

FABIAN TRYL

ŚLADAMI BIBLIJNEGO *MARZĒAH*
(Amos 6, 7; Jeremiasz 16, 5)

Badania tekstów Starego Testamentu trwają od stuleci, a mimo to ciągle istnieje wiele kwestii spornych i niejasnych. Szczególnie trudne i kontrowersyjne są zagadnienia związane z przeżytkami wczesnoizraelskiej niejahwistycznej religii, której ślady pozostały w Biblii pomimo jej starannej deuteronomistycznej redakcji pod kątem prawowierności z duchem reformy króla Jozjasza w późnym VII w. przed Chr.

Czasami przedmiotem takich badań stają się nawet poszczególne słowa i określenia pojawiające się w Księgach. Przykładem takiego problemu jest znane z Księg Amosa i Jeremiasza tajemnicze *marzēah*, którego znaczenie i etymologia nie są, jak dotąd, dokładnie znane¹. Dyskusja na jego temat ma długą historię, ale jak dotąd nie doczekała się ostatecznego rozstrzygnięcia.

Sam kontekst, w którym się pojawia *marzēah*, nie ułatwia zadania – u Amosa jest wyraźnie związane z opisywaną ucztą, podczas gdy u Jeremiasza jest miejscem, w którym odbywają się rytuały lamentacyjne na cześć zmarłych. Świadczy to z pewnością o tym, że miało ono jakąś funkcję religijną. Powstaje jednak kwestia jego znaczenia dla wspólnoty i życia religijnego Izraelitów. Odpowiedzi na te pytania prawdopodobnie nigdy nie zostaną ostatecznie ustalone, ale badając skromne dane biblijne można pomimo

Dr FABIAN TRYL – doktor historii starożytnej; adres do korespondencji:
e-mail: tryfab@wp.pl

¹ H.-J. Fabry (*marzēah*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. V, k. 11-12 [dalej TWAT]) podaje dwa znaczenia **rzh*, gdzie **rzh I* oznaczać ma „laut schreien”, a **rzh II* – „sich vereinigen”; proponuje też inne tłumaczenia: „Lärmen, laut sein, Kultgenossenschaft, Lustbarkeit, Trauermahl”; porównuje je również do arab. *razaḥa* – „niedersinken, zu Boden sinken”.

wszystko pokusić się o pewne wnioski. Jest to możliwe tym bardziej, że dużo informacji dostarczają źródła pozabiblijne. One też będą podstawą dla niniejszej pracy.

Wyjść należy jednak od dokładnego zbadania danych starotestamentowych oraz określenia pozycji społecznej ich autorów, co – jak wykażą poniższe rozważania – nie jest obojętne dla poruszanego tematu.

I. AMOS I JEREMIASZ

Amos zaliczany jest do tzw. Proroków Mniejszych i uważany jest za pierwszego z piszących proroków. Jego wystąpienie datuje się na drugą połowę VIII w. przed Chr. Pochodził z Judy, ale swoje ostrzeżenia kierował głównie do królestwa północnego Izraela. Jedyne informacje o nim samym pochodzą z jego własnych słów, gdzie proroctwa przeplatają się miejscami z elementami autobiograficznymi.

Urodził się w Tekoa (Am 1, 1), małej twierdzy położonej ok. 20 km na południe od Jerozolimy. Trudności nastęrcza natomiast określenie jego pochodzenia społecznego. Amos opisuje siebie jako *nōqēd* (pasterza: 1, 1), *bôqēr* (hodowcę: 7, 14) oraz *bôles* (tego, który nacina sykomory: 7, 14) – tak więc niewątpliwie wywodził się z kręgów zajmujących się rolnictwem, jednak nie wiadomo dokładnie czym miałby się trudnić. Na podstawie tych danych część badaczy stwierdza, iż Amos rzeczywiście był prostym wyrobnikiem, pasterczem i hodowcą, który mógł się zajmować także sezonowo zbiorem fig z sykomor rosnących w okolicy Jerycha².

Jednak nie wszystko w tym opisie jest takie proste. Zwrócono np. uwagę, że termin *nōqēd* w ST odnosi się także do Meszy, króla Moabu (2 Krl 3, 4) – był on oczywiście właścicielem stad na dużą skalę, a nie ubogim pasterczem. *Nāqidu*, jako przedsiębiorca zajmujący się wypasem stad cudzych zwie-

² Por. G. W i t a s z e k, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, Lublin 1996, s. 97. I. Jaruzelska (*Amos and the Officialdom in the Kingdom of Israel. The Socio-Economic Position of the Officials in the Light of the Biblical, the Epigraphic and Archaeological Evidence*, Poznań 1998, s. 23) określa Amosa jako „classic direct producer”. Dla R. Albertza (*A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol. I: *From the Beginnings to the End of the Monarchy*, Louisville 1994, s. 163-164) Amos to „farmer”, chociaż przyznaje, że prorocy wywodziли się z „well-to-do classes” i byli niezależni ekonomicznie. Natomiast J. S. Synowiec (*Prorocy Izraela. Ich pisma i nauka*, Kraków 1999³, s. 167-169) erudycję i wiedzę proroka przypisuje informacjom, które zdobył „podróżując w związku z kupnem i sprzedażą zwierząt” oraz wizytom w Jerozolimie.

rząt, znany był już w okresie starobabilońskim³. *Nōqēd* pojawia się także w Ugarit w kontekście mogącym świadczyć o jego związkach z kultem (KTU 1. 6 VI): *rb khnm / rb nqdm* („Szeł kapłanów” lub też „Szeł pasterzy świątynnych”)⁴. Świadczyłoby to, że Amos mógł być zarówno pasterzem zajmującym się własnymi owcami, jak i urzędnikiem w służbie Świątyni jerozolimskiej lub pałacu króla Ozjasza (2 Krn 26, 10); być może nawet z prawem uczestniczenia w niektórych obrzędach⁵.

Nie jest także wykluczone, że Amos wywodził się spośród *‘ām-hā’ārēš* grupy bogatych mieszczan, którzy posiadali własne stada zwierząt. Słyszeli oni z tego, że podtrzymywali tradycje plemienne i ortodoksyjny Jahwizm, które to elementy charakteryzują również wystąpienia samego proroka⁶.

Ze względu na skromność podstawy źródłowej rozważane są praktycznie poszczególne słowa dotyczące Amosa. Duże znaczenie przykłada się np. do jego starcia z Amazjaszem, wysokim kapłanem z Betel (Am 7, 10-17), gdzie stwierdza, że Jahwe „wziął go od trzody” i nakazał mu „iść i prorokować do ludu mego, Izraela” (7, 15). Stwierdza także: *lō’ nābī’ ‘ānōkī, wēlō’ ben-nabī’ ‘ānōkī* („Nie jestem prorokiem ani nie jestem synem proroka”: 7, 14). Stwierdzenie to doczekało się obfitej literatury i uczeni na ogół zgadzają się, że termin *ben-nabī’* (syn proroka) odnosi się tu do członka bractwa proroków (1 Krl 20, 35; 2 Krl 2, 3; 4, 1. 38). Wraz z rozwojem monarchii ci, którzy wyznaczali królów i – jak wierzono – mieli bezpośredni kontakt z Jahwe, założyli rodzaj cechu, co miało utrwalić ich profesję poprzez nabór i kształcenie przyszłych wieszczów. Były one prawdopodobnie utrzymywane ze skarbu państwa – w trudnym czasie rodzina królewska mogła potrzebować poparcia u tych, którzy postrzegani byli jako wysłannicy Boga⁷. W okresie Amosa było

³ M. J u r s a, *Prywatyzacja i zysk? Przedsiębiorcy a gospodarka instytucjonalna w Mezopotamii od 3 do 1 tysiąclecia przed Ch.*, Poznań 2002, s. 60-65.

⁴ J. B. P r i t c h a r d, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969³, s. 141.

⁵ A. J e f f e r s, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 8), Leiden 1996, s. 111-116. S. Segert (*Zur Bedeutung des Wortes nōqēd*, w: *Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgarten* (Supplements to Vetus Testamentum 16), Leiden 1967, s. 279-283) łączy ten urząd z hepatoskopią.

⁶ J. A. S o g g i n, *Il profeta Amos. Traduzione e commento* (Studi Biblici 61), Brescia 1982, s. 18-25. Ł. N i e s i o ł o w s k i - S p a n o, *Biblical Prophet Amos – A Simple, Poor Shepherd from Judah?*, w: *Εὐεργεσία χάριν. Studies Presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by Their Disciples*, ed. T. Derda, J. Urbanik, M. Węcowski (The Journal of Iuristics Papyrology Supplement I), Warsaw 2002, s. 211-218.

⁷ J. J e l i t o, *Historia czasów Starego Testamentu*, Poznań 1961, s. 190. A. Jeffers

niewielu, jeżeli w ogóle, niezależnych proroków. Powaga Amosa i jego słów mogła częściowo wynikać z faktu, że był on pierwszym wybitnym niezależnym prorokiem monarchii. Jego przesłanie nie pochodziło od cechu proroków – tutaj każdy, kto słyszy słowa Jahwe, może prorokować (Am 3, 8).

Mowy i prorocstwa Amosa dowodzą, że posiadał dużą wiedzę – był świadomy dziejów Judy i Izraela oraz ich sąsiadów (1, 3–2, 16). Znał ich centra kultowe i polityczne oraz praktyki religijne z nimi związane (Jerozolima – 2, 5; 6, 1; Samaria – 3, 9; 4, 1; 6, 1; Betel – 3, 14; 4, 4; 5, 5 – 6, 7; 7, 13; Beer-Szeba – 5, 5; 8, 14; Dan – 8, 14). Zorientowany był również w istniejącej hierarchii społecznej oraz w strukturach władzy.

Podsumowując należy stwierdzić, że Amos najprawdopodobniej był niezależnym arystokratą posiadającym majątek ziemski, który wierząc, że został powołany przez Jahwe, stał się prorokiem w Izraelu. Po wydarzeniach opisanych w 7, 10–17 pojawia się stwierdzenie, że Amos powrócił w końcu do ojczystej Judy. Jego dalsze losy są nieznane.

Drugi z proroków, Jeremiasz, urodził się w świecie gwałtownych zmian na arenie politycznej Bliskiego Wschodu. Jego życie i działalność datuje się na koniec VII i początek VI w. przed Chr. kiedy upadła potęga asyryjska, a jej miejsce zajął chaldejski Babilon. Dla Judy zaczął się wtedy krótki okres niepodległości, który pozwolił na wielką reformę religijną króla Jozjasza. Jednak niedługo później nowy hegemon, na którego wyrósł Babilon, brutalnie podbił ten niewielki kraj włączając go do swego imperium. Ostatecznym symbolem upadku Judy stało się zdobycie i zniszczenie Jerozolimy w 586 r. przed Chr. Był to początek słynnej „niewoli babilońskiej” Żydów.

Podobnie jak w przypadku Amosa stosunkowo niewiele wiadomo o samym Jeremiaszu. Urodził się jako syn Hilkiasza, kapłana z Anatot, wioski położonej ok. 5 km na północ od Jerozolimy na terytorium Beniamina. Jego ojciec mógł być potomkiem Abiatara, kapłana z czasów Dawida, którego Salomon zesłał do tej osady, kiedy został królem (1 Krl 2, 26–27)⁸. Była to rodzina posiadająca własną ziemię (Jr 32, 9).

Jeremiasz miał być powołany na proroka w trzynastym roku panowania Jozjasza (Jr 1, 2. 4), a więc w 627 r. przed Chr. w – jak to sam mówi – bardzo młodym wieku (*na‘ar* w 1, 6–7, co tłumaczy się jako „chłopiec”).

(*Magic and Divination*, s. 81–95) określa ich jako „kanał władzy Jahwe”, którzy posiadali władzę tak uzdrawiania, jak i zabijania. Mieli być rodzajem „szamanów” wybranych przez Boga i umiejących rozpoznać Jego znaki.

⁸ S y n o w i e c, *Prorocy Izraela*, s. 281–283.

Działał bardzo aktywnie głosząc upomnienia głównie o charakterze religijnym, ale nie pomijał spraw politycznych. Po upadku Judy uszedł do Egiptu.

Powyższe informacje pozwalają połączyć Amosa i Jeremiasza z wyższymi warstwami społecznymi Judy. Obaj należeli więc do grupy, którą – jak wskazują na to teksty ugaryckie przytaczane poniżej – można bezpośrednio powiązać z tajemniczą instytucją, jaką było *marzēah*.

II. MARZĒAH W BIBLIJ

Amos jako prorok koncentruje się przede wszystkim na potępieniu tych, którzy łamią dawne prawa. Piętnuje samozadowolenie i upadek obyczajów, panujący wśród warstw wyższych Samarii, podczas gdy narodowi grozi zagłada⁹. Jednym z przejawów tej dekadencji ma być uczta-pijaństwo określane jako *marzēah*.

Aby lepiej zrozumieć znaczenie *marzēah*, należy tu przytoczyć cały fragment Am 6, 4-6, gdzie podany jest kontekst, w którym się pojawia. BT tłumaczy to następująco: „Leżą w łóżach z kości słoniowej i wylegują się na dywanach; jedzą jagnięta z trzody i cielęta ze środka obory. Fałszywie śpiewają przy dźwiękach harfy i jak Dawid obmyślają sobie instrumenty. Piją czasami wino i najlepszym olejkiem się namaszczają, a nic nie martwią się upadkiem domu Józefa”.

W wersji 7 omawianego fragmentu znajduje się termin, który określa samą uroczystość. Jest to *marzēah* – wokalizowane tutaj *mirzah* (<**marzah* <**marzih*).

Jego pojawienie się w tym kontekście próbowano wyjaśnić ingerencją późniejszego redaktora¹⁰, co jednak zostało obalone¹¹. Ustalono, że jest

⁹ E. Z a w i s z e w s k i, *Księga Amosa*, w: *Księgi Proroków Mniejszych*, Poznań 1968, s. 172-174; M. F e n d l e r, *Zur Sozialkritik des Amos*, „Evangelische Theologie” 33(1973), s. 32-53; J. J e r e m i a s, *Amos 3-6. Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte eines Prophetenbuches*, ZAW 100(1988), s. 123-138; W i t a s z e k, *Amos*, s. 55-92.

¹⁰ J. V e r m e y l e n, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique: Isaïe I-XXXV, miroir d'un demimillénaire d'expérience religieuse en Israël*, Paris 1978, s. 563-564; G. F l e i s c h e r, *Von Menschen verkäufeln, Baschankühen und Rechtsverkehrern: die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive*, Frankfurt am Main 1989, s. 237-240.

¹¹ H. M. B a r s t a d, *The Religious Polemics of Amos: Studies in the Preaching of Amos 2, 7B-8; 4, 1-13; 5, 1-27; 6, 4-7; 8, 14* (Supplements to Vetus Testamentum 34), Leiden 1984, s. 127; O. L o r e t z, *Marzihu im ugaritischen und biblischen Ahnenkult: zu Ps 23; 133; Am*

to integralna część prorocstwa, i aby lepiej zrozumieć jej przesłanie należy wyjaśnić po prostu znaczenie tego słowa. Zadanie wydaje się proste, ale nie do końca. BT „tłumaczy” *marzēah* jako „grono hulaków”, co tylko do pewnego stopnia jest prawdą. Dużo mówi sam kontekst i opis zawarty w tekście.

P. J. King¹² wyróżnia tu pięć podstawowych elementów, które uważa za charakterystyczne dla opisywanego rytuału *marzēah*. Jako pierwsze wymienia „łoża z kości słoniowej”, czy też raczej zdobione tylko elementami z tego materiału. Kość słoniowa była szeroko stosowana na całym ówczesnym Bliskim Wschodzie, gdzie uważano ją za materiał niezwykle drogocenny, niekiedy wręcz przypisywano mu znaczenie magiczne. Był materiałem najbardziej godnym zastosowania do dekoracji wnętrz pałacowych i miejsc kultu.

Passus ten ilustrują znaleziska archeologiczne, które wskazują, że przełom II i I tys. przed Chr. był okresem największego rozkwitu rzeźby z kości słoniowej. Znano ją w Ugarit, słynny jest zbiór z Megiddo (ponad 200 obiektów) datowany na XIV-XII w. przed Chr. Liczną kolekcję ozdób z kości słoniowej odkryto również w samej Samarii (ok. 200 obiektów) z IX-VIII w. przed Chr, a więc niemal współczesnych Amosowi. Większość pochodzi z budynku, który może być identyfikowany z „domem z kości słoniowej” zbudowanym przez Ahaba (1 Krl 22, 39). Elementy te mają podobną formę i treść – są to prostokątne plakiety z dekoracją grawerowaną, reliefową lub ażurową. Rzadziej spotykana jest rzeźba pełna w małej skali – figurki ludzkie i zwierzęce oraz przedmioty toaletowe: szkatułki na pachnidła i kosztowności, grzebienie, szpile itp., a ponadto pieczęcie, pionki do gry, biżuteria (m.in. kolczyki, bransolety). Wiele z tych przedmiotów pierwotnie było oklejonych złotymi płatkami, inkrustowanych kamieniami szlachetnymi i półszlachetnymi oraz pastą szklaną¹³. Niektóre z nich wykazują wyraźne wpływy egipskie i mogły być dziełami mistrzów fenickich. W samej Fenicji także ozdoby tego

6, 1-7 und Jer 16, 5. 8, w: *Mesopotamica, Ugaritica, Biblica: Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992*, hrsg. M. Dietrich, O. Loretz (Alter Orient und Altes Testament 232), Neukirchen-Vlujn 1993, s. 136-137; J. L. McLaughlin, *Marzēah in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of Extra-Biblical Evidence* (Supplements to Vetus Testamentum 86), Leiden 2001, s. 85-89.

¹² P. J. King, *The marzēah: Textual and Archaeological Evidence*, „Eretz-Israel” 20(1989), s. 101-105 oraz tenże, *The Marzeah Amos Denounces*, BAR 14(1988), nr 4, s. 34-44. Zob także C. Maier, E. M. Dörfel, „Um mit ihnen zu sitzen, zu essen und zu trinken”. *Am 6, 7; Jer 16, 5 und die Bedeutung von marzeah*, ZAW 111(1999), s. 45-48.

¹³ H. J. Kantor, *Syro-Palestinian Ivories*, JNES 15(1956), s. 153-176; E. Rodziewicz, *Rzeźby z kości słoniowej*, w: *Archeologia Palestyny*, red. L. W. Stefaniak, Poznań 1973, s. 621-625; A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible 10.000-586 B.C.E.*, New York 1990, s. 503-505.

typu cieszyły się dużym powodzeniem – płaskorzeźby zdobiły przedmioty kultowe lub należące do króla, takie jak ołtarze, kadzielnice, trony (według 1 Krl 10, 18 także Salomon miał sobie sporządzić „wielki tron z kości słoniowej”), stołki, łóżka, stoły itp.

Łoża zdobione elementami z kości słoniowej mają długą tradycję na Bliskim Wschodzie. Pierwowzorów należy szukać w Egipcie i Mezopotamii, gdzie znano je i używano już w II tys. przed Chr. i skąd rozprzestrzeniły się na Syrię i Palestynę. Wyobrażenia takich mebli znane są m.in. z Fenicji i Ugarit, ale najstynniejszą są te pochodzące z Asyrii (z IX-VIII w. przed Chr.) wykazujące wyraźne wpływy zdobienia syryjskie i fenickie¹⁴. Najbardziej znaną sceną jest ta z pałacu z Niniwy ukazująca Assurbanipala zasiadającego na takim łożu w czasie jakiejś uroczystości. Władca ukazany jest w pozycji półleżącej, a sam mebel oddano ze szczegółami zdobniczymi. Z VIII w. przed Chr., a więc współczesne Amosowi i odpowiadające jego opisowi, jest łoże odkryte na Cyprze w Salamis (grób 79)¹⁵.

Kolejnymi elementami są specjalnie tuczone do tego celu zwierzęta, śpiewane pieśni i muzyka, czemu towarzyszyło picie wina, a więc element podstawowy dla *marzēah* znanego z Ugarit. Co ciekawe, posługiwano się przy tym specjalnymi kielichami zwanymi *mizraq* (od **zrq* – rzucać, wylewać np. popiół, wodę czy krew), które w Biblii pojawiają się w kontekście kultu religijnego. Przykładem może tu być fenicka *phialē* z inskrypcją mówiącą o *marzēah*¹⁶ oraz czara z Tel Dan znaleziona w pobliżu budynku, który jak się przypuszcza mógł być częścią świątyni¹⁷. W podobnym tonie ukazuje uctwę Est 7, 8.

¹⁴ J. -M. Dentz er, *Aux origines de l'iconographie du banquet couché*, RA 1971, s. 216-231. S. M i t t m a n n, *Amos 3, 12-15 und das Bett der Samarier*, ZDPV 92(1976), s. 152-165; M. K y r i e l e i s, *Throne und Klinen. Studien zu Formgeschichte Altorientalischer und Griechischer Sitz- und Liegemöbel vorhellenistischer Zeit*, Berlin 1969, s. 15-46; J. C u r t i s, *Assyrian Furniture: The Archaeological Evidence*, w: *The Furniture of Western Asia. Ancient and Traditional*, Moguncja 1996, s. 175-176.

¹⁵ K i n g, *The marzēah*, s. 102-103.

¹⁶ N. A v i g a d, J. C. G r e e n f i e l d, *A Bronze phialē with a Phoenician Dedicatory Inscription*, IEJ 32(1982), s. 123-125.

¹⁷ A. B i r a n, *The Dancer from Dan, the Empty Tomb and the Altar Room*, IEJ 36(1986), s. 168-187. O podobnych czarach używanych do libacji także w czasie *marzēah* zob.: E. L i p i ń s k i, *La coupe en or à inscription punique du Metropolitan Museum of Art*, „Acta Archaeologica Lovaniensia” 32(1993), s. 97-105; E. S t e r n, *Archaeology of the Land of the Bible*, vol. II: *The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods 732-332 BCE*, New York 2001, s. 98-100. O libacjach kultowych zob.: P. C a r s t e n, *The Golden Vessels and the Song to God: Drink-Offering and Libation in Temple and on Altar*, SJOT 17(2003), s. 110-140.

Atmosferę dodatkowo zagęszczał zapach pochodzący z aromatyzowanych olejków służących do namaszczenia ciała zwanych w starożytności „słodką oliwą” (Prz 27, 9; Est 2, 12; o jej produkcji mówi Wj 30, 35). Były one także stosowane w kulcie¹⁸.

W innym kontekście *marzēah* pojawia się u Jeremiasza – jest wśród licznych zakazów danych mu przez Jahwe, które należy mu przestrzegać jako prorokowi. Wśród nich pojawia się kara za wchodzenie do *bêt marzēah* (domu *marzēah*), co wyraźnie ma aspekt religijny, który to problem zostanie omówiony poniżej.

Motywu *marzēah* w Biblii niektórzy badacze dopatrują się także w innych księgach Starego Testamentu, gdzie termin ten nie pojawia się, ale okoliczności wydają się wskazywać, że chodzi o tego typu uroczystość. Jako przykład można przytoczyć tu badania Susan Ackerman, która „odkryła” *marzēah* u Ezechiela 8, 7-13. Innymi fragmentami odpowiadającymi charakterystyce tej instytucji-uczty wydają się być m.in: Ez 39, 17-20; Iz 5, 11-13; 28, 1-4. 7-8; 56, 9-57, 13; Oz 4, 16-19; 9, 1-6¹⁹.

Należy tu postawić pytanie o znaczenie opisywanejuczty. Czy jest to po prostu sposób spędzania czasu zblazowanej arystokracji, czy też jest to rytuał o jakimś głębszym znaczeniu? Tu właśnie przydatne stają się dane pozabiblijne.

III. MARZĒAH W ŹRÓDŁACH POZABIBLIJNYCH

Wzmianki o *marzēah* pojawiają się w bliskowschodniej literaturze przez ponad dwa tysiąclecia na różnych obszarach od Ugarit po Elefantynę i Nabateę. Pierwsze wzmianki o tej instytucji pochodzą już z dokumentów znalezionych w archiwach Ebla datowanych na drugą połowę III tys. przed Chr., gdzie poja-

¹⁸ M. W e i n f e l d, *The Use of Oil in the Cult of Ancient Israel*, w: *Olive Oil in Antiquity. Israel and Neighbouring Countries from the Neolithic to the Early Arab Period*, eds. D. Eitam, M. Heltzer (History of the Ancient Near East / Studies – vol. VII), Padova 1996, s. 126-127. O jej produkcji zob.: L. E. S t a g e r, *The Finest Olive Oil in Samaria*, JSS 28(1983), s. 241-245.

¹⁹ S. A c k e r m a n, *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah* (Harvard Semitic Monographs 46), Winona Lake 2001², s. 67-79. S. A c k e r m a n, *A marzēah in Ezekiel 8, 7-13?*, HTR 82(1989), s. 267-281; B. A. A s e n, *The Garlands of Ephraim: Isaiah 28, 1-6 and the marzēah*, JSOT 71(1996), s. 73-87; F. G a n g l o f f, J.-C. H a e l e w y c k, *Osée 4, 17-19: un marzēah en l'honneur de la déesse 'Anat*, ETL 71(1995), s. 470-482. Krytyka wszystkich tych fragmentów zob.: M c L a u g h l i n, *The marzēah in the Prophetic Literature*, s. 129-213.

wia się w formie u_4 *mar-za-u₉* (TM 75. G. 1372) oraz *ugula mar-za-u₉* (TM 75. G. 1443 XI. 3), które najprawdopodobniej należy rozumieć jako jakieś wydarzenie, „uroczystość *marzēah*”. Trudno powiedzieć coś więcej na temat jej charakteru za wyjątkiem tego, że była to okazja do składania darów z ubrań. M. J. Dahood porównuje ten tekst z TM 75. G. 1264 IV. 15-17, gdzie szaty darowane są na „dzień uczyty z alkoholem (*drinking feast*) jego syna”²⁰.

Inne dane dotyczące *marzēah* rozproszone są w czasie i przestrzeni. Wspomnieć tu należy przede wszystkim teksty akadyjskie i ugaryckie z Ugarit z okresu późnego brązu. Ważny jest również tekst odkryty w osadzie w Transjordanii z późnego VII w. przed Chr., fenickie teksty z Kartaginy i Pireusu, aramejskie teksty z Elefantyny, Palmyry i Nabatei oraz rabiniczne wzmianki u Tannaim jak i Amoraim. Termin ten znaleźć można także na mapie mozaikowej z Madaby (VI w. po Ch.).

Stosunkowo najwięcej informacji dostarczają teksty z Ugarit, w których *marzēah* pojawia się kilkakrotnie. Dane w nich zawarte rzucają nieco światła zwłaszcza na jego znaczenie społeczno-religijne. Przydatne są tu szczególnie teksty prawne, chociaż niestety żaden z nich nie jest kompletny, co powoduje trudności w ich analizie i interpretacji.

Wymienić tu należy mniej lub bardziej uszkodzone tabliczki RS 14. 16; 15. 70; 15. 88; 18. 01; KTU 4. 399; 4. 642; 3. 9, które będą tu przedmiotem analizy.

W RS 14. 16 *marzēah* pojawia się w zwrocie „człowiek *marzēah*” po przerwie na początku linii. Brak ten dotyczy całej tabliczki, co czyni jej tekst trudnym do dokładnego odczytania i zrozumienia. Lista świadków na końcu pozwala jednak stwierdzić, że jest to jakiegoś rodzaju dokument prawny, a wzmianka o określonej sumie pieniędzy (*lîm* srebra) w wersie 14 sugeruje, że dotyczył spraw związanych z finansami²¹. Fakt posiadania własnych funduszy przez tę instytucję potwierdzają także znacznie późniejsze teksty mówiące o „pieniądzach *marzēah*”, np. w żydowskiej kolonii w Egipcie, Elefantynie, w V w. przed Chr.²² oraz KTU 3. 9.

²⁰ M. J. D a h o o d, *Love and Death at Ebla and Their Biblical Reference*, w: *Love & Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Guilford 1987, s. 99; J. L. M c L a u g h l i n, *The marzēah in the Prophetic Literature*, s. 9-11.

²¹ C. Virolleaud (*Six textes de Ras Shamra provenant de la XIVe campagne (1950)*, „Syria” 28(1951), s. 163-179) stwierdza, że chodzi tu o niebanalną sumę 10 tys. szekli. Według P. D. Millera (*The Ras Shamra Texts*, w: *The Claremont Ras Shamra Tablets*, ed. L. R. Fischer, Rome 1971, s. 177) Virolleaud popełnił pomyłkę i chodzi tu o 1 tys. szekli.

²² B. P o r t e n, *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley 1968, s. 184.

Innym tekstem, któremu należy się przyjrzeć, jest RS 15. 88, dokument królewski sygnowany pieczęcią władcy o imieniu Niqmepa, syna Niqmadu. Potwierdza on wieczystą własność „domu człowieka *marzēah*” na rzecz jego i jego potomków jako nienaruszalną. Również ten tekst nie mówi nic o naturze samego *marzēah*. Termin ten odnosi się tu raczej do grupy osób niż do miejsca, co potwierdza, że był to uznany podmiot zbiorowy, który mógł posiadać własny majątek. Jego ważną pozycję społeczną, lub co najmniej pozycję człowieka z nim związanego, potwierdza fakt, że mogła ona otrzymywać prawa własności, i że sam król je uznawał²³. Pieczęć władcy poświadcza jego osobiste zaangażowanie i prawdopodobną obecność przy transakcji²⁴. Fakt ten świadczyć może o tym, że należeli do niej ludzie o wysokim statusie społecznym, być może nawet z bezpośredniego otoczenia monarchy²⁵.

Możliwe są tu także inne przypuszczenia. Mowa jest o dziedziczeniu „domu *marzēah*” w linii męskiej. Ale co było, gdy właściciel nie miał synów? Czy rzeczywiście chodzi tu o związki biologiczne, czy też o pewną formę powinowactwa wynikłą z faktu przynależenia do jednego *marzēah*? Sprawa pozostaje otwarta.

Kolejnym tekstem jest RS 15. 70. Chociaż numerycznie jest on przed RS 15. 88, to chronologicznie jest późniejszy, o czym świadczy odwołanie się do króla Ammištamru, syna Niqmepy. Stwierdza on, że *anuk rābišu* (urzędnik królewski?) zabrał „dom człowieka *marzēah* Šatrana”, w zamian za co przekazano dom niejakiego Ibramuzi. Tekst ten nie tylko powtarza zwrot użyty w poprzednim dokumencie (lecz z wymową *mar-ze-i* dodając powiązanie z bóstwem Šatrana), ale i ponownie odnosi się do człowieka i jego potomków z RS 15, 88. 6-7. Popiera to wnioski wyciągnięte z poprzedniego tekstu o posiadaniu majątku i możliwości jego zachowania przez tych, którzy mieli związek z *marzēah*²⁶.

RS 18. 01 jest międzynarodowym dokumentem sygnowanym pieczęcią Padiji, króla Sijannu, w którym winnica dedykowana huryckiej Isztar w wios-

²³ J. L. M c L a u g h l i n, *The marzēah at Ugarit. A Textual and Contextual Study*, UF 23(1991), s. 265-266.

²⁴ I. M á r q u e z R o w e, *The Legal Texts from Ugarit*, w: *Handbook of Ugaritic Studies*, eds. W. G. E. Watson, N. Wyatt (Handbuch der Orientalistik. 1. Abt.: Der Nahe und der Mittlere Osten. Bd. 39), Leiden 1999, s. 395.

²⁵ J. C. G r e e n f i e l d, *The marzēah as a Social Institution*, „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” 22(1974), s. 452-453.

²⁶ M c L a u g h l i n, *The marzēah at Ugarit*, s. 267; t e n ż e, *The marzēah in the Prophetic Literature*, s. 14-17.

ce Šuksi zostaje podzielona pomiędzy „człowieka *marzēah* (z wioski) Ari” i „człowieka *marzēah* (z wioski) Sijannu”. Okazją do królewskiego zaangażowania w ten przypadek jest fakt, że jest to akt dyplomatyczny dotyczący granicy państwa i tylko niejako przy okazji wspomnieni są tu członkowie *marzēah*. Tym niemniej wiadomo dzięki niemu, że organizacja ta łączyła się z określonym terytorium i że mogło ich istnieć więcej niż jedna w stosunkowo bliskim sąsiedztwie. Co więcej znaleźć tu można kolejne odniesienia do jej członków i ich możliwości do posiadania własności. Wspomniany tu majątek ma podwójne znaczenie: fakt, że chodzi tu o winnicę sugeruje, że spożywanie wina mogło mieć znaczącą rolę w działaniach *marzēah*. Wskazuje na to także m.in. zachowanie Ela w cytowanym dalej KTU 1. 114, gdzie urządza on prawdziwą orgię pijacką²⁷.

Marzēah dotyczą także dwa kolejne fragmenty tekstów: KTU 4. 399 i 4. 642. Pierwszy z nich wydaje się być czymś w rodzaju rejestru pól z najprawdopodobniej szczegółowym określeniem ich wydajności. Z powodu braków w tekście trudno określić dokładnie jego treść, ale najwyraźniej poświadcza związek jednej lub kilku osób z *marzēah*. Możliwe wydaje się tu stwierdzenie, że może tu chodzić o pewne zaświadczenie o własności tych pól²⁸.

Najwięcej razy w pojedynczym tekście termin *marzēah* pojawia się w KTU 4. 642. Niestety tabliczka jest wyjątkowo nieczytelna, chociaż jej częściowa rekonstrukcja pozwala stwierdzić 5-krotne powtórzenie się tego słowa, cztery w kolejnych liniach oddzielonych przerwą od pierwszej wzmianki. Pomimo tego, że tylko w minimalnym stopniu znany jest kontekst, w którym występuje tu *marzēah*. Punktem, na który należy zwrócić uwagę, jest pojawiająca się tu wzmianka o winnicy (*šir.šd.kr[m]*). Treść otaczających je linii wydaje się świadczyć o możliwym związku między tą winnicą i *marzēah*. Zapewne chodzi tu o posiadanie pierwszego przez drugie. Byłby to kolejny przykład majątku związanego z tą organizacją i należy tu podkreślić, że chodzi o winnicę, a więc źródło wina²⁹.

Tekst KTU 3. 9 zachował się w znacznie lepszym stanie niż poprzednie, chociaż wydaje się, że spisujący go skryba popełnił kilka błędów, co ma jednak tutaj niewielkie znaczenie. Uważa się, że jest to dokument prawny

²⁷ T. J. L e w i s, *Banqueting Hall / House*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, New York 1997 (electronic edition).

²⁸ M c L a u g h l i n, *The marzēah at Ugarit*, s. 268.

²⁹ T e n Ź e, *The marzēah at Ugarit*, s. 268-269; t e n Ź e, *The marzēah in the Prophetic Literature*, s. 18-20.

spisany przy dwóch świadkach³⁰. Niektóre jego cechy, jak np. brak pieczęci, pozwalają stwierdzić, że nie był to typowy dokument – określa się go czasami jako „memorando”³¹.

Fakt, że chodzi tu o *marzēah*, podkreślony jest poprzez umieszczenie tej nazwy w nagłówku oddzielonym od reszty tekstu wolną powierzchnią i dobrze zaznaczoną linią³²:

- (1) Marzēah, które Šamūmānu
ustanowił w swoim domu;
 (5) ustanowił na uboczu magazyn
 dla nich. „Teraz jeśli chciałbym wyrzucić cię z mojego domu
 srebro w ilości 50 szekli (10) zapłacę”
 Ponadto Šamūmānu będzie
 Przewodniczącym. Żaden z ludzi marzēah
 nie może wstać i powiedzieć do
 (15) Šamūmānu: „Oddaj srebro w ilości jednego szekla,
 który posiadasz”
 Jeśli to by nastąpiło człowiek musi zapłacić
 dwa szekle srebra.
 (20) Świadcowie: 'Ihīrašap, syn 'Udrn,
 i 'Abdīnu, syn Sigilda.

Dobrym punktem wyjścia do badań nad tekstem jest słowo *rb* w wersji 12, a które, jak się uważa, spokrewnione jest z hebr. *ryb* oznaczającym „przedsięwziąć działania prawne”. Być może jest to także określenie Šamūmānu jako przywódcy, co stworzyłoby konstrukcję *rb marzēah*. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że był on równocześnie założycielem tej organizacji. Należy tu wspomnieć o pojawiającym się już w Ebla nadzorcy (ugula z TM

³⁰ M. Dietrich, O. Loretz, *Der Vertrag eines mrzḥ-Klubs in Ugarit. Zum Verständlich von KTU 3. 9*, UF 14(1982), s. 71-76.

³¹ M á r q u e z R o w e, *The Legal Texts*, s. 416-419.

³² Tłumaczenie za: D. P a r d e e, *Ritual and Cult at Ugarit* (Writings from the Ancient World. Society of Biblical Literature 10), Atlanta 2002, s. 217-218. Zob także T. L. F e n t o n, *The Claremont 'mrzḥ Tablet. Its Text and Meaning*, UF 9(1977), s. 71-75. R. E. F r i e d m a n, *The mrzḥ Tablet from Ugarit*, „MAARAV” 2(1979-1980), s. 187-206.

75.G.1443 XI.3) *marzēah*, który mógł być odpowiednikiem ugaryckiego *rb*³³.

Pozostaje kwestia czy w tekście chodzi o miejsce, czy o stowarzyszenie. Fakt, że ustanowiono je w domu Šamūmānu, nie wyklucza pierwszej możliwości, jako że termin ten mógł odnosić się do pewnej części domu, czegoś w rodzaju pokoju spotkań³⁴. Na korzyść założenia, że *marzēah* było stowarzyszeniem, świadczy przypuszczenie wynikające z samej budowy tekstu. We wstępie kontrakt mógł zawierać pewne informacje, co do jego części składowych – członków i samego przewodniczącego. Również sam fakt określenia Šamūmānu jako *rb* ma większy sens w odniesieniu do grupy osób niż do miejsca. Tak więc najprawdopodobniej w tekście tym *marzēah* jest stowarzyszeniem, dla którego Šamūmānu przeznaczył część swojego domu jako miejsce spotkań³⁵.

Gromadzić się ono miało w pomieszczeniu określanym jako *isbn*, co tłumaczy się zazwyczaj jako „magazyn”. Przyjąć jednak należy, że nie byłoby to odpowiednie miejsce i dlatego uważa się, że chodzi tu o domowy „dinning complex”³⁶.

W wersji 9 znaleźć można wzmiankę o 50 szeklach srebra, które musiałby zapłacić Šamūmānu, gdyby chciał wymówić *marzēah* swój dom. Prawdopodobnie chodzi tu o rodzaj depozytu lub renty, na którą składały się zapewne składki członków wzmiankowane w wersji 16³⁷. Przekazano mu tę sumę w zamian za wynajem³⁸ lub tylko możliwość używania jego domu. Zaraz później znaleźć można zastrzeżenie, że godzi się on zwrócić pełną sumę w przypadku, gdyby złamał porozumienie. Tak więc wydaje się, że powyższy tekst mógł być czymś w rodzaju weksla-potwierdzenia przekazania depozytu spisany w obecności dwóch świadków³⁹.

KTU 3. 9 przypomina nieco papirus znaleziony w Moabie i datowany na późny VII – wczesny VI w. przed Chr., gdzie *marzēah* pojawia się w dokumencie wymieniającym je wśród innych nieruchomości i potwierdzonym

³³ M c L a u g h l i n, *The marzēah in the Prophetic Literature*, s. 11.

³⁴ M. D a h o o d, *Additional Notes on the Mrzh Text*, w: *The Claremont Ras Shamra Tablets*, ed. L. R. Fischer, Rome 1971, s. 52.

³⁵ M c L a u g h l i n, *The marzēah at Ugarit*, s. 270; t e n ż e, *The marzēah in the Prophetic Literature*, s. 20-24.

³⁶ F e n t o n, *The Claremont*, s. 72-73; M i l l e r, *The MRZH Text*, s. 13.

³⁷ K. S p r o n k, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (*Alter Orient und Altes Testament* 219), Neukirchen-Vluy 1986, s. 197-198.

³⁸ L e w i s, *Banqueting Hall / House*.

³⁹ M c L a u g h l i n, *The marzēah at Ugarit*, s. 270.

pieczęcią monarszą „króla Eqt [...]”⁴⁰. Fakt, że istniało specjalne miejsce, w którym spotykali się członkowie organizacji potwierdza także Jr 15, 6, gdzie pojawia się *bêt marzēah* oraz jedna z *tesserae* z Palmyry (PAT 0991), gdzie wspomniana jest sala do uczt⁴¹. Pośrednim dowodem jest także słynna mozaikowa mapa z Madaby – przy nazwie Betomarsea umieszczone jest wyobrażenie budynku⁴². Od dawna poszukiwano materialnych pozostałości domu, który mógł służyć takiemu właśnie celowi – nie mógł być zwykłym miejscem zamieszkania ani świątynią. Wskazuje się np. na jeden z domów w Kuntillet ‘Ajrud jako służące *marzēah* z ławami dla biesiadników, kamiennymi misami na wino, piecami i magazynami⁴³; inny znajdować się miał w Palmirze – pomieszczenie z rodzajem niszy w jednej ze ścian, gdzie umieszczone być mogło wyobrażenie bóstwa „patronalnego”⁴⁴. Także w Ugarit w jednym z budynków, mającym platformę ze stopniami, która mogła służyć jako podwyższenie dla bóstwa, dopatruje się *bêt marzēah*⁴⁵; inną kandydatką z Ugarit jest tzw. świątynia z rytonami⁴⁶. Susan Ackerman także w Ez 8, 7-13 dopatruje się opisu domu takiej organizacji – znajduje się tu wzmianka o „pokoju z reliefami”, które mogły ukazywać jakieś bóstwo⁴⁷. Pozostaje to jednak w sferze hipotez.

Więcej informacji dostarczają teksty mitologiczne. Zachowało się kilka tabliczek zawierających mity, w których pojawia się *marzēah*, jednak problem

⁴⁰ Stern, *Archaeology*, s. 261. P. Bordreuil, D. Pardee, *Le papyrus du marzēah*, „Semitica” 38(1990), s. 49-68 oraz „Semitica” 50(2001), s. 224-225.

⁴¹ McLoughlin, *The marzēah in the Prophetic Literature*, s. 51-53.

⁴² Mavi-Yonah, *The Madaba Mosaic Map*, Jerusalem 1954, s. 41. H. Donner, *The Mosaic Map of Madaba*, Kampen 1992, s. 40-41.

⁴³ M. H. Pope, *Le mrzh à Ougarit et ailleurs*, w: M. H. Pope, *Probative Pontificating in Ugarit and Biblical Literature. Collected Essays*, ed. M. S. Smith (Ugaritisch-Biblische Literatur 10), Münster 1994, s. 182; King, *The marzēah*, s. 101.

⁴⁴ Maier, Dörrfuß, „Um mit ihnen zu sitzen”, s. 53.

⁴⁵ D. Pardee, *Mārziḥu Kispu and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View*, w: *Ugarit. Religion and Culture*, eds. N. Wyatt, W. G. E. Watson, J. B. Lloyd (Ugaritisch-Biblische Literatur 12), Münster 1996, s. 280.

⁴⁶ K. M. McGough, *Locating the Marziḥu Archaeologically*, UF 35(2003), s. 412-418. O świątyni zob.: M. Yon, *The Temple aux rhytons at Ugarit*, w: *Ugarit. Religion and Culture*, eds. N. Wyatt, W. G. E. Watson, J. B. Lloyd (Ugaritisch-Biblische Literatur 12), Münster 1996, s. 405-422.

⁴⁷ Ackerman, *Under Every Green Tree*, s. 67-68; tenże, *A marzēah*, s. 270-271. W. F. Albright (*Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1968, s. 166-167) dopatruje się tu „synkretystycznego kultu” pochodzenia egipskiego o charakterze magicznym mającym być może związek z Ozyrysem.

pozostaje, gdyż są one albo uszkodzone, albo o bardzo niejasnym kontekście. Najważniejszym, jak się wydaje, jest KTU 1. 114 (RS 24. 258) ukazujący sam przebieg takiej uczty zorganizowanej przez boga Ela⁴⁸. Oczywiście uczestnikami są tutaj bóstwa znane z mitów ugaryckich, ale zakładać można, że podobny lub identyczny przebieg miały jej ludzkie odpowiedniki.

Ukazany w tekście obraz nie jest najciekawszy, gdyż przedstawia zwykłą pijacką orgię, gdzie „bogowie jedzą i piją, piją wino do sytości, nowe wino do upojenia”, co niezbyt chlubnie skończyło się dla Ela, który zamroczony nurza się we własnych nieczystościach i „upada jakby był martwy”⁴⁹. J. C. de Moor przypuszcza, że stan w jakim znajdował się El może świadczyć o tym, że był on pod wpływem jakiegoś narkotyku⁵⁰.

KTU 1. 114 jest trudny, niejasny i uszkodzony, co powoduje trudności w jego tłumaczeniu i interpretacji⁵¹. Uważa się go za tekst medyczny ukazujący sposób zwalczania bólu głowy związanego z przepiciem, co rzeczywiście można znaleźć w końcowej części tekstu⁵². Najgorętsze jednak spory toczą się wokół wersów 14-16, gdzie pojawia się termin *marzēah*, ale niestety tu właśnie następują największe luki w tekście. W linii 14 powinien pojawić się termin równoznaczny dla *marzēah* z wersu 15, ale z powodu uszkodzenia tabliczki brak takowego. Część badaczy uważa, że może tu pojawiać się jakaś towarzyszka Ela, którą miałaby być Ašera⁵³ lub Athirat (Attartu)⁵⁴.

⁴⁸ Obraz podobnej uczty, gdzie pojawia się *marzēah*, znaleźć można prawdopodobnie w KTU 1. 1 IV 4 stanowiącym część cyklu o Baalu. Jest to jednak rekonstrukcja uszkodzonego tekstu oparta właśnie na KTU 1. 114, co budzi liczne kontrowersje – zob. M. S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle*. Vol. 1. *Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1. 1-1. 2* (Supplements to Vetus Testamentum 55), Leiden 1994, s. 131-155.

⁴⁹ Tłumaczenie za: P a r d e e, *Ritual and Cult*, s. 168-169.

⁵⁰ J. C. de M o o r, *Henbane and KTU 1. 114*, UF 16(1984), s. 355-356.

⁵¹ B. M a r g a l i t, *The Ugaritic Feast of Drunken Gods: Another Look at RS 24. 258 (KTU 1. 114)*, „MAARAV” 2(1979-1980), s. 65-120; M. D i e t r i c h, O. L o r e t z, *Studien zu den Ugaritischen Texten. I. Mythos und Ritual in KTU 1.12, 1.24, 1.96, 1.100, 1.114* (Alter Orient und Altes Testament 269/1), Münster 2000, s. 411-516.

⁵² W. G. E. W a t s o n, *Comments on KTU 1.114: 29'-31'*, „Aula Orientalis” 8(1990), s. 265-267; M. D i e t r i c h, O. L o r e t z, ‘Siehe, da war er (wieder) munter!’ *Die mytologische Begründung für eine medikamentöse Behandlung in KTU 1.114 (RS 24.258)*, w: *Boundaries of the Ancient Near Eastern World. A Tribute to Cyrus H. Gordon*, eds. M. Lubetski, C. Gottlieb, S. Keller (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 273), Sheffield 1998, s. 174-198.

⁵³ H. P. R ü g e r, *Zu RS 24, 258*, UF 1(1969), s. 205.

⁵⁴ M. D i e t r i c h, O. L o r e t z, J. S a n m a r t i n, *Der Stichometrische Aufbau von RS 24. 258 [=Ug. 5, S. 545 NR 1]*, UF 7(1976), s. 110-112.

Badając KTU 1.114 należy stwierdzić, że najprawdopodobniej chodzi tu o rodzaj rytualnej uczty, gdzie bogowie zasiadają podzieleni według rang i ważności. Według tej zasady podaje się im przygotowane jedło i wino. Sam fakt, że podawane jest tu mięso, świadczy o niezwykłości biesiady, gdyż było ono czymś rzadkim i związanym bezpośrednio ze składaniem ofiar⁵⁵. Zmiana i upowszechnienie tych dań to znacznie późniejsza historia. Na podstawie tego tekstu do powyższych rozważań należy więc dodać informację, że podczas tej uroczystości spożywano duże ilości wina. Uzupełnia to niejako poprzednie wzmianki o posiadaniu przez organizację winnic.

Podsumowując powyższe dywagacje należy stwierdzić, że *marzēah* w Ugarit stanowiło rodzaj zrzeczenia o ważnej pozycji w społeczności. Jego członków należy szukać najprawdopodobniej wśród bogatych warstw wyższych państwa, być może nawet z bezpośredniego otoczenia władcy. Ten wyjątkowy charakter zachowała przez cały okres swojego istnienia, o czym świadczą tzw. *tasserae* (rodzaj glinianych monet) z Palmiry (I-III w. po Chr.) będące zapewne czymś w rodzaju biletów wstępu na uroczystość⁵⁶. Organizacja ta posiadała swojego lidera, a jej członkowie zapewne zobowiązani byli do opłacania określonych składek. Uzyskane pieniądze przeznaczano na zakup (lub wynajem) domu przeznaczanego do wspólnych spotkań oraz zapewne na pokrycie kosztów organizowanych wówczas uczt (sam termin *marzēah* odnosił się zapewne także do samej uczty, jak i miejsca, gdzie się odbywała). Samo zrzeczenie posiadało własny majątek, którego najważniejszą częścią były winnice.

⁵⁵ C. G r o t t a n e l l i, *Carne e vino: misura e dismisura*, w: *Homo Edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo. II. Storie di vino*, a cura di P. Scarpi, Milano 1991, s. 151-166. Zabijanie zwierząt na ucztę miało zawsze charakter rytualny, o czym świadczy stosowana terminologia związana ze sferą kultu religijnego – zob. J. B. L l o y d, *The Banquet Theme in Ugaritic Narrative*, UF 22(1990), s. 172-173. W Izraelu uważano wręcz, że zabicie zwierzęcia tylko w celach spożywczych jest morderstwem, które wymagało ekspiacji poprzez wylanie krwi tego zwierzęcia na ołtarz – zob. B. A. N a k h a i, *Archaeology and the Religions of Canaan and Israel* (American Schools of Oriental Research Books, vol. 7), Boston 2001, s. 39-41.

⁵⁶ C. D u n a n t, *Nouvelles tesseres de Palmyra*, „Syria” 36(1959), s. 102-110; M. G a w l i k o w s k i, *Inscriptions de Palmyre*, „Syria” 48(1971), s. 407-421; J. T e i x i d o r, *The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton 1977, s. 133-134; M c L a u g h l i n, *The marzēah in the Prophetic Literature*, s. 48-61.

IV. MARZĒAH JAKO INSTYTUCJA RELIGIJNA

Podejmowaną często kwestią jest związek *marzēah* z religią, gdyż, jak już wspomniano wcześniej, jest on oczywisty. W Ebla wydaje się oznaczać jakieś wydarzenie o charakterze uroczystym i dlatego A. Archi, opierając się na późniejszych informacjach o *marzēah*, przypuszcza, że może tu chodzić o rytuał związany z kultem zmarłych⁵⁷, na co jednak brak bezpośrednich dowodów.

Ślady z Ugarit wskazują na wyjątkowe znaczenie tej instytucji. Teksty RS 15.70 oraz 18.01 mówią, że poszczególne *marzēah* związane były z konkretnym bóstwem, w tych przypadkach z hurycką Ištar. Nieco problemu stwarza tu uszkodzony KTU 4. 642. O. Eissfeldt przypuszcza, że każde pojawiające się tu 'n należy uzupełnić t, co dałoby frazę *marzēah* 'n[t], tj. „*marzēah* Anat”⁵⁸. Podobne wnioski dają się wyciągnąć z informacji pozabiblijnych, ale związanych z kręgiem kultury żydowskiej. Nawiązując do wspomnianego zwyczaju nadawania „patrona” instytucji należy tu wymienić inskrypcje z Petry oraz Avdat, z których pierwsza mówi o *marzēah* poświęconym pamięci zmarłego i deifikowanego króla nabatejskiego Obodasa, a druga narodowemu bóstwu Nabatejczyków, Duszarowi⁵⁹. Wspomniana fenicka czara z inskrypcją mówi natomiast o Šamašu⁶⁰. Świadczy to, że organizacja taka mogła mieć boskiego patrona.

W Palmyrze ten związek jest najbardziej widoczny, gdyż sale dla *marzēah* znajdowały się najprawdopodobniej na terenie świątyń Baal-Šamima i Bela⁶¹.

Najwięcej sporów budzą ewentualne związki *marzēah* z kultem zmarłych. E. Ferris Beach analizując motywy pojawiające się na płytkach z kości słoniowej z Samarii, gdzie znaleźć można m.in. sfinksy, „kobietę w oknie”, karmiącą krowę mogącą symbolizować egipską boginię Hathor, przypuszcza, że nawiązują one do wyobrażeń związanych z przejściem z życia do śmierci.

⁵⁷ A. A r c h i, *Cult of Ancestors and Tutelary God of Ebla*, w: *Fucus: A Semitic/Afrasian Gathering in Remembrance of Albert Ehrman*, ed. Y. L. Arbeitman, Amsterdam 1988, s. 103, przyp. 2.

⁵⁸ O. E i s s f e l d t, *Etymologische und archäologische Erklärung alttestamentlicher Wörter*, „*Oriens Antiquus*” 5(1966), s. 175; M c L a u g h l i n, *The marzēah at Ugarit*, s. 267-268.

⁵⁹ M c L a u g h l i n, *The marzēah in the Prophetic Literature*, s. 45-48.

⁶⁰ A v i g a d, G r e e n f i e l d, *A Bronze phialē*, s. 118; M c L a u g h l i n, *The marzēah in the Prophetic Literature*, s. 37-38.

⁶¹ T. K a i s e r, *The Religious Life of Palmyra*, Stuttgart 2002, s. 213-259.

Amos miałby więc tu potępiać tych, którzy legitymizują swoją pozycję poprzez integrację ze zmarłymi⁶². Co ciekawe, wydaje się, że nie potępia samej uroczystości, traktując ją jako coś oczywistego i niesprzecznego z wiarą w Jahwe⁶³. Negatywny wydźwięk Am 6, 1-7 polega raczej na potępieniu tych, którzy korzystając z pracy ubogich żyją w takim luksusie, a ich czas wypełnia jedzenie, picie i muzyka. Społeczny wydźwięk słów proroka potwierdzają inne fragmenty, gdzie ukazuje on niewolę za długi (2, 6; 8, 6), fałszowanie wag i miar (8, 5) oraz niesprawiedliwość (8, 6). Izrael jest państwem bezprawia (3, 10; 5, 7. 24; 6, 12). Stosunkowo mniej zajmuje się sprawami religii.

Niektórzy badacze wypowiadają się bardzo ostrożnie na temat tego fragmentu. Opinia o związkach tego rytuału z kultem zmarłych najczęściej opiera się na nastroju całego *passusu* lub w odniesieniu do Jr 16, 5⁶⁴. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że Am 6, 1-7 stanowi odrębną i zamkniętą całość tylko w niewielkim stopniu związaną z resztą proroctwa. Na podstawie tego duża część uczonych powątpiewa lub wręcz odrzuca jakiegokolwiek „grobowe” znaczenie *marzēah*⁶⁵.

⁶² E. Ferris Beach, *The Samaria Ivories, Marzeah, and the Biblical Text*, BA 55(1992), s. 130-139 oraz BA 56(1993), s. 94-104.

⁶³ H. W. Wolff, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos* (Biblischer Kommentar Altes Testament XIV/2), Neukirchen-Vluyn 1969, s. 322; M. S. Smith, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Dearborn 2002, s. 170. Inaczej uważa Barstad (*The Religious Polemics*, s. 141), który wiąże krytykę Amosa z „pogańskim” charakterem rytuału.

⁶⁴ Wolff, *Dodekapropheten 2*, s. 322. J. C. Greenfield, *Un rite religieux Araméen et ses parallèles*, RB 80(1973), s. 48-49; King, *The marzēah*, Amos, s. 37. Natomiast M. H. Pope (*Song of Songs* (The Anchor Bible 7C), Garden City 1977, s. 216) uważa *marzēah* za „funeral feast in the *marzēah* (-house), or drinking house”. Co ciekawe także źródła rabiniczne łączą *marzēah* z pogrzebem, np. w babilońskim „Mo‘ed Qatan” 28b Mar Zutra cytuje Am 6, 7, aby wyjaśnić zwyczaj lamentacji w czasie posiłku pogrzebowego; podobnie w babilońskim „Ketubah” 69ab Mar Uqra cytuje Jr 16, 5, aby wyjaśnić postawione sobie pytanie: „Co to jest *marzēah*, które łączy z „lamentować” i używa słownictwa identycznego do Mar Zutry. McLaughlin (*The marzēah in the Prophetic Literature*, s. 61) uważa to jednak za nic nie znaczącą grę słów.

⁶⁵ B. B. Schmidt (*Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (Forschungen zum Alten Testament 11), Tübingen 1994, s. 144-147) odrzuca tu jakiegokolwiek związki tego fragmentu z kultem zmarłych. J. A. Soggin (*Il profeta Amos*, s. 139) uważa, że *marzēah* ma tu niejasne znaczenie, ale „o negatywnym wydźwięku”. Natomiast T. J. Lewis (*Banqueting Hall / House*) stwierdza po prostu, że jest to tylko luksusowa uczta, „która nie ma nic wspólnego z symboliką grobową”. Podobnie uważa E. Zawiszeński (*Księga Amosa*, s. 230-231).

Argumentem przemawiającym jednak na korzyść takich powiązań i często przywoływanym przez zwolenników związków biblijnego *marzēah* z rytami pogrzebowymi jest fragment Księgi Jeremiasza, gdzie znajduje się ostrzeżenie dla proroka (15, 4-6): „Nie wchodź do domu żałoby, nie chodź opłakiwać i żałować ich, bo zawiesiłem swoją przychylność dla tego narodu [...]. Pomrą wielcy i mali w tym kraju, nie będą pogrzebani i nikt nie będzie ich opłakiwał” (BT). W werse 6 Jeremiaszowi zakazane jest wejście do *bêt marzēah* (tj. zapewne takiego samego elementu architektonicznego, jaki pojawia się w tekstach ugaryckich), które przeznaczone jest do opłakiwania zmarłych. Wyraźnie łączy to biblijne *marzēah* z rytami związanymi z kultem przodków, gdyż kontekst jest niewątpliwie związany z lamentem i żałobą po zmarłym⁶⁶. W Jr 16, 8 wspomniany jest *bêt mišteh* „dom picia”, który wydaje się być tutaj synonimem dla *bêt marzēah*. Niektórzy uczeni uważają, że *bêt mišteh lō'tābō'* w werse 8 ma związek z *'al tābō' bêt marzēah* w 16, 5⁶⁷. Jak już wspomniano wcześniej, u Jeremiasza występuje wyraźne potępienie tego typu praktyk jako niezgodnych już zapewne z prawowiernym Jahwizmem, chociaż, jak zauważa Susan Ackerman, zakaz ten pojawia się wśród innych zastrzeżeń dotyczących proroka. Według tych zasad nie może on praktycznie prowadzić normalnego życia (np. żenić się czy też posiadać potomstwa), a więc być może na tej samej zasadzie ma on zakaz uczestniczenia w *marzēah*, które byłoby czymś tak normalnym jak małżeństwo⁶⁸. Osłabia to nieco wymowę potępienia tej instytucji.

Pomimo powyższych zastrzeżeń Jr 16, 5 w sposób oczywisty łączy *marzēah* z bliżej nieokreślonymi rytuałami na cześć zmarłych. Inne ślady takich związków znaleźć można w tekstach ugaryckich, chociaż tutaj nie jest to aż tak jasne, co powoduje liczne kontrowersje. Największym zwolennikiem takiego znaczenia tej instytucji był M. Pope, który m.in. w KTU 1. 114 starał się znaleźć odniesienia do kultu zmarłych – szalone pijaństwo miałoby być wyrazem żałoby⁶⁹.

⁶⁶ J. B r i g h t, *Jeremiah* (The Anchor Bible 21), Garden City 1965, s. 110; L. S t a c h o w i a k, *Księga Jeremiasza* (Biblia Lubelska), Lublin 1997, s. 91. Nawet taki sceptyk jak B. B. Schmidt (*Israel's Beneficient*, s. 246-249) na podstawie tego fragmentu łączy *marzēah* z kultem zmarłych, chociaż zaznacza, że taki związek to twór późny z VII-VI w. przed Chr.; wcześniej nie miało z tym nic wspólnego.

⁶⁷ L e w i s, *Banqueting Hall / House. Bright, Jeremiah*, s. 111.

⁶⁸ A c k e r m a n, *Under Every Green Tree*, s. 78.

⁶⁹ M. H. P o p e, *A Divine Banquet at Ugarit*, w: M. H. P o p e, *Probative Pontificating in Ugarit and Biblical Literature. Collected Essays*, ed. M. S. Smith (Ugaritisch-Biblische Literatur 10), Münster 1994, s. 165-167. Podobnie uważa P. Xella: *Studi sulla religione della*

Innym tekstem łączącym *marzēah* z kręgiem kultu zmarłych przodków jest KTU 1. 21 II: 1-2. 5. 9, gdzie następuje wezwanie⁷⁰: „Przybądźcie na moje *marzēah*. Odwiedźcie mój dom *rp'm*”. Związek ten wynika z przywoływanych tutaj *rp'm* będących poprzednikami biblijnych *repā'im*, które, jak uważa zdecydowana większość uczonych, stanowią określenie zmarłych i deifikowanych przodków. Sam rdzeń *rāpā'* wiąże się z uzdrawianiem, chociaż jego pierwotne znaczenie wyraża zjednoczenie, przebywanie razem – w tym przypadku zapewne z przodkami⁷¹. Poświadczają to teksty mitologiczne i religijne z wielu miejsc Bliskiego Wschodu – najczęściej przytacza się tu Ugarit⁷², Fenicję⁷³ i Izrael⁷⁴, gdzie *rp'um* pojawiają się w kontekście świata podziemnego. W neopunickiej inskrypcji z El-Amruni w Libii (KAI 117, 1) ich

Siria antica. I. El e il vino (RS 24. 258), SSR 1(1977), s. 229-261. Zob także T. J. L e w i s, *Cult of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (Harvard Semitic Monographs 39), Atlanta 1989, s. 83-88.

⁷⁰ Tłumaczenie za: T. J. L e w i s, *The Rapiuma*, w: *Ugaritic Narrative Poetry*, ed. S. B. Parker (Writings from the Ancient World. Society of Biblical Literature 9), Atlanta 1997, s. 199. Zob. także W. T. P i t a r d, *The Rpum Texts*, w: *Handbook of Ugaritic Studies*, eds. W. G. E. Watson, N. Wyatt (Handbuch der Orientalistik. 1. Abt.: Der Nahe und der Mittlere Osten. Bd. 39), Leiden 1999, s. 259-269.

⁷¹ H. J. Stoebe (*rp'*, *heilen*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 2, k. 803) pisze: „Das Südsem. kennt die Wurzel *rp'* (arab. *ath.rf'*) in der Bed. 'flicken, ausbessern, zusammennähen' und durfte den ursprünglichen Wortsinn wiedergeben”. O *rāpā'* w Biblii zob.: M. L. B r o w n, *Israel's Divine Healer*, Carlisle 1995, s. 25-31.

⁷² A. C a q u o t, *Les Rephaim ougaritiques*, „Syria” 37(1960), s. 76-93; S p r o n k, *Beatific Afterlife*, s. 161-196; L e w i s, *Cult of the Dead*, s. 14-31; J. C. de M o o r, *Rāpi'ūma – Rephaim*, ZAW 88(1976), s. 323-345; M. D i e t r i c h, O. L o r e t z, J. S a n m a r t i n, *Die Ugaritischen Totengeister RPU(M) und die biblischen Rephaim*, UF 8(1976), s. 45-52; B. A. L e v i n e, J.-M. de T a r r a g o n, *Dead Kings and Rephaim: the Patrons of the Ugaritic Dynasty*, JAOS 104(1984), s. 655-656; G. del O l m o L e t e, *Canaanite Religion according to the Liturgical Texts of Ugarit*, Bethesda 1999, s. 166-168. Wątpliwości ma D. Pardee (*Marzihu, Kispu*, s. 278-279).

⁷³ Chodzi tu o inskrypcje z sarkofagów królów Sydonu, Tabnita i Eszmunazora (VI i V w. przed Chr.) – KAI 13, 7-8; 14, 8-9. Zob. E. L i p i Ń s k i, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (Orientalia Lovaniensia Analecta 64; Studia Phoenicia 14), Leuven 1995, s. 189-190.

⁷⁴ Jako określenie zmarłych *repā'im* pojawiają się w Iz 14, 19; 26, 14, 19; Ps 88, 11; Hi 26, 5; Prz 2, 18; 9, 18; 21, 16. Zob. H. R o u i l l a r d, *Rephaim*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, eds. K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, Leiden 1999², s. 692-700 (dalej DDD); J. D a y, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 265), Sheffield 2002, s. 217-225.

synonimem są łacińskie *Manes*⁷⁵. Nie wyjaśnia to jednak do końca wszystkich wątpliwości⁷⁶.

Ważny jest tu zwłaszcza ugarycki tekst KTU 1. 161 (RS 34. 126), który – jak się powszechnie uważa – zawiera opis królewskiego rytuału odprawianego przez ostatniego władcę Ugarit Ammurapiego III na cześć zmarłego poprzednika Niqmaddu III⁷⁷. Zatytułowany jest dosłownie jako „Protokół biesiady ofiarnej dla cieni (*zlm*)”. Jego zadaniem jest dostarczenie zmarłym rzeczy koniecznych dla ich egzystencji w świecie podziemnym poprzez ofiary i libacje. W zamian za to spodziewano się błogosławieństwa dla żyjących oraz całego miasta. Przywoływani są tu także *rp'* (wersy 2-3 i 9-10) jako „zgromadzenie Ditanu”, po czym pojawia się kilka imion określających najprawdopodobniej tych *rp'*. Ditanu jest określeniem dotyczącym przodków dynastii królewskiej. Terminy te pojawiają się razem także w KTU 1.15 III 3-4, 14-15, tzw. legendzie o królu Kerecie, gdzie władca ten zwraca się do bóstw o potomstwo. Tekst ten przypomina z kolei KTU 1. 124 (RS 24. 272), który jest rodzajem konsultacji medycznej udzielanej przez Ditanu dla chorego dziecka⁷⁸.

⁷⁵ L i p i ń s k i, *Dieux et déesses*, s. 190.

⁷⁶ Jest szereg teorii próbujących wyjaśnić znaczenie *rp'*um – np. J. Gray (*The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and their Relevance to the Old Testament* (Supplements to Vetus Testamentum 5), Leiden 1957, s. 92-93, 154) stwierdza, że są to urzędnicy królewscy lub rodzaj kapłanów. Inni widzą w nich klasę wojowników walczących na rydwanach – zob. B. M a r g a l i u s, *A Ugaritic Psalm* (RS 24.252), JBL 89(1970), s. 292-304; C. E. L' H e u r e u x, *The y'ldê hārāpā' – A Cultic Association of Warriors*, BASOR 221(1976), s. 83-85; S c h m i d t, *Israel's Beneficient*, s. 87-93. Podobnie uważa W. Horowitz (*The Significance of the Raphaim*, JNSL 7(1979), s. 37-43), który jednak zauważa ich pewne związki ze światem podziemnym. Natomiast J. Aistleitner uważa ich za zwykłych ludzkich książąt – za G. E. M e n d e n h a l l, *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore 1973, s. 160.

⁷⁷ J. F. H e a l e y, *Ritual Text KTU 1.161 – Translation and Notes*, UF 10(1978), s. 83-88; P. B o r d r e u i l, D. P a r d e e, *Le rituel funéraire ougaritique RS. 34. 126*, „Syria” 59(1982), s. 121-128; M. D i e t r i c h, O. L o r e t z, *Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (II) – Nr.6 – Epigraphische und inhaltliche Probleme in KTU 1.161*, UF 15(1983), s. 17-24; L e w i s, *Cult of the Dead*, s. 5-44; D. T. T s u m u r a, *The Interpretation of the Ugaritic Funerary Text KTU 1.161*, w: *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East. Papers of the First Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life. Held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitake, Tokyo) March 20-22, 1992*, ed. E. Matsumura, Heidelberg 1993, s. 40-55.

⁷⁸ P a r d e e, *Ritual and Cult*, s. 170-172. M. Dietrich, O. Loretz (*Mantik in Ugarit. Keilalphabetische Texte der Opferschau – Omensammlungen – Nekromantie* (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 3), Münster 1990, s. 205-226) określają ten tekst jako „Protokoll einer Nekromantie”.

Dtn tłumaczy się jako „bohater”, „wojownik” lub „heros” i panuje zgoda, że ma on związek ze starym amoryckim plemieniem *dtm/ddn* lub jego eponimicznym przodkiem⁷⁹. Termin ten pojawia się także w tzw. Genealogii Dynastii Hammurabiego (do którego często porównywany jest KTU 1.161⁸⁰), tekście związanym z ofiarą dla zmarłych, tzw. *kispum*.

Etymologia *kispum* jest dość niepewna i tłumaczy się je jako „ofiara dla zmarłych”, „food offering to the dead”, „breaking a bread” (przełamanie się chlebem w czasie wspólnego posiłku), „Totenopfer”, „Libationsstätte”, „Totenopfer darbringen” itp. Wywodzi się go od *kasāpu* – „łamać na małe kawałki”.

Teksty dotyczące tej regularnie składanej ofiary znane są już z okresu starobabilońskiego z samego Babilonu, a także z Emar, Nuzi, państwa asyryjskiego, a zwłaszcza z Mari⁸¹. Dają one pewne pojęcie o przebiegu uroczystości, za którą odpowiadał najstarszy syn. Po swoim ojcu dziedziczył on m.in. ceremonialny stół (sum. banšur zagu-la; ak. *paššūr sakkê*) używany tylko w wyjątkowych okazjach⁸². Przewodnictwo temu rytowi legitymizowało jego pozycję jako dziedzica swoich przodków⁸³. W czasie uroczystości jego za-

⁷⁹ Lewis, *Cult of the Dead*, s. 16; E. Lipiński, *Ditānu*, w: *Studies in the Bible and the Ancient Near East Presented to Samuel E. Loewenstamm on His 70th Birthday*, eds. Y. Avishur, J. Blau, Jerusalem 1978, s. 91-110; Moor, *Rāpi'ūma – Rephaim*, s. 324; A. Caquot, *La tablette RS 24, 252 et la question des Rephaim ougaritiques*, „Syria” 53(1976), s. 296-298; K. A. Kitchen, *The King List of Ugarit*, UF 9(1977), s. 141-142; W. T. Pitard, *The Ugaritic Funerary Text RS 34, 126*, BASOR 232(1978), s. 69.

⁸⁰ Greenfield, *Un rite religieux*, s. 46-52; M. Dietrich, O. Loretz, *Totenverehrung in Māri (12803) und Ugarit (KTU 1.161)*, UF 12(1980), s. 381-382; M. Dietrich, O. Loretz (*Neue Studien*, s. 23) uważają, że KTU 1.161 to tekst dotyczący *marzēah*, które spokrewnione jest z *kispum*. W. T. Pitard (*The Ugaritic Funerary*, s. 65-67) zalicza KTU 1.161 „do kategorii *kispum*”. Innego zdania jest np. D. Pardee (*Marzihu, Kispum*, 276-277), który uważa oba rytuały za odmienne.

⁸¹ M. Birt, *Fragment de rituel de Mari relatif au kispum*, w: *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVI^e Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. B. Alster (Mesopotamia 8), Copenhagen 1980, s. 139-150; A. Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien* (Alter Orient und Altes Testament 216), Neukirchen-Vluyn 1985, s. 23-78; K. van der Toorn, *Gods and Ancestors in Emar and Nuzi*, ZA 84(1994), s. 38-59.

⁸² E. Prang, *Das Archiv des Imgûa*, ZA 66(1976), s. 16 i 28; t e n ż e, *Das Archiv des Bitûa*, ZA 67(1977), s. 224.

⁸³ A. Skaisl, *The Ancestor Cult and Succession in Mesopotamia*, w: *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVI^e Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. B. Alster (Mesopotamia 8), Copenhagen 1980, s. 123-128. To znaczenie kultu przodków w społeczeństwach przedindustrialnych potwierdzają współczesne badania etnograficzne i socjologiczne prymitywnych wspólnot, gdzie „centralna pozycja władcy zazwyczaj oparta była na mitologii i genealogii łączącej go z przodkami lub duchami” – za H. J. M. Claessens, J. G. Oosten,

daniem było uczynić ofiarę z miski mąki oraz libację z czystej wody, co miało miejsce zapewne podczas posiłku. Czyniono tak codziennie i było to *kispu ginû* pojawiające się wśród rad dla Gilgamesza od starszyny oraz w tekście z okresu średniobabilońskiego⁸⁴.

Istniało też bardziej uroczyste *kispum* sprawowane raz w miesiącu podczas nowiu księżyca, który to czas już od III tys. przed Chr. poświęcony był kultowi zmarłych⁸⁵. Rytuał miał charakter rodzinny i wszyscy żyjący jej członkowie byli zobowiązani do uczestnictwa w nim. Aby zaznaczyć obecność niewidzialnych duchów w czasie uroczystości ustawiano siedzisko, na którym mieli zasiadać. Takie „krzesło duchów” (sum. giš-gu-za gidim; ak. *kussû etimmē*) pojawia się w I tys. przed Chr. Krzesła, lub raczej trony, były czymś zwyczajnym w kulcie zmarłych z rodziny królewskiej: w Mari sprawowano je w „sali tronów”⁸⁶; także w KTU 1.161 z Ugarit pojawia się tron, ale w dość niejasnych okolicznościach. Była to okazja do zorganizowania uczty także dla żyjących ze świątecznym jedzeniem i dużą ilością piwa, co mogło w dużym stopniu przyczyniać się do podtrzymywania związków międzyrodzinnych. Był to rodzaj komunii między żyjącymi i zmarłymi.

Przypuszcza się, że istniało też wówczas także coś w rodzaju dorocznego Świąta Zmarłych organizowanego w piątym miesiącu roku – był to babiloński Abum; sumeryjski ne-IZ-gar, przypadający w sierpniu⁸⁷.

Centralnym i najważniejszym momentem kultu przodków było przywołanie zmarłego po imieniu (*šumam zakāru*), co czynił przewodniczący rytuału zwany *zākir šumim* (ten, który przywołuje imię). Był to ważny moment przede wszystkim dla samych zmarłych, gdyż głównym elementem ich kultu było

Introduction, w: *Ideology and the Formation of Early States*, eds. H. J. M. Claessen, J. G. Oosten (Studies in Human Society 11), Leiden 1996, s. 3 (zob. także inne artykuły z tej pracy).

⁸⁴ T s u k i m o t o, *Untersuchungen zur Totenpflege*, s. 80.

⁸⁵ B. P e r l o v, *The Families of the ensi's Urban and Gudea and their Funerary Cult*, w: *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVI^e Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. B. Alster (Mesopotamia 8), Copenhagen 1980, s. 77-81.

⁸⁶ B i r o t, *Fragment de rituel de Mari*, s. 144.

⁸⁷ K. van der T o o r n, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 7), Leiden 1996, s. 51. Miesiąc Abu związany był ze świętami ku czci zmarłych – za J. A. S c u r l o c k, *Magical Uses of Ancient Mesopotamian Festivals of the Dead*, w: *Ancient Magic and Ritual Power*, eds. M. Meyer, P. Mirecki (Religions in the Greco-Roman World 129), Leiden 1995, s. 93.

zachowanie ich imienia od zapomnienia⁸⁸. Czasami celowo pomijano niektórych zmarłych, co było dla nich karą najgorszą, gdyż wtedy nie otrzymywali żadnych ofiar. Jako przykład można tu podać tabliczkę z okresu III Dynastii z Ur, gdzie pojawiają się wszyscy przodkowie Gudei, a pominięci zostali przedstawiciele młodszej zbuntowanej linii rodu⁸⁹. Było to tak ważne, że w wyjątkowych przypadkach, gdy brakowało syna, obowiązek ten przechodził na córkę. W Emar znaleziono testament, w którym ojciec przekazuje córce majątek, aby ta „przywoływała moich przodków i moich zmarłych”. Podobny motyw pojawia się w Rdz 31, gdzie Rachela zajmuje się domowymi bóstwami (*tērāpîml'ēlōhîm*) swojego ojca Labana⁹⁰.

Najbardziej znanym i najczęściej przytaczanym tekstem odnoszącym się do *kispum* jest tzw. Genealogia Dynastii Hammurabiego, gdzie przywoływani są przodkowie, aby „pili wodę” i jedli ofiarowaną żywność⁹¹. Wzywani są wszyscy znani z imienia członkowie dynastii, a także „każda dynastia, która nie została zapisana na tej tabliczce i każdy żołnierz, który padł w służbie swojego pana; królewscy synowie, królewskie córki, wszyscy ludzie od wschodu do zachodu; ci, którzy nie mają nikogo, kto troszczy się o nich lub czci ich, przybądźcie, jedzcie, pijcie, błogosławcie Ammisaduqę, króla Babilonu!”⁹².

Duchy zmarłych (*ētemmu*) były ciągle aktywne i w określonych sytuacjach mogły bezpośrednio ingerować w świat żyjących – przynieść powodzenie lub nieszczęście, śmierć lub zdrowie, chociaż przeważała u nich skłonność do szkodenia. Miały ponadnaturalne siły porównywalne do tych, jakie posiadały demony⁹³. Poza tym uważano ich ciągle za członków rodziny na równi z ży-

⁸⁸ T o o r n, *Family Religion*, s. 50-52.

⁸⁹ B. P e r l o v, *The Families of the ensi's Urban and Gudea and their Funerary Cult*, w: *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVI^e Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. B. Alster (Mesopotamia 8), Copenhagen 1980, s. 80.

⁹⁰ J. H u e h n e r g a r d, *Biblical Notes on Some New Akkadian Texts from Emar (Syria)*, CBQ 47(1985), s. 428-434.

⁹¹ J. J. F i n k e l s t e i n, *The Genealogy of the Hammurapi Dynasty*, JCS 20(1966), s. 97; W. G. L a m b e r t, *Another Look at Hammurabi's Ancestors*, JCS 22(1969), s. 1-2; R. R. W i l s o n, *Genealogy and History in the Biblical World*, New Haven and London 1977, s. 107-114.

⁹² Tłumaczenie za: A. M i l l a r d, *Babylonian King List*, w: *The Context of Scripture*, vol. I. *Canonical Compositions from the Biblical World*, ed. W. W. Hallo, Leiden 1997, s. 462.

⁹³ T o o r n, *Family Religion*, s. 48-64; J. A. S c u r l o c k, *Magical Uses of Ancient Mesopotamian Festivals*, s. 97-107; M. B a y l i s s, *The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia*, „Iraq” 35(1973), s. 117-118. Zob. *Epos o Gilgameszu*, tł. K. Łyczkowska, P. Puchta, M. Kapelusz (Antologia Literatury Mezopotamskiej), Warszawa 2002, s. 60-64.

jącymi. Wielką wagę przywiązywano do odpowiedniego wyposażenia ich grobu oraz regularnych późniejszych ofiar. W Babilonie i całym Sumerze rozwijał się zwyczaj grzebania niektórych przynajmniej zmarłych pod podłogami domostw, a dokładniej mówiąc pod pomieszczeniem identyfikowanym jako sypialnia ojca rodziny. Pozwalało to na jego bezpośredni kontakt z przodkami i mogło też być sposobem legitymizowania uprzywilejowanej pozycji wśród domowników. W źródłach pojawiają się informacje pozwalające przypuszczać, że czasami trzymano w domach rodzaj posągów (*salmū*) wyobrażających zmarłych. Nie wiadomo jednak, czy dotyczy to wszystkich warstw społecznych, gdyż teksty mówią tu o królach⁹⁴. Motyw ten pojawia się prawdopodobnie w „Eposie o Gilgameszu”, gdzie upamiętniony został w ten sposób Enkidu (VIII 2, 25-3, 5) oraz prawdopodobnie Lugalbanda (VI 174-175)⁹⁵. Istnieje hipoteza, że ich izraelskim odpowiednikiem były *terāpîm*, interpretowane jako posążki, popiersia lub maski przodków przechowywane w domach, które – jak wierzący – mogły przynieść dobrobyt ich posiadaczom⁹⁶. Jest to jednak kwestia ciągle nie wyjaśniona do końca i budząca kontrowersje.

*

Podsumowując powyższe dywagacje należy stwierdzić, że ślady semickiego *marzēah* prowadzą do pradawnych mezopotamskich rytuałów związanych z kultem zmarłych. Jego późniejsze związki z tą formą wierzeń są dość niepewne, ale wydaje się, że można znaleźć takie ślady. Rozpatrując *marzēah* jako instytucję stwierdzić należy, że jednoczyła ona ludzi z wysokich warstw społecznych (por. Am 6, 1-7), którzy stanowili w ten sposób wspólnotę przy-

⁹⁴ T s u k i m o t o, *Untersuchungen zur Totenpflege*, s. 89.

⁹⁵ T o o r n, *Family Religion*, s. 58-62. Takie posążki ukazujące najprawdopodobniej nie bogów, ale raczej zmarłych władców znane były w Mezopotamii od końca IV tys. przed Chr. – W. W. H a l l o, *Texts, Statues and the Cult of the Divine King*, w: *Congress Volume, Jerusalem 1986*, ed. J. A. Emerton (Supplements to Vetus Testamentum 40), Leiden 1988, s. 54-66.

⁹⁶ K. van der T o o r n, *The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Sources*, CBQ 52(1990), s. 203-222; O. L o r e t z, *Die Teraphim als 'Ahnen-Götter-Figur(in)en' im Lichte der Texte aus Nuzi, Emar und Ugarit*, UF 24(1992), s. 133-178; T. J. L e w i s, *Teraphim*, w: DDD, s. 844-850; K. van der T o o r n, T. J. L e w i s, *tērāpîm*, w: TWAT, Bd. 8, k. 141-145; T o o r n, *Family Religion*, s. 219-224; A l b e r t z, *A History of Israelite Religion*, s. 37-39.

pominającą nieco rodzinę. Jedną z form wyrazu więzi ich łączących mógł być kult zmarłych członków danego *marzēah*, co nie wyklucza możliwości, że terminem tym określane były uczty organizowane także przy innych okolicznościach, np. na cześć bóstw patronackich. Nazwa ta przyłgnęła także do miejsc, w których odbywały się spotkania członków organizacji (por. Jr 16, 5), chociaż oczywiście mogło być odwrotnie i nazwę miejsca przejęła organizacja.

Z dużą dozą prawdopodobieństwa można stwierdzić, że w Starym Testamencie *marzēah* ma pewien związek z rytami na cześć przodków. Problemem pozostaje Am 6, 7, którego znaczenie jest bardzo niejasne, ale nie wyklucza jakiejś formy wyrażania żalu. Natomiast nie ma wątpliwości co do Jr 16, 5, gdzie *marzēah* jest wymienione jako element rytuału pogrzebowego obejmującego lamentację (*spd*) i stypę (*nwd*). Mógł to być czas i miejsce, gdzie spotykali się żałobnicy lub potomkowie, aby czcić i wspominać swoich ojców, w trakcie tego spotkania spożywano duże ilości alkoholu, być może szukając w ten sposób pocieszenia po stracie najbliższych.

Biblijne *marzēah* mogło stanowić część kananejskiego dziedzictwa, gdzie instytucja ta miała przecież długą historię, chociaż nie jest też wykluczone, że Izraelici przejęli ją w którymś momencie od jednego ze swoich sąsiadów. Z czasem zakorzeniła się ona na tyle w świadomości żydowskiej, że nie spotkała się z potępieniem proroków, których przecież jednym z głównych zadań było oczyszczenie religii jahwistycznej z „pogańskich” pozostałości.

Kończąc należy jednak stwierdzić, iż nie da się uzyskać ostatecznej odpowiedzi co do znaczenia *marzēah*, która to kwestia ciągle pozostaje otwarta, przede wszystkim ze względu na szczątkową i niepewną bazę źródłową.

BIBLIOGRAFIA

- D i e t r i c h M., L o r e t z O., *Studien zu den Ugaritischen Texten. I. Mythos und Ritual in KTU 1.12, 1.24, 1.96, 1.100, 1.114* (Alter Orient und Altes Testament 269/1), Münster: Ugarit-Verlag 2000.
- L e w i s T. J., *Cult of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (Harvard Semitic Monographs 39), Atlanta: Scholars Press 1989.
- M c L a u g h l i n J. C., *The marzēah in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of Extra-Biblical Evidence* (Supplements to Vetus Testamentum 86), Leiden: E. J. Brill 2001.
- del O l m o L e t e G., *Canaanite Religion according to the Liturgical Texts of Ugarit*, Bethesda 1999.

- S c h m i d t B. B., *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (Forschungen zum Alten Testament 11), Tübingen: Eisenbrauns 1994.
- S p r o n k K., *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Alter Orient und Altes Testament 219), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1986.
- van der T o o r n K., *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 7), Leiden: E. J. Brill 1996.
- T s u k i m o t o A., *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien* (Alter Orient und Altes Testament 216), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1985.

LOOKING FOR THE BIBLICAL MARZĒAH

(Amos 6, 7; Jeremias 16, 5)

S u m m a r y

The mysterious term „marzeah” occurs twice in the Old Testament. In the Book of Amos it stands for an aristocratic feast, whereas in the Book of Jeremiah we read about „the house of marzeah” meaning a place used for mourning for the dead.

The texts from Ugarit provide us with more information. Thorough analysis of the texts implies that „marzeah” was an institution assembling people representing upper social classes. At least one of its aims was cult of the dead. It clearly resembles mesopotamian „kipsu” – a ritual feast where people called their ancestors to „eat bread and drink water”.

In the Bible it is a clear example of the trait of pagan beginnings of Israel, whose elements in their fragmentary form lasted until VI century B.C.

Translated by Fabian Tryl

Słowa kluczowe: starożytny Izrael, Ugarit, historia religii, kult przodków, marzeah.

Key words: ancient Israel, Ugarit, history of religion, cult of ancestors, marzeah.