytet w swej dziedzinie. Motyw określonej *sferze wpływów* poszczególnych bóstw zajmuje ważne miejsce w strukturze całego cyklu mitycznego. Natomiast niekwestionowaną władzę ponad całym kosmosem sprawuje nieustannie bóg najwyższy, El. Nigdy nie miesza się on osobiście w walki swych synów, ale bierze w nich udział jako niezależny sędzia i rozjemca⁴¹.

W mitologii ugaryckiej świat jest wynikiem walki, wypadkową dążeń wielkich mocy kosmicznych, kompromisowym rozwiązaniem ich rywalizacji. Cykl Baala nie przedstawia jednak pełnej kosmogonii. Ukazuje on tylko fragment tego procesu integracji. Pewne aspekty kosmicznego porządku zostały już osiągnięte, inne dokonują się w miarę rozwoju fabuły mitu. Aby określić naturę i cel poszczególnych elementów kosmosu, trzeba przypomnieć jego strukturę jako całości.

³⁴ 1 IV 20 (*mdd il*).

³⁵ 2 III.

³⁶ Zob. 6 V 21 - 25 i komentarz w TOML 267.

³⁷ 2 III 19n.

³⁸ 2 I 3 - 7.31 - 34 i in.

³⁹ 2 IV 10.

⁴⁰ 1 III.

⁴¹ Toombs, *Baal, Lord of the Karth*, 614n.

W ugaryckiej kosmografii, podobnie jak we wszystkich starożytnych kulturach Bliskiego Wschodu, świat ma budowę trójczłonową. Niebo jest mieszkaniem bogów, ziemia należy do ludzi, natomiast podziemie to królestwo Śmierci, która sprawuje władzę w tym świecie pozornej egzystencji⁴². Kosmografia cyklu Baala rozszerza ten obraz o czwarty element, którym są *wyżyny Sapanu (mrym spn)*⁴³ Wraz z *miastem Śmierci (qrt mt)*⁴⁴, stanowią one zewnętrzne elementy kosmosu (niebo — podziemie). Natomiast poziom środkowy dzieli się pomiędzy ziemię (*ars*) i morze (*ym*).

Wyżyny Północy są mieszkaniem Baala⁴⁵, a także zapewne innych bóstw, z wyjątkiem oczywiście Mota, pana podziemia⁴⁶. Teksty nie lokalizują siedziby Jama⁴⁷.

Wbrew dawniejszym opiniom, sugerującym detronizację Ela i zajęcie jego stolicy przez Baala, dziś uznaje się, że siedzibą najwyższego boga była zawsze kosmiczna góra *u źródeł dwu rzek*⁴⁸. Przymuszczalnie liczba podwójna oznacza tu wody górnego i dolnego oceanu, podobnie jak w Rdz 1, 7. Taka lokalizacja pałacu Ela symbolizuje jego władzę nad wszystkimi elementami kosmosu. Góry bogów nie można utożsamiać z żadnym geograficznym szczytem; istnieje ona poza czasem i poza przestrzenią, jak cała rzeczywistość mityczna⁴⁹. *Wyżyny Sapanu* nigdy nie są bliżej opisane. Wiadomo tylko, że mieszczą się tam pałace poszczególnych bóstw, a pośród nich, w miejscu łączącym wszystkie części świata, położona jest siedziba głowy panteonu. W pałacu Ela gromadzą się inne bóstwa, zwane jego *synami (bn ilm)*, lub *radą boską (phr ilm)*. Decyzje, jakie tam zapadają, determinują losy świata i jego mieszkańców.

Najniższy poziom w strukturze kosmosu stanowi królestwo Śmierci, podobnie jak Hades w mitologii greckiej, Mot nigdy nie uczestniczy w radzie bogów na *wyżynach Sapanu*. Pozostaje w wiecznej izolacji i tylko przez swych wysłanników komunikuje własną wolę i roszczenia wobec Baala. Jego istotną cechą jest nienasycenie, żarłoczność tak wielka, że

⁴² Szerzej zob. Tromp (przyp. 20).

⁴³ 5 I 11.

⁴⁴ 4 VIII 11.

⁴⁵ 5 I 10n.

⁴⁶ 5 II 14 - 16: „Udają się (wysłańcy Baala) do boskiego Mota, do jego miasta podziemnego; Ruina jest jego siedzibą, Otchlań ziemią jego dziedzictwa”. Por. 4 VIII 10 - 14.

⁴⁷ Jego podwójne imię (Jamu-Naharu) wskazuje na otaczający ziemię nurt Oceanu kosmicznego, którego widzialną częścią jest ziemskie morze. Por. O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Neeres in Egypten, Ugarit und Israel* (BZAW 78), Berlin² 1962, s. 40 - 77.

⁴⁸ R.J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (HSM 4), Chico 1972.

⁴⁹ B. Margulis, *Weltbaum and Weltberg in Ugaritic Literature*, ZAW 86 (1974) s. 23.

w braku ofiar pożera własne odchody⁵⁰. Rozwartą paszczą sięga on aż do ziemi, toteż może wchłonąć zwierzęta i ludzi a nawet spowodować zanik roślinności, od której zależy życie na ziemi.

Z drugiej strony jego niezaspokojony głód dotyka niebios i gwiazd⁵¹. Pomimo to pozostaje on ściśle złączony z Elem, jako jego *syn* i *ulubieniec*⁵².

Te dwie domeny struktury kosmosu są w cyklu Baala niezaprzeczone. Władza królewska tak Ela jak i Mota nie ulega dyskusji. Przedmiot kontrowersji stanowi natomiast sprawowanie kontroli nad domeną śródziemnomorską: lądem i morzem.

Baal jest panem deszczu, niezbędnego do życia w społeczności cywilizacji śródziemnomorskiej. Jam-Nahar zarządza chaotycznymi wodami oceanów i rzek podziemnych. Na początku cyklu obydwaj bóstwa kontrolują swe domeny, chociaż nie mają własnego pałacu, będącego warunkiem pełni władzy. Dopóki El nie zezwoli im na wybudowanie pałaców, sfery ich dominacji nie mogą być definitywnie określone. Dla ludności rolniczej podstawą egzystencji jest ziemia (*ars*) dająca żywność i zamieszkanie ludziom i zwierzętom. Morze zawsze było żywiołem nieprzychylnym wobec człowieka. Stąd zrozumiałe, że w opisie odwiecznej walki morza z lądem, sympatia mitografa jest po stronie Baala. Pan ziemi nie dąży do zagarnięcia władzy suwerennej nad kosmosem, lecz do rządów nad lądem zamieszkałym przez ludzi. Taki sens zdają się mieć słowa Ela powtórzone przez Baala po jego zwycięstwie nad Morzem i przyjęte przez wojowniczą Anatę: „Złóż w ofierze wojny na ziemi, połóż na stepach zgodę, wylej pokój w głąb ziemi”⁵³. To zdanie sugeruje, że zaprowadzenie pokoju i porządku na ziemi jest celem, ku któremu zmierza akcja mitu. Ale roszczenia do władzy nad ziemią zgłasza także Jam. Jako ulubieniec Ela, otrzymał on zgodę na budowę pałacu⁵⁴, co oznacza uznanie jego zwierzchności nad morzem. Niezadowolony z takiego uszczuplenia swej władzy, domaga się, aby Baal został mu poddany⁵⁵. Przymuszczalnie ma to oznaczać oddanie ożywczego deszczu do dyspozycji Jama, a może nawet zalanie całej ziemi wodami pierwotnego oceanu. Jednak Baal nie poddaje się temu wyrokowi, zatwierdzonemu przez radę bogów. Jego zwycięska walka z Księciem Morza ma na celu nie unicestwienie rywala, lecz podział zakresu władzy⁵⁶.

⁵⁰ 5 I 5n.

⁵¹ 5 II 1-3.

⁵² 4 VII 45-47: *bn ilm mt//ydd il gsr*.

⁵³ 3 III 14-17: *gryy bars mlhmt / št b'prn ddym / sk šlm lkbđ ars*. Tak czyta J. Gray, UF 11 (1979) 321; inne tłumaczenia nie odbiegają sensem od powyższego. Zob. G. DeL Olmo Lete, MLC 183n. Por. też 3 IV 8-10.22-24.27-30.

⁵⁴ 1 IV 11-20; zob. TOML 309n.

⁵⁵ 2 I 18n.34-37.

⁵⁶ 2 IV 27-30; 4 V 7-10.

Tak dokonała się pierwsza faza *integracji dążeń*⁵⁷. Dzięki zwycięstwu Baala ocalał ląd, a wraz z nim ludzie. Ale ostatecznym znakiem władzy Baala musi być budowa pałacu. El zgodzi się wreszcie na to, przynaglony pogrózkami Anaty i naleganiem swej małżonki Aszery. Dopiero po zakończeniu tej budowy może Baal używać tytułu b'ł ars, *Władca Ziemi*.

Z kolei jego ambicje zaczynają rosnać, dąży on teraz do władzy powszechnej⁵⁸. Przede wszystkim postanawia zniszczyć władzę Śmierci na swoim terytorium. Odtąd ziemia ma ustawicznie wydawać plony, zwierzęta i ludzie nie zaznają już choroby ni umierania! Ale Mot odpowiada na niezwykle roszczenia Baala stwierdzeniem swoich własnych praw, przyznanych mu przez Ela. Grozi Baalowi pożarciem i zamknięciem w Podziemiu⁵⁹. Dalsze opisy walk Baala z Motem prowadzą do ukazania kolejnego podziału strefy wpływów na ziemi. Zamierzony przez Baala raj ziemski nigdy nie zaistnieje. Życie i śmierć będą na przemian udziałem mieszkańców ziemi. Cykl ożywiania i zamierania przyrody jest symbolizowany kolejnymi klęskami i zwycięstwami Baala w jego walce z odwiecznym wrogiem: Śmiercią.

Wewnętrzna strukturę królestwa Baala opisuje mitograf za pomocą obrazów z relacji rodzinnych. Boscy rodzice, El i Aszera, zachowują dystans wobec roszczeń Baala. Ich zadaniem jest zapewnienie spokoju w rodzinie bogów i czuwanie, aby rywalizacja ich dzieci nie spowodowała zachwiania równowagi w kosmosie. Nie mogą więc jednoznacznie opowiadać się za żadnym ze swych synów. Uznają jednak władzę Baala w granicach jego królestwa.

Asztar, wyznaczony na następcę Baala, czuje się zagrożony wzrostem potęgi Morza⁶⁰. Dobrowolnie rezygnuje z tronu po Baalu, uznając że nie zdoła mu dorównać⁶¹. Sprawuje jednak kontrolę nad ziemią pod nieobecność Baala⁶². Niezależnie od dokładnej identyfikacji roli Asztara w przyrodzie⁶³, symbolizuje on siły płodności alternatywne wobec desz-

⁵⁷ Th. Jacobsen, *Primitive Democracy in ancient Mesopotamia*, YNES 2 (1943), s. 159n.

⁵⁸ 4 VII 49 - 52: *ahdy d yalk el ilm l ymru ilm w nšm d yšbc hmlt ar s.*

⁵⁹ 5 I 6 - 8: *l yrt b npš bn ilm mt b mkmrt ydd il gzer*, „Zejdź do gardzieli boskiego Mota, do pieczary ulubieńca Ela, Bohatera!”.

⁶⁰ 2 II. Zob. A. Caquot, *Le dieu Athtar et les textes de Ras Shamra*, Syria 35 (1958), s. 45 - 60.

⁶¹ 6 I 56 - 63.

⁶² Tamże, 1,65: *w ymlk b ars il klh*, „i królował nad całą swą ziemią boską”. Por. *jrđnak TOML 258*.

⁶³ Zob. J. Gray, *The Desert God cAttr in the Literature and Religion of Canaan*, JNES 8 (1949), s. 72 - 83; Caquot, *art. cyt.*; T.H. Gaster, *Thespis*, New York² 1961; H. Gese, *Die Religionen Altsyriens* (Die Religionen der Nemschheit X. 2), Stuttgart 1970, s. 71 - 80.

czów podległych Baalowi. Jako niedojrzałe, kapryśne bóstwo, może on sprawować swą władzę pod nieobecność Baala, ale musi ustąpić po jego powrocie. Rola Asztara zdaje się obrazować nawadnianie ziemi wodą ze źródeł i studni, które jest konieczne w okresach suszy, ale tylko pomocnicze w stosunku do deszczu zsyłanego przez Baala.

Drugi szereg bóstw, w pełni przychylny władzy Baala, to Anata, Szapasz i Koszar-Chasie. Siostra, a zarazem małżonka Baala, jest jego najwierniejszym sprzymierzeńcem we wszystkich walkach. Ona również walczy samodzielnie z Morzem⁶⁴ i Śmiercią⁶⁵, i zwycięża ich. Wojownicza Anata oznacza więc żeńskie elementy płodności w przyrodzie. Jej ścisła więź z Baalem wyraża przekonanie mitografa, że męska i żeńska zasada płodności są ze sobą ściśle związane, jak rządy Baala i Anaty.

Inna jest relacja do Baala bogini słońca, Szapasz. Podczas gdy w dzień jest ona na służbie Baala, nocą jej droga biegnie przez królestwo Mota. Z istoty swej jednak należy ona do naturalnych sprzymierzeńców władcy życia. Pozbawione osłony deszczowych chmur, jej palące promienie są zabójcze dla przyrody. Dlatego tak gorliwie szuka ona Baala w królestwie Mota⁶⁶. Jej ciepło i światło, w połączeniu z deszczem zsyłanym przez Baala, podtrzymują życie na ziemi.

Wreszcie boski rzemieślnik Koszar-Chasis, który wiernie wspomaga Baala, dostarczając mu niezawodnej broni do pokonania wrogów, i budując jego królewski pałac z oknem, przez które będzie Baal zsyłał na ziemię ożywcze deszcze. Można więc w tej postaci widzieć uosobienie zdolności twórczych człowieka, które wspierają rządy Baala na ziemi.

Ostatnia kategoria bóstw występujących w cyklu Baala, to jego poddani. Trzy córki władcy ziemi: Pidraja, Talaja i Arsaja wyobrażają moce użyźniające glebę na równi z deszczem⁶⁷. Z natury swej są one całkowicie zależne od Baala. Dwie z nich, Fidraja (*mgła*) i Talaja (*rosa*) zstępują razem z ojcem do podziemia. Mgła i rosa są niezmiernie ważne dla rolnictwa na Bliskim Wschodzie. Podczas suchej pory wilgoć w glebie jest ich zasługą i przyspiesza dojrzewanie roślin. Ich działanie jednak jest możliwe tylko dzięki uprzedniemu nasyceniu gleby obfitym deszczem, darem Baala.

Posłaniec (czy może dwaj ambasadorzy) Baala nosi podwójne imię Gapan-Ugar. Oznacza ono bóstwo winnic (*gpr*) i nawodnionych pól (*ugr*), co znowu wskazuje na całkowitą zależność od Baala i bezwzględne posłuszeństwo jego woli.

⁶⁴ 3 III 38n.

⁶⁵ 6 II 30 - 37.

⁶⁶ 6 IV 1 - 16.

⁶⁷ Zob. Gese (dz. cyt. w przyp. 63), 164; M. Astour, *La triade de déesses de fertilité à Ugarit et en Grèce*, Ug. VI, 9 -23.

Streszczając wzajemne relacje bóstw występujących w cyklu Baala, spróbujemy zwięźle przedstawić ich rolę w micie. Rywale *Pana Ziemi*, domagający się władzy nad jego królestwem, zostali zmuszeni do ustąpienia, natomiast El potwierdził królewską godność Baala, przyznając mu prawo do własnego pałacu. Nie rozstrzygnięta rywalizacja Baala z Motem oznacza podział wpływów na ziemi, widoczny w niezmiennym cyklu narodzin i śmierci. Niezawodną pomoc dla Baala stanowi towarzysząca mu stale Anata, uosobienie żeńskiej płodności i urodzaju. Pomniejsze bóstwa płodności służą Baalowi nawet podczas jego nieobecności na ziemi, gdy królestwem jego zarządza czasowo Władca Śmierci.

Na koniec musimy zapytać o funkcję tego mitu w życiu społecznym królestwa Ugarit i szerzej, rolniczego społeczeństwa Kanaanu. Rozmaitość odpowiedzi na to pytanie dowodzi, że funkcji tych było wiele. U podstaw mitu niewątpliwie leży cykliczne pojmowanie rzeczywistości. Życiem jednostki i społeczności kierowały rozmaite cykle odczytywane w rytmie przyrody. Zapewne każdy z nich miał własny rytuał i towarzyszący mu mit. Otóż przedstawiony tu cykl pieśni o Baalu stanowi powiązanie tych różnorodnych mitów w jedną całość. Wydaje się on stanowić świadomą konstrukcję literacką, złożoną z różnorodnych materiałów. Wątkiem spajającym tę kompozycję jest zdobycie przez Baala władzy nad zamieszkałą ziemią.

Taka kompozycja mityczna mogła służyć nie tylko jako libretto do czynności rytualnych, ale także jako kompendium baalizmu⁶⁸. Jeśli zbiór ten przetrwał upadek Ugarit i zachował się w żywej tradycji Kanaanu, mógł stanowić rzeczywiste zagrożenie dla monoteistycznej wiary Izraela⁶⁹.

3. TEOFANIA BAALA W TEKSTACH MITOLOGICZNYCH

Badania nad gatunkiem teofanijnym w Biblii muszą uwzględnić przede wszystkim tak ważny materiał, jakim była dla autorów biblijnych poezja religijna Kanaanu. W najstarszych bowiem źródłach biblijnych „język opisujący Jahwe jako boskiego wojownika jest zapożyczony niemal bezpośrednio z kananejskich opisów teofanii Baala jako boga burzy”⁷⁰. J. Jeremias, który zbyt pobieżnie potraktował materiał porów-

⁶⁸ Zob. T o o m b s, *art. cyt.* w przyp. 41, 621.

⁶⁹ Zwięźlą, choć miejscami dyskusyjną, interpretację mitu przedstawia T o o m b s, *art. cyt.*; oraz J. Gibson, *The Theology of the Ugaritic Baal Cycle*, Or 53 (1984), s. 202 - 219; D. Kinet, *Theologische Reflexion im ugaritischen Baal-Zyklus*, BZ 22 (1978), s. 236 - 244.

⁷⁰ F.M. Cross, CMHE 147.

nawczy, nie zdołał rozpoznać powiązań motywu walki między Baalem a jego wrogami z literacką formą teofanii⁷¹.

Przystąpimy więc teraz do systematycznego omówienia wszystkich opisów teofanii Baala w tekstach mitologicznych z Ugarit. W grę wchodzi zaledwie kilka tekstów, których interpretacja nie jest jednoznaczna, a forma literacka bynajmniej nie daje się sprowadzić do wspólnego wzorca.

Najważniejszym jest niewątpliwie tekst uszkodzonej tabliczki RS 24.245 (KTU 1.101), którą wydawca zatytułował *Baal assis sur sa montagne*⁷². Pierwszym, który dostrzegł w tym tekście opis *epifanii Baala-Hadada* był E. Lipiński⁷³. Jego interpretacja została na ogół przyjęta pozytywnie, chociaż komentatorzy różnią się w szczegółach wyjaśniania tego trudnego fragmentu mitologicznego⁷⁴. Poniżej przedstawimy własną propozycję odczytania obwersu tabliczki⁷⁵ i próbę jego objaśnienia.

bc1.ytb.ktbt.gr.
hd.r(ey)² kmdb.
btk.grh.il spn.
bt(k)*gr.tliyt.
šbet.brqm.(bdh)
⁴trmt.isr rct.
cs brq.y(lk.)
(cl)⁵rišh.tply.tly.
bn.enh (pdry)
⁶uzert.tml.lšdh.
qrn(m.cd⁷)bt.cih.
rišh.bgl.t.bšmm
⁸(...) il.tr.it.
ph.ktt.gb.t.
⁹(.....)m.kyn
ddm.lbh (...)
¹⁰(.....)lyt.š(...)

Baal zasiadł na górze jak na stolicy,
Hadad-Pasterz jak nad Oceanem,
pośród swej góry, boskiego Sapanu,
pośród góry swego panowania.
Siedem błyskawic (w jego ręku)
osiem zbiorników złych wichrów.
drzewce błyskawicy (leci).
(Na) głowie jego widoczna jest Talaja,
między jego oczyma — (Pidraja),
najmłodsza kręci się u nóg jego.
Rogi srożą się na nim,
głowa jego w strumieniach z nieba,
(.....) Byk El istnieje!
Usta jego jak dwie chmury,
(.....) jak wino.
Miłość serca jego (.....)
(.....) napój (.....)

Górami, na której dokonuje się objawienie, jest boski Sapan⁷⁶, dominujący nad terytorium państwa Ugarit. Teksty mitologiczne nazywają

⁷¹ *Theophanie* (WMANT 10). Zob. recenzję drugiego wydania jego książki w UF 10 (1978), s. 475 (O. Loretz).

⁷² Ch. Virolleaud, *Les nouveaux textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra* (XXIV^e Campagne 1961), Ug. V, 1968, s. 557-559.

⁷³ *Egiphanie de Baal-Haddou*, RS 24.245, UF 3 (1971), s. 81-92.

⁷⁴ Por. Cross, CMHE 148; B. Margulis (Margalit), *Weitbaum and Weitberg in Ugaritic Literature: Notes and Observations on RS 24.245*, ZAW 86 (1974), s. 1-23; M.H. Pope — J.H. Tigay, *A Description of Baal*, UF 3 (1971), s. 117-130; W.H. Irwin, *The Extended Simile in RS 24.245 obv.*, UF 15 (1983), s. 53-57.

⁷⁵ Zachowany fragment rewersu wykazuje podobieństwa słowne z 7.15-25 oraz 3 III 4-8, gdzie mowa o orędziu Baala skierowanym do Anaty.

⁷⁶ Ubóstwiony Sapan (*il spn*) był czczony w kulcie ugaryckim, jak świadczą liczne tabliczki rytualne. Uczni zgodnie utożsamiają świętą górę mieszkańców Ugarit z Dżebelem Aqrac (1770 m. n.p.m), w połowie drogi między Ras Szamra a ujściem Orontesu, gdzie w czasach hellenistycznych lokalizowano siedzibę Zeusa Kasjosa. Zob. M.C. Astour, *Place Names*, w: RSP II, s. 318-324.

go często *górá panowania* (*tliyt*), nawiązując do władzy Baala zdobytej przez zwycięstwo nad Morzem⁷⁷.

Nazwa Sapan, tłumaczona często w Biblii jako *górá Pótnocy* ma w j. ugaryckim znaczenie szersze: *górá ukryta, mroczna*⁷⁸. Bóg zjawisk atmosferycznych obecny jest wszędzie, gdzie szaleje burza; nadciąga na deszczowych obłokach jak na rydwanie wojennym, ciskając strzały błyskawic, a gromy będące jego głosem wywołują przerażenie przyrody i ludzi.

Obraz zawarty w przytoczonym fragmencie zawiera więc wizję kosmiczną. Teofania może mieć miejsce nie tylko na boskiej górze Sapan, lecz również w ziemskiej świątyni Baala w Ugarit. Pewną paralelę do tej kultycznej reprezentacji stanowi sławna wizja Izajasza 6, 1—7; Jahwe jest tam wyobrażony w widzialnej postaci, odziany w długą szatę i *siedzący na wyniosłym tronie*, ale zarazem cała sceneria wizji, obecność serafinów, ołtarz kadzenia, przypominają nadprzyrodzony charakter wizji⁷⁹.

Wracając do opisu mitologicznego, jego kultycznym tłem musiał być powrót Baala po zwycięstwie nad żywiołem Morza, do czego nawiązuje początek tabliczki⁸⁰. Jako zwycięzca, Baal zasiada odtąd na stolicy królewskiej. Sapan jest teraz *jego górá*, zwaną także *górá zwycięstwa, panowania*. Atrybuty jego królewskiej władzy stanowią błyskawice i *zbiorniki złych wichrów*⁸¹, które wypuszcza on dla rozpętania burzy. Według kosmografii starowschodniej, potwierdzonej w poezji biblijnej⁸², żywioły atmosferyczne zgromadzone są w magazynach niebios, skąd Bóg wysłał je wraz z piorunami i deszczem na ziemię. *Drzewce błyskawicy* to dzida, podstawowa broń Baala-wojownika, nieodłączny jego atrybut zarówno w dokumentach pisanych jak i ikonografii.

Po tym opisie uzbrojenia Baala następuje szczegółowe przedstawienie jego gigantycznej postaci. Opisanie ciała Baala zaczyna się, podobnie jak biblijny opis Oblubieńca w Pnp (5, 10—16), od głowy, na której „widocz-

⁷⁷ Analiza tekstów zob. G. Deiana, *L'J = „Essere forte” nel semitico del nord-ovest e nella Bibbia masoretica*, Napoli 1984, s. 22.

⁷⁸ S. Noth, IPN 178 widzi to pierwotne znaczenie w biblijnym imieniu *Sefan-jah*, „Jahwe jest schronieniem”; por. PS 27, 5 i 31, 21 gdzie *spn jest* paralelne z rdzeniem str. Zob. J. de Savignac, *Le sens du terme Saphon*, UF 16 (1984), s. 273—278 i jego wniosek: „Ce n'est pas la montagne qui donna son nom au Baal d'Ougarit, mais le Baal Saphon, vénére sur la montagne dominant Ougarit, qui donna son nom à cette montagne” (275).

⁷⁹ Por. Irwin, *art. cyt.* (w przyp. 5), s. 53n.

⁸⁰ Ugaryckie *mdb* najprawdopodobniej pochodzi od tego samego rdzenia co hebrajskie *zub*, „płynąć”; zob. TOML 374; RSP III, s. 134n.

⁸¹ Paralele biblijne (Mi 6, 10; Prz 10, 2), choć użyte w innym kontekście, pozwalają tłumaczyć *ierrrt* jako „zbiornik zła”, przy czym „zło” może oznaczać „burzę, nawalnicę”, jak w Jr 1, 14.

⁸² Jr 10, 13; 51, 16; Ps 135, 7. Zob. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza* (PST X, 1), Poznań 1967, s. 190; RSP III, s. 46.

na jest ⁸⁶ Rosa (*tly*)". Ponieważ nazwa ta zawsze w tekstach ugaryckich ⁸⁴ oznacza jedną z trzech córek Baala, wymienianych łącznie z ojcem ⁸⁵, to też uzasadnione jest uzupełnienie brakującego tekstu imieniem Pidraja, drugiej spośród boskich sióstr ⁸⁶. Wówczas *hapax legomenon* *uz^crt* byłby określeniem ostatniej córki Baala, zwanej w mitologii Arsaja, *Rolna*, a będącej personifikacją ziemi uprawnej ⁸⁷.

Gdy przyjmujemy powyższą interpretację tekstu, bardziej czytelny staje się obraz Baala, sięgającego głową niebios a nogami ziemi (1.6—7). Po jego ciele spływają strumienie ożywczego deszczu ⁸⁸.

Zakończenie tabliczki zawiera ciąg dalszy rozbudowanego porównania. Usta Baala podobne są do dwu obłoków ⁸⁹, zsyłających deszcz i rosę ⁹⁰. Ostatnie porównanie zdaje się dotyczyć funkcji Baala jako dawcy urodzaju winnicom. Wino (*yn*) jest tu zestawione z synonimicznym określeniem *lyt* ⁹¹.

Druga strona tabliczki zawiera opis Anaty ⁹², Baal jest w niej wspomniany tylko w zakończeniu mówiącym o miłości łączącej go z wojowniczą boginią.

Ściślej natomiast wiąże się przytoczony fragment z kontekstem mitu o pałacu Baala (II AB), gdzie El wyraża zgodę na wzniesienie Baalowi królewskiego mieszkania na wyżynach Sapanu. Wówczas to Aszera, która przedstawiła małżonkowi prośbę Baala, sławi mądrą decyzję Pana bogów. Następnie tak tłumaczy ona konieczność tego pałacu-świątyni dla funkcjonowania przyrody:

wn ap.edn.mtrh bel
ycdn.edn.tkt.bgl
wtm.qlh.berpt
srh.lars.brqm

Oto teraz ustali Baal czas swego deszczu,
ustali czas swych wędrówek w ulewie,
i wyda głos swój z obłoków
rzuci na ziemię swoje błyskawice

(KTU 1.4V6-9)

⁸⁶ Rdzeń *ply*, por. hebr. *plh/pl'*.

⁸⁴ R. Whitaker, *A Concordance of the Ugaritic Literature*, Cammbridge (Mass.) 1972, s. 285.

⁸⁵ Wyjątek stanowi 4 VI 11 i 5 V 11, gdzie z racji kontekstu brak Arsaja.

⁸⁶ Lipiński, (*art. cyt.* w przyp. 4) wstawia tu *bt rb*, „córka deszczu”, epitet Talai.

⁸⁷ Jedyną trudność tej identyfikacji stanowi fakt, że odpowiednikiem hebrajskiej formy *scrt*, „najmłodsza”, jest w 15 III 16 *sgrt* (zob. A. Schoors, *Literary Phrases*, RSP I, s. 54). Różnicę pisowni można jednak wyjaśnić późnym czasem powstania legendy o Kerecie. Szerzej o córkach Baala i interpretacji ich imion zob. TOML 78n.

⁸⁸ Trudne słowo *glt* tłumaczymy przez „strumienie”, jak sugeruje tekst 92, 5, gdzie zestawiono ten wyraz z *thmt* „wody oceanu” górnego (TOML 207n). Na ogół uważa się formę *glt* za metatesis słowa pokrewnego z hebr. *šlg*, „śnieg”.

⁸⁹ Pluralis *gbt* ma odpowiednik w hebr. *cabot*.

⁹⁰ Por. Sdz 5, 4; Iz 18; 5, 6; Sm 23, 4; Ps 77, 18; 104, 3 itd.

⁹¹ Jak w 6 V 42, gdzie TOML 264 tłumaczy *lyt* przez *une guirlande*. Zob. jednak RSP III, s. 123: *tendrils*.

⁹² Zob. przyp. 6.

Pałac Baala będzie więc wyobrażeniem kosmosu. Od chwili zamieszkania w nim jest on władcą suwerennym domeny otrzymanej od Ela, i zaczyna wprowadzać konieczny porządek w przyrodzie, chaos zamieniać w *kosmos*⁹³. Jest to antycypacja tematu wiodącego w cyklu Baala: płodność ziemi jest wynikiem zwycięstwa nad siłami destrukcji, nad Morzem i Śmiercią⁹⁴.

Trzykrotnie występujący tu rdzeń słowny *ʿdn* trzeba wiązać przypuszczalnie z aramejskim *ʿiddan*, *czas*⁹⁵. Wówczas tekst mówiłby o *ustalaniu czasu* właściwego poszczególnym zjawiskom atmosferycznym. Baal wyznacza porę deszczów jesiennych i wiosennych, podczas swych *wędrówek* po niebie⁹⁶ powoduje obfite opady zapewniające żyzność ziemi. Sufiks dzierzawczy (*mtr-h*) podkreśla jeszcze władzę boga burzy nad fenomenami przyrody, podobnie jak w sławnym epizodzie ukorzenia się Baala przed Motem, który każe mu zabrać ze sobą do Podziemia atrybuty jego władzy: „twoje obłoki, wiatry, błyskawice i deszcz (*ʿrptk.rhk, mdlk. mtrk*), twoich siedmiu sług i ośmiu wysłanników” (KTU 1.5 V 7—9); Otóż sługami Baala⁹⁷ są wszystkie te budzące grozę zjawiska towarzyszące burzy.

Chiasm zastosowany w drugiej części wypowiedzi Aszery (*ʿrpt — ars; ql — brq*) zdaje się utożsamiać głos Baala z grzmiotem błyskawic uderzających spośród chmur w ziemię⁹⁸.

Temat panowania Baala nad żywiołem wód górnych powraca w dalszej narracji mitu o pałacu-świątyni. Po zakończeniu budowy i po uczcie inauguracyjnej z udziałem zgromadzenia bogów, Baal udaje się na wizytację swego królestwa. Uszkodzony początek kolumny VII utrudnia zrozumienie celu tej podróży po „sześćdziesięciu sześciu miejscowościach, siedemdziesięciu siedmiu miastach”. W każdym razie po powrocie przywołuje on Koszara, rzemieślnika boskiego, aby zgodnie z jego uprzednią radą wykonać otwór w chmurach stanowiących sklepienie pałacu królewskiego boga burzy. Ten jedyny w mitologii ugaryckiej opis bezpośredni teofanii należy przytoczyć w szerszym kontekście (KTU 1. VII 13 - 42):

⁹³ Podobną ideę wyraża modlitwa Salomona na poświęcenie świątyni Jahwe, 1 Krl 8, 36: prośby zanoszone w ziemskiej świątyni zostaną wysłuchane w pałacu niebieskim i sprawią, że zamknięte niebo spuści deszcz proszącemu ludowi. Zob. S. R u m e l, *Narrative Structures in the Ugaritic Texts*, RSP III, s. 284.

⁹⁴ Por. P. D. H a n s o n, *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia 1975, s. 202.

⁹⁵ Inne możliwości czytania tego tekstu analizuje TOML 207.

⁹⁶ Przyjmujemy tu propozycję K. A a a r t u n a (*Welt des Oriens* IV, 2 (1968), s. 280n., który wyjaśnia *tkt* arabskim rdzeniem *takka* „podróżować”; por. ugaryckie *tkt* jako nazwa okrętu w KTU 4, 81 i 366.

⁹⁷ Podobnie mówi o Jahwe Ps 104, 4: „Posłami swymi czynisz wichry, płomień ognia sługami Twymi”.

⁹⁸ Zob. H. J. Z o b e l, *art. cyt., matar*, w: TWAT IV (1984), s. 838n.

b(m.t)b.bel.b qrb .bt
 w yen. aliyn.bel
 15. astm.ktr.bn.ym
 ktr.bnm.edt
 ypth hln.b bhtm
 urbt.b qrb.hklm
 w (y)pth.bdqt.erpt
 20. el hwt.ktr.w hss
 shq.ktr.w hss
 ysu.gh. wysh
 l rgmt.lk.laliyn.bel
 ttbn.bel.l hwt
 25. ypth. hln.b bhtm
 urbt.b qrb.hklm
 ypth.bel.bdqt(.)erpt
 qlh.qds(.)bel(.)ytn
 30. ytny.bel.s(at.s)pth
 qlh.q(dstb)r.ars
 (b gerth) grm(.)thsn
 rtg(s smd qdm ym)
 bmt.ars.ttn
 35 ib.bel.tihd yerm
 snu;hd.gpt.gr
 w yen.aliyn.bel
 ib.hd.lm.ths
 lm.ths.ntq.dmrn
 40 en.bel.qdm.ydh
 k.tgd.arz.b ymnh
 bkm.yfb.bel.l bhth

Gdy powrócił Baal do wnętrza domu,
 powiedział Alijan Baal:
 15. Nakażę Koszarowi, synowi morza,
 Koszarowi, mieszkańcowi odmetów,
 Niech otworzy okno w (mym) pałacu,
 otwór wewnątrz mej świątyni!
 Chcę otworzyć szczelinę w obłokach
 20. na słowo Koszara-Chasisa!
 Zaśmiał się Koszar-Chasis,
 podniósł głos i zawołał:
 A mówiłem ci, Potężny Baalu,
 że powrócisz do mojej rady, Baalu!
 25. Otworzył okno pałacu,
 otwór wewnątrz świątyni.
 Otworzył Baal szczelinę w obłokach,
 głos swój święty wydał Baal,
 30. powtórzył wypowiedź ust swoich
 Głos jego (święty rozdarł) ziemię,
 (od jego wołania) góry zdrząły,
 Wyleciała (maczuga w stronę Jama),
 wyżyny ziemi się zatrzęsły.
 Wrogowie Baala zajęli lasy,
 przeciwnicy Hadada — krainę górzystą.
 I powiedział Potężny Baal:
 Wrogowie Hadada, czemu drżycie?
 Czemu drżycie przed bronią Mocarza?
 Wzrok Baala wyprzedza jego rękę
 gdy wywija on oszczepem swej prawicy!
 Wówczas powrócił Baal do swego domu.

Inkluzja z czasownikiem *twb*, *wracać*, rozpoczynająca i kończąca przytoczony fragment, pozwala traktować go jako odrębną jednostkę literacką. Centralną myślą tej jednostki jest decyzja przebicia w firmamencie otworu, będącego znakiem łączności nieba z ziemią, siedziby Baala z miejscem zamieszkiwania ludzi. Baal dwukrotnie odrzucał tę propozycję Koszara, wreszcie z własnej inicjatywy zmienia zdanie. Przyczyną ostatecznej decyzji była niewątpliwie jego wizyta na ziemi i objęcie w posiadanie ludzkich osiedli⁹⁹. Okno w pałacu Baala symbolizuje jego wolę połączenia obu światów. Dlatego pierwszą czynnością boga burzy po wykonaniu okna jest uroczysta proklamacja swej władzy na ziemi. *Święty głos* Baala wprawia we drzenie przyrodę, a jego wrogowie kryją się przed nim.

⁹⁹ Por. M. Tsevat, *A Window for Baal's House. The Maturing of a God*, w: *Studies in Bible and the Ancient Near East* (Ps. S.E. Loewenstamm), Jerusalem 1978, s. 151 - 161.

W najbardziej uszkodzonym miejscu tej kolumny zdaje się być wspomniany główny nieprzyjaciel Baala, władca Morza (*ym*)¹⁰⁰, którego władza została teraz jawnie ograniczona. Pamiętamy, że przyczyną wahanja Baala co do decyzji otwarcia okna była właśnie obawa przed atakami Morza; teraz ocean wód górnych jest do dyspozycji władcy deszczu, który jego wodami będzie karmił ziemię.

Zwrot mówiący o *otwarcu okna* w niebiosach nawiązuje do powszechnych na starożytnym Wschodzie wyobrażeń kosmograficznych: niebo jest oddzielone od ziemi firmamentem (*rgy^c*), w którym umieszczone są otwory umożliwiające opady deszczu czy śniegu. Tę samą koncepcję spotykamy wielokrotnie w Starym Testamencie. Najbardziej interesująca paralela to opis potopu¹⁰¹, a zwłaszcza ironiczna wypowiedź oficera izraelskiego podczas oblężenia Samarii przez Syryjczyków: „Oto Jahwe otwiera okno w niebiosach!” (2 Krl 7, 2.19). Jest to niewątpliwie aluzja do mitu Baala, dawcy deszczu, czczonego w państwie północnym¹⁰².

Po otwarciu szczeliny¹⁰³ w obłokach (*crpt*), Baal „wydał swój święty głos”, czyli — jak to już wiemy z poprzedniego tekstu — rzucił na ziemię błyskawicę, znak panowania nad żywiołem burzy. Następuje teraz opis reakcji ziemi na głos swego pana. Pęka ona od ciosu piorunów, a okrzyk wojenny¹⁰⁴ boga burzy wywołuje drżenie gór¹⁰⁵.

Jeśli najbardziej uszkodzony wers 33 zaczynał się od czasownika *rqs Gt*, wówczas mielibyśmy tu obraz podobny do zawartego w tabliczce III AB (KTU 1.2 IV 13-23): Baal wypuszcza ze swych rąk cudowne *kije-samobije* otrzymane od Koszara, i z ich pomocą zwycięża Księcia Morza. Taka interpretacja naszego tekstu jest zgodna z dalszym ciągiem mitu, gdzie władca burzy przemienia się w groźnego wojownika. Od jego kroczenia trzęsą się *wyżyny ziemi*¹⁰⁶, a przeciwnicy Baala-Hadana drżą przed jego bronią¹⁰⁷.

Opis kończy się słowami Baala, nazwanego tutaj, jak na początku inkluzji, jego uroczystym tytułem Alijan, tj. Potężny, Zwycięski¹⁰⁸; Ciekaw-

¹⁰⁰ Niektórzy czytają *qdmym* „(ludy) Wschodu”, lub: *qdm.ym*, „na Wschodzie i na Zachodzie”. Zob. TOML, s. 217.

¹⁰¹ Rdz 7, 11; *ubq^cw kl-m^cynt thwn rbh w'rbt hsmym npthw*. To samo dalej w 8, 2; por. MI 3, 10.

¹⁰² A. Schoors, *Literary Phrases* w: RSP 1, 26 nie zauważył tej zbieżności, choć przytacza pokrewieństwo frazy *bmt ars ttn* (l. 34n) z Ps 99, 1.

¹⁰³ Tak M. Dahood (UHP 61) poprawia, według hebrajskiego *bedeq* „szczelina, rysa”, sugestię *al-Yasina* (Zob. C.H. Gordon, UT n. 1082).

¹⁰⁴ Uzupełniamy brakujący tekst według propozycji F.M. Crossa, CMHE, 150.

¹⁰⁵ Czasownik *hš* tłumaczy się zwykle zgodnie z arabskim *haša*, „być przestraszonym”.

¹⁰⁶ Zob. przypis 33. Formę czasową *ttn* już Driver, CML 157 wiąże z arabskim czasownikiem *natta*, „skakać”.

¹⁰⁷ Słowo *ntq* występuje w wykazie uzbrojenia KTU 4.169.

¹⁰⁸ Od rdzenia *l'y*. Zob. monografię Deiana (przyp. 8).

wy jest także inny jego epitet: *dmrn*, *Mocarz*¹⁰⁹. Komentatorzy wywodzą go od słowa *dmr*, *bohater*, obecnego też w hebrajskich imionach Zimri, Zimran, i łączą ze wzmianką Filona z Byblos o synu Dagana, zwanym Zeus Demarus¹¹⁰.

Cedr w ręku Baala może oznaczać niszczycielską siłę burzy, która wyrывa drzewa z korzeniami; obraz znany zwłaszcza z Ps 29. Bardziej jednak kontekst wskazuje na poetyckie określenie włóczni Baala, który na sławnej steli z Ugarit trzyma w ręku stylizowane drzewo¹¹¹.

Omówiony fragment mitu o pałacu Baala ilustruje więc dwa aspekty osobowości czczonego w Ugarit bóstwa pogody. Jest on nie tylko dawcą deszczu, który użyźnia swą domenę ziemską strumieniami ożywczej wody. Tę jego życiodajną funkcję ukazywały już uprzednio przytoczone teksty mitologiczne. Tutaj natomiast pojawia się nowy rys postaci Baala: władca burz jest równocześnie mocarnym wojownikiem (*aliyn*, *dmrn*), który samym pojawieniem wprowadza popłoch wśród swych wrogów. Opis jego uzbrojenia nie jest przejrzysty. Pierwsze określenie (*ntq*) zdaje się być ogólną nazwą oręża czy zbroi, podobnie jak hebr. *nešeq*¹¹²; drugie natomiast (*arz*) oznacza zapewne cedrową włócznię, a raczej oszczep, nieodłączny artybut boga burzy, nazwany w pierwszym z cytowanych tekstów *drzewcem błyskawicy* (*cs brq*).

Do tych trzech fragmentów o charakterze teofanijnym można jeszcze dodać wariant mitu kosmogonicznego, według którego Baal pokonał na początku potwora morskiego Oto *formuła kosmogoniczna* zastosowana do boskiego wojownika¹¹³; rozpoczynającą tabliczkę I+ AB (KTU 1.5 I 1-8):

tmhs.ltn.btn.brh
tkly.btn.cqltn
slyt.d.sbet.rasm
ttkh.ttrp.smm.
k rs ipdk
5 ank.ispi.utm
drqm.amtm
l yrt b nps.bn.ilm.mt
b mhmrt.ydd.il.gzr

Gdy ty zabijasz Lotana, węża zwinnego,
(gdy) niszczysz węża krętego,
władcę o siedmiu głowach —
(wtedy) słabną i omdlewają niebiosa
jak pas u twojej szaty.
Ja sycę się, jęcząc,
odchodami i umieram!
Obyś zstąpił w paszczę boskiego Mota,
do wnętrzości ulubieńca Ela, junaka!

¹⁰⁹ Zachodzący jeszcze w KTU 1.92.30 (także w zestawieniu z *aliyn b^cl*).

¹¹⁰ Eusebios, *Praeparatio evangelica* I, 10, 18-31.

¹¹¹ Driver, CML 101 tłumaczy: „the spear is waved in his right hand” i przytacza paralełę grecką (*elate*) i łacińską (*abies*), „jodła; oszczep”. Znaczenie formy *ktgd* odtwarzamy na podstawie wspomnianej przed chwilą tabliczki III AB (2 IV 17), gdzie czasownik *ngs* ma znaczenie „drzeć, trząść się”. Hebrajski zwrot „wymachiwać włócznią” w sensie gestu wojennego występuje w skażonym tekście 2 Sm 23, 8.

¹¹² 2 Krl 10, 2; Iz 22, 8; Sz 39, 9n; Job 20, 24; 39, 21.

¹¹³ Inny tekst (3 III 38-47) odnosi ją do Anaty.

Z takim wyzwaniem zwraca się do Baala jego odwieczny przeciwnik, śmiercionośny Mot. Tekst paralelny KTU 1.3 III 38 pozwala sądzić, że wypowiedź Mota nie dotyczy trzech różnych wrogów Baala, lecz jedynie Lotana. Tę mitologiczną postać powszechnie utożsamia się z biblijnym Lewiatanem¹¹⁴. Nie można zatem w określeniu *btn, wąż*, widzieć imienia innego potwora, którego odpowiednikiem w Biblii byłaby rzekomo nazwa Baszanu¹¹⁵. Niesłusznie też niektórzy komentatorzy¹¹⁶ biorą termin ugarycki *slyt* za odrębne imię własne. Najczęściej wyjaśnia się je obecnie jako dalszy epitet Lotana i tłumaczy zgodnie z Rdz 42, 6 jako *władca, tyran*¹¹⁷. Za utożsamieniem z postacią Lotana przemawia wzmianka o jego siedmiu głowach, mająca swój biblijny odpowiednik w tradycji o *głowach Lewiatana*¹¹⁸. Wreszcie epitet *‘qltn* zdaje się być złożeniem z nazwą własną Lotana, który w pierwszym stychu przytoczonego tekstu tabliczki I+ AB jest nazwany *btn brh*, węzem zwinnym¹¹⁹, a w drugim *wężem krętym*¹²⁰.

Chwiejność i omdlenie¹²¹ przyrody jest reakcją na wystąpienie boskiego wojownika, motyw znany także biblijnej tradycji¹²². Szczególnie wyraźną analogię stanowi *apokaliptyczna* wizja Iz 35, 1-4. Jest to tym bardziej ciekawe, że inny tekst *apokalipsy Izajasza* (Iz 27, 1) wyraźnie korzysta z tradycji mitologicznej o zwycięstwie nad potworem morskim Lotanem-Lewiatanem¹²³.

Wracając do postaci Baala w przytoczonym fragmencie mitu o walce z Motem zauważamy, że tym razem w postaci władcy życia akcentowany jest jej aspekt wojenny; do roli boga burzy może nawiązywać tylko wzmianka o *osłabnięciu niebios*.

Uzupełnieniem przytoczonych dotychczas tekstów mitologicznych może być współczesna im korespondencja władców kananejskich z dworem egipskim. Z dokumentów znalezionych w Tell-el-Amarna wynika, że tak-

¹¹⁴ M.K. Wakeman, *God's Battle with the Monster*, Leiden 1973, s. 62 - 68.

¹¹⁵ M.K. Albright, *A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems*, HUCA 23 (1950 - 1951), s. 27n. Zob. szerzej A. Cooper, w: RSP III, s. 441 - 444; J. Day.

¹¹⁶ Np. TOML 168: „Shaliyat aux sept tetes”.

¹¹⁷ ZOB. J. Aistleitner, WUS (s.v.) i MKTRS 28: „Fürst”, od rdzenia *šlt* „władać”, znanego także w arabskim i hebrajskim.

¹¹⁸ Ps 74, 14 i Ap 13, 1. Zob. też ANEP 691.

¹¹⁹ Inne interpretacje podaje Cooper, RSP III, 442.

¹²⁰ *btncql*: rdzeń znany w hebrajskim w osnowie *Pucal* (Ha 1, 4); por. Sdz 5, 6 i Ps 125, 5 („kręte ścieżki”). Możliwa jest też interpretacja *btn cq ltn*, „Lotan, wąż drapieżny”, jak w poemacie „Baal i Zariłocznik” (12 I 27.37), gdzie te mityczne stworzenia noszą podwójną nazwę: *aklm* i *cqqm*. Wówczas rdzeń można powiązać z arabskim *caqqa* „rozrywać”.

¹²¹ Forma *ttrp* da się wyjaśnić jako osnowa tD czasownika *rpy* (hebr. *rph*), „być słabym”.

¹²² Por. Ps 102, 27: „One (niebios) zginą, Ty zaś będziesz trwał; wszystko jako szata zwiotczeje...”

¹²³ Zob. RSP I, 33-36 i RSP III, 216n.

że w Egipcie w połowie II tysiąclecia prz. Chr. znany był i czczony Baal jako boski wojownik i gromowładca. Wystarczy przypomnieć fragment listu Abimilki z Tyru do faraona Echnatona. Wasal egipski przyrównuje tam swego pana do Baala, „który wydaje okrzyk (wojenny) w niebiosa jak Adad, tak że cała ziemia drży na jego okrzyk”¹²⁴.

Akadyjskie *rigma* jest tu odpowiednikiem ugaryckiego i hebrajskiego *gcr*, bojowego okrzyku z jakim wojownicy wyruszali do walki. Takim okrzykiem zgromił Baal zgromadzenie bogów za ich uległość wobec roszczeń Mota (KTU 1.2 I 24), a Asztarta sławi zwycięstwo Baala nad Władcą Morza (KTU 1.2 IV 28). Z przytoczonego tekstu akadyjskiego wynika, że nie tylko w Kanaanie Baal odbierał cześć jako patron rzemiosła wojennego. Także dokumenty ikonograficzne potwierdzają jego kult w Egipcie Ramessydów.

Wymienione teksty teofanijne dają się zgrupować w dwie serie, które czasem mogą nakładać się na siebie. Pierwsza grupa opisuje wystąpienia Baala wojownika do walki, podczas której broń jego stanowią pioruny i wichry, a chmura deszczowa jest jego rydwanem pędzącym po niebie przeciw wrogom. Gniew Baala wywołuje natychmiastową reakcję całej przyrody: góry drżą, niebiosa omdlewają i bledną wobec jego blasku. Dokonuje się straszliwa rzeź nieprzyjaciół Władcy Ziemi. W czasie tej walki cała natura zamiera. Wynikiem kosmogonicznych zmagañ Baala, któremu czasem towarzyszy bogini Anata, jest pokonanie sił pierwotnego chaosu, Władcy Morza (Jam) bądź też potwora morskiego, Lotana.

Drugi schemat, częsty w micie ugaryckim, przedstawia powrót Baala po zwycięskiej walce do swego nowo zbudowanego pałacu na wyżynach Sapanu. I tutaj tło opisu stanowi wątek kosmogoniczny. Aluzje do zwycięstwa nad Morzem czy uosobieniem pierwotnego Oceanu są widoczne zwłaszcza w intronizacji Baala nad wodami Potopu (*mdb*). Aktualizacją tego zwycięstwa jest każde jego objawienie w żywiole burzy. Głos boga, grzmiący piorunami wprawia w niepokój przyrodę. Błyszczący na niebie rydwan deszczowej chmury wywołuje grozę, ale zarazem budzi nadzieję dla spalonej słońcem ziemi. *Mysterium tremendum* jest nierozdzielnie związane z *fascinosum*. Deszcz Baala przynosi bowiem płodność roli, zwierząt i ludzi. Natomiast jego pobyt w Podziemiu, królestwie Mota, oznacza dla ziemi klęskę suszy.

Charakterystyczny jest opis tej klęski w eposie o Akhacie (KTU 1.19 I 40—47):

¹²⁴ ...*ša iddin rigmašu ina šame kima addi u tarkub gabbi mati ištu rigmašu* (EA 147, s. 13-15). Por. tłum. Albrighta w: ANET 484. Akadyjskie *rigmu* jest tu odpowiednikiem ugaryckiego i hebrajskiego *gcr*, okrzyku bojowego, z jakim wojownicy ruszali do ataku.

„Przez siedem lat Baal czyni spustoszenie, / przez osiem — Jeździec Chmur. / Ani rosy, ani deszczu, ani wezbrania obu Otchłani, / ani miłego głosu Baala”¹²⁵.

I odwrotnie, odrodzenie przyrody jest znakiem powrotu Baala do życia. Taki sens ma wizja senna Ela (KTU 1.6 III 10—21):

„W widzeniu Miłosierny El o wielkim sercu / we śnie Stwórcy stworzeń (widzi) niebiosa oliwę spuszczające, / strumienie miodem płynące. Z radości Miłosierny El o wielkim sercu / uderza stopą w podnózek / rozjaśnia swe oblicze i śmieje się, / podnosi głos i woła: Teraz mogę zasiadać i spoczywać, / me serce odpocznie w mej piersi! Albowiem Potężny Baal żyje, / gdyż istnieje Władca, Pan ziemi!”¹²⁶.

Główną funkcją boga burzy w społeczeństwie rolniczym było zatem zsyłanie życiodajnego deszczu. Ulewne opady pory deszczowej, pomimo całej grozy towarzyszącej im scenerii, stanowiły znak łaskawości Baala:

„Łaską jest dla ziemi deszcz Baala / i dla pól — deszcz Najwyższego; łaską jest dla zboża w ziemi ornej, / a w glebie — dla kłosów”¹²⁷.

Pioruny, mimo swej niszycielskiej mocy, mogą być zatem nazwane *miłym głosem Baala*. Każda burza stanowi epifanię dobroci bóstwa, ewokującą jego zwycięstwo nad mocami Chaosu¹²⁸.

Pod względem formy literackiej teofanie ugaryckie nie dają się ująć w odrębny gatunek. Wszystkie analizowane powyżej teksty wbudowane są w epicki cykl poematów o walkach Baala, jednolity pod względem kompozycji. Inaczej ma się rzecz z biblijnym gatunkiem teofanii, ale stanowi on osobny temat wykraczający poza ramy niniejszego artykułu.

Sommaire

LE „CYCLE DE BAAL” SELON LA TRADITION D'UGARIT

D'abord l'auteur a présenté le recueil des textes mythologiques d'Ugarit, où Baal, divinité amorite des phénomènes atmosphériques, joue un rôle centrale.

Le corps de l'article concerne le problème de la fonction du mythe dans la société agraire de Canaan. La base du mythe consiste à concevoir la réalité comme

¹²⁵ bl tl / bl rbb / bj šrc thmtm / bl tbn ql bcl. O podobieństwie z 1 Sm 1, 21 zob. RSP I, s. 56 - 58.

¹²⁶ bhlm ltpn il dpid / bdr̄t bny bnwt / šmmn šmn tmtrn / nhl̄m tlk nbtm / šmh ltpn il dpid / penh lhdm ytpd / wypr̄q lsb wyshq / yšu gh wysh / atbn ank wanh̄n / wtnh bir̄ty npš / khy aliyn bcl / kit zbl bcl ars.

¹²⁷ ncm lars mtr bcl / wlšd mtr cly / ncm lht̄t bcn / bm nrt ksmm (16 III 7 - 10). Analiza tekstu i zawartość w nim tytułu Baala — cly — zob. Cooper, *Divine Names and Epithets in the Ugaritic Texts*, w: RSP III, s. 451 - 458.

¹²⁸ Por. Cross, CMHE 155n.

cyclique: la vie de la société et d'un individu était dirigée par le rythme de la nature. Le recueil des poèmes baaliques faisait une composition littéraire concernant la domination de Baal sur la terre habitée. Conservé dans la tradition vivante de Canaan, ce recueil pouvait être une vraie menace pour le monothéisme d'Israël.

La dernière partie de l'article contient un commentaire à quelques-uns textes mythologiques, décrivant les théophanies de Baal. On peut grouper ces textes en deux séries. Une d'elles montre l'assaut de Baal-guerrier, armé des éclairs et ouragans, un nuage étant son char. La colère de Baal suscite une réaction subite de la nature. En conséquence de la lutte cosmique, Baal se montre vainqueur sur les forces du chaos primitif. La seconde série présente le retour de Baal après la victoire à son palais.

Cette victoire cosmique de Baal se manifeste dans l'orage. Sa voix tonnante ainsi que son char céleste évoquent l'angoisse dans la nature, mais en même temps suscitent l'espérance pour la terre brûlée. La pluie de Baal porte en effet la fertilité pour les champs, les animaux et les hommes.

A différence des théophanies bibliques, les manifestations de Baal ne constituent pas un genre littéraire distinct.