

Toboła, Łukasz

Zapiski króla Ezechiasza : Iz 38,9-20 na tle ugaryckich tekstów królewskich

Scripta Biblica et Orientalia 1, 135-147

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ŁUKASZ TOBOŁA

ZAPISKI KRÓLA EZECHIASZA: IZ 38,9-20 NA TLE UGARYCKICH TEKSTÓW KRÓLEWSKICH

W artykule podejmę kwestię autorstwa tekstu Iz 38,9-20 przypisywanego w Biblii Hebrajskiej Ezechiaszowi, królowi Judy. Badany fragment jest modlitwą króla, który opisuje swe cierpienia i ratunek od JHWH.

Tekst hebrajski Iz 38,9-20 sprawia trudności w tłumaczeniu i interpretacji¹. Pojawiają się specyficzne formy gramatyczne oraz liczne niezręczności stylu.

Stawiam hipotezę, że trudności związane z interpretacją utworu wiążą się z jego genezą. Sugeruję, że król Ezechiasz własnoręcznie napisał tekst, który następnie został wcielony do korpusu Izajaszowego i jako *ipsissima verba regis* nie podlegał istotnym zmianom w toku redakcji.

Podjmując analizę tekstu w aspekcie właściwości filologicznych i retorycznych, spróbuję nakreślić jego pozabiblijny kontekst. Na materiał porównawczy wybieram teksty z Ugarytu². Jest to właściwie jedyny zachowany

¹ Nie dziwi zatem, że już u początków bibliistyki tekst ten został obdarzony spostrzeżeniem: „obscure not only from the concise poetical style, but because it is probably very incorrect” – R. Lowth, *Isaiah a New Translation with a Preliminary Dissertation, & Notes*, London 1778, 307.

² Transliteracja tekstów ugaryckich została sporządzona na podstawie fotografii B. Zuckermana (University of Southern California), dostępnych w ramach *The West Semitic Research Project* (B. Zuckerman, M. Lundberg, L. Hunt, *InscriptiFact: A Networked Database of Ancient Near Eastern Inscriptions Project* www.inscriptifact.com 25.12.2008 r.). Ponieważ baza ta nie obejmuje całego korpusu tekstów ugaryckich, korzystałem również z wydań: *CTA* (A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à*

spójny korpus literatury z terenów starożytnej Syro-Palestyny, który jednocześnie jest tak bliski biblijnej hebrajszczyźnie (w całym jej zróżnicowaniu) pod względem lingwistycznym i kulturowym.

Moją analizę współtworzą trzy części:

część filologiczna: wskażę na problemy obecne w tym tekście. Przeanalizuję specyfikę leksykografii i frazeologii oraz podobieństwa z literaturą ugarycką;

część literacka: ukażę strukturę utworu w aspekcie gramatycznym i retorycznym;

część dotycząca materiału porównawczego: zaprezentuję paralelny tekst z Ugarytu, co do którego można przypuszczać, że ich autorami byli królowie.

Podstawę źródłową studium stanowić będzie tekst Biblii Hebrajskiej, korpus tekstów z Ugarytu oraz prace z zakresu nauk biblijnych i ugarytologii. Używam podziału i terminologii masoreckiej. Priorytet stanowi analiza filologiczna. Rezultaty badań filologicznych doprecyzowuję na podstawie analizy kontekstualnej i retorycznej.

Ważnym punktem odniesienia jest literatura dotycząca piśmienności na terenie Syro-Palestyny³ i Mezopotamii⁴. Jedynymi całościowymi analizami tekstu Iz 38,9-20 są komentarze Begricha⁵ i Barré'a⁶. Fragment Iz 38,9-20 był też tematem kilku monograficznych studiów⁷ i jest wspomniany w ba-

Ras Shamra-Ugarit de 1929-1939, Paris 1963), *KTU² = CTU* (M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, Münster 1995) oraz *UDB* (J.L. Cunchillos, J.P. Vita, J.Á. Zamora, *Ugaritic Data Bank. The texts*, Madrid 2003).

³ I.M. Young, „Israelite Literacy: Interpreting the Evidence: Part I”, *VT* 48 (1998), 239-243; „Israelite Literacy: Interpreting the Evidence: Part II”, *VT* 48 (1998), 408-422; W.M. Schniedewind, „Orality and Literacy in Ancient Israel”, *RelSR* 26 (2000), 327-332; N. Na'aman, „The distribution of messages in the Kingdom of Judah in light of the Lachish Ostraca”, *VT* 53 (2003), 169-180.

⁴ A. Livingstone, „Ashurbanipal: literate or not?”, *ZA* 97 (2007), 89-118; S. Parpola, „The Man Without a Scribe and the Question of Literacy in the Assyrian Empire”, w: *Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997*, red. J. Marzahn, H. Neumann, Münster 1997, 315-324.

⁵ J. Begrich, *Der Psalm des Hiskia*, Göttingen 1926.

⁶ M.L. Barré, *The Lord Has Saved Me: A Study of the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38:9-20)*, Washington 2005.

⁷ P.A.H. de Boer, „Notes on Text and Meaning of Isaiah XXXVIII 9-20”, *Old Testament Survey* 9 (1951), 170-186; M.L. Barré, „Restoring the “Lost” Prayer in the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38:16-17b)”, *JBL* 114 (1995), 385-399; R. Kasher, „The Sitz im Buch of the Story of Hezekiah's Illness and Cure (II Reg 20,1-11; Isa 38,1-22)”, *ZAW* 113 (2001), 41-55; M. Barker, „Hezekiah's Boil”, *JSOT* 95 (2001), 31-42.

daniach porównawczych, zestawiających go z sumeryjskimi i babilońskimi modlitwami w formie listów⁸.

I. ANALIZA FILOLOGICZNA

W tej części mojego studium zwrócę uwagę na problematyczne terminy i sformułowania pojawiające się w tekście Iz 38,9-20. Skoncentruję się na ich możliwym znaczeniu dla rekonstrukcji genezy i znaczenia badanego fragmentu. Omówię nagłówek, przypisujący utwór królowi Ezechiaszowi, a następnie przedstawię problemy leksykalne oraz frazeologiczne.

1. NAGŁÓWEK

Utwór otwiera fraza: *miktāb l'ḥizqijjāhū*. Sam termin *miktāb* pojawia się w Biblii Hebrajskiej jeszcze 8 razy. W Wj 32,16 (2x) oraz Pwt 10,4 dokonano rozróżnienia na tablice (*lūḥōt*) oraz na to, co na nich zapisane (*miktāb*). W Wj 39,30 termin *miktāb* odnosi się do słów *qōdeš l'jhw* – „poświęcone JHWH”, wyrytych na złotym przedmiocie kultycznym. W 2 Krn 35,4 oznacza wykaz plemion Izraela sporządzony przez króla Salomona. W 2 Krn 36,22 oraz Ezd 1,1 określa zapis obwieszczenia króla Cyrusa. W 2 Krn 21,12 oznacza tekst listu proroka Eliasza do króla Jorama.

Termin *miktāb* pojawia się też dwukrotnie w pozabiblijnych źródłach hebrajskich: w korespondencji z Arad (druga połowa VIII w.) oraz z Elefantyny (pierwsza połowa V w.). W pierwszym z listów oznacza raport wojskowy (Arad 40:12)⁹, w drugim zmię własności (Bodleian Aram. Inscr. 1:10)¹⁰. W obu przypadkach kontekst wskazuje, że określone tym terminem zapisy zostały spisane przez ich autorów własnoręcznie.

Sugeruję, że kluczowe znaczenie dla interpretacji terminu *miktāb* w ramach badanej biblijnej frazy ma relacja syntaktyczna między samym terminem a imieniem króla.

⁸ W.W. Hallo, „Letters, Prayers, and Letter-Prayers”, w: *Proceedings of the Seventh World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1981, 17-27; Sh.R. Keller, „Written Communications Between the Human and Divine Spheres in Mesopotamia and Israel”, w: *The Biblical Canon in Comparative Perspective (Scripture in Context IV)*, red. K.L. Younger, Jr., W.W. Hallo, B.F. Batto (Ancient Near Eastern Texts and Studies 11), Lewiston 1991, 299-313.

⁹ J.M. Lindenberger, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, Atlanta 2003, 118.

¹⁰ Tamże, 47.

W pozostałych tekstach Biblii Hebrajskiej termin *miktāb* pojawia się w relacji do imion osobowych zawsze w *status constructus*: *miktāb ʿēlōhīm* – „pismo Boga” (Wj 32,16); *miktāb šʿlōmōb* – „pismo Salomona” (2 Krn 35,4).

W badanym wersecie pojawia się fraza *miktāb ʿḥizqijjāhū*. Można ją zestawzić z pojawiającym się w Psalmach wyrażeniem: *miktām ʿdāwīd*. Struktura tego wyrażenia wskazuje zatem, że utwór przypisywano królowi Ezechiaszowi. Kwestia przyimka *le-* przy identyfikowaniu autora słów nie jest niczym osobliwym – por. fraza, *šir hašširim ʿašer lišlōmō*. Jednakże przeanalizowana powyżej semantyka terminu *miktāb* sugeruje, że Ezechiasz spisał go własnoręcznie.

Na marginesie warto zwrócić uwagę na ciekawy wariant modlitwy Ezechiasza zachowany w wielkim zwoju Izajaszowym z Qumran (1QIsa^a)¹¹. W wersecie 12. czasownik otwierający frazę *qippadti kăʾōrēg ḥajjaj* – „splotłem jak tkacz życie moje”, został zastąpiony formą rdzenia *spr* – „liczyć, pisać, opowiadać”. Spółgłoskowy zapis można czytać zarówno jako *gal* (*sapparti* – „zliczyłem”), jak i jako *piel* (*sipparti* – „zapisalem”).

W obu przypadkach sens takiej frazy jest niejasny. Warto rozważyć, czy imiesłów *ʾōrēg*, tłumaczony zwykle jako „tkacz”, nie określa czynności wykonywanej przez podmiot domyślny ([On] tka). Przedmiotem tej czynności może być rzeczownik *ḥajjaj* – czyli życie Ezechiasza. Możliwy przekład całej frazy: „opisałem, jak (On) splata życie moje” (*sipparti kăʾōrēg ḥajjaj*). Czasownikowa forma „splata” może odnosić do Boga jako podmiotu¹², co sugeruje kolejny człon wersetu – „od krosna odetnie mnie” (*middallāh jʿbaššʿēnī*).

Kwestia relacji tego wariantu do tekstu masoreckiego to materiał na osobną analizę. Interpretacja z Qumran może być jednak świadectwem istnienia trwałej tradycji, mówiącej o tym, że król Ezechiasz był autorem tekstu Iz 38,9-20¹³.

¹¹ D.W. Parry, E. Qimron, *The great Isaiah scroll (1QIsaa): a new edition*, Leiden 1999, 65.

¹² „Splatanie” i tkanina jako stwarzanie pewnej rzeczywistości jest ciekawie poświadczane w starożytnej literaturze hebrajskiej. W Hekhalot to Bóg stawia warsztat tkacki i splata tkaninę świata (*Hekhalot Rabbati* 201).

¹³ Warto zwrócić uwagę na istnienie innych tekstów ukazujących władców Izraela jako piśmiennych: Dawid – 2 Sam 11,14-15 (pisze list), Dawid i Salomon – 2 Krn 35,4 (wspomina się o ich pismach), Jezabel – 1 Krl 21,8-11 (pisze list w imieniu Ahaba), Jehu – 2 Krl 10,1, 6 (pisze listy), Ezechiasz – Iz 38,9 („zapiski”) – 2 Krn 30,1 (pisze listy). Nie powinno to dziwić, skoro istnieją wskazówki poświadczające, że była to umiejętność powszechna wśród niższych rangą wojskowych. Dobrym przykładem mogą być tutaj listy z Lakisz, a zwłaszcza pełna oburzenia odpowiedź na list dowódcy suponującego nieumiejętność czytania u jednego ze swoich podwładnych (list 3 – por. Lindenberger, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 125).

2. PROBLEMY LINGWISTYCZNE

W wersecie 12. pojawia się wyrażenie *’ōhel rō’i*: „namiot pasterza mojego”. Takie tłumaczenie nie znajduje uzasadnienia w kontekście. Zapis *rō’i* poprawia się zwykle na *rō’ēb* – „pasterz” lub *rō’im* – „pasterze”. Obie interpretacje zakładają korektę tekstu masoreckiego. Sugeruję, że nie jest ona konieczna. Nietypowa forma oraz wokalizacja mogą odzwierciedlać archaiczną końcówkę dopełniacza *’i*, znaną choćby z języka ugaryckiego¹⁴. Może to być również świadectwo zapisu pierwotnej formy rdzenia: nie *r’b*, lecz *r’j*¹⁵.

W wersecie 19. pojawia się forma *hifil l’hōšī’ēni* – bezokolicznik z rdzenia *jaš’a* – „ratować” z partykułą *lamed* i sufiksem zaimka osobowego. Taką formę trudno pogodzić z kontekstem. Sugeruję, że jest to echo akadyjskiego trybu życzeniowego *liprus*, który zadomowił się w dialektach Syro-Palestyny – por. ugarycka forma *lu+verbum*¹⁶. Tłumaczę zatem problematyczną formę hebrajską jako: „oby ocalił mnie”.

Formę *’eddaddē*^b w wersecie 17. wiąże się zwykle z rdzeniem *dādāb* – „kroczyć (w uroczystym korowodzie)” (por. Ps 42,4) i tłumaczy jako „pójdę (poprzez wszystkie lata)”. Sugeruję, że lepszym rozwiązaniem jest nawiązanie do ugaryckiego rdzenia *nadādu* – „powstać, stanąć wyprostowanym”¹⁷. Wyrażenie to tworzy logiczną całość z dalszym ciągiem wersetu: „podniosłem się po wszystkie lata *nad* gorzkość duszy mojej” (*’al-mar napšī*).

3. PROBLEMY FRAZEOLOGICZNE

W wersecie 10. pojawia się niejasne wyrażenie *bidmī jāmaj*, które uznaje się zwykle za reminiscencję idiomu *hāšī jāmim* – „pośrodku dni” (Jr 17,11; Ps 55,24; 102,25). Taka interpretacja jest jednak dyskusyjna. Po pierwsze, termin *d’mi* nie pojawia się nigdzie indziej w Biblii Hebrajskiej. Po drugie, w świetle postulowanej zwykle etymologii z rdzenia *damāb* – „odzwierciedlać, być podobnym” zakładane *d’mi* oznacza połowę w sensie jakościowym, a nie połowę w znaczeniu ilościowym, jak ma to miejsce w przypadku idiomu *hāšī jōmim* – z odmiennego semantycznie rdzenia *hāšāb* – „dzielić, ciąć, przedzie-

¹⁴ D. Sivan, *A grammar of the Ugaritic Language*, Leiden 1997, 82-85; J. Tropper, *Ugartische Grammatik*, Münster 2000, 303.

¹⁵ E. Lipiński, rozmowa prywatna.

¹⁶ E. Lipiński, rozmowa prywatna, oraz E. Lipiński, *Semitic Languages: Outlines of a Comparative Grammar*, Leuven 1997, 364; J. Huehnergard, „Asseverative *la and Hypothetical *lu/law in Semitic”, *JAOS* 103 (1983), 583-584. Z drugiej strony jest również możliwe, że przyimek *l* – wprowadza tzw. *quasi-exclamatory phrase*, por. G. Goldenberg, „Syriac Sentence-Structure”, w: *Arameans, Aramaic and the Aramaic Literary Tradition*, red. M. Sokoloff, Ramat Gan 1983, 97-140.

¹⁷ M.H. Pope, „A Note on Ugaritic *ndd* – *ydd*”, *JCS* 1 (1947), 337-341.

lać”. Możliwy jest błąd zapisu – wstawienie *dalet* na miejsce *resz*. Pierwotny tekst mógł brzmieć nie *bidmī jāmaj*, lecz **bʿrūmī jāmaj*¹⁸. Potwierdza to interpretacja LXX: *en tō hyphei tōn hēmerōn mou*. Rekonstruowana fraza **bʿrūmī jāmaj* – „w szczyście dni moich” przywodzi na myśl ugarycką frazę: *taqūlana bi gabula šanatikā* – „strącony bądź u wyżyn lat twoich” (KTU 1.16:VI:57-58), pojawiającej się w kontekście przekleństwa w sytuacji osobistej klęski.

W wersecie 11. pojawia się fraza *jōšbē ḥādel*, oznaczająca tych, ku którym zmierza chory Ezechiasz. Rdzeń *ḥdl* znaczy „przestać, ustać”. W języku hebrajskim brak jego formy rzeczownikowej. W kontekście idiomu potwierdzonego w Ps 49,2, *jōšbē ḥāled* – „zamieszkujący okrąg (świata)”, można uznać ten zapis za metatezę¹⁹. Nim jednak zaczniemy poprawiać tekst masorecki, warto zwrócić uwagę na ugaryckie wyrażenie *qasūma ʿarsi* – „krańce ziemi” (KTU 1.6 VI:4) należące do opisu krainy umarłych. Sformułowanie *jōšbē ḥādel* może zatem oznaczać „zamieszkujących kresy (ziemi)” – czyli zmarłych.

W wersecie 14. pojawia się fraza *dallū ʿenaj lammārōm*. Przekład dosłowny jest wewnętrznie sprzeczny: „zniżyły się²⁰ oczy me ku górze”. Nie sposób wykluczyć pomyłki na przestrzeni dziejów redakcji. Możliwe, że przepisując frazę *kālū ʿenaj* – „zmęczyły się oczy me” (Ps 69,4; 119,82), pomyłono *kap* z *dalet*. Możliwe też, że mamy do czynienia z błędnym zapisem idiomu: *dālṗāḥ ʿeni* – „znużyły się oczy me” (Hi 16,20).

Warto rozważyć interpretację, która zachowuje obecną postać tekstu masoreckiego. Semantyka pojawiających się w ramach idiomów czasowników *kālāh* i *dālāp* pokrywa się częściowo z konotacją rdzenia *dll*, jako uniżenia, osłabienia. Niejasny zapis może być nie tyle błędem, ile nie do końca precyzyjną parafrazą stereotypowego wyrażenia²¹.

¹⁸ Begrich, *Der Psalm des Hiskia*, 24.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Niekiedy sugeruje się znaczenie „zawiesić (m.in. wzrok)”. Z kolei w języku arabskim rdzeń *dll* znaczy tyle, co „skierować, kierować, prowadzić”. Wówczas przekład jest mniej problematyczny. Należy jednak zauważyć, że znaczenie „zawiesić, zwieszać się” w języku hebrajskim wiąże się zawsze z konotacją „pozwolić czemuś / komuś zwiisać ku dołowi” (Hi 28,4; Prz 26,7). Z kolei odwołania do leksykografii arabskiej z racji jej wielkiego bogactwa są zawsze obarczone poważnym ryzykiem dowolności w doborze znaczeń potwierdzających interpretację preferowaną przez danego badacza. Wobec powyższego uznałem za stosowne pozostać przy najbardziej podstawowym i najlepiej udokumentowanym w biblijnej hebrajszczyźnie znaczeniu rdzenia *dll*, mimo iż jest ono trudne do pogodzenia z kontekstem analizowanego fragmentu.

²¹ Inny przykład to niejasne sformułowanie w wersecie 17.: *mar li mār* – „gorzkość mnie rozgoryczyła”. Podobna fraza: *kī mar li meʿōd* (Rt 1,13; 1,20). Możliwe, że to także jest przykład nieprecyzyjnego naśladownictwa standardowej frazy poetyckiej.

PODSUMOWANIE ANALIZY FILOLOGICZNEJ

W tekście masoreckim pojawiają się błędy pisarskie oraz niezręczności stylistyczne. Obecne są archaiczne formy językowe. Nagromadzenie tylu problemów filologicznych na przestrzeni zaledwie dwunastu wersetów rodzi pytanie o ich genezę. Pomocą w wyjaśnieniu tego problemu może okazać się analiza literacka.

II. ANALIZA LITERACKA

W tej części artykułu zwrócę uwagę na kwestie związane z gatunkiem literackim tekstu Iz 38,9-20 oraz jego strukturą. Przeanalizuję starożytne interpretacje nagłówka, omówię strukturę całego utworu i zwrócę uwagę na retorykę tekstu.

1. GATUNEK LITERACKI

LXX tłumaczy termin *miktāb* w Iz 38,9 jako *proseuchē* – „modlitwa”, gdy tymczasem bardziej adekwatnym przekładem jest słowo *graphē* – „pismo”, używane przez greckich tłumaczy przy innych biblijnych wystąpieniach terminu *miktāb*. Wariant ten sugeruje, że w kontekście Iz 38,9-20 hebrajski termin *miktāb* interpretowano podobnie do terminu *miktām*, pojawiającego się w Psalmach. Słowo to pojawia się 6 razy w kontekście podobnym do Iz 38,9²². LXX tłumaczy je zwykle jako *stēlographia* – „napis na steli”, zaś targumy jako *glipā' harisā'* – „posąg pionowy” (Ps 16,1).

Słowo *miktāb* może mieć zatem podobną konotację i oznaczać inskrypcję zapisaną na wzniesionej steli. Tekst ten wydaje się modlitwą w formie *listu do bóstwa*. Model ten jest poświadczony w literaturze sumeryjskiej i akadyjskiej. Jego reminiscencje pojawiają się także w innych tekstach Biblii Hebrajskiej²³.

²² Ps 16,1; 56,1; 57,1; 58,1; 59,1; 60,1.

²³ Keller, „Written Communications”, 299-313. Pojawiają się tam odwołania do Wj 32,32-33; Hi 31,35; Wj 24,12; 31,18; 32,16; Ez 3,1; Dan 5,24; 1 Krn 28,19; Wj 25,9; 1 Sam 10,25 oraz Iz 38,9. Zob. także Hallo, „Letters, Prayers”, 17-27.

2. STRUKTURA UTWORU

Utwór rozpoczyna nagłówek identyfikacyjny (w. 9), wieńczy zaś dzięki czynny epilog z elementami przysięgi (w. 20). Rdzeń kompozycji to fraza 15a: „cóż rzeknę: wszak powiedział mi i On uczynił”. Frazę poprzedza opis niedoli, zaś po niej następuje wizja ratunku. Wersety 10-11 zapowiadają zstąpienie króla do Szeolu. Sekwencja porównań w wersetach 12-14 ukazuje udrękę Ezechiasza jako wynik aktywności JHWH. Fragment ten wieńczy dramatyczna prośba króla o ratunek. W wersecie 15. dokonuje się zmiana perspektywy. JHWH zostaje przedstawiony jako absolutny pan losów Ezechiasza. W wersetach 16-17 król ponawia swą prośbę, zaś JHWH przychodzi mu z pomocą. W wersetach 18-19 powraca obraz Szeolu nawiązujący do metaforyki wersetów 10-11. W ten sposób zarysowuje się koncentryczna struktura utworu.

3. RETORYKA TEKSTU

W tekście pojawia się siedem bezpośrednich odwołań do JHWH. Punkt centralny stanowi zaimek *hū'* w wersecie 15.²⁴ Pozostałe wystąpienia są symetryczne. W części I pojawia się dwukrotnie imię *jāh* oraz tytuł *'ādōnāj*. W części II powraca tytuł *'ādōnāj*, zaś w epilogu dwukrotnie występuje pełen zapis imienia JHWH.

Sekcje I oraz II zawierają taką samą liczbę słów (60). Suma wszystkich słów składających się na utwór (134) odpowiada podwojonej wartości nagłówka *ʔhizqijjāhū*: 134. Z kolei 60 słów w sekcji II (w. 15-19) dzieli się na 26 słowa przed akcentem *atnah* oraz 34 (2 x 17) po akcencie *atnah*, co daje wartość frazy *bēt jhwh*, która kończy utwór.

PODSUMOWANIE ANALIZY LITERACKIEJ

Utwór ma spójną i kunsztowną strukturę²⁵. Jeśli uznamy, że uchybienia frazeologiczne i ortograficzne pojawiły się dopiero w procesie redakcji, to pytaniem pozostaje brak zniekształceń kompozycji. Przy tak poważnych uchybieniach frazeologicznych i ortograficznych wydaje się niemożliwe, by struktura tekstu pozostała nienaruszona.

²⁴ Archaiczne określenie bóstwa. Por. E.C.B. MacLaurin, „YHWH, the Origin of the Tetragrammaton”, *VT* 12 (1962), 454-457.

²⁵ W wersecie 14. 'słyszać' świergot pochwyconej w sidła jaskółki (*'āṣapṣēp*) i gruchanie gołębia (*'hgebh*).

Sugeruję, że większość językowych nieścisłości musiała być zatem obecna w pierwotnej wersji tekstu. Mogą być one wynikiem dążenia do uzyskania odpowiedniego efektu retorycznego kosztem poprawności językowej. Utwór nosi znamiona dzieła osoby obeznanej z rzemiosłem poetyckim, popełniającej jednak błędy, których nie dopuściłby się zawodowy skryba. Możliwe, że redaktorzy wkomponowali w tekst Iz 38 oryginalny list Ezechiasza, nie dokonując w nim istotnych zmian z uwagi na osobę autora.

Hipoteza ta wymaga prześledzenia możliwego kontekstu – ewentualnej twórczości poetyckiej wśród królów starożytnej Syro-Palestyny.

III. ANALIZA PORÓWNAWCZA

W tej części moich rozważań zwrócę uwagę na analogie strukturalne pojawiające się między modlitwą Ezechiasza a ugaryckim hymnem rytualnym, którego autorem był prawdopodobnie sam król Ugartytu. Przedstawię jego ogólną charakterystykę, wskażę na argumenty przemawiające za królewskim autorstwem oraz zaproponuję rekonstrukcję genezy.

1. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA

Jeden z ugaryckich rytuałów (KTU 1.119)²⁶ zawiera hymn błagalny skierowany do Baala. Jest to jedna z niewielu zachowanych modlitw ugaryckich. Ma charakter prośby o ratunek wobec grożącego niebezpieczeństwa i zawiera przysięgę, w ramach której orant zobowiązuje się do złożenia ofiary z pierwородnego:

Wprowadzenie liturgiczne	
(26)k gr 'z . tǵrkm[.]	Skoro oblegnie silny bramy wasze,
qrđ (27)ħmjtkm .	mocarz mury wasze,
'nkm . l [.] b'l tš'un	oczy wasze do Baala wzniesicie:
Hymn	
(28)j b'lm .	O Baalu,
['a] l [.] tđj 'z . l tǵrn(29)j .	(czy) nie przepędzisz silnego spod bram naszych,

²⁶ Zwięzłą analizę tekstu oraz obszerną bibliografię na jego temat zamieszcza: N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilimilku and His Colleagues*, Sheffield 1998, 416-422. Odnośnie do kwestii epigraficznych – których wyczerpujące przedstawienie wykracza poza zakres tego artykułu – zob. D. Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, Atlanta 2002, 52-53.

<i>qrđ [l] ħmjtnj .</i>	mocarza spod murów naszych?
<i>'ibrj (30)b'l . nšqdš .</i>	Cielca mego Baalowi poświęcimy,
<i>mđr b'l(31)nml'u .</i>	ślub Baala wypełnimy.
<i>[b]kr b'l . nš[q]dš</i>	Pierworodnego Baalowi poświęcimy,
<i>(32)ħtp b'l .]nml'u .</i>	przebłaganie Baala wypełnimy.
<i>šrt . b'l . n](33)šr</i>	Biesiadę Baalowi wyprawimy,
<i>qdš b[l .] n'l .</i>	(ku) świątyni Baala wstąpimy,
<i>ntbt bt [. b'l](34)ntlk .</i>	drogą domu Baala pójdziemy.

Zakończenie liturgiczne

<i>w šm[. b] [l .] l . slt[km]</i>	A wysłucha Baal modlitwy waszej:
<i>(35) jđj . 'z . l ġgrkm</i>	przepędzi silnego spod bram waszych,
<i>[. qrđ](36) l ħmjtkm</i>	[...] mocarza spod murów waszych.

Analiza filologiczna i stylistyczna tego tekstu pozwala uznać go za samodzielny utwór, który mógł funkcjonować niezależnie od rytuału. Od całości zachowanego tekstu odróżnia go: regularna struktura poetycka²⁷ (chiastycznie ułożone trójwiersze i dwuwiersze), harmonijna składnia (nieomal identyczna budowa wersetów) oraz słownictwo, które nie pojawia się w innych tekstach rytualnych.

2. KWESTIA AUTORSTWA

Z kontekstu wynika, że tekst ten był recytowany przez samego króla. Tekst pojawia się bezpośrednio po rytuale oczyszczenia władcy oraz złożeniu *ofiary mokrej* ku czci przodków monarchii. Król przewodniczył większości ugaryckich celebracji kulturowych²⁸. Przemawiał jednak rzadko. Na podstawie porównania z innymi tekstami rytualnymi z Ugarytu możemy przypuszczać, że ewentualna modlitwa króla była spontaniczna: *ki libbihū jar[gumu .] malku* – „wedle serca swego rzeknie król” (KTU 1.41:52-53)²⁹.

Wspomniany hymn wydaje się zapisem takiej improwizowanej wypowiedzi. Za taką hipotezą przemawia wykorzystane słownictwo oraz właściwości gramatyczne tekstu. Frapuje brak jakichkolwiek analogii dla obecnych w tekście paralelizmów i par słownych. Jest to bardzo intrygujące zjawisko, zwłaszcza w kontekście ścisłego i powtarzalnego charakteru ugaryckiej poezji. W apelacji do bóstwa pojawiają się formy liczby podwójnej *tağrunijā* oraz *ħāmijātunijā* zamiast spodziewanej liczby mnogiej: *tağrunū* i *ħāmijātunū*. Sugeruję, że król Ugarytu zwraca się do Baala jako współopiekuna miasta. Pytanie: „czy nie przepędzisz silnego spod bram naszych (tzn. twoich i mo-

²⁷ W.G.E. Watson, „Verse Patterns in KTU 1.119:26-36”, *SEL* 13 (1996), 25-30.

²⁸ N. Wyatt, „The Religious Role of the King in Ugarit”, *UF* 37 (2005), 695-727.

²⁹ Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, 65.

ich), mocarza spod murów naszych?” ma wzbudzić zainteresowanie bóstwa jego własnym królestwem.

Istotną przesłankę stanowi pojawiająca się w tekście przysięga. Zawiera motyw ofiary z pierwородnego, nazwanego *'ibbirija* – „cielec mój”. Nieznany z imienia syn Baala był opisywany jako *'ibbiru* (KTU 1.10:III:20.35). W ramach ideologii królewskiej mogło to być określenie królewicza. Tekst ten można zestawić z ofiarą króla Moabu, złożoną na murach obleganego miasta (2 Krl 3,26-27), oraz ofiarami wspomnianymi w Lb 21 i Sdz 11. Pozwala to przypuszczać, że analizowany hymn był osobistą prośbą i przysięgą króla.

3. REKONSTRUKCJA GENEZY

W świetle spostrzeżeń dotyczących struktury, frazeologii oraz semantyki analizowanego utworu, a także jego możliwego kontekstu kulturowego, sugeruję, że hymn KTU 1.119 może być uznany za dzieło któregoś z ugaryckich władców, powstałe w bliżej nieokreślonych, dramatycznych okolicznościach najazdu. Z biegiem czasu tekst ten został włączony na stałe w korpus rytuału.

PODSUMOWANIE ANALIZY PORÓWNAWCZEJ

Warto zwrócić uwagę na podobieństwa w genezie obu utworów (sytuacja kryzysu) motyw przysięgi oraz cechy struktury poetyckiej, zdradzające inwencję wykształconego amatora. Otwartym pytaniem pozostaje sprawa obecności w tekście Iz 38,9-20 reminiscencji frazeologii i leksykografii ugaryckiej.

* * *

Kończąc, warto jeszcze zwrócić uwagę na pewną podstawową wątpliwość. Autorzy czy redaktorzy tekstów biblijnych umieli różnicować styl. Zmieniali rodzaj dyskursu i zaznaczali to także za pomocą stylu. Już sam język dialogów jest stylistycznie inny od narracji historycznej. Tym samym także treść listu czy inskrypcji wzmiankowanego w tekście biblijnym może mieć szczególne cechy. Można zatem przyjąć tezę, że słowa Ezechiasza odwołują się do autentycznego dokumentu³⁰, ale czy cytują go dosłownie? Czy omówiona

³⁰ W ostatnich miesiącach odkryto kolejną, fragmentarycznie zachowaną inskrypcję z czasów króla Ezechiasza, która może być tekstem wotywnym; por. H. Shanks, „A Tiny Piece of the Puzzle”, *BAR* 35 (2009), 53-55. Proponowana rekonstrukcja brzmi: [bz]qyh // [br] kb . b[] – „Ezechiasz // sadzawkę w...” Jednak tak samo prawdopodobna (i tak samo niemożliwa do zweryfikowania...) jest rekonstrukcja: [mktb l bz]qyh // [bdmy ymy

powyżej problematyczność tekstu ma swe źródło w dość specyficznym stylu pisarskim samego króla, czy też jest wynikiem działalności zdolnego, lecz niewprawnego jeszcze w pisarskim rzemiośle kopisty-poety?

Przedstawiona w artykule argumentacja na rzecz autorstwa Ezechiasza wymaga szczegółowego rozwinięcia w ramach większego projektu badawczego. Najbardziej istotnym zadaniem jest sformułowanie kryteriów, wedle których tekst masorecki Iz 38,9-20 – a być może także innych fragmentów Biblii Hebrajskiej – może być uznany za odzwierciedlenie tekstu spisanego przez konkretną osobę, której doświadczenie religijne ma wyrażać. Zarysem takiej metodologii jest przedkładany tekst. Konieczne jest wypracowanie metody opartej przede wszystkim na przesłankach filologicznych i literackich, dobrze osadzonych w kontekście porównawczym.

Nie można wykluczyć, że nawet bardzo szczegółowa analiza pozostawi otwarte pytanie o autorstwo Iz 38,9-20. Jednak istotne jest nie tyle osiągnięcie wniosków natury historycznej, ile raczej wypracowanie kryteriów, umożliwiających dotarcie do najbardziej pierwotnej warstwy tekstu bez dokonywania jego emendacji czy rekonstrukcji. Jest to także próba dotarcia do świadectw dotyczących roli instytucji króla w rozwoju piśmiennictwa religijnego starożytnego Izraela. Tym samym podjęta droga badań może stanowić wartościowy przyczynek do rozwoju krytyki tekstu biblijnego oraz teologii biblijnej.

WRITINGS OF THE KING HEZEKIAH: ISA 38:9-20 IN THE CONTEXT OF THE UGARITIC ROYAL TEXTS

Summary

This paper presents the discussion on the philological and literary problems connected with authorship of the text Isa 38:9-20, which is attributed to Hezekiah, the king of Judah.

The Masoretic text of Isa 38:9-20 contains many problematic readings, including a probable errors in not reflecting an archaic grammar, *hapax legomenon* words, misused idioms and confused letters. The accumulation of curiosities is unusually high in these twelve verses. I consider the difficult readings in the MT as pointing to the work of a semiliterate rather than a learned scribe whose words became confused in transmission.

There is some evidence that the ancient Near Eastern kings have been able to write and even compose poetic texts. The Psalm of Hezekiah can be compared with

¹] *kb . b[š 'ry š'w]* – „inskrypcja Ezechiasza // w szczyście dni moich odchodzę w bramy Szeolu...” Jakkolwiek ten przywołany przykład jest jedynie biblistycznym *science fiction*, to jednak dobitnie pokazuje, jak mało jeszcze wiemy o piśmiennictwie starożytnego Izraela.

the Ugaritic prayer to Baal (KTU 1.119), which was probably composed by the one of the Ugaritic kings. In such a context, it is quite possible, that Hezekiah created the original version of Isa 38:10-20 by himself and in his own hand (compare, the Qumranic tradition, preserved in 1QIsa^a).