

MACIEJ MÜNNICH

RESZEF
BÓG STAROŻYTNEGO ORIENTU

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Nauk Humanistycznych
Katedra Historii Starożytnej

STUDIA HISTORICO-BIBLICA 3

MACIEJ MÜNNICH

RESZEF
BÓG STAROŻYTNEGO ORIENTU

WYDAWNICTWO KUL
LUBLIN 2011

Recenzenci

Ks. prof. dr hab. Antoni Tronina

Prof. dr hab. Edward Dąbrowa

Opracowanie redakcyjne

Bożena Hryciuk

Opracowanie komputerowe

Idealit | Robert Kryński, Katarzyna Tchorzewska

Opracowanie map

Bogumił Szady

Na okładce postać Reszefa ze steli z czasów XIX dynastii,
pochodzącej zapewne z Deir el-Medina, a przechowywanej obecnie w British Museum
(BM 191), zob. w tekście książki *Egipt* 16.

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Maciej Münnich, 2011

ISBN 978-83-7702-272-6

Wydawnictwo KUL

ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin

tel. 81 740 93 40, fax 81 740 93 51

e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl

<http://wydawnictwo.kul.lublin.pl>

Druk

Elpil

ul. Artyleryjska 11, 08-110 Siedlce

info@elpil.com.pl

www.elpil.com.pl

SPIS TREŚCI

Przedmowa	9
Wykaz skrótów	11
Wstęp	15
Etymologia	25

Część pierwsza

Źródła z trzeciego tysiąclecia

I. Ebla	29
1. Bóstwo Reszef.	31
2. Onomastyka.	58
3. Wnioski	63
A. Chronologia kultu oraz formy imienia Reszefa	63
B. Cechy Reszefa.	63
C. Lokalne hipostazy Reszefa w Ebla	71
a. Reszef z Atani	72
b. Reszef z Gunum.	75
c. Reszef z Tunip.	80
d. Reszef w pałacu	81
e. Inne	82
D. Utożsamienie z Nergalem.	84
E. Dane archeologiczne	91
F. Onomastyka.	95
II. Elam	99

Część druga

Źródła z drugiego tysiąclecia

III. Mari – Terqa – Tuttul.	103
1. Bóstwo Reszef.	104
2. Onomastyka	104
3. Wnioski	106

IV. Babilon	110
V. Egipt.	111
1. Bóstwo Reszef.	112
2. Onomastyka i toponomastyka	132
3. Heriszef	136
4. Wnioski	138
A. Chronologia kultu	138
B. Imię i tytuły Reszefa	148
C. Cechy Reszefa.	151
a. Wojownik	151
b. Boski opiekun koni	153
c. Dobroczyńne bóstwo opiekuńcze	156
VI. Byblos	163
Heriszef.	163
VII. Alalach	165
Onomastyka	165
VIII. Ugarit	168
1. Bóstwo Reszef.	169
A. Teksty alfabetyczne	169
B. Teksty akadyjskie.	184
2. Onomastyka	184
A. Teksty alfabetyczne	184
B. Teksty akadyjskie.	188
3. Wnioski	195
A. Chronologia kultu oraz formy imienia Reszefa	195
B. Cechy Reszefa.	196
C. Lokalne hipostazy Reszefa w Ugarit	210
D. Onomastyka	214
IX. Emar	227
1. Bóstwo Reszef.	228
2. Onomastyka.	231
3. Wnioski	243
A. Chronologia kultu oraz formy imienia Reszefa	246
B. Cechy Reszefa.	247
C. Onomastyka	251
X. Anatolia	264
XI. Kanaan	266

Część trzecia
Źródła z pierwszego tysiąclecia

XII. Tell Sifr.	273
XIII. Cylicja.	274
1. Bóstwo Reszef.	274
2. Wnioski	275
XIV. Izrael.	280
1. Bóstwo Reszef.	281
2. Onomastyka.	281
3. Wnioski	281
A. <i>rešeṗ</i> – bóstwo / demon.	282
a. Ha 3,5	282
b. Pwt 32,24.	286
c. 1 Krn 7,25	290
B. <i>rešeṗ</i> – rzeczownik pospolity	291
a. Ps 76,4	291
b. Ps 78,48.	294
c. Hi 5,7	297
d. Pnp 8,6	303
e. Syr 43,18	304
XV. Ammon.	309
XVI. Fenicja.	311
1. Toponomastyka.	311
2. Onomastyka.	312
3. Wnioski	312
XVII. Cypr	317
1. Bóstwo Reszef.	317
2. Onomastyka.	320
3. Wnioski	322
XVIII. Kartagina i inne źródła punickie.	331
XIX. Palmyra	333
Podsumowanie	335
Bibliografia	343
Indeks autorów współczesnych	385
Indeks bóstw, demonów, aniołów, postaci mitycznych itp.	392
Indeks osób	395
Indeks nazw geograficznych.	400
Indeks źródeł	404

PRZEDMOWA

Publikacja, którą Czytelnik bierze do rąk, jest efektem kilkuletniej pracy autora. Nie ulega jednak wątpliwości, że w dużej mierze powstała ona także dzięki wsparciu wielu przyjaznych osób i instytucji. Na pierwszym miejscu należy wymienić Pracowników macierzystego Instytutu Historii KUL, którzy wspierali autora poprzez życzliwą atmosferę i inspirujące dyskusje. Szczególne podziękowania należą się dr. hab. Bogumiłowi Szademu za pomoc w przygotowaniu map oraz dr. Piotrowi Plisieckiemu za lekturę pracy i cenne uwagi. Nie do przecenienia jest życzliwość, jakiej doświadczyłem podczas moich kwerend w École Biblique et Archéologique Française w Jerozolimie ze strony dyrektora tamtejszej biblioteki, o. lic. Pawła Trzopka OP. Bez jego bezinteresownej pomocy książka ta byłaby dużo uboższa. Dziękuję także za pomoc przy trudniejszych fragmentach eblaickich dr. Oldze Drewnowskiej-Rymarz z Uniwersytetu Warszawskiego, która zresztą wprowadziła mnie w świat pisma klinowego. Podobnym wsparciem przy tekstach egipskich służył o. dr. Krzysztof Modras OP z Instytutu Kulturoznawstwa KUL. Nie sposób nie wymienić tutaj prof. Edwarda Lipińskiego z Katholieke Universiteit Leuven, z którym miałem możliwość i przyjemność dyskutować o niektórych kwestiach związanych z Reszefem. Choć pozwalałam sobie w pewnych miejscach nie zgadzać się z jego poglądami, bez wątpienia jest on najlepszym znawcą poruszanych tu zagadnień. Wszelkie starania autora nie dałyby jednak pożądanego efektu, gdyby nie wsparcie finansowe w postaci grantu z Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Na koniec chciałbym podziękować tym, którym zawdzięczam najwięcej – mojej rodzinie: Żonie i Dzieciom: Krzysiu, Zosi, a szczególnie Jędrusiowi, który pojawił się na świecie niemal razem z niniejszą pracą. W gruncie rzeczy winien im jestem przeprosiny za ukradziony czas, gdy siedziałem przy komputerze bądź wyjeżdżałem na długie tygodnie do bibliotek. Dziękując za ich cierpliwość, chciałbym im ofiarować tę książkę.

Autor

WYKAZ SKRÓTÓW

Czasopisma, serie wydawnicze, kolekcje, bazy danych,
stanowiska archeologiczne

- AB – The Anchor Bible
ADAJ – Annual of the Department of Antiquities of Jordan
AfO – Archiv für Orientforschung
AION – Annali dell’Istituto Orientale di Napoli
ALASP – Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens
AnOr – Analecta Orientalia
AOAT – Alter Orient und Altes Testament
AoF – Altorientalische Forschungen
ARM – Archives Royales de Mari
ArOr – Archiv orientální
ASum – Acta Sumerologica
ASAE – Annales du Service des Antiquités de l’Égypte
AuOr – Aula Orientalis
BASOR – Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BASOR.SS – Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Supplementary Studies
BETHL – Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BibOr – Bibliotheca Orientalis
BIFAO – Bulletin del’Institut Français d’Archéologie Orientale
BKAT – Biblischer Kommentar. Altes Testament
BMMA – Bulletin of the Metropolitan Museum of Art
BZAW – Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBQ – Catholic Biblical Quarterly
CdÉ – Chronique d’Égypte
CRAI – Comptes Rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres
EA – Tell el-Amarna
EbDA – Ebla Digital Archives
EOL – Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux

<i>EThL</i>	– Ephemerides Theologicae Lovanienses
<i>EVO</i>	– Egitto e Vicino Oriente
<i>FAOS</i>	– Freiburger altorientalische Studien
<i>FAT</i>	– Forschungen zum Alten Testament
<i>HCCT-E</i>	– Hirayama Collection of Cuneiform Tablets from Emar, Kamakura, Japonia
<i>HdO</i>	– Handbuch der Orientalistik
<i>HSM</i>	– Harvard Semitic Monographs
<i>HSS</i>	– Harvard Semitic Studies
<i>HUCA</i>	– Hebrew Union College Annual
<i>IEJ</i>	– Israel Exploration Journal
<i>JAOS</i>	– Journal of the American Oriental Society
<i>JARCE</i>	– Journal of the American Research Center in Egypt
<i>JBL</i>	– Journal of Biblical Literature
<i>JCS</i>	– Journal of Cuneiform Studies
<i>JEA</i>	– Journal of Egyptian Archaeology
<i>JNES</i>	– Journal of Near Eastern Studies
<i>JNSL</i>	– Journal of Northwest Semitic Languages
<i>JPOS</i>	– Journal of the Palestine Oriental Society
<i>JSOTSupp</i>	– Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
<i>MARI</i>	– Mari Annales des Recherches Interdisciplinaires
<i>MEDA</i>	– Middle Euphrat Digital Archive
<i>MIFAO</i>	– Mémoires publiés par les membres de l’Institut français d’archéologie orientale du Caire
<i>MRS</i>	– Mission de Ras Shamra
<i>NABU</i>	– Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires
<i>OrAnt</i>	– Oriens Antiquus
<i>OBO</i>	– Orbis Biblicus et Orientalis
<i>OIP</i>	– Oriental Institute Publications
<i>OLA</i>	– Orientalia Lovaniensia Analecta
<i>OLP</i>	– Orientalia Lovaniensia Periodica
<i>OLZ</i>	– Orientalistische Literaturzeitung
<i>OTL</i>	– The Old Testament Library
<i>PRU</i>	– Le Palais Royal d’Ugarit
<i>PSBA</i>	– Proceedings of the Society of Biblical Archaeology
<i>RA</i>	– Revue d’Assyriologie
<i>RB</i>	– Revue Biblique
<i>RdÉ</i>	– Revue d’Égyptologie
<i>RIH</i>	– Ras Ibn Hani
<i>RS</i>	– Ras Shamra
<i>RSF</i>	– Rivista di Studi Fenici
<i>RSO</i>	– Rivista degli studi orientali
<i>SBL.WAW</i>	– Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World
<i>SEL</i>	– Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico
<i>TCL</i>	– Textes cunéiformes du Louvre

TFR	– Terqa Final Reports
UF	– Ugarit-Forschungen
VT	– Vetus Testamentum
VTSupp	– Vetus Testamentum Supplements
WBC	– Word Biblical Commentary
WO	– Die Welt des Orients
ZA	– Zeitschrift für Assyriologie
ZAW	– <i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZÄS	– Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZDPV	– Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins

Inne

akad.	– akadyjski
arab.	– arabski
DN	– imię bóstwa
eg.	– egipski
Fs.	– Festschrift
gr.	– grecki
LXX	– Septuaginta
łac.	– łaciński
MT	– tekst masorecki
n.	– numer
pl.	– plansza
r.	– recto
st. połud.-arab.	– staropółnocniowoarabski (dawniej często okreśłany jako sabejski)
sem.	– semicki
sum.	– sumeryjski
s.v.	– sub verbum
ugar.	– ugarycki
v.	– verso
Vulg.	– Vulgata
w.	– wiersz

TRANSKRYPCJA

abc	– tekst zachowany
abc [?]	– tekst niepewny
ʿabc	– tekst uszkodzony, częściowo rekonstruowany

[abc]	– tekst uszkodzony, rekonstruowany
[...]	– tekst uszkodzony, nieczytelny
[x]	– znak uszkodzony, nieczytelny
<abc>	– tekst dodany w oryginale
(abc)	– tekst dodany w tłumaczeniu
<<abc>>	– tekst będący pomyłką w oryginale
...	– tekst pominięty

WSTĘP

W pracy niniejszej autor stawia sobie za cel zarysowanie portretu szeroko czczonego na starożytnym Bliskim Wschodzie bóstwa, jakim był Reszef. Malując ów portret, należy określić czas i miejsce kultu omawianego boga, jego charakter, atrybuty, stosunek do innych bóstw oraz popularność kultu. Za podstawę źródłową pracy służyć będą wszelkie dostępne bliskowschodnie teksty wspominające o Reszefie. Do takich zaliczać się będą nie tylko źródła pochodzące z Elamu, Mezopotamii, Syro-Kanaanu i Anatolii, lecz także z Egiptu oraz zamieszkałych przez Fenicjan kolonii na Cyprze, w Afryce i Europie, nawet jeśli leżą one geograficznie poza terenami Orientu. Przedstawiana praca jest zatem monografią dotyczącą kultu danego bóstwa, typową dla badań nad historią religii. Ponieważ jednak mamy do czynienia ze źródłami bardzo rozproszonymi zarówno chronologicznie (od 3. do 1. tys.), jak i terytorialnie (od Kartaginy po Elam), nie można jedynie mechanicznie zebrać owych źródeł i na tej podstawie namalować jeden portret bóstwa. Jak to słusznie podkreślał P. Xella: „Działając w ten sposób, przystępujemy do historycznego «splaszczenia», prowadzącego do sztucznego tworzenia postaci boskich, które nigdy nie istniały jako takie”¹. Dysponując różnorodnymi źródłami, musimy najpierw przeanalizować dane z poszczególnych krain, układając je od najstarszych po najpóźniejsze. W ten sposób otrzymamy szczegółowe obrazy dotyczące kultu Reszefa w Ugarit, Egipcie, Fenicji, Izraelu itd., przy czym obrazy te nie będą statyczne, lecz zmieniać się będą wraz z czasem. Uzupełnione zostaną o kolejne elementy z analizowanych już wcześniej przez innych autorów źródeł ikonograficznych. Dopiero nałożenie na siebie w odpowiedniej kolejności owych „ruchomych obrazów” da nam ostateczny portret bóstwa. Niestety, z pewnością nie będzie to ostry i dokładny portret malowany na wzór renesansowych mistrzów, lecz raczej cechować się będzie szerokim i nieco zamazanym pociągnięciem pędzla impresjonistów. Jest to efekt nałożenia się

¹ „En opérant de la sorte on procède à un *aplatissement* historique qui aboutit à la création artificielle de figures divines qui n'ont jamais existé comme telles”. Xella 1988, 46.

wielu różnych obrazów, co może wprawdzie uniemożliwić zauważenie niektórych drobiazgow, natomiast ma tę zaletę, że najważniejsze cechy zostaną zwielokrotnione, a przez o uwypuklone i nie zagubią się w morzu szczegółów.

Ponieważ podstawą badań są teksty, zatem pierwszym krokiem jest ich przedstawienie, stąd zawarty w pracy katalog źródeł. Wszystkie tłumaczenia źródeł są dziełem autora, ponieważ – poza tekstem biblijnym i nielicznymi fragmentami ugaryckimi – brak ich polskich publikacji. Praca jednakże nie ma na celu *stricte* filologicznej analizy obszernych fragmentów starożytnych źródeł. Powodowałoby to nadmierne powiększenie i tak obszernej pracy, a jednocześnie nie zawsze dawałoby efekt w postaci lepszego zrozumienia roli, jaką odgrywał w starożytnych religiach Reszef. Dla przykładu: rozważanie, czy w ugaryckim *Eposie o królu Kerecie* Reszef zabija jedną piątą spośród potomków władcy, czy też piątą żonę, a może potomstwo piątej żony itd. jest interesujące filologicznie i mogłoby zająć wiele stron, jednak nie ma większego znaczenia dla obrazu Reszefa jako bóstwa niosącego śmierć. Należy także lojalnie czytelnika ostrzec, że w katalogu pojawią się również źródła, które w literaturze przedmiotu były – a niekiedy są w dalszym ciągu – przedstawiane jako dowody na występowanie Reszefa, jednak późniejsze analizy dowiodły, że był to pogląd błędny. Tak jest na przykład w przypadku źródeł z Alalach, Ammonu czy Kartaginy. Spis treści pracy nie może więc być traktowany jako wykaz miejsc, w których występują źródła dotyczące Reszefa. Dla wygody czytelnika takim wykazem jest tabela (tab. 2) zamieszczona na końcu pracy, zawierająca zarówno miejsca, jak i czas oraz liczbę i typ źródeł wspominających Reszefa. W katalogu pominięte natomiast zostaną źródła ikonograficzne, jednak bynajmniej nie dlatego, że autor nie uznaje wagi ikonografii w studiach nad religiami starożytnymi. Zdecydowana większość materiału ikonograficznego dotyczącego Reszefa została po prostu stosunkowo niedawno dokładnie opracowana i nie ma sensu powtarzać wykonanej już pracy². Źródła, w których pojawia się postać Reszefa, lecz brak inskrypcji wymieniającej tego boga, będą wspomniane tylko w przypisach, wraz z potrzebnymi wskazówkami bibliograficznymi. Oczywiście nie oznacza to, że źródła ikonograficzne nie będą uwzględniane podczas wyciągania wniosków. Przeciwnie, będą one istotnym elementem służącym do określenia zarówno cech samego bóstwa, jak i charakteru jego kultu.

Grupując źródła, autor stał przed wyborem: albo zostaną one ułożone chronologicznie³, albo według przynależności terytorialnej⁴. Pierwsza opcja

² Cornelius 1994; Lipiński 1996; Cornelius 1998; zob. także Lipiński 2009.

³ Taki system przyjęty został w pracy Lipiński 2009.

⁴ Taki jest układ pracy Fulco 1976.

daje większe możliwości śledzenia przemian w czasie, druga zaś pozwala lepiej dostrzec różnice lokalne w kulcie Reszeffa. Próbowano więc połączyć obie możliwości, grupując źródła ze względu na proveniencję terytorialną, choć jednocześnie starając się zachować układ chronologiczny. Stosując jednak wyłącznie układ chronologiczny, wprowadza się wiele sztucznych podziałów. Na przykład dane z Egiptu należałoby podzielić na te pochodzące z 2. tys. oraz te, które powstały w 1. tys., mimo że oczywisty jest związek między obrazem Reszeffa w Nowym Państwie Egipskim i w późniejszych okresach. Z podobnym problemem spotkać się można w przypadku źródeł z Cypru, z których jedno pochodzi z Epoki Brązu, a inne dopiero z Okresu Hellenistycznego. Z drugiej strony należy też zauważyć kłopoty wynikające z dominacji kryterium terytorialnego, widoczne choćby we wspomnianych źródłach pochodzących z Cypru. Do najstarszych należy np. list znaleziony w Egipcie w archiwum w Tell el-Amarna. Miejsce znalezienia sugerowałoby włączenie do źródeł egipskich⁵, jednak miejsce znalezienia nie oznacza miejsca powstania źródła, stąd należy je przedstawić wraz z innymi źródłami cypryjskimi. Tego typu przykładów jest więcej, jednak zawsze najistotniejsza jest kultura, w ramach której dany tekst powstał, nie zaś miejsce odnalezienia źródła. Kryterium terytorialne komplikują dodatkowo zmiany granic w historii. Najlepszym tego przykładem jest Apollonia – Arsuf, miasto leżące obecnie w Izraelu, w pobliżu Tel-Awiwu, jednak założone przez Fenicjan, najpewniej z Sydonu. Dlatego też omówienie tego toponimu zostało włączone do części poświęconej źródłom fenickim, a nie hebrajskim. Ostatecznie zdecydowano się na podział pracy na trzy części chronologiczne (3., 2. i 1. tys.), a w ramach tego schematu źródła ułożono terytorialnie. Pierwszeństwo przyznano jednak miejscu pochodzenia, stąd jeśli źródła obejmują więcej niż jedno tysiąclecie (Egipt, Cypr) wówczas ich nie dzielono, lecz przyporządkowano do części, w której występuje więcej źródeł. Zatem rozdział dotyczący wszystkich źródeł egipskich znajduje się w części poświęconej 2. tys., zaś źródła cypryjskie zgrupowano w części omawiającej zabytki z 1. tys. Podział pracy na trzy duże części w układzie chronologicznym zapewnia zachowanie minimum równowagi pomiędzy nimi, oczywiście w granicach, na jakie pozwala liczebność źródeł w poszczególnych tysiącleciach. Żadnej równowagi nie można jednak zachować w poszczególnych rozdziałach ułożonych według proveniencji terytorialnej, ponieważ materiał źródłowy jest zachowany zupełnie nierównomiernie. Najbardziej wyraźne przykłady to Elam czy Babilon z jednym źródłem i Ebla z 275 źródłami. Nie-

⁵ Co ciekawe, Fulco 1976 pominął ten tekst zupełnie, zaś Lipiński 2009 umieścił go wśród źródeł z Ugarit, w podrozdziale poświęconym legendzie o królu Kerecie!

stety, nie sposób wprowadzić jakiegokolwiek ujednoczenia, gdyż byłoby ono wbrew zachowanemu materiałowi źródłowemu. Większe rozdziały zostały podzielone na podrozdziały poświęcone źródłom (katalog) oraz wnioskowi z tychże źródeł płynącemu. Z kolei katalogi źródeł bywają – w zależności od materiału źródłowego – podzielone na części dotyczące występowania imienia samego boga Reszefa oraz poświęcone nazwom osobowym lub miejscowym, zawierającym imię Reszefa. Natomiast podział wniosków w poszczególnych rozdziałach zależy od natury tekstów źródłowych i może zawierać paragrafy dotyczące chronologii kultu Reszefa i form jego imienia, cech bóstwa, lokalnych hipostaz, użycia imienia boga w materiale onomastycznym itp. Oczywiście, powyższe podziały mają sens jedynie w rozdziałach zawierających większą liczbę źródeł. Niecelowe byłoby dzielenie na jakiegokolwiek mniejsze jednostki rozdziałów omawiających kilka bądź zgoła jedno źródło, nawet jeśli prowadzi to do nierównowagi w konstrukcji pracy. Należy w tym miejscu zamieścić jeszcze jedną uwagę dotyczącą liczenia źródeł. Otóż przyjęto zasadę, że liczona będzie każda wzmianka o Reszefie bądź o imieniu teoforycznym zawierającym imię Reszefa, nawet jeśli pojawiają się one kilkakrotnie w jednym tekście. Jeśli bowiem na przykład w jednej inskrypcji królewskiej Reszef jest wspomniany kilka razy, świadczy to o większym związku władcy z kultem omawianego bóstwa aniżeli w przypadku, gdy Reszef pojawia się tylko jeden raz. Podobnie jest w przypadku wykazów ofiar składanych bogom. Jeśli Reszef pojawia się w takim wykazie wielokrotnie, nie ulega wątpliwości, że miał on w kulcie większe znaczenie aniżeli bóstwa wspomniane tylko jeden raz. Powinno więc to mieć swoje odzwierciedlenie w danych statystycznych. Oczywiście, należy przy tym pamiętać, że owe dane przedstawiają liczbę wzmianek o Reszefie, a nie liczbę tekstów, inskrypcji itp. Jako wstępny rozdział, wyłamujący się z układu chronologicznego, zamieszczono krótkie rozważania dotyczące możliwej etymologii imienia Reszefa. Na końcu umieszczono indeksy i bibliografię. Wykaz skrótów oraz zasady transkrypcji dla ułatwienia lektury umieszczono na początku pracy. Pracę uzupełniają mapy ukazujące rozmieszczenie omawianych źródeł.

Mimo że Reszef nie należy do pierwszoplanowych postaci w mitach bliskowschodnich, cieszy się znaczną popularnością w badaniach wśród współczesnych naukowców. Można tu wymienić wiele artykułów poświęconych różnym aspektom kultu Reszefa w poszczególnych krajach. Aby jednak uniknąć powtórek, najistotniejsze prace zostały podane na początku rozdziałów. Tam też wspomniane są najważniejsze edycje źródeł, w których można znaleźć interesujące nas dane. Oczywiście, w rozdziałach zawierających jedno bądź najwyżej kilka źródeł takich wprowadzeń nie umieszczano, omawiając całą

problematykę w ramach danego źródła. W tym miejscu wspomniane zostaną jedynie te teksty, które starały się ująć całość problematyki związanej z Reszefem, powstałe nie wcześniej aniżeli w połowie XX w. Wcześniejsze omówienia z racji nieuwzględnienia później odkrytych źródeł są bardzo niekompletne. W układzie chronologicznym najistotniejsze prace można przedstawić następująco:

P. Matthiae poświęcił Reszefowi, ze szczególnym uwzględnieniem jego ikonografii, artykuł opublikowany w nowym wówczas czasopiśmie *Oriens Antiquus*⁶. Oczywiście, z racji daty wydania nie ma w tym tekście uwzględnionych tekstów z Ebla, Emar oraz wielu z Egiptu.

Z kolei na źródłach pisanych skupił się w swym artykule F. Vattioni⁷. Bez wątpienia było to w tamtym czasie najlepsze omówienie kultu Reszefa, choć – rzecz jasna – także nie uwzględniało wielu źródeł.

Kontrowersyjną pracą jest artykuł D. Conrada, który starał się udowodnić, że Reszef był jednym z najważniejszych bóstw w panteonie i pełnił w nim przede wszystkim funkcję boga pogody, burzy, błyskawic, a co za tym idzie: urodzaju⁸.

Solidne omówienie źródeł związanych z Reszefem dał w swych dwóch artykułach wydanych w tym samym roku A. van den Branden⁹. Autor ten przedstawia najważniejsze znane wówczas teksty dotyczące Reszefa, podkreślając złowrogą stronę natury omawianego boga. Niedługo później ukazała się monografia poświęcona trzem bóstwom: Apollonowi, Nergalowi i Reszefowi autorstwa M. Schrettera¹⁰. Jest ona jednak pisana z perspektywy badacza religii greckiej, który szuka wyjaśnień dla fenomenów tam obserwowanych w (nieco mu obcych) religiach bliskowschodnich.

Pierwszą monografią poświęconą w całości Reszefowi była praca W.J. Fulco, powstała w ramach studiów na Papieskim Instytucie Biblijnym. Jej tekst cechuje się klarownym układem, przedstawia katalog źródeł i ich omówienie, można więc powiedzieć, że niniejsza książka w jakiejś mierze wzoruje się na konstrukcji wspomnianej pracy. Jednocześnie nie sposób nie zauważyć, że w pracy W.J. Fulco brakowało wielu źródeł i to nie tylko tych, których autor jeszcze nie mógł znać, z racji ich późniejszej publikacji. Powstało wiele recenzji, niekiedy dość krytycznych, choć zawsze podkreślających wagę pracy autora¹¹.

⁶ Matthiae 1963, 27–43.

⁷ Vattioni 1965, 39–74.

⁸ Conrad 1971, 157–183.

⁹ van den Branden 1971a, 389–416; van den Branden 1971b, 211–225.

¹⁰ Schretter 1974. Rozdział poświęcony Reszefowi to strony 111–173.

¹¹ Coogan 1978, 111; Couroyer 1978, 150–152; Spalinger 1978, 514–517; Horn 1979, 143–145; Lipiński 1979, 259–260; Giveon 1980, 144–150; Xella 1981b, 121–124.

Do momentu ukazania się monografii E. Lipińskiego praca W.J. Fulco stanowiła punkt wyjścia do jakichkolwiek badań nad Reszefem. Trzeba też uczciwie zauważyć, że jej autor miał po prostu zwykłego pecha, ponieważ w momencie wydania pracy drukiem zaczęły się ukazywać teksty z Ebla (o czym W. J. Fulco mógł jedynie wspomnieć w przedmowie), co spowodowało utratę aktualności już w momencie publikacji.

W latach 90. ukazały się dwa podstawowe do dziś słowniki biblijne, zawierające wartościowe hasła o Reszefie, oczywiście omawiające to bóstwo także w pozabiblijnym kontekście. Autorem artykułu na ten temat w *Anchor Bible Dictionary* jest L.K. Handy¹², natomiast hasło do *Dictionary of Deities and Demons* napisał P. Xella¹³, autor także innych prac poświęconych Reszefowi, szczególnie w Ugarit. Do wymienionych słowników należy koniecznie dodać nowe hasło w XI tomie *Reallexikon der Assyriologie* autorstwa M.P. Strecka¹⁴.

Kolejną ważną pracą dotyczącą tego bóstwa był artykuł autorstwa H. Niehra w pracy zbiorowej dotyczącej demonologii biblijnej¹⁵. Podobnie jak w innych tego typu opracowaniach, szeroko zostały przedstawione także źródła pozabiblijne. Uderza jednak brak wzmianki o źródłach z Emar.

Już podczas powstawania niniejszego tekstu ukazały się kolejne prace. Z pewnością na pierwszym miejscu należy wymienić monografię E. Lipińskiego, *Resheph. A Syro-Canaanite Deity*¹⁶. Jest to bez wątpienia najlepsza książka poświęcona omawianemu bóstwu. Wspomina ona zdecydowaną większość źródeł dotyczących Reszefa, choć zgodnie z przyjętą metodą przedstawia i omawia jedynie te, które autor uznał za ważne. Dane bibliograficzne pozostałych źródeł wymienione zostały w przypisach, jednak już bez przytoczenia samych tekstów. Czytelnik musi więc zawierzyć ocenie autora. O ile wśród tekstów dotyczących samego Reszefa praca E. Lipińskiego jest niemal kompletna, o tyle w materiale onomastycznym zdejają się, niekiedy liczne, pominięcia. Widać też, że ten typ źródeł mniej interesował autora i jego badania były nieco przypadkowe. Na przykład onomastyka z Emar została opracowana dokładnie i obszernie¹⁷, jednak omówienie onomastyki z Ebla zajmuje pięć linii tekstu¹⁸. Z pewnością nie do przecenienia jest filologiczna wiedza E. Lipińskiego i jego niesamowita erudycja, co sprawia, że w problematyce językoznawczej jego praca jawi się

¹² Handy 1992, 678–679.

¹³ Xella 1999², 700–703.

¹⁴ Streck 2008, 251–253.

¹⁵ Niehr 2003, 84–107.

¹⁶ Lipiński 2009. Praca ukazała się na przełomie listopada i grudnia 2009.

¹⁷ Lipiński 2009, 124–132.

¹⁸ Lipiński 2009, 49.

w wielu miejscach jako wzorowa, choć jednocześnie nie sposób nie odnieść wrażenia, że niektóre z propozycji nowych lekcji są dość ryzykowne. Wydaje się jednak, że autor, koncentrując się na kwestiach językowych, nieco powierzchownie potraktował problemy związane z historią religii, nie wyciągając wielu wniosków z dostępnego materiału. Jest to szczególnie widoczne w zakończeniu, które ma zaledwie niecałą stronę długości¹⁹. Wobec ogromnej ilości źródeł i niekiedy nieco chaotycznego ich układu dużym utrudnieniem są niekompletne indeksy, uwzględniające jedynie źródła cytowane w głównym tekście, a pomijające te, które zostały jedynie wymienione, o źródłach pojawiających się w przypisach nie wspominając.

Inną książką opublikowaną w trakcie powstawania niniejszej pracy jest monografia J.M. Blair *De-Demonising the Old Testament*, w której Reszefowi poświęcono obszerne fragmenty, omawiając nie tylko przykłady biblijne, lecz także z innych źródeł²⁰. Należy tu jednak zaznaczyć, że w odniesieniu do danych pozabiblijnych J.M. Blair idzie wiernie za literaturą, nie dając żadnych nowych propozycji. Natomiast przedstawiając przykłady biblijne, autorka stara się za wszelką cenę udowodnić, że Reszeza (ani żadnej innej z omawianych istot) nie można nazywać demonem, co jednak wynika z błędnej, opartej jedynie na współczesnym znaczeniu słowa, definicji pojęcia „demon”.

Tak bogata literatura przedmiotu, w tym liczne prace powstałe zupełnie niedawno, dowodzi wagi omawianej problematyki i ukazuje jej aktualność. Wskazuje to jednocześnie na trafność podjętego tematu. Nie trzeba dodawać, że wśród polskich publikacji nie ma żadnej monografii poświęconej Reszefowi.

Osobną kwestią wartą zaznaczenia jest identyfikowanie Apollona pojawiającego się w źródłach greckich i rzymskich mówiących o świecie fenicko-punickim²¹. Biorąc pod uwagę utożsamienie Apollona i Reszefa w źródłach cypryjskich, można by przypuszczać, że także i gdzie indziej bogowie ci byli łączeni. Stajemy jednak wobec problemu, czy z a w s z e Apollon na Wschodzie jest utożsamiany z Reszefem? Kiedy bóstwa te można identyfikować, a kiedy Apollona należy łączyć z innym bogiem, na przykład z Eszmunem²²? Czy są jakieś ograniczenia czasowe bądź terytorialne? A może każdy przypadek należy rozpatrywać osobno? Kiedy mamy do czynienia z *interpretatio Graeca*

¹⁹ Lipiński 2009, 263.

²⁰ Blair 2009, 41–53, 194–233.

²¹ Np. Polibiusz, *Dzieje Rzymu*, VII 9:2–3, gdzie w traktacie pomiędzy Filipem V a Hannibalem pojawia się Apollon.

²² W źródłach punickich: Lipiński 1995, 155–168, 188; Niehr 2003, 93–94.

dokonaną wyłącznie przez klasycznego autora, a kiedy Apollon i jego wschodni odpowiednik byli rzeczywiście utożsamiani przez samych mieszkańców? Wreszcie co zrobić z przypadkami, gdy Reszef zdaje się być identyfikowany z innymi klasycznymi bóstwami, na przykład z Heraklesem?²³ Niestety, nie znamy odpowiedzi na te pytania i wskutek tego poruszamy się wśród przypuszczeń. Brak pewnej identyfikacji, jak to miało miejsce na przykład w bilingwicznych inskrypcjach cypryjskich. Wobec takich wątpliwości pozostawiamy źródła klasyczne wspominające o Apollonie w kontekście fenicko-punickim bez jasnego odniesienia do Reszefa, jako nie dotyczącego omawianego bóstwa.

Niezależnie od tego, skąd pochodzą źródła, w całej publikacji będzie używana forma imienia Reszef, tak by czytelnik nie czuł się zagubiony wśród wielorakości możliwych form. Wyjątkiem będą źródła onomastyczne i topomastyczne, gdzie używane będą takie formy imienia, jakie występowały w danym kraju. Jednocześnie podczas omawiania źródeł podana zostanie najbardziej prawdopodobna forma imienia Reszefa, jaka używana była w kraju skąd pochodzą źródła.

Nazwy własne zapisywane są w sposób uproszczony, aby niepotrzebnie nie komplikować systemu zapisu. Niektóre bowiem z owych nazw od dawna są przyjęte w języku polskim i zapisywanie ich poprzez naukową transkrypcję budziłoby zdziwienie. Tak właśnie jest choćby w przypadku egipskich Teb, których nazwę należałoby zapisywać z grecka Thēbai bądź z egipska Uaset. Aby uniknąć niekonsekwencji, także te mniej znane nazwy zapisywane są w formie uproszczonej, np. zamiast Abū Ṣalābīh stosowana jest forma Abu Ṣalabich. Oczywiście, nie dotyczy to tych miejsc, gdzie dla zrozumienia tekstu należało przedstawić dokładną formę zapisu. Jest ona wtedy zwykle umieszczona w nawiasie.

Wszystkie daty podane w niniejszej pracy dotyczą czasu przed narodzeniem Chrystusa, chyba że zostało zaznaczone inaczej. Jedynym wyjątkiem są daty dotyczące czasu odnalezienia poszczególnych zabytków. Podając daty, przyjęto tzw. średnią datację, ponieważ większość podręczników posługuje się wciąż tym systemem. Należy jednak mieć na uwadze, że system datacji skróconej zyskuje coraz więcej zwolenników i być może należałoby nieco obniżyć wszystkie podane daty. Wyjściem pośrednim jest podawanie dat w obu systemach, co przyjęto na przykład w podręczniku starożytnego Bliskiego Wschodu autorstwa A. Kuhrt²⁴.

²³ W Palmyrze: Kaizer 2002, 98.

²⁴ Kuhrt 1995.

Przedstawiwszy wszystkie uwagi wstępne, możemy teraz przystąpić do prezentacji obrazów Reszefa, opierając się na źródłach z poszczególnych krain. Gdy praca ta zostanie ukończona, nałożymy na siebie powstałe przedstawienia, by zauważyć najważniejsze, powtarzające się cechy kultu Reszefa oraz wychwycić lokalne odmiany. Dzięki układowi chronologicznemu będziemy mogli także zauważyć zmienność owych cech w czasie.

ETYMOLOGIA

Mówiąc o etymologii imienia Reszefa, należy zacząć od stwierdzenia tyleż istotnego, co banalnego: otóż jest ona niepewna. Brak jednej, zaakceptowanej przez większość badaczy propozycji. Najczęściej spotykana jest koncepcja, że imię omawianego bóstwa pochodzi od rekonstruowanego semickiego rdzenia **ršp*, który miałby znaczyć „płonąć, palić, zapalać”¹, a przez to imię wiązałoby się z płomieniem, gorącem, a co za tym idzie: z gorączką. Stąd Reszef miałby być bóstwem zarazy. Rekonstrukcja owego hipotetycznego rdzenia opiera się na znaczeniu wyrazu *rešep* w niektórych fragmentach biblijnych, gdzie wiąże się on z płomieniem, błyskawicą (Ps 76,4; 78,48; Hi 5,7; Pnp 8,6). Później pojawia się *rišpā*, czyli „płomień” w żydowskich tekstach aramejskich, oraz **ršp*, to jest „płonąć”, i *ršpw* / *ršwp* w tekstach samarytańskich². O ile znaczenie to nie budzi wątpliwości i zdaje się dobrze pasować do cech kultu Reszefa, o tyle kluczowym problemem pozostaje chronologia. Należy bowiem zauważyć, że imię Reszefa pojawia się już w źródłach z XXIV w. z Ebla, natomiast pierwsze biblijne teksty wiążące wyrazy oparte na rdzeniu **ršp* z płomieniem, żarem pochodzą nie wcześniej niż z końca VI w., a może jeszcze nieco później. Mamy więc niemal 2000 lat poświadczanego kultu Reszefa i żadnych tekstów wskazujących na „ognistą” etymologię jego imienia. Co gorsza, wszystkie źródła wskazujące na takie właśnie pochodzenie imienia Reszefa pochodzą wyłącznie z kręgów żydowskich. Powyższa hipoteza opiera się więc na źródłach stosunkowo późnych i pochodzących z jednego tylko środowiska. To oczywiście budzi uzasadnione wątpliwości. Stąd też pojawiały się inne propozycje wiążące imię Reszefa z rdzeniami **srp*, **šrb* bądź nawet **ršp*³. Nie mają one

¹ Dahood 1958, 85; Albright 1968a, 79; Gesé & Höfner & Rudolph 1970, 141–142; Roberts 1972, 48; Mulder 1993, 685; Streck 2008, 252; jako najczęściej proponowaną przytaczają tę etymologię także: Xella 1999b, 701; Kościelniak 1999, 32 = Kościelniak 2002, 34; Mettinger 2001, 85; Frey-Anthes 2007, 110.

² BDB 958; HAL s.v. *rešep*.

³ Zob. ich przegląd: Mulder 1993, 685; Frey-Anthes 2007, 110. Fulco nie wyklucza nawet *rph*, *rpš*, *trp*, *trp*, *rpp*, *rhp*, co wydaje się już zupełnie dowolnymi spekulacjami (Fulco 1976, 65).

jednak podstaw źródłowych i są jedynie filologicznymi spekulacjami. Bardziej prawdopodobne może być powiązanie Reszeffa z akad. czasownikiem *raš/sābu(m)* I, czyli „zgnieść, zniszczyć, wyciąć” oraz przymiotnikiem *rašbu(m)*, czyli „przerażający, straszliwy”⁴. Etymologia taka dobrze wiązałaby się z gniewnym, groźnym bóstwem, jakim jawi się Reszef. Powiązanie to ma jednak słabą stronę: każde bóstwo starożytnego Bliskiego Wschodu, jeśli rozgniewało się na ludzi z jakiegoś powodu, mogło być określone jako „przerażające, straszliwe”. Czy zatem formowano by imię konkretnego bóstwa na podstawie jednej z najpospolitszych cech boskich? Oczywiście nie sposób znaleźć odpowiedzi na tak postawione pytanie. Być może zresztą obie koncepcje nie wykluczają się, lecz raczej uzupełniają. Na semantyczną bliskość straszliwego gniewu, zapalczywości (*nomen omen*) z płomieniem, ogniem wskazuje w językach semickich przykład rdzenia *ħrr/hl’ly* wiążącego się zarówno z gniewem, jak i z płomieniem⁵. Stąd w biblijnym języku hebr. *ħarôn* to zarówno „płonący”, jak i „gniew”, a czasownik *ħārāh* może oznaczać tak „stawać się gorącym”, jak i „zapłonąć gniewem”. Podobnie rzecz się przedstawia w późniejszych formach języka hebr. oraz aram. używanego w środowisku żydowskim⁶. Nie od rzeczy będzie zaznaczyć, że imię boga Erry, utożsamionego z Nergalem do tego stopnia, iż oba imiona od 2. tys. były używane zamiennie, pochodzi właśnie od tego rdzenia. Mając w pamięci, że Reszef był łączony z Nergalem, jaśniejszy staje się ich przerażający, gniewny, gorący temperament. Możemy się więc domyślać, że tak jak hebr. rdzeń *ħrr* rozwijał się od początkowej idei gorąca po gniew, tak też wyraz *rešēp* początkowo oznaczał imię straszliwego, gniewnego bóstwa wojny i zarazy, stopniowo jednak zyskiwał znaczenie „gorączki”, „gorąca”, a następnie – „żaru”, „płomienia”, „błyskawicy”. Należy jednak pamiętać, że takie rozszerzenie pola semantycznego mamy poświadczone jedynie w języku hebrajskim.

4 Albright 1926, 151; van den Branden 1971a, 394–395; van den Branden 1971b, 211; Müller 1980, 10; zdecydowanym zwolennikiem tej etymologii jest E. Lipiński, zob. Lipiński 1995, 179; Lipiński 2009, 23–24. Por. *AHW* 960–961; *CAD R* 179–180, 191–192.

5 Zob. akad. *arāru* „gnić”; ugar. *ħrr* „wysuszyć, płonąć, piec”; aram. *ħrr* „ogień, gniew”; erēru „pleśnieć”; arab. *ħarra* „płonąć”; *ħarwat* „płonący, gniew”; etiop. *ħarra* „być gorącym”; *CAD A* 237; *E* 280, 307; *AHW* 65, 238; *DUL* 368–369. Nieprzypadkowo także we współczesnych językach gniew, złość, popędliwość wiążą się z wysoką temperaturą, zob. człowiek o płomiennym temperamencie, w gorącej wodzie kąpany, z gorącą głową, gorąco-krwisty itp.

6 Wyrazy pochodzące od tego rdzenia mogą otrzymywać znaczenie „błyszczący”, „podsycać (ogień)”, „podpalać”, ale też „sprzeczać się”, „gniew”, „kłótnia”; zob. *BDB* 354, 359; *HAL* s.v. *ħrh*; *ħrr*; *ħārôn*.

CZĘŚĆ PIERWSZA

ŹRÓDŁA Z TRZECIEGO TYSIĄCLECIA

I. EBLA

Niemal wszystkie teksty z Ebla, w których pojawia się Reszef, są natury ekonomicznej i stanowią zapis przychodów bądź rozchodów magazynów pałacowych. Mimo swego jednorodnego charakteru teksty te stwarzają kłopoty przy tłumaczeniu, choćby ze względu na dość prostą formę zapisu pomijającą często przyimki. Większość tekstów (166 na przedstawione poniżej 215 tekstów) została uwzględniona w katalogu przedstawionym przez F. Pomponio i P. Xellę w ramach pracy *Les dieux d'Ebla*¹. Katalog ten pomijał jednak niektóre teksty opublikowane już w czasie jego powstania oraz oczywiście nie uwzględniał tekstów, które się ukazały po jego wydaniu. Ponadto katalog ten nie podaje opisów tekstów, a niekiedy także dokładnej numeracji wersów. Zdarza się także, że nie ma odnośnika do publikacji tekstu. Poniższy zbiór został uzupełniony o te dane. Niezastąpioną pomocą okazała się przy tym dostępna on-line baza danych Ebla Digital Archives, funkcjonująca w ramach Progetto Sinlequini, zawierająca wszystkie opublikowane teksty eblaickie². Wykaz tekstów wspominających o Reszefie znaleźć można w najnowszej pracy E. Lipińskiego³, choć nie zwiera on samych tekstów – poza niektórymi omawianymi – lecz podaje jedynie ich sigła.

Wobec niekiedy fragmentarycznego zachowania tekstów przyjęto, że podawany jest tylko numer wersu, w którym pojawia się imię Reszefa. Wyjątkiem są teksty, w których nie ma pełnej numeracji wersów. W takiej sytuacji pojawiają się wersy oznaczające cały fragment. Drugim wyjątkiem są teksty przytaczane na podstawie *ARES II*, a gdzie indziej niepublikowane. Ponieważ

¹ Praca wprawdzie podaje 167 przykładów, jednak tekst *Ebla 90* jest omyłkowo powtórzony. Ponadto mylący jest zapis Pomponio & Xella 1997, 119, gdzie autorzy sugerują przykład występowania Adammy, małżonki Reszefa, poprzez zapis: ^dbe-mí ^dra-sa-ap 'à-da-ni^{ki} w *ARET VII* 79, 12. Jednak w rzeczywistości tekst nie zawiera imienia Reszefa, a potraktowanie „Pani” (^dbe-mí) jako pewnego zapisu dla Adammy jest jedynie interpretacją autorów.

² Dostępna w Internecie <<http://virgo.unive.it/eblaonline/cgi-bin/home.cgi>> [dostęp: 6.05.2011].

³ Lipiński 2009, 27–48.

ARES II podaje tylko wers, w którym występuje nazwa danej miejscowości, należy domyślać się, że w konstrukcji typu „Reszef z Tunip” (^d*ra-sa-ap tù-ne-ép^{ki}*) czy „Reszef z Atani” (^d*ra-sa-ap ’à-tá-ni^{ki}*) imię Reszefa występuje w większości przypadków w wersji poprzednim. Ponieważ jednak nie dysponujemy rzeczywistym tekstem, podawany jest tylko dokładny numer wersu za *ARES II*.

Ze względu na publikowanie tekstów z Ebla w dwóch podstawowych seriach wydawniczych *ARET* i *MEE*, w których te same teksty niekiedy się powtarzają, ponadto niektóre teksty pojawiają się niekiedy po raz pierwszy (a nierzadko jedyny) w jeszcze innych publikacjach poza wymienionymi seriami, przyjęto układ według sigłów archeologicznych, nie zaś według wydania tekstów. Oczywiście i ta metoda ma swoje wady, ponieważ zdarzają się teksty zapisane na kilku fragmentach tabliczki określanych różnymi sigłami archeologicznymi. Mimo to taki właśnie układ wydaje się łatwiejszy w użyciu, aniżeli oparty na, niestety, dość chaotycznych wydawnictwach włoskich. Przyjęto również, że numery wersów podawane są w odniesieniu do danej publikacji (o ile takowa była), nie zaś do siglum archeologicznego. Wynika to z faktu, że ten sam wers może mieć w różnych publikacjach różne oznaczenie, wynikające np. z innej numeracji kolumn albo z odczytania w późniejszej publikacji wersów, które pozostawiono wcześniej jako nieczytelne. Jako przykład kłopotów z ustaleniem numeru wersu można przedstawić występowanie imienia teoforycznego zawierającego imię Reszefa w tekście TM.76.G.525. We wcześniejszej publikacji *ARET VIII* imię to występuje w wersji oznaczonym 525, XXIII:14⁴, natomiast w późniejszej pracy *MEE V* ten sam wers nosi oznaczenie 5, v.X:14’. Ta wielość oznaczeń powoduje konieczność przedstawiania kolejnych sigłów, zapewnia jednak uniknięcie pomyłki przy posługiwaniu się różnymi wydaniem tekstu.

Czytelnik musi mieć także świadomość, że przedstawione tłumaczenia są często tylko hipotetyczne, ze względu na dość ułomny sposób zapisu oraz wciąż ograniczoną znajomość słownictwa używanego w Ebla. Nie zawsze jesteśmy także w stanie stwierdzić, czy dany dokument rejestruje przychody, czy też rozchody magazynów królewskich. Na szczęście nie zmienia to podstawowej dla nas informacji o złożeniu ofiary Reszefowi.

Na końcu umieszczono dane onomastyczne. Niestety, w zdecydowanej większości przypadków nie ma żadnych danych o osobach noszących te imiona.

⁴ Dla jeszcze większego skomplikowania często podawany jest inny sposób podziału tekstów eblaickich, uwzględniający tylko – jeśli tak można je nazwać – akapity. Wówczas omawiany przykład jest oznaczany *ARET VIII* 525:45.

W badaniu tychże imion pomocne były podstawowe publikacje poświęcone tej tematyce, takie jak starsze *ARES I* i praca M. Krebbernika⁵, a przede wszystkim nowsza publikacja *ARES III*. Wreszcie jako swego rodzaju częściowy katalog może służyć pięć linijek monografii o Reszefie E. Lipińskiego⁶, gdzie wymienione są sigła tekstów eblaickich zawierających 41 (z podanych poniżej 60) imion zawierających element teoforyczny *ra-sa-ap*.

1. Bóstwo Reszef

1. TM.75.G.570 (*ARET IX* 17, r.VI:2)⁷. Tekst z archiwum L.2712, zawierający wykaz rozchodu żywności dla urzędników oraz na ofiary. „**1 taca czystego chleba dla Reszefa z Atani** (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.

2. TM.75.G.1264 (*ARET I* 15, r.IV:11; *MEE II* 2, r.IV:11)⁸. Tekst mówiący o rozliczeniu tekstyliów i metali szlachetnych. „**2 tkaniny z á ra dla Reszefa z Gunum** (^d*ra-sa-ap gú-nu*) **dała królowa w dniu uczty (u) swojego syna**”.

3. TM.75.G.1264 (*ARET I* 15, r.XI:5; *MEE II* 2, r.XI:5)¹⁰. Opis j.w. „**1 płaszcz o pojedynczym splocie, 1 tunika, 1 pas kolorowej tkaniny dobrej jakości**¹¹ **dla Re'i-Malika, człowieka Ennaja, namaszczonego kapłana Reszefa z Atani** (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.

4. TM.75.G.1284 (v.IV:9-V:6)¹². Tekst mówiący o rozliczeniu złota na różne cele. „**1 mina i 50 (szekli) złota na dwie duże bransolety dla Reszefa** (^d*ra-sa-ap*), **1 mina i 23 (szekle) złota na 2 bransolety dla Adammy (jako ofiara) oczyszczenia królowej**”.

5. TM.75.G.1289 (*MEE II* 11, r.VI:3)¹³. Tekst dotyczący rozchodu wełny i tkanin. „**1 miara wełny, przydział na ofiarę dla Reszefa z Gunum** (^d*ra-sa-ap gú-núm*)”.

⁵ Krebbernik 1988.

⁶ Lipiński 2009, 49.

⁷ Inne spotykane siglum: *ARET IX* 17, 6; Pomponio & Xella 1997, 300.

⁸ Inne spotykane siglum: *ARET I* 15, 13; Pomponio & Xella 1997, 309.

⁹ Lipiński 2009, 38 sugeruje, że była to uczta urodzinowa.

¹⁰ Inne spotykane siglum: *ARET I* 15, 30; Pomponio & Xella 1997, 306.

¹¹ Określenia produktów tekstylnych jedynie przybliżone ze względu na niepewne znaczenie.

¹² Tekst za: Pomponio & Xella 1997, 297–298.

¹³ Pomponio & Xella 1997, 309.

6. TM.75.G.1292 (*MEE II* 12, v.II:7)¹⁴. Tekst dotyczący rozchodu metali szlachetnych. „**33 dilmunickie szkle złota na blaszkę / liść (?) od / dla**¹⁵ (?) **Ebila, sługi Reszeza** (^d*ra-sa-ap*)”.

7. TM.75.G.1345 (*ARET II* 14, XX:5; *MEE II* 30, v.IX:5)¹⁶. Tekst w pierwszej części mówiący o rozchodach tkanin oraz złotych i srebrnych dodatków do szat, w drugiej zaś dotyczący wełny. „**5 miar** KIN_x **wełny, 2 motki lnu, 1 miara** KIN_x **wełny na kolorowe wstęgi (?) dla Reszeza z Atani** (^d*ra-sa-ap*^{<<ki>>} ^à*tá-ni*^{ki})”.

8. TM.75.G.1348 (*ARET XV/1* 8, v.VI:15)¹⁷. Długi tekst mówiący o przydziałach różnych dóbr: tkanin, metali, przedmiotów. „**1 miara** KIN_x **wełny dla Reszeza z Daraum** (^d*ra-sa-ap da-ra-um*^{ki})”.

9. TM.75.G.1348 (*ARET XV/1* 8, v.VI:18)¹⁸. Opis j.w. „**1 miara** KIN_x **wełny dla Reszeza z Da’azu** (^d*ra-sa-ap da-’à-zu*^{ki})”.

10. TM.75.G.1361 (*ARET XV/1* 11, r.XII:2)¹⁹. Tekst dotyczący rozchodu tkanin. „**1 pas kolorowej tkaniny dla Reszeza z Szamutu** (^d*ra-sa-ap lú ša-mu-tù*^{ki})”.

11. TM.75.G.1364 (*ARET XV/1* 12, v.VI:1)²⁰. Tekst dotyczący rozchodu tkanin i wełny. „**1 miara** KIN_x **wełny na oszczep (sic!) dla Reszeza z Muriku** (^d*ra-sa-ap mu-rí-ig*^{ki})”.

12. TM.75.G.1369 (*ARET IV* 12, IX:9)²¹. Tekst dotyczący rozchodu tkanin, przedmiotów, metali i drewna z wielkiego archiwum pałacowego L.2769. „**1 delikatna tkanina (z) Manuwat**²², **przydział na ofiarę dla Reszeza** (^d*ra-sa-ap*) **(i) Enki**²³; **otrzymał w Duszigu**”.

¹⁴ Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

¹⁵ Bardziej prawdopodobne jest tłumaczenie „dla Ebila, sługi Reszeza”, ponieważ w przypadku propozycji „od Ebila, sługi Reszeza” brakuje informacji, komu owa ofiara ma być złożona. Forma „dla Ebila, sługi Reszeza” przypomina nieco tekst TM.75.G.1264 (*Ebla* 3), gdzie odbiorcą ofiary także jest osoba związana z kultem Reszeza.

¹⁶ Inne spotykane siglum: *ARET II* 14, 82; Pomponio & Xella 1997, 299.

¹⁷ Inne spotykane siglum: *ARET XV/1* 8,76. Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

¹⁸ Inne spotykane siglum: *ARET XV/1* 8,77. Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

¹⁹ Inne spotykane siglum: *ARET XV/1* 11,53. Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

²⁰ Inne spotykane siglum: *ARET XV/1* 12,73. Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

²¹ Inne spotykane siglum: *ARET IV* 12,21; Pomponio & Xella 1997, 297.

²² Pomponio & Xella 1997, 297 proponują uzupełnienie „...tkanina (dla człowieka z) Manuwat...”. Inaczej Lipiński 2009, 48: „...tkanina (dla miasta) Manuwat...”, jednak takie tłumaczenia nie są przekonujące wobec licznych określeń przedmiotów według ich pochodzenia, por. np. tekst *Ebla* 37: „1 tkanina NI.NI z Irar” (1 túg-NI.NI ì-ra-ar^{ki}), nie wspominając często występującego amoryckiego sztyletu.

²³ Zarówno tutaj, jak i w tekście *Ebla* 19 najprostszym i najbardziej logicznym wydaje się odczytanie znaków ^d*en-ki* / ^d*e*n-ki jako imienia boga Enki. Lipiński 2009, 46–48, uważa, że znaki należy odczytać ^d*EN*^{ki} i oznaczają one królewski grobowiec, skąd pojawia się określenie „Resheph of the king’s grave”. Tezy Lipińskiego mają jednak swoje słabe strony. Brak *wa* pomiędzy imionami bogów nie dowodzi tego, że drugi element jest określeniem bóstwa, ponieważ sytuacja taka zdarza się także, gdy z pewnością mamy do czynienia z dwoma imionami, zob.

13. TM.75.G.1376 (*MEE II* 48, r.II:3)²⁴. Tekst z królewskiego archiwum L.2769 księgujący ofiary ze złota i srebra dla bogów. „**8 min srebra na wykonanie posągu – ofiara dla Reszefa z Atani** (^d*ra-sa-ap ’à-tá-ni^{ki}*): ofiara króla, ofiara królowej i ofiara Ebla”.

14. TM.75.G.1379 (*MEE I* 817)²⁵. Tekst dotyczący rozchodu tkanin i metali. Brak kontekstu. „**Reszef** (^d*ra-sa-ap*)”.

15. TM.75.G.1389 (*MEE I* 827)²⁶. Tekst dotyczący rozchodu tkanin i metali. Brak kontekstu. „**Reszef** (^d*ra-sa-ap*)”.

16. TM.75.G.1414 (v.VIII:1–5)²⁷. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów. „**1 miara wełny, przydział na ofiarę dla Reszefa z Gunum** (^d*ra-sa-ap gú-nu/núm?*)”.

17. TM.75.G.1418 (*ARET XV/1* 19, r.VI:17)²⁸. Tekst dotyczący głównie rozchodu tkanin oraz z rzadka innych przedmiotów. „**2 stare, różnokolorowe szaty; 2 tkaniny z ára koloru ú-ḥáb²⁹; 1 długa, zielona szata; 2 (kawałki) lnu; 1 pas kolorowej tkaniny dobrej jakości dla Reszefa** (^d*ra-sa-ap*) (i) Adammy”.

18. TM.75.G.1418 (*ARET XV/1* 19, r.VII:5)³⁰. Opis j.w. „**5 tunik, 4 materiały NI.NI, 9 (kawałków) lnu dla bogów plemienia³¹ (?) przy Reszefie z Atani** (^d*ra-sa-ap ’à-tá-ni^{ki}*)”.

Ebla 17, 191, a najlepszym przykładem jest *Ebla 170*, gdzie obok siebie występuje zapis „Reszef z Tunip i Adamma (i) Nidakul z ’Amatu” (^d*ra-sa-ap tú-ne-ép^{ki} wa^dBAD-mí^dNL.DA.KUL ’à-ma-tú^{ki}*), który pokazuje, że skrybowie z dużą dowolnością stosowali spójniki pomiędzy imionami bóstw. Także fakt ofiarowania pojedynczej tkaniny nie dowodzi, że mowa jest o jednym bóstwie. Tekst *Ebla 17* wymienia ofiary dla Reszefa (i) Adammy: „2 stare, różnokolorowe szaty; 2 tkaniny z ára koloru ú-ḥáb; 1 długa, zielona szata; 2 (kawałki) lnu; 1 pas kolorowej tkaniny dobrej jakości”. Nie ulega więc wątpliwości, że ofiara jest złożona dwóm bóstwom, a mimo to pojawiają się dary pojedyncze („1 długa zielona szata”, „1 pas kolorowej tkaniny”). Wreszcie sugestie E. Lipińskiego, by w określeniach typu *nída* (tur / maḥ) ^d*en-ki* (^d*EN^{ki}*) widzieć ofiarę dla grobu królewskiego, podobnie jak w pa₄-šēš ^d*en-ki* (^d*EN^{ki}*) namaszczonego kapłana grobowca, a nie ofiarę dla boga Enki i namaszczonego kapłana boga Enki wydają się nietrafione wobec powszechnego występowania tego typu wyrażen w tekstach z Ebla w połączeniu właśnie z imionami bóstw.

²⁴ Pomponio & Xella 1997, 300.

²⁵ Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

²⁶ Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

²⁷ Tekst za: Pomponio & Xella 1997, 309.

²⁸ Inne spotykane siglum: *ARET XV/1* 19,28; Pomponio & Xella 1997, 298.

²⁹ Zapewne chodzi o barwnik wytwarzany z galasów, zob. *MEE XII* s.54.

³⁰ Inne spotykane siglum: *ARET XV/1* 19,29; Pomponio & Xella 1997, 301–302.

³¹ Niejasne wyrażenie: „dingir-dingir-dingir *li-im áš-ti^dra-sa-ap ’à-tá-ni^{ki}*”. Pomponio & Xella przedstawiają powyższe tłumaczenie. *ARET XV/1* proponuje: „dla tysięcy bogów” („per i mille dèi”)

19. TM.75.G.1418 (*ARET XV/1* 19, r.VIII:6; Baldacci 1992, 30 [n.410]³²). Opis j.w. „**1 plakietka i 1 sokół dla [R]eszefa ([^dr]a-sa-ap) (i) Enki**”³³.

20. TM.75.G.1428 (*MEE I* 866)³⁵. Tekst dotyczący rozchodu tkanin. Brak kontekstu. „**Reszef (^dra-sa-ap)**”³⁶.

21. TM.75.G.1434 (*ARET XV/1* 20, v.VII:7)³⁷. Tekst dotyczący głównie rozchodu tkanin i wełny. „**[1] miara wełny dla Reszefa z Gunum (^dra-sa-ap gú-nu^{ki})**”.

22. TM.75.G.1435 (*ARET IV* 13, v.IV:6)³⁸. Tekst dotyczący rozchodu tkanin. „**1 tkanina z a koloru ú-ħáb dla odziania**³⁹ **byka Reszefa z Gunum**⁴⁰ (^dra-sa-ap gú-núm^{ki}) **w pałacu**⁴¹”.

23. TM.75.G.1435 (*ARET IV* 13, v.XIII:20)⁴². Opis j.w. „**2 miary wełny, przydział na ofiarę dla [Sipisz]⁴³ i Re[szefa] z Gun[um] (^dra-[sa-ap] gú-n[úm^{ki}])**”.

24. TM.75.G.1438 (*ARET XV/1* 21, v.VIII:4; Baldacci 1992, 34 [n.459])⁴⁴. Tekst dotyczący głównie rozchodu tkanin i wełny. „**1 miara KIN_x wełny dla strażnika bramy Reszefa z Gunum (ká ^dra-sa-ap gú-nu)...**”.

25. TM.75.G.1438 (*ARET XV/1* 21, v.VIII:11)⁴⁵. Opis j.w.; ciąg dalszy poprzedniego tekstu „**...w dniu [m]adaù, (kiedy) syn króla wyszedł do świątyni Reszefa z Gunum (^dra-sa-ap gú-nu)**⁴⁶”.

³² Inne spotykane siglum: *ARET XV/1* 19,33; Pomponio & Xella 1997, 298. Baldacci oznacza interesujący nas fragment przez siglum r.VIII:3–6 (w rzeczywistości r.VIII:5–7). Ponadto błędnie podaje, że tekst został opublikowany w *MEE X* 26. Błąd ten wynika zapewne z faktu, że *MEE X* 26 to tekst TM.75.G.1318, a nie TM.75.G.1418.

³³ Zapewne figurka sokoła.

³⁴ Zob. wyżej tekst *Ebla 12*. *ARET XV/1* także widzi tutaj imię boga Enki.

³⁵ Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

³⁶ G. Pettinato w tym wypadku wyjątkowo w opisie tekstu nie przytacza ^dra-sa-ap.

³⁷ Inne spotykane siglum: *ARET XV/1* 20,89. Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

³⁸ Inne spotykane siglum: *ARET IV* 13,53; Pomponio & Xella 1997, 309.

³⁹ Zapewne chodzi o ceremonię ozdobienia byka jakąś szatą, zob. *MEE XII* 54.

⁴⁰ Szerzej o Gunum / zagrodzie w paragrafie poświęconym lokalnym hipostazom Reszefa.

⁴¹ sa-za^{ki} = pałac. Szerzej zob. niżej w paragrafie poświęconym lokalnym hipostazom Reszefa.

⁴² Inne spotykane siglum: *ARET IV* 13, 80; Pomponio & Xella 1997, 309.

⁴³ EbDA nie rekonstruuje tu żadnego imienia, pozostawiając pustą linię: 'x[...].

⁴⁴ Inne spotykane siglum: *ARET XV/1* 13,78. Baldacci wspomina tylko o bramie Reszefa. Podobnie Pomponio & Xella 1997, 298, brak tam jednak podania dokładnych numerów wersów.

⁴⁵ Inne spotykane siglum: *ARET XV/1* 13,78; brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

⁴⁶ *ARET XV/1* sugeruje, że to sam syn króla złożył ofiarę, co jest możliwe, choć tekst tego nie zaznacza. Można jednak wyobrazić sobie sytuację, że to ktoś z rodziny królewskiej składa ofiarę w intencji (małoletniego?) syna, np. podczas jakiegoś rodzaju rytuału inicjacyjnego, jakim może być „(pierwsze?) wyjście do świątyni Reszefa z Gunum”. Por. podobny tekst *Ebla 40*.

26. TM.75.G.1464 (r.VIII:10)⁴⁷. Tekst dotyczący rozchodu srebra głównie na cele handlowe. „**15 dilmunickich szekli srebra do wymiany na 3 dilmunickie szekle złota dla ozdobienia 1 amoryckiego sztyletu⁴⁸ i 1 plakietki (jako) ofiara Ibrium dla Reszefa z Tunip (^dra-sa-ap tū-ne-ép^{ki})**”.

27. TM.75.G.1464 (r.IX:23-X:14). Fragment – o ile mi wiadomo – niepublikowany. Niestety, Pomponio & Xella 1997, 300, umieszczając ten tekst w swoim katalogu, nie podają jego treści, cytując jedynie podobny tekst z TM.75.G.1730 (*MEE VII* 34, v.IV:15–29).

28. TM.75.G.1464 (r.XI:25-XII:6)⁴⁹. Opis j.w. „**5 dilmunickich szekli srebra do wymiany na 1 dilmunicki szekel złota na 1 plakietkę (jako) ofiara Dusigu (f.) dla Reszefa z Atani (^dra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki})**”.

29. TM.75.G.1464 (v.XIII:27)⁵⁰. Opis j.w. „**25 dilmunickich szekli srebra do wymiany na 5 dilmunickich szekli złota dla ozdobienia 1 stołu i 1 plakietki, (z racji) oczyszczenia z powodu choroby⁵¹ matki króla dla Reszefa z Atani (^dra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki})**”.

30. TM.75.G.1466 (*ARET VII* 79, r.VI:8)⁵². Tekst z królewskiego archiwum L.2769 księgujący rozchody metali. „**7 dilmunickich szekli srebra na grot (?) oszczepu dla Reszefa z Atani (^dra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki})**”.

31. TM.75.G.1520 (*ARET IV* 17, v.I:13)⁵³. Tekst dotyczący rozchodu tkanin i metali. „**1 złoty topór dla Reszefa z Gunum (^dra-sa-ap gú-nu^{ki})**”.

32. TM.75.G.1520 (*ARET IV* 17, v.I:16)⁵⁴. Opis j.w. „**1 złoty topór dla Reszefa z Szi'amum (^dra-sa-ap ši/si-'à-am^{ki})**”.

33. TM.75.G.1520 (*ARET IV* 17, v.XI:22)⁵⁵. Opis j.w. „**1 miara wełny, przydział na ofiarę dla Reszefa z Gunum (^dra-sa-ap gú-nu^{ki})**”.

34. TM.75.G.1540 (v.III:1)⁵⁶. Tekst dotyczący rozchodu metali. „**1 taśma (?) z 28 szekli złota od królowej na oczyszczenie w [...] i oczyszcze-**

⁴⁷ Tekst za: Pomponio & Xella 1997, 308.

⁴⁸ Szerzej o tym rodzaju uzbrojenia zob.: Waetzoldt 1990, 8–18.

⁴⁹ Tekst za: Pomponio & Xella 1997, 302.

⁵⁰ Pettinato 1988, 310; Pomponio & Xella 1997, 302.

⁵¹ Wyrażenie wzbudzające wątpliwości w tłumaczeniu. Można je odczytać: sikil *al₆ <tū-ra> ama-gal-en*, czyli „(z racji) oczyszczenia podczas / z powodu choroby matki króla” (tak: Pettinato 1988, 310 (n.4g)). Drugą możliwą lekcją jest: sikil *al₆ <ku₄-ra> ama-gal-en*, czyli „(z racji) oczyszczenia podczas / z powodu 'wejścia' matki króla” (tak: Pomponio 1989, 297–299; Pomponio & Xella 1997, 302). Szerzej zob. poniżej paragraf poświęcony cechom Reszefa we wnioskach.

⁵² Inne spotykane siglum: *ARET VII* 79, 11; Pomponio & Xella 1997, 300.

⁵³ Inne spotykane siglum: *ARET IV* 17, 92; Pomponio & Xella 1997, 310.

⁵⁴ Inne spotykane siglum: *ARET IV* 17, 93; Pomponio & Xella 1997, 312.

⁵⁵ Inne spotykane siglum: *ARET IV* 17, 141; Pomponio & Xella 1997, 309.

⁵⁶ Tekst za: Pomponio & Xella 1997, 308.

nie dla Adammy z Tunip (^d*a-dam-ma tù-ne-ép^{ki}*) oraz 1 sztylet amorycki dekorowany złotem na oczyszczenie dla Reszefa z Tunip (^d*ra-sa-ap tù-ne-ép^{ki}*)”.

35. TM.75.G.1541 (*ARET II* 8, III:9)⁵⁷. Tekst księgujący złote wota dla bóstw. „1 mina (i) 20 szekli złota na 1 liść krzewu winorośli dla Reszefa z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*) w pałacu (lú sa-za_x^{ki}) (i) 4 (szekle) złota na wstęgę dla jego Adammy (^d*a-dam-ma-sù*)”. Przed Reszefem wymieniona jest Asztar, czyli lokalna odmiana Isztar – Inanny.

36. TM.75.G.1541 (*ARET II* 8, VI:3)⁵⁸. Opis j.w. „1 mina i 47 (szekli) złota na 1 wielką bransoletę dla Reszefa z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*) (oraz) 1 mina i 23 (szekle) złota na 1 małą bransoletę dla jego Adammy (^d*a-dam-ma-sù*) w (miesiącu) Iszhary”. Przed Reszefem pojawia się bóstwo słońca (^dUTU).

37. TM.75.G.1560 (*ARET XV/1* 28, v.VI:4)⁵⁹. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów i metali. „1 stary (starego typu?) amorycki sztylet, 1 pas ko[lorowej tkaniny] (jako) ofi[ara] dla [Resz]efa z Gunum (^d[*ra-s*]a-ap gú-nu^{ki})”.

38. TM.75.G.1560 (*ARET XV/1* 28, v.VI:9)⁶⁰. Opis j.w. „1 tunika dla Reszefa z Szamutu (^d*ra-sa-ap ša-mu-tù^{ki}*)”.

39. TM.75.G.1560 (*ARET XV/1* 28, v.IX:10)⁶¹. Opis j.w. „1 miara na 4 wełny z Mari na 1 kolorową wstęgę dla Reszefa z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.

40. TM.75.G.1560 (*ARET XV/1* 28, v.X:16)⁶². Opis j.w. „1 miara KIN_x wełny dla Iriby, zbieracza – strażnika, w dniu (kiedy) syn króla wyszedł do świątyni Reszefa z Gunum (^d*ra-sa-ap gú-nu^{ki}*)”.

41. TM.75.G.1586 (v.VII:2; *ARES II* 213)⁶³. Brak kontekstu. „Reszef z Tunip (^d*ra-sa-ap tù-ne-ép^{ki}*)”.

42. TM.75.G.1586 (v.VIII:4; *ARES II* 213)⁶⁴. Brak kontekstu. „Reszef z Tunip (^d*ra-sa-ap tù-ne-ép^{ki}*)”.

43. TM.75.G.1590 (*ARET XV/1* 32, v.VI:6)⁶⁵. Tekst dotyczący głównie rozchodu tkanin i wełny. „1 miara KIN_x wełny, przydział na ofiarę dla Reszefa z Gunum (^d*ra-sa-ap gú-nu*)”.

57 Inne spotykane siglum: *ARET II* 8, 4; Pomponio & Xella 1997, 299.

58 Inne spotykane siglum: *ARET II* 8, 9; Pomponio & Xella 1997, 299. EbDA podaje sygnaturę *ARET II* 8, r.I:3.

59 Inne spotykane siglum: *ARETXV/1* 28, 77; Pomponio & Xella 1997, 310.

60 Inne spotykane siglum: *ARETXV/1* 28, 79; Pomponio & Xella 1997, 313.

61 Inne spotykane siglum: *ARETXV/1* 28, 93; Pomponio & Xella 1997, 302.

62 Inne spotykane siglum: *ARETXV/1* 28, 97; Pomponio & Xella 1997, 310.

63 Pomponio & Xella 1997, 305.

64 Pomponio & Xella 1997, 305.

65 Inne spotykane siglum: *ARETXV/1* 32, 100. Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

44. TM.75.G.1591 (*ARET I* 8, v.XIX:5)⁶⁶. Tekst dotyczący rozchodu tkanin i metali. „...[weł]ny na ofiarę dla Reszeza z Gunum (^d*ra-sa-ap gú-nu*)”.

45. TM.75.G.1680 (*MEE VII* 23, v.V:13)⁶⁷. Tekst z królewskiego archiwum L.2769 mówiący o przydziałach różnych dóbr: tkanin, metali, przedmiotów. „**4 miny złota na 4 pasy, 4 pochwy (i) 4 sztylety po 30 (szekli⁶⁸, z racji) oczyszczenia dla: Reszeza z 'Adatu (^d*ra-sa-ap 'à-da-tù^{ki}*), Pana Kanaanu, Nidakul z Arugadu (i) Nidakul z Lubanu z powodu choroby króla⁶⁹**”.

46. TM.75.G.1688 (*MEE VII* 26, r.VIII:1)⁷⁰. Tekst dotyczący przydziałów tkanin. „**1 miara wełny, przydział na ofiarę dla Reszeza z Gunum (^d*ra-sa-ap gú-núm^{ki}*). 1 miara wełny, przydział na ofiarę dla Sipisz (^d*UTU*)”**”.

47. TM.75.G.1730 (*MEE VII* 34, v.IV:26)⁷¹. Długi tekst z wielkiego archiwum pałacowego L.2769 mówiący o różnych przydziałach, głównie metali. Wydaje się że ma on związek z rytuałem dziedziczenia tronu w Ebla. „**20 dilmunickich szekli srebra dla ozdobienia rogów 2 byków (jako) ofiarę króla dla Reszeza z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*) w miesiącu Iszhary**”.

48. TM.75.G.1730 (*MEE VII* 34, v.V:23)⁷². Opis j.w. „**5 dilmunickich szekli srebra do wymiany na 1 dilmunicki szekel złota na 1 plakietkę (i) 1 sokoła (jako) ofiara matki króla dla Reszeza z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*) w (miesiącu) Iszhary**”.

49. TM.75.G.1730 (*MEE VII* 34, v.XVI:3)⁷³. Opis j.w. „[...] **1 amorycki sztylet (jako) ofiara dla Reszeza (^d*ra-sa-ap*); 1 dilmunicki szekel srebra na 2 szpile (jako) ofiara dla Adammy z Gunum (^d*a-da-ma gú-núm*), dała królowa jako składkę na świątynię bogów**”.

50. TM.75.G.1731 (*MEE VII* 35, v.V:13)⁷⁴. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów. „**1 miara wełny, przydział na ofiarę dla Reszeza z Gunum (^d*ra-sa-ap gú-nu*)**”.

⁶⁶ Inne spotykane siglum: *ARET I* 8, 98”; Pomponio & Xella 1997, 309.

⁶⁷ Pomponio & Xella 1997, 300.

⁶⁸ Należy się domyślać, że każde z czterech bóstw otrzymuje po ¼ ofiary, zatem dla Reszeza przypada 1 mina złota, 1 pas, 1 pochwa i 1 sztylet.

⁶⁹ Koniec tekstu jest kontrowersyjny. Można go odczytać: *al₆ tu-ra en*, czyli „podczas / z powodu choroby króla” (tak: *MEE VII*; Pettinato 1988, 310 (n.5)). Drugą możliwą lekcją jest: *al₆ ku₄-ra en*, czyli „podczas / z powodu 'wejścia' króla” (tak: Pomponio 1989, 297–299; Pomponio & Xella 1997, 300). Kłopotliwą w tłumaczeniu końcówkę niektórzy autorzy po prostu omijają, urywając tekst na wymienieniu bóstw; tak: Pettinato & Waetzoldt 1985, 242; Baldacci 1992, 51 (n.684). Szerzej zob. poniżej, paragraf poświęcony cechom Reszeza we wnioskach.

⁷⁰ Pomponio & Xella 1997, 310.

⁷¹ Pomponio & Xella 1997, 300.

⁷² Pomponio & Xella 1997, 301. Por. identyczny tekst TM.75.G.1860 r.XXI:24.

⁷³ Pomponio & Xella 1997, 297, 310.

⁷⁴ Pomponio & Xella 1997, 310.

51. TM.75.G.1743 (r.V:4; Baldacci 1992, 60 [n.801], Pasquali 2002, 35)⁷⁵. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów i innych przedmiotów. „**1 tkanina z á ra, 1 waza, 1 sokół (i) 1 plakietka (jako) ofiara królowej dla Reszeza z Daraum (^dra-sa-ap da-ra-um^{ki})**”.

52. TM.75.G.1743 (r.V:19-VI:5)⁷⁶. „**1 tkanina szmaciana, 1 syn / podwładny, 1 córka / podwładna, (jako) ofiara królowej dla Reszeza z Atani (^dra-sa-ap à-tá-ni^{ki}) z powodu choroby⁷⁷ syna królowej**”.

53. TM.75.G.1764 (MEE VII 44, r.V:18; Pettinato 1979a, 132)⁷⁸. Długi tekst z wielkiego archiwum pałacowego L.2769 mówiący o przydziałach różnych produktów. Składa się z trzech części: pierwsza (r.I:1-v.I:17) to ofiary dla świątyni różnych bóstw; druga (v.I:20-IV:26) wymienia owce dla pałacu, trzecia zaś (v.V:1-XII:15) – przydziały owiec na podróże (kultowe?). „**12 owiec dla Reszeza z Atani (^dra-sa-ap à-tá-ni-tú^{ki}) (jako) ofiara królowej w (ustalonym) dniu (miesiąca) Iszhary**”.

54. TM.75.G.1764 (MEE VII 44, r.VI:19; Pettinato 1979a, 133)⁷⁹. Opis j.w. „**8 owiec dla Reszeza z Atani (^dra-sa-ap à-tá-ni^{ki}) (jako) ofiara synów królewskich w (ustalonym) dniu (miesiąca) Iszhary**”.

55. TM.75.G.1764 (MEE VII 44, r.VII:22; Pettinato 1979a, 134)⁸⁰. Opis j.w. „**2 owce dla Reszeza z Atani (^dra-sa-ap à-tá-ni^{ki}) (jako) ofiara Za'asze**”.

56. TM.75.G.1764 (MEE VII 44, r.VII:27; Pettinato 1979a, 134)⁸¹. Opis j.w. „**2 owce dla Reszeza z Atani (^dra-sa-ap à-tá-ni^{ki}) (jako) ofiara Keszdudu w (ustalonym) dniu (miesiąca) Iszhary**”.

57. TM.75.G.1764 (MEE VII 44, r.VIII:15; Pettinato 1979a, 134)⁸². Opis j.w. „**2 owce dla Reszeza z Atani (^dra-sa-ap à-tá-ni^{ki}) (jako) ofiara En-Sipisz i Teszma-damu w (ustalonym) dniu (miesiąca) Iszhary**”.

58. TM.75.G.1764 (MEE VII 44, r.IX:3; Pettinato 1979a, 135)⁸³. Opis j.w. „**2 owce dla ... [i] dla Reszeza z Atani (^dra-sa-ap à-tá-ni^{ki})**”.

⁷⁵ Pomponio & Xella 1997, 307.

⁷⁶ Tekst za: Pomponio 1989, 298–299; Pomponio & Xella 1997, 302. Brak tego tekstu w artykule Pettinato 1988.

⁷⁷ Także i tutaj, podobnie jak w powyższych przypadkach, można tłumaczyć „z powodu choroby (tu - ra) syna królowej” bądź „z powodu ‘wejścia’ (ku - ra) syna królowej”. Pierwsza wersja wydaje się autorowi bardziej prawdopodobna. Szerzej zob. poniżej paragraf poświęcony cechom Reszeza we wnioskach do rozdziału.

⁷⁸ Pomponio & Xella 1997, 302.

⁷⁹ Pomponio & Xella 1997, 302.

⁸⁰ Pomponio & Xella 1997, 302–303.

⁸¹ Pomponio & Xella 1997, 302–303.

⁸² Pomponio & Xella 1997, 303.

⁸³ Pomponio & Xella 1997, 303.

59. TM.75.G.1764 (*MEE VII* 44, r.IX:6; Pettinato 1979a, 135)⁸⁴. Opis j.w. „2 owce dla Reszefa z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*) pobrał Re'i-Malik⁸⁵”.

60. TM.75.G.1764 (*MEE VII* 44, r.IX:13; Pettinato 1979a, 135)⁸⁶. Opis j.w. „2 owce na nóż i wyżywienie dla Reszefa z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*) pobrał Re'i-Malik”.

61. TM.75.G.1764 (*MEE VII* 44, r.IX:20; Pettinato 1979a, 135)⁸⁷. Opis j.w. „1 owca na wyżywienie (i) włócznię⁸⁸ dla Reszefa z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*) pobrał Iptur-Iszlu”.

62. TM.75.G.1764 (*MEE VII* 44, r.IX:26; Pettinato 1979a, 135)⁸⁹. Opis j.w. „2 owce (w miesiącu) Iszhary dla Reszefa (^d*ra-sa-ap*) (do podziału) na dwa (?)⁹⁰ (jego) buty”.

63. TM.75.G.1764 (*MEE VII* 44, r.X:24; Pettinato 1979a, 136)⁹¹. Opis j.w. „1 owca (w miesiącu) Iszhary dla Reszefa (^d*ra-sa-ap*) na (jego) buty od⁹² pałacu królewskiego”.

64. TM.75.G.1764 (*MEE VII* 44, r.XI:6; Pettinato 1979a, 136)⁹³. Opis j.w. „1 owca ... (?) oszczep⁹⁴ dla Reszefa z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.

⁸⁴ Pomponio & Xella 1997, 303.

⁸⁵ Zarówno w tym, jak i w następnych dwóch przykładach *MEE VII* proponuje tłumaczenie „zapłacił X”, co także jest możliwe. Bardziej prawdopodobna wydaje się jednak propozycja Pomponio & Xella 1997.

⁸⁶ Pomponio & Xella 1997, 303.

⁸⁷ Pomponio & Xella 1997, 303.

⁸⁸ Wydaje się, że takie tłumaczenie nadaje zdecydowanie lepszy sens tekstowi aniżeli proponowane przez Pettinato 1979a, 135 oraz Pomponio & Xella 1997, 303 „wyżywienie włóczni” czy też „należność dla włóczni” z *MEE VII*. Podobne tłumaczenie przedstawiał także Lipiński 2009, 29: „sheep ... to Resheph's spear”. Za opuszczeniem „i” (*wa*) przez skrybę może przemawiać poprzedni przykład, gdzie „nóż” i „wyżywienie” oddziela właśnie spójnik *wa*.

⁸⁹ Pomponio & Xella 1997, 298.

⁹⁰ Niejasne jest znaczenie *mìn* w tym kontekście. Lipiński 2009, 30 sugeruje, że chodzi o Reszefa z Atani, lecz toponim został zastąpiony właśnie przez *mìn*, w znaczeniu „Reszef znowu (ten sam)”. Nie wydaje się to prawdopodobne, ponieważ Reszef z Atani występuje w tym tekście aż 15 razy, a wyraz *mìn* użyty został tylko jeden raz, właśnie w tym przypadku. Pettinato 1979, 135 tłumaczy to „la secondo volta”, co także nie jest jasne, ponieważ nie może być mowy o Reszefie (pojawia się w tym miejscu już po raz dziesiąty) ani o butach (pojawiają się tutaj po raz pierwszy w tekście). Wydaje się więc, że najwłaściwsze jest rozumienie „2 owce ... (do podziału) na dwa buty”, zatem po równo, po jednej owcy na but.

⁹¹ Pomponio & Xella 1997, 298.

⁹² Pomponio & Xella 1997 tłumaczą „w pałacu”, co sugeruje jakąś figurę Reszefa umieszczoną w kaplicy pałacowej. Zaskakuje jednak w tym wypadku szyk zdania, gdzie określenie bóstwa („Reszef w pałacu”) zostaje rozdzielone przez cel ofiary („na buty”). Stąd przyjmujemy propozycję tłumaczenia za *MEE VII*, która w pałacu królewskim (=sam król) widzi ofiarodawcę.

⁹³ Pomponio & Xella 1997, 303.

⁹⁴ Trudny do zrozumienia zapis *TE.KAL giš-šub*. Pomponio & Xella 1997, 303 widzą tu ofiarę „...pour la lance (?)”, ale zaznaczają, że jest to tłumaczenie niepewne. Pettinato

65. TM.75.G.1764 (*MEE VII* 44, r.XI:23; Pettinato 1979a, 136–137)⁹⁵. Opis j.w. „**20 owiec w (ustalonym) dniu (miesiąca) Iszhary dla Reszefa z Atani** (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*) (jako) ofiara królów⁹⁶”.

66. TM.75.G.1764 (*MEE VII* 44, v.II:11; Pettinato 1979a, 137)⁹⁷. Opis j.w. „**15 owiec (jako) zaopatrzenie z Armi⁹⁸ i 4 owce w (ustalonym) dniu (miesiąca) Iszhary dla Reszefa z Armi** (^d*ra-sa-ap ar-mi^{ki}-ar-mi^{ki}*) (jako) ofiara nowa”.

67. TM.75.G.1764 (*MEE VII* 44, v.IV:3; Pettinato 1979a, 138)⁹⁹. Opis j.w. „**(1 owca) dla Ilba-Malika, namaszczonego kapłana Reszefa z Gunum** (^d*ra-sa-ap gú-nu^{ki}*)”.

68. TM.75.G.1764 (*MEE VII* 44, v.V:5; Pettinato 1979a, 139)¹⁰⁰. Opis j.w. „**21 owiec dla Reszefa z Atani** (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*) (jako) ofiara króla”.

69. TM.75.G.1764 (*MEE VII* 44, v.V:10; Pettinato 1979a, 139)¹⁰¹. Opis j.w. „**4 owce dla Reszefa z Atani** (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*) (jako) ofiara Ir'ak-damu”.

70. TM.75.G.1764 (*MEE VII* 44, v.V:21; Pettinato 1979a, 139–140)¹⁰². Opis j.w. „**... (jako) ofiara [Zu]hu'anu i Sib-damu dla (urzędników) šeš-2-eb Reszefa z Atani** (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)¹⁰³”.

1979, 136 proponuje rodzaj ofiary („olocausto”) dla włócznie. *MEE VII* zupełnie rezygnuje z tłumaczenia trudnego miejsca. Lipiński 2009, 29 jest pewien, że mowa o ofierze dla oszczepu, ale w ogóle nie omawia znaczenia TE.KAL. Tego typu tłumaczenie jest możliwe, jednak dopóki nie jest jasne znaczenie kontrowersyjnych znaków TE.KAL, należy traktować je jako hipotetyczne.

⁹⁵ Pomponio & Xella 1997, 303.

⁹⁶ Problematyczna jest liczba mnoga występująca w tym miejscu (en-en). Pomponio & Xella 1997, 303 tłumaczą to po prostu jako „królowie”; Pettinato 1979a, 137 również dał liczbę mnogą, lecz wziął ją w cudzysłów; natomiast *MEE VII* w ogóle nie podaje tłumaczenia, pozostając przy transkrypcji en-en.

⁹⁷ Pomponio & Xella 1997, 298.

⁹⁸ Pomponio & Xella 1997 sugerują, że w rzeczywistości mowa jest o „zaopatrzeniu dla (ludzi) z Armi”, na co ma wskazywać – choć nie jest to wprost wyrażone przez tych autorów – podwojony zapis *ar-mi-ar-mi^{ki}*. Podobnie i w dalszej części tekstu mowa ma być o „(ludziach) z Armi”, którzy złożyli nową ofiarę. Wobec nietypowego, podwojonego zapisu miejscowości nie można odrzucić takiej możliwości tłumaczenia. Z drugiej jednak strony brakuje wyjaśnienia, dlaczego pisarz nie zapisał owych ludzi (lú)? Ponieważ tłumaczenie *MEE VII* nie wymaga uzupełnień tekstu, przyjęto je jako bardziej prawdopodobne.

⁹⁹ Pomponio & Xella 1997, 311.

¹⁰⁰ Pomponio & Xella 1997, 303.

¹⁰¹ Pomponio & Xella 1997, 303.

¹⁰² Pomponio & Xella 1997, 307.

¹⁰³ Tak Pettinato 1979a, 140 oraz Pomponio & Xella 1997, 307. *MEE VII* proponuje tłumaczenie „... (jako) ofiara [Zu]hu'anu i Sib-damu (będących urzędnikami) šeš-2-eb dla Reszefa z Atani”, co także jest możliwe, choć wydaje się, że w tekstach z Ebla šeš-2-eb pojawiają się raczej jako osoby otrzymujące ofiary dla bóstw.

71. TM.75.G.1764 (*MEE VII* 44, v.VI:3; Pettinato 1979a, 140)¹⁰⁴. Opis j.w. „7 owiec od ojca <gwiazdy> dla Reszeza z Atani (^d*ra-sa-ap* [*i*n 'à-tá-ni^{ki}])”.

72. TM.75.G.1771 (*MEE VII* 47, r.III:17)¹⁰⁵. Duży tekst dotyczący rozchodu metali. „3 dilmunickie szekle srebra dla ozdobienia 1 amoryckiego sztyletu i 1 plakietki (jako) ofiara Ibrium dla Reszeza z Tunip (^d*ra-sa-ap* *tù-ne-ép^{ki}*)”.

73. TM.75.G.1771 (*MEE VII* 47, r.XI:15)¹⁰⁶. Opis j.w. „30 (szekli) srebra do wymiany na 6 dilmunickich szekli złota dla ozdobienia 1 rękojeści (?) (jako) ofiara dla Reszeza (^d*ra-sa-ap*)”.

74. TM.75.G.1771 (*MEE VII* 47, v.II:8')¹⁰⁷. Opis j.w. „3 dilmunickie szekle srebra dla ozdobienia 1 amoryckiego sztyletu; 2½ dilmunickiego szekla srebra do wymiany na ½ dilmunickiego szekla złota na [1] plakietkę (jako) ofiara dla Reszeza z Tunip (^d*ra-sa-ap* *tù-ne-ép^{ki}*)”.

75. TM.75.G.1771 (*MEE VII* 47, v.VI:7)¹⁰⁸. Opis j.w. „5 dilmunickich szekli srebra do wymiany na 1 dilmunicki szekel złota na (ozdobienie) 1 plakietki (i) 1 sokoła ... [na ofiarę dla Resze] 'fa' z Atani ([^d*ra-sa*]-[^a*ap*' 'à-tá-ni^{ki}]), przekazanie w miesiącu Iszhary”.

76. TM.75.G.1771 (*MEE VII* 47, v.XV:14)¹⁰⁹. Opis j.w. „10 min srebra (i) 27 dilmunickich szekli złota na oczyszczenie (ludzi?) z Maszgradu, a dane zostały dla ozdobienia (posągu?) Reszeza z Tunip (^d*ra-sa-ap* *tù-ne-ép^{ki}*)”.

77. TM.75.G.1771 (*MEE VII* 47, v.XVI:5)¹¹⁰. Opis j.w. „[...] dilmunickich szekli srebra [...] 1 sztylet] amorycki ze złota (i) [1 osz]czep dla Reszeza z Tunip (^d*ra-sa-ap* *tù-ne-ép^{ki}*) dał król”.

¹⁰⁴ Pomponio & Xella 1997, 303. Autorzy ci podają jednak błędną transkrypcję oraz tłumaczenie sugerujące, że mamy do czynienia z ofiarą królewską, dodając na końcu en nídba („4 ovins de la part du pere pour Rasap à Atani: le roi a offert en sacrifice”). Ponadto Pomponio & Xella dodają kolejny fragment, który zarówno w publikacji tekstu przez Pettinato (przywoływanego przez nich!), jak i w *MEE VII* brzmi inaczej: 4 udu ^d*ra-sa-ap* 'à-tá-ni^{ki} *ir*'-à-[*ag-da-mu* nídba] „4 ovins pour Rasap d'Atani: NP [Ir'ak-Damu] a offert en sacrifice”! Tymczasem Pettinato 1979a, 140 oraz *MEE VII* mają (pomijając drobne różnice): 4 udu *al*₆-*da-mu* šu-du, *in* 'à-tá-NI^{ki} i proponują tłumaczenie: „4 ovini Al-Damu (ha consegnato) come tassa nella (città) di AtaNI”. Zatem wbrew Pomponio & Xella 1997, 303 imię Reszeza nie występuje w omawianym tekście po raz drugi.

¹⁰⁵ Pomponio & Xella 1997, 307.

¹⁰⁶ Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

¹⁰⁷ Pomponio & Xella 1997, 307–308.

¹⁰⁸ Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

¹⁰⁹ Pomponio & Xella 1997, 308.

¹¹⁰ Pomponio & Xella 1997, 308.

78. TM.75.G.1789 (*MEE X* 3, r.I:4)¹¹¹. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów na eksport. Fragment bardzo uszkodzony poza imieniem bóstwa. „[...1 pas kolorowej tkaniny dobrej jakości]¹¹² dla Reszefa z Tunip (^d*ra-sa-ap tù-ne-ép^{ki}*) w (ustalonym) dniu (miesiąca) danin”.

79. TM.75.G.1828 (*ARET I* 7, v.XV:25; *MEE X* 14, v.IX:26)¹¹³. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów i innych przedmiotów. „1 miara wełny, przydział na ofiarę dla Reszefa z Gunum (^d*ra-sa-ap gú-núm*)”.

80. TM.75.G.1837 (v.VIII:14¹-19¹)¹¹⁴. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów. „1 płaszcz o podwójnym splocie, 1 tunika, 1 pas kolorowej tkaniny dobrej jakości dla Puzur-Malika, człowieka Isz-Malika, urzędnika šeš-2-eb Reszefa z Gunum (^d*ra-sa-ap gú-nu^{ki}*)”.

81. TM.75.G.1860 (*MEE X* 20, r.XIX:24)¹¹⁵. Tekst dotyczący rozchodu metali. „30 szekli srebra do wymiany na 6 szekli złota dla ozdobienia 4 rogów wołów (jako) ofiara króla dla Reszefa z Atani (^d*ra-sa-ap à-tá-ni^{ki}*) w miesiącu Iszhary”.

82. TM.75.G.1860 (*MEE X* 20, r.XXI:24)¹¹⁶. Opis j.w. „5 dilmunickich szekli srebra do wymiany na 1 dilmunicki szekel złota na (ozdobienie) 1 plakietki (i) 1 sokoła (jako) ofiara matki króla dla Reszefa z Atani (^d*ra-sa-ap à-tá-ni^{ki}*) w (miesiącu) Iszhary”.

83. TM.75.G.1871 (*MEE X* 23, r.IX:3)¹¹⁷. Tekst dotyczący rozchodu srebra, złota i tkanin z wielkiego archiwum pałacowego L.2769. „...otrzymał w (miesiącu) Iszhary dla Reszefa (^d*ra-sa-ap*)”.

84. TM.75.G.1871 (*MEE X* 23, v.I:9)¹¹⁸. Opis j.w. Prezentowany fragment jest wyjątkowo trudny do przetłumaczenia. „5 min i 50 dilmunickich szekli srebra do wymiany na 1 minę i 10 dilmunickich szekli złota na kolorowe sznury do oszczepów (i na) twarze (?)¹¹⁹ 8 byko-ludzi (na?) wazie bur dla Reszefa z Atani (^d*ra-sa-ap à-tá-ni^{ki}*)”.

¹¹¹ Pomponio & Xella 1997, 308.

¹¹² Określenie rodzaju tekstyliów jedynie przybliżone ze względu na niepewne znaczenie i uszkodzenie tekstu.

¹¹³ Inne spotykane siglum: *ARET I* 7, 69”. Pomponio & Xella 1997, 309.

¹¹⁴ Tekst za: Pomponio & Xella 1997, 311.

¹¹⁵ Pomponio & Xella 1997, 300: podany jest tylko podobny tekst TM.75.G.1730 (*MEE VII* 34, v.IV:15-29).

¹¹⁶ Pomponio & Xella 1997, 301. Por. identyczny tekst TM.75.G.1730 v.V:23.

¹¹⁷ Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

¹¹⁸ Pomponio & Xella 1997, 301.

¹¹⁹ *ba-na-ù* można tłumaczyć zarówno „na twarze”, jak i „w obliczu”, „z przodu” itp.

85. TM.75.G.1871 (*MEE X 23*, v.II:8)¹²⁰. Opis j.w. „**35 dilmunickich szekli srebra na 2 maczugi, 7 min srebra na ... (na ?) wazie bur dla Reszefa z Atani** (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.

86. TM.75.G.1878 (*MEE X 24*, r.V:9; *ARET XV/1 40*, r.V:9)¹²¹. Tekst dotyczący rozchodu tkanin i metali. „**1 topór i 1 plakietka dla Reszefa z Atani** (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.

87. TM.75.G.1878 (*MEE X 24*, r.VII:10; *ARET XV/1 40*, r.VII:12)¹²². Opis j.w. „**5 delikatnych tkanin dla nadzorców w porcie**¹²³ **Hasuwan (jako) off'ara[?] dla Iszhary (i) Reszefa** (^d*ra-sa-ap*)”.

88. TM.75.G.1879 (*MEE X 25*, v.IX:3)¹²⁴. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów i metali. „[...] **dla Ilba-Malika, namaszczonego kapłana Reszefa z Gunum** (^d*ra-sa-ap gú-nu^{ki}*)”.

89. TM.75.G.1902 (*MEE X 27*, r.XIII:3)¹²⁵. Tekst dotyczący rozliczenia metali szlachetnych z wielkiego archiwum pałacowego L.2769. „**1 pas / trok (?), (1) pochwa (i 1) zakrzywiony sztylet o wadze 15 dilmunickich szekli złota (jako) ofiara dla Reszefa ze Szi'amu** (^d*ra-sa-ap ši/si-'à-am^{ki}*)”.

90. TM.75.G.1902 (*MEE X 27*, v.I:5)¹²⁶. Opis j.w. „**5^{1/3} dilmunickiego szekla złota na 1 amorycki sztylet dla Reszefa z Atani** (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.

91. TM.75.G.1918 (*MEE X 29*, r.XIV:29)¹²⁷. Tekst dotyczący rozchodu metali z wielkiego archiwum pałacowego L.2769. „**15 dilmunickich szekli srebra do wymiany na 3 dilmunickie szekle złota na 1 wazę zibar (jako) ofiara królowej dla Reszefa z Atani** (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*) w (miesiącu) **Iszhary**”.

92. TM.75.G.1918 (*MEE X 29*, r.XIX:17)¹²⁸. Opis j.w. „**20 szekli srebra dla ozdobienia 4 rogów 2 wołów (jako) ofiara króla (dla) Reszefa z Atani** (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.

93. TM.75.G.1923 (r.IX:8–17)¹²⁹. Tekst dotyczący rozchodu metali z wielkiego archiwum pałacowego L.2769. „**15 dilmunickich szekli srebra dla ozdobienia**

¹²⁰ Pomponio & Xella 1997, 301.

¹²¹ Inne spotykane siglum: *ARETXV/1 40*, 26; Pomponio & Xella 1997, 301.

¹²² Inne spotykane siglum: *ARETXV/1 40*, 39; Pomponio & Xella 1997, 297.

¹²³ Dla kupców?; por. TM.75.G.2238.

¹²⁴ Pomponio & Xella 1997, 311.

¹²⁵ Pomponio & Xella 1997, 312.

¹²⁶ Pomponio & Xella 1997, 301. Tekst omyłkowo dosłownie powtórzony przez tych autorów na s. 303.

¹²⁷ Pomponio & Xella 1997, 301.

¹²⁸ Pomponio & Xella 1997, 300: podany jest tylko podobny tekst TM.75.G.1730 (*MEE VII 34*, v.IV:15–29).

¹²⁹ Tekst za Pomponio & Xella 1997, 304.

topora z dwoma ostrzami; 30 (szekli) srebra do wymiany na 6 dilmunickich szekli złota dla ozdobienia <jednej> jego rękojeści (?) (jako) ofiara króla dla Reszefa 'z Atani' (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.

94. TM.75.G.2011 (*ARET II* 6, v.I:5)¹³⁰. Tekst dotyczy rozchodu srebra. „10 dilmunickich szekli srebra na bransoletę (jako) ofiara dla Reszefa z Nei (^d*ra-sa<ap> lú ne-i^{ki}*)”.

95. TM.75.G.2040 (*ARET IV* 25, v.VI:8; *MEE X* 44, v.VI:8)¹³¹. Tekst dotyczący rozchodu tkanin i metali. „1 miara wełny, przydział na ofiarę dla Reszefa z Gunum (^d*ra-sa-ap gú-nu*)”.

96. TM.75.G.2075 (*MEE XII* 5, r.V:30; Pettinato 1979a, 150)¹³². Tekst opisuje miesięczne przydziały owiec na ofiary i do innych celów. Pochodzi on z wielkiego archiwum pałacowego L.2769. „2 owce (w miesiącu) izi-gar dla Reszefa (^d*ra-sa-ap*) na (jego) buty; (pobrali) nadzorcy służby”.

97. TM.75.G.2075 (*MEE XII* 5, r.VII:17; Pettinato 1979a, 151)¹³³. Opis j.w. „1 owca (w miesiącu) izi-gar dla Reszefa z Gunum (^d*ra-sa-ap gú-nu*)”.

98. TM.75.G.2075 (*MEE XII* 5, r.VII:21; Pettinato 1979a, 151)¹³⁴. Opis j.w. „1 owca (w miesiącu) izi-gar dla Reszefa (^d*ra-sa-ap*)”.

99. TM 75.G.2087 (*MEE XII* 8, r.I:6)¹³⁵. Tekst dotyczący zdobienia budynków GA₂.KI. „...dla ozdobienia budynku GA₂.KI Reszefa z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*), Iszhary i X”.

100. TM.75.G.2092 (Archi 1982, 216; Baldacci 1992, 254 [n.3131])¹³⁶. Tekst niepublikowany, będący inwentarzem domowym (šid é) niejakiego Dubi (*du-bi*) mieszkającego w niewielkim mieście Sarrap (*sar-bu^{ki}*) i będącego kupcem (lú-kar). A. Archi w swej pracy nie cytuje tekstu i nie podaje żadnego podziału na wersy. Informuje jedynie, że inwentarz ma zawierać „3 kilogramy srebra, 30 szat, 70 skór, wełnę’ i kilka miar jęczmienia. Następnie, w oddzielnej sekcji, dodane zostało 5 kilogramów srebra i trochę wełny dobrej jakości dla ‘Reszefa z Sarrap (^d*ra-sa-ap sar-bu^{ki}*)”¹³⁷. Archi sugeruje, że pierwsza część inwentarza wiąże się z handlową działalnością Dubiego, druga zaś może wynikać z funkcji opieki / zarządzania lokalną świątynią Reszefa.

¹³⁰ Inne spotykane siglum: *ARET II* 6, 16; Pomponio & Xella 1997, 311.

¹³¹ Inne spotykane siglum: *ARET IV* 25, 31; Pomponio & Xella 1997, 309.

¹³² Inne spotykane siglum: *MEE XII* 5, 6c; Pomponio & Xella 1997, 298.

¹³³ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 5, 10b; Pomponio & Xella 1997, 310.

¹³⁴ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 5, 10c. Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

¹³⁵ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 8, 2. Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

¹³⁶ Pomponio & Xella 1997, 312. Baldacci 1992, a za nim Pomponio & Xella 1997 oraz Lipiński 2009, 45 podają siglum TM.75.G.2072, odwołując się do pracy Archi 1982, 216, mimo że autor ten podaje siglum TM.75.G.2092!

¹³⁷ Archi 1982, 216.

101. TM.75.G.2128 (*ARET VII* 10, v.IV:2)¹³⁸. Dokument dla króla Mari z zapiskiem dostarczanych kruszców szlachetnych. „**12½ miny srebra do wymiany na 2½ miny złota; 2 miny i 15 (szekli) srebra do wymiany na 27 szekli złota dla kowala Madany, by wykonał ... onagrów i by wykonał jeden podwójny topór¹³⁹ dla Resze<fa> z Tunip (^dra-sa<-ap> tù-ni-ib^{ki}) i węzeł szarfy (?) syna króla [H]asuw[a]nu**”.

102. TM.75.G.2238 (*MEE XII* 26, r.II:16; Pettinato 1979a, 161–162)¹⁴⁰. Tekst opisuje miesięczne przydziały owiec na ofiary i do innych celów. Pochodzi on z wielkiego archiwum pałacowego L.2769. „**10 owiec dla Reszefa z Atani (^dra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}) (jako) ofiara króla w (ustalonym) dniu (miesiąca) Iszhary**”.

103. TM.75.G.2238 (*MEE XII* 26, r.IV:8; Pettinato 1979a, 163)¹⁴¹. Opis j.w. „**21 owiec dla Reszefa z Atani (^dra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}) (jako) ofiara Ir'ak-damu w (ustalonym) dniu (miesiąca) Iszhary**”.

104. TM.75.G.2238 (*MEE XII* 26, r.IV:15; Pettinato 1979a, 163)¹⁴². Opis j.w. „**2 owce dla Reszefa w pałacu (^dra-sa-ap sa-za_x^{ki}) (jako) ofiara Ir'ak-damu w (ustalonym) dniu (miesiąca) Iszhary**”.

105. TM.75.G.2238 (*MEE XII* 26, r.VI:17; Pettinato 1979a, 164)¹⁴³. Opis j.w. „**14 owiec dla Reszefa z Atani (^dra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}) (jako) ofiara królowej w (ustalonym) dniu (miesiąca) Iszhary**”.

106. TM.75.G.2238 (*MEE XII* 26, r.VIII:1; Pettinato 1979a, 165)¹⁴⁴. Opis j.w. „**14 owiec dla Reszefa z Atani (^dra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}) (jako) ofiara Za'asze w (ustalonym) dniu (miesiąca) Iszhary**”.

107. TM.75.G.2238 (*MEE XII* 26, r.IX:7; Pettinato 1979a, 166)¹⁴⁵. Opis j.w. „**5 owiec dla Reszefa z Atani (^dra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}) (jako) ofiara Keszdudu w (ustalonym) dniu (miesiąca) Iszhary**”.

¹³⁸ Inne spotykane siglum: *ARET VII* 10, 8; Pomponio & Xella 1997, 307.

¹³⁹ Czy też jak woli Lipiński 2009, 43 – maczugę. Lipiński podaje przy tym błędne siglum: TM.75.G.1557.

¹⁴⁰ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 26, 1g; Pomponio & Xella 1997, 304 (autorzy ci podają błędne siglum cytowanego fragmentu r.II:7–14, zamiast r.II:15–21 oraz błędnie odwołują się do s.163 pracy Pettinato 1979a).

¹⁴¹ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 26, 2d; Pomponio & Xella 1997, 304 (autorzy ci podają błędne siglum cytowanego fragmentu r.II:15–21, zamiast r.IV:17–23 oraz błędnie odwołują się do s.160–161 pracy Pettinato 1979a).

¹⁴² Inne spotykane siglum: *MEE XII* 26, 2e; Pomponio & Xella 1997, 312.

¹⁴³ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 26, 3e; Pomponio & Xella 1997, 304.

¹⁴⁴ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 26, 4e. Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

¹⁴⁵ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 26, 5b; Pomponio & Xella 1997, 304.

108. TM.75.G.2238 (*MEE XII* 26, r.X:2; Pettinato 1979a, 166)¹⁴⁶. Opis j.w. „5 owiec dla Reszefa z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*) (jako) ofiara Tarkabbu w (ustalonym) dniu (miesiąca) Iszhary”.
109. TM.75.G.2238 (*MEE XII* 26, r.X:20; Pettinato 1979a, 167)¹⁴⁷. Opis j.w. „2 owce dla Reszefa (^d*ra-sa-ap*) (jako) ofiara Ihsup-damu”.
110. TM.75.G.2238 (*MEE XII* 26, r.X:24; Pettinato 1979a, 167)¹⁴⁸. Opis j.w. „1 owca dla Reszefa (^d*ra-sa-ap*) (jako) ofiara Ši-damu”.
111. TM.75.G.2238 (*MEE XII* 26, r.X:28; Pettinato 1979a, 167)¹⁴⁹. Opis j.w. „1 owca dla Reszefa (^d*ra-sa-ap*) (jako) ofiara Sib-damu”.
112. TM.75.G.2238 (*MEE XII* 26, r.XI:3; Pettinato 1979a, 167)¹⁵⁰. Opis j.w. „6 owiec dla Reszefa (^d*ra-sa-ap*) (jako) ofiara małych synów; synowie króla w (ustalonym) dniu (miesiąca) Iszhary”.
113. TM.75.G.2238 (*MEE XII* 26, r.XI:11; Pettinato 1979a, 167)¹⁵¹. Opis j.w. „2 owce dla Reszefa (^d*ra-sa-ap*) (jako) ofiara 2 synów Ihsup-damu w (ustalonym) dniu (miesiąca) Iszhary”.
114. TM.75.G.2238 (*MEE XII* 26, r.XII:7; Pettinato 1979a, 168)¹⁵². Opis j.w. „2 owce na pochwę / kołczan (?)¹⁵³ dla Reszefa z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*) i jego zaopatrzenie”.
115. TM.75.G.2238 (*MEE XII* 26, r.XII:13; Pettinato 1979a, 168)¹⁵⁴. Opis j.w. „2 owce na pochwę / kołczan (?) dla Reszefa z pałacu (^d*ra-sa-ap sa-za_x^{ki}*) i jego zaopatrzenie”.
116. TM.75.G.2238 (*MEE XII* 26, r.XII:19; Pettinato 1979a, 168)¹⁵⁵. Opis j.w. „2 owce dla (urzędnika) šeš-2-eb Reszefa z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.
117. TM.75.G.2238 (*MEE XII* 26, v.I:2; Pettinato 1979a, 169)¹⁵⁶. Opis j.w. „...[owiec] (w miesiącu) Iszhary dla Reszefa (^d*ra-sa-ap*) – (na jego) głowę¹⁵⁷ – (jako) ofiara przełożonego niewolników”.

¹⁴⁶ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 26, 7b; Pomponio & Xella 1997, 304.

¹⁴⁷ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 26, 8a. Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

¹⁴⁸ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 26, 8b. Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

¹⁴⁹ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 26, 8c. Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

¹⁵⁰ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 26, 8d. Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

¹⁵¹ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 26, 9. Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

¹⁵² Inne spotykane siglum: *MEE XII* 26, 13a; Pomponio & Xella 1997, 304.

¹⁵³ Lipiński 2009, 29 zarówno tutaj, jak i w następnym przykładzie widzi imię własne (*a-pá-šum*), nie zaś rodzaj uzbrojenia.

¹⁵⁴ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 26, 13b; Pomponio & Xella 1997, 311.

¹⁵⁵ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 26, 13c. Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

¹⁵⁶ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 26, 15. Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

¹⁵⁷ Sum. giš.sag w znaczeniu „na pokrycie kosztów związanych z wykonaniem / ozdobieniem itp. drewnianej głowy posągu Reszefa”. Inaczej Lipiński 2009, 45, który – na podstawie leksykalnego tekstu VE 447, gdzie giš.sag jest łączone z *ha-zu-um* lub *ha-zu*

118. TM.75.G.2238 (*MEE XII* 26, v.I:12; Pettinato 1979a, 168)¹⁵⁸. Opis j.w. „**1 owca w miesiącu Iszhary dla Reszefa** (^d*ra-sa-ap*) – (na jego) głowę¹⁵⁹ – (jako) ofiara Iduna-*ni*”.
119. TM.75.G.2238 (*MEE XII* 26, v.II:23; Pettinato 1979a, 169–170)¹⁶⁰. Opis j.w. „**15 owiec dla nadzorców portu**¹⁶¹ w Armi (jako) ofiara dla Reszefa (^d*ra-sa-ap*) w (ustalonym) dniu (miesiąca) Iszhary”.
120. TM.75.G.2238 (*MEE XII* 26, v.XI:6; Pettinato 1979a, 174)¹⁶². Opis j.w. „**18 owiec dla Reszefa w Atani** (^d*ra-sa-ap in 'à-tá-ni^{ki}*) (jako) ofiara Itti-*Nidakul* w (ustalonym) dniu (miesiąca) Iszhary”.
121. TM.75.G.2332 (v.X:1–5)¹⁶³. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów. „**1 miera wełny, przydział na ofiarę dla Reszefa z Gunum** (^d*ra-sa-ap gú-nu/núm?*)”.
122. TM.75.G.2359 (v.VIII:16; *ARES II* 213)¹⁶⁴. Brak kontekstu. „**Reszef z Tunip** (^d*ra-sa-ap tú-ne-ép^{ki}*)”.
123. TM.75.G.2362 (v.XIV:20; *ARES II* 251)¹⁶⁵. Brak kontekstu. „**Reszef z Gunum** (^d*ra-sa-ap gú-núm^{ki}*)”.
124. TM.75.G.2363 (v.XIV:9; *ARES II* 125)¹⁶⁶. Brak kontekstu. „**Reszef z Atani** (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.
125. TM.75.G.2363 (v.XV:21; *ARES II* 125)¹⁶⁷. Brak kontekstu. „**Reszef z Atani** (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.
126. TM.75.G.2365 (v.I:10; *ARES II* 126)¹⁶⁸. Brak kontekstu. „**Reszef z Atani** (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.

2-DU – widzi tu związek ze starobabilońskim *ḥazûm* „sprzeciwiać się, przeciwstawiać się” (*AHw* 339; *CAD* nie podaje takiego słowa). Na tej podstawie sugeruje on znaczenie „maczuga”, „buława” w nawiązaniu do ikonografii egipskich stel. Należy jednak zauważyć, że *ḥazûm* występuje bardzo rzadko, w ograniczonym czasie (odmiennym niż czas powstania tekstów eblaickich) i nie ma żadnego bezpośredniego związku z bronią. Ponadto sugerowanie się egipskimi przedstawieniami, młodszymi od tekstów eblaickich o tysiąc lat, wydaje się zbyt dowolne. Wszystko to każe podchodzić ostrożnie do określenia „Reszef maczugi” proponowanego przez Lipińskiego. Bardziej uzasadnione wydaje się pozostanie przy podstawowym znaczeniu s a g.

¹⁵⁸ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 26, 16b. Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

¹⁵⁹ Zob. identyczny zapis w poprzednim przykładzie.

¹⁶⁰ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 26, 18; Pomponio & Xella 1997, 298.

¹⁶¹ Dla kupców?

¹⁶² Inne spotykane siglum: *MEE XII* 26, 36a; Pomponio & Xella 1997, 304.

¹⁶³ Tekst za: Pomponio & Xella 1997, 309.

¹⁶⁴ Pomponio & Xella 1997, 305.

¹⁶⁵ Pomponio & Xella 1997, 310.

¹⁶⁶ Pomponio & Xella 1997, 305.

¹⁶⁷ Pomponio & Xella 1997, 305.

¹⁶⁸ Pomponio & Xella 1997, 305.

127. TM.75.G.2365 (v.IX:22; *ARES II* 192)¹⁶⁹. Brak kontekstu. „Reszef z *Daraum* (^d*ra-sa-ap da-ra-um*^{ki})”.

128. TM.75.G.2403 (r.I:17; Baldacci 1992, 137 [n.1707])¹⁷⁰. Tekst dotyczący przydziałów owiec. „2 owce dla Reszefa w pałacu (^d*ra-sa-ap sa-za*^{ki}) (jako ofiara Ir’ak-damu w dniu *gibalu*; ofiara za jego ojca”.

129. TM 75.G.2428 (*MEE XII* 35, r.VI:38; Baldacci 1992, 141 [n.1474])¹⁷¹. Tekst z wielkiego archiwum pałacowego L.2769 dotyczący rocznego rozliczenia srebra: „1 mina i 36 dilmunickich szekli srebra dla ozdobienia 2 posągów; 2 miny i 45 dilmunickich szekli srebra do wymiany na 33 dilmunickie szkle złota dla ozdobienia ich twarzy (oraz) 2 rąk i 2 nóg (jako) ofiara Il’ak-damu dla Reszefa z Atani (^d*ra-sa-ap ’à-tá-ni*^{ki}) w (ustalonym dniu miesiąca) Adammy¹⁷²”.

130. TM 75.G.2428 (*MEE XII* 35, r.XI:11)¹⁷³. Opis j.w. „15 dilmunickich szekli srebra dla ozdobienia 1 (świętej) maczugi, 30 (dilmunickich szekli) srebra do wymiany na 6 dilmunickich szekli złota dla ozdobienia jego ... (?), 20 dilmunickich szekli srebra dla ozdobienia rogów 2 wołów (jako) ofiara króla dla Reszefa z Atani (^d*ra-sa-ap ’à-tá-ni*^{ki})”.

131. TM 75.G.2428 (*MEE XII* 35, r.XVI:36)¹⁷⁴. Opis j.w. „1 mina srebra (jako) cena za 1 amorycki sztylet dla króla zamiast jego 1 amoryckiego sztyletu (który on ofiarował w związku z rytuałem) oczyszczenia dla Reszefa z Atani (^d*ra-sa-ap ’à-tá-ni*^{ki}) z powodu choroby Tešte-damu, córki króla¹⁷⁵”.

132. TM.75.G.2428 (*MEE XII* 35, r.XXVII:15)¹⁷⁶. Opis j.w. „10 dilmunickich szekli srebra do wymianę na 2 dilmunickie szkle złota dla ozdobienia 1 amoryckiego sztyletu dla Reszefa z Tunip (^d*ra-sa-ap tú-ne-ép*^{ki})”.

133. TM 75.G.2429 (*MEE XII* 35, r.VII:19)¹⁷⁷. Tekst z wielkiego archiwum pałacowego L.2769 dotyczący rocznego rozliczenia srebra. „15 dilmunickich

¹⁶⁹ Pomponio & Xella 1997, 307.

¹⁷⁰ Pomponio & Xella 1997, 311.

¹⁷¹ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 35, 18g; Pomponio & Xella 1997, 305.

¹⁷² Tłumaczenie zawarte w Pomponio & Xella 1997, 305 zawiera błędy, mimo poprawnego podania transkrypcji. Pierwsza ofiara wynosi tam 1 minę i 6 szekli, zamiast 1 miny i 36 szekli, ponadto pominięty jest fragment „(na) ozdobienie ich twarzy (oraz) 2 rąk i 2 nóg”.

¹⁷³ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 11, 35a. Waetzoldt 1986, 553. Pomponio & Xella 1997, 300; podany jest tylko podobny tekst TM.75.G.1730 (*MEE VII* 34, v.IV:15–29).

¹⁷⁴ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 35, 44d; Pomponio & Xella 1997, 305; Pettinato 1988, 310 (n.8c).

¹⁷⁵ Także i tutaj, podobnie jak w powyższych przypadkach, można tłumaczyć „z powodu choroby (t u - r a) Tešte-damu, córki króla” bądź „z powodu ‘wejścia’ (ku₄-ra) Tešte-damu, córki króla”. Pierwsza wersja wydaje się autorowi bardziej prawdopodobna. Szerzej zob. poniżej paragraf poświęcony cechom Reszefa we wnioskach do rozdziału.

¹⁷⁶ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 35, 71b. Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

¹⁷⁷ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 36, 14a; Pomponio & Xella 1997, 305.

szekli srebra dla ozdobienia topora z dwoma ostrzami; 24 (dilmunickie szekle) srebra do wymiany na 6 dilmunickich szekli złota dla ozdobienia <jednej> jego rękojeści; 20 dilmunickich szekli srebra na ozdobienie rogów 2 byków (jako) ofiara dla Reszefa z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*) w miesiącu Iszhary”.

134. TM 75.G.2429 (*MEE XII* 36, r.VIII:5)¹⁷⁸. Opis j.w. „4 dilmunickie szekle srebra do wymiany na 1 dilmunicki szekel złota na 1 plakietkę i 1 sokoła (jako) ofiara królowej dla Reszefa z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*) w (miesiącu) Iszhary”.

135. TM 75.G.2429 (*MEE XII* 36, v.XXXI:14)¹⁷⁹. Opis j.w. „15 dilmunickich szekli srebra (i) 32 (dilmunickie szekle) srebra do wymiany na 8 dilmunickich szekli złota dla ozdobienia 4 posągów (jako) ofiara królowej dla Reszefa z Tunip (^d*ra-sa-ap tù-ne-ép^{ki}*) i Nidakul¹⁸⁰ z 'Amatu”.

136. TM 75.G.2462 r.XVIII:19 (*ARES II* 125–126)¹⁸¹. Brak kontekstu. „Reszef z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.

137. TM 75.G.2462 v.VI:13 (*ARES II* 125–126)¹⁸². Brak kontekstu. „Reszef z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.

138. TM 75.G.2464 r.XIII:15 (*ARES II* 125–126)¹⁸³. Brak kontekstu. „Reszef z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.

139. TM 75.G.2464 v.I:1 (*ARES II* 125–126)¹⁸⁴. Brak kontekstu. „Reszef z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.

140. TM 75.G.2465 r.XI:4 (*ARES II* 125–126)¹⁸⁵. Brak kontekstu. „Reszef z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.

141. TM 75.G.2465 r.XIII:26 (*ARES II* 125–126)¹⁸⁶. Brak kontekstu. „Reszef z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.

142. TM.75.G.2502 (r.XVIII 11–25)¹⁸⁷. Tekst z wielkiego archiwum pałacowego L.2769 dotyczący przychodów i rozchodu metali. „...20 dilmunickich szekli srebra dla ozdobienia rogów 2 wołów (jako) ofiara króla dla Reszefa z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*) w miesiącu Iszhary”.

¹⁷⁸ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 36, 14b; Pomponio & Xella 1997, 305.

¹⁷⁹ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 36, 101; Pomponio & Xella 1997, 308.

¹⁸⁰ Więcej o bogu księżycy określanym znakami ^dNI.DA.KUL, ew. ^dNI.DA.BAL zob. Lambert 1984, 43–44.

¹⁸¹ Pomponio & Xella 1997, 305.

¹⁸² Pomponio & Xella 1997, 305.

¹⁸³ Pomponio & Xella 1997, 305.

¹⁸⁴ Pomponio & Xella 1997, 305.

¹⁸⁵ Pomponio & Xella 1997, 305.

¹⁸⁶ Pomponio & Xella 1997, 305.

¹⁸⁷ Tekst za: Pomponio & Xella 1997, 300–301.

143. TM 75.G.2507 (r.VII:21–33)¹⁸⁸. Tekst dotyczący rozchodu metali z wielkiego archiwum pałacowego L.2769. „**16 dilmunickich szekli srebra dla ozdobienia 4 posągów; 16 dilmunickich szekli srebra do wymiany na 4 dilmunickie szekle złota dla ozdobienia ich twarzy, stóp (i) rąk (jako) ofiara królowej dla Reszeza z Tunip (^dra-sa-ap tû-ne-ép^{ki}) i Nidakul z 'Amatu**”.

144. TM 75.G.2507 (r.XII:6)¹⁸⁹. Opis j.w. „**4 dilmunickie szekle srebra do wymiany na 1 dilmunicki szekel złota na 1 plakietkę (jako) ofiara królowej dla Reszeza z Atani (^dra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki})**”.

145. TM.75.G.2507 (r.XII:30; Archi 1985a, 32; Baldacci 1992, 165 [n.1989])¹⁹⁰. Opis j.w. „**1 szekel złota na 1 zawieszkę (jako) ofiara królowej dla Reszeza (^dra-sa-ap)**”.

146. TM 75.G.2508 (*MEE XII* 37, r.X:3)¹⁹¹. Tekst dotyczący rocznego rozliczenia srebra z wielkiego archiwum pałacowego L.2769. Tekst niemal identyczny z *Ebla* 133. „**15 dilmunickich szekli srebra dla ozdobienia topora z dwoma ostrzami; 24 (dilmunickie szekle) srebra do wymiany na 6 dilmunickich szekli złota dla ozdobienia <jednej> jego rękojeści; 20 dilmunickich szekli srebra na ozdobienie rogów 2 byków (jako) ofiara dla Reszeza z Atani (^dra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki})**”.

147. TM 75.G.2508 (r.XIV:5)¹⁹². Opis j.w. „**5 dilmunickich szekli srebra do wymiany na 1 dilmunicki szekel złota dla (ozdobienia) 1 plakietki (i) 1 sokoła (jako) ofiara królowej dla Reszeza z Atani (^dra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki})**”.

148. TM 75.G.2508 (*MEE XII* 37, v.V:22)¹⁹³. Opis j.w. „**10 dilmunickich szekli srebra do wymiany na 2 dilmunickie szekle dla ozdobienia 1 amoryckiego sztyletu; 5 dilmunickich szekli srebra do wymiany na 1 dilmunicki szekel złota (dla ozdobienia) 1 plakietki (jako) ofiara Il'ak-damu dla Reszeza ze Szi'amu (^dra-sa-ap ši/si-'à-mu^{ki})**”.

¹⁸⁸ Tekst za: Pomponio & Xella 1997, 305.

¹⁸⁹ Tekst za: Pomponio & Xella 1997, 305. Autorzy ci podają ten tekst na stronie 305 dwukrotnie, pod nr 53 (jako identyczny z TM.75.G.2429 r.VII:8–24 [błędnie podając wersy 8–34]) oraz nr 62 (gdzie podany jest tekst w transkrypcji i tłumaczenie, natomiast błędnie są podane numery wersów TM.75.G.2507 r.XII:34–XII:7 zamiast r.XI:34–XII:7).

¹⁹⁰ Pomponio & Xella 1997, 299.

¹⁹¹ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 37, 24b. Pomponio & Xella 1997, 305 podają nieco inne sigła dla tekstu (r.IX:32–43) aniżeli *MEE XII* (r.IX:33–X:4).

¹⁹² Inne spotykane siglum: *MEE XII* 37, 33a; Pomponio & Xella 1997, 306.

¹⁹³ Inne spotykane siglum: *MEE XII* 37, 71a; Pomponio & Xella 1997, 312.

149. TM.75.G.2525 (*ARET I* 1, v.XIII:4; *MEE X* 44, v.VI:8)¹⁹⁴. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów i metali. „**1 miara wełny, przydział na ofiarę dla Reszeffa z Gunum** (^d*ra-sa-ap gú-núm*)”.

150. TM.75.G.2590 (*ARET I* 6, v.X:28)¹⁹⁵. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów i metali. Wśród wymienionych odbiorców są m.in.: „**šu-ni-hur (i) ib-zu z bramy Reszeffa z Gunum** (ká ^d*ra-sa-ap gú-nu*)”.

151. TM.75.G.2590 (*ARET I* 6, v.XII:12)¹⁹⁶. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów i metali. „**1 miara wełny, przydział na ofiarę dla Reszeffa z Gunum** (^d*ra-sa-ap gú-nu*)”.

152. TM.75.G.2628 (*ARET VII* 150, r.IV:4)¹⁹⁷. Tekst z wielkiego archiwum pałacowego L.2769 dotyczący ofiary z owiec dla przodków dynastii z Ebla i dla ośmiu bóstw, w tym: „**dwie owce dla Reszeffa** (^d*ra-sa-ap*) **i Adammy** (^d*a-dam-ma*)”.

153. TM.75.G.3041 (*ARET III* 35, r.VII:4')¹⁹⁸. Tekst z wielkiego archiwum pałacowego L.2769 dotyczący rozchodu tkanin. W uszkodzonym fragmencie pojawia się wzmianka: „...[ofia]ra Il'ak-damu dla Reszeffa z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.

154. TM.75.G.3072+3073 (*ARET III* 60, v.III:10')¹⁹⁹. Tekst dotyczący rozchodu tkanin, przedmiotów i metali z wielkiego archiwum pałacowego L.2769. „**1 tkanina z ára koloru ú-háb (jako) ofiara matki króla dla Reszeffa [...]** (^d*ra-sa-ap [...]*)”.

155. TM.75.G.3179 (*ARET III* 153, II:1')²⁰⁰. Silnie uszkodzony tekst dotyczący rozchodu tkanin z wielkiego archiwum pałacowego L.2769. Można jedynie odczytać samo imię [...] **Reszeffa** ([...] ^d*ra-sa-ap*). Zapewne temu właśnie bóstwu były przeznaczone ofiary.

156. TM.75.G.3215 (*ARET III* 185, III:5')²⁰¹. Tekst dotyczący rozchodu przedmiotów metalowych z wielkiego archiwum pałacowego L.2769. W uszkodzonym fragmencie pojawia się wzmianka: „...[ofia]ra królowej dla Reszeffa z Atani (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*) **i jego Adammy** (^d*a-dam-ma-sù*)”.

157. TM.75.G.3229 (*ARET III* 196, r.IV:5)²⁰². Tekst dotyczący rozchodu tkanin i przedmiotów z wielkiego archiwum pałacowego L.2769. Również

¹⁹⁴ Inne spotykane siglum: *ARET I* 1, 86'; Pomponio & Xella 1997, 309.

¹⁹⁵ Inne spotykane siglum: *ARET I* 6, 54'; Pomponio & Xella 1997, 311.

¹⁹⁶ Inne spotykane siglum: *ARET I* 6, 62'; Pomponio & Xella 1997, 309.

¹⁹⁷ Pomponio & Xella 1997, 297.

¹⁹⁸ Pomponio & Xella 1997, 299.

¹⁹⁹ Pomponio & Xella 1997, 297.

²⁰⁰ Pomponio & Xella 1997, 297.

²⁰¹ Pomponio & Xella 1997, 299.

²⁰² Pomponio & Xella 1997, 297.

uszkodzony, nieznany jest rodzaj ofiary, co jednak ciekawe, została ona przeznaczona „**dla ziem Reszeffa (ki-ki ^dra-sa-ap)**”. Trudno jest ustalić, co owe „ziemie Reszeffa” oznaczają. Być może chodzi o dzielnicę miasta²⁰³, ale może to też być określenie jakichś ziem należących do świątyni Reszeffa, tym bardziej, że przed znakiem k i - k i zachował się zapis „[...] è”, co może być wzmianką o świątyni.

158. TM.75.G.3264 (*ARET III* 228, r.I:3')²⁰⁴. Tekst dotyczący rozchodu tkanin, przedmiotów i metali z wielkiego archiwum pałacowego L.2769. „**1 tkanina z ára i 1 złoty topór dla Reszeffa [x-x-...]** (^dra-sa-ap [x-x-...])”.

159. TM.75.G.3267 (*ARET III* 231, v.II:5')²⁰⁵. Tekst dotyczący rozchodu tkanin i wełny z wielkiego archiwum pałacowego L.2769. „**1 dobra tkanina na ofiarę dla Reszeffa z Atani** (^dra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki})”.

160. TM.75.G.3274 (*ARET III* 237, I:2')²⁰⁶. Tekst dotyczący rozchodu tkanin i przedmiotów metalowych z wielkiego archiwum pałacowego L.2769. „**[1 tkanina z ára i 1 to]pór [zł]oty dla [R]eszeffa ([^dr]a-sa-ap)...**”²⁰⁷.

161. TM.75.G.3481 (*ARET III* 417, III:4)²⁰⁸. Tekst dotyczący rozchodu metali z wielkiego archiwum pałacowego L.2769. „**[... min srebra dla ozdobienia rogów] 2 wołów na ofiarę króla dla Reszeffa z Atani** (^dra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki})”.

162. TM.75.G.3505 (*ARET III* 441, v.IV:8')²⁰⁹. Tekst dotyczący rozchodu tkanin. „**1 miara wełny, przydział na ofiarę dla Reszeffa z Gunum** (^dra-sa-ap gú-nu)”.

163. TM.75.G.3532 (*ARET III* 467, r.II:12). Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów. „**1 tkanina z ára koloru ú-háb dla byka Reszeffa z Gunum** (^dra-sa-ap gú-núm)”.

164. TM.75.G.3593 (*ARET III* 527, r.III:6)²¹⁰. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów. „**1 tunika, 1 pas kolorowej tkaniny dla Ennaja, namaszczonego kapłana Reszeffa z Atani** (^dra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}), **na cmentarną (ceremonię)**²¹¹”.

²⁰³ Podobnie jak w tekście *Fenicja 1* ('rš ršpm).

²⁰⁴ Pomponio & Xella 1997, 297.

²⁰⁵ Pomponio & Xella 1997, 300.

²⁰⁶ Pomponio & Xella 1997, 297.

²⁰⁷ EbDA pomija rekonstrukcję początku jako zupełnie nieczytelną i rozpoczyna tekst od „topora”.

²⁰⁸ Pomponio & Xella 1997, 300.

²⁰⁹ Pomponio & Xella 1997, 309.

²¹⁰ Pomponio & Xella 1997, 306.

²¹¹ Termin ÉxPAP budzi wiele kontrowersji. Większość uczonych wiąże go w jakiś sposób z cmentarzem bądź pochówkiem; np. Pettinato 1988, 311–316; Pomponio & Xella

165. TM.75.G.3593 (*ARET III* 527, v.VII:5')²¹². Opis j.w. „**1 miara wełny, przydział na ofiarę dla Reszefa z Gunum** (^d*ra-sa-ap gú-nu*)”.

166. TM.75.G.3706 (*ARET III* 635, v.III:11')²¹³. Tekst dotyczący rozchodu metali z wielkiego archiwum pałacowego L.2769. „**1 mina srebra dla ozdobienia 8 rogów 4 wołów (jako) ofiara króla i ofiara Ibrium dla Reszefa [...]** (^d*ra-sa-ap [...]*)”.

167. TM.75.G.4146 (*ARET XII* 35, r.II:1')²¹⁴. Tekst zachowany w stanie szczątkowym. „**...Reszef z Gunum** (^d*ra-sa-ap gú-núm*) **i Sipisz** (^d*UTU*)...”.

168. TM.75.G.4297 (*ARET XII* 153, I:2')²¹⁵. Tekst dotyczący rozchodu metali. „**... (na) 1 posąg Reszefa z Tunip** (^d*ra-sa-ap tù-ne-ép^{ki}*)”.

169. TM.75.G.4478+4484+4489 (*ARET XII* 309, v.IV:12)²¹⁶. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów i różnych przedmiotów. „**1 topór, 1 pas kolorowej tkaniny dla Reszefa z Atani** (^d*ra-sa-ap lú 'à-tá-ni^{ki}*)”.

170. TM.75.G.4819+4827+4829+4831 (*ARET XII* 490, v.III:1')²¹⁷. Tekst dotyczący rozchodu tkanin. „**... (dla) Reszefa z Tunip i Adammy (i) Nidakul z 'Amatu matka króla dostarczyła w (miesiącu) NI.DU**”.

171. TM.75.G.4830+4850+4853 (*ARET XII* 498, III:5)²¹⁸. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów i różnych przedmiotów. „**... (dla) Sipisz z Gá^{ki} i Reszefa z Tunip** (^d*ra-sa-ap tù-ne-é[p^{ki}]*)”.

172. TM.75.G.4830+4850+4853 (*ARET XII* 498, IV:4)²¹⁹. Opis j.w. „**1 pas kolorowej tkaniny dobrej jakości, 1 kolorowa szarfa (i) 1 amorycki sztylet dla Reszefa** (^d*ra-sa-ap*)²²⁰”.

1997 w przytoczonym miejscu dają tłumaczenie „pour l'ensevelissement (?)”; *MEE XII* oddaje omawiany termin jako „die Grab(-Zeremonie)”. Niektórzy badacze z zapałem jednak się przeciwstawiają takiemu rozumieniu terminu, np. we wcześniejszej swej pracy Pomponio 1989, 299–301; Baldacci 1991, 10–20. Brak jednak innej przekonującej propozycji.

²¹² Pomponio & Xella 1997, 309.

²¹³ Pomponio & Xella 1997, 297.

²¹⁴ Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

²¹⁵ Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

²¹⁶ Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

²¹⁷ Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

²¹⁸ Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

²¹⁹ Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

²²⁰ Nic nie wskazuje, że mowa jest tutaj o Reszefie z Tunip, jak to sugeruje Lipiński 2009, 42 n.162. Fakt, że poprzednio w tekście pojawiał się właśnie Reszef z Tunip, nie dowodzi, że i tutaj ofiara jest dla niego przeznaczona. Na przykład w tekstach *Ebla* 31, 32 (TM.75.G.1520) występują bezpośrednio obok siebie Reszef z Gunum i Reszef z Szi'ammu. Zatem nie można być pewnym, że kolejne ofiary składane są zawsze tej samej lokalnej odmianie Reszefa.

173. TM.75.G.4866 (*ARET XII* 526, I:2')²²¹. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów. Wśród otrzymujących tkaniny pojawiają się „**Adamma (i) Re[sze]f** (^d*a-da-ma* ^d*ra-[sa-a]p*)”.

174. TM.75.G.4954 (*ARET XII* 604, I:4')²²². Tekst dotyczący rozchodu różnych przedmiotów. „**Kamienie szlachetne (?) na 1 posąg Reszeffa** (^d*ra-sa-ap*)”.

175. TM.75.G.5165 (*ARET XII* 774, I:1')²²³. Tekst dotyczący rozchodu metali. Uszkodzony kontekst mówiący o nieokreślonej liczbie szekli srebra „...**dla Reszeffa z Atani** (^d*ra-sa-ap* ^à*-tá-ni*^{ki})”.

176. TM.75.G.5386 (*ARET XII* 923 v.IV:1')²²⁴. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów. „**1 (miara) przędzy(?)**²²⁵, **1 syn / podwładny (jako) ofiara dla Reszeffa** (^d*ra-sa-ap*), (którą) król dał w 'Ata'ni (^à*-da*ⁿⁱ^{ki})”.

177. TM.75.G.5425 (*ARET XII* 950, II:2')²²⁶. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów. „...**namaszczony kapłan Reszeffa z Atani** (^d*ra-sa-ap* ^à*-tá-ni*^{ki})”.

178. TM.75.G.5477 (*ARET XII* 994, I:5')²²⁷. Tekst niejasny, zachowany w bardzo złym stanie. „...**pałac w dniu (ofiary z) pierwocin król (dał) dla Reszeffa z Atani** (^d*ra-sa-ap* ^à*-tá-ni*^{ki})”.

179. TM.75.G.5754 (*ARET XII* 1185, I:7')²²⁸. Tekst dotyczący rozchodu tkanin. „...**wełna na ofiarę dla Reszeffa** (^d*ra-sa-ap*)”.

180. TM.75.G.10074 (r.XVIII:30; *ARES II* 125–126)²²⁹. Brak kontekstu. „**Reszef z Atani** (^d*ra-sa-ap* ^à*-tá-ni*^{ki})”.

181. TM.75.G.10074 (r.XXIV:6; *ARES II* 125–126)²³⁰. Brak kontekstu. „**Reszef z Atani** (^d*ra-sa-ap* ^à*-tá-ni*^{ki})”.

182. TM.75.G.10074 (v.IV:33; *ARES II* 125–126)²³¹. Brak kontekstu. „**Reszef z Atani** (^d*ra-sa-ap* ^à*-tá-ni*^{ki})”.

183. TM.75.G.10074 (v.V:28; *ARES II* 251)²³². Brak kontekstu. „**Reszef z Gulum** (^d*ra-sa-ap* ^{gú}*-núm*^{ki})”.

221 Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

222 Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

223 Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

224 Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

225 Sum. gu może być także skrótem od gu-dùl-ṭúG, gu-mug-ṭúG; zob. *ARET XII*, s. 541.

226 Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

227 Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

228 Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

229 Pomponio & Xella 1997, 306.

230 Pomponio & Xella 1997, 306.

231 Pomponio & Xella 1997, 306.

232 Pomponio & Xella 1997, 310.

184. TM.75.G.10074 (v.VI:16; *ARES II* 213)²³³. Brak kontekstu. „**Reszef z Tunip** (^d*ra-sa-ap tù-ne-ép^{ki}*)”.
185. TM.75.G.10074 (v.XII:31; *ARES II* 192)²³⁴. Brak kontekstu. „**Reszef z Daraum** (^d*ra-sa-ap da-ra-um^{ki}*)”.
186. TM.75.G.10074 (v.XII:41; *ARES II* 213)²³⁵. Brak kontekstu. „**Reszef z Tunip** (^d*ra-sa-ap tù-ne-ép^{ki}*)”.
187. TM.75.G.10074 (v.XIII:28; *ARES II* 125–126)²³⁶. Brak kontekstu. „**Reszef z Atani** (^d*ra-sa-ap ’à-tá-ni^{ki}*)”.
188. TM.75.G.10077 (v.IV:20; *ARES II* 125–126)²³⁷. Brak kontekstu. „**Reszef z Atani** (^d*ra-sa-ap ’à-tá-ni^{ki}*)”.
189. TM.75.G.10077 (v.V:19; *ARES II* 125–126)²³⁸. Brak kontekstu. „**Reszef z Atani** (^d*ra-sa-ap ’à-tá-ni^{ki}*)”.
190. TM.75.G.10088 (r.XVI:9; *ARES I* 247; Baldacci 1992, 190 [n.2307])²³⁹. Brak kontekstu. „...**ofiara królowej matki i królowej dla Reszefa z Atani** (^d*ra-sa-ap ’à-tá-ni^{ki}*)”.
191. TM.75.G.10143 (r.VIII:4; Baldacci 1992, 194 [n.23553])²⁴⁰. Brak kontekstu. „...**srebra dla ozdobienia 2 figur ... złota dla ozdobienia ich twarzy i 4 rąk (i) 4 stóp (jako) ofiara Dusigu dla Reszefa i Adammy z Atani** (^d*ra-sa-ap a-da-ma ’à-tá-ni^{ki}*)”.
192. TM.75.G.10143 (r.XI:14; *ARES II* 125–126)²⁴¹. Brak kontekstu. „**Reszef z Atani** (^d*ra-sa-ap ’à-tá-ni^{ki}*)”.
193. TM.75.G.10144 (v.VIII:7; *ARES II* 213)²⁴². Brak kontekstu. „**Reszef z Tunip** (^d*ra-sa-ap tù-ne-ép^{ki}*)”.
194. TM.75.G.10182 (r.IX:2; *ARES II* 437)²⁴³. Brak kontekstu. „**Reszef z Szaku** (^d*ra-sa-ap ša-ku^{ki}*)”.
195. TM.75.G.10182 (r.XVI:5; *ARES II* 125–126)²⁴⁴. Brak kontekstu. „**Reszef z Atani** (^d*ra-sa-ap ’à-tá-ni^{ki}*)”.

²³³ Pomponio & Xella 1997, 309.

²³⁴ Pomponio & Xella 1997, 307.

²³⁵ Pomponio & Xella 1997, 309.

²³⁶ Pomponio & Xella 1997, 306.

²³⁷ Pomponio & Xella 1997, 306.

²³⁸ Pomponio & Xella 1997, 306.

²³⁹ Pomponio & Xella 1997, 306.

²⁴⁰ Pomponio & Xella 1997, 306.

²⁴¹ Pomponio & Xella 1997, 306.

²⁴² Pomponio & Xella 1997, 309.

²⁴³ Pomponio & Xella 1997, 312.

²⁴⁴ Pomponio & Xella 1997, 306.

196. TM.75.G.10201 (r.XXIX:12; *ARES II* 125–126)²⁴⁵. Brak kontekstu. „**Reszef z Atani** (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.

197. TM.75.G.10201 (v.XVI:9; *ARES II* 125–126)²⁴⁶. Brak kontekstu. „**Reszef z Atani** (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.

198. TM.75.G.10210 (r.VII:13; *ARES II* 125–126)²⁴⁷. Brak kontekstu. „**Reszef z Atani** (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}*)”.

199. TM.75.G.11010+ (*MEE XII* 41; r.II:6; Pettinato 1979a, 177)²⁴⁸. Tekst dotyczący ofiar dla bóstw, przychodów zarządcy oraz przydziałów na podróże. „**3 owce dla Reszefa z Atani** (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni-tù^{ki}*) (jako) ofiara króla w (ustalonym) dniu (miesiąca) wyjścia²⁴⁹”.

200. TM.75.G.11010+ (*MEE XII* 41; r.II:13; Pettinato 1979a, 177–178)²⁵⁰. Opis j.w. „**2 owce dla Reszefa z pałacu** (^d*ra-sa-ap sa-za_x^{ki}*) (jako) ofiara króla w dniu (urzędników) *šeš-2-eb*”.

201. TM.75.G.11045 (*MEE I* 4985; Baldacci 1992, 209 [n.2524]; *ARES II* 213)²⁵¹. Tekst bardzo uszkodzony, brak numeracji wersów. Tekst mówi zapewne o przydziale owiec. „**Reszef z Tunip** (^d*ra-sa-ap tù-ne-ép^{ki}*)”.

202. TM.75.G.11045 (*MEE I* 4985). Opis j.w. Zarówno Baldacci 1992, jak i Pomponio & Xella 1997 opuszczają ten przykład, mimo że podają poprzedni z tego samego tekstu. „**Reszefa z Atani** (^d*ra-sa-ap 'à-tá-ni-tù^{ki}*)”.

203. TM.75.G.20498 (*MEE I* 5571–5760)²⁵². Teksty administracyjne. Brak kontekstu. „**Reszef** (^d*ra-sa-ap*)”.

204. TM.76.G.12 (*MEE I* 6249)²⁵³. Tekst dotyczący rozchodu złota dla bóstwa. Brak kontekstu. „**Reszef** (^d*ra-sa-ap*)”.

205. TM.76.G.177–179 (*MEE I* 6389–6391)²⁵⁴. Fragmenty tekstów administracyjnych. Brak kontekstu. „**Reszef** (^d*ra-sa-ap*)”.

206. TM.76.G.222 (Baldacci 1992, 220 [n.2711])²⁵⁵. Brak kontekstu. „**Reszef z Tunip** (^d*ra-sa-ap tù-ne-pù^{ki}*)”.

²⁴⁵ Pomponio & Xella 1997, 306.

²⁴⁶ Pomponio & Xella 1997, 306.

²⁴⁷ Pomponio & Xella 1997, 306.

²⁴⁸ Inne spotykanne siglum: *MEE XII* 41, 1g; Pomponio & Xella 1997, 306.

²⁴⁹ Albo „(miesiąca) *è*”.

²⁵⁰ Inne spotykanne siglum: *MEE XII* 41, 1h; Pomponio & Xella 1997, 312.

²⁵¹ Pomponio & Xella 1997, 309.

²⁵² Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

²⁵³ Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

²⁵⁴ Brak tekstu w Pomponio & Xella 1997.

²⁵⁵ Pomponio & Xella 1997, 309.

207. TM.76.G.223 (r.II:1-IV:5)²⁵⁶. Tekst wymieniający zwierzęta przeznaczone na ofiarę dla różnych bogów, w tym „**2 woły dla Reszefa** (^d*ra-sa-ap*)”. Przed Reszefem wymieniony jest Adad z Halab, któremu przeznaczono w ofierze dziesięć wołów, Pan / Ba'al z Tuttul, któremu ofiarowano dwa woły oraz Nidakul z Arugadu, któremu również składano dwa woły. Po Reszefie wymieniono bóstwa Habadu i Asztabil, którym również ofiarowano po dwa woły.

208. TM.76.G.522 (*ARET VIII* 522, XIX:24; *MEE V* 2, v.IX:24)²⁵⁷. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów. „**2 miary wełny, przydział na ofiarę dla Reszefa z Gunum** (^d*ra-sa-ap gú-nu*) i Kury”.

209. TM.76.G.523 (*ARET VIII* 523, XXII:13; *MEE V* 3, v.XI:13)²⁵⁸. Tekst dotyczący rozchodu tkanin i metali. „**1 miara wełny, przydział na ofiarę dla Reszefa z Gunum** (^d*ra-sa-ap gú-nu*)”.

210. TM.76.G.525 (*ARET VIII* 525, XIII:8; *MEE V* 5, r.XIII:28)²⁵⁹. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów. „**1 tunika, 1 pas kolorowej tkaniny dobrej jakości na namaszczenie głowy Re'i-Malika, namaszczonego kapłana Reszefa w pałacu** (^d*ra-sa-ap sa-za_x^{ki}*)”.

211. TM.76.G.530 (*ARET I* 5, v.XIV:14; *MEE V* 10, v.XIV:14)²⁶⁰. Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów i metali. „**1 miara wełny, przydział na ofiarę dla Reszefa z Gunum** (^d*ra-sa-ap gú-nu*)”.

212. TM.76.G.531 (*ARET VIII* 531, XXV:16; *MEE V* 11, v.XIII:16)²⁶¹. Tekst dotyczący rozchodu tkanin i metali. „**1 miara wełny, przydział na ofiarę dla Reszefa z Gunum** (^d*ra-sa-ap gú-nu*)”.

213. TM.76.G.534 (*ARET VIII* 534, XIV:1; *MEE V* 14, v.II:1')²⁶². Tekst dotyczący rozchodu metali. „[...] **dla Reszefa z Tunip** (^d*ra-sa-ap tū-ne-ép^{ki}*) **w ofierze**”.

214. TM.76.G.540 (*ARET VIII* 540, XIII:20; *MEE V* 20, XIII:20)²⁶³. Tekst dotyczący rozchodu tkanin znaleziony na miejskim placu (pierwotnie błędnie nazwanym salą audiencyjną). Tabliczki były zapewne wynoszone (bez powodzenia) z płonącego pałacowego archiwum w drewnianej skrzyni, która się

²⁵⁶ Pomponio & Xella 1997, 299; por. Archi 1994, 252.

²⁵⁷ Inne spotykane siglum: *ARET VIII* 522, 22; Pomponio & Xella 1997, 310.

²⁵⁸ Inne spotykane siglum: *ARET VIII* 523, 41; Pomponio & Xella 1997, 309.

²⁵⁹ Inne spotykane siglum: *ARET VIII* 525, 22; Pomponio & Xella 1997, 312.

²⁶⁰ Inne spotykane siglum: *ARET I* 5, 97; Pomponio & Xella 1997, 309.

²⁶¹ Inne spotykane siglum: *ARET VIII* 531, 76; Pomponio & Xella 1997, 309. EbDA podaje siglum *ARET VIII* 531, v.XIII:16'.

²⁶² Inne spotykane siglum: *ARET VIII* 534, 23; Pomponio & Xella 1997, 307.

²⁶³ Inne spotykane siglum: *ARET VIII* 540, 26; Pomponio & Xella 1997, 300.

zachowała (zwęglona). „1 tkanina kolorowa, 1 tkanina z ára koloru ú-ḥáb, (jako) ofiara króla dla Reszefa z Atani (^dra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki})²⁶⁴”.

215. VE 806²⁶⁵. Tekst leksykalny zachowany w trzech egzemplarzach. „^dKIŠ. UNU”.

- a) TM.75.G.2000+2005+ (*MEE IV A₄₋₆*)
- b) TM.75.G.1825+3131 (=MEE IV AK)²⁶⁶. W tym tekście znajduje się także zapis *ra-sa-ab*.
- c) TM.75.G.2004+2001+ (=MEE IV B₉₋₁₁).

2. Onomastyka

216. TM.74.G.120 r.V:3 (Archi & Biga & Milano 1988, 213; Bonechi 2001, 55²⁶⁷). Tekst będący listą władców Ebla. „*eb-du-^dra-sa-ap*”.

217. TM.75.G.336 (Pettinato 1976, 5; Pettinato 1979b, 159; *ARET X* 126, r.VII:7). Tekst mówiący o przydziałach jęczmienia. „*en-na-^dra-sa-ap*”.

218. TM.75.G.336 (Pettinato 1976, 6; Pettinato 1979b, 160; *ARET X* 126, v.III:5). Opis j.w. „*en-na-^dra-sa-ap*”.

219. TM.75.G.336 (Pettinato 1976, 7; Pettinato 1979b, 161; *ARET X* 126, v.V:8). Opis j.w. „*eb-du-^dra-sa-ap*”.

220. TM.75.G.1224 v.II:2 (?)²⁶⁸ (Archi & Biga & Milano 1988, 280; Baldacci 1992, 12 [n.163]). Tekst mówiący o rozchodzie tkanin. „*en-na-^dra-sa-ap*”.

221. TM.75.G.1259 (*ARET IV* 3, r.XI:3²⁶⁹). Tekst mówiący o rozchodzie tkanin i przedmiotów z metali szlachetnych. „*en-na-^dra-sa-ap*”.

222. TM.75.G.1265 (*ARET IV* 4, v.IX:19; *MEE II* 3, v.IX:19²⁷⁰). Tekst mówiący o rozchodzie tkanin. „*en-na-^dra-sa-ap*”.

²⁶⁴ *MEE V* 20, XIII:19–22 podaje transkrypcję końca tekstu: nì-ba é ^dRa-sa-ap 'à-tá-ni^{ki}, co dawałoby tłumaczenie: „... (jako) ofiara dla świątyni Reszefa z Atani”, zamiast nì-ba en „... (jako) ofiara króla...”, por. EbDA, gdzie wers z Reszefem nosi siglum *ARET VIII* 540, r. XIII:21.

²⁶⁵ Krebernik 1983, 31; Pomponio & Xella 1997, 313.

²⁶⁶ Inne spotykane siglum: *MEE IV* 47–48.

²⁶⁷ M. Bonechi zapisuje to imię w formie „Yiptur-Rašap”, co wydaje się dziwną propozycją wobec powszechnie występujących w środowisku semickim imion typu „sługa boga X”.

²⁶⁸ Numer wersu niepewny, ponieważ publikacja tekstu nie zawiera wersyfikacji.

²⁶⁹ Inne spotykane siglum *ARET IV* 3:41.

²⁷⁰ Inne spotykane siglum *ARET IV* 4:59.

223. TM.75.G.1395 (*ARET XV/1* 15, r.VI:11²⁷¹). Tekst mówiący o rozchodzie tkanin. „*eb-du^dra-sa-ap*” określony jako *ugula-sur_x-bar-an*, czyli „nadzorca osłów”.

224. TM.75.G.1405 (*ARET XV/1* 18, r.VI:6²⁷²). Tekst dotyczący rozchodów tkanin i z rzadka metali. „*i-ti^dra-sa-ap*” określony jako *ma-za-um*, czyli „podróżny”.

225. TM.75.G.1440 (*ARET XV/1* 22, r.XI:4²⁷³). Tekst dotyczący głównie rozchodów tkanin i wełny. „*en-na^dra-sa-ap*” określony jako *šu-du₈-máš*, czyli „opiekun kozłat”.

226. TM.75.G.1446 (*ARET IV* 14, v.III:10²⁷⁴). Tekst mówiący o rozchodzie tkanin i przedmiotów z metali szlachetnych. „*en-na^dra-sa-ap*”.

227. TM.75.G.1562 (*ARET II* 28, II:8²⁷⁵). Tekst będący listą osób. „*i-ti^dra-sa-ap*”.

228. TM.75.G.1567 (*ARET XV/1* 29, r.XII:16²⁷⁶). Tekst dotyczący rozchodu tkanin. „*eb-du^dra-sa-ap*” określony jako *ugula-sur_x-bar-an*, czyli „nadzorca osłów”.

229. TM.75.G.1667 (*ARET II* 15, V:8²⁷⁷). Tekst dotyczący rozchodu tkanin. „*i-ti^dra-sa-ap*”.

230. TM.75.G.1744 v.I:15 (?)²⁷⁸ (Archi & Biga & Milano 1988, 280–281; Baldacci 1992, 63 [n.817]). Tekst mówiący o rozchodzie tkanin. „*en-na^dra-sa-ap*”.

231. TM.75.G.1775 (Archi & Biga & Milano 1988, 281; Baldacci 1992, 69 [n.852]; *MEE VII* 48, v.II:4). Tekst mówiący o przydziale wełny. „*en-na^dra-sa-ap*” jest określony jako *nar-tur*, czyli „młodszy śpiewak”.

232. TM.75.G.1833 r.IV:13 (?)²⁷⁹ (Archi & Biga & Milano 1988, 281; Baldacci 1992, 73 [n.937]). Tekst mówiący o rozchodzie tkanin. „*en-na^dra-sa-ap*”.

233. TM.75.G.1869 (*ARET XV/1* 37, v.IX:9²⁸⁰). Tekst dotyczący głównie rozchodu tekstyliów. „*eb-du^dra-sa-ap*” określony jako *ugula-sur_x-bar-an*, czyli „nadzorca osłów”.

271 Inne spotykane siglum *ARET XV/1* 15, 29.

272 Inne spotykane siglum *ARET XV/1* 18, 20.

273 Inne spotykane siglum *ARET XV/1* 22, 39.

274 Inne spotykane siglum *ARET IV* 14:30.

275 Inne spotykane siglum *ARET II* 28:1.

276 Inne spotykane siglum *ARET XV/1* 29, 67.

277 Inne spotykane siglum *ARET II* 15:11.

278 Numer wersu niepewny, ponieważ publikacja tekstu nie zawiera wersyfikacji.

279 Numer wersu niepewny, ponieważ publikacja tekstu nie zawiera wersyfikacji.

280 Inne spotykane siglum *ARET XV/1* 37, 73.

234. TM.75.G.1873 (*MEE XV/1* 38, v.IX:11²⁸¹). Tekst dotyczący rozchodu tkanin. „*en-na^d-ra-sa-ap*” określony jako šu-du₈-máš, czyli „opiekun kozłat”.

235. TM.75.G.1878 (*ARET XV/1* 40, r.VI:14²⁸²). Tekst dotyczący rozchodu tkanin i metali. „*eb-d[u]-^dra-sa-ap*” określony jako ugula-sur_x-bar-an, czyli „nadzorca osłów”.

236. TM.75.G.1880 (*MEE X* 26, r.XII:5). Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów i metali. „*en-na^d-ra-sa-ap*”.

237. TM.75.G.2167 (*MEE XII* 19, v.IX:6). Lista osób z dwóch miejscowości: Surub i Salbat. „*en-na^d-ra-sa-ap*” pochodzi z Salbat.

238. TM.75.G.2336 r.IX:15 (Archi & Biga & Milano 1988, 296; Baldacci 1992, 126 [n.1560]). Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów. „*i-ti^d-ra-sa-ap*” określany jako ugula-sur_x-bar-an, czyli „nadzorca osłów”.

239. TM.75.G.2355 v.III:24 (?)²⁸³ (Archi & Biga & Milano 1988, 281–282; Baldacci 1992, 125 [n.1551]). Tekst mówiący o rozchodzie tkanin. „*en-na^d-ra-sa-ap*”.

240. TM.75.G.2590 (*ARET I* 6, v.III:20²⁸⁴). Tekst mówiący o rozchodzie tkanin i przedmiotów z metali szlachetnych. „*en-na^d-ra-sa-ap*”.

241. TM.75.G.3042 (*ARET III* 36, v.I:6’). Tekst mówiący o rozchodzie tkanin. „*en-na^r-ra-sa-ap*”.

242. TM.75.G.3069 (*ARET III* 57, II:3). Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów. „*i-ti^d-ra-sa-ap*”.

243. TM.75.G.3249+3293 (*ARET III* 214, v.II:5’). Tekst mówiący o rozchodzie tkanin. „*en-na^d-ra-sa-ap*”.

244. TM.75.G.3373 (*ARET III* 327, III:2’). Bardzo uszkodzony i krótki tekst mówiący o rozchodzie tkanin. „*en-na^d-ra^r-sa-[ap]*”.

245. TM.75.G.3521 (*ARET III* 457, r.VII:10’)²⁸⁵. Tekst mówiący o rozchodzie tkanin. „*en-na^d-ra-sa-ap*”.

246. TM.75.G.3565 (*ARET III* 499, III:6’). Tekst mówiący o rozchodzie tkanin. „*en-na-ra-sa-ap*”, wyjątkowa pisownia bez ^d przed imieniem Reszefa.

281 Inne spotykane siglum *ARET XV/1* 38, 71.

282 Inne spotykane siglum *ARET XV/1* 40, 36.

283 Numer wersu niepewny, ponieważ publikacja tekstu nie zawiera wersyfikacji.

284 Inne spotykane siglum *ARET I* 6:28”.

285 Tonietti 1988, 103 proponuje odwrócenie stron tabliczki recto-verso; zaś Catagnoti 1989, 201 uważa, że teksty TM.75.G.3521 oraz TM.75.G.3167 (*ARET III* 143) są dwoma fragmentami tej samej tabliczki. W takim układzie kolumna r.VII stanowiłaby kolumnę v.I nowego, połączzonego tekstu. Stąd siglum w EbDA: *ARET III* 457, v.I:10.

247. TM.75.G.3913 (*ARET III* 811:1). Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów i metali. „*i-ti^dra-sa-ap*”.
248. TM.75.G.4016 (*ARET III* 901, I:2). Bardzo krótki tekst, zawierający jedynie dwa wersy. „*eb-du^dra-sa-ap*”.
249. TM.75.G.4089 (*ARET III* 967, I:5²⁸⁶). Tekst będący listą osób. „*bù^dra-s[a]-a[p]*”.
250. TM.75.G.4165 (*ARET XII* 53, v.I':5). Tekst mówiący o rozchodzie tkanin. „*en-na^dra-sa-ap*”.
251. TM.75.G.4213 (*ARET XII* 93, r.III':2'). Tekst mówiący o przydziałach tkanin i przedmiotów. „*en-na^dra-sa-ap*”.
252. TM.75.G.4258 (*ARET XII* 126, V':6'). Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów. „*i-ti^dra-sa-ap*”.
253. TM.75.G.4440 (*ARET XII* 276, I':1'). Tekst, z którego zachował się jeden wers. „*en-na^dra-sa-ap*” jest określony jako ma ški m, czyli „inspektor”.
254. TM.75.G.5120+5121 (*ARET XII* 739, r.II':5'). Tekst dotyczący rozchodu tkanin. „*en-na^dra-sa-ap*”.
255. TM.75.G.5254 (*ARET XII* 831, v.VI':2'). Tekst dotyczący rozchodu tkanin. „*en-na^dra-sa-ap*”.
256. TM.75.G.5306 (*ARET XII* 868, r.II':8'). Tekst dotyczący rozchodu tkanin. „*en-na^dra-sa-ap*”.
257. TM.75.G.5366 (*ARET XII* 907, I':5'). Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów i przedmiotów. „*i-ti^dra-sa-ap*”.
258. TM.75.G.5378 (*ARET XII* 917, r.I':1'). Tekst dotyczący rozchodu tkanin. „*en-na^dra-sa-ap*”.
259. TM.75.G.5396 (*ARET XII* 929, III':1'). Tekst będący listą osób. „*en-na^dra-sa-ap*”.
260. TM.75.G.5407 (*ARET XII* 936, II':7'). Tekst dotyczący rozchodu tkanin. „*en-na^dra-sa-ap*”.
261. TM.75.G.5483 (*ARET XII* 1000, II':2'). Tekst dotyczący rozchodu tkanin. „*en-na^dra-sa-ap*”.
262. TM.75.G.10072 r.XI:8 (Archi 1984, 243; Baldacci 1992, 185 [n.2242]). Brak kontekstu. „*en-na^dra-sa-ap*”.
263. TM.75.G.10281 v.II:17 (Archi & Biga & Milano 1988, 282; Baldacci 1992, 208 [n.2511]). Tekst mówiący o rozchodzie tkanin. „*en-na-ra-sa-ap*”, wyjątkowa pisownia bez ^d przed imieniem Reszefa.
264. TM.76.G.272 r.III:11 (Archi & Biga & Milano 1988, 296; Baldacci 1992, 224 [n.2776]). Tekst dotyczący rozchodu metali szlachtetnych. „*i-ti^dra-sa-ap*”.

²⁸⁶ Inne spotykane siglum *ARET III* 967:1, EbDA podaje sygnaturę *ARET III* 967, r.I:6'.

265. TM.76.G.272 r.IV:12 (Archi & Biga & Milano 1988, 296; Baldacci 1992, 225 [n.2785]). Opis j.w. „*i-ti^dra-sa-ap*”.

266. TM.76.G.525 (ARET VIII 525, II:8²⁸⁷; MEE V 5, r.II:8). Tekst mówiący głównie o rozchodzie tkanin, rzadziej metali. „*en-na^dra-sa-ap*”, określane jako ne-di „tancerz”.

267. TM.76.G.525 (ARET VIII 525, VII:24²⁸⁸; MEE V 5, r.VII:24). Opis j.w. „*eb-du^dra-sa-ap*”.

268. TM.76.G.525 (ARET VIII 525, XXIII:14²⁸⁹; MEE V 5, v.X:14'). Opis j.w. „*en-na^dra-sa-ap*”, określane jako lú-geštin, czyli dosł. „człowiek winorośli”.

269. TM.76.G.527 (ARET VIII 527, XV:11²⁹⁰; MEE V 7, r.XV:11). Tekst mówiący głównie o rozchodzie tkanin, rzadziej metali. „*en-na^dra-sa-ap*”.

270. TM.76.G.530 (ARET I 5, v.I:21²⁹¹; MEE V 10, v.I:21). Tekst mówiący o rozchodzie tkanin i przedmiotów z metali szlachetnych. „*en-na^dr[a]-sa-[a]p*”, nosi on tytuł nar-maḥ, czyli „starszy śpiewak”.

271. TM.76.G.531 (ARET VIII 531, XVII:2²⁹²; MEE V 11, v.V:2). Tekst mówiący o rozchodzie tkanin i przedmiotów z metali szlachetnych. „*en-na^dra-sa-ap*”, nosi on tytuł nar-maḥ, czyli „starszy śpiewak”.

272. TM.76.G.533 (ARET VIII 533, XX:9²⁹³; MEE V 13, v.VII:9). Tekst dotyczący rozchodu tekstyliów i metali. „*eb-du^dra-sa-ap*”.

273. TM.76.G.538 (ARET VIII 538, XI:2²⁹⁴; MEE V 18, v.II:2). Tekst mówiący głównie o rozchodzie tkanin, rzadziej metali. „*i-ti^dra-sa-ap*”.

274. TM.76.G.538 (ARET VIII 538, VI:14²⁹⁵; MEE V 18, v.VI:14). Opis j.w. „*en-na^dra-sa-ap*”.

275. TM.76.G.541 (ARET VIII 541, X:3²⁹⁶; MEE V 21, r.X:3). Tekst mówiący głównie o rozchodzie tkanin, rzadziej metali. „*en-na^dra-sa-a[p]*”.

287 Inne spotykane siglum ARET VIII 525:3.

288 Inne spotykane siglum ARET VIII 525:13.

289 Inne spotykane siglum ARET VIII 525:45.

290 Inne spotykane siglum ARET VIII 527:23.

291 Inne spotykane siglum ARET I 5:50.

292 Inne spotykane siglum ARET VIII 531:47.

293 Inne spotykane siglum ARET VIII 533:61.

294 Inne spotykane siglum ARET VIII 538:26.

295 Inne spotykane siglum ARET VIII 538:18.

296 Inne spotykane siglum ARET VIII 541:23.

3. Wnioski

A. Chronologia kultu oraz formy imienia Reszefa

W przypadku tekstów z Ebla ustalenie chronologii jest stosunkowo proste. Za ich odkrywcami powszechnie przyjmuje się, że tabliczki pochodzą z warstwy II B 1, którą datuje się na lata 2450–2200²⁹⁷. A. Archi starał się dokładniej określić ich pochodzenie na połowę XXIV w. Teksty zapewne obejmują okres około trzydziestu, czterdziestu lat²⁹⁸. Ogólnie można powiedzieć, że powstały krótko przed panowaniem Sargona Wielkiego oraz w początkowym okresie jego rządów. Jest to więc grupa tekstów bardzo zwarta chronologicznie, bez możliwości wyróżnienia w niej faz rozwojowych i należy ją traktować jako źródło chronologicznie jednorodne. Potwierdza to fakt występowania praktycznie jednej tylko formy zapisu imienia Reszefa: *ra-sa-ap*. Niemal zawsze jest ona poprzedzona determinatywem oznaczającym boskość^d. Wyjątkiem są jedynie dwa zapisy onomastyczne: TM.75.G.3565 (*Ebla* 246) i TM.75.G.10281 (*Ebla* 263). Można się domyślać, że mamy tu do czynienia z przeoczeniem skryby, spieszącego się podczas zapisywania imion.

B. Cechy Reszefa

Treść tekstów znalezionych w Ebla jest zdeterminowana przez ich charakter. Są to niemal wyłącznie teksty administracyjne mówiące o rozchodach różnorodnych materiałów z królewskich magazynów. W oczywisty więc sposób teksty te nie mogą nam zaprezentować pełnego obrazu jakiegokolwiek bóstwa, ponieważ nie ma w nich mitów, opisów rytuałów religijnych itp. Mimo to w dwunastu²⁹⁹, spośród zaprezentowanych kilkuset fragmentów, pojawia się nie tylko wzmianka o samym złożeniu ofiary Reszefowi, ale także o motywie złożenia owej ofiary. Informacja taka oczywiście może nam coś powiedzieć o charakterze kultu Reszefa³⁰⁰.

²⁹⁷ Pettinato 1981, 143; Matthiae 2001, 140–141.

²⁹⁸ Archi 1985b, 140; zob. Biggs 1992, 264.

²⁹⁹ *Ebla* 2, 4, 29, 34, 40, 45, 52, 76, 128, 131, 164, 210.

³⁰⁰ Wbrew sugestiom Pomponio & Xella 1997, 314–315, gdzie autorzy ci sugerują, że na podstawie składanych ofiar nic nie da się powiedzieć i poprzestają na dość banalnym stwierdzeniu, że ofiary wskazują, iż Reszef był bóstwem złożonym („...l'impression que la

W kontekście podania przyczyny złożenia ofiary najczęściej, gdyż czterokrotnie³⁰¹, pojawia się formuła $al_6 tu-ra$, czyli „podczas / z powodu choroby”³⁰². Problem polega na tym, że znaki klinowe można także odczytać $al_6 ku_4-ra$, czyli „podczas / z powodu wejścia”³⁰³. Jednak nawet główni zwolennicy lekcji „wejście”, F. Pomponio i P. Xella, zawsze podają owo wejście w cudzysłowie, zaznaczając w ten sposób hipotetyczność swej propozycji³⁰⁴. Oczywiście dosłowne rozumienie tekstu przy przyjęciu takiej lekcji nie jest możliwe, trudno bowiem wyobrazić sobie składanie ofiar z powodu każdorazowego wejścia (gdzie? kiedy?) króla czy też królowej. Wydaje się, że „wejście” w przedstawianym kontekście musiałoby być terminem technicznym dla jakiegoś rytuału. Pierwszym, narzucającym się skojarzeniem jest rytuał wstąpienia na tron. Jednak w praktyce nie wchodzi on w grę, ponieważ jako podmiot owego hipotetycznego obrzędu pojawia się obok króla (*Ebla* 45) także jego matka (*Ebla* 29), a także córka (*Ebla* 131) oraz zapewne nieletni syn królowej (*Ebla* 52). Przede wszystkim jednak nie mamy innych źródeł wspominających ów rytuał „wejścia”. Zatem przyjęcie lekcji $al_6 ku_4-ra$ zakłada istnienie rytuału, o którym nic nie wiemy, a nawet nie mamy potwierzonego jego istnienia. Tłumaczenie takie nie jest więc przekonujące. Kontrowersji, niestety, nie rozjaśnia do końca pojawiające się tekstach eblaickich określenia $in u_4 tu/ku_4-ra en$, czyli „w dniu choroby / ‘wejścia’ króla”³⁰⁵. Także i tutaj określenie intencji złożenia ofiary ze względu na chorobę wydaje się bardziej uzasadnione aniżeli nieznanym nam skądinąd hipotetyczny rytuał „wejścia”, szczególnie jeśli ofiara ta jest poświęcona Reszefowi, o którym wiemy z kolejnych źródeł, że był postrzegany jako bóstwo często związane z chorobami. W odniesieniu do czterech tekstów, w których pojawia się Reszef i zwrot $al_6 tu/ku_4-ra$ należy zauważyć, że trzykrotnie składane ofiary określone są jako oczyszczające (sikal)³⁰⁶, co przy chorobie wydaje się oczywiste. Być może również teksty *Ebla* 4, 34, 76, gdzie ofiary także są określone jako oczyszczające, jednak już bez wzmianki o chorobie, również wiążą się z jakimś schorzeniem. W pierwszych dwóch przypadkach chodziłoby wówczas o chorobę królowej, zaś w ostatnim – o chorobę (epidemię?) w mieście Maszgađu. Co ciekawe, niemal w każdym przypadku ofiarowane są

vénération pour ce dieu était plus complexe...”). To zresztą nie przeszkadza im opowiadać się zdecydowanie za chthonicznym charakterem Reszefa i jego związkiem ze światem umarłych.

³⁰¹ *Ebla* 29, 45, 52, 131.

³⁰² Za taką lekcją opowiada się Pettinato 1988, 309–310.

³⁰³ Taką lekcję preferuje Pomponio 1989, 297–299.

³⁰⁴ Pomponio & Xella 1997, 299–300, 302, 305.

³⁰⁵ Zob. Pettinato 1988, 309–310.

³⁰⁶ *Ebla* 29, 45, 131.

kruszcze szlachetne, zatem ofiary są kosztowne, co świadczy o silnej motywacji do jej złożenia. W *Ebla* 76 jest to nawet 10 min srebra i 27 szekli złota, jest to więc druga co do wielkości ofiara złożona Reszefowi. Jedynym wyjątkiem jest tekst *Ebla* 52. Jest on bardzo ciekawy z kilku powodów. Można przyjąć, że mówi on o tkaninie słabej jakości (gu-mug-túg) przekazanej synowi (ew. podwładnemu) i córce (ew. podwładnej), zapewne w celu złożenia przez nich ofiary³⁰⁷. Być może fakt, że ofiarę ma złożyć ktoś małoletni, ewentualnie o niskim statusie społecznym, tłumaczy małą wartość ofiarowanego przedmiotu. Przy takim rozumieniu tekstu należałoby raczej przyjąć tłumaczenie „podwładny”, „podwładna”, ponieważ – jak to pokazują teksty *Ebla* 53 oraz 54 – różnica pomiędzy wartością ofiar składanych przez królową i przez królewskie dzieci nie była wcale aż tak wielka. Gdy królowa składała ofiarę z dwunastu owiec, synowie królewscy ofiarowali osiem. Już G. Pettinato zwracał uwagę, że du mu - nita oraz du mu - mí mogą w Ebla oznaczać podwładnego, człowieka zależnego³⁰⁸, podobnie zresztą jak w Mari *māru* mogło oznaczać urzędnika³⁰⁹. Innym rozwiązaniem jest teza, że być może mamy tu do czynienia z wyjątkową ofiarą z dzieci. Znając tradycje Zachodnich Semitów w składaniu ofiar z ludzi, nie można takiego twierdzenia z góry odrzucić. Jeśli przyjmiemy, że mowa jest o chorobie królewskiego syna, wówczas trzeba wziąć pod uwagę, że podstawową ofiarą było dwoje dzieci. Wskazywać na to mógłby układ tekstu: najpierw wymienione są ofiary, następnie ofiarodawczyni i bóstwo, któremu ofiara jest składana, a na końcu – intencja ofiary. Składanie jedynie tkaniny marnej jakości jako ofiary za zdrowie potencjalnego następcy tronu wydaje się mało prawdopodobne, tym bardziej, że ofiarodawczynią była sama królowa. Trudno sobie wyobrazić, żeby monarchini skąpiła na ofiarę za życie własnego dziecka. Z drugiej jednak strony żaden z tekstów z Ebla nie wspomina o krwawych ofiarach z ludzi. Bazowanie jedynie na wieloznacznym tekście nie jest solidną podstawą do wyciągania daleko idących wniosków. Wobec takich wątpliwości najrozsądniej wydaje się przyjąć, że tekst mówi o ofierze z dwojga podwładnych, jednak nie w znaczeniu ofiary krwawej, lecz jako przekazanie ich na służbę do świątyni Reszefa. Dawałoby to sensowną wartość ofiary za zdrowie królewskiego potomka, w odróżnieniu od ofiary wyłącznie ze starej tkaniny. Tkanina owa byłaby zapewne w takiej interpretacji odzieniem dla przekazywanych osób. Z podobną ofiarą mamy do czynienia w tekście *Ebla* 177, jednak tam nie ma żadnej wzmianki o powodach jej złożenia. Ponieważ jednak

³⁰⁷ Tak: Pomponio 1989, 298–299; Pomponio & Xella 1997, 302, dodając uzupełnienie: „do podziału pomiędzy?” („à partager entre?”).

³⁰⁸ *MEE II* 28.

³⁰⁹ Garelli 2001, 149, n.4.

ofiarodawcą był tam sam król, nie sposób sobie wyobrazić, by najważniejszej z hipostaz Reszefa – Reszefowi z Atani – składał on jedynie nieco przędzy, ewentualnie jakiś kawałek tkaniny. Zapewne i w tym wypadku ofiara polegała na przekazaniu podwładnego do służby w świątyni Reszefa, a przędza służyła do wykonania dlań odzienia.

Wracając jednak do powodów składania ofiar dla Reszefa, należy zauważyć, że często były one ofiarowywane w intencji syna królewskiego. Pomijając wspomnianą chorobę potomka władcy, może się to wiązać z (pierwszą?) uctwą wydawaną przez tegoż właśnie syna (*Ebla 2*). Także i w tym przypadku możemy się domyślać małości syna, ponieważ ofiara składana jest przez królową. Innym powodem jest wyjście syna królewskiego do świątyni Reszefa z Gunum (*Ebla 25, 40*). Tak lakoniczny zapis jest, niestety, niejasny. Nie wiemy, czy owo „wyjście do świątyni” ma charakter rytuału inicjacyjnego, czy może jest to dziękczynienie za uzdrowienie z choroby, a może wiąże się z przejęciem jakichś funkcji kapłańskich. Jasna jest natomiast intencja złożenia ofiary w tekście *Ebla 210*, gdzie magazyn królewski wydaje „1 tunikę, 1 pas kolorowej tkaniny dobrej jakości na namaszczenie głowy Re’i-Malika, namaszczonego kapłana Reszefa w pałacu”. Mamy zatem do czynienia z wprowadzeniem w godności kapłańskie, a szaty potrzebne są do godnego sprawowania rytuału. Bardzo podobny jest tekst *Ebla 164*, gdzie inny namaszczony kapłan Reszefa z Atani, tym razem Ennaj, otrzymuje „1 tunikę, 1 pas kolorowej tkaniny ... na cmentarną (ceremonię)”. Można się więc domyślać, że kapłan otrzymał nowe szaty, by okazać się prezentować podczas pochówku kogoś z rodziny królewskiej. Niejasny jest z kolei tekst *Ebla 128*, gdzie Ir’ak-damu składa w dniu *gibalu* (?) ofiarę w intencji swego ojca. Nie wiemy jednak, dlaczego owa ofiara jest składana? Czy chodzi o ofiarę za osobę zmarłą, składaną jako pokarm w zaświatach, czy też mowa jest o ofierze za osobę żywą, która nie może w danym momencie złożyć ofiary osobiście, na przykład w intencji szczęśliwego powrotu z podróży, wyzdrowienia itp.

Zatem spośród powodów składania ofiar dla Reszefa najczęstszym jest prośba o uzdrowienie. Co ciekawe, nie ma ofiar w intencji zwycięstwa w walce, co wobec licznie składanej w ofierze broni (o czym niżej) może budzić zdziwienie. Często pojawiają się dzieci królewskie, w których intencji składane są ofiary. Ponadto trzykrotnie pojawiają się królowa bądź matka króla, a tylko raz sam władca. Może to świadczyć o traktowaniu Reszefa jako opiekuna rodziny królewskiej. Bardziej jednak prawdopodobne jest, że wobec dużej śmiertelności dzieci i kobiet w połogu ofiary z prośbą o uzdrowienie części będą składane właśnie w ich intencji, nie zaś w intencji dojrzałych mężczyzn. Również jako ofiarodawcy często pojawiają się kobiety należące do panującej

dynastii. Aż siedemnaście razy jest to królowa³¹⁰, matka króla natomiast – najprawdopodobniej sześciokrotnie³¹¹. Sam król składa ofiarę szesnastokrotnie³¹² i dodatkowo po jednym razie wraz z Ibrium³¹³ oraz z „królową i Ebla”³¹⁴. Raz także ofiarę składają „królowie”³¹⁵. Dwukrotnie jako ofiarodawcy pojawiają się także synowie królewscy³¹⁶, a raz – „pałac królewski”³¹⁷. Oprócz króla i jego najbliższych ofiary Reszefowi składali także inni członkowie elity eblaickiej, zresztą zapewne w znacznej mierze także spokrewnieni z panującym władcą. W analizowanych tekstach pojawia się 16 imion różnych osób, które łącznie złożyły 21 ofiar³¹⁸. Dodatkowo pojawiają się bezimienni kupcy z Armii³¹⁹ oraz przełożony niewolników³²⁰. Wszystko to dowodzi, że kult Reszefa nie był ograniczony wyłącznie do wąskiego kręgu najbliższej rodziny panującego, lecz był popularny wśród całej elity Ebli. Oczywiście na podstawie rachunków magazynów królewskich nie sposób mówić o popularności kultu Reszefa wśród zwykłych mieszkańców Ebli.

Interesujące jest prześledzenie, obok których bóstw Reszef się pojawia. Zgodnie z oczekiwaniami najczęściej jest to jego boska małżonka Adamma, która odbiera ofiary wspólnie ze swym mężem aż jedenastokrotnie³²¹. Bardzo ciekawe jest jednak drugie miejsce. Otóż *ex equo* zajmują je Nidakul i Sipisz. Oba bóstwa występują po cztery razy obok Reszefa³²². O ile w przypadku Nidakul nie jest to zaskoczeniem, ponieważ jest to bóg bardzo często wymieniany w tekstach eblaickich i zapewne otrzymujący największą ilość ofiar (zob. niżej), o tyle w odniesieniu do Sipisz sytuacja ta budzi zdziwienie. Bóstwo to bowiem nie należy do szczególnie popularnych w kulcie w Ebla, z pewnością pojawia się dużo rzadziej niż Reszef. Związek Reszefa z bóstwem słońca pojawia się także w Ugarit (zob. rozdział poświęcony Ugarit) i wydaje się być raczej regułą aniżeli wyjątkiem. Z pewnością związek Reszefa z uranicznymi bóstwami księżyca i słońca nie wskazuje na domniemany chtoniczny charakter Reszefa.

³¹⁰ *Ebla* 2, 4, 34, 49, 51, 52, 53, 91, 105, 134, 135, 143, 144, 145, 147, 156, 190.

³¹¹ *Ebla* 29(?), 48, 82, 154, 170, 190.

³¹² *Ebla* 47, 68, 77, 81, 92, 93, 102, 130, 131, 142, 161, 176, 178, 199, 200, 214.

³¹³ *Ebla* 166.

³¹⁴ *Ebla* 13.

³¹⁵ *Ebla* 65.

³¹⁶ *Ebla* 54, 112.

³¹⁷ *Ebla* 63.

³¹⁸ *Ebla* 26, 28, 55, 57, 69, 70, 72, 103, 104, 106, 108, 109, 110, 111, 113, 118, 120, 129, 148, 153, 191. Żadna z tych osób nie miała imienia teoforycznego pochodzącego od imienia Reszefa.

³¹⁹ *Ebla* 119.

³²⁰ *Ebla* 117.

³²¹ *Ebla* 4, 17, 34, 35, 36, 49, 152, 156, 170, 173, 191.

³²² Nidakul: *Ebla* 45, 135, 143, 170; Sipisz: *Ebla* 23, 46, 167, 171.

Pozostałe bóstwa, obok których pojawia się Reszef, to Iszhara³²³ i Enki³²⁴ oraz po jednym razie Kura³²⁵ i „bogowie plemienia”³²⁶.

Analizując kult Reszefa w Ebla, należy zaznaczyć, że w ramach ofiar otrzymywał wiele różnego rodzaju dóbr. Łącznie na ofiary dla niego przeznaczono 241 owiec, 7 min 19 $\frac{1}{3}$ szekla złota (ok. 3,6 kg złota) i 4 złote topory o nieznannej masie oraz łącznie 61 min, 56 $\frac{1}{2}$ szekla srebra (ok. 31 kg srebra). Mowa jest także o 15 sztyletach / nożach, 4 oszczepach / włóczniach, 11 toporach (w tym wspomnianych 4 złotych) oraz co najmniej 2 maczugach, nie licząc tekstyliów i innych drobnych ofiar. Biorąc pod uwagę, że ofiary te były złożone w czasie ok. 30–40 lat oraz że z pewnością nie dysponujemy kompletnym wykazem ofiarowanych dóbr, wskazuje to bez wątpienia na duże znaczenie kultu Reszefa.

Ciekawe byłoby porównanie powyższych danych z danymi odnoszącymi się do innych bogów. Niestety, w stosunku do wszystkich tekstów z Ebla jest to zadanie zdecydowanie przekraczające możliwości niniejszego studium. Opierając się na nieaktualnym już, z racji publikacji kolejnych tekstów, katalogu zawartym w pracy F. Pomponio i P. Xelli, można jedynie w przybliżony sposób określić częstotliwość występowania poszczególnych bóstw w tekstach eblaickich (bez onomastyki). Wziąwszy pod uwagę, że autorzy ci przytoczyli 166 tekstów, w których pojawia się Reszef, wobec 215 znanych obecnie, zapewne także dane odnoszące się do innych bóstw należałoby odpowiednio zwiększyć. Najczęściej występującym bogiem eblaickim jest Nidakul (274 wzmianki wg Pomponio & Xella 1997), następnie Kura (247 wzmianek), Ada (175 wzmianek) i właśnie Reszef (166 wzmianek). W dalszej kolejności pojawia się Iszhara (102 wzmianki), Sipisz (50 wzmianek), Kamisz (49 wzmianek), Enki (31 wzmianek) oraz cała rzesza mniej istotnych bóstw. Takie proporcje występowania dowodzą, że mamy do czynienia ze ściśle określoną grupą najpopularniejszych bóstw. Należą do niej bez wątpienia Nidakul, Kura, Ada, Reszef, być może należałoby dodać także Iszharę. Pozostałe bóstwa pojawiają się zdecydowanie rzadziej.

Aby porównać nie tylko częstotliwość występowania danego bóstwa, ale także inne dane, takie jak rodzaj ofiar i osoby składające ofiary, należałoby przygotować podobne do niniejszego studium dotyczące wszystkich bóstw

³²³ *Ebla* 87, 99.

³²⁴ *Ebla* 12, 19. Z pewnością należy odrzucić wnioski Pomponio & Xella 1997, 315, którzy uważają, że związek Reszefa z Enki dowodzi chtonicznego charakteru tego pierwszego. Nie wspominają jednak ani słowem o częściej występującym związku z solarną Sipisz, a związek z lunarnym Nidakul wyjaśniają jedynie dużą popularnością tegoż bóstwa. Nie zauważają także, że Enki pojawia się jedynie dwukrotnie obok Reszefa.

³²⁵ *Ebla* 208.

³²⁶ *Ebla* 18.

czonych w Ebla. Z oczywistych względów nie jest to możliwe w ramach jednej monografii. Można jedynie porównać pewien ograniczony korpus tekstów, a wyniki potraktować jako przybliżone. Jako analizowany zbiór przyjęto teksty opublikowane pod wymownym tytułem „Culto ufficiale ad Ebla durante il regno di Ibbi-Sipiš” przez G. Pettinato³²⁷. Jest to głównie wykaz owiec przeznaczonych na ofiary dla bóstw. Oczywiście w ten sposób nie możemy przeanalizować ilości kruszców szlachejnych ani innych ofiar składanych bóstwom. Przyglądając się uzyskanym wynikom, należy pamiętać, że dotyczą one ograniczonego czasu i nie muszą być w pełni reprezentatywne dla wszystkich tekstów. Mimo to wydaje się, że takie zestawienie daje ogólny pogląd na kult Reszefa w Ebla w porównaniu z kultem innych bóstw. Poniższa tabela ukazuje wyniki analizy, przy czym liczby oznaczają złożone ofiary, zaś liczby w nawiasie – zsumowaną liczbę owiec. Różne lokalne odmiany poszczególnych bóstw policzono łącznie:

Tab. 1: Ofiary z owiec dla bóstw w Ebla na podstawie Pettinato 1979a

Imię bóstwa	Złożone ofiary	Ofiary królewskie	Ofiary królowych	Ofiary synów królewskich
Nidakul	55 (293+) ^a	17 (75+)	5 (15+)	1 (5)
Reszef	41 (216+)	5 (56) ^b	2 (26)	2 (12)
Kura	26 (77)	7 (30)	7 (18)	-
Ada	19 (130+/-)	7 (74) ^c	-	1 (8)
Ilam	11 (96?)	3 (35)	-	-
Asztabi	9 (43)	3 (23)	-	-
Kamisz	6 (29+)	1 (22)	-	-
Ojciec/ojcowie	6 (12)	2 (2)	-	-
Sipisz	6 (10)	-	1 (4)	-
Szamagan	6 (9+)	2 (3) ^d	-	-
Wedaenu	5 (10)	-	-	-
Iszhara	5 (8+)	-	-	-
É-nun („kaplica”)	4 (16)	-	1 (4)	-
Ninkar(du)	4 (9)	-	1 (3)	-

³²⁷ Pettinato 1979a.

Imię bóstwa	Złożone ofiary	Ofiary królewskie	Ofiary królowych	Ofiary synów królewskich
an	4 (5)	-	-	-
„Pan kraju”	3 (8)	-	-	-
Adamma	3 (4)	-	-	-
Timutu	3 (3)	-	-	-
^d EN	3 (3)	-	-	-
Tu	2 (9)	-	-	-
Gubi	2 (3)	1 (2)	-	-
Zilaszu	2 (2)	-	-	-
Kaszalu	2 (2)	-	1 (1)	-
„Władca Ursa’um”	1 (30)	-	-	-
Żona Nidakul	1 (17)	-	-	-
Szucha	1 (10)	-	-	-
Enki	1 (7)	-	-	-
„Pan z Bulanu”	1 (7)	-	-	-
„Stela przedmieścia”	1 (6)	-	-	-
„Bogowie przedmieścia”	1 (4)	-	-	-
„Pan stel”	1 (2+)	-	-	-
„Pan bogów w GIŠbartu”	1 (2)	-	-	-
„Pan Kanaanu”	1 (2)	-	-	-
Nidala	1 (2)	-	-	-
Jaśszu	1 (2)	-	-	-
Siszalu	1 (2)	-	-	-
Ṭubi	1 (2)	-	-	-
Euftrat	1 (2)	-	1 (2)	-
Balich	1 (1)	-	-	-
Pan Tuttul	1 (1)	1 (1)	-	-
NE-la	1 (1)	-	1 (1)	-
Ninki	1 (1)	-	1 (1)	-

Imię bóstwa	Złożone ofiary	Ofiary królewskie	Ofiary królowych	Ofiary synów królewskich
Kapatu	1 (1)	-	-	-
Lamitum	1 (1)	-	-	-
Isatu	1 (1)	-	-	-

a Znak „+” oznacza, że w rzeczywistości owiec musiało być nieco więcej, lecz uszkodzenie tekstów nie pozwala na dokładne określenie ich liczby. Podobnie znak „-” mówi, że owiec było nieco mniej. Znak „+/-” oznacza, że uszkodzenie tekstów nie pozwala na dokładne określenie liczby owiec, jednak różnice nie powinny być znaczne. Znak „?” oznacza trudności w odczycie zapisanej liczby.

b W tym jedna ofiara złożona przez „królów” – 20 owiec.

c W tym jedna ofiara złożona przez „królów” – 18 owiec.

d Niemal wszystkie wzmianki o ofiarach dla Szamagana pojawiają się na początku wyka-zów, gdzie umieszczone są ofiary królewskie, jednak zwykle brak przy nich takiej informacji.

Powyższa tabela pokazuje, że w oficjalnym kulcie państwa Ebla liczyło się czworo najważniejszych bóstw (Nidakul, Reszef, Kura, Ada). Im właśnie składano ogromną większość ofiar. Grupa ta jest tożsama z tą, którą wyszczególniono na podstawie samej częstotliwości występowania, choć zmienia się kolejność. Na drugim miejscu w tej hierarchii, zaraz za bóstwem księżycy Nidakul, uplasował się Reszef. Nie ulega więc wątpliwości, że w 3. tys. był on jednym z najważniejszych bogów w Ebla, a zapewne także w całej Syrii. Oczywiście na podstawie powyższego zestawienia nie można wyciągać ostatecznych wniosków. Być może – gdyby uwzględnić większą liczbę tekstów – proporcje nieco by się zmieniły, może nawet doszłoby do jakichś przesunięć w kolejności bóstw. Z pewnością jednak nie zmieniłyby się podstawowy dla nas wnioski, że Reszef należał do najważniejszych bóstw w Ebla, a nie do bóstw drugorzędnych, do czego przyzwyczaiły nas późniejsze dane z 2. tys.

C. Lokalne hipostazy Reszefa w Ebla

W tekstach z Ebla imię Reszefa pojawia się z wieloma dodatkowymi określeniami. Są to przede wszystkim nazwy miejsc, w których Reszef był czczony. Oczywiście jest to ciągle ten sam Reszef, jednak związany z różnymi lokalnymi ośrodkami. Ten typ nazewnictwa jest doskonale znany na przykład w katolicyzmie w odniesieniu do Maryi³²⁸. Można się domyślać, że każda z lokalnych

³²⁸ Por. Matka Boża z Lourdes, z Gwadelupe, z Fatimy, z Częstochowy itp.

hipostaz Reszeza miała jakieś swoje, specyficzne cechy, jednak najczęściej są one dla nas – z powodu braku źródeł – trudne do określenia.

a. Reszeż z Atani

W eblaickich tekstach najczęściej pojawia Reszeż z Atani. Występuje on aż 94 razy³²⁹, zatem w ok. 43% przypadków, jeśli nie liczyć przykładów onomastycznych, w których oczywiście nie mogą występować toponimy. Nazwa miejscowości zapisywana jest 'à-tá-ni^{ki} bądź 'à-tá-ni-tù^{ki330} (wyjątkowo z dodatkiem *in* bądź *lú*)³³¹ i jest zapewne tożsama z miejscowością znaną z tekstów z Alalach, a zapisywaną w tamtejszych źródłach jako *a-ta-an-ni^{ki}* lub ^{uru}*a-ta-an-ni*³³². Miejscowość ta, niestety, nie jest zidentyfikowana i być może leży nad górnym Orontesem³³³. Biorąc pod uwagę różne możliwości odczytania zapisu, toponim może brzmieć także Adani³³⁴. W tekstach eblaickich jeden raz pojawia się wzmianka o „Reszeżu z Atani w pałacu” czy może lepiej – „pałacowym Reszeżu z Atani”³³⁵. Świadczy to najpewniej o figurze Reszeza z Atani czczonej w jakiejś kaplicy usytuowanej w dzielnicy pałacowej w Ebla³³⁶. Pozwala to domyślać się, że także niektóre inne wzmianki o „Reszeżu w pałacu” w rzeczywistości odnoszą się do Reszeza z Atani. Związek pomiędzy „Reszeżem z Atani” a „Reszeżem w pałacu” zdaje się potwierdzać fakt przekazania ofiary dla Ennaja, namaszczonego kapłana Reszeza z Atani, za pośrednictwem Re'i-Malika, o którym wiadomo, że pełnił (następnie?) funkcję namaszczonego kapłana Reszeza w pałacu³³⁷. Ponadto dwukrotnie ofiary, których odbiorcą był Re'i-Malik, określony ponownie jako namasz-

³²⁹ Zob. *Ebla* 1, 3, 7, 13, 18, 28, 29, 30, 35, 36, 39, 47, 48, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 75, 81, 82, 84, 85, 86, 90, 91, 92, 93, 99, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 114, 116, 120, 124, 125, 126, 129, 130, 131, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 146, 147, 153, 156, 159, 161, 164, 169, 175, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 214.

³³⁰ Wyjątkowy jest pogląd Bonechi 1993, 20, który uważa, że mowa jest o dwóch różnych miejscowościach.

³³¹ *in*: *Ebla* 120; *lú*: *Ebla* 169.

³³² Wiseman 1953, 154, teksty 144:1, 289:3.

³³³ Tak Bonechi 1993, 19.

³³⁴ Por. Lipiński 2009, 27–28, gdzie można znaleźć także przykłady innych źródeł wspominających o miejscowości w Syrii o podobnej nazwie.

³³⁵ ^d*ra-sa-ap* 'à-tá-ni^{ki} *lú* sa-za^x^{ki}. *Ebla* 35. Szerzej o „Reszeżu w pałacu” poniżej.

³³⁶ Por. obraz Matki Bożej Częstochowskiej w kaplicy Pałacu Prezydenckiego w Warszawie.

³³⁷ *Ebla* 3.

czony kapłan Reszeza w pałacu, składane były Reszefowi z Atani³³⁸. Wszystko to przekonuje, że do powyżej przedstawionych przykładów występowania Reszeza z Atani należałoby dodać część z sześciu przykładów, gdzie pojawia się „Reszef w pałacu”, choć nie ma dookreślenia, o jakiej lokalnej odmianie Reszeza jest mowa. Z pewnością nie można jednak wszystkich przypadków występowania „pałacowego Reszeza” uznać za przykłady kultu Reszeza z Atani, ponieważ przynajmniej w jednym wypadku pojawia się informacja, że „Reszef w pałacu” był figurą Reszeza z Gunum³³⁹. Należy więc się domyślać, że w pałacowej kaplicy mogła się zmienić figura Reszeza, ewentualnie stało ich tam więcej niż jedna bądź też – co najbardziej prawdopodobne – na wzgórzu pałacowym jednocześnie mieściła się kaplica Reszeza z Atani i miejsce kultu Reszeza z Gunum („zagrodowego” – zob. niżej). Dlatego też przykłady wspominające „Reszeza w pałacu” zostaną omówione w osobnym punkcie.

Interesujące wyniki daje przeanalizowanie ofiar składanych Reszefowi z Atani. W zachowanych tekstach widać dość jasno ewidentną przewagę tej właśnie hipostazy Reszeza. Reszef z Atani, choć stanowi – jak wyżej wspomniano – ok. 43% wszystkich przykładów występowania imienia Reszeza poza danymi onomastycznymi, otrzymuje w ofierze niemal 75% wszystkich owiec składanych Reszefowi³⁴⁰. W przypadku ofiar z kruszców szlachejnych przewaga ta się zmniejsza, choć zawsze widać wielkie znaczenie tego właśnie bóstwa. Reszef z Atani otrzymuje niespełna 54% wszystkich ofiar ze srebra³⁴¹ oraz ok. 44% składanego Reszefowi złota³⁴². Należy jednak zaznaczyć, że nie otrzymuje on ani jednego z czterech złotych toporów, przy których nie mamy podanej ich wagi. Zresztą Reszef z Atani nie jest szczególnie często obdarzany bronią bądź kruszcami przeznaczonymi na jej wykonanie. Otrzymuje on tylko 12 tego typu ofiar³⁴³, podczas gdy wszystkie przeanalizowane teksty wspominają o 35 takich przypadkach, zatem nasz bóg otrzymuje tylko ok. 34% broni ogólnie ofiarowanej Reszefowi. Być może wynika to z faktu, że stosunkowo często wśród ofiarodawców pojawiają się kobiety. Z pewnością nie można na tej podstawie odrzucać obrazu Reszeza – wojownika. Reszef

³³⁸ *Ebla* 59, 60.

³³⁹ *Ebla* 22.

³⁴⁰ 180 owiec na wszystkie 241. *Ebla* 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 114, 116, 120, 199.

³⁴¹ 33 miny i 22 szekle na wszystkie 61 min i 56½ szekla srebra. *Ebla* 13, 28, 29, 30, 47, 48, 75, 81, 82, 84, 85, 91, 92, 93, 129, 130, 131, 133, 134, 142, 144, 146, 147, 161, 191.

³⁴² 3 miny i 13½ szekla na wszystkie 7 min i 19½ szekla złota. *Ebla* 35, 36, 90, 147, 191.

³⁴³ *Ebla* 60, 84, 85, 86, 90, 93, 114, 130, 131, 133, 146, 169.

z Atani otrzymywał ponadto, choć w mniejszych ilościach, tkaniny³⁴⁴, len³⁴⁵, wełnę³⁴⁶ oraz ubiory³⁴⁷. Bogactwo ofiar świadczy o tym, że był on zdecydowanie najbardziej czczoną lokalną odmianą bóstwa na terenie królestwa Ebla. Wydaje się, że jego kult był dominujący wśród rodziny królewskiej, ponieważ to właśnie temu bogu gros swych ofiar złożyli władcy Ebla. Na 16 ofiar, przy których jest wzmianka, że są one złożone przez króla, aż 14 poświęconych zostało Reszefowi z Atani³⁴⁸. Królowe Ebla były już nieco mniej przywiązane do tego bóstwa, jednak i one złożyły dla boga z Atani 9 z 17 ofiar³⁴⁹. Dodatkowo jemu właśnie poświęcona była jedyna wspólna ofiara króla, królowej i Ebla (czyli zapewne mieszkańców miasta)³⁵⁰ oraz także jedyna, nieco tajemnicza, ofiara złożona przez królów³⁵¹. Nadto synowie królewscy jedną ze swych dwóch ofiar złożyli Reszefowi z Atani³⁵². Wreszcie także matka króla preferowała właśnie tego boga, ponieważ złożyła mu 4 ofiary (na 6 złożonych ofiar)³⁵³. Widać więc wyraźnie, że dynastia królewska była w szczególności sposobem związana z tą konkretną lokalną odmianą Reszefa. Fakt ten wyjaśnia wspomnianą powyżej większą ilość darów ofiarnych dla Reszefa z Atani, aniżeli mogłoby to wynikać z częstotliwości jego pojawiania się. Otóż nie trudno zauważyć, że rodzina królewska składała bardziej kosztowne ofiary niż inne osoby. Skoro więc dynastia preferowała Reszefa z Atani, to otrzymywał on bogatsze dary aniżeli inne hipostazy tego bóstwa. Nie znaczy to jednak, że pozostałe osoby wymienione jako darczyńcy, wybierały przede wszystkim inne lokalne odmiany Reszefa. Wprost przeciwnie. Na 23 ofiary, gdzie pojawia się imię bądź imiona ofiarodawców, 14 razy są to ofiary składane właśnie dla Reszefa z Atani³⁵⁴. Zatem także i reszta elity eblaickiej, ponieważ nie ulega wątpliwości, że tylko te ofiary odnotowane są w królewskich archiwach, także preferowała Reszefa z Atani. O wyjątkowo silnej pozycji tego bóstwa świadczą także wzmianki o jego personelu świątynnym. Trzykrotnie pojawia się w nich „namaszczony kapłan Reszefa

³⁴⁴ *Ebla* 18, 52, 159, 164, 169, 214.

³⁴⁵ *Ebla* 8, 18.

³⁴⁶ *Ebla* 7, 8, 39.

³⁴⁷ *Ebla* 3, 18, 164.

³⁴⁸ *Ebla* 47, 68, 81, 92, 93, 102, 130, 131, 142, 161, 176, 178, 199, 214.

³⁴⁹ *Ebla* 42, 53, 91, 105, 134, 144, 147, 156, 190.

³⁵⁰ *Ebla* 13.

³⁵¹ *Ebla* 65.

³⁵² *Ebla* 54.

³⁵³ *Ebla* 29(?), 48, 82, 190.

³⁵⁴ *Ebla* 28, 55, 56, 57, 69, 70, 103, 106, 107, 108, 120, 129, 153, 191.

z Atani³⁵⁵, dwukrotnie zaś wspomniani są urzędnicy šeš-2-eb³⁵⁶. Żadna z pozostałych lokalnych odmian Reszefa nie ma tak licznego personelu kultowego. W tekstach trzykrotnie pojawia się wzmianka o ofiarach związanych z chorobą³⁵⁷, na sześć występujących we wszystkich tekstach, co może wskazywać na obraz bóstwa – władcy choroby. Reszef z Atani nie jest specjalnie towarzyskim bóstwem. W tekstach wspominających o ofiarach dla niego pojawia się tylko czterokrotnie jego boska małżonka Adamma³⁵⁸ oraz po jednym razie Iszhara³⁵⁹ i bliżej nieznanymi „bogowie plemienia (?)”³⁶⁰.

Powyższe spostrzeżenia świadczą jednoznacznie, że Reszef z Atani był główną odmianą Reszefa czczoną w państwie eblaickim.

b. Reszef z Gunum

Kolejną lokalną hipostazą Reszefa w tekstach z Ebla jest Reszef z Gunum. Pojawia się on 36 razy³⁶¹, co stanowi niemal 17% wszystkich przypadków, nie licząc onomastyki. Domyślać się należy, że dodać trzeba jeszcze jeden przypadek, gdzie wprawdzie Reszef pojawia się bez żadnego toponimu, jednak kolejna ofiara przeznaczona jest dla jego boskiej małżonki Adammy, przy czym jest ona nazwana Adammą z Gunum³⁶². Być może także w kolejnym tekście należy rekonstruować imię Reszefa, jednak jest to niepewne³⁶³.

Termin *gú-nu/núm* jest bez wątpienia toponimem, występuje często z determinatywem^{ki}, co sugeruje przede wszystkim nazwę własną miejscowości

³⁵⁵ W tym dwukrotnie podane jest jego imię: Ennaj (*Ebla* 3, 164), raz zaś imię jest uszkodzone (*Ebla* 177). Być może także Re'i-Malik, „namaszczony kapłan Reszefa w pałacu” (*Ebla* 59, 60, 210), jest związany w rzeczywistości z Reszefem z Atani. To jeszcze bardziej zwiększałoby liczbę personelu kultowego Reszefa z Atani.

³⁵⁶ *Ebla* 70, 116. Zobacz ewentualną inną możliwość tłumaczenia w przypisie do *Ebla* 70.

³⁵⁷ *Ebla* 29, 52, 131.

³⁵⁸ *Ebla* 35, 36, 156, 171.

³⁵⁹ *Ebla* 99.

³⁶⁰ *Ebla* 18.

³⁶¹ *Ebla* 2, 5, 16, 21, 22, 23, 24, 25, 31, 33, 37, 40, 43, 44, 46, 50, 67, 79, 80, 88, 95, 97, 121, 123, 149, 150, 151, 162, 163, 165, 167, 183, 208, 209, 211, 211. Lipiński 2009, 30 nieco zawyżył liczbę występowania Reszefa z Gunum, stwierdzając, że „Resheph of Gunu(m) is mentioned almost fifty times...”. Do przedstawionych przez Pomponio & Xella 1997, 309–311 trzydziestu dwóch przykładów dodaje on sześć opublikowanych w *ARET XV/1*, z tym że dwa z nich pochodzące z tabliczki TM.75.G.1560 były już uwzględnione w pracy Pomponio & Xella 1997, 310.

³⁶² *Ebla* 49.

³⁶³ TM.75.G.4137 (*ARET XII* 28, I:1') [^dra-sa-ap] *gú-nu*; za taką rekonstrukcją przemawia fakt, że toponim Gunum nigdzie nie występuje bez związku z Reszefem; Lipiński 2009, 41 n.147.

i stanowi doskonałą paralelę dla innych lokalnych hipostaz Reszefa w Ebla. Niestety, nieznaną jest lokalizacja Gunum. Być może leżało ono w pobliżu Ebla albo nawet w samym mieście³⁶⁴. W żadnym wypadku nie można widzieć w *gú-nu/núm* elementu teoforycznego³⁶⁵, na co wskazuje brak choćby jednego przykładu z determinatywem^d. Najpewniej mamy tu do czynienia z tą samą nazwą, którą spotkać można w tekstach ugaryckich w formie *ršp gn*³⁶⁶. Wobec użycia determinatywu^{ki} należy odrzucić sugerowane znaczenie „ogród”³⁶⁷, choć rzeczywiście mylić może podobieństwo z powszechnie w językach semickich występującym wyrazem *gann-*. Tym bardziej nie można widzieć tu związku z królewskimi grobami, które miałyby być umieszczone w ogrodzie³⁶⁸. Po pierwsze *gú-nu/núm*^{ki} nie oznacza ogrodu, po wtóre zaś nie mamy poświadczenia pochówków królewskich w Ebla czy w Ugarit w ogrodzie³⁶⁹. Odrzucić należy także sugestię, że inne ma znaczenie *gú-nu/núm* (niezależnie, czy z determinatywem^{ki}, czy też bez niego) pisane w kolejnej linii po imieniu Reszefa, a inne *gú-nu* pisane w tej samej linii co imię bóstwa³⁷⁰. Zmiana znaczenia wyrazu tylko ze względu na zapis w tej samej linii nie wydaje się prawdopodobna³⁷¹. Najświeższą propozycją jest powiązanie wyrazu *gú-nu/núm* z asyryjskim *gunnu* oznaczającym „ogrodzenie, obóz” i arab. *ḡunna* „schronienie”. Oba wywodzą się od rdzenia *gnn* „ogrodzić, chronić”. E. Lipiński na tej podstawie sugeruje, że *gú-nu/núm*^(ki) nie jest typową nazwą własną miejscowości, lecz „mikro-toponimem” i proponuje znaczenie „ogrodzenie, zagroda dla bydła”³⁷². Zatem ^d*ra-sa-ap gú-nu/núm*^(ki) byłby „Reszefem zagrodowym”. Na poparcie swej tezy przytacza on teksty z Alalach, w których występuje *ku/gu₅-un-na*^{ki}, i sugeruje, że również w tym przypadku nie mamy do czynienia z nazwą własną, lecz z ogólnym określeniem „ogrodzenie”³⁷³. Trzeba jednak zauważyć, że

³⁶⁴ Tak sugeruje Bonechi 1993, 165; *ARES II* 251 unika jakiegokolwiek lokalizacji.

³⁶⁵ Jak to sugerują Pomponio & Xella 1997, 413; zob. Pasquali 2008, 33–34. Wyraźnie przeciwko postrzeganiu *gú-nu/núm* jako teonimu protestuje Lipiński 2009, 31.

³⁶⁶ Zob. niżej, w rozdziale poświęconym Ugarit. Tam też szersza dyskusja nad znaczeniem *gn*, ponieważ zdecydowana większość literatury poświęcona jest właśnie tekstom ugaryckim.

³⁶⁷ Pomponio 1983, 154; Pomponio & Xella 1997, 314, 413.

³⁶⁸ Tak sugerowali w odniesieniu do Ebla (i Ugarit) m.in. Xella 1995, 80–81; Pomponio & Xella 1997, 314, 413–414; Niehr 2003, 85; Frey-Anthes 2007, 112; Pasquali 2008, 33; Streck 2008, 252; Blair 2009, 41.

³⁶⁹ Zob. szerzej niżej, w paragrafie o danych archeologicznych.

³⁷⁰ Tak *ARET VIII* 11; *gu-nu* miałyby wówczas być zapisem dla przymiotnika *kunnu* „stały, silny”.

³⁷¹ Krytykuje takie znaczenie również Lipiński 2009, 35.

³⁷² Lipiński 2009, 35–36.

³⁷³ Lipiński 2009, 36. Lipiński przytacza tylko dwa przykłady z Wiseman 1959. Są to n.236:4 (powinno być 236:5) oraz 257:6. W tej samej publikacji znajdziemy jednak

dotychczasowe opracowania widzą tu nazwę własną³⁷⁴. Nie rozwiązują także problemu teksty *Ebla* 22 i 35. Otóż w tym drugim tekście pojawia się określenie ^dra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki} lú sa-za_x^{ki}, co należy przetłumaczyć – jak to wyżej zostało przedstawione – „Reszef z Atani w pałacu”, czyli w pałacowej kaplicy. Niemal identycznie wygląda określenie w *Ebla* 22: ^dra-sa-ap gú-núm^{ki} sa-za_x^{ki}. Skoro w paralelny sposób zapisano zwykły toponim (Atani), to można by się spodziewać, że i w pierwszym przypadku mamy do czynienia z typową nazwą własną miejscowości i należy całe określenie przetłumaczyć „Reszef z Gunum (w) pałacu” czy może lepiej – „pałacowy Reszef z Gunum”. Z drugiej jednak strony określenie tego typu jest zupełnie wyjątkowe i trudno budować silną paralelę na podstawie pojedynczego zapisu. Lipiński widzi tutaj „Reszefa pałacowej zagrody”. Za możliwością takiego tłumaczenia przemawiają dwa fakty. Pierwszy z nich podaje sam Lipiński: w jednym z tekstów³⁷⁵ pojawia się niejaki *I-sa-ni-ki-mu*, który jest określony jako lú gú-núm sa-za_x^{ki}. Trudno przyjąć, by jeden człowiek mógł pochodzić zarówno z Gunum, jak i ze wzgórza pałacowego. Trafniejsze w tym wypadku wydaje się tłumaczenie „z zagrody pałacowej”, która nosi swą specyficzną nazwę mówiącą Gunum. Drugim argumentem za powiązaniem Reszefa z Gunum z zagrodami dla zwierząt jest analiza ofiar składanych temu bóstwu. Ich cechą charakterystyczną jest wyjątkowo częste występowanie ofiar z wełny. Jest ich aż 22³⁷⁶, co stanowi 88% wszystkich ofiar z wełny dla Reszefa. Taki typ ofiar wyjątkowo dobrze pasuje do bóstwa w szczególnie sposób związanego z hodowlą zwierząt. Oczywiście, nie jest to ostateczny dowód za rozumieniem gú-nu/núm^(ki) jako nazwy własnej zagrody dla zwierząt w dzielnicy pałacowej w Ebla. Zawsze przecież można się spotkać sytuacją, gdy nazwa własna wywodzi się od wyrazu pospolitego, w końcu niejedna wieś w Polsce nazywa się Zagrody. Nietrudno sobie więc wyobrazić, że w jednej sytuacji gú-nu/núm^{ki} oznacza nazwę własną typu „Zagroda”, w innej zaś gú-nu/núm – rzeczownik pospolity „zagroda”. Ze względu na takie wątpliwości pozostano przy nazwie Gunum, nie tłumacząc jej na język polski. Należy jednak pamiętać, że bardzo prawdopodobne jest, iż ma ona związek z zagrodą dla zwierząt. Kolejne ofiary składane Reszefowi z Gunum również zdają się potwierdzać tę tezę. Pięciokrotnie otrzymuje on

nazwę *ku/gu₅-un-na*^{ki} wspomnianą jeszcze trzydzieści razy (n.238:9; 239:11; 246:19,32; 248:4; 251:13,28; 252:2,13; 253:21; 254:5,25; 256:6,18; 257:6; 258:4; 261:2,22; 264:8,20; 265:31; 269:61,63,66,72; 274:2; 277:5²,11; 281:5; 283b:14). Czy jednak zawsze mamy do czynienia z „ogrodzeniem”?

³⁷⁴ Belmonte Marín 2001, 168.

³⁷⁵ TM.75.G.1327. *MEE II* 22, r.IX:15–16; *ARET I* 17, r.IX:15–16.

³⁷⁶ *Ebla* 5, 16, 21, 23, 24, 33, 40, 43, 44, 46, 50, 79, 95, 121, 149, 151, 162, 165, 208, 209, 211, 212.

tkaniny³⁷⁷, dwukrotnie zaś – ubiory³⁷⁸. Wreszcie dwukrotnie składane są mu w ofierze owce³⁷⁹. Zauważalny jest brak jakichkolwiek ofiar ze srebra. Jedynie raz pojawia się ofiara złota, mianowicie złoty topór³⁸⁰. Z uzbrojenia, obok wspomnianego topora, jedynie raz wzmiankowany jest sztylet³⁸¹. Co ciekawe, jedynie w przypadku Reszeza z Gunum teksty wspominają o jego byku, i to dwukrotnie³⁸². Bykowi temu składa się tkaniny dla jego ozdobienia. Wszystko to potwierdza związek toponimu Gunum z miejscem służącym hodowli zwierząt³⁸³. Najprawdopodobniej mamy więc do czynienia z zagrodą przeznaczoną do trzymania zwierząt, zlokalizowaną na wzgórzu pałacowym w Ebla i noszącą typową nazwę własną Gunum. Można się domyślać, że przy owej zagrodzie była umiejscowiona kaplica poświęcona opiekunowi stada – Reszefowi z Gunum. Nie oznacza to jednak, że mamy do czynienia z bóstwem plebejskim. Jedną z ofiar złożyła królowa „w dniu uczyty swojego syna”³⁸⁴. Inną natomiast złożono „w dniu gdy syn króla wyszedł do świątyni Reszeza z Gunum”³⁸⁵ i domyślać się należy, że ofiarodawcą był bądź władca, bądź ktoś z rodziny królewskiej, ewentualnie sam syn. Interesujące, że ofiary te były przeznaczona nie dla samego bóstwa, lecz bądź dla Iryby, określonego jako zbieracz – strażnik, bądź dla strażnika bramy Reszeza. Ważną pozycję Reszeza z Gunum podkreśla także fakt, że obok Reszeza z Atani tylko on ma poświęconego sobie „namaszczonego kapłana”,

³⁷⁷ *Ebla* 2, 22, 37, 80, 163.

³⁷⁸ *Ebla* 37, 80.

³⁷⁹ *Ebla* 67, 97.

³⁸⁰ *Ebla* 31. Oczywiście nie wiemy, czy mowa o toporze rzeczywiście wykonanym ze złota, czy tylko pozłacanym bądź zdobionym złotem, wreszcie, czy mamy do czynienia z „normalnym” toporem, czy tylko z toporem wotywnym, być może miniaturą? Z pewnością nie można wnioskować, że pozostałe złote topory też są ofiarowane Reszefowi z Gunum, jak to czyni Lipiński 2009, 41. Tekst *Ebla* 32 wprost mówi o złotym toporze ofiarowanym Reszefowi ze Szī’amu. Wskazuje to, że nie mamy pewności, czy w tekście *Ebla* 158 (gdzie brak toponimu) i *Ebla* 160 (gdzie tekst jest uszkodzony i toponimu nie da się odczytać) złote topory były przeznaczone dla Reszeza z Gunum.

³⁸¹ *Ebla* 37. Najprawdopodobniej należy dodać drugi sztylet pojawiający się w tekście *Ebla* 49.

³⁸² *Ebla* 22, 163. Ponadto jeszcze jeden tekst dwukrotnie wspomina o bykach, którym ofiarowane są tkaniny (TM.75.G.1365; *MEE II* 41, r.XII:16–XIII:3; *ARET XV/1* 13, r.XI:16–XIII:3). Brak jednak dokładnego określenia, jakim bóstwom są one poświęcone. Ponadto w pierwszym przypadku nie ma nazwy miejscowości, w drugim zaś pojawia się Atani. Na tej podstawie trudno powiedzieć, czy rzeczywiście mowa jest o Reszefie z Gunum pałacowego z Ebla, jak to sugeruje Lipiński 2009, 37.

³⁸³ Być może zbyt daleko idzie Lipiński, widząc tu zagrodę tylko dla byków (Lipiński 2009, 37). Szczególnie wobec licznych ofiar z wełny ograniczenie zwierząt tylko do byków jest problematyczne.

³⁸⁴ *Ebla* 2.

³⁸⁵ *Ebla* 25, 40.

noszącego imię Ilba-Malik³⁸⁶. Ponadto Reszef z Gunum ma także urzędnika *šeš-2-eb*³⁸⁷.

Nie wiadomo jak interpretować wzmianki o bramie Reszefa z Gunum³⁸⁸. Z jednej strony można się spodziewać, że mamy do czynienia z jedną z bram w murach miejskich³⁸⁹. Wówczas można się spodziewać, że Gunum leżało blisko murów. Istnieje jednak także możliwość, że kaplica Reszefa z Gunum na wzgórzu pałacowym była otoczona jakimś rodzajem ogrodzenia, na co może wskazywać sama nazwa oraz wzmianka o byku Reszefa z Gunum, którego z pewnością trzymano na jakimś zamkniętym terenie. Wówczas brama Reszefa z Gunum mogłaby oznaczać bramę w owym ogrodzeniu³⁹⁰. Dysponując zaledwie dwiema wzmiankami, nie sposób rozstrzygnąć, która z wersji jest bardziej prawdopodobna.

Wreszcie częstym towarzyszem Reszefa z Gunum jest bóg słońca Sipisz³⁹¹, a raz pojawia się on w towarzystwie jednego z ważniejszych bogów eblaickich – Kury³⁹². Można się domyślać, że w obu przypadkach wynika to z faktu, że i Sipisz³⁹³, i Kura³⁹⁴ byli czczeni przez rodzinę królewską na wzgórzu pałacowym. Tylko jeden raz wspomniana jest także Adamma z Gunum³⁹⁵. Na koniec należy podkreślić, że określenie *ᵈra-sa-ap sa-za_x^{ki}* wcale nie musi wiązać się z Reszefem z Gunum³⁹⁶, oczywiście poza tekstem *Ebla 22*, w którym jest to wprost wyrażone. Tekst *Ebla 35* pokazuje, że „pałacowy Reszef” może być figurą Reszefa z Atani. Jak to zostanie poniżej wykazane na podstawie składanych ofiar, zapewne większość wzmianek o „Reszefie w pałacu” odnosi się właśnie do Reszefa z Atani.

³⁸⁶ *Ebla 67, 88.*

³⁸⁷ *Ebla 80.*

³⁸⁸ *Ebla 24, 150.*

³⁸⁹ W Ebla istniały cztery bramy: wspomniana brama Reszefa, brama Sipisz (ká ^ᵈUtu), brama Dagana (ká ^ᵈDagan) oraz czwarta zwana po prostu bramą miasta (ká ši a1^{ki}). Zob. Pettinato 1976, 11.

³⁹⁰ Taką wersję przedstawia Lipiński 2009, 38.

³⁹¹ *Ebla 23, 46, 167.*

³⁹² *Ebla 208.*

³⁹³ TM.75.G.1414 (*MEE VI 7, v.VIII: XXX*); TM.75.G.1541 (*ARET II 8, r.V:5-6*); TM.75.G.1771 (*MEE VII 47, v.III:8'-9'*); TM.75.G.2429 (*MEE XII 36, v.IX:23-24*); TM.75.G.4389+4456+4458+3532 (*ARET XII 232, r.VIII:5-6*).

³⁹⁴ TM.75.G.1823 (*ARET XI 1, r.V:16-26*); por. TM.75.G.461 (*ARET IX 28, r.III:4-5*); TM.75.G.577 (*ARET IX 84, v.VI:18-20*).

³⁹⁵ *Ebla 49.*

³⁹⁶ Wbrew Lipiński 2009, 37.

c. Reszef z Tunip

Następną lokalną odmianą omawianego bóstwa jest Reszef z Tunip. Wspomniany jest on 22 razy³⁹⁷, co daje nieco ponad 10% wszystkich wzmianek o Reszefie, oczywiście bez onomastyki. Tunip jest miejscowością wielokrotnie występującą w tekstach z Ebla³⁹⁸, pojawia się także w listach z Tell el-Amarna³⁹⁹. Jego identyfikacja jest obecnie praktycznie pewna, powszechnie wskazuje się na Tell 'Aszarneh, położone na północny zachód od Hamat⁴⁰⁰.

Ofiary składane Reszefowi z Tunip są zupełnie inne aniżeli te ofiarowane Reszefowi z Gunum. W przypadku tego pierwszego są to niemal wyłącznie ofiary z kruszców szlachetnych i to w wyjątkowo dużych ilościach. Mimo że Reszef z Tunip występuje w zaledwie 10% wzmianek o Reszefie, to otrzymuje ok. 43% srebra ofiarowanego temu bogu⁴⁰¹. W rzeczywistości zapewne był on jeszcze hojniej obdarowywany, na co wskazuje tekst *Ebla* 77, gdzie z pewnością mowa jest o ofiarach ze srebra, jednak nie znamy ich wielkości. Można powiedzieć, że Reszef z Atani oraz Reszef z Tunip otrzymują niemal całe srebro ofiarowywane Reszefowi. Należy tu podkreślić, że lwia część ofiar ze srebra dla Reszefa Tunip składa się na dwie wielkie ofiary opisane w tekstach *Ebla* 76 i 101, gdzie łącznie ofiarowane są 24 miny i 45 szekli. Domyślać się możemy, że te dwie wyjątkowo wielkie ofiary zakłócają nieco proporcje ofiarowanego srebra. W przypadku złota nie ma już aż tak obfitych darów, ponieważ omawiana lokalna odmiana Reszefa otrzymuje zaledwie 27 szekli i jeden pozłacany sztylet⁴⁰². Stosunkowo często natomiast jest mu ofiarowywana broń, bo aż siedmiokrotnie⁴⁰³. Zdecydowaną większość stanowią sztylety, a jedynie po jednym razie pojawiają się topór i oszczep. Zaledwie raz pojawia się ofiara z tkanin⁴⁰⁴ i nie ma wzmianki o ofiarowywanych owcach.

³⁹⁷ *Ebla* 26, 34, 41, 42, 72, 74, 76, 77, 78, 101, 122, 132, 135, 143, 168, 170, 171, 184, 186, 193, 206, 213. Lipiński 2009, 42 podaje liczbę „about twenty-five”, co jedynie w przybliżeniu pokrywa się z przytoczonymi przez niego przykładami.

³⁹⁸ Bonechi 1993, 114; *ARES II* 212–213.

³⁹⁹ *EA* 57; 59; 161; 165; 167.

⁴⁰⁰ Z nowszych prac zob.: Klengel 1995, 128–131; Liverani 1998, 298 n.42; Goren & Finkelstein & Na'aman 2003, 9; Fortin & Cooper 2006, 163–202; Fortin 2006, 3–24; Lipiński 2009, 43. Zob. także stronę misji kanadyjskiej w Tell 'Aszarneh [on-line]. Dostępna w Internecie <www.acharneh.hst.ulaval.ca> [dostęp: 6.05.2011].

⁴⁰¹ 26 min i 37½ szekla na wszystkie 61 min 56½ szekla srebra. *Ebla* 26, 73, 75, 76, 77, 101, 132, 135, 143.

⁴⁰² *Ebla* 34, 76.

⁴⁰³ *Ebla* 26, 34, 73, 75, 77, 101, 132.

⁴⁰⁴ *Ebla* 78.

Także w przypadku Reszefa z Tunip dysponujemy informacjami o ofiarach składanych przez członków panującej dynastii. Wprawdzie król pojawia się tylko jeden raz⁴⁰⁵, jednak królowa składała ofiary Reszefowi z Tunip trzykrotnie⁴⁰⁶, w tym jeden raz jest to ofiara oczyszczająca sama królową. Dodatkowo jeden raz jako ofiarodawczyni pojawia się matka króla⁴⁰⁷. Dwukrotnie ofiarodawcą jest także Ibrium⁴⁰⁸. Reszef z Tunip dość często pojawia się w towarzystwie innych bóstw. Dwukrotnie jest to jego boska małżonka Adamma⁴⁰⁹, również dwukrotnie pojawia się Nidakul z 'Amatu (Hamat?)⁴¹⁰, po jednym zaś razie: Nidakul bez żadnego toponimu⁴¹¹ i Sipisz⁴¹².

Bogactwo składanych ofiar dla Reszefa z Tunip, mimo niewielkiej liczby wzmianek o nim, świadczy o znaczącej pozycji tego bóstwa. Należy przy tym pamiętać, że Reszef z Atani oraz Reszef z Gunum mieli swe kaplice na wzgórzu pałacowym w Ebla. Były to więc bóstwa stołeczne. Natomiast w przypadku Reszefa z Tunip nie mamy wzmianki o miejscu kultu w stolicy poświęconym temu bogu. Raczej można się domyślać, że mamy do czynienia z ofiarami składanymi „prowincjonalnej” odmianie Reszefa. Najwyraźniej – sądząc z bogactwa ofiar oraz z zaangażowania rządzącej dynastii – było to bóstwo istotne w państwie eblaickim.

d. Reszef w pałacu

Kolejną lokalną odmianą Reszefa w tekstach z Ebla jest Reszef w pałacu (^d*ra-sa-ap sa-za_x^{ki}*). *Sa-za_x^{ki}* jest nazwą własną wzgórza pałacowego w Ebla⁴¹³. Reszef w takim określeniu nie występuje zbyt często, pojawia się jedynie w siedmiu przykładach⁴¹⁴, co stanowi zaledwie nieco ponad 3% wszystkich tekstów, w których pojawia się Reszef (bez onomastyki). Wydawać by się więc mogło, że mamy do czynienia z jakąś mało istotną lokalną odmianą Reszefa. Tymczasem Reszef w pałacu miał swego namaszczonego kapłana (o imieniu Re'i-Malik)⁴¹⁵, co cechowało wyłącznie dwie najpopularniejsze hipostazy tego

⁴⁰⁵ *Ebla* 77.

⁴⁰⁶ *Ebla* 34, 135, 143.

⁴⁰⁷ *Ebla* 170.

⁴⁰⁸ *Ebla* 26, 73.

⁴⁰⁹ *Ebla* 34, 170.

⁴¹⁰ *Ebla* 135, 143. Co do ewentualnego łączenia 'Amatu z Hamat zob. Bonechi 1993, 36.

⁴¹¹ *Ebla* 170.

⁴¹² *Ebla* 171.

⁴¹³ Zob. Bonechi 1993, 277–282.

⁴¹⁴ *Ebla* 22, 35, 104, 115, 128, 200, 210.

⁴¹⁵ *Ebla* 210.

bóstwa, czyli Reszfa z Atani i Reszefa z Gunum. Ponadto także w przypadku Reszefa w pałacu wśród ofiarodawców pojawia się sam król⁴¹⁶. Jak jednak wcześniej zostało wspomniane, Reszef w pałacu jest zapewne w większości przypadków tożsamy z Reszefem z Atani. Wskazuje na to tekst *Ebla* 35, gdzie Reszef został określony jako ^dra-sa-ap 'à-tá-ni^{ki} lú sa-za^x^{ki}. Ponadto dwa razy Re'i-Malik odbiera ofiary złożone dla Reszefa z Atani⁴¹⁷, a raz pełni rolę pośrednika w przekazaniu darów ofiarnych dla Ennaja, namaszczonego kapłana Reszefa z Atani⁴¹⁸. Wydaje się więc, że w rzeczywistości mamy do czynienia z figurą Reszefa z Atani czczoną w kaplicy w pałacowej dzielnicy Ebla. Wskazuje na to także struktura ofiar, gdzie pojawiają się zarówno owce⁴¹⁹, jak i tkaniny czy ubiory⁴²⁰ oraz złoto⁴²¹ i uzbrojenie⁴²². Tak szeroki wachlarz ofiar cechuje wyłącznie Reszefa z Atani, ponieważ Reszef z Gunum otrzymywał przede wszystkim tekstylia, zaś Reszef z Tunip – głównie srebro. W jednym przypadku mamy jednak pewność, że Reszef z pałacu nie odnosi się do Reszefa z Atani. Jest to tekst *Ebla* 22, gdzie pojawia się ^dra-sa-ap gú-núm^{ki} sa-za^x^{ki}. Jak powyżej zostało wykazane, odnosi się to do figury umieszczonej w kaplicy Reszefa z Gunum (=zagrody dla zwierząt) na wzgórzu pałacowym. Zestawienie tekstów *Ebla* 23 i *Ebla* 36 wskazuje, że na wzgórzu pałacowym musiały znajdować się dwie kaplice Reszefa⁴²³. Jedna – jak sobie można to wyobrazić – znajdowała się wewnątrz pałacu i była poświęcona Reszefowi z Atani. Być może był to rodzaj panteonu z wewnętrznymi kaplicami / niszami dedykowanymi różnym bóstwom. Druga natomiast była powiązana z pałacową zagrodą dla zwierząt (ofiarnych?) i była poświęcona Reszefowi z Gunum, czyli Reszefowi zagrodowemu.

e. Inne

Obok najpopularniejszych, powyżej wymienionych hipostaz Reszefa w tekstach eblaickich spotkać można także wiele innych określeń tego boga za pomocą toponimów. Ponieważ są one stosunkowo rzadko spotykane – nie

⁴¹⁶ *Ebla* 200.

⁴¹⁷ *Ebla* 59, 60.

⁴¹⁸ *Ebla* 3.

⁴¹⁹ *Ebla* 104, 115, 128, 200.

⁴²⁰ *Ebla* 210.

⁴²¹ *Ebla* 35.

⁴²² *Ebla* 115. O ile tłumaczenie „pochwa / kołczan” jest słuszne. Warto zauważyć, że identyczny tekst odnosi się także do Reszefa z Atani (*Ebla* 114).

⁴²³ Wbrew Lipiński 2009, 37.

częściej niż czterokrotnie, a zwykle są to pojedyncze przypadki – więc zgrupowano je w jednym paragrafie.

Czterokrotnie pojawia się Reszef z Daraum (^d*ra-sa-ap da-ra-um^{ki}*)⁴²⁴. Daraum było zapewne jednym z ważniejszych ośrodków w państwie eblai-kim⁴²⁵. Niestety, wobec skromnej liczby źródeł – dodatkowo dwa z nich nie są opublikowane – niewiele możemy powiedzieć o Reszefie z Daraum. Sądząc jednak z tekstu *Ebla 51*, gdzie królowa składa w ofierze tkaniny, wazę oraz plakietkę i figurkę sokoła, nie jest to bóstwo o znaczeniu ograniczonym do kilku najbliższych wiosek.

Trzykrotnie wspomniany jest Reszef ze Szi'amū (^d*ra-sa-ap ši/si-'à-mu/am^{ki}*)⁴²⁶. Ta hipostaza Reszefa jest o tyle ciekawa, że w każdym przypadku otrzymuje w darze uzbrojenie, i to kosztowne, ponieważ wykonane bądź zdobione kruszcami szlachetnymi. Raz jest to złoty topór⁴²⁷, innym razem – złoty sztylet z pochwą i pasem / trokiem (?)⁴²⁸, wreszcie w trzecim przypadku – sztylet zdobiony srebrem (oraz plakietka)⁴²⁹. Wskazuje to – nawet biorąc pod uwagę niewielką liczbę źródeł – na wojowniczy charakter bóstwa.

Jedynie raz pojawia się określenie Reszef z 'Adatu⁴³⁰. Zapis klinowy stwarza wiele możliwości transkrypcji nazwy toponimu: 'à-tá-du^{ki431}, 'à-da-du^{ki432}, 'à-da-tù^{ki433}. Najbardziej przekonujące wydaje się powiązanie tej nazwy z sem. rdzeniem *hd̄t/š*, skąd otrzymalibyśmy znaczenie „Nowe (Miasto)”. Problemem pozostaje jednak znaczenie owego „Nowego Miasta”. Może być to określenie dolnej dzielnicy Ebli, w odróżnieniu do górnego miasta – wzgórza pałacowego⁴³⁴. Może to być jednak także nazwa innej miejscowości, zwanej Nowym Miastem (por. Kartagina). Sam tekst nie wyjaśnia wątpliwości. Mamy tu do czynienia z wymienionymi bóstwami, którym zostaje złożona wyjątkowo hojna ofiara. Powód do tejże ofiary jest także wyjątkowo ważny, mowa jest bowiem o chorobie króla. Z jednej strony bogactwo ofiar (4 miny złota) może wskazywać na stolicę. Z drugiej jednak strony szczególna okoliczność może skłaniać także mieszkańców innych ośrodków do wyjątkowej hojności. Niestety, nazwy

⁴²⁴ *Ebla 8, 51, 127, 185.*

⁴²⁵ Bonechi 1993, 94.

⁴²⁶ *Ebla 32, 89, 148.*

⁴²⁷ *Ebla 33.*

⁴²⁸ *Ebla 89.*

⁴²⁹ *Ebla 148.*

⁴³⁰ *Ebla 45.*

⁴³¹ *MEE VII 23, v.V:14.*

⁴³² Pomponio & Xella 1997, 300.

⁴³³ Lipiński 2009, 42.

⁴³⁴ Na podstawie paralel z Mari (zob. Margueron 2004, 446) tak sugeruje Lipiński 2009, 42.

pozostałych bóstw (Pan Kanaanu, Nidakul z Arugadu, Nidakul z Lubanu) także nie wskazują nam rozwiązania. Należy więc stwierdzić, że nie wiemy, o jakim „Nowym (Mieście)” jest mowa. Z pewnością natomiast forma ofiary potwierdza wojowniczy obraz Reszefa, ponieważ otrzymuje on – podobnie jak pozostałe bóstwa – pas, pochwę i sztylet. Broń może tu jednak służyć do walki z demonem choroby, na co wskazuje uzasadnienie złożenia ofiary.

Kolejne lokalne odmiany Reszefa pojawiające się w tekstach z Ebla nie wnoszą więcej informacji o tym bóstwie, ponieważ są to nieliczne przypadki ze skromnymi darami, przy których brak szerszego opisu. Są to: Reszef Szamutu (^dra-sa-ap (lú) ša-mu-tù^{ki})⁴³⁵, Reszef z Da'azu (^dra-sa-ap da-'a-zu)⁴³⁶, Reszef z Muriku (^dra-sa-ap mu-ri-ig^{ki})⁴³⁷, Reszef z Armi (^dra-sa-ap ar-mi^{ki}-ar-mi^{ki})⁴³⁸, Reszef z Nei (^dra-sa-<ap> lú ne-t^{ki})⁴³⁹, Reszef z Sarrap (^dra-sa-ap sar-bù^{ki})⁴⁴⁰, Reszef z Szaku (^dra-sa-ap ša-ku^{ki})⁴⁴¹. Ta wielość hipostaz Reszefa świadczy wyraźnie o jego popularności. Z pewnością nie mamy do czynienia z bóstwem, którego kult został odgórnie wprowadzony przez władcę (por. sytuację w Egipcie), lecz z kultem zadomowionym od wieków w danym społeczeństwie, powszechnie praktykowanym, cieszącym się uznaniem zarówno elity, jak i zwykłych mieszkańców, na co wskazuje właśnie wielość lokalnych odmian.

D. Utożsamienie z Nergalem⁴⁴²

O cechach Reszefa może nam więcej powiedzieć jego zestawienie w tekście słownikowym z Nergalem (*Ebla* 215). Imię tego mezopotamskiego bóstwa zostało zapisane w typowy dla wczesnego okresu sposób, tj. ^dKIŠ.UNU⁴⁴³ i w jednym

⁴³⁵ *Ebla* 10, 38. Bonechi 1993, 288; *ARES II* 419.

⁴³⁶ *Ebla* 9. Bonechi 1993, 85; *ARES II* 186.

⁴³⁷ *Ebla* 11. Bonechi 1993, 248; *ARES II* 386.

⁴³⁸ *Ebla* 66. Bonechi 1993, 52–55; *ARES II* 155–166.

⁴³⁹ *Ebla* 94. Nazwa niejasna, Lipiński 2009, 45 sugeruje powiązanie z Apameą (eg. *Nii*, *Ny*). EbDA oddaje tę nazwę: NE-NI^{ki}.

⁴⁴⁰ *Ebla* 100. Bonechi 1993, 291; *ARES II* 424.

⁴⁴¹ *Ebla* 194. *ARES II* 437.

⁴⁴² Niniejszy paragraf został niedawno opublikowany jako artykuł, zob. Münnich 2010, 27–35.

⁴⁴³ W dawniejszych publikacjach (np. *MEE IV*) można spotkać formę ^dNE.UNU (ew. ^dnè.eri₁₀!). Należy ją jednak odrzucić, ponieważ znak KIŠ nie ma wartości nè, w przeciwieństwie do znaku GİR, często używanego w zapisie imienia Nergala w późniejszych okresach. Na temat sposobu zapisu imienia Nergala na przełomie lat 80. i 90. toczyła się długa dyskusja pomiędzy P. Steinkellerem a W. Lambertem (Steinkeller 1987; 1990; Lambert 1990b; 1990c).

przypadku zostało zestawione z imieniem Reszefa zapisanym sylabicznie. Identyfikacja nie budzi więc wątpliwości. Skoro określenie charakteru Reszefa na podstawie tekstów eblaickich ze względu na ich ekonomiczny charakter jest trudne, wydaje się, że wystarczy ustalić charakter Nergala, by na tej podstawie *per analogiam* móc powiedzieć więcej o cechach Reszefa. Niestety, to słuszne założenie w konfrontacji ze źródłami okazuje się dość trudne w realizacji. Podstawowym problemem jest ustalenie, od kiedy i gdzie Nergal był postrzegany jako bóstwo świata podziemnego. Najbardziej podstawowy słownik, jakim jest *RLA*, w stosunkowo nowym hasle poświęconym Nergalowi informuje, że mamy do czynienia z dwoma obrazami tego bóstwa⁴⁴⁴.

Pierwszy z nich to obraz – jak się powszechnie przyjmuje – władcy świata umarłych. Jest on oczywiście zgodny z późniejszymi wyobrażeniami Nergala. Obraz ten wiąże się z północną częścią Sumeru (Akadem), w szczególności z miastem Kuta, głównym miejscem kultu Nergala. Samo imię Nergala nin-eri₁₁-(gal) oznacza „Pan (wielkiego) miasta”, co jest powszechnie interpretowane jako „Pan świata umarłych”⁴⁴⁵. O ile nie ma wątpliwości, że taki obraz rzeczywiście istniał, o tyle nie jest jasne, kiedy powstał. Za najstarszy przykład „północnej” tradycji widzącej w Nergalu boga świata umarłych podawany jest tekst hymnu sumeryjskiego o mieście Kuta z Okresu Wczesnodynastycznego III (2600–2340 r.), w którym ma być mowa o sferze panowania Nergala. Interesujący nas fragment został przetłumaczony w *RLA*: „Wielkie mieszkanie, którego cień rozpościera się na Zachodzie, ponad (bogami) Enki i Ninki”⁴⁴⁶. „Wielkie mieszkanie” jest przy tym zestawiane z „wielkim miastem” (eri₁₁-gal) i traktowane jako kraina umarłych, leżąca na kresach świata, czyli na zachodzie. Powyższe tłumaczenie należy jednak zakwestionować, gdyż odbiega ono przede wszystkim od oryginału, a także od dotychczasowych tłumaczeń⁴⁴⁷. Po pierwsze nie ma możliwości, by „wielkie mieszkanie” (dag-gal) traktować jako nazwę dla krainy umarłych, ponieważ wcześniej pojawia się nazwa własna miejsca kultu, świątyni (=„wielkiego mieszkania”) KIŠ.UNU.

Jej konkluzje zob. Wiggerman 2001, 215; Katz 2003, 405–406; Steinkeller 2004, 175, 183–185; Lipiński 2009, 25.

⁴⁴⁴ Wiggermann 2001, 215–226. Hasło to ukazało się w kolejnym zeszycie w 1999 r., choć tom został ostatecznie ukończony w 2001. Sugestia, że w Sumero-Akadzie mamy do czynienia z dwiema różnymi tradycjami odnoszącymi się do bóstw świata umarłych nie jest nowa i pojawiała się już wcześniej, zob. np. Lambert 1973, 357.

⁴⁴⁵ Zob. np.: Lambert 1973, 356; Livingstone 1999, 622; Wiggermann 2001, 218–219.

⁴⁴⁶ „...big dwelling whose shadow spreads in the West, over the Enki and Ninki (gods)”; Wiggermann 2001, 219.

⁴⁴⁷ Oryginał brzmi następująco: KIŠ.UNU dag-gal an ki gissu sig^den-ki^dnin-ki^dKIŠ.UNU zà-mi. Biggs 1974, 48:65–69; por. Lambert 1990b, 44.

Ponadto rzuca ona cień⁴⁴⁸ na Enki i Ninki. Niezależnie od tego, czy będziemy rozumieć imiona tych bóstw w najbardziej pierwotnym sensie: „Pan-Ziemia” i „Pani-Ziemia”⁴⁴⁹, czy też weźmiemy pod uwagę Abzu, podziemny zbiornik słodkich wód, siedzibę boga Enki i jego małżonki⁴⁵⁰, należy wnioskować, że świątynia Nergala stoi na ziemi, a nie pod ziemią, skoro rzuca cień na ziemię i ewentualnie na to, co pod nią się znajduje⁴⁵¹. Nie można także tłumaczyć znaku sig jako „Zachód” (zamiast zwykle występującego w tym znaczeniu u₄.šú.uš)⁴⁵², ponieważ to cień „kładzie się” czy też „leży” na Enki i Ninki. Wreszcie świątynia Nergala nazwana tutaj „wielkim mieszkaniem nieba (an) i ziemi (ki)”⁴⁵³ wcale nie musi nawiązywać swą nazwą do chtonicznego charakteru Nergala, ponieważ „ki” nie musi oznaczać „świata umarłych”⁴⁵⁴. W końcu choćby nazwa babilońskiego zikkuratu e.temen.an.ki wcale nie wskazuje na chtoniczny charakter Marduka! Należałoby zatem przetłumaczyć kontrowersyjny fragment: „KIŠ.UNU, wielkie mieszkanie nieba i ziemi, którego cień kładzie się na Enki i Ninki; modlitwa do Nergala”. W rzeczywistości więc powyższy tekst nie dowodzi panowania Nergala w podziemnej krainie śmierci. Jego sens jest następujący: „KIŠ.UNU, wielka świątynia niemająca równych na niebie i na ziemi, jej cień rozpościera się ponad całą ziemią / ponad Abzu”. Pozostałe teksty mówiące o Nergalu – władcy podziemia – pochodzą nie wcześniej niż z Okresu Akadyjskiego albo raczej III Dynastii z Ur, a zatem z czasów późniejszych niż teksty z Ebla. W oczywisty więc sposób

⁴⁴⁸ Cień nie ma tu żadnego związku ze sferą śmierci, lecz jest typowym opisem mającym na celu podkreślenie wielkości świątyni, por. fragment hymnu do świątyni w Kesz, „...której cień pokrywa wszystkie krainy”, Sjöberg & Bergmann & Gragg 1969, 169:37; por. Black [et al.] 2004, 327.

⁴⁴⁹ Jak to sugeruje Lipiński 2009, 27, na podstawie Cavigneaux & Krebernik 2001, 445–446.

⁴⁵⁰ Zob. typowe wyrażenie o świątyni sięgającej wierzchołkiem nieba, zaś fundamentami – Abzu np. w hymnie o Kesz: Sjöberg & Bergmann & Gragg 1969, 169:35–36; por. Black [et al.] 2004, 326–327.

⁴⁵¹ Wbrew sugestiom Katz 2003, 405 n.83, która widzi tu nawiązanie do świata umarłych. Zwrot, który wskazuje bez wątpienia na metaforyczny obraz krainy śmierci, występuje natomiast w hymnie do świątyni Nianzu w Enegi: „...twój cień rozciąga się nad książętami Kur, którzy (mieszkają) w Kur”; Sjöberg & Bergmann & Gragg 1969, 27:181. W tym wypadku nie ma wątpliwości, że w cieniu świątyni bóstwa władającego światem podziemnym mieszkają umarli.

⁴⁵² Por. Sjöberg & Bergmann & Gragg 1969, 44:464. Nie trzeba także szukać znaczenia „nisko, poniżej”, jak to czyni Lipiński 2009, 27.

⁴⁵³ Co pomija Wiggermann 2001, 219 oraz Lipiński 2009, 26–27.

⁴⁵⁴ Jak tego chciałby Lambert 1990b, 44. We wcześniejszym artykule ten sam autor nie był pewien, czy mowa jest rzeczywiście o Nergalu, ponieważ tekst nie zawiera niczego charakterystycznego dla tego bóstwa („the section involved contains nothing that to our knowledge requires the deity to be Nergal, though nothing to exclude the possibility either”; Lambert 1980, 60).

cechy Nergala w nich przedstawione nie były podstawą do utożsamienia go z Reszefem w Ebla. Skoro najwcześniejsze teksty, w których pojawia się Nergal, nie wskazują na jego panowanie nad krainą umarłych, należy ustalić, jaki był pierwotny charakter Nergala w jego „północnym”, akadyjskim obrazie. Jak wspomniano powyżej, najwcześniejsze zapisy imienia Nergala to ^d KIŠ.UNU, czyli „Pan miasta”, pierwotnie zapewne „Byk miasta”⁴⁵⁵, gdyż znak KIŠ wywodzi się od ALIM⁴⁵⁶, oznaczającego głowę byka bądź może lepiej – tura, czyli dzikiego przodka domowego bydła. Ponieważ byk na całym Bliskim Wschodzie jest symbolem męskiej siły i wigoru, należy się spodziewać, że mamy do czynienia z bóstwem gwałtownym, potężnym i nieokiełznanym. Taki właśnie obraz Nergala znajduje potwierdzenie w najbardziej typowym określeniu bóstwa w tekstach sum.: „Byk (^dgu₄), którego wielka moc nie może być odparta”. Pojawia się ono już w Okresie Wczesnodynastycznym III na liście bogów z Fara⁴⁵⁷, a zatem współcześnie z tekstami z Ebla, i jest w użyciu w różnych odmianach w kolejnych stuleciach⁴⁵⁸. Obraz Nergala – byka jest przy tym powszechny. Hymn króla Szu-iliszu z Isin opisuje Nergala jako „...dzikiego byka, uderzającego ich (= wrogów) swymi wielkimi rogami”⁴⁵⁹. Z kolei hymn do świątyni Nergala w Kucie mówi o boskim gospodarzu: „Byk (gu₄), którego wielka moc nie może być odparta przez żadnego z bogów; Przerazająca krowa (šilam), tur (gu₄.am), który wzbudza westchnienia...”⁴⁶⁰. Co ciekawe, w hymnie tym, sięgającym swymi korzeniami najpewniej Okresu Akadyjskiego, lecz później przeredagowanym⁴⁶¹, w oczywisty sposób związanym z „północnym” obrazem Nergala, wzmianki o jego panowaniu w świecie umarłych są wciąż nader lakoniczne i niejasne⁴⁶². Natomiast w innych sumeryjskich hymnach świątynnych

⁴⁵⁵ Ponieważ nazwa ta pojawia się także na sum. listach nazw geograficznych, być może lepiej byłoby oddać ją wówczas jako „Miasto / siedziba byka = Nergala”, przez analogię do podobnie zbudowanych innych nazw sumeryjskich, takich jak np.: ŠEŠ.UNU^{ki} (Ur – siedziba Nanny), MÙŠ.UNU^{ki} (Zabalam – siedziba Inanny), UD.UNU^{ki} (Larsa – siedziba Utu); zob. Katz 2003, 406.

⁴⁵⁶ Green & Nissen 1987, n.913.

⁴⁵⁷ Krebernik 1986, 194.

⁴⁵⁸ Kolejne przykłady: Wiggermann 2001, 218.

⁴⁵⁹ Sjöberg 1973, 4:49; por. Black [et al.] 2004, 160.

⁴⁶⁰ Sjöberg & Bergmann & Gragg 1969, 44:458–459.

⁴⁶¹ Zob. zastrzeżenia co do oryginalności tekstu hymnu mającego pochodzić od Enheduanny, córki Sargona Wielkiego oraz sugestie przeredagowania jego tekstu w Okresie III Dynastii z Ur: Sjöberg & Bergmann & Gragg 1969, 11–12; bądź nawet w Okresie Starobabilońskim: Katz 2003, 351, 408–411.

⁴⁶² Jedynym tytułem wiążącym się ze światem umarłych jest: „Huškia, Pan zachodu”; Sjöberg & Bergmann & Gragg 1969, 44:464. Tak krótki wers można jednak interpretować na wiele sposobów.

poświęconych różnym bóstwom często można spotkać sformułowania jasno wskazujące na związek z krainą śmierci⁴⁶³. W ten jednak sposób przechodzimy do omówienia drugiego, „południowego” obrazu Nergala.

Należy zaznaczyć, że Sumer miał swoje liczne bóstwa związane ze światem podziemnym, takie jak: Ereszkigal, Ninazu, Ningiszzida, Anunnaki, Namtar, Bitu, Dumuzi oraz Gesztinanna i inne⁴⁶⁴. Przed panowaniem III Dynastii z Ur imię Nergala nigdy nie pojawia się w południowych sumeryjskich źródłach⁴⁶⁵, nie można więc mówić o jakichkolwiek jego cechach. Występuje tam natomiast inne bóstwo – Meslamtaea, które właśnie od czasów III Dynastii z Ur jest często, a później powszechnie, utożsamiane z Nergalem. Być może więc przyczyny łączenia Nergala z Reszefem w Ebla będą dla nas jaśniejsze, gdy odkryjemy powody, dla których w Mezopotamii łączono Nergala z Meslamtaeą. Charakter tego ostatniego boga, niestety, nie jest jasno przedstawiony w najwcześniejszych źródłach. Nie ulega wątpliwości, że cechy bóstwa zależą od charakteru świątyni, skoro jego imię oznacza „tego, który wychodzi z Meslam”. Inne imię pojawiające się we wczesnych źródłach to Lugal-Meslama, czyli „władca Meslam”⁴⁶⁶. E-meslam to główna świątynia w Kucie. Ponieważ miasto leży na północy, gdzie wpływy semickie były silniejsze, sugerowano semicki źródłosłów dla nazwy świątyni, która oznaczałaby miejsce pokoju⁴⁶⁷. Bóstwo wychodzące ze świątyni byłoby więc bóstwem wyruszającym na wojnę. Jednak wobec zdecydowanej dominującej tradycji sumeryjskiej, wydaje się, że bardziej prawdopodobne jest szukanie etymologii w tym właśnie języku. Proponowane są różne możliwości, ale niestety żadna nie jest na tyle przekonująca, by została uznana za pewną. Koncentrują się one wokół możliwych znaczeń wyrazu lam, który bądź oznacza drzewo migdałowe, bądź świat umarłych⁴⁶⁸. W pierwszym więc przypadku mamy do czynienia z bóstwem drzewa podlegającego w naturalny sposób cyklowi wegetacyjnemu, w drugim zaś – z bóstwem krainy śmierci. W obu jednak przypadkach jest to z pewnością

⁴⁶³ Np.: „Hymn do świątyni Ninazu”: „Enegi ... należące do Ereszkigal” „Twój Książę (=Ninazu) (jest) nasieniem wielkiego pana, czystym z wielkiej ziemi, zrodzonym przez Ereszkigal” (Sjöberg & Bergmann & Gragg 1969, 27:179, 182); „Hymn do świątyni Ningiszzidy”: „Wieczne miejsce, góra głębi, założone w zręczny sposób; ciemna kaplica, przerażające miejsce, położone na polu; promieniujące lękiem, (jego) drogi nikt nie może zgłębić; ... Twe wnętrze jest miejscem, skąd wschodzi słońce...” (Sjöberg & Bergmann & Gragg 1969, 28:187–189, 192).

⁴⁶⁴ Zob. szerzej Katz 2003, 383–442.

⁴⁶⁵ Wiggermann 2001, 218; Katz 2003, 413.

⁴⁶⁶ Zob. przykłady dla obu imion pochodzące z Fara i Abu-Şalabich wraz z literaturą: Katz 2003, 420–421 n.131.

⁴⁶⁷ Wiggermann 2001, 217.

⁴⁶⁸ Steinkeller 1992, 269–270 n.82; Katz 2003, 421.

bóstwo chtoniczne. Problemem pozostaje, czy Meslamtaea i Nergal byli od początku dwoma imionami tego samego bóstwa⁴⁶⁹, czy też byli to początkowo dwaj osobni bogowie, następnie utożsamieni. Na to drugie rozwiązanie zdaje się wskazywać fakt występowania Nergala i Meslamtaei jako osobnych bóstw, nawet z różnymi małżonkami, na tych samych listach bogów aż po Okres Starobabiloński⁴⁷⁰. Jednocześnie od Okresu III Dynastii z Ur bogowie ci są w innych tekstach ewidentnie utożsamiani⁴⁷¹. Nie ulega przy tym wątpliwości wojowniczy charakter Meslamtaei, na który wskazują choćby zachowane głowice maczug z imieniem tego bóstwa⁴⁷². Tak też należy interpretować tytuł lugal.á.zi.da.Lagaša^{ki} („władca o prawym [=silnym] ramieniu z Lagasz”), jakim okreśłany jest Meslamtaea na pieczęciach cylindrycznych z Okresu Akadyjskiego i III Dynastii z Ur⁴⁷³.

Wydaje się więc, że początkowo Nergal i Meslamtaea byli osobnymi bóstwami. Ten drugi był jednym z wielu sumeryjskich bóstw łączonych ze światem podziemnym poprzez związek z cyklem vegetacji. Cechowała go przy tym – jak wielu młodych bogów – wojowniczność. Czczony był od zarania w świątyni Meslam w Kucie, lecz także w innych miastach, jednak widać wyraźnie, że wśród jego czcicieli zdecydowanie dominują Sumerowie. Natomiast Nergal, choć nosi imię sumeryjskie, związany był raczej z semickimi mieszkańcami Mezopotamii. Czczony był w KIŠ.UNU, które bądź było tożsamy z Kutą⁴⁷⁴, bądź – co bardziej prawdopodobne – było inną miejscowością, ewentualnie dzielnicą Kuty⁴⁷⁵. Jego podstawową cechą była siła, waleczność i gwałtowność, charakterystyczna dla tura / byka.

Już E. von Weiher zgłaszał zastrzeżenia co do pierwotnego chtonicznego charakteru Nergala⁴⁷⁶. Zwrócił także w swym studium uwagę, że Nergal jest

⁴⁶⁹ Tak np. uważa Lambert 1990a, 144.

⁴⁷⁰ Zob. Okres Akadyjski: Luckenbill 1930, 143:8–9; III Dynastia z Ur: Legrain 1947, 267 r.I:12–16; Genouillac 1922, 6053 ii:9, iii:10; Okres Starobabiloński: Genouillac 1930, 10:412–413, 418–419.

⁴⁷¹ Zob. np.: „Hymn do świątyni Nergala”: Sjöberg & Bergmann & Gragg 1969, 44:465; dwujęzyczna inskrypcja Szulgiego z Kuty: Steible 1991, 156–157; Katz 2003, 349.

⁴⁷² Steible 1991, 192–193 (Szlugi 37–38), 282 (Ibbi-suen).

⁴⁷³ Collon 1982, n.121, n.470. Zob. uwagi co do datacji starszej pieczęci: Katz 2003, 425 n.156.

⁴⁷⁴ Tak Lambert 1990b, 44; Wiggermann 2001, 215, choć ten drugi zaznacza, że Kuta jest brana pod uwagę „by lack of counter candidate”.

⁴⁷⁵ Katz 2003, 406–407.

⁴⁷⁶ von Weiher 1971, 54–55. Podobne wątpliwości podnosi także Lipiński 2009, 27, choć w swym wyjaśnieniu drogi, jaką przebył Nergal od wojowniczego boga – byka do boga – władcy podziemia, ogranicza się do stwierdzenia, że skoro był on bogiem wojny, był zatem bogiem śmierci, a co z tego wynika także krainy śmierci. Jednak krwawi bogowie wojny wcale nie

przedstawiany jako bóstwo świecące na niebiosach⁴⁷⁷. Z pewnością nie jest to typowe dla bóstw chtonicznych, na przykład Ereszkigal nigdy nie pojawia się na niebiosach. Nie wystarczy zbyć tego typu argument stwierdzeniem, że światłość jest cechą charakterystyczną wszystkich bóstw mezopotamskich⁴⁷⁸. Jak sugeruje D. Katz⁴⁷⁹, rozwój kultu Nergala i przypisanie mu panowania nad światem umarłych przebiegały następująco: po klęsce powstania przeciwko Naram-sinowi, w którym ważną rolę odgrywała właśnie Kuta, władca ten w ramach represji przeniósł główną świątynię bliższego sobie, czczonego głównie przez Akadów, Nergala do Meslam w Kucie. W ten sposób ograniczył wpływ kultu Meslamtaei; możemy się domyślać, że przyczyną takiego działania była aktywność kapłanów tego bóstwa w czasie powstania. Natomiast Nergal, bliższy Naram-sinowi, jak wynika z inskrypcji tego władcy, zyskał znaną i starożytną świątynię, a przede wszystkim stopniowo wchłaniając kult Meslamtaei, doprowadził do dominacji bóstwa czczonego przez Akadów⁴⁸⁰. Połączenie tych bóstw, będące wynikiem akcji politycznej, dokonało się ze względu na ich wojowniczy temperament, nie zaś z powodu rzekomego chtonicznego charakteru Nergala. Jednak w wyniku utożsamienia Nergala z Meslamtaeą, ten pierwszy zaczął nabierać cech bóstwa związanego ze światem podziemnym. Wynikać to mogło z szeroko rozpowszechnionego kultu Meslamtaei, którego nie sposób było po prostu zastąpić kultem zupełnie nieznanego wśród Sumerów Nergala. Nie nastąpiło to jednak wcześniej aniżeli w Okresie Akadyjskim, a raczej, jak wskazują źródła, dopiero w Okresie III Dynastii z Ur. Być może potwierdzeniem takich zmian w charakterze Nergla jest dodanie elementu gal, który zapewne nie należał do pierwotnego imienia, co nastąpiło dopiero z końcem 3. tys.⁴⁸¹. Imię Nergala zmieniło wówczas znaczenie z „Pan Miasta”, bez związku z krainą śmierci, na „Pan Wielkiego Miasta”, a „Wielkie Miasto” (er₁₁-gal; *erkallu*) stało się synonimem dla świata podziemnego.

W poszukiwaniu przyczyn łączenia Nergala z Reszefem w Ebla pomocny może być fakt utożsamienia w Mezopotamii Nergala z semickim bogiem Errą. Utożsamienie to datuje się już od Okresu Akadyjskiego. Połączenie to

musieli być bóstwami podziemia, wystarczy wspomnieć mezopotamskiego Ninurte, egipskiego Montu, greckiego Aresa czy rzymskiego Marsa.

⁴⁷⁷ von Weither 1971, 73–76.

⁴⁷⁸ Jak to zrobił Lambert 1973, 356.

⁴⁷⁹ Katz 2003, 410–412,

⁴⁸⁰ Na rozwój kultu Nergala w Okresie Akadyjskim wskazuje także Lambert 1980, 62, choć sugeruje on, że działo się to głównie kosztem bóstwa Ninazu.

⁴⁸¹ Lipiński 2009, 25–26.

nie jest zaskakujące, ponieważ Erra był semickim, wojowniczym bóstwem upału, suszy, gorączki, a także rzezi wojennych, anarchii i głodu. Jego imię zapewne wywodzi się z rdzenia **hrr*, czyli „przypalać, zwęglac” i oznacza tego, który wypala, wysusza ziemię⁴⁸². Nieprzypadkowo Erra w swym eposie jest poprzedzany przez boga ognia Iszuma⁴⁸³. W wyniku połączenia z Nergalem imię Erra było używane zamiennie z imieniem Nergala. Najwcześniejszym przykładem takiej identyfikacji jest tekst Naram-sina, w którym Erra jest dwukrotnie określony jako „Władca Meslam” (*šarru mislammi*)⁴⁸⁴. Erra jest tam przedstawiany jako niszczycielskie bóstwo wojny, zgodnie zresztą z całą literacką tradycją dotyczącą tego boga. Brak jakiegokolwiek wzmianki o świecie umarłych. Nie ulega wątpliwości, że połączenie Nergala i Erry nie wynikało z ich (ani nawet tylko Nergala) panowania w świecie podziemnym. Wspólną cechą była zapalczliwość, ognisty temperament i wojowniczność.

Cały powyższy wywód wskazuje, że Nergal w Okresie Wczesnodynastycznym III, a zatem wówczas, gdy nastąpiło utożsamienie go z Reszefem w tekstach eblaickich, nie miał cech bóstwa chtonicznego i nie władał krainą umarłych⁴⁸⁵. Oznacza to, że nie można na podstawie identyfikacji Reszefa z Nergalem w Ebla wyciągać wniosków o chtoniczności tego pierwszego⁴⁸⁶. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, z jakimi bóstwami w zbliżonym okresie łączony był Nergal w Mezopotamii (Meslamtaea i Erra), wówczas na pierwszy plan wysuwa się wojowniczność i gwałtowny charakter bóstwa. Jeżeli więc na podstawie utożsamienia Reszefa i Nergala w eblaickim słowniku można wyciągać jakiegokolwiek wnioski, to tylko takie, że Reszef musiał także być silnym, wojowniczym, zapalczywym bogiem.

E. Dane archeologiczne

W dyskusji nad charakterem Reszefa i jego ewentualnymi cechami chtonicznymi wykorzystywane są także dane archeologiczne zebrane w Ebla. Należy zatem przedstawić wyniki niektórych badań wykopaliskowych w Ebla, by móc

⁴⁸² Roberts 1972, 22–29; Roberts 1971, 13.

⁴⁸³ Zob. Cagni 1977; *COS I* 404–416.

⁴⁸⁴ Lambert 1973, 362:63–64. Por. wyżej Lugal-Meslama.

⁴⁸⁵ Charakterystyczne jest, że w niedawno wydanej pracy poświęconej wczesnodynastycznym mezopotamskim rytuałom związanym ze śmiercią Nergal pojawia się zaledwie dwukrotnie, zawsze z zastrzeżeniem, że jego chtoniczny charakter jest znany dopiero z późniejszych tekstów, zob. Cohen 2005, 36, 100–101.

⁴⁸⁶ Zob. podobne wątpliwości zgłaszane już przez Schmidta 1994, 26.

ocenić, w jakim stopniu mogą być one przydatne przy ustalaniu charakteru kultu Reszefa⁴⁸⁷.

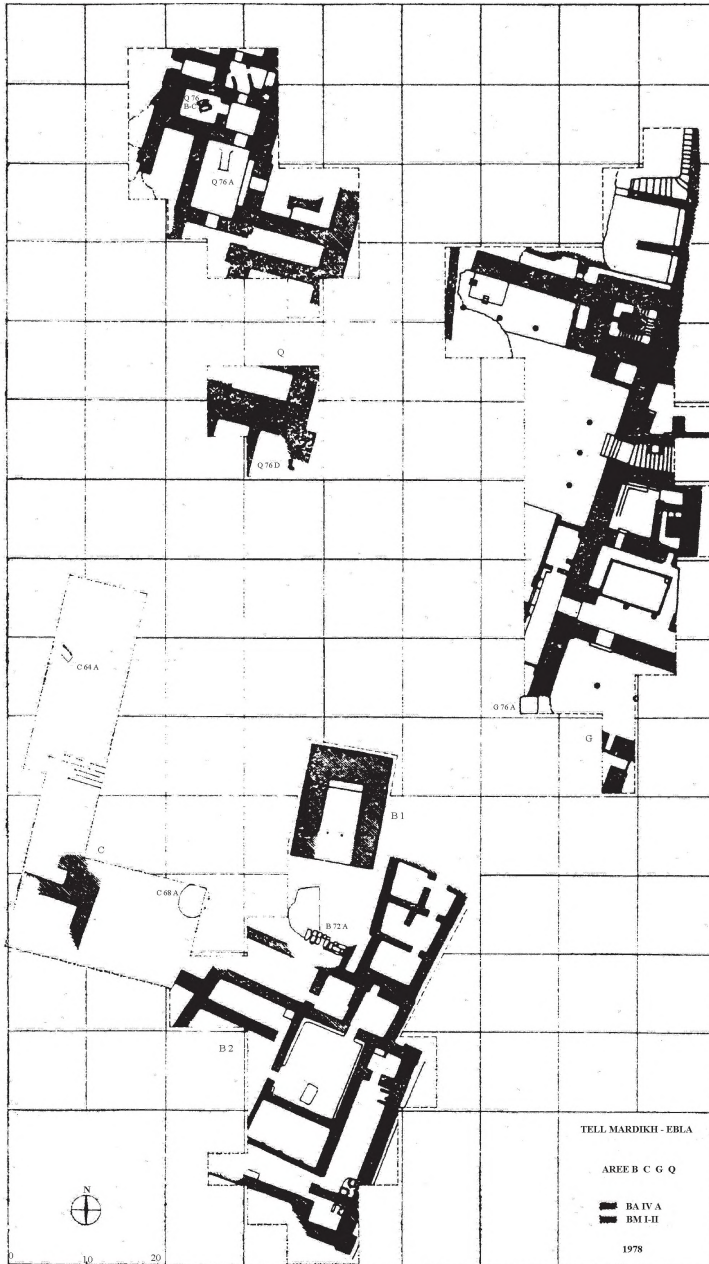
Przed wszystkim należy zaznaczyć, że kontrowersyjne wykopaliska dotyczą 2. tys., a konkretnie warstw Ebla III AB, datowanych na Okres Środkowego Brązu I-II (2000–1650/1600). W tych właśnie warstwach odkryto w południowo-zachodniej części miasta – jak je określa odkrywca P. Matthiae – książęce groby. Są one położone w sąsiedztwie tzw. pałacu Q oraz dwóch budowli o najpewniej sakralnym przeznaczeniu, nazywanych świątynią B 1 i sanktuarium B 2. Tworzą one swego rodzaju kompleks reprezentacyjnych budowli, z położonymi pod nimi lub w ich pobliżu wspomnianymi grobami. P. Matthiae sądził, że pałac Q był centrum administracyjnym władcy, zaś nietypowe pod względem architektury sanktuarium B 2 służyło jako miejsce kultu monarszych przodków. Wreszcie sąsiednia świątynia B 1 miała być poświęcona Reszefowi jako boskiemu władcy świata umarłych. Wskazywać miało na to malowidło z rytualnego basenu przedstawiające ucztę wojowników z władcą, a ponieważ jedną z podstawowych cech Reszefa była wojowniczość, uznano to za dowód na poświęcenie świątyni właśnie temu bogu⁴⁸⁸. Zresztą P. Matthiae twierdzi, że cała ta część miasta miała być poświęcona Reszefowi, gdyż przeniósł znany ze źródeł pisanych z 3. tys. podział na dzielnice wraz z ich patronami⁴⁸⁹ na kolejne warstwy osadnicze.

Analiza danych archeologicznych budzi jednak poważne wątpliwości co do wyciąganych przez P. Matthiae wniosków o poświęceniu Reszefowi – bogu podziemia – świątyni B 1 i całej dzielnicy. Autor ten w swych tezach oparł się na źródłach pisanych pochodzących z Wczesnego Brązu IV A (2400–2250, odpowiada to warstwie Ebla II B 1) i zaaplikował te dane do Środkowego Brązu I-II (2000–1650/1600, warstwy Ebla III AB), a zatem do czasów o kilka wieków późniejszych i nieposiadających żadnych źródeł pisanych wspominających

⁴⁸⁷ Poniższe rozważania o danych archeologicznych zostały opublikowane w zbliżonej formie w artykule: Münnich 2005, 162–164.

⁴⁸⁸ Matthiae 1979, 563–569. Stan badań archeologicznych w interesujących nas sektorach Ebli przedstawiony został w artykule Matthiae 1981, 55–65. Jednak w pracy tej autor nie przypisywał już świątyni B 1 Reszefowi. Podobnie nie wiązał świątyni B 1 z żadnym bóstwem w swej większej pracy: Matthiae 1980, 126–127 (oryginał wydany w j. włoskim w 1977 r.). Natomiast w artykule Matthiae 2001, 139 (oryginał wydany w j. francuskim w 1998 r.) znów pisze, że świątynia ta była prawdopodobnie poświęcona Reszefowi. Na oficjalnej stronie Włoskiej Misji Archeologicznej w Ebla świątynia jest jednoznacznie przypisywana Reszefowi, określonego jako „the god of death, plague and of the Netherworld”. Co ciekawe, jako świątynia Reszefa (Tempio di Rashap) jest tam prezentowany plan i zdjęcia sanktuarium B 2, nie zaś świątyni B 1! zob. [on-line], <http://www.ebla.it/escavi__i_templi_paleosiriani.html> [dostęp 6.05.2011].

⁴⁸⁹ Opierając się na nazwach bram, podzielono Ebla w 3. tys. na dzielnice mające swych patronów: Sipisz, Dagana, Reszefa (zob. *Ebla* 24, 150) i być może Ba'ala; Pettinato 1981, 143.



Il. 1: Schematyczny plan obszarów B, C, G i Q z zaznaczeniem przypuszczalnie zidentyfikowanych grobów. Matthiae 1981, pl. 2 [błędnie podpisany jako plan „Grobowca Pana Kozłów” i „Grobowca Księżniczki”]

o Reszefie. Oczywiście jest to teoretycznie możliwe, jednak biorąc pod uwagę, że nie wiemy nawet, która z dzielnic w 3. tys. była poświęcona konkretnemu bóstwu, tym bardziej nie możemy tego robić w odniesieniu do 2. tys. Sytuację dodatkowo komplikuje fakt, że przełom Wczesnego i Środkowego Brązu w Syrii niesie ze sobą bardzo gwałtowne zmiany ludnościowe i trudno z góry zakładać ciągłość kultu. Przede wszystkim zaś wnioskowanie P. Matthiae jest zupełnie aprioryczne. Otóż najpierw przyjął on, że Reszef jest bogiem świata umarłych⁴⁹⁰, a następnie na tej podstawie dzielnicę z grobami książęcymi (?) przypisał omawianemu bogu. W poprawnym wnioskowaniu należy najpierw udowodnić chtoniczne cechy Reszefa i dopiero wówczas można ewentualnie łączyć go z grobami. Ponadto nawet jeśli przyjmiemy założenie, że Reszef panował w krainie umarłych, to przecież nie jest to dowód, że każda budowla z położonymi w pobliżu grobami jest poświęcona Reszefowi⁴⁹¹. Wystarczy wspomnieć, że ugarycki władca śmierci Mot w ogóle nie miał świątyni, choć przecież w Ugarit znajdowano groby! Wreszcie, jeśli dokładnie przyjrzyć się planom ukazującym teren wykopalisk⁴⁹², to ani pod przypisywaną Reszefowi świątynią B 1, ani bezpośrednio obok niej nie ma żadnych grobów! Znajdują się one natomiast pod wielkim pałacem książęcym G (G 76 A), pod pałacem Q (grobry Q 76 A i Q 76 BC), sanktuarium B 2 (B 72 A) oraz pod nieco tajemniczą budowlą C (C 64 A), którą P. Matthiae wstępnie nazywał świątynią, jednak nie określał, jakiemu bogu miałyby być poświęcona⁴⁹³. Nie sposób jednak wszystkich tych budowli określać jako świątyń boga władającego krainą umarłych! Trudno także powiedzieć, że dowodem na przypisanie świątyni B 1 Reszefowi – bogu podziemia – jest przedstawienie z basenu rytualnego. Po pierwsze, sam basen został odkryty przed rozpoczęciem regularnych wykopalisk niemal na powierzchni tellu bez zachowania dokładnych pomiarów. Jedynie jego jeden niewielki fragment odnaleziono na schodach świątyni⁴⁹⁴, jednak z pewnością nie było to jego pierwotne umiejscowienie i sam P. Matthiae uważa, że ów fragment musiał ulec przesunięciu, najpewniej z głębi celli świątyni⁴⁹⁵. Nie trzeba dodawać, że taka sytuacja budzi wątpliwości co do powiązania basenu z konkretną świątynią. Nawet jednak jeśli przyjąć, że ów basen stał w celli świątyni B 1, to nie dowodzi on poświęcenia świątyni Reszefowi, a tym bardziej

⁴⁹⁰ Powołując się tylko na Fulco 1976, 69–71 i zaznaczając, że jego analizy mogą być dyskusyjne! Zob. Matthiae 1979, 566 n.24.

⁴⁹¹ Zob. podobne wątpliwości zgłaszał Schmidt 1994, 25–26.

⁴⁹² Zob. il. 1.

⁴⁹³ Matthiae 1981, 60.

⁴⁹⁴ Matthiae 1980, 127.

⁴⁹⁵ Tamże.

jego chtonicznego charakteru. Rzecz jasna Reszef był postrzegany jako bóstwo wojownicze i przedstawienie rytualnej uczty wojowników z królem może na niego wskazywać. Równocześnie nie sposób jednak wykluczyć, że świątynia była dedykowana innemu wojowniczemu bóstwu, na przykład Daganowi. Choć bóg ten wiązany był głównie z kultem zboża, urodzaju i płodności, to jednak w Ebla pojawia się także w sferze militarnej, przede wszystkim w kontekście królewskich podbojów. Nie jest to niczym zaskakującym, ponieważ Dagan, będąc odpowiednikiem mezopotamskiego króla bogów – Enlila, był w Ebla uważany za opiekuna władzy monarszej⁴⁹⁶. Wreszcie P. Matthiae uważał, że przedstawienie rytualnej uczty na basenie wiąże się z kultem płodności⁴⁹⁷. Jeśli tak należy interpretować fresk, byłby to nieco dziwny dowód na dedykowanie świątyni Reszefowi – bogu krainy śmierci. Oczywiście obumieranie wiąże się niekiedy w wierzeniach bliskowschodnich z płodnością, zaskakujące byłoby jednak połączenie obu tych aspektów w jednej świątyni tego samego bóstwa. Wobec przedstawionych wątpliwości i braku źródeł pisanych bezpieczniej będzie przyjąć, że obecnie nie sposób ustalić, jakiemu bóstwu była poświęcona świątynia B 1. Prawdopodobnie było to bóstwo wojownicze, być może Reszef lub Dagan. Na tego drugiego może wskazywać jego silny związek z dynastią i przedstawienie króla na rytualnym basenie. Z pewnością zaś nie można danych archeologicznych z Ebla uznać za dowód na chtoniczny charakter Reszefa.

F. Onomastyka

Materiał onomastyczny pochodzący z Ebla i dotyczący Reszefa jest stosunkowo bogaty, dysponujemy bowiem aż 60 przykładami imion teoforycznych. Z pewnością nie można zgodzić się z tezą, że niewielka liczba danych onomastycznych dowodzi, że Reszefa „bardziej się bano, aniżeli kochano”⁴⁹⁸. Analizując imiona osób zawierające jako część składową imię Reszefa, należy pamiętać – jak podczas wszelkich badań onomastycznych – że pojawienie

⁴⁹⁶ Matthiae 1980, 187–188; Handy 1992a, 1–2.

⁴⁹⁷ Matthiae 1979, 568.

⁴⁹⁸ „...cette divinité était en général plus crainte que vénérée, d'où sa présence limitée dans l'onomastique personele...” Pomponio & Xella 1997, 314. Podobnie błędnie określa sytuację Streck 2008, 252: „In Personennamen tritt Rašap aufgrund seines überwiegend unheilvollen Charakters nur selten als theophores Element auf”. W odniesieniu do całości kultu Reszefa w Ebla twierdzenie to podtrzymuje H. Niehr, określając je jako „sicherlich zutreffend” (Niehr 2003, 86).

się danego imienia teoforycznego nie zawsze musi świadczyć o rzeczywistym, intensywnym kulcie bóstwa. Występowanie poszczególnych imion może być po prostu efektem mody, popularności. Na przykład nagły wzrost liczby imion latynoamerykańskich w Polsce w końcu lat 80. nie świadczy o inwazji Latynosów, lecz o popularności pierwszych brazylijskich telenowel. Zastrzeżenie takie powinno jednak być bardziej brane pod uwagę w rozwiniętych kulturach o długim okresie trwania. W kulturach stosunkowo młodych, takich jak Ebla w 3. tys., bardziej prawdopodobne jest rzeczywiste odniesienie do kultu danego bóstwa. Oczywiście nie każdy przypadek występowania imienia z elementem *rasap* świadczy o tym, że rodzice byli szczególnie przywiązani do kultu Reszefa, jednak bez wątplenia większa liczba imion teoforycznych wskazuje na dużą popularność danego bóstwa wśród społeczeństwa. Najczęściej spotykanym imieniem zawierającym ten człon, występującym aż 39 razy, jest *en-na-^dra-sa-ap*⁴⁹⁹. Imię to wiąże się z ogólnosemickim rdzeniem *hnn* oznaczającym litość, łaskawość, miłosierdzie. W zależności od podejścia autora imię to tłumaczone jest jako wezwanie: „Reszefie zmiłuj się” (*Hinna-Rasap*)⁵⁰⁰ bądź określenie boga: „Reszef miłosierny” (*Hanna-Rasap*)⁵⁰¹. Nie ulega wątpliwości, że Reszef musiał być postrzegany jako bóstwo, które może wspomóc osobę doświadczającą jakiegoś cierpienia. Drugim imieniem teoforycznym, występującym 11 razy, jest *i-ti-^dra-sa-ap*⁵⁰², które oznacza „Reszef dał” (*Yitti(n)-Rasap*), i pierwotnie było zapewne wyrazem dziękczynienia bóstwu za (upragnionego) potomka. Kolejnym imieniem jest pojawiające się dziewięciokrotnie *eb-du-^dra-sa-ap*⁵⁰³. Jest to typowe semickie imię występujące w setkach odmian z różnymi bóstwami i oznaczające „sługa bóstwa X”, w tym wypadku „sługa Reszefa” (*Ebdu-Rasap*). Ostatnim imieniem teoforycznym jest zaledwie jeden raz pojawiające się *bù-^dra-sa-ap*⁵⁰⁴. Może być ono interpretowane jako skrócona forma imienia *Abu-Rasap*, zatem „Ojcem jest Reszef”⁵⁰⁵, bądź jako imię *Pu-Rasap*, czyli „Słowo Reszefa”⁵⁰⁶. Ponieważ imię występuje tylko raz, nie sposób rozstrzygnąć, która forma jest bardziej prawidłowa. Natomiast z pewnością żadne z przedstawionych imion nie świadczy o strachu przed Reszefem, zresztą byłaby to nader dziwna motywacja do wyboru imienia dla potomka.

⁴⁹⁹ Ebla 217, 218, 220, 221, 222, 225, 226, 230, 231, 232, 234, 236, 237, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 266, 268, 269, 270, 271, 274, 275.

⁵⁰⁰ ARES III 307.

⁵⁰¹ Lipiński 2009, 49

⁵⁰² Ebla 224, 227, 229, 238, 242, 247, 252, 257, 264, 265, 273. ARES III 327.

⁵⁰³ Ebla 216, 219, 223, 228, 233, 235, 248, 267, 272. ARES III 331.

⁵⁰⁴ Ebla 249.

⁵⁰⁵ Lipiński 2009, 49.

⁵⁰⁶ ARES III 294.

Niekiedy przy imionach pojawiają się informacje o wykonywanym zawodzie. Jest to o tyle cenna informacja, że pozwala nam choć odrobinę przyjrzeć się strukturze społecznej osób noszących imiona teoforyczne z elementem *rasap*. Przy najpopularniejszym imieniu *en-na^dra-sa-ap* pojawia się taka informacja aż ośmiokrotnie. Oto przykłady: w tekście *Ebla 231* znaleźć można określenie *nar-tur*, czyli „młodszy śpiewak”. Z kolei w tekstach *Ebla 270* i *271* wymieniony jest – zapewne ten sam – *nar-maḥ*, to znaczy „starszy śpiewak”. Tekst *Ebla 266* wspomina o *en-na^dra-sa-ap* określonym jako *ne-di*, to jest „tancerz”. W przypadku tych czterech osób mamy najprawdopodobniej do czynienia z członkami personelu świątynnego, zapewne średniej bądź nawet niższej rangi. Warto zauważyć, że żaden z nich nie jest kapłanem. Oczywiście ich imiona wcale nie muszą wskazywać na świątynię Reszefa. Kolejne cztery przykłady występowania określenia zawodu przy imieniu *en-na^dra-sa-ap* nie wiążą się już z kultem. Tekst *Ebla 268* wspomina o *lu-geštin*, czyli dosł. „człowieku winorośli”, zaś *Ebla 253* mówi o *maškim*, to jest nadzorcy czy też inspektorze, niestety nie sposób określić, czego dotyczył jego nadzór i jaki był jego status. Wreszcie w tekstach *Ebla 225* i *234* pojawia się *en-na^dra-sa-ap* będący *šu-du₈-máš*, czyli „opiekunem koźląt”. Następne przypadki informujące nas o wykonywanym zawodzie dotyczą już innych imion. Jeden raz pojawia się *i-ti^dra-sa-ap* określony jako *ugula-sur_x-bar-an*, czyli „nadzorca osłów” (*Ebla 238*). Z kolei przy imieniu *eb-du^dra-sa-ap* aż czterokrotnie (*Ebla 223*, *228*, *233*, *235*) pojawia się to samo określenie, a ponieważ wszystkie przypadki pochodzą ze znalezionych obok siebie i chronologicznie zbliżonych tabliczek, możemy przypuszczać, że mowa jest o tej samej osobie. Z pewnością mamy tu do czynienia z niskiego stopniem pracownikiem dworu królewskiego. Wreszcie ostatni przykład to *eb-du^dra-sa-ap* z tekstu *Ebla 216*. Tekst ten jest listą władców Ebli, jednak składa się on z dwóch części. M. Bonechi zaznacza, że druga część tabliczki, na której znajduje się omawiane imię, sprawia wrażenie ćwiczenia skryby. Jest ona niestarannie zapisana, imiona są uporządkowane według początkowych elementów onomastycznych, wreszcie pojawiające się tam imiona władców nie są spotykane w żadnym innym źródle⁵⁰⁷. Wszystko to prowadzi do konkluzji, że w drugiej części tabliczki mamy do czynienia nie z imionami rzeczywistych władców Ebli, lecz z imionami fikcyjnymi. Istotne dla nas jest jednak spostrzeżenie, że dla owego skryby ćwiczącego pisanie imię teoforyczne wywodzące się od imienia Reszefa wydawało się odpowiednie dla samego władcy. Świadczy to o wysokiej randze kultu Reszefa oraz o popularności tego typu imion.

⁵⁰⁷ Bonechi 2001, 55.

Podsumowując dane onomastyczne, należy zwrócić uwagę, że wśród wymienionych przypadków dominują osoby będące na średnim bądź niższym poziomie hierarchii społecznej. Dotyczy to zarówno osób zatrudnionych jako personel świątynny, jak i pracujących na rzecz władcy. Oczywiście, należy pamiętać, że poprzez źródła z pałacu królewskiego mamy dostęp tylko do niezbyt szerokiego grona osób mniej lub bardziej uprzywilejowanych. Źródła te praktycznie w ogóle nie wspominają o najniższej warstwie społecznej, czyli o zwykłych rolnikach. Zatem nie jesteśmy w stanie nic powiedzieć o zwyczajach onomastycznych w tej grupie. Natomiast dostępne dane pozwalają na sformułowanie wniosku, że Reszef był czczony nie tylko przez najwyższą warstwę elity eblaickiej, jak o tym świadczą ofiary składane Reszefowi przez rodzinę królewską i najważniejsze osoby w państwie, lecz także przez przeciętnych mieszkańców Ebli, będących niższymi urzędnikami i pracownikami w świątyniach i pałacu. Jest to wniosek o tyle istotny, że niedostępny poprzez dane dotyczące samych ofiar. Wskazuje on po raz kolejny na popularność kultu Reszefa w Ebla, gdzie bóstwo to z pewnością należało do najważniejszych w państwie.

II. ELAM

W Elamie pojawia się tylko jedno imię teoforyczne wywodzące się od imienia Reszeffa. Występuje ono w tekście mówiącym o przydziałach jęczmienia. Wśród otrzymujących pojawia się niejaki **'Izzi-Raszap (*i-zi-ra-sa-ap*)'**¹. Tabliczka pochodzi z Okresu Staroakadyjskiego. Została znaleziona na akropolu w Suzie w czasie prac pomiędzy rokiem 1898 a 1910. Można się domyślać, że mamy tu do czynienia z osobą pochodzącą z podbitej przez Sargona Syrii, noszącą imię mówiące „Reszef moją siłą”².

¹ Legrain 1913, 108 n.72 II (brak numeracji wersów), pl. 10. Legrain transkrybuje tekst *I-zi-ra sa-at*, co Gelb 1957, 70 poprawia na *I-zi-Ra-sa-ap*.

² Lipiński 2009, 78. Inną propozycją jest powiązanie tego imienia z rdzeniem *y/wš*, powoduje ona jednak większe trudności natury filologicznej; zob. Huffmon 1965, 184–185; Roberts 1972, 48 (*Īši-Rašap* „Rašap-Went-Forth”); Andersen 2001, 307 (*iši-rašap* „Let Rašap go out” w nawiązaniu do Ha 3,5). Frey-Anthes 2007, 111 n.580, podając różne propozycje nie decyduje się na żadne ze znaczeń, zaznaczając jedynie „Die Deutung des Elements *i-zi* ist schwierig”. Podobnie wcześniej uznał Fulco 1976, 33: „*Izi* in this Amorite name is problematic”.

CZEŚĆ DRUGA

ŹRÓDŁA Z DRUGIEGO TYSIĄCLECIA

III. MARI – TERQA – TUTTUL

Nad środkowym Eufratem znaleziono wiele źródeł zawierających głównie materiał onomastyczny związany z Reszefem, ale także teksty wspominające bezpośrednio omawiane bóstwo. Teksty te pochodzą z królestw Mari, Chana (ze stolicą w Terqa) oraz Tuttul i datowane są na XVIII–XVII w. z wyjątkiem *Mari* 1. Należy przy tym mieć na uwadze, że przy tekstach podawane są daty według chronologii średniej, dla chronologii krótkiej należy je obniżyć o 64 lata, zaś dla „superkrótkiej” – o kolejne ok. 30 lat. Dla Mari podstawowymi publikacjami źródeł są kolejne tomy Archives royales de Mari. Należy jednak zaznaczyć, że duża liczba tekstów wciąż pozostaje nieopublikowana i wiadomości o nich dostępne są jedynie z drugiej ręki. Dla Chana taką rolę pełnią obecnie edycje tekstów autorstwa A. Podany¹ oraz O. Rouaulta². Z kolei dla Tuttul najnowszą publikacją źródeł jest praca M. Krebernika³. Wstępną pomocą służyły ponadto nieco starsze opracowania I. Nakaty⁴, M. Birota⁵ oraz I. Gelba⁶. O ile monografia W.J. Fulco jest dla źródeł znad środkowego Eufratu bardzo niekompletna⁷, o tyle nowa praca E. Lipińskiego wymienia niemal wszystkie teksty⁸. Dla ułatwienia zapisu poszczególne źródła znad środkowego Eufratu, niezależnie od pochodzenia (Mari, Terqa, Tuttul) będą określane skrótem *Mari*.

¹ Podany 2002.

² Rouault 1984.

³ Krebernik 2001.

⁴ Nakata 1974.

⁵ Birot 1979.

⁶ Gelb 1980.

⁷ Fulco 1976, 33.

⁸ Lipiński 2009, 77–80.

1. Bóstwo Reszef

1. Tabliczka z Mari (T. 69), datowana na okres presargonidzki, z wykazem przydziału zboża dla bogów, wśród których jest „^{IV:2}**Reszef** (^d*ra-sa-pá-an*)”⁹.
2. Tabliczka z Tuttul (Bi 29/50:151,19) datowana na okres panowania Szamsziadada I (1813–1781 r.), z wykazem przydziału owiec i baranów, między innymi „⁴(1) **baran (dla) świątyni Reszefa** (^É *ru-úš-pa-a-an*)”¹⁰.
3. Inna tabliczka z Tuttul (Bi 29/50:151,21) datowana na ten sam okres, z podobnym wykazem przydziału owiec i baranów, między innymi „⁵(1) **baran (dla) świątyni** ⁶**Reszefa** (^É *ru-úš-pa-a-an*)”¹¹.
4. Niepublikowana tabliczka z Mari (T. 333), datowana na okres panowania Jahdun-Lima (1810–1794 r.). Pojawia się na niej „¹⁹**świątynia Reszefa** (^É *ru-úš-pa-an*)”¹².

2. Onomastyka

5. Handlowy list z archiwum z Mari z okresu panowania Zimri-lima (1775–1760 r.) dotyczący dostarczenia 6 szekli srebra dla „**Ili-Rasz[apa]** (*i-lí-^dra-sa-[ap]*)”¹³.
6. Handlowy list z archiwum z Mari z okresu panowania Zimri-lima (1775–1760 r.) dotyczący dostarczenia 6 szekli srebra dla „**Jahba’-Raszapa** (*i-aḥ-ba-^dra-sa-ap*)”¹⁴.
7. Kontrakt kupna trzech pól w rejonie Terqa z czasów panowania króla Jadh-abu, ok. 1720 r.¹⁵ Odkryty w archiwum kupca Puzurum. Wśród świadków występuje „...³⁵**świadek Iddin-Rim, syn Iddin-Ruszpana** (*i-din-^dru-uš-pa-an*)...”¹⁶.

⁹ Charpin 1987, 72 (N° 7)

¹⁰ Krebernik 2001, 48 (*KTT* 35:4); autor ten odczytuje ostrożnie *É ru-X-ba-a-an*, dopuszczając odczytanie kontrowersyjnego znaku jako *uš, úš, dag, kal, un*; jednak Durand 2008, 232 nie ma wątpliwości, że mowa jest o Reszefie; za nim także Lipiński 2009, 78.

¹¹ Krebernik 2001, 51–52 (*KTT* 46:5–6); w kwestii odczytu sytuacja identyczna jak poprzednio. Na ofiarę dla bóstwa wskazują poprzednie wersy mówiące o ofiarach dla Annunitum i Dagana.

¹² Wspomina o niej tylko Charpin 1987, 72 n.5, 92–93, a za nim Lipiński 2009, 78 n.9.

¹³ *ARM XIII*, 66:5.

¹⁴ *ARM XIII*, 94:5. Durand 1993, 49 uważa, że w rzeczywistości mamy tu do czynienia z imieniem *ia-ah-sú-[ur/uK]-^dra-sa-ap*, identycznym jak w *Mari* 21, a znak *ba* jest jedynie pomyłką skryby. Teza ta opiera się jednak jedynie na przypuszczeniach autora.

¹⁵ Zob. Buccellati & Kelly-Buccellatti 1997, 189.

¹⁶ Rouault 1984, 6–9 (*TFR* 1 1).

8. Kontrakt sprzedaży działki z domem w Terqa, również pochodzący z archiwum Puzurum, z tego samego czasu. Wymieniając sąsiednie działki, tekst wspomina: „...²**Wyższy długi bok: dom Iddin-Ruszpana** (^m*i-din-d^dru-uš-pa-an*)...¹⁷”.

9. Ciąg dalszy powyższego kontraktu: „²²¼ (**szekla**) **srebra (dla) Iddin-Ruszpana** (*i-din-d^dru-uš-pa-an*)”, które otrzymuje on jako sąsiad nabywanej nieruchomości¹⁸.

10. Ciąg dalszy powyższego kontraktu: „³¹**1 szekel srebra (dla) Iddin-Ruszpana** (*i-din-d^dru-uš-pa-an*) **syna Janšibu**”, tym razem nie wiadomo, z jakiego powodu suma jest wypłacona, a Iddin-Ruszpan z wersu 31 jest zapewne różny od Iddin-Ruszpana z wersów 2 i 22¹⁹.

11. Kontrakt sprzedaży dwóch pól w rejonie Terqa (Louvre AO 4672), z czasów panowania króla Kasztiliaszu, czyli z przełomu XVIII i XVII w.²⁰ Wśród świadków występuje „...⁴⁸**świadek Iddin-Ruszpan** (*i-din-d^dru-uš-pa-an*), ⁴⁹**syn Szaumi**...²¹”.

12. Kontrakt sprzedaży działki z domem w rejonie Terqa (München, Bayerische Staatsbibliothek M 1), również z czasów króla Kasztiliaszu. Wymieniając sąsiednie działki, tekst wspomina: „...⁴**Niższy długi bok: dom Muti-Ila, ⁵syna Iddin-Ruszpana** (*i-din-d^dru-uš-pa-an*)...²²”.

13. Niepublikowany tekst z Mari (M. 6814 ii). „**Iddin-Ruszpan**”²³.

14. Niepublikowany tekst z Mari (M. 7171). „**Iddin-Ruszpan**”²⁴.

15. Niepublikowany tekst z Mari (M. 7715). „**Iddin-Ruszpan**”²⁵.

17 Rouault 1984, 28–31 (*TFR* 1 5).

18 Rouault 1984, 28–31 (*TFR* 1 5). Nie ma natomiast mowy, wbrew Lipiński 2009, 78 n.11, o tym, że jest on „synem Binniquim”. W wersji 27 natomiast pojawia się jako jeden ze świadków *i-din-d^dka-ak-ka D[U]MU bi-in-ni-qi*, jednak bez związku z Iddin-Ruszpanem.

19 Rouault 1984, 28–31 (*TFR* 1 5).

20 Zob. Podany 2002, 43–51.

21 Najnowsza edycja tekstów z Hana: Podany 2002, 83–88 (n.2). Odnaleziono także niemal identyczny drugi tekst (Louvre AO 4656), który jednak różni się kilkoma szczegółami, między innymi na liście świadków nie ma Iddin-Ruszpana, zob. Podany 2002, 83.

22 Podany 2002, 89–95 (n.3).

23 Durand 2008, 232. Występowanie imienia Iddin-Ruszpan w Mari wciąż opiera się na relacjach, nie zaś na publikacji źródła. Po raz pierwszy sygnalizował występowanie takiego imienia Lewy 1939, 275, który miał się o tym dowiedzieć z rozmowy z R. Dussaud. Wszystkie późniejsze publikacje odwołują się wyłącznie do tej informacji, zob. Huffmon 1965, 263; Vattioni 1965, 42; Fulco 1976, 33; Birot 1979, 116; Gelb 1980, 347. Dopiero Durand 2008, 232 podaje sygnatury czterech tekstów, w których imię Iddin-Ruszpan ma się pojawiać, jednak są to teksty niepublikowane i nie wiadomo nawet, jak dokładnie imię zostało zapisane. Stoimy więc wobec dość paradoksalnej sytuacji: otóż od ponad 70 lat wiadomo, że omawiane imię pojawia się w Mari, wciąż jednak nie można doczekać się publikacji tekstów źródłowych.

24 Durand 2008, 232.

25 Durand 2008, 232.

16. Niepublikowany tekst z Mari (M. 8637). „**Iddin-Ruszpan**”²⁶.
17. Niepublikowany tekst z Mari o charakterze prawnym (A. 4671:1). „**Abi-Raszap (a-bi-ra-sa-ap)**”²⁷.
18. Niepublikowany tekst z Mari (T. 405+410+440, III:18). „**Haja-Raszap (ḥa-ià-ra-sa-ap)**”²⁸.
19. Niepublikowany tekst z Mari (M. 12176). „**Raszap-la'i (ra-sa-ap-la-i)**”, który ma pochodzić z Harranu²⁹.
20. Niepublikowany tekst z Mari (M. 5949). „**Ṭa[b]-Raszap (ṭà-[ab]-ra-sa-ap)**”³⁰.
21. Niepublikowany tekst z Mari. „**Jahz<ur>-Raszap (ia-aḥ-zu-<ur>-^dra-sa-ap)**”³¹.

3. Wnioski

Zanim z powyższych danych wyciągnięte zostaną wnioski, należy zaznaczyć, że w literaturze pojawił się jeszcze jeden antroponim związany z Reszefem. Jest to żeńskie imię *ta-ar-sa-ba*, które I. Gelb wiąże z rdzeniem *ršp*³². Pojawia się ono na liście imion z Mari (A. 3151, VI:28), z czasów panowania króla Sumu

²⁶ Durand 2008, 232.

²⁷ Podobnie jak to miało miejsce w przypadku imienia Iddin-Ruszpan, tak też w odniesieniu do Abi-Raszapa nie dysponujemy publikacją tekstu źródłowego. Występowanie takiego imienia sygnalizował Lewy 1939, 275 i wszystkie późniejsze publikacje opierały się na tej wzmiance, zob. Huffmon 1965, 263; Vattioni 1965, 42; Fulco 1976, 33; Birot 1979, 47; Gelb 1980, 347. Dopiero Durand 1993, 49 podaje taliczkę i wers, gdzie imię to się pojawia, oraz jego transkrypcję, jednak nie publikuje samego tekstu. Lipiński 2009, 78 przypuszcza – najpewniej słusznie – że Lewy i Durand odnoszą się do tej samej tabliczki. Podaje jednak przy tym błędną transkrypcję (podobnie jak Birot 1979, 47), dodając znak ^d: *A-bi-^dRa-sa-ap*. Brak ^d podkreśla Durand 2008, 231 n.197.

²⁸ Durand 1987, 615; Lipiński 2009, 79 proponuje lekcję *ḥa-i-ra-sa-ap*.

²⁹ Durand 2008, 231. Brak tekstu w Lipiński 2009.

³⁰ Durand 2008, 231. Brak tekstu w Lipiński 2009.

³¹ Tym razem nie tylko brak publikacji tekstu źródłowego, ale także numeru inwentarzewego tabliczki, a nawet nie jest pewne odczytanie imienia. Jako pierwszy imię to przywołuje Lewy 1939, 275, podając *Ia-aḥ-zu-<ub>-^dRa-sa-ap*; Vattioni 1965, 42 proponuje podobnie *Ja-aḥ-zu-<ub>-^dRa-ša-ap*; Huffmon 1965, 263 podaje imię bez uzupełnienia: *Ya-aḥ-zu-^dRa-sa-ap*; podobnie jak Nakata 1974, 468: *Ya-aḥ-zu-^dRa-sa-ap*; oraz Gelb 1980, 347: *IA-AḤ-ZU-D-RA-SA-AP*; Birot 1979, 218 zaznacza, że imię należy uzupełnić, jednak nie decyduje się na konkretny znak: *Ia-aḥ-ZU-[X]-^dRa-sa-ap*; Fulco 1976, 33 waha się: *Ia-aḥ-zu-[ub/ur?]-^dra-ša-ap*; Durand 1993, 49 czyta *ia-ah-sú-[ur/uK]-ND* i podobnie Durand 2008, 231; zaś Lipiński 2009, 78 proponuje *Ia-aḥ-zu-[ur]-^dRa-sa-ap*.

³² Gelb 1980, 347; zob. Dossin 1971, 64.

-Jamana (1794–1790 r.). Wydaje się jednak, że teza o łączeniu tegoż imienia z Reszefem ma słabe strony. Przede wszystkim imię to zawiera niespotykaną gdzie indziej formę *-rsab/pa*. Wobec znanych zapisów imienia Reszefa, forma ta wyklucza związek z omawianym bóstwem. Również brak znaku ^d nie wzmacnia łączenia tego imienia z Reszefem, choć należy przyznać, że nie zawsze występuje on w imionach. Dodatkowe wątpliwości budzi fakt, że jest to imię kobiece, ponieważ Reszef jedynie wyjątkowo pojawia się w żeńskich imionach teoforycznych³³. Wszystko prowadzi do stwierdzenia, że *ta-ar-sa-ba/pa* nie jest imieniem teoforycznym związanym z Reszefem.

Imię Reszefa zapisywane było w źródłach znad środkowego Eufratu w różny sposób. Najstarszy zapis (*Mari 1*) to ^d*ra-sa-pa-an* pochodzący z Mari z Okresu Presargonidzkiego. Cechuje go dodanie przyrostka *-n*, który pojawiać się będzie także w kolejnych źródłach. Zjawisko to pozostaje niewyjaśnione³⁴. Być może wynika z wpływów huryckich, jednak wówczas należałoby się spodziewać także początkowej samogłoski³⁵ (por. *Ugarit 101, 113, 114, 118, 119, 130*). Dalszą formą rozwojową imienia Reszefa jest ^d*ru-uš-pa-(a)-an*, występująca zarówno w Mari (*Mari 4, 13–16*), jak i w Terqa (*Mari 7–12*) oraz w Tuttul (*Mari 2–3*). Równocześnie pojawia się forma identyczna z wcześniej występującą w Ebla, tj. ^d*ra-sa-ap* (*Mari 5–6, 17–21*). Najliczniej więc, gdyż aż trzynastokrotnie, pojawia się forma „Ruszpan”, która wydaje się podstawowa dla rejonu środkowego Eufratu. Cechuje się ona zarówno dodaniem końcowego *-n*, jak i zmianą samogłoski *a* na *u*. Ten drugi proces zdaje się wynikać z przejścia: *rasap – rasapan – *rašpān – rušpān*. Jednocześnie nie zanika stara forma „Rasap”, która wciąż jest obecna w siedmiu przypadkach, choć wyłącznie w Mari.

W tym miejscu należy także wspomnieć, że forma ^d*ru-uš-pan* pojawia się także jeszcze raz w innym mezopotamskim źródle, a mianowicie w neobabilońskim sylabariuszu, zob. *Babilon 1*.

Źródła dotyczące Reszefa znad środkowego Eufratu z Okresu Starobabilońskiego z pewnością nie należą do bogatych. Wszystkie należą do tekstów o charakterze ekonomicznym, brak więc najciekawszych tekstów mitycznych czy też kultowych. Tym niemniej i z takiego materiału można wyciągnąć pewne wnioski. Przede wszystkim nie ulega wątpliwości, że Reszef był czczony w Mari i Tuttul, o czym świadczą wzmianki o świątyni Reszefa i ofiarach mu składanych (*Mari 1–4*). Tekst *Mari 1* świadczy, że kult Reszefa nad środko-

³³ Znane są dwa późne kontrowersyjne przypadki z Egiptu, które budzą wątpliwości co do poprawności odczytu bądź wiarygodności, zob. *Egipt 55, 56* oraz przykłady z Emar, z których jeden jest niepewny (*Emar 166*), pozostałe zaś dotyczą jednej osoby (*Emar 150–154*).

³⁴ Lipiński 2009, 77–78.

³⁵ Zob. Dietrich & Mayer 1999, 65.

wym Eufratem sięga co najmniej XXIV w. i trwa – jak wynika z następnych źródeł – aż do XVII w. Bóstwo posiadające świątynię z pewnością należało do ważniejszych w panteonie, choć trudno o dokładne określenie jego pozycji. Na podstawie tak skromnych danych nie sposób także mówić o cechach Reszefa. W tym zakresie nieco więcej informacji przynoszą imiona teoforyczne. Najpopularniejsze jest imię Iddin-Ruszpan, występujące aż 10 razy (*Mari 7–16*) zarówno w Mari, jak i w Terqa. Imię to oznacza „Reszef dał” i bez wątplenia wiąże się z modlitwą o potomstwo zanoszoną do Reszefa. Modlitwą, dodajmy – w opinii mieszkańców Mezopotamii – wysłuchaną, nie ulega więc wątpliwości, że Reszef musiał być postrzegany jako bóstwo dobroczynne. Imię to musiało być stosunkowo popularne, choć trudno jest określić, o ilu osobach jest mowa z powodu braku publikacji źródeł. Jedynie w odniesieniu do *Mari 8–9* jesteśmy pewni, że tekst dotyczy tej samej osoby. Pozostałe imiona występują jedynie w pojedynczych przykładach. Najbardziej oczywiste jest imię Ili-Raszap, czyli „Reszef moim bogiem” (*Mari 5*). Podobnie jasne jest imię Abi-Raszap, „Ojcem moim Reszef” (*Mari 17*). Raszap-la’i (*Mari 19*) to z kolei „Reszef jest potężny”. Niestety, znaczenie reszty imion może budzić kontrowersje³⁶. Imię Jahz<ur>-Raszap, o ile słuszna jest przedstawiona rekonstrukcja, najprawdopodobniej wiąże się z rdzeniem ‘zr i oznacza „Reszef pomógł” (*Mari 21*)³⁷. Z kolei Jahba’-Raszap to zapewne „Reszef ukrył”, w znaczeniu: Reszef ochronił przed niebezpieczeństwem (*Mari 6*)³⁸. Taka propozycja wydaje się lepsza aniżeli „Reszef jest ukryty”³⁹. Imię Haja-Raszap można interpretować jako „Żyje (dzięki) Reszefowi” (*Mari 18*), zaś Țab-Raszap to „Miły Reszefowi” (*Mari 20*). Wszystkie przedstawione imiona podkreślają dobroczynną stronę natury Reszefa, świadcząc zarazem o jego roli bóstwa opiekuńczego. Jeśli dodamy do tego wzmianki o świątyniach i ofiarach dla Reszefa, wówczas nie ulega wątpliwości, że Reszef był bogiem powszechnie czczonym w państwach nad środkowym Eufratem w Okresie Starobabilońskim, a zapewne także wcześniej.

W odniesieniu do tekstów z Mari należy uwzględnić jeszcze jeden problem. Otóż pojawia się w nich imię Nergala⁴⁰, który – jak to było już zaznaczane – był utożsamiany z Reszefem w Ebla, a także później w Ugarit i najpewniej w Emar. Powstaje więc pytanie, czy takie utożsamienie miało również miejsce w Mari? Przeciwno takiej tezie przemawia kilka argumentów. Po pierwsze

³⁶ Zob. propozycje znaczenia części imion w Lipiński 2009, 78–79.

³⁷ Takie imię jest zdecydowanie bardziej prawdopodobne aniżeli „Reszef pozostawił, opuścił” od proponowanego rdzenia ‘zb.

³⁸ Por. biblijne „ukryj mnie w cieniu Twych skrzydeł” (Ps 17,8).

³⁹ Nakata 1974, 468.

⁴⁰ Szerzej o Nergalu w Mari zob. Durand 2008, 228–231.

w przypadku Ebla i Ugarit dysponujemy tekstami słownikowymi mówiącymi wprost o utożsamieniu obu bogów. Takie teksty nie pojawiają się w Mari. Także onomastyka z Ugarit wskazuje wyraźnie, że imiona, które zawierały imię Nergala zapisywane za pomocą ideogramu, w zapisie sylabicznym zawierają imię Reszeffa. Natomiast w przypadku Mari nie ma takich przykładów. Co więcej, tam gdzie w mariockich tekstach można by się spodziewać Reszeffa, mamy wiele imion zawierających sylabicznie zapisane imię Erry⁴¹, semickiego boga utożsamianego z Nergalem już od czasów Sargona Wielkiego⁴². Nadto nie dość, że brak dowodów na łączenie Nergala z Reszefem, to pojawia się także propozycja łączenia Nergala (gdy jego imię zapisywane jest ^dU.GUR) z huryckim bogiem Uqur⁴³. Należy przy tym pamiętać, że w Mezopotamii Uqur był pierwotnie wezyrem Nergala, następnie zastąpionym w tej funkcji przez Iszuma. Stąd imię Uqura zaczęło oznaczać po prostu samego Nergala⁴⁴. Gdy zaś imię Nergala jest pisane przy użyciu innych znaków (^dnè-eri₁₁-gal), może ono oznaczać jeszcze inne bóstwo, być może lokalnego boga Amum⁴⁵. Na koniec nie sposób nie zwrócić uwagi, że Ebla i Ugarit leżą w Syrii, natomiast Mari – w Mezopotamii. Tereny Mari były przed XVIII w. wcielane do imperiów powstałych w południowej Mezopotamii, czego raczej nie można powiedzieć o Syrii. Z pewnością więc panteon Sumero-Akadu był bliski mieszkańcom Mari, zaś w Syrii jedynie szukano odpowiedników dla mezopotamskich bogów. Wszystko to każe przypuszczać, że tam, gdzie w tekstach z Mari pojawia się Nergal, mowa jest rzeczywiście o mezopotamskim bogu, ewentualnie jakimś lokalnym odpowiedniku, nie zaś o zachodniosemickim Reszefie. Być może jedynym wyjątkiem jest list przysłany do Mari z Qatny za panowania Jasmach-Adada (1790–1775 r.), w którym mowa jest o ofierze dla Nergala / Reszeffa (?) (*ni-qú-um ša* ^dGIR.UNU.GAL) w związku z królewskimi zaślubinami⁴⁶. Mamy tu wprawdzie do czynienia z tekstem odnalezionym w Mari, jednak powstałym w Syrii i napisanym przez syryjskich skrybów. Biorąc pod uwagę położenie Qatny, być może w tym tekście mowa jest w rzeczywistości o ofierze dla Reszeffa, jednak trudno tutaj o jakąkolwiek pewność, wobec braku innych źródeł pochodzących z Qatny i mówiących o Reszefie.

⁴¹ Zob. Durand 2008, 232–233.

⁴² Roberts 1972, 22–29, 150; Lambert 1973, 356; Lambert 1980, 60–64. Można jednak spotkać się z poglądem, że połączenie nastąpiło dopiero w Okresie Starobabilońskim, zob. Wiggermann 2001, 217. Nie zmienia to jednak faktu, że w czasach, gdy powstawały teksty z Mari, Nergal i Erra byli już utożsamiani.

⁴³ Durand 2008, 231.

⁴⁴ Wiggermann 2001, 216.

⁴⁵ Durand 2008, 228–229; Lipiński 2009, 80.

⁴⁶ A. 1224:8; zob. Durand 1990, 282–283; Lipiński 2009, 80.

IV. BABILON

W przypadku Babilonu mamy zaledwie jeden tekst wspominający o Reszefie, co nie powinno dziwić – wszak mamy do czynienia z bóstwem zachodnio-semickim, nie zaś mezopotamskim. Źródłem owym jest sylabariusz z Chicago¹. Pochodzi on z późnego Okresu Neobabilońskiego, jednak kompozycja tego tekstu musi opierać się – jak to podkreśla wydawca tekstu – na znakach nie późniejszych niż okres panowania Hammurabiego². Obok sum. znaków **ru-uš-pan** pojawia się akadyjski ekwiwalent: ^d*ru-uš-pan*³. Forma ta jest identyczna ze spotykaną w XVIII–XVII w. w tekstach znad środkowego Eufratu. Co istotne, zapis taki nie pojawia się już nigdy więcej, co zdaje się potwierdzać datowanie powstania pierwowzoru sylabariusza na Okres Starobabiloński. Oczywiście na podstawie wzmianki w sylabariuszu nie można wnioskować na temat kultu Reszefa w Babilonii.

¹ Hallock 1940.

² Hallock 1940, 8

³ Hallock 1940, 20:140 podaje formę *r u - u š - b a n* i ^d*ru-uš-ban*, którą już Albright 1941, 12 n.18 trafnie koryguje na ^d*ru-uš-pan*. Zob. Vattioni 1965, 42; Lipiński 2009, 78.

V. EGIPT

Dane dotyczące Reszefa w Egipcie są wyjątkowo trudne do zebrania, ponieważ rozproszone są wśród różnych zabytków pochodzących z wielu miejsc o bardzo różnym stopniu zachowania. Można wśród nich znaleźć niemal nietknięte królewskie inskrypcje oraz bardzo słabo zachowane prywatne stele. Obok omawianych poniżej źródeł pisanych pojawiają się także źródła anepigraficzne, przy czym jedne z nich z założenia nie nosiły żadnych napisów, inne zaś – jak się domyślamy – nosiły także inskrypcje, na których znajdowało się imię Reszefa, lecz nie zachowały się one do naszych czasów. Wszystkie te źródła są publikowane w setkach różnych artykułów, monografiach czy też raportów archeologicznych. Wobec nader kłopotliwego posługiwania się tak rozproszonym materiałem źródłowym próbowano je zebrać w jedną całość. O początkach kultu Reszefa w Egipcie pisał już B. Grdseloff¹, jednak praca ta z oczywistych względów jest już mocno nieaktualna. Próbę jej aktualizacji podjął W.K. Simpson w artykule wydanym w *Orientalia*². W ramach większych opracowań dane o Reszefie w Egipcie zbierali R. Stadelmann³ i W. Helck⁴. Próbował je podsumować w swej pracy W.J. Fulco⁵, jednak nie ustrzegł się wielu przeoczeń i pomyłek wymienianych w wyjątkowo licznych artykułach recenzyjnych⁶. Wiele artykułów poświęconych Reszefowi w Egipcie opublikował także A.R. Schulman⁷. Źródła ikonograficzne opracował I. Cornelius⁸. Wreszcie obfite dane o Reszefie w Egipcie przedstawia także najnowsza publikacja E. Lipińskiego⁹.

¹ Grdseloff 1942.

² Simpson 1960.

³ Stadelmann 1967, 47–76.

⁴ Helck 1971, 450–454.

⁵ Fulco 1976, 1–32.

⁶ Coogan 1978; Spalinger 1978; Horn 1979; Lipiński 1979; Giveon 1980; Xella 1981b.

⁷ Schulman 1977; 1979; 1981; 1982; 1984; 1985.

⁸ Cornelius 1994.

⁹ Lipiński 2009, 161–221, 249–257.

1. Bóstwo Reszef

1. Stela Amenhotepa II obok wielkiego sfinksa w Gizie. Zapewne wkrótce po 1425 r.¹⁰ Stela ta opisuje sportowo-militarne wyczyny młodego faraona, między innymi jego zamiłowanie do koni. W tym kontekście pojawia się wzmianka: „**Reszef (ršp) i Aszarte radowali się nim, bowiem czynił wszystko, czego pragnęło jego serce**”¹¹.

2. Stela Amenhotepa II (1425–1401 r.) w Memfis. Egyptian Museum 6301, Kair. Stela opisuje azjatyckie wyprawy z siódmego i dziewiątego roku panowania faraona. Władca jest w tekście przyrównany do Reszefa: „**Jego Wysokość przekroczył Orontes ponad wzburzonymi (?) wodami jak Reszef (ršp)**”¹². Paralelny tekst opisujący te same wydarzenia został znaleziony także w świątyni Amona w Karnaku. Tam jednak zamiast zakończenia zdania „...**jak Reszef**” mamy „...**jak moc tebańskiego Montu**”¹³.

3. Relief na północno-wschodniej ścianie świątyni Heḫ-sed Amenhotepa II w świątyni Amona w Karnaku (G 235). Świątynia (kiosk) stoi po południowo-wschodniej stronie IV dziedzińca między 9. i 10. pylonem. Relief jest poważnie uszkodzony, zachowały się tylko elementy ukazujące głowy koni wraz z lejcami oraz fragmenty kół i kosza rydwanu z przymocowanym kołczanem. Jeśli zachowany napis odnosi się do postaci przedstawionej na rydwanie, wówczas należy wnioskować, że był to **Montu-Reszef ([m]nṯ w-ršp)**¹⁴.

4. Odcisk skarabeusza-pieczęci Amenhotepa II. Prywatna kolekcja Grdseloffa. Zakupiony w Kairze, jednak oryginalne pochodzenie nie jest znane. Inskrypcja napieczętna głosi „**Aheperure [=Amenhotep II] umiłowany Reszefa (ršp)**”¹⁵.

5. Amulet (Fish Amulet 43) z sąsiedztwa pałacu Amenhotepa III (1390–1352 r.) w Tebach. Metropolitan Museum of Arts. Zabytek nosi nieco niepo-

¹⁰ Datacja w całym rozdziale dotyczącym Egiptu została oparta na pracy Grimal 2004.

¹¹ *Urk. IV* 1282:15; Zivie 1976, 62, 68, 86–87; *LGG IV* 727. Zob. *ANET* 244. Polskie, dość swobodne, tłumaczenie tekstu steli zob. Montet 1964, 173–175.

¹² *Urk. IV* 1302:7; *ANET* 245; Fulco 1976, 3–4; *COS II* 20; *LGG IV* 727; wątpliwości co do znaczenia *m hsmq* („wzburzone?”) zob.: Drioton 1947, 61–64; Grdseloff 1947, 115–120; Edel 1953, 140–141; Lipiński 2009, 168.

¹³ *Urk. IV* 1311:1–2; *ANET* 245; Fulco 1976, 3–4; zob. Simpson 1960, 65; Stadelmann 1967, 57.

¹⁴ Simpson 1960, 64–66, pl. XVII:1; Cornelius 1994, 84 (RR 37); por. *PM II* 185; Stadelmann 1967, 57; Helck 1971, 450; Fulco 1976, 3; Schulman 1977, 13; Lipiński 2009, 169. Cornelius w swej nowszej pracy stwierdza, że identyfikacja z Reszefem, mimo inskrypcji, nie jest pewna, ponieważ napis nie musi odnosić się do przedstawianej postaci; Cornelius 2004, 40–41.

¹⁵ Grdseloff 1942, 1–2, pl. 1; Fulco 1976, 4; *LGG IV* 727; Lipiński 2009, 168.

radnie wyryte imię bóstwa *ršpw*¹⁶. Znaleziony został wraz z innymi amuletami tworzącymi naszyjnik mający zabezpieczać właściciela przed nieszczęściem.

6. Stela z Tell el-Borg (TBO 760) na północnym Synaju. Stela pochodzi z czasów XVIII dyn., jednak – jak na to wskazuje kontekst archeologiczny – zapewne sprzed Okresu Amarneńskiego¹⁷. Stela została odkryta stosunkowo niedawno (w 2006 r.), a prace wykopaliskowe w Tell el-Borg wciąż trwają, w związku z czym nieznane jest jeszcze muzeum, w którym ostatecznie będzie przechowywana¹⁸. Stela w górnym rejestrze przedstawia zwróconych ku sobie Reszefa i Aszarte. Reszef ukazany jest w długiej szacie, na głowie ma białą koronę z głową gazeli zamiast ureusza. W jednej ręce dzierży tarczę, w drugiej zaś wznosi buławę-topór. Poniżej stoi dwoje ofiarników z darami. Ponad tarczą pojawia się niezbyt jasna inskrypcja: „**Reszef (*ršp*) pan domu stadniny koni**”¹⁹. **Fundatorem steli jest „Koniuszy Betu, usprawiedliwiony”**. Imię to zdaje się być obcego pochodzenia, być może huruckiego²⁰, bądź anatolijskiego²¹.

7. Stela Cairo JE 70222. Egyptian Museum, Kair. Stela pochodzi z Deir el-Medina, prawdopodobnie z czasów Tutenchamona (1336–1327 r.)²². Stela przedstawia stojącego Reszefa w białej koronie z głową gazeli. W jednej ręce Reszef trzyma uniesioną nad głową buławę-topór, w drugiej natomiast – tarczę. Przed bóstwem stoi ofiarnik składający dary, za nim przedstawiony jest wachlarz. W inskrypcji pojawia się tytuł: „**Reszef (*ršpw*), wielki (bóg)**”²³. Stela została „**wykonana przez służę Amenemope (*imn-m-’ipt*), oby on znowu ożył**”, co najprawdopodobniej należy rozumieć jako prośbę o uzdrowienie.

8. Kamienna misa z szesnastego roku panowania Horemheba (1323–1295 r.), być może pochodząca z Memfis. Zabytek wzbudza wątpliwości badaczy, ponieważ widział go jedynie D. Redford, który opublikował przerys. Misa została

¹⁶ Hayes 1951, 233–234, fig. R 43; Simpson 1951–1952, 187; Simpson 1960, 66–67; Fulco 1976, 4 (E 7); Lipiński 2009, 174.

¹⁷ Hoffmeier & Kitchen 2007, 131.

¹⁸ Pierwsza wzmianka o odnalezionej steli ukazała się w Hoffmeier 2006, 261 fig. 21. W tym miejscu autor chciałby podziękować prof. Jamesowi Hoffmeierowi za informację o odnalezionej steli jeszcze przed jej pełną publikacją podczas International Meeting of SBL w Wiedniu w 2007 roku.

¹⁹ Hoffmeier & Kitchen 2007, 131.

²⁰ Hoffmeier & Kitchen 2007, 132 sugerują związek z huruckim imieniem Pentu/Bentu poświadczonym w Nuzi.

²¹ Lipiński 2009, 172.

²² Tak sugerują Stadelmann 1967, 65; Cornelius 1994, 44; Lipiński 2009, 177. Grdseloff 1942, 8 n.2 datuje stelę szerzej, na czasy XVIII dyn., za nim taką szeroką datację przyjmuje Fulco 1976, 5.

²³ Leibovitch 1939, 148–154, pl. XVI; Grdseloff 1942, 8; Stadelmann 1967, 65; Fulco 1976, 5; Schulman 1979, 75 (nr 9); Cornelius 1994, 44 (RR 21).

wypatrzone w komisie w Kairze w kwietniu 1973 r., jednak sprzedawca nie chciał ujawnić nazwiska właściciela. Naczynie po skopiowaniu inskrypcji przez D. Redforda wróciło do właściciela i ślad po nim zaginął²⁴. Tekst wypisany na obrzeżu misy mówi: „**Ofiara, którą król składa Ptahowi na południe od jego muru, Panu Życia Obu Krajów; Asztarte, Pani Niebios; Anat, córce Ptaha, Pani Prawdy; Reszefowi (ršpw), Panu Niebios; Kudszu, Pani Gwiazd Niebieskich; by obdarzyli życiem, pomyślnością i zdrowiem ka koniuszego Pana Obu Krajów – Sen-Nefera**”²⁵.

9. Relief z Sai w Nubii. Przechowywany w magazynach w Sai (S. 108). XVIII dyn. (1552–1295 r.)²⁶. Relief jest bardzo uszkodzony, zachowała się jedynie głowa konia i tarcza jeźdźca oraz również uszkodzona, przez co trudna do przetłumaczenia, inskrypcja: „**Skoro wróg (?)²⁷ [...] zostanie spostrzeżony, wypali go okrążający miejsce (=pustynię) [...] Reszef (ršp) [...]**”²⁸. Wprawdzie postać jeźdźca nie zachowała się, jednak trudno przypuszczać, by przedstawiony był kto inny aniżeli Reszef²⁹.

10. Relief w skalnej świątyni Gebel Agg, Toszka w Nubii. Świątynia pochodzi zapewne z czasów XVIII dyn. (1552–1295 r.), prawdopodobnie bliżej końca jej panowania. Relief przedstawia rodzinę pięciorga Nubijczyków składających ofiary. Przed nimi na tronach siedzą Horus „Pan Mi’am”, deifikowany faraon Sezostris III przedstawiony jako Ozyrys i „**Reszef (r-šsp)³⁰, wielki bóg, pan niebios**”. Reszef siedzi ubrany w długą szatę, nosi egipską brodę, na głowie ma białą koronę, we wzniesionej ręce trzyma buławę-topór, w drugiej zaś – tarczę. Składający ofiary niosą, jak głosi napis, „tysiąc wszelakich dobrych i czystych

²⁴ Redford 1973, 36–37.

²⁵ Redford 1973, 37; Helck 1975, 144 (nr 153); Givon 1980, 148; *TUAT I*, 540–541; *LGG IV* 727.

²⁶ Jedynie Lipiński 2009, 172–173 sugeruje dokładniejszą datację na panowanie Amenhotepa II lub Totmesa IV, ze względu na ich aktywną politykę w Nubii.

²⁷ Fulco 1976, 6 uważa, że jest tu znak *hrw*[y], Vercoutter 1958, 155–156 odczytuje *nfr*, natomiast Cornelius 1994, 85 pozostawia znak nieodczytany.

²⁸ Vercoutter 1958, 155–156, pl. XLVa; Fulco 1976, 5–6; Cornelius 1994, 84–85 (RR 38). Nieco odmienne tłumaczenie proponuje Lipiński 2009, 173: „When an enemy (?) [...] is seen, he scorches him; when a place is surrounded, Resheph [...]”.

²⁹ Jedynie Leclant 1960, 29 uważa, że relief przedstawiał Asztarte. Przeciwni są powyżej wymienieni oraz Simpson 1960, 65; Stadelmann 1967, 57; Helck 1971, 451. Mniej prawdopodobne jest, że inskrypcja zawiera tekst mówiony przez jeźdźca, jak to sugeruje Schulman 1977, 14; wątpliwości wyraża także Spalinger 1978, 516. Na Reszefa wskazuje także, ze względu na inskrypcję, w swej nowszej pracy Cornelius 2004, 41, choć zgłasza wątpliwości do innych podobnych przedstawień.

³⁰ Taka wyjątkowa pisownia z pewnością nie może być oddana przez formę „Eršop”, jak to proponował Grdseloff 1942, 11–15; por. jeszcze Pritchard 1994, 69. Świadczy ona raczej o egip. wymowie „Rašap”, zob. Stadelmann 1967, 48–49.

rzeczy³¹. Być może z Reszefem wiąże się w szczególności sposób Hu-maj (*Hw-mii*), najstarszy z synów, niosący jako dary gazelę oraz łuk i strzały³².

11. Stela z Deir el-Medina (?)³³ z czasów XIX dyn. (1295–1188 r.), przechowywana w British Museum (BM 263). Reszef stoi w białej koronie przewiązanej szarfą, z kołczanem pełnym strzał na plecach. We wzniesionej ręce trzyma buławę-topór, zaś w drugiej – włócznię i dużą tarczę. Przed bogiem ustawiony jest stolik ofiarny, na nim zaś waza i kwiat lotosu. Inskrypcja na steli brzmi: „**Reszef (*ršpw*), wielki bóg, pan na zawsze³⁴, władca wieczności i czasu, o pięknej twarzy. Reszef (*ršpw*), wielki bóg, ... (?), pan niebios. Wszelka obrona, wszelkie życie, wszelka trwałość i wszelka moc są z nim. Wykonane w Miejscu Prawdy przez sługę P[...]**”³⁵.

12. Stela z Deir el-Medina z czasów XIX dyn. (1295–1188 r.), przechowywana w Calvet Museum w Awinionie (A 16). Stela podzielona jest na dwa registry. W górnym przedstawiony jest siedzący Reszef w białej koronie przewiązaną szarfą, z gazelą zamiast ureusza. W uniesionej ręce dzierży on buławę-topór, w drugiej zaś – tarczę. Za bóstwem znak *anch* trzyma wachlarz, natomiast przed nim stoi orant ze wzniesionymi rękoma. W dolnym registry przedstawiona jest procesja z darami niesionymi przez rodzinę fundatora. Inskrypcja w górnym registry głosi: „**Reszef (*ršpw*), wielki bóg. Uczynione przez Haj, usprawiedliwionego, sługę w Miejscu Prawdy, usprawiedliwionego przed wielkim bogiem**”. W dolnym – wymienieni są członkowie rodziny³⁶.

13. Stela z Deir el-Medina z czasów XIX dyn. (1295–1188 r.), przechowywana w Fitzwilliam Museum w Cambridge (EGA 3002.1943). Stela w górnym

³¹ Weigall 1907, 124–125, pl. LXVI; Grdseloff 1942, 11–15; *PM VII* 94; Simpson 1963, 36–37, pl. XX d-e-f; Stadelmann 1967, 60; Trigger 1976, 117, 208, pl. 55; Fulco 1976, 5 (E 8); Schulman 1979, 75 (nr 4); Cornelius 1994, 49–50 (RR 27); *LGG IV* 727; Lipiński 2009, 178–179.

³² Powiązanie to zaproponował jako pierwszy Leibovitch 1939, 156–157, a następnie Fulco 1976, 5. W istnienie takiego związku powątpiewa Cornelius 1994, 49 n.4; Lipiński 2009, 179.

³³ „Miejsce Prawdy” z inskrypcji na tej i na innych stelach zdaje się wskazywać na Zachodnie Teby (zob. Giveon 1980, 146), jednak jak dowodził Schulman (1979, 83 n.51), „miejsce Prawdy” może także odnosić się do innych miejscowości.

³⁴ Cornelius 1994, 41 podaje błędną transkrypcję (*nb pt nḥḥ hq3 dt 'h'w*), a co za tym idzie: tłumaczenie „lord of the sky, ruler for eternity and lifetime”, w którym opuszczony jest wyraz *nḥḥ*. W rzeczywistości na steli nie ma znaków *pt*, lecz wyraźnie widać znak „usta”, czyli *r*, co daje *nb r nḥḥ hq3 dt 'h'w*. Poprawną transkrypcję i tłumaczenie podaje Lipiński 2009, 186.

³⁵ *PM I/2* 730; Stadelmann 1967, 67; James 1970, 54–55 pl. XLIII A:2; Helck 1971, 452 (nr 19); Fulco 1976, 12 (E 25); Schulman 1979, 75 (nr 8); Cornelius 1994, 40–41 (RR 17); *LGG IV* 727; Lipiński 2009, 186–187.

³⁶ Wilkinson 1878, *III* pl. LV:4; Moret 1913, 48–49 pl. VI:5; *PM I/2* 719; Bonnet 1952, 638; Leclant 1960, 26–27; Helck 1971, 453 (nr 29); Fulco 1976, 13 (E 28); Schulman 1979, 74 (nr 1); Giveon 1980, 146; *KRI III* 788:7–11; Cornelius 1994, 46–47 (RR 24); *LGG IV* 727; Cornelius 2004, 22 fig. 1; Lipiński 2009, 183–185.

registrarze przedstawia siedzącego Reszefa w białej koronie obwiązanej szarfą spływającą na plecy bóstwa. W lewym ręku dzierży on wielką tarczę, w prawym zaś – buławę-topór. Za tronem boga znak *anch* trzyma w rękach wachlarz, zaś przed siedzącym bóstwem ustawiony jest ołtarz z darami ofiarnymi. Bóg jest określony jako „Reszef (*ršpw*), wielki bóg. Opieka i życie jest za nim”. W dolnym registrarze przedstawionych jest dwóch klęczących orantów i inskrypcja: „Sławiąc Reszefa (*ršpw*), wielkiego boga; oby dał życie, pomyślność i zdrowie dla (*ka słu*)gi w Miejscu Prawdy. Paszed (*p3-šd*) (i) jego syn Pennub”³⁷.

14. Fragment steli z Deir el-Medina z czasów XIX dyn. (1295–1188 r.), przechowywany w British Museum (BM 264). Zapewne na górnej, zaginionej części steli znajdowało się wyobrażenie siedzącego Reszefa. Zachowały się jedynie nogi bóstwa i coś, co można identyfikować jako dolną część włóczni i dolny brzeg tarczy. Natomiast na zachowanej części jest inskrypcja, w której klęczący ofiarnik zwraca się do Reszefa: „Sławiąc Reszefa (*ršpw*) i całując ziemię przed wielkim bogiem. Niechaj obdarzy życiem, pomyślnością, zdrowiem, wyrazistością twarzy, przychylnością, łaską i życiem Re [= długim życiem] w służbie jego *ka*. Niechaj me usta będą codziennie napełnione wszelkimi dobrymi i miłymi rzeczami, aż osiągnę podeszły wiek w jego przychylności dla *ka słu*gi w Miejscu Prawdy w Zachodnich Tebach. Paszed (*p3-šd*), usprawiedliwiony”³⁸.

15. Stela z Deir el-Medina z czasów XIX dyn. (1295–1188 r.), przechowywana w Louvre (C 86). Na awersie stela przedstawia triadę bóstw: stojącą pośrodku na lwie – Kudszu, z lewej – Mina-Amona-Re i z prawej – Reszefa. Ten ostatni nosi białą koronę przewiazaną szarfą z głową gazeli. W jednym ręku trzyma włócznię, w drugim znak *anch*. Poniżej ukazani są oranci. Inskrypcja głosi: „Reszef (*ršpw*), wielki bóg, pan na zawsze, władca wieczności, potężny pan wśród zgromadzenia bogów. Kudszu, pani niebios, władczyni wszystkich bogów. Min-Amon-Re, wielki w potędze na swym wielkim tronie, wielki

³⁷ *PM I/2* 733; Janssen 1950, 209–212; Stadelman 1967, 65–66; Helck 1971, 451 (nr 1); Fulco 1976, 13 (E 27); Schulman 1979, 75 (nr 3); Schulman 1984, pl. 1c; *KRI IV* 240:15–241:1; Cornelius 1994, 45–46 (RR 23); *LGG IV* 727; Lipiński 2009, 181–182.

³⁸ Budge 1909, 135; Hall 1925, 12 pl. 41/2:264; *PM I/2* 732; Stadelmann 1967, 66; Helck 1971, 451 (nr 2); Fulco 1976, 8 (E 17); Schulman 1979, 75 (nr 2); Givon 1980, 146; *KRI IV* 241:4–6; Cornelius 1994, 48–49 (RR 26); Lipiński 2009, 181. Niestety, nie ma pewności, czy Paszed fundator poprzedniej steli (*Egipt 14*) i Paszed fundator steli *Egipt 15* to ta sama osoba. Lipiński 2009, 181 zwraca uwagę na dużą różnicę jakości wykonania obu stel, co ma wskazywać na dwie różne osoby. Dowodzi to jednak różnych rzemieślników wykonujących stele, nie zaś różnych osób fundujących (chyba że fundator i wykonawca był tą samą osobą, co wyjątkowo mogło mieć miejsce w Deir el-Medina). Natomiast samo imię Paszed jest stosunkowo często spotykane i równie dobrze możemy mieć do czynienia z dwoma różnymi Paszedami, jak i z jedną osobą.

bóg. (Wykonane) przez sługę w Miejsu Prawdy w Tebach Zachodnich, Haja, usprawiedliwionego, syna Sebę, usprawiedliwionego, zrodzonego przez panią domu, Nefretiti, usprawiedliwioną. (Wykonane) przez jego drogiego syna, sługę w Miejsu Prawdy, Sebę, usprawiedliwionego przed wielkim bogiem³⁹. Rewers steli poświęcony jest wyłącznie bogini Kudszu. W trzech registrach ukazane jest pięć klęczących kobiet⁴⁰.

16. Stela z Deir el-Medina (?) z czasów XIX dyn. (1295–1188 r.), przechowywana w British Museum (191, dawny numer 646). Górny register steli przedstawia Kudszu na lwie z Minem i Reszefem stojącymi po bokach. Reszef ma włosy przewiązane opaską, a na czole widnieje głowa antylopy. Fryzura i broda zdradzają azjatyckie pochodzenie bóstwa. W jednej dłoni Reszef dzierży włócznię, w drugiej znak *anch*. W dolnym registrze ukazana jest siedząca bogini Anat, przed którą składa ofiarę małżeństwo wraz z synem. Inskrypcja brzmi: „**Reszef (ršpw), wielki bóg, pan niebios, władca zgromadzenia bogów. Kuszszu (kšt)**⁴¹, **pani niebios. Min potężny, wysoki ze swymi ojcami, ze wzniesionym ramieniem, spoczywający na podwyższeniu**”. W dolnej części steli kolejna inskrypcja: „**Anat, pani niebios, władczyni bogów; wszelka ochrona, życie, trwałość i moc są z nią. Zanosząc modły do Anat i składając hołd twemu ka, o Niebiańska! Qaha**⁴², **przełożony robotników, usprawiedliwiony, (i) jego siostra, pani domu, Tuja, usprawiedliwiona, i jego syn Anuj, usprawiedliwiony**”⁴³.

³⁹ *PM I/2* 719–720; Boreux 1939, 673–687; Stadelmann 1967, 55, 120–122; *ANEP* 164, 304–305 (no. 474); Helck 1971, 452 (nr 14); Fulco 1976, 15–16 (E 34); Giveon 1980, 147; *KRI III* 791:13–792:2; Cornelius 1994, 61–62 (RR 29); *LGG IV* 727; Cornelius 2004, 124 (Cat. 5.4); Lipiński 2009, 206–207.

⁴⁰ Zob. *KRI III* 792:4–793:1.

⁴¹ Najprawdopodobniej mamy tu do czynienia z uproszczonym zapisem Kudszu > Kuszszu. Końcowe *-t* może być tylko – zarówno w tym, jak i w innych przypadkach, w których występuje – niewymawianym oznaczeniem rodzaju żeńskiego. Należy zaznaczyć, że owo *t* niekiedy w ogóle się nie pojawia. Szerzej zob. Lipiński 2009, 198–202, 205.

⁴² W pierwszej połowie XIII w. w Deir el-Medina także występuje *q3h3* oraz jego syn *n3ii*. Jeśli ten pierwszy jest identyczny z fundatorem omawianej steli (co wydaje się być praktycznie pewne), wówczas można datować ją nieco dokładniej na panowanie Ramzesa II. Zob. Stadelmann 1967, 120; Bogoslovskaya & Bogoslovsky 1978, 152–153; Lipiński 2009, 205.

⁴³ Budge 1909, 248 pl. XL; Gressmann 1927, 81–82 pl. CXIV nr 270; *PM I/2* 723; Boreux 1939, 675–676 fig. 4; Grdseloff 1942, 24; Bonnet 1952, 37; Leclant 1960, 9; Stadelmann 1967, 95, 119; *ANET* 250; *ANEP* 163, 304 (no. 473); James 1970, 47–48 pl. XXIX:2 XXXIXA:2; Gese & Höfner & Rudolph 1970, 143 fig. 12; Thompson 1970, 148; Helck 1971, 452 (nr 12), 464 (nr 1); Fulco 1976, 17 (E 38); Spalinger 1978, 516; Schulman 1979, 76–77 (nr 18); Giveon 1980, 147; *KRI III* 603:9–15; Maier 1986, 92; Winter 1987, 110–111 fig. 36; Sadek 1987, 158–161; Cornelius 1994, 62–63 (RR 30); *LGG IV* 727; Serwint 2003, 334–335; Cornelius 2004, 104 (Cat. 1.1); Lipiński 2009, 205–206.

17. Stela z Deir el-Medina z czasów XIX dyn. (1295–1188 r.), najprawdopodobniej z okresu panowania Ramzesa II (1279–1212 r.), na co wskazuje fundator występujący także w innych dokumentach właśnie w tym czasie. Przechowywana w Museo Egizio w Turynie (50066; stary numer kat. 1601). Stela przedstawia Mina, Kudszu i Reszefa w typowy dla tej triady sposób (zob. il. 2). Reszef nosi białą koronę przewiazaną szarfą z głową gazeli. W jednym ręku dzierży włócznię, w drugim zaś – buławę-topór. W dolnym rejestrze ukazana jest modląca się para. Inskrypcja brzmi: „**Kudszu, pani niebios, władczyni wszystkich bogów, oko Re, które nie ma równych. Reszef (ršpw), wielki bóg, pan niebios, władca zgromadzenia bogów, bóg nieskończoności. Min-Amon-Re, byk swej matki ('Kamutef'), władca niebios. [Wykonane przez królewskiego] pisarza w Miejscu Prawdy, Ramose usprawiedliwionego (i) jego drogą siostrę, panią domu, wybrankę <Hathor> (?), Mutwia, usprawiedliwioną przed wielkim bogiem**”⁴⁴.

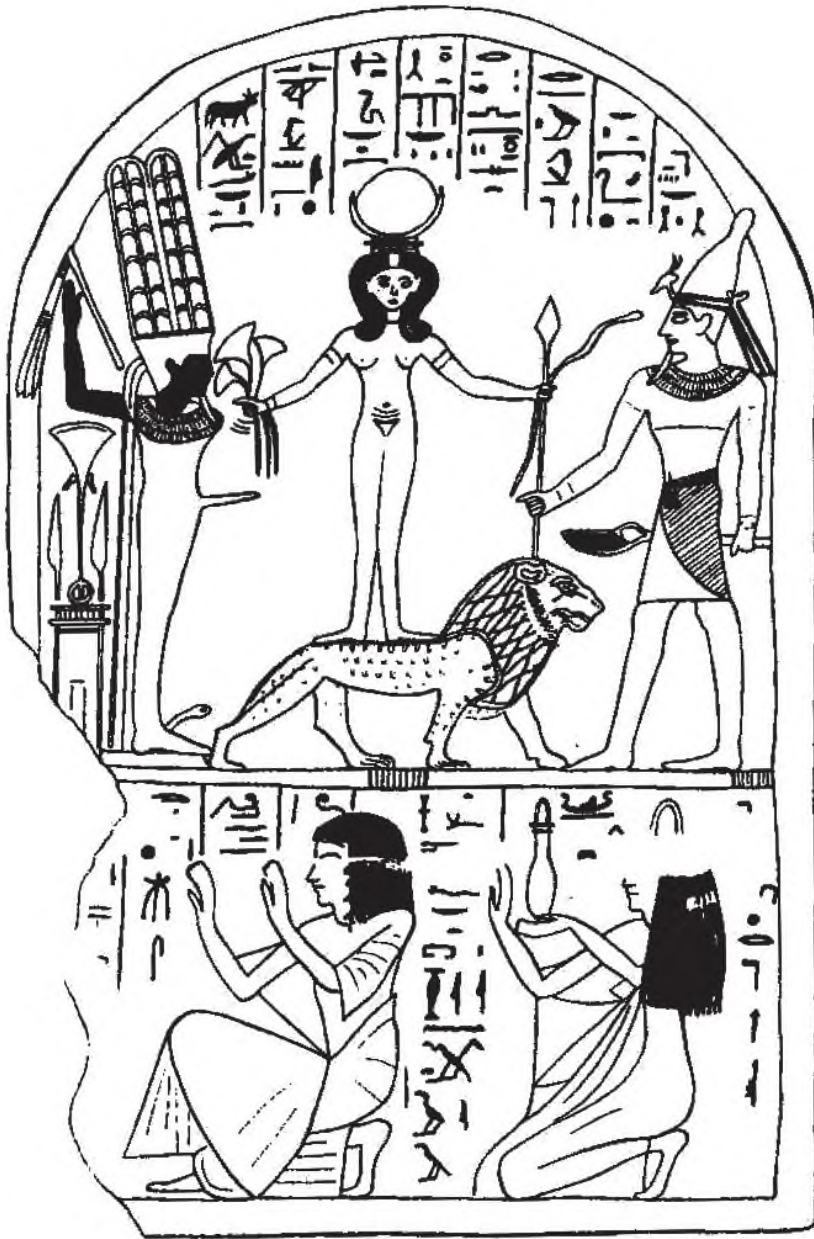
18. Fragment steli z Deir el-Medina z czasów XIX dyn. (1295–1188 r.), przechowywany w magazynach archeologicznych w Deir el-Medina. Stela przedstawia siedzące bóstwo, z którego wizerunku pozostały jedynie nogi i lewa ręka dzierżąca włócznię i tarczę. Przed bóstwem złożone zostały dary ofiarne. Uszkodzona inskrypcja przedstawia ofiarodawcę: „...**przełożony grupy (robotników) w Miejscu Prawdy w Tebach Zachodnich Neb-nefer, usprawiedliwiony, syn przełożonego grupy (robotników) Nefer-hotepa, usprawiedliwionego, uczczonego**” oraz bóstwo, któremu ofiarowana jest stela: „**Reszef (ršpw) wielki bóg, pan niebios**”⁴⁵.

19. Stela z Deir el-Medina (?) z czasów XIX dyn. (1295–1188 r.), przechowywana w British Museum (355, dawny numer 650). Stela jest dość mocno zniszczona, postacie są słabo widoczne, nie ma jednak wątpliwości, że przedstawia Kudszu na lwie, ityfalicznego Mina i Reszefa. Ten ostatni przedstawiony jest bez korony, z – jak się wydaje – włócznią w dłoni⁴⁶. W dolnym rejestrze przedstawione są

⁴⁴ *PM I/2* 733; Boreux 1939, 675; Stadelmann 1967, 116, 119; *ANET* 250; Thompson 1970, 148 n.26; Helck 1971, 453 (nr 28), 465 (nr 4); Tosi & Roccati 1972, 102–103, 224, 290; Fulco 1976, 16 (E 36); Spalinger 1978, 516; Schulman 1979, 77 (nr 20); Giveon 1980, 147; *KRI III* 621:5–9; Sadek 1987, 159 n.4, 161; Keel 1992, 208 fig. 211; Cornelius 1994, 59–60 (RR 28); Pritchard 1994, 69; Keel 1997, 168–169 ryc.97; Sternberg El-Hotabi 1999, *I* fig. 20; *LGG IV* 727; Cornelius 2004, 124 (Cat. 5.3); Lipiński 2009, 197–204.

⁴⁵ Bruyère 1948, 115–116 fig. 196; *PM I/2* 727; Wild 1979, *II* pl. 34; Schulman 1979, 78–79 (nr 33); Giveon 1980, 149; *KRI III* 583:15; Schulman 1985, 96 fig. 17; Cornelius 1994, 48 (RR 25) (Niestety, Cornelius, przytaczając inskrypcję, podaje jedynie ofiarodawcę, pomija zaś imię bóstwa, któremu stela jest ofiarowana, czyli Reszefa); Lipiński 2009, 185.

⁴⁶ Sugestia Schulmana, że jest to berło *w3s* nie jest przekonująca, ponieważ na żadnej steli przedstawiającej Kudszu, Mina i Reszefa ten ostatni nie trzyma berła; zob. Schulman 1979, 77 (nr 19); Cornelius 1984, 64 n.3.



Il. 2: Stela z Deir el-Medina z czasów XIX dyn. Egipt 17

postacie trójki orantów, wśród których jest fundator steli Hor (*ḥrw*). Inskrypcja odnosząca się do Reszefa brzmi: „**[Resz]ef ([rš]pw), wielki bóg, pan niebios**”⁴⁷.

20. Stela z Deir el-Medina (?) z czasów XIX dyn. (1295–1188 r.). Obecne miejsce przechowywania nieznane. Stela przedstawia stojącego Reszefa w krótkiej spódniczce i białej koronie z głową gazeli. W lewej ręce Reszef dzierży włócznię i tarczę, w prawej zaś – wzniesioną buławę-topór. Na plecach ma zawieszony duży kołczan. Kłopotliwy jest fakt, że stela została opublikowana w formie przerysu przez J.G. Wilkinsona w 1878 r., jednak bez podania źródła⁴⁸. Wszelkie późniejsze komentarze opierają się wyłącznie na tej publikacji, sam oryginał nie jest znany. Sytuacja ta budzi wiele niejasności w związku z niepewną identyfikacją zabytku, a nawet wątpliwościami co do istnienia steli. Inskrypcja widoczna na przerysie Wilkinsona głosi: „**Reszef (ršpw), wielki bóg, pan niebios. Sługa w Miejscu Prawdy Chesunebef**”⁴⁹.

21. Stela z Deir el-Medina (?) z czasów XIX dyn. (1295–1188 r.), przechowywana w Kunsthistorisches Museum w Wiedniu (nr 1012). Stela ta nie została dokończona, stąd przedstawia tylko ityfalicznego Mina-Amona oraz Kudsza na lwie. Brak przedstawienia Reszefa, widnieje tylko podpis ponad miejscem, gdzie miał znajdować się wizerunek bóstwa: **Reszef (ršpw)**⁵⁰.

22. Papirus Chester Beaty VII, Vs. 4:9. Papirus pochodzi z czasów panowania Ramzesa II (1279–1212) i znajduje się w British Museum. Reszef pojawia się we fragmencie będącym wyliczeniem bóstw mających chronić różne części ciała przed trucizną.

- w.7: **Ty nie zajmiesz swej pozycji w jego poślądkach,
Hathor, Pani poślądków, jest przeciw tobie.**
- 8: **Ty nie zajmiesz swej pozycji w jego fallusie,
Horus, Pan fallusa, jest przeciw tobie.**

⁴⁷ Budge 1909, 248; Boreux 1939, 675; *PM I/2* 717; Stadelmann 1967, 119 n.1; James 1970, 53–54 pl. XLII:2 XLIIA:2; Helck 1971, 465 (nr 70); Fulco 1976, 16–17 (E 37); Givon 1980, 14; Keel 1992, 243; Cornelius 1994, 64 (RR 31); *LGG IV* 727; Cornelius 2004, 124 (Cat. 5.2); Lipiński 2009, 204–205.

⁴⁸ Wilkinson 1878, III pl. LV:5.

⁴⁹ *PM I/2* 719; Stadelmann 1967, 68; Helck 1971, 452 (nr 22); Schulman 1979, 76 (nr 12); *KRI IV* 443:3; Schulman 1985, 93 fig. 3; Cornelius 1994, 41–42 (RR 18); *LGG IV* 727; Lipiński 2009, 185–187. Należy dodać, że Lipiński nareszcie rozwiązuje zamieszanie z obiema stelami opublikowanymi przez Wilkinsona (*Egipt 12, 20*), publikując oba przerysy (fig. 6 i 7) i porządkując literaturę. Wprawdzie Cornelius też opublikował oba przerysy, lecz uwagi Fulco 1976, 13–14 n.60 (należy przyznać, że dość chaotyczne) do steli z Awinionu (*Egipt 12*) przypisał do steli Chesunebefa (*Egipt 20*).

⁵⁰ Boreux 1939, 674; *ANET* 250; Fulco 1976, 16 (E 35); Bogoslovskaya & Bogoslovsky 1978, 148–149; Cornelius 1994, 71; Cornelius 2004, 125 (Cat. 5.5); Lipiński 2009, 210–211.

- 9: Ty nie zajmiesz swej pozycji w jego 3st (?),
Reszef (*ršpw*), Pan 3st (?), jest przeciw tobie⁵¹.

Wydaje się, że 3st to jakaś część męskich genitaliów, ponieważ w tekście kolejne części ciała wyliczane są od góry do dołu⁵².

23. Stela ze skalnej świątyni Amona w Wadi Es-Sebu'a w Nubii. Przechowywana podobno w Aswan Museum (16), choć nie można jej odnaleźć. Świątynia została wzniesiona za panowania Amenhotepa III, a następnie odnowiona za Ramzesa II. Zapewne z czasów panowania tego ostatniego (1279–1212 r.) pochodzi stela. Przedstawia ona w górnym rejestrze Amona-Re i Seta, natomiast w dolnym – Reszefa wraz ze stojącym przed nim czcicielem o semickim imieniu Mati-Ba'al (*m3ti-b'r*). Obce pochodzenie podkreśla jeszcze determinatyw dla obcych krain po imieniu. Reszef stoi w białej koronie przewiązanej szarfą, z tarczą i włócznią w lewej oraz buławą-toporem w prawej ręce. Inskrypcja zawiera tylko imię bóstwa: **Reszef** (*ršpw*), przed którym stoi stół z darami ofiarnymi i sam Mati-Ba'al⁵³.

24. Stela z Memfis, z pałacu Merenptaha (M 2792) (1212–1202 r.)⁵⁴. Niestety, stela zachowała się w nienajlepszym stanie, ponieważ znaleziono ją wraz z trzema innymi poniżej poziomu wody. Wynikają stąd problemy w odтворzeniu rysunku, na przykład nie jest jasne, czy Reszef jest przedstawiony w podwójnej, czy też tylko w białej koronie⁵⁵. Nie ulega jednak wątpliwości,

⁵¹ Gardiner 1935, I 64.

⁵² Są to kolejno: plecy, wewnętrzności, pośladki, fallus, 3st, uda, kolano, goleń, stopa. Gardiner 1935, I 64 n.3 sugeruje szpik kostny, lecz wydaje się to wątpliwe, zob. Simpson 1960, 67; Fulco 1976, 11 (E 21); LGG IV 727; Lipiński 2009, 217–218. Helck 1971, 450 opowiada się za macicą, lecz w zestawieniu z wymienionym powyżej fallusem taka interpretacja wydaje się być bardzo mało prawdopodobna.

⁵³ Pozostała część inskrypcji brzmi: „Amon-(Re), pan drogi; Set, wielki w potęgde, pan niebios”. Firth 1927, 235–239 plan XIV pl. 3; Leibovitch 1939, 155–156 pl. XIX:1; Grdseloff 1942, 5; PM VII 64; Habachi 1960, 49–50 fig. 4 pl. XVIII; Stadelmann 1967, 58–60; Helck 1971, 451 (nr 8); Fulco 1976, 17–18 (E 40); Schulman 1979, 76 (nr 15); Cornelius 1994, 66–67 (RR 34); Lipiński 2009, 216–217.

⁵⁴ Fulco 1976, 8 (E 18) sugeruje, że stela znajduje się w Muzeum Kairskim i nosi sygnaturę 2792. W rzeczywistości stela jest oznaczona M 2792, lecz jest to oznaczenie nadane podczas wykopalisk prowadzonych przez C. Fishera. Por. Spalinger 1978, 516, który również uważa, że stela jest w Muzeum Kairskim, jednak sygnatura jest nieznana; Schulman 1979, 76 (nr 14); Schulman 1981, 157–158 n.3; PM III/2/3 861; Cornelius 1994, 37 (RR 12); Lipiński 2009, 191–192.

⁵⁵ Fulco 1976, 10 fig. 1 przedstawia Reszefa na swym przeryszie w typowej podwójnej koronie; Cornelius 1994, pl. 10 ukazuje Reszefa w białej koronie przepasanej wstęgą i ze sterującym, zawiniętym elementem korony czerwonej, zarazem jednak w opisie (s. 37) zaznacza, że Reszef nosi podwójną koronę. Natomiast Schulman 1981, 157 stanowczo twierdzi, że mamy do czynienia jedynie z białą koroną z dziwnym dodatkiem elementu z korony czerwonej.

że bóstwo kroczy w prawą stronę, trzymając wzniesioną broń w lewej ręce, zaś w prawej dzierży tarczę. Imię bóstwa zdradza nam inskrypcja: „**Reszef (ršp), wielki bóg, pan niebios**”. Poniżej przedstawiony jest klęczący ofiarnik zwracający się do Reszefa: „**Sławiąc Reszefa (ršp) i całując ziemię przed jego ka. Sławię twą piękną twarz. Sycę się twym pięknem. Obyś uzdrowił me ramiona [i ot]worzył me oczy [dzięki] widokowi twego oblicza. W intencji ka skryby Paqera**”⁵⁶. Podobnie jak na innych stelach, tak i w tym wypadku nie ma żadnego związku z militarnym aspektem kultu Reszefa, oczywiście za wyjątkiem przedstawienia ikonograficznego. Reszef jest postrzegany jako bóg pomocny w chorobie, nie zaś w walce.

25. Stela z Memfis przechowywana w Filadelfii w University Museum (E 13620). Uszkodzona stela pochodzi ze świątyni Ptaha i została odkryta w wyniku tych samych wykopalisk co poprzednia⁵⁷. Datowana jest na czasy XIX–XX dyn. (1295–1069 r.). W górnym rejestrze kroczy zwrócone w prawo bóstwo, które w lewej ręce dzierży włócznię, a w prawej – buławę-topór. Za bogiem znajduje się przedmiot, który może być określany jako proca⁵⁸. Przed bóstwem znajdują się fundator steli, jego żona i dziecko, zaś w dolnym rejestrze – kolejne cztery postacie

Obecność korony Dolnego Egiptu raczej wyklucza obecność związanej na koronie wstęgi, spływającej aż na plecy.

⁵⁶ Por. nieco różniące się wersje tekstu: Fulco 1976, 9; Schulman 1981, 159–160 (który sugeruje, by zamiast imienia własnego odczytać „scribe of gold-miners”); Cornelius 1994, 37–38; Lipiński 2009, 192.

⁵⁷ C. Fisher nadał steli numer M. 2775.

⁵⁸ Przedmiot ten występuje także na trzech innych stelach, zob. *Egipt* 29, 30, 33, oraz na dwóch stelach z przedstawieniem Reszefa, na których – zapewne ze względu na uszkodzenia – brak imienia bóstwa, zob. Cornelius 1994, 29 (RR 3), 43–44 (RR 20). Od dawna trwa dyskusja, czym jest ów przedmiot. Wielu widzi w nim rodzaj broni, być może maczugę (np. Gressmann 1927, 100, pl. CXLII nr 348; Helck 1971, 452 (nr 21)); inni – instrument muzyczny zbliżony do lutni (np. Fulco 1976, 12; Coogan 1978, 111; Cornelius 1994, 55–56). Wydaje się, że najlepszą propozycję przedstawił ostatnio Lipiński 2009, 188, sugerując, że mamy do czynienia z procą. Wyjaśnienie to znajduje uzasadnienie w charakterze Reszefa, który był postrzegany jako bóstwo wojownicze. Kolejny więc rodzaj broni dobrze wpasowuje się w wizerunek bóstwa, w odróżnieniu od instrumentu muzycznego, który nie pasuje do tego, co wiemy o kulcie Reszefa. W dwóch przypadkach sposób przedstawienia kontrowersyjnego przedmiotu wskazuje na procę, ponieważ jest on zawieszony na obwiązanych na ramieniu rzemieniach / taśmach, zob.: *Egipt* 33; Cornelius 1994, 43–44 (RR 20). Trudno sobie wyobrazić taki sposób noszenia instrumentu z – nawet niewielkim – pudłem rezonansowym. Z kolei wątpliwość budzi stela *Egipt* 30, ponieważ umocowana do pasa domniemana proca jest tam sztywna i rzeczywiście raczej przypomina lutnię bądź wachlarz. Lipiński 2009, 193 sugeruje, że mamy tu do czynienia z procą wyposażoną w dwa kijki usztywniające rzemienie i służącą do miotania cięższych pocisków. Należy jednak zaznaczyć, że rysunek na steli *Egipt* 30 jest słabo widoczny i nawet, jak zwykle świetne, zdjęcie w publikacji Corneliusa nie pozwala na ostateczne rozstrzygnięcie. Pozostałe trzy przykłady przedstawiają procę ukazaną raczej jako symbol za postacią Reszefa, zob.: *Egipt* 25, *Egipt* 29 (gdzie również widać usztywnienie rzemieni), Cornelius 1994, 29 (RR 3).

i dary ofiarne⁵⁹. W.J. Fulco sugeruje, że obok głowy cziciela da się odczytać imię **Reszef (ršp)**⁶⁰. Z kolei A. Schulman jest zdania, że kolejne hieroglify wskazują, podobnie jak na poprzedniej steli, na fundatora związanego z kopalnią złota⁶¹.

26. Stela Aberdeen 1578. Anthropological Museum, University of Aberdeen. Stela pochodzi z Memfis, prawdopodobnie z czasów XIX–XX dyn. (1295–1069 r.)⁶², być może z pałacu Merenptaha (1212–1202 r.). Reszef jest przedstawiony w typowy sposób jako wojownik w białej koronie. W prawej ręce wznosi buławę-topór, zaś w lewej dzierży niewielką tarczę. Przed nim ustawiony jest stół, na którym czciiciel składa ofiary. Inskrypcja określa boga jako **Reszefa- š3rm'n3 (ršp-š3rm'n3)**⁶³. Imię to wzbudza do dziś kontrowersje, mimo że od publikacji steli upłynęło już ponad sto lat. Najliczniejszą grupę stanowią zwolennicy tezy, że powyższy zapis jest dowodem na utożsamianie Reszefa z asyryjskim bogiem Szulmanem (Salmānu)⁶⁴. Wskazywać na to może podwójny determinatyw boski po obu imionach oraz determinatyw oznaczający obce ludy bądź kraje. Brak jednak innych inskrypcji, czy to z Egiptu, czy spoza niego, które potwierdzałyby takie połączenie bogów. Najistotniejszą przeszkodą dla przyjęcia takiej interpretacji jest jednak wątpliwość, czy rzeczywiście eg. *š3rm'n3*, a przede wszystkim akad. *s/šalmānu* (które było pisane zarówno z ^d, jak i bez tego predeterminatywu), jest imieniem bóstwa czy też tylko tytułem, który należałoby tłumaczyć „(przynoszący) dobrobyt / pomyślność / zdrowie / pokój”⁶⁵.

Należy pamiętać, że identyfikacja problematycznego przedmiotu jako procy we wszystkich przypadkach jest hipotetyczna.

⁵⁹ Schulman 1981, 160–164; *PM III/2/3* 860; Cornelius 1994, 65–66 (RR 33); Lipiński 2009, 194.

⁶⁰ Fulco 1976, 15 (E 30); Fulco 1996, 509.

⁶¹ Schulman 1981, 163–164.

⁶² Choć proponowany jest także początek XVIII dyn. (de Meulenaere 1955, 129–131; za nim: Fulco 1976, 6; Lipiński 1996, 256; Lipiński 2009, 164) bądź XX–XXI dyn. (Griffith 1909, 271–272). Wczesne datowanie na XVIII dyn. przed panowaniem Amenhotepa II opiera się na opinii de Meulenaere, że właśnie na ten okres wskazuje grafia hieroglifów oraz forma imienia ofiarodawcy. Wątpliwość budzi, czy możliwe jest aż tak dokładne określenie czasu powstania wyłącznie na podstawie paleografii, przy zaledwie czterech krótkich liniulkach tekstu na przeciętnie wykonanej steli prywatnej. Ponadto forma imienia, która ma wskazywać na ten właśnie okres, nie jest spotykana wyłącznie w początkach XVIII dyn., zob. Giveon 1980, 145. Wreszcie tak wczesne pojawienie się prywatnej steli poświęconej Reszefowi wydaje się nieprawdopodobne wobec chronologii kultu tego bóstwa w Egipcie, wprowadzonego dopiero przez Amenhotepa II; o chronologii zob. niżej.

⁶³ Griffith 1900, 271–272; Goossens 1940, 65–66; de Meulenaere 1955, 130–131; Stadelman 1967, 55; Helck 1971, 452 (nr 25); van den Branden 1971a, 390; Fulco 1976, 6–7 (E 13); Schulman 1979, 75 (n.7); Giveon 1980, 145; Cornelius 1994, 36–37 (RR 11); *LGG IV* 272; Lipiński 2009, 164.

⁶⁴ Albright 1931–1932, 164–169; Stadelmann 1967, 61–62; Albright 1968a, 79; Fulco 1976, 25–27; Schulman 1979, 71; Radner 1998, 35–36; *LGG IV* 727; Münnich 2004b, 131.

⁶⁵ Za niezależnym bóstwem *Salmānu* opowiada się Radner 2008, 587–588; zaś *šalmānu* jako tytuł postrzega Lipiński 2009, 164–168, przytaczając przy tym bogaty materiał źródłowy.

Tytuł taki może odnosić się do wielu bogów. W tekstach asyryjskich jest on szczególnie często nadawany Assurowi, zaś na omawianej steli przynależny jest Reszefowi. W kolejnych kulturach bliskowschodnich może on odnosić się do jeszcze innych bóstw, np. u Edomitów do Kemosza. Wydaje się, że należy tu przychylić się do opinii Lipińskiego i oddać eg. *ršp-š3rm'n3* przez „Reszef (Przynoszący) Dobrobyt”⁶⁶. Mimo poświęcenia steli semickiemu bóstwu, pewne jest, że fundatorem steli był Egipcjanin, nosi bowiem imię Amose⁶⁷ i był urzędnikiem pracującym w składzie kadzideł bądź składającym ofiary kadzielne.

27. Papiirus magiczny z Lejdy I 343 + I 345 rto V:6. Papiirus ten pochodzi z Okresu Ramessydzkiego, prawdopodobnie z końca XIX dyn.⁶⁸ W omawianym fragmencie wiele bóstw jest przywoływanych dla ochrony przed chorobą zwaną *s3m'wn3*, między innymi: „lekarstwa Reszefa (*ršpw*) i Adom (*'itwm'*), jego żony”⁶⁹. Identyfikacja małżonki Reszefa sprawiała dużo trudności. Próbowano ją łączyć z nazwą „Edom”, jednak brak innych źródeł na poparcie takiej tezy⁷⁰. Być może należy tu widzieć formę imienia Adamma, bogini pojawiającej się wielokrotnie w tekstach z Ebla jako żona Reszefa⁷¹, jest to jednak propozycja hipotetyczna. W rzeczywistości należy przyznać, że nie wiemy, kogo omawiany tekst określa jako żonę Reszefa. Nie ulega przy tym wątpliwości, że bóg ten jest postrzegany w omawianym tekście jako bóstwo pomocne w leczeniu chorób. Nie zmienia tego także fakt, że w podobnych tekstach lista bogów często obejmuje wszelkie, najlepiej obco brzmiące dla Egipcjan imiona bóstw⁷². Zresztą być może Reszef jako obce bóstwo pojawia się w tym tekście nieprzypadkowo, ponieważ także choroba (demon choroby) *s3m'wn3* ma nieegipską nazwę⁷³. Wyraz ten wywodzi się od sum. sa-ma-a-á/

⁶⁶ Należy tu wspomnieć, że początkowo Lipiński opowiadał się za postrzeganiem *š3rm'n3* jako toponimu, być może Salaminy na Cyprze, gdzie kult Reszefa jest dobrze poświadczony; zob. Lipiński 1996, 255–256. Jednak występujący obok *š3rm'n3* determinatyw oznaczający bóstwo skłonił go do zmiany zdania w nowszej publikacji.

⁶⁷ Cornelius 1994, 37 zaskakująco widzi tutaj „Ozyrysa”, podając transkrypcję *j3hms*, przy czym imię tego bóstwa miałoby zastępować imię zmarłego fundatora. Należy zaznaczyć, że Cornelius jest w swym poglądzie osamotniony. Zdecydowanie bardziej prawdopodobne jest imię Amosis / Ahmose / Jahmes.

⁶⁸ Gardiner 1906, 97; Grdseloff 1942, 25; Massart 1954, 1; Simpson 1960, 68; Stadelmann 1967, 73; Helck 1971, 450; Fulco 1976, 12 (E 26); Giveon 1980, 146; *LGG IV* 727; Lipiński 2009, 67–68.

⁶⁹ Massart 1954, 17:6, 65. Massart sugeruje, by „lekarstwa” (dosł. „trucizny”) poszczególnych bogów traktować osobowo, ibid. 67 n.15.

⁷⁰ Burchardt 1909–1910, II 10 n.177; Grdseloff 1942, 25; Massart 1954, 68 n.19; Fulco 1976, 12 n.55; Giveon 1980, 146.

⁷¹ Lipiński 2009, 67.

⁷² Fulco 1976, 13 n.56.

⁷³ Lipiński 2009, 68.

na, a następnie akad. *s/šāmānu* i jest nazwą choroby, a zarazem oczywiście demona choroby, opisywanego w mezopotamskich zaklęciach jako pies albo lew. Demon Samana potrafił atakować zarówno ludzi, jak i zwierzęta. Chorobę tę interpretuje się zwykle jako rodzaj ospy, a w każdym razie jako chorobę cechującą się czerwonymi plamami bądź wysypką⁷⁴.

28. Papirus magiczny z Lejdy I 343 + I 345 rto XI:13. W kolejnych wersach wspomnianego powyżej papirusu powtórnie pojawia się imię Reszefa, niestety w niejasnym kontekście: „**masz pójść przed tymi, których zabija Reszef (ršpw)**”⁷⁵. Zaklęcie jest w tym miejscu poważnie uszkodzone i przez to nie jest w pełni zrozumiałe. Nie ulega jednak wątpliwości, że i tutaj Reszef pojawia się jako bóstwo pomocne w przezwyciężeniu (demon) choroby, tym razem zwanego *’hw*.

29. Stela Hildesheim. Roemer- und Pelizaeus Museum 1100. Stela pochodzi z Qantir we wschodniej Deltcie i datowana jest na koniec panowania XIX dyn. (ok. 1200 r.). Przedstawia Reszefa w typowej dla niego pozie kroczącego wojownika z buławą (buławą-toporem?) w jednej ręce oraz włócznią i tarczą w drugiej. Na głowie bóstwo ma białą koronę przewiązaną szarfą, zaś za nim ukazany jest przedmiot, który można interpretować jako procę. Krótka inskrypcja głosi: „**Ofiara, którą król składa Reszefowi (ršpw), wielkiemu bogu, który wysłuchuje modłów**”⁷⁶. Określenie Reszefa jako tego, który wysłuchuje modłów upodabnia go do Ptaha także określanego takim tytułem⁷⁷. Co więcej, kolejna stela pochodzi ze świątyni Ptaha, co podkreśla związek tych dwóch bóstw.

30. Stela University College w Londynie (UC 14400). Stela ta pochodzi ze świątyni Ptaha w Memfis i jest datowana na okres XIX–XX dyn. (1295–1069 r.)⁷⁸. Reszef ukazany jest w postawie stojącej, w rękach trzyma buławę i tarczę, zaś przy pasie przymocowana jest proca (?)⁷⁹. Na głowie ma białą koronę z ureuszem (?). Przed bóstwem ustawiony jest stolik ofiarny, a za nim klęczący modlący się ofiarnik. Inskrypcja głosi: „**Reszef (ršp), wielki bóg, który daje dobre życie. [...]Szedu-[...h]otep**”.

⁷⁴ Stol 2008, 609–611.

⁷⁵ Massart 1954, 23:13, 83; Simpson 1960, 68; Stadelmann 1967, 73; Helck 1971, 450; Fulco 1976, 13 (E 26); Giveon 1980, 146; *LGG IV* 727; Lipiński 2009, 217.

⁷⁶ Gressmann 1927, 100, pl. CXLII nr 348; *PM IV* 26; Leibovitch 1940, 490 fig. 59; Habachi 1954, 541; Thompson 1970, 148–149; Helck 1971, 452 (nr 21); Kayser 1973, 66–67 fig. 54; Fulco 1976, 11–12 (E 24); Schulman 1979, 75 (nr 6); Giveon 1980, 146; *KRI III* 447:5; Schulman 1984, pl. 1cδ; Cornelius 1994, 28 (RR 2); Keel 1996, 199–201 fig. 301; *LGG IV* 727; Lipiński 2009, 194–195.

⁷⁷ Stadelmann 1967, 69.

⁷⁸ Petrie 1910, 39, pl. XXXIX:5; Gressmann 1927, 100, pl. CXLII nr 349; Leibovitch 1940, 491, fig. 60; Stadelmann 1967, 69; Helck 1971, 452 (nr 11); *PM III/2/3* 849, pl. LXXI; Stewart 1976, 44, pl. 35:2; Fulco 1976, 11 (E 23); Schulman 1979, 75–76 (nr 10); Cornelius 1994, 35–36 (RR 10); *LGG IV* 272; Lipiński 2009, 192–193.

⁷⁹ Zob. wyżej przypis 58.

31. Stela University College w Londynie (UC 14401). Stela pochodzi z Dety, być może z Memfis i także jest datowana na czasy XIX–XX dyn. (1295–1069 r.). Reszef stoi w białej koronie. W lewej ręce dzierży tarczę i włócznię, a we wzniesionej prawej – zapewne topór, choć z racji nie najlepszego wykonania steli przypomina on trzymaną za koniec włócznię bądź średniowieczny miecz⁸⁰. Spódniczka boga zakończona jest frędzlami, z pewnością nie jest to łuk kompozytowy, jak chciałby H.M. Stewart⁸¹. Stelę niejaki Wach (*w3ḥ*) ofiarował „Reszefowi (*ršpw*), wielkiemu bogu”⁸².

32. Stela Cairo JE 86123. Egyptian Museum, Kair⁸³. Stela pochodzi z Dety, prawdopodobnie z Qantir i datowana jest na czasy XIX lub XX dyn. (1295–1069 r.)⁸⁴. Stela przedstawia w górnym rejestrze kroczących Amona i nieco mniejszego Reszefa, w dolnym zaś – kłęczącego ofiarnika przed Horonem. Reszef zwrócony jest w lewo, w prawej ręce trzyma laskę, w lewej zaś – znak *anch*. Na głowie bóg ma białą koronę z głową gazeli. Tożsamość potwierdza inskrypcja wymieniająca przedstawione bóstwa: „Amon-Re, król bogów, Reszef (*ršpw*), Horon”. Poniżej podpis ofiarodawców: „Strażnik Dżener-hir-[chopszef?]”⁸⁵, **usprawiedliwiony i jego siostra, Pani Domu, Szeder (?), usprawiedliwiona**⁸⁶.

33. Stela z Athribis przechowywana w Oriental Institute Chicago 10569. Stela pochodzi z czasów XIX–XX dyn. Reszef kroczy z toporem w uniesionej ręce, a w okolicach łokcia wisi – jak się wydaje – duża proca. W drugiej ręce dzierży tarczę i włócznię. Na głowie ma białą koronę przewiązaną szarfą, z gazelą zamiast ureusza (zob. il. 3)⁸⁷. Inskrypcja głosi: „Reszef (*ršpw*), który

⁸⁰ Za mieczem opowiadają się: Stewart 1976, 44; Schulman 1984, 858 n.1; przychyła się ku takiej interpretacji także Cornelius 1984, 34. Giveon ogranicza się do ogólnego stwierdzenia, że Reszef trzyma broń (Giveon 1980, 148). W swym wcześniejszym artykule Schulman (1979, 76) widział tu jednak buławę-topór, co wydaje się najtrafniejsze.

⁸¹ Stewart 1976, 44 pl. 35:1

⁸² Schulman 1979, 76 (nr 13); Giveon 1980, 148; Schulman 1984, pl. 1c; Cornelius 1994, 33–34 (RR 8); Lipiński 2009, 196.

⁸³ Choć Cornelius sugeruje, że stela zaginęła, ponieważ nie było możliwości odnalezienia jej w przepastnych magazynach Egyptian Museum, zob. Cornelius 1994, 64.

⁸⁴ Nie zaś, jak błędnie podaje Fulco 1976, 9 n.43, na czasy XVIII–XIX dyn., wymieniając przy tym panowanie Ramzesa III (należącego do XX dyn.) jako możliwą datację! Podobnie Cornelius 1994, 64 podaje datację „End 18th – beginning 19th dynasty”, choć Leibovitch 1944, 163–164 wyraźnie zaznacza, że najbardziej prawdopodobny czas powstania steli rozciąga się pomiędzy panowaniem Ramzesa II i Ramzesa III. Por. Lipiński 1979, 259.

⁸⁵ Po imieniu występuje znak oznaczający obce pochodzenie (bumerang), co wskazuje, że fundator steli nie był Egipcjaninem.

⁸⁶ Leibovitch 1944, 163–164 pl. XIV; Helck 1971, 452 (nr 16); Fulco 1976, 9 (E 19); Schulman 1979, 76 (nr 16); *KRI III* 266:5–7; Cornelius 1994, 64–65 (RR 32); *LGG IV* 727; Lipiński 2009, 215.

⁸⁷ To chyba najbardziej znana stela przedstawiająca Reszefa, wielokrotnie publikowana, np. *ANEP* 164, 305 (no. 476); Gese & Höfner & Rudolph 1970, 143 fig. 11.



Il. 3: Stela z Athribis z czasów XIX-XX dyn. *Egipt* 33

nadciąga⁸⁸, wielki bóg. Niechaj cię obdarzy życiem i wszelkim zdrowiem każdego dnia. Dla *ka* kapłana *wab* (boga) Horusa-Chenti-Cheti⁸⁹, pana Athribis, ukochanego Re. Sul⁹⁰, usprawiedliwiony”.

34. Stela w dwóch fragmentach: Berlin 14462 i Turyn 50067. Ägyptisches Museum, Berlin i Museo Egizio di Torino. Stela pochodzi z zachodnich Teb, zapewne z Deir el-Medina, najpewniej z czasów XIX–XX dyn. (1295–1069 r.)⁹¹. Stela jest częściowo zniszczona, jednak zachowała się górna część przedstawiająca

⁸⁸ Wyraz *q3bf* jest prawdopodobnie zapożyczeniem z sem. rdzenia *qrb*, czyli „zbliżyć się, nadchodzić, nadciągać (np. do bitwy)”. Za takim tłumaczeniem opowiadał się już prof. W. Hallo w ustnej sugestii dla W.J. Fulco (Fulco 1976, 14–15) oraz ostatnio Lipiński 2009, 190–191. Proponowane są także inne tłumaczenia: „Reszef, który mnoży (dobrobyty)”, tak: Stadelmann 1967, 70; Helck 1971, 452 (nr 15); Fulco 1976, 14; Vernus 1978, 56–57 (Doc. 61); Cornelius 1994, 33 (RR 7); „Reszef wnętrza (=wnętrzałości)”, oczywiście w znaczeniu bóstwa, które może uzdrowić chore wnętrza człowieka, tak: Giveon 1980, 146–147; „Reszef, który wije się / kręci się”, sam Simpson uważa takie wyrażenie za dziwne i łączy z błyskawicą lub bogiem burzy, który obraca się, by uderzyć piorunem, tak: Simpson 1951–1952, 186; por. Thompson 1970, 148; Spalinger 1978, 516; z kolei LGG IV 727 uznaje epitet za niejasny.

⁸⁹ Horus-Chenti-Cheti był boskim patronem Athribis. Początkowo Chenti-Cheti to bóg-krokodyl, łączony z również krokodylokształtnym bogiem Sobkiem. Następnie Chenti-Cheti utożsamiony był z Horusem, co ilustruje omawiana stela. Przedstawiano go wówczas jako sokoła. Wreszcie Chenti-Cheti zaczęto łączyć z Ozyrysem, nosił on wówczas tytuł „Ozyrys, który zamieszkuje w Athribis”. Zob. Bonnet 1952, 131–133; Koefoed-Petersen 1975; LGG V 849.

⁹⁰ Sul (*swr*) wygląda na imię semickie (Stadelmann 1967, 70), być może jest to ułomny zapis imienia Saul (Lipiński 2009, 191). Lipiński ponadto proponuje zamiast „ukochany Re” (co odnosi się do Horusa), przetłumaczyć „Merer, son of Saul”.

⁹¹ Skłaniamy się ku takiej dacie za Cornelius 1994, 42, a wbrew Spiegelberg 1908, 530; Stadelman 1967, 63; Fulco 1976, 5; Lipiński 2009, 177, gdzie proponowany jest okres panowania XVIII dyn. Ponieważ mamy do czynienia ze stelą prywatną z Teb, można z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, że pochodzi ona z Deir el-Medina. Niemal wszystkie stele z zapisanym imieniem Reszefa pochodzące z Deir el-Medina (nie licząc omawianej steli, jest ich najprawdopodobniej jedenaście) datowane są na czasy XIX–XX dyn., kiedy to osada rzemieślników przeżywa swój największy rozkwit. Jedynym wyjątkiem jest stela z czasów Tutenchamona (*Egipt* 7), a zatem z samego końca XVIII dyn. Taki rozkład chronologiczny stel zdaje się sugerować późniejszą datację, choć oczywiście nie można ostatecznie wykluczyć okresu nieco wcześniejszego. Wobec braku kontekstu archeologicznego (fragment steli został pozyskany na rynku, a nie w wyniku planowych wykopalisk) nie jesteśmy w stanie określić czasu powstania steli w sposób pewny. Należy jednak zaznaczyć, że argumenty przytaczane przez zwolenników datacji na czasy XVIII dyn. nie są przekonujące. Spiegelberg 1908, 530 uważa, że na XVIII dyn. wskazuje dukt hieroglifów. Wnioskowanie wyłącznie na podstawie paleografii (i to na podstawie danych dostępnych ponad sto lat temu) jest jednak z reguły obarczone dużym ryzykiem błędu. Stadelman 1967, 63, a za nim Fulco 1976, 5 i Lipiński 2009, 177 sugerują czas wkrótce po Okresie Amarneńskim, zatem znowu ostatnie lata XVIII dyn. (różnica kilkunastu lat pomiędzy końcem XVIII dyn. a początkiem XIX dyn. jest paleograficznie nie do ustalenia!). Jako argument Stadelman podaje przy tym przedstawienie Reszefa jako wojownika, przy jednoczesnej funkcji apotropaicznej steli. Jak to zostanie niżej wykazane, tego typu stele prywatne są charakterystyczne właśnie dla czasów XIX–XX dyn.

tors Reszefa w białej koronie z głową gazeli. Bóstwo dzierży we wzniesionej ręce buławę-topór, w drugiej zaś – tarczę i włócznię. Za Reszefem ukazany jest wielki kwiat lotosu, zaś przed nim – stół z ofiarami. Inskrypcja opisuje boga: „**Reszef (ršpw), wielki bóg, który wysłuchuje modłów**” i dalej „**ofiaruję wszelkie dobre i czyste rzeczy dla twego ka**”⁹².

35. Papiirus Turyn 1982 pochodzący z czasów XIX–XX dyn. (1295–1069 r.). Jest to fragmentarycznie zachowany tekst magiczny, mający na celu odpędzenie demonów związanych z wodą oraz krokodyli i innych groźnych zwierząt żyjących w wodzie. W niejasnym kontekście pojawiają się w nim bóstwa azjatyckie, między innymi **Reszefy (ršpw)**⁹³. Nie jest pewne, czy tekst ten zawarty na rewersie papiirusu ma coś wspólnego z tekstem z awersu, gdzie mowa jest o bóstwach związanych ze wschodnią ćwiartką niebios, a więc z kierunkiem, który mógł być łączony z Kanaanem⁹⁴.

36. Inskrypcja ze świątyni grobowej Ramzesa III (1186–1154) w Medinet Habu. W tekście tym Ramzes III upamiętnia swe zwycięstwo w piątym roku panowania nad Libijczykami: „**Wojownicy na rydwanach są tak potężni jak Reszefy (ršpw). Spoglądają na tysiące (wrogów) jak na zwykłe kropelki. Siła (Ramzesa III) jest przed nimi jak Montu; jego imię i strach przed nim wypala równiny i górskie krainy**”⁹⁵.

37. Brązowa figurka bóstwa z Luwru (E 10486) z Okresu Saickiego (664–525). Bóg jest przedstawiony z lokiem horusowym i w czerwonej koronie, co jest charakterystyczne dla Harpokratesa. Jednak zamiast ssać palec bóg wznosi prawą rękę, w której zapewne znajdowała się broń, natomiast w lewej dzierży tarczę, łuk i strzały, a przez ramię ma przewieszony kołczan. Hieroglificzna inskrypcja na podstawie mówi: „**Reszef (ršp) rzekł do Ma’at, córki Re: Daję życie Horusowi, synowi Hapi...**”⁹⁶.

38. Relief na północnej ścianie Sanktuarium A świątyni w Hibis (Oaza el-Charga). Świątynia pochodzi z czasów perskiej XXVII dyn. (525–404 r.), dekoracja najprawdopodobniej powstała za panowania Dariusza II (424–405 r.). Relief przedstawia wielką procesję bogów. Wśród nich, jedenasty w trzecim rejestrze, znajduje się także Reszef. Jest on przedstawiony w pozycji kroczącej, w białej koronie

⁹² Spiegelberg 1908, 529–530, pl. I; Leibovitch 1939, 147–148, pl. XV:2; Grdseloff 1942, 7–11, pl. II; Stadelman 1967, 63–65; Tosi & Roccati 1972, 104, 291; Fulco 1976, 5; Schulman 1979, 75 (nr 5); Giveon 1980, 145, 148; Cornelius 1994, 42–43 (RR 19); Lipiński 2009, 177.

⁹³ Pleyte & Rossi 1869–1876, I pl. LXXXV, II:2.

⁹⁴ Pleyte & Rossi 1869–1876, II 122; por. Simpson 1960, 69 n.2; Lipiński 2009, 220.

⁹⁵ *MH I* 27:25; Edgerton & Wilson 1936, 23–24; Grdseloff 1942, 19; Simpson 1960, 65; Stadelmann 1967, 58; *ANET* 250; Helck 1971, 450; Fulco 1976, 18–19 (E 44); Spalinger 1978, 517; *KRI V* 22:10; Lipiński 2009, 220.

⁹⁶ Vigneau 1935, 117B; Lipiński 1995, 183; Cornelius 1994, 132–133; Lipiński 2009, 249–250, 257.

z głową gazeli i z dużymi nożami w obu rękach, co jest uzbrojeniem wyjątkowym. Inskrypcja głosi, że jest to „**Reszef (ršp), syn pana z Ahnās**”⁹⁷. Ahnās to egipska nazwa Herakleopolis i taka tytułatura Reszefa wskazuje w oczywisty sposób na jego związek z głównym bóstwem Herakleopolis – Heriszefem, o czym niżej.

39. Papirus w British Museum (10252) oraz papirus w Louvre (3129) zawierają ten sam „Rytuał odrzucenia złego oka”. Pierwszy z papirusów pochodzi z siedemnastego roku panowania Nektanebo I (380–362 r.) z XXX dyn., natomiast drugi jest późniejszy i datowany jest na Okres Ptolemejski (332–30 r.). Na obu zachowane jest to samo zaklęcie mające odpędzić przeciwnika: „**Ty (przeciwniku) wszcząłeś bunt w hry-mnd⁹⁸ przeciwko Reszefowi (ršf)**⁹⁹, **który trzyma piersi w swym ręku; ty jesteś skazany na miecz króla, który atakuje; Mhnt rozpętał wojnę przeciw tobie**”¹⁰⁰.

40. Tak zwany Ołtarz Turyński przechowywany w Museo di Torino (22055)¹⁰¹. Zabytek ten powstał za panowania Nektanebo II (360–343 r.) z XXX dyn. Pochodzi z Athribis. Ołtarz zawiera długą listę bogów, wśród których w kolumnie 67. pojawia się „**Reszef w kaplicy Reszefa (ršp m hwt ršp)**”¹⁰². Wbrew licznym publikacjom bóg nie jest na omawianym zabytku łączony z Anat, ponieważ w rzeczywistości mowa jest o Hathor, określonej epitetem „Piękna” (*nt*)¹⁰³.

41. Papirus Imutesa w Nowym Jorku (MMA 35.9.21) w Metropolitan Museum of Arts. Ten jeden z najdłuższych papirusów zawierających teksty rytualne powstał ok. 320 r., a odnaleziony został prawdopodobnie w Meir (Środkowy Egipt) w grobie kapłana Imutesa. Imię Reszefa pojawia się dwukrotnie

⁹⁷ Davies 1953, 6, pl. 3; por. Simpson 1960, 69, pl. XVIII:2; Leclant 1960, 49–51, pl. III:B; Fulco 1976, 20–21 (E 49); Cornelius 1994, 71–72, fig. 8, 11; *LGG IV* 272; Lipiński 2009, 252–253.

⁹⁸ Nazwa nekropolii znajdującej się na południowy zachód od Edfu.

⁹⁹ Zaskakujący jest zapis imienia bóstwa, co skłoniło P. Vernusa, by proponować jako możliwą lekcję *šfy* („prestigieux”), zamiast *ršf* (Vernus 1978, 306).

¹⁰⁰ Fragment ten to BM 10252, 11–12, 3; Louvre 3129, 10–18. Vernus 1978, 305–306 (Doc. 272); Lipiński 2009, 254. Nie jest jasne, na jakiej podstawie E. Lipiński postrzega w tym fragmencie Reszefa jako złośliwego demona („mischievous demon”), ponieważ zaklęcie skierowane jest przeciwko wrogowi, który mógłby pogwałcić święte miejsce Reszefa, nie zaś przeciwko samemu Reszefowi. Tłumaczenie nie budzi przy tym wątpliwości, ponieważ każde z pozostałych zachowanych zaklęć jest zbudowane w ten sam sposób. Najpierw wymienione jest świętokradztwo w stosunku do jakiegoś bóstwa / miejsca, następnie zaś – kara, jaka spotka wroga.

¹⁰¹ Jest to numer ołtarza, choć numer katalogowy w muzeum to 1751. Należy przy tym zaznaczyć, że wbrew powszechnie przyjętej nazwie „ołtarz” mamy do czynienia ze zbiornikiem na ofiary płynne.

¹⁰² Habachi 1977, 92–96, 104; Vernus 1978, 120–135 (Doc. 140); *LGG IV* 727. Być może wyrażenie *hwt ršp* jest po prostu toponimem, jak sugerują to np. Stadelmann 1967, 75–76; Vernus 1978, 125; Lipiński 2009, 253.

¹⁰³ Za Anat opowiadają się: Simpson 1960, 69; Fulco 1976, 21 (E 50); fałszywość tego założenia ukazuje: Giveon 1980, 147.

w tekście zatytułowanym przez wydawcę „Odsłonięcie tajemnicy czterech kul”, który znajduje się na odwrocie papiirusu w kolumnach od dwudziestej szóstej do trzydziestej drugiej. Rytuał ma zapewnić pomoc Ozyrysa, zawiera jednak także całe litanie imion różnych bogów. Między innymi pojawia się wezwanie: „**O Anubisie, o Wężu-*hnbw*¹⁰⁴, o wielki boże Reszefie (*ršp*)!**” (kol.28:7)¹⁰⁵.

42. Papiirus Imutesa w Nowym Jorku (MMA 35.9.21) w Metropolitan Museum of Arts. Po raz drugi Reszef pojawia się wśród bogów związanych z Zachodem: „**Jeśli przychodzisz z zachodu, niechaj bogowie zachodu Cię zniszczą! Neit, Wadżet, Sechmet, Bastet, Anubis, wielki bóg Reszef (*ršp*), Ha pan Zachodu, spełnią swoją władzę nad tobą**” (kol.31:2)¹⁰⁶.

43. Inskrypcja na bramie świątyni Montu w Karnaku z czasów Ptolemeusza III Euergetesa (246–221 r.). Ptolemeusz III przedstawiony jest podczas krępowania jeńca przed bóstwem. Identyfikacja bóstwa nie jest w tym wypadku łatwa. Bóg nosi krótką spódniczkę, a na głowie ma białą koronę, jednak bez jakichkolwiek dodatków. Być może ma także egipską brodę¹⁰⁷. W lewej ręce dzierży laskę, zaś w wyciągniętej przed siebie prawej – maczugę. Inskrypcja głosi: „**Słowa wypowiedziane przez Mina, który wyrzyna wrogów. Reszef (*ršp*), który zamieszkuje w Domu Montu, syna Izydy**”¹⁰⁸. Trudno jest powiedzieć, który z trzech wymienionych bogów został ukazany na reliefie, ponieważ żaden z nich nie jest przedstawiony w sposób dla siebie charakterystyczny.

44. Na tej samej bramie w jej wewnętrznej części przedstawiona jest tytulatura Ptolemeusza III oraz wypisany jest krótki hymn ku czci Montu. W jego ostatnim, ósmym wersie pojawia się powtórzone wyrażenie: „**Reszef (*ršp*), który zamieszkuje w Domu Montu**”¹⁰⁹.

45. Papiirus Tebtunis I X 5:13. Papiirus pochodzi z czasów rzymskich, na co jasno wskazuje paleografia. Zawiera onomastikon oraz różnego rodzaju teksty przeznaczone dla kapłanów¹¹⁰. W bardzo uszkodzonym kontekście, gdzie przedstawiona jest hierarchia bogów, pojawia się imię **Reszefa (*ršp*)**¹¹¹.

¹⁰⁴ Wąż-*hnbw* to pomocnik Re.

¹⁰⁵ Goyon 1975, 374–375; *LGG IV* 727; por. Goyon 1999; niejasna jest wzmianka w Lipiński 2009, 255, że Reszef pojawia się jako pierwszy spośród wzywanych bóstw.

¹⁰⁶ Goyon 1975, 388–389; *LGG IV* 727; por. Goyon 1999; Lipiński 2009, 255.

¹⁰⁷ Tak Cornelius 1994, 72. Jednak twarze zarówno boga, jak i faraona i jeńca zostały uszkodzone, więc trudno tu o pewność.

¹⁰⁸ Lepsius 1897–1913, *IV*, pl. II; Leibovitch 1939, 157–158, pl. XX; Charbonneaux 1953, 157–158, pl. XX; *Urk. VIII* 31b; *PM II* 3; Fulco 1976, 21 (E 51); Schulman 1979, 83 n.50; Givéon 1980, 148; Cornelius 1994, 72; Lipiński 1995, 188 n.489; Coenen 1998, 1112–1113; Aufrère 2000, 284–291; *LGG IV* 727; Lipiński 2009, 255.

¹⁰⁹ *Urk. VIII* 47b:8; *PM II* 3; Aufrère 2000, 289, 297; *LGG IV* 727.

¹¹⁰ Osing 1998, 31–39.

¹¹¹ Osing 1998, 172–173, taf. 14; *LGG IV* 727.

2. Onomastyka i toponomastyka

46. Papyrus Brooklyn 35.1446. Brooklyn Museum. Datowany na pierwszy lub drugi rok panowania faraona Sobekhotepa III z XIII dyn., co według wydawcy tekstu, daje lata 1743–1742¹¹². Jednak wobec powszechnie przyjmowanego obniżenia datacji za bardziej prawdopodobny należałoby uznać okres gdzieś pomiędzy 1720 a 1710¹¹³. Papyrus ten zawiera listę imion niewolników służących w jednym z tebańskich domów. Jeden z niewolników będący piwowarem, określony jako Azjata (*ʿzm*), nosi imię [*ʿ*]pr-ršpw (VIII:9). Kłopotliwy jest jednak pierwszy człon imienia, który Egipcjanie zapisali jako *ʿpr*. W licznych publikacjach uważano, że *ʿpr* wiąże się z semickim rdzeniem, który w języku akad. przybiera formę *epēru*, a w ug. *ḥpr*. Niesie on w sobie ideę utrzymywania, dostarczania tego, co potrzebne do życia¹¹⁴. Należałoby więc imię *ʿApra-Reszpu* tłumaczyć jako „Reszef-karmi”, „Reszef-zaopatruje”¹¹⁵. Obiekcje budzi jednak przytoczona forma ug., która sugeruje, że pierwotną formą rdzenia było *ḥpr*, co podaje w wątpliwość (choć nie wyklucza ostatecznie) związek z eg. formą *ʿpr*¹¹⁶.

Zbliżoną do poprzedniej możliwością było połączenie imienia semickiego bóstwa z eg. czasownikiem *ʿpr*, który oznacza „dostarczać”, „wyposażać”, jak to zrobił np. W.K. Simpson¹¹⁷. Jest to jednak dziwna kombinacja, ze względu na semickie pochodzenie sługi. Byłoby nader zaskakującą sytuacją, gdyby w imieniu Semity, którego głównym elementem jest semickie bóstwo, użyty został egipski czasownik. Gdyby był to wyjątkowy przypadek, można by go hipotetycznie przyjąć, jednak tego typu imiona nie są czymś niespotykanym, o czym niżej. Nie sposób więc założyć, że w semickich imionach teoforycznych

¹¹² Hayes 1955, 16; podobnie Albright 1954, 223; Posener 1957, 146. *ANET* 553 ogólnie mówi o połowie XVIII w.

¹¹³ Lipiński 2009, 161 mówi o końcu XVIII w. Należy przy tym pamiętać, że datacja, a niekiedy nawet kolejność władców XIII dyn. jest nader niepewna.

¹¹⁴ Por. akad. *epēru* – „karmić, utrzymywać, zaopatrywać”, *ipru* – „zaopatrzenie, racja (żywności)”, *AHw* 223, 385; *CAD E* 190, I/J 166–168. Podobnie ug. *ḥpr* – „zaopatrzenie, racja (żywności)”, *DUL* 366–367. Zob. podobne imiona akad.: *Šin-ēpiri*, *Šamaš-ēpiri*, *Marduk-ēpiri*.

¹¹⁵ Simpson 1953, 87; Hayes 1955, 94; Albright 1954, 225; Ward 1976, 359. Zapewne także *ANET* 553, podając tłumaczenie „Reshpu Nourishes”, podąża za taką właśnie etymologią imienia *ʿpr-ršpw*.

¹¹⁶ Na co zwracają uwagę: Fulco 1976, 2–3 n.5; Lipiński 2009, 162.

¹¹⁷ Simpson (1953, 87) sugeruje, że imię pochodzi od eg. czasownika *ʿpr*, jednak nawet on dopuszcza, że słowo to zostało zapożyczone z języków semickich. Natomiast Fulco (1976, 2–3 n.5) uważa, że związek eg. *ʿpr* z akad. *epēru* i ug. *ḥpr* nie jest możliwy. Jego tłumaczenie imienia „Reszef dostarcza” („Rešep provides”) wskazuje, że za podstawę przyjmuje on wyłącznie czasownik eg. *ʿpr*.

stosunkowo często używano egipskiego czasownika. Stąd też i ta możliwość została odrzucona¹¹⁸.

Kolejną hipotezą jest powiązanie 'pr z Ḥab/piru¹¹⁹. Podstawą dla zrozumienia imienia 'pr-ršpw jest w tym wypadku znaczenie samego wyrazu Ḥabiru. Niestety wciąż nie jest pewna etymologia tego wyrazu ('pr, 'br?)¹²⁰. Jeśli jednak przyjąć, że ma on związek z „prochem”, „pyłem” i oznacza nomadów ubrudzonych pyłem pustyni, a w każdym razie osoby o niższym statusie społecznym, wówczas rodzi się pytanie, dlaczego w imieniu teoforycznym użyto wyrazu o zdecydowanie negatywnych konotacjach?¹²¹ E. Lipiński znajduje wytłumaczenie w fakcie, że wyrazy pochodne od rdzenia 'pr oznaczają także młode zwierzęta z rodziny jeleniowatych, ze względu na ich płową, piaskową barwę. Wskazuje także, że w tym kontekście zanika negatywne znaczenie, ponieważ znane są semickie imiona zbudowane na takim właśnie znaczeniu rdzenia 'pr (np.: Efer, Efron, Ofra)¹²². Problemem pozostaje jednak fakt, że brak choćby jednego imienia teoforycznego tego typu. Musiałoby ono oznaczać coś w rodzaju „Jelonek bóstwa X (np. Reszefa)”, co byłoby formą raczej niespotykaną¹²³. Biorąc pod uwagę co najmniej kilkunastokrotne występowanie tego typu imion w źródłach egipskich, brak choćby jednego odpowiednika w źródłach semickich jest nader zastanawiający. Przedstawiona hipoteza zawiera więc co najmniej dwa punkty, w których można zgłaszać wątpliwości: pierwszy to wciąż niepewna etymologia Ḥabiru, drugi zaś to powiązanie imienia teoforycznego 'pr-ršp z imionami nieteoforycznymi o znaczeniu „jelonek”, „młoda gazela” itp.

Zasadne wydaje się więc rozpatrzenie kolejnej propozycji, którą przedstawił O. Rössler, a rozwinęli Th. Schneider i J. Hoch¹²⁴. Uważają oni, że eg. 'pr

¹¹⁸ Ostatnio np. Lipiński 2009, 162.

¹¹⁹ Np. Lewy 1957, 11; Gray 1958, 164–165, 172; Loretz 1984, 41; Lipiński 2009, 162–163.

¹²⁰ Zob. np. Lemche 1992, 7.

¹²¹ Ku takiej właśnie etymologii przychylił się ostatecznie po zmianie stanowiska Albright (1968b, 66 n.49), tłumacząc 'pr-B'l jako „Dust (on which) Baal (treads)”.

¹²² Lipiński 2009, 163.

¹²³ Oczywiście w stosunku do Reszefa „jelonek” albo jeszcze lepiej „gazela” pasowałyby idealnie, ze względu na powiązanie Reszefa z takim właśnie zwierzęciem. Należy jednak pamiętać, że tego typu imiona zawierają także imiona innych bóstw (np.: 'pr-'El, 'pr-Ba'al, 'pr-D(a)gan, 'pr-Isis; zob. Lipiński 2009, 162 z podaną literaturą). W tych przypadkach można by wyobrazić sobie bardziej odpowiednie zwierzęta, jak np. byk, lew itd. Sugestia E. Lipińskiego, że imię tego typu może wiązać się z potwierdzonym jedynie w języku sabejskim znaczeniem „sprawujący kult, składający ofiarę” jest zupełnie nie do przyjęcia. Nie dość, że mamy do czynienia z rzadkim i odległym znaczeniem, występującym w dużym dystansie chronologicznym i terytorialnym od Egiptu, to na dodatek nie występuje ono w żadnym imieniu.

¹²⁴ Rössler 1966, 222; Schneider 1987; id. 1992, 66–69; Hoch 1994, 64–65.

(*'pr*₂) od Średniego do Nowego Państwa służyło do zapisu sem. *'bd*. Zapis ten początkowo dominował, jednak ostatecznie po Okresie Ramessydów został wyparty przez doskonalszą formę *'bd/t*¹²⁵. Za powyższą tezę przemawia m.in. brak jakichkolwiek imion teoforycznych z rdzeniem *'pr*, *'br*, ew. *ḥpr*¹²⁶ oraz wymiennosc eg. *r* i *d* dla zapisania sem. *d* widoczna np. w imieniu boga Hadada¹²⁷. Oznacza to, że stosunkowo licznie zaświadczane w Egipcie semickie imiona teoforyczne o kształcie *'pr-bóstwo X* należy tłumaczyć jako „sługa bóstwa X”. Tego typu imiona są oczywiście powszechnie stosowane przez Semitów. W naszym więc przypadku przy zapisie *'pr-ršpw* mamy w rzeczywistości do czynienia z **'Abdu-Reszpu**, czyli „Sługą Reszefa”.

47. Sarkofag z czasów XIII dyn. (1785–1633 r.) z Asjut. Właścicielem był **Reszpu** (*ršpw*), a obok został pochowany Ba'al(u)! Niestety sarkofagi nie zostały w pełni opublikowane ani nawet otwarte¹²⁸.

48. Wapienny ostrakon. Metropolitan Museum of Arts, Field no. 27057.5. Odkryty podczas wykopalisk w Deir el-Bahari z lat 1926–1927 prowadzonych przez W.C. Hayesa, jednak ostatecznie nie został opublikowany. Powstał za panowania Totmesa III (1458–1425 r.). Zawiera imię **'Abdu-Reszpu** (*'pr-ršpw*)¹²⁹.

49. Dzban na wino z grobowca Tutenchamona (1336–1327 r.) w Muzeum Kairskim (Cairo JE 62306) opatrzony inskrypcją: „Rok 4. Słodkie wino Domu Atona – (oby darzył) życiem, pomyślnością i zdrowiem – znad Zachodniej Rzeki. Przełożony winnicy **'Abdu-Reszpu** (*'pr-ršpw*)”¹³⁰.

¹²⁵ Dla Średniego Państwa Schneider podaje osiem przykładów zastosowania formy *'pr*, wobec tylko jednego przypadku zapisu *'bd*. Jednak w Okresie Późnym forma *'pr* zanika zupełnie, zaś to forma *'bd* poświadczona jest ośmiokrotnie (Schneider 1987, 258–260).

¹²⁶ Poza źródłami akadyjskimi.

¹²⁷ Imię teoforyczne *j'qb-hr₂* = *j'qb-hd* („Hadad osłania”), zob. Schneider 1987, 259 n.22.

¹²⁸ Hassan 1976, 93; Giveon 1980, 148; Lipiński 2009, 163.

¹²⁹ Simpson 1960, 66 sugeruje, że mowa o Azjacie. Fulco 1976, 3 podaje jako czas powstania wczesny okres panowania Amenhotepa III, co wydaje się błędne, por. Lipiński 1979, 259. Zob. także Albright 1954, 225, gdzie przytoczony jest odpowiedni fragment dziennika W.C. Hayesa. Zapewne o tym właśnie ostrakonie mówi także Hoch 1994, 63 n.39.

¹³⁰ Černý 1965, 2 n.1; *ÄPI* 416:25. Giveon 1980, 148 przytacza ten zabytek za J. Černým, jednocześnie jednak na tej samej stronie podaje jako inny zabytek inskrypcję z Muzeum Kairskiego o tym samym numerze (JE 62306) i odwołuje się do cytowanego powyżej fragmentu z pracy Rankego! Lipiński 2009, 176 proponuje nieco odmienne tłumaczenie, oddając tytuł *'pr-ršpw* jako „główny podczaszy”: „chief cup-bearer of sweet wine in the House of Aton at Thebes West”. Problematyczna jest także zaproponowana lokalizacja świątyni Atona. J. Černý interpretuje „Zachodnią Rzekę” jako jedną z zachodnich odnóg Nilu w Delcie. Natomiast E. Lipiński uważa, że mowa jest o Tebach Zachodnich. Biorąc jednak pod uwagę, że Teby Zachodnie były przede wszystkim miejscem kultu zmarłych i budowano tam świątynie grobowe, a nie świątynie bóstw, takie umiejscowienie przybytku Atona wydaje się nieprawdopodobne.

50. Nieopublikowana tabliczka BM 5647 b. Pochodzi prawdopodobnie z czasów XVIII dyn. i zawiera listę ofiar dla różnych świątyń. Pochodzenie nieznane. Imię **'Abdu-Reszpu** (**'pr-ršpw**) zostało wymienione na omawianej tabliczce dwukrotnie¹³¹.

51. Stela BM 161; opublikowana w katalogu steli przez M.L. Bierbriera¹³². Pochodzi ona z czasów XIX dyn. (1295–1188 r.). U góry steli przedstawieni są Horus i Izyda oraz symbol Ozyrysa, adorowani przez dwóch mężczyzn: **Reszpu** (**ršpw**) i Amenmose. Poniżej znajduje się tekst opisujący powiązania rodzinne obu braci, będących dygnitarzami w świątyni Amona. Reszpu nosi tytuł Wysokiego Zarządcy¹³³.

52. Wapienny posąg z inskrypcją z Muzeum Archeologicznego w Bolonii (Bologna KS 1821)¹³⁴. Inskrypcja dotyczy wspomnianych powyżej **Reszpu** (**ršpw**) i Amenmose i pochodzi oczywiście z tego samego czasu. Tym razem Reszpu jest nazwany Wysokim Zarządcą Amona oraz Królewskim Skrybą.

53. Papirus Wilbour, A 41:5; 68:36. Papirus ten pochodzi z czasów Ramzesa V (1148–1144 r.). Dwukrotnie wymienia koniuszego imieniem **Reszpu** (**ršpw**)¹³⁵.

54. Papirus Wilbour, B 8:22. Opisując okolice Herakleopolis, tekst wymienia między innymi „**Dolinę Reszefa**” (**ršpw**)¹³⁶. Niestety nie jest znana dokładna lokalizacja owej doliny. Przypuszcza się, że leżała ona w północnej części nomu herakleopolitańskiego, być może na wschodnim brzegu Nilu¹³⁷. Nie bez znaczenia jest fakt, że głównym bóstwem Herakleopolis był Heriszef, z którym Reszef – wprawdzie wyjątkowo, ale jednak – bywał utożsamiany. Szerzej o łączeniu tych bóstw poniżej.

¹³¹ Posener 1957, 148; Givon 1980, 148; Hoch 1994, 63 n.39.

¹³² Bierbrier 1982, 22–23, pl. 52–53; *KRI VII* 141:5–143:1; imię Reszpu pojawia się dwukrotnie 141:12; 142:3.

¹³³ Amer 2000, 217–222; wbrew Lipiński 2009, 219, który sugeruje, że mamy do czynienia z jedną osobą noszącą podwójne – semickie i egipskie – imię.

¹³⁴ Pernigotti 1980, 49–51, pl. LXII-LXIV; *KRI VII* 143:4–8; Lipiński 2009, 219; imię Reszpu pojawia się dwukrotnie 143:5,8. Uwaga: Simpson 1984, 244 n.5 błędnie podaje, że na zabytku Bologna 1821 pojawia się imię *'pr-ršp*, który to ma być woźnicą rydwanu. Błąd ten powtarza za nim Schneider 1987, 258, choć koryguje go w późniejszej publikacji (Schneider 1992, 326)

¹³⁵ Gardiner 1941–1952, *II* 43; zob. *ÄP II* 374; Helck 1971, 358; Givon 1980, 149; Schneider 1992, 157.

¹³⁶ Gardiner 1941–1952, *III* 114.

¹³⁷ Gardiner 1941–1952, *II* 176–178, 191; Simpson 1960, 67–68; Helck 1971, 488; Fulco 1976, 19 (E 45). Lipiński 2009, 218–219 sugeruje, że mamy tu do czynienia z pomyłką skryby, a w rzeczywistości nazwa powinna brzmieć „Dolina Heriszefa”.

55. Drewniane uszebty z Florencji z okresu Nowego Państwa. Niejasny u W. Petriego zapis imienia Th. Schneider proponuje poprawić na **Benot-Reszpu** (*bnt-ršpw*), czyli Córka Reszefa¹³⁸. Jeśli poprawka Schneidera jest trafna, byłoby to pierwsze imię żeńskie z elementem teoforycznym wspominającym Reszefa.

56. W listopadzie 1906 W.M. Müller był świadkiem zakupu w jednym z kairskich antykwariatów przez amerykańskie turystki strzępów bandaży, w które zawinięte były mumie. Przed ich zakupem zdołał odczytać dwa imiona, z których jedno, żeńskie, brzmiało *Ty-ršp*, co można przetłumaczyć **Ta od Reszefa** bądź **Ta (należąca do) Reszefa**¹³⁹. Müller sugeruje Okres Ptolemejski, jednak wobec niemożności dotarcia do źródła wszelkie próby określenia czasu powstania tekstu są czystą spekulacją. Zresztą samo odczytanie imienia, ze względu na warunki, w jakich źródło zostało poznane, oraz brak możliwości weryfikacji, również budzi wątpliwości¹⁴⁰.

3. Heriszef

Kolejnym problemem, jaki pojawia się w badaniu występowania Reszefa w Egipcie, jest jego identyfikacja z egipskim bóstwem Heriszefem (*hr-šf, hry-šf*). Oczywiście nie można mówić o pełnej identyfikacji obu bogów. Heriszef, niekiedy za Plutarchem nazywany Harsafesem (Ἡρασαφής)¹⁴¹, czczony był szczególnie w Herakleopolis już od czasów Starego Państwa. Egipcjanie utożsamiali go z Re bądź Ozyrysem, zaś Grecy – z Heraklesem. Wydaje się jednak, że można przedstawić jeden, wyjątkowy tekst egipski, w którym imię Heriszef zostało użyte w zastępstwie imienia Reszef¹⁴².

57. Magiczny papirus Harrisza (Harris Magical Papyrus). Papirus ten w większości przechowywany w British Museum (BM 10042)¹⁴³, za wy-

¹³⁸ Petrie 1935, XVII; Schneider 1992, 268.

¹³⁹ „die des Rescheph”; Müller 1908, 401.

¹⁴⁰ Zob. Simpson 1960, 73 n.1, choć Lipiński 2009, 255 nie wysuwa żadnych zastrzeżeń.

¹⁴¹ Plutarch, *De Iside et Osiride*, 37; por. Arsippus u Cycerona, *De natura deorum*, III, 22:57. Quaegebeur 1986, 97 n.5; Quaegebeur 1994, 241 podaje, że Heriszef w języku greckim otrzymał formę Ἡρασηφ, co akceptuje LGG IV 381. Stąd Lipiński 1995, 186 wysuwa wątpliwości, czy znane ze źródeł klasycznych formy grecka i łacińska nie są raczej odpowiednikiem Horusa aniżeli Reszefa.

¹⁴² Zdecydowanie opowiada się za tym Lipiński 1992, 215; zob. także Lipiński 1995, 186. Teza taka, jednak ze znakiem zapytania, pojawia się także w Simpson 1984, 244.

¹⁴³ Leitz 1999, 31–50.

jątkiem fragmentu końcowych kolumn znajdujących się w Heidelbergu¹⁴⁴. Papiirus datowany jest na czasy XIX dyn. (1295–1188 r.) i zawiera zbiór różnorodnych zaklęć i modlitw. Heriszef pojawia się we fragmencie, który miał zapewnić osłonę stad przed lwami, hienami i szakalami. Zaklinacz przywołuje najpierw Horusa, a następnie, wcielając się w niego, zapowiada zagładę drapieżnikowi:

...Niebo jest otwarte nad tobą.
 Horon nie zważa na twe skargi.
 Twoją przednią nogę oderwał Heriszef.
 Jesteś zwyciężony przez Anat (X:6–7)¹⁴⁵.

Wydawca tekstu nie ma przy tym wątpliwości, że Heriszef w tym wypadku oznacza Reszefa, na co wskazuje sąsiedztwo innych semickich bóstw, takich jak Anat i Horon¹⁴⁶. Należy jednak zastanowić się, jakie są przyczyny połączenia Heriszefa i Reszefa. Powyżej już zostało wspomniane, że takie połączenie widoczne jest także w tekście *Egipt 38*, gdzie Reszef zostaje nazwany synem Heriszefa, oraz w *Egipt 54*, gdzie wspomniana jest Dolina Reszefa położona w pobliżu Herakleopolis, głównego miejsca kultu Heriszefa. Jednocześnie trzeba zaznaczyć, że łączenie Reszefa z Heriszefem jest rzadkie, jeśli weźmie się pod uwagę sto osiemnaście przykładów występowania tego bóstwa wymienionych w *LGG*. Być może w łączeniu tych bogów jakąś rolę odegrało podobieństwo imienia? Trudno jest natomiast mówić o wspólnych cechach, ponieważ pierwotne cechy Heriszefa, jako bóstwa opiekuńczego Herakleopolis, całkowicie zaniknęły w wyniku synkretyzmu z Ozyrysem, Ra, a potem także Amonem¹⁴⁷. Trzeba więc powiedzieć, że nieznanne są nam motywy, dla których nastąpiło łączenie Reszefa i Heriszefa, czy to poprzez powiązanie rodzinne, czy to wprost przez utożsamienie. Tym bardziej nie możemy mówić o trwałości takiego połączenia, ponieważ dysponujemy jednym źródłem z czasów XIX dyn., jednym z czasów XX dyn. i wreszcie jednym z okresu panowania XXVII dyn. Teksty są więc zbyt rozproszone i zbyt rzadkie, by wysnuwać jakiegokolwiek dalej idące wnioski. Jest to istotne w kontekście występowania Heriszefa-Reszefa w Byblos, o czym niżej.

¹⁴⁴ Bommas 1998.

¹⁴⁵ Leitz 1999, 48; por. *editio princeps* Lange 1927, 85:22–25.

¹⁴⁶ Podobnie Leibovitch 1944, 170–171; Lipiński 1995, 186; *LGG IV* 381; Lipiński 2009, 218.

¹⁴⁷ Bonnet 1952, 289.

4. Wnioski

A. Chronologia kultu

Reszef był znany w Egipcie z pewnością już w czasach XIII dyn. Nie znaczy to jednak, że był czczony przez samych Egipcjan. Jedyne ślady obecności kultu Reszefa w Egipcie w okresie Średniego Państwa oraz w Drugim Okresie Przejściowym to imiona teoforyczne zawierające element *ršpw*. Co bardzo istotne, w obu przypadkach (*Egipt 46, 47*) mamy do czynienia z Semitami zamieszkującymi w Egipcie. W pierwszym przypadku jest to po prostu zaznaczone determinatywem określającym 'Abdu-Reszpu jako Azjatę, a zatem zapewne mieszkańca Kanaanu bądź Syrii. W drugim natomiast na obce pochodzenie wskazuje pochowanie obok siebie osób o imionach jednoznacznie związanych z kultem bóstw syryjskich, wtedy jeszcze niepopularnych wśród Egipcjan (a w każdym razie brak na to jakichkolwiek źródeł).

Nader ciekawa jest sytuacja, w której oba imiona zmarłych są po prostu tożsame z imionami bogów (*Egipt 47*). Standardowo imię teoforyczne składa się z imienia bóstwa i jakiejś formy czasownikowej („dał”, „oby ochraniał” itp.) bądź rzeczownikowej („moim królem”, „dar”, „sługa” itp.). Imiona ludzi identyczne z imionami bogów są wyjątkami, choć czasem się zdarzają. Na przykład król Tyru, panujący w czasach Asarhaddona, nosił imię Ba'al(u)¹⁴⁸. Ponieważ pojawia się on w źródłach asyryjskich trzykrotnie, zawsze tak samo zapisany, nie wydaje się prawdopodobne, by doszło do pomyłki skryby i opuszczenia części imienia. Skoro w świecie semickim można było nadać imię Ba'al(u), nie ma powodów by odrzucać możliwość istnienia imienia Reszpu, tym bardziej, że dysponujemy kolejnymi przykładami z późniejszych epok zarówno z Egiptu, jak i spoza niego, o czym szerzej poniżej.

Należy zatem wnioskować, że w czasach XIII dyn. kult Reszefa w Egipcie ograniczał się do Semitów. Szczęśliwym trafem nasze źródła (*Egipt 46, 47*) dotyczą różnych warstw społecznych, ponieważ w pierwszym przypadku mamy do czynienia z niewolnikiem-piwowarem, w drugim zaś – z pewnością z człowiekiem wolnym i to raczej stosunkowo znaczącym, skoro stać go było (albo jego rodzinę) na kamienny sarkofag. Pamiętając, że mamy zaledwie dwa przykłady, można jednak wstępnie przypuszczać, że kult Reszefa wśród Semitów nie był związany z jakąś grupą społeczną.

¹⁴⁸ ANET 290–291; TUAT I, 397–398.

Kolejne zabytki pochodzą już z czasów Nowego Państwa. Najstarszy jest ostrakon z Deir el-Bahari, zapewne z czasów panowania Totmesa III (*Egipt 48*), gdzie pojawia się imię 'Abdu-Reszpu. Niestety, wobec braku publikacji znaleziska nie sposób jednoznacznie stwierdzić, czy mamy do czynienia z Semitą czy też z Egipcjaninem, choć samo imię zdaje się wskazywać na Semitę. Identyczna sytuacja zachodzi w przypadku nieopublikowanej tabliczki z BM 5647 b (*Egipt 50*), szeroko datowanej na czasy XVIII dyn., gdzie dwukrotnie pojawia się identyczne imię, także bez żadnych wskazówek co do pochodzenia noszącej je osoby. Nie ulega natomiast wątpliwości, że kult Reszefa wśród samych Egipcjan zadomowił się – zgodnie z tezami Grdseloffa – za panowania Amenhotepa II. Zapewne po podbojach Totmesa III wiele bóstw azjatyckich stało się znanych w Egipcie, a Amenhotep II wybrał spośród nich Reszefa na swego szczególnego patrona. Świadczy o tym choćby skarabeusz z czasów tegoż faraona, z inskrypcją głoszącą, że jest on „umiłowanym Reszefa” (*Egipt 4*). Podobnie o silnym kulcie Reszefa świadczą stele Amenhotepa II (*Egipt 1–3*). Zatem nie ulega wątpliwości, że to dwór królewski tego władcy wprowadził kult syryjskiego bóstwa w Egipcie, podczas gdy zwykli Egipcjanie jeszcze nie oddawali czci nowemu bóstwu, choć z pewnością poprzez kontakty z Semitami znali je już wcześniej. Wydaje się jednak, że podczas panowania kolejnych władców XVIII dyn. kult Reszefa nie cieszył się już tak jednoznacznym poparciem faraonów. Wprawdzie w sąsiedztwie pałacu Amenhotepa III znaleziono amulet z imieniem Reszefa (*Egipt 5*), jednak niełatwo jest ustalić czas powstania tego zabytku. Być może powstał on jeszcze za Amenhotepa II i służył przez dłuższy czas, aby za panowania następcy wyjść z użycia wraz innymi amuletami, z którymi został znaleziony. Poza tym amulet ten jest pierwszym świadectwem kultu prywatnego, nie zaś królewskiego. Trudno bowiem przypuszczać, by skromny naszyjnik z niewielkich fajansowych amuletów miał wyrażać religijne koncepcje samego faraona, tym bardziej że odnaleziono go nie w samym pałacu, lecz w kompleksie budynków przylegających do pałacu od wschodu¹⁴⁹. Jednocześnie należy zaznaczyć, że znalezienie pierwszego świadectwa kultu prywatnego Reszefa w bezpośredniej bliskości pałacu faraona może potwierdzać, że impuls do upowszechnienia kultu Reszefa wyszedł właśnie z dworu królewskiego. Wydaje się, że także relief z Sai (*Egipt 9*), a więc w Nubii, jest efektem polityki religijnej Amenhotepa II. Wprawdzie ze względu na jego zły stan zachowania i brak pozostałych części reliefu nie sposób dokładnie datować zabytku, jednak nie ulega wątpliwości, że powstał on w czasach XVIII dyn. Z pewnością przedstawienie wyryte na kamiennym bloku musiało wpisywać

¹⁴⁹ Wbrew Fulco 1976, 4. Zob. Hayes 1951, 233.

się w politykę religijną władcy, a jedynie Amenhotep II intensywnie rozwijał kult Reszeffa. Pozostali faraonowie XVIII dyn. nie przejawiali większego zainteresowania kultem tego bóstwa. Stopniowo natomiast zyskuje ono popularność w kulcie prywatnym. Właśnie z czasów XVIII dyn., zapewne sprzed Okresu Amarneskiego, pochodzi stela z Tell el-Borg (*Egipt 6*), którą jeden z oficerów ofiarował Reszefowi. Zapewne nie był on z pochodzenia Egipcjaninem. Niestety, nie jesteśmy w stanie dokładniej określić czasu powstania steli. Jeśli przyjąć czasy Amenhotepa II¹⁵⁰, to być może jesteśmy świadkami szybkiego wpisania się fundatora steli – koniuszego Betu – w nurt modnego w pałacu królewskim kultu nowego bóstwa. Betu jako oficer w królewskiej twierdzy mógł mieć jakiś kontakt z dworem. To dość charakterystyczne, że pierwsze dwa świadectwa prywatnego kultu Reszeffa z Egiptu pochodzą z miejsc, które w oczywisty sposób były powiązane z władzą królewską. Amulet (*Egipt 5*) znaleziono w sąsiedztwie pałacu faraona, zaś stelę Betu (*Egipt 6*) – w królewskiej twierdzy. Oczywiście samo położenie Tell el-Borg, egipskiej twierdzy wysuniętej daleko na wschód, a więc w stronę Kanaanu, może wyjaśniać, dlaczego właśnie tam znaleziono jeden z najstarszych zabytków świadczących o prywatnym kulcie Reszeffa. Z pewnością kontakt z Semitami czczącymi Reszeffa był najsilniejszy właśnie na wschodnich rubieżach państwa faraonów. Kolejne zabytki dowodzą jednak, że nawet jeśli początkowo jakieś znaczenie dla kultu Reszeffa mogło mieć położenie bliżej Kanaanu, to bardzo szybko ów kult rozszerzył się na cały Egipt, a nawet Nubię. Pierwsza z serii stel z Deir el-Medina (*Egipt 7*) pochodzi bowiem już z okresu XVIII dyn., być może z czasów Tutenchamona. Jej fundatorem był bez wątpienia Egipcjanin – Amenemope. Także i w tym wypadku mamy do czynienia z miejscem w szczególny sposób związanym z faraonem, choć już nie tak bezpośrednio jak na przykład pałac królewski. Jednak nie można zapomnieć, że mieszkańcy Deir el-Medina byli królewskimi rzemieślnikami, realizującymi poprzez swe dzieła politykę – w tym religijną – władców. Z samego końca XVIII dyn., z czasów Horemheba, pochodzi misa kamienna (*Egipt 8*), która była własnością wysokiego urzędnika królewskiego, także Egipcjanina, jak należy wnioskować z imienia Sen-nefer. Natomiast relief w nubijskiej świątyni skalnej w Gebel Agg (*Egipt 10*) świadczy o przeniknięciu kultu Reszeffa w czasach XVIII dyn. także poza sfery bezpośrednio związane z dworem faraona. Co więcej, składający ofiary są Nubijczykami, zatem kult Reszeffa szybko został zaakceptowany nie tylko przez samych Egipcjan, lecz także przez inne niesemickie ludy będące pod władzą faraonów. Możemy się

¹⁵⁰ Inną możliwością są czasy panowania Totmesa IV i Amenhotepa III, ewentualnie początki panowania Amenhotepa IV.

także domyślać, na podstawie materiałów onomastycznych, że kult Reszefa był w dalszym ciągu popularny wśród Semitów zamieszkujących Egipt, o ile Semitą był 'Abdu-Reszpu pojawiający się na dzbanie na wino z grobowca Tutenchamona (*Egipt 49*).

Czasy XIX–XX dyn. to ewidentny rozwój kultu Reszefa i to na terenie całego Egiptu. Bez wątpienia jednak na czoło wysuwa się Deir el-Medina, skąd pochodzi najprawdopodobniej aż 12¹⁵¹ stel, na których pojawia się imię Reszefa. Niemal na wszystkich stelach z Deir el-Medina zachowały się imiona fundatorów, a czasem także ich rodzin, i nie ma wątpliwości, że byli to rodowici Egipcjanie¹⁵². Nie można więc sugerować, że w czasach ramesydzkich głównym środowiskiem, w którym rozpowszechniał się kult Reszefa, byli semiccy imigranci¹⁵³. Jednak popularność kultu Reszefa nie była ograniczona do małej osady rzemieślników w Zachodnich Tebach. Dysponujemy 4 stelami z Memfis, z których dwie pochodzą prawdopodobnie z pałacu Merenptaha (*Egipt 24, 26*). Znowu więc mamy do czynienia z kultem prywatnym, ale praktykowanym przez osoby bezpośrednio związane z władcą. Fundatorzy obu stel byli Egipcjanami, choć w wypadku drugiego zabytku sporne jest odczytanie imienia. Trzecia stela z Memfis pochodzi ze świątyni Ptaha (*Egipt 25*). Niestety, nie zachowało się imię fundatora. Z tej samej świątyni pochodzi kolejna stela, której fundatorem był z pewnością Egipcjanin, choć jego imię jest uszkodzone: Szedu...-(h)otep. Do wymienionych 4 stel memfickich należy dodać piątą, której pochodzenie z tego ośrodka jest wątpliwe (*Egipt 31*). Imię *w3h* jest nazbyt wieloznaczne, by na jego podstawie określać pochodzenie.

Także i w Delcie pojawiają się ślady prywatnego kultu Reszefa, choć nie tak częste jak w Górnym Egipcie. Trzeba jednak pamiętać, że w ogóle dysponujemy dużo mniejszą liczbą znalezisk z Delt, ze względu na jej wilgotny

¹⁵¹ Z tego 6 ma pochodzenie pewne (*Egipt 12, 13, 14, 15, 17, 18*), 6 – prawdopodobne (*Egipt 11, 16, 19, 20, 21, 34*).

¹⁵² Wiemy na przykład, że ofiarodawca steli *Egipt 18* o czysto egipskim imieniu Neb-Nefer, będący zresztą przełożonym grupy robotników, miał ojca noszącego równie egipskie imię Nefer-hotep. Wiemy ponadto, że syn przejął swój urząd po ojcu (zob. Černý 1973, 44; Giveon 1980, 149). Zupełnie nieprawdopodobne byłoby założenie, że mamy w tym wypadku do czynienia z semickimi imigrantami.

¹⁵³ Jak to twierdził Lipiński 2009, 180 pisząc: „...the presence of the Syro-Canaanite god continues to be attested until the Ramesside period, when his cult spreads in popular ambients, mainly among Semites working in Egypt, especially at Deir el-Medina, in the area of West Thebes”. Podobnie Blair 2009, 43 n.155: „It must be noted however, that his worshippers were mostly Syrians living/working in Egypt”. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku kultu Kudsza, który po początkowym okresie, gdy bogini ta była czczona w środowisku semickich emigrantów w Egipcie, rozpowszechnił się w czasach XIX–XX dyn. także pomiędzy rodowitymi Egipcjanami. Zob. Bogoslovskaya & Bogoslovsky 1978, 150–156.

klimat. Dwie stele pochodzą z Qantir (w tym jedna prawdopodobnie; *Egipt* 29, 32). Pierwsza z nich zawiera inskrypcję mówiącą o ofierze królewskiej, jest to jednak typowa formuła związana z kultem zmarłych i w żaden sposób nie świadczy o tym, że mamy do czynienia ze stelą królewską¹⁵⁴. Jest to zwyczajna stela prywatna, na co wskazuje zarówno jakość wykonania, jak i typowe przedstawienie i modlitwa. Stela *Egipt* 32 szeroko datowana na XIX–XX dyn. nie wzbudza takich wątpliwości. Jej fundatorzy – egipski strażnik Dżener-hir-[chopszef?] i jego siostra – są jednoznacznie określani. Także z Dety pochodzi bodaj najbardziej znana stela z Athribis (*Egipt* 33), gdzie fundatorem była osoba o niejasnym imieniu *swr/l*.

Podobnie, jak to było za czasów XVIII dyn., tak też i za XIX dyn. prywatny kult Reszefa poświadczony jest także w Nubii. Co ciekawe, stela z Wadi es-Sebu'a została ufundowana przez osobę o wyraźnie semickim brzmieniu imienia: Mati-Ba'al (*Egipt* 23). Nie wiemy, czy mamy w tym wypadku do czynienia z semickim imigrantem zamieszkującym w Nubii, czy też może jest to stela ufundowana z jakiejś specjalnej okazji przez semickiego kupca, którego szlak wiódł akurat przez Nubię. Na tę drugą ewentualność może wskazywać tytuł, jakim został obdarzony występujący na steli Amon-(Re): „Pan dróg”.

Z czasów XIX–XX dyn. pochodzą także papiirusy magiczne (*Egipt* 22, 27, 28), w których pojawia się Reszef. Biorąc pod uwagę, że twórcami ich mogli być wyłącznie egipcyscy kapłani, świadczy to, że także kler egipski uznawał Reszefa za bóstwo wystarczająco silne / popularne, by jego imię umieszczać w swych pismach. Należy jednocześnie pamiętać, że zaledwie trzy wzmianki o Reszefie wskazują na jego drugorzędną pozycję w oczach kapłanów egipskich, co zresztą wydaje się naturalne.

Co ciekawe, wobec tak wielu świadectw kultu prywatnego z czasów XIX–XX dyn. mamy zaledwie jeden zabytek świadczący o praktykowaniu kultu Reszefa przez faraona. Być może zresztą wyrażenie „praktykowanie kultu” jest zbyt daleko idące, ponieważ inskrypcja Ramzesa III z Medinet Habu (*Egipt* 36) nie wspomina o jakichkolwiek darach czy też rytuałach, ani nawet nie odnosi się wprost do Reszefa. Bóg pojawia się tam raczej w wyrażeniu przysłowio-wym, na dodatek w liczbie mnogiej. Określenie „wojownicy na rydwanach są tak potężni jak Reszefy (*ršpw*)” wygląda jak porównanie do jakichś silnych zwierząt (oczekiwać można lwów czy hipopotamów), nie zaś jak odniesienie do czczonego bóstwa. Z drugiej strony żywy prywatny kult Reszefa w tym samym czasie wyklucza potraktowanie wyrażenia jako językowej skamieliny. Tekst ten bez wątplenia świadczy o powiązaniu kultu Reszefa z wojną.

¹⁵⁴ Zob. Lipiński 2009, 195.

Na żywy kult Reszefa w okresie XIX–XX dyn. obok wzmianek o bóstwie wskazuje także onomastyka. O ile w czasach XVIII dyn. najczęściej spotykanym imieniem było 'Abdu-Reszpu, o tyle teraz pojawia się wyłącznie Reszpu. Co więcej, za czasów dynastii Totmesów i Amenhotepów imiona teoforyczne zawierające imię Reszefa nosili – jak się wydaje – raczej Semici mieszkający w Egipcie. Za Ramzesów imię Reszpu było już nadawane rodowitym Egipcjanom. Jeden z nich, piastujący wysokie stanowiska w hierarchii świątyni Amona, pojawia się w znanych nam źródłach dwukrotnie (*Egipt* 50, 51). Charakterystyczne jest, że spośród kilkunastoosobowej rodziny wymienionej na obu zabytkach jedynie Reszpu nosi imię obcego pochodzenia¹⁵⁵. Świadczy to o popularności Reszefa wśród elit egipskiego społeczeństwa w epoce Ramessydów. Także Papirus Wilbour (*Egipt* 53) z czasów Ramzesa V wspomina dwukrotnie koniuszgo Reszpu. Również i on jest zapewne Egipcjaninem, ponieważ jego ojciec nosił czysto egipskie imię Dhutemhab (68:36). Wreszcie ten sam papirus podaje przykład toponomastyki świadczącej o kulcie Reszefa, ponieważ wspomina o Dolinie Reszefa (*Egipt* 54). Skoro sami Egipcjanie w swojej ojczyźnie nadają miejscom nazwy związane z Reszefem, to nie ulega wątpliwości, że jest to bóstwo powszechnie znane.

Aby w pełni ocenić zasięg kultu Reszefa w Egipcie w czasach XIX–XX dyn. do powyżej wymienionych zabytków należy dodać stele anepigraficzne bądź takie, na których inskrypcje nie zawierają imienia Reszefa. Aby nie dublować pracy już wykonanej, można w tym miejscu odesłać czytelnika do opracowań I. Corneliusa. Według niego takich zabytków jest łącznie trzynaście¹⁵⁶, nie licząc drobnych przedstawiń na amuletach, skarabeuszach i pieczęciach,

¹⁵⁵ Amer 2000, 222.

¹⁵⁶ Zob. Cornelius 1994,

- 1) RR 1 (Stela z El-Simbillawein, University of Strasbourg 1398). Reszef (?) jest przedstawiony wraz z Horusem / Re-Horachte i Ptahem.
- 2) RR 3 (Stela z Qantir?, Ägyptisches Museum, Universität Leipzig 3619).
- 3) RR 4 (Stela z Zagazig, Egyptian Museum JE 71816, Kair).
- 4) RR 5 (Stela z Zagazig, Egyptian Museum JE 71815, Kair).
- 5) RR 6 (Stela z Zagazig, Universisty Museum 368, Zagazig).
- 6) RR 9 (Stela z Memfis, Koninklijke Musea voor Kunst en Geschiedenis E.5294, Bruksela).
- 7) RR 13 (Stela z Abydos, Egyptian Museum JT 15/11/21/1, wcześniej JE 71816, Kair).
- 8) RR 14 (Stela z Deir el-Medina, Egyptian Museum JE 63654, Kair).
- 9) RR 15 (Amulet Leibovitcha z Deir el-Medina?, prywatna kolekcja, nieznaną lokalizacją).
- 10) RR 16 (Stela z Deir el-Medina, magazyny w Deir el-Medina).
- 11) RR 20 (Stela Varielle'a z Deir el-Medina?, prywatna kolekcja, nieznaną lokalizacją).
- 12) RR 22 (Stela Compiègne z Deir el-Medina?, Musée Vivenel, Compiègne).
- 13) RR 25 (Stela z Deir el-Medina, magazyny w Deir el-Medina).

Por. także Lipiński 2009, 163–197.

które często są dość kontrowersyjne¹⁵⁷. Dodać do nich należy 4 stele, amulet i relief przedstawiające triadę bóstw, gdzie – oprócz Kudszu – identyfikacja pozostałych bóstw nie jest do końca pewna. Zwykle przyjmuje się, że mamy do czynienia z Minem i Reszefem, choć I. Cornelius sugerował zamiast tego ostatniego Ba'ala¹⁵⁸. Wydaje się jednak, że bardziej prawdopodobny jest tutaj

¹⁵⁷ Omawia je szeroko Cornelius 1994, 88–124; o kilku najbardziej prawdopodobnych przedstawieniach wypowiada się także Lipiński 2009, 174–176, tytułując paragraf „problematic attestations”.

¹⁵⁸ Są to:

1) stela z Muzeum Puszkina w Moskwie, nr I.1.a.5613 (3177) z Deir el-Medina; Bogoslovsky 1972, 81–86, tav. 6; Hodjash & Berlev 1982, 133–135; Keel 1992, 207; Cornelius 1994, 58 (mylnie interpretuje broń ukazaną za bóstwem jako fallus, przez co odrzuca identyfikację z Reszefem); Cornelius 2004, 49, 125 (Cat. 5.7); Lipiński 2009, 209–210. Stela fundowana przez dwie kobiety poświęcona jest głównie Kudszu stojącej centralnie na lwie. Stela nosi inskrypcję: „Kudszu, pani niebios, władczyni gwiazd”, zaś przed bogiem interpretowanym jako Reszef krótka inskrypcja głosi: „Wielki w magii”.

2) stela z Ny Carlsberg Glyptothek Copenhagen (AEIN 313), pochodzenie nieznanne; Koefoed-Petersen 1948, 37–38, pl. 49; Stadelmann 1967, 122; Helck 1971, 452 (nr 10); Schulman 1979, 79 (nr 36); Giveon 1980, 148; Keel 1992, 207; Cornelius 1994, 156–157 (BR 16), Lipiński 1996, 255; Cornelius 2004, 49, 125 (Cat. 5.8); Lipiński 2009, 210. Stela jest zupełnie anepigraficzna, swym kiepskim wykonaniem wyraźnie wskazuje na niższe społeczne pochodzenie fundatora. Bogini (Kudszu) ukazana jest centralnie na lwie, zaś bóstwa męskie są ustawione odwrotnie niż zwykle. Bóg określany jako Reszef (nosi białą koronę z – jak się wydaje – głową gazeli oraz długą azjatycką szatę) stoi po lewej stronie steli, zaś Min / Onuris – po prawej.

3) stela z Egyptian Museum w Kairze (JE 45535) znaleziona w Memfis (M 1998); *PM III/2* 858; Schulman 1982; Keel 1992, 207; Cornelius 1994, 154–155 (BR 14), Lipiński 1996, 255, 259; Cornelius 2004, 49, 126 (Cat. 5.10); Lipiński 2009, 211. Rysunek na steli jest mocno uszkodzony. Po środku stoi Kudszu, jednak bez lwa i swych zwykłych atrybutów (lotosów i węży). Po bokach zaś dwie postacie męskie, trudne do interpretacji, ponieważ również bez atrybutów. Postać po prawej stoi na podwyższeniu, co może wskazywać na bóstwo, być może Reszefa (?).

4) stela z Egyptian Museum w Kairze (JE 26048), pochodzenie nieznanne; Müller 1906, 32–33, pl. 41:2; Gressmann 1927, 82, pl. CXV nr 272; Leibovitch 1961, 28; Stadelmann 1967, 119 n.1; *ANEP* 163, 304 (no. 470); Thompson 1970, 71–72; Helck 1971, 452 (nr 18); Fulco 1976, 16; Schulman 1979, 79 (nr 37); Giveon 1980, 148; Keel 1992, 207; Cornelius 1994, 155–156 (BR 15), Lipiński 1996, 255; Cornelius 2004, 49, 125 (Cat. 5.9); Lipiński 2009, 211. Główną postacią jest jak zwykle Kudszu na lwie, po bokach zaś – dwaj bogowie. Po lewej widnieje figura kobieca, jednak pierwotnie miał to być zapewne Min, na co wskazuje fallus. Po prawej zaś różni autorzy widzą Reszefa, Ba'ala, Seta bądź postać człowieka. Identyfikacja jest w tym wypadku dość niepewna.

5) brązowy amulet z National Archaeological Museum w Atenach (Department of Egyptian and Anatolian Antiquities 559), pochodzenie nieznanne. Po środku widnieje Kudszu na lwie. Po lewej zamiast Mina przedstawiony jest Onuris (por. niżej relief z krypty Taharki). Postać po prawej może być Reszefem, brak jednak cech specyficznych dla tego bóstwa, co czyni identyfikację niepewną. Müller 1906, 32, pl. 41:b; Stadelmann 1967, 122–123; Helck 1971, 465 (nr 8); Fulco 1976, 16 (E 34); Schulman 1979, 79 (nr 38); Keel 1992, 207; Cornelius 1994, 108–109 (RM 20); Cornelius 2004, 126–127 (Cat. 5.12); Lipiński 2009, 211–212.

Reszef¹⁵⁹. Wreszcie uwzględnić należy stelę znaną w Ramesseum (grób nr 290), na której pojawia się czworo bóstw, a jednym z nich być może jest Reszef. Niestety, brak imienia boga, ponieważ miejsce, gdzie się go należy spodziewać, jest uszkodzone¹⁶⁰. Zatem obok przedstawionych w katalogu tekstów dysponujemy jeszcze 19 zabytkami ikonograficznymi, które w sposób pewny bądź wysoce prawdopodobny związane są z prywatnym kultem Reszefa w czasach XIX–XX dyn.

W Okresie Późnym imię Reszefa pojawia się zupełnie sporadycznie. Są to zaledwie cztery zabytki: figurka Reszefa-Harpokatesa z Okresu Saickiego (*Egipt* 37), relief z Hibis z czasów perskich (*Egipt* 38), papirus BM 10252 wraz z ptolemejską kopią z Louvre 3129 (*Egipt* 39) oraz tak zwany Ołtarz Turyński z okresu XXX dyn. (*Egipt* 40). W przypadku reliefu z Hibis oraz Ołtarza Turyńskiego Reszef pojawia się w długich wykazach bóstw jako jeden z drugorzędnych bogów, co jednoznacznie wskazuje na brak realnego poparcia jego kultu ze strony władców Egiptu. Można z dużą dozą pewności założyć, że Reszef znalazł się na omawianych zabytkach raczej z troski, by nie pominąć jakiegokolwiek – nawet mało istotnego – bóstwa, nie zaś ze względu na szczególnie rolę mu przypisywaną. Z kolei brązowa figurka Reszefa-Harpokratesa pokazuje, że wzorce ikonograficzne stosowane w przedstawianiu Reszefa zostały już zapomniane i bóstwo to pojawia się raczej ze względu na coraz silniejszy synkretyzm Epoki Późnej, łączący go w tym wypadku z młodzieńszym Horusem, aniżeli z powodu szczególnie popularnego kultu. Należy przy

Zob. także bardzo zbliżoną do egipskich stel cypryjską pieczęć cylindryczną przechowywaną w College de France (Cornelius 2004, 48, 126 [Cat. 5.11]; Lipiński 2009, 212) oraz kananejską stelę z Tel Qarnayim (Cornelius 2004, 48–49, 127 [Cat. 5.13]; Lipiński 2009, 212–213).

¹⁵⁹ Lipiński 1996, 255; Lipiński 2009, 208–217. Być może także stela BM 817 przedstawiała Reszefa, niestety ta część, gdzie można by się spodziewać wizerunku bóstwa, jest uszkodzona; zob. Stadelmann 1967, 119 n.1; Helck 1971, 465; Keel 1992, 207–208; Cornelius 2004, 125 (Cat. 5.6).

¹⁶⁰ Stela Irinufera przechowywana w Fitzwilliam Museum w Cambridge (EGA 9.1896). Górny register jest zniszczony; w drugim przedstawione zostały bóstwa identyfikowane kolejno jako: Min, Izyda/Hathor, Reszef, Anat (?); w trzecim registerze przedstawieni są ofiarodawcy. Identyfikacja Reszefa nie zawsze jest akceptowana bądź brak jej w ogóle. Quibell 1898, 16 pl. XIII:3–4 nie identyfikuje trzeciego i czwartego bóstwa; Bruyère & Kuentz 1926, 31–32 pl. XI:2 widzą tu Reszefa; *PM I/2* 682 identyfikuje bóstwa jako Min, Izyda/Hathor, Reszef, Anat (?); Giveon 1980, 149 umieszcza stelę w swym dodatku do katalogu, jednak powątpiewa w identyfikację z Reszefem; Cornelius 1994, 58–59 jedynie dopuszcza taką możliwość, unikając ostatecznej identyfikacji; Lipiński 2009, 213–214 odrzuca identyfikację z Reszefem, powtarzając opinię Giveona, że uszkodzony tytuł, który pojawia się obok domniemanego Reszefa: „[wielki] bóg, władca prawdy (?)”, nie występuje w innych miejscach z Reszefem. Jednak samo odczytanie (a raczej rekonstrukcja) owego tytułu jest nader niepewne wobec uszkodzenia inskrypcji, jak to sygnalizuje Giveon poprzez dodanie znaku (?).

tym zaznaczyć, że figurki podobne do wspomnianej, a przypominające typ *smiting god* (tj. bóstwa uderzającego wzniesioną ręką, często z bronią), nie są w Okresie Późnym niczym wyjątkowym. Otrzymują one często twarz boga Besa, a w inskrypcjach pojawiają się identyfikacje z kolejnymi bóstwami, takimi jak: Min, Amon, Harpokrates¹⁶¹. Niewielkie znaczenie Reszeffa w Okresie Późnym potwierdza relief z krypty Taharki w świątyni Mut w Karnaku (*in situ*, ok. 700 r.). Król wraz z osobami mu towarzyszącymi adoruje Mut oraz różne przedmioty kultowe, w tym pektorał z postaciami trzech bóstw. Identyfikowano je jako: Kudszu, Reszeffa i Onurisa¹⁶², jednak nie ma inskrypcji. Układ przypomina wspomniane powyżej stele z triadą bóstw Kudszu, Reszeff, Min / Onuris i zapewne jest kopią dawnego wzorca ikonograficznego, jednak najprawdopodobniej bez zrozumienia jego znaczenia. Fakt, że Reszeff nie pojawia się tutaj jako ważne bóstwo czczone przez króla, lecz jako niewielki element na pektorale, wskazuje na drugorzędną rolę Reszeffa¹⁶³. Znamienny jest także brak śladów kultu prywatnego, poza wspomnianą figurką Reszeffa-Harpokratesa¹⁶⁴. Jest on szczególnie widoczny wobec znacznej popularności Reszeffa u schyłku Nowego Państwa.

¹⁶¹ Zob. Lipiński 2009, 250–252.

¹⁶² Simpson 1960, 68–69; Leclant 1961, 234–235; Leibovitch 1961, 25–26 fig. 1; Stadelmann 1967, 123; *PM II* 258; Fulco 1976, 20 (E 48); Schulman 1979, 79–80 (nr 40); Giveon 1980, 147; Quaegebeur 1989, 71–71; Keel 1992, 207 (zgłaszając wątpliwości co do identyfikacji Onurisa); Cornelius 1994, 70–71; w nowszej publikacji Cornelius 2004, 50 w ogóle unika identyfikacji męskich bóstw; Lipiński 2009, 249.

¹⁶³ Być może mamy także do czynienia z wyobrażeniem Reszeffa na reliefie datowanym na czasy Nektanebo II (360–343 r.) z XXX dyn. w świątyni w Bubastis. Relief ten – bardzo uszkodzony – przedstawia kilkadziesiąt bóstw i wymienia ich główne świątynie. Postać bóstwa mogącego być Reszeffem dzierży tarczę i łuk (!) w lewej ręce. Prawa była wzniesiona do góry i zapewne trzymała jakąś broń, jednak obecnie widać jedynie część przedramienia. Z pewnością nie można mówić o widocznym buławie-toporze nad głową bóstwa (wbrew Lipiński 2009, 254). Nie widać także korony, uszkodzona jest nawet górna część głowy, widać jedynie egipską brodę. Sąsiednie bóstwa (Ozyrys, Sobek?, Hathor?, Horus) nie wskazują na azjatyckie pochodzenie omawianego boga (Navaille 1891, pl. XLV:A). Brak także inskrypcji, pomocnej dla identyfikacji bóstwa. Zachowała się wprawdzie między innymi inskrypcja wspominająca Heriszzeffa – co mogłoby sugerować Reszeffa, ze względu na związki pomiędzy tymi bóstwami – jednak jest ona umieszczona przy innym bóstwie, na innym fragmencie reliefu (Navaille 1891, 57, pl. XLVI:C). Wydaje się więc, że przy takim stanie zachowania reliefu ewentualna identyfikacja z Reszeffem jest niepewna, szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę daleko idący synkretyzm religii egipskiej w Okresie Późnym; por. Stadelmann 1967, 75; Cornelius 1994, 56–57.

¹⁶⁴ Dodatkowo należy tu wspomnieć o wyjątkowej, wapiennej figurce bóstwa, w pozycji typowej dla Reszeffa, tzw. Figurce Drexela (Drexel statuette) z Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku (MMA 89.2.215). Kroczące bóstwo wnosi prawicę, w której była – dziś ułamana – broń, w lewej zaś ręce dzierży małą tarczę. Być może na podstawie była jakaś inskrypcja, jednak jej przód wraz z lewą stopą jest utracony. Figurka datowana jest szeroko

W Okresie Grecko-Rzymskim następuje kres kultu Reszefa w Egipcie. Jedynym świadectwem kultu ze strony faraonów jest inskrypcja Ptolemeusza III z Karnaku (*Egipt 42, 44*). Poza tym zabytkiem dysponujemy tylko papirusami rytualnymi, w których imię Reszefa pojawia się w rozbudowanych litaniiach do różnych bóstw. W takim kontekście umieszczono dwukrotnie imię Reszefa na Papirusie Imutesa (*Egipt 41, 42*) oraz na Papirusie Tebtunis (*Egipt 45*). Brak pewnych świadectw żywego kultu prywatnego. Obydwa przykłady imienia teoforycznego zawierającego element *ršp* są wątpliwe, ze względu na specyficzne warunki odczytania (*Egipt 56*) bądź hipotetyczną rekonstrukcję imienia (*Egipt 55*). Nie poprawia wiarygodności tych źródeł fakt, że są to jedyne egipskie źródła onomastyczne zawierające imiona kobiece.

Powyższe przedstawienie rozwoju i zmięszchu kultu Reszefa w Egipcie daje nam następujący obraz. W Okresie Średniego Państwa i w początkach Nowego Państwa kult Reszefa był praktykowany w Egipcie jedynie przez semickich imigrantów, na co wskazują dane onomastyczne. Kilkakrotnie pojawia się imię 'Abdu-Reszpu, czasem z elementami, które bezpośrednio wskazują na semickie pochodzenie noszącego je człowieka. Od panowania Amenhotepa II kult Reszefa zostaje przejęty przez dwór faraona i oficjalnie zaakceptowany, a nawet w jakiś sposób promowany. Przynosi to efekt w postaci rozpowszechnienia się kultu wśród Egipcjan, początkowo w kręgach związanych z dworem króla, a stopniowo także szerzej. Owa popularność Reszefa – oczywiście niemogąca się mierzyć z popularnością wielkich bogów egipskich – poświadczona jest za panowania kolejnych władców XVIII dyn., choć wydaje się, że po Amenhotepie II nie było już królewskiej kurateli. Zasięg kultu Reszefa wykracza już wtedy poza właściwy Egipt i sięga Nubii. Największy rozwój kultu ma bez wątpienia miejsce w czasach XIX–XX dyn. Interesujące jest, że w tym okresie praktycznie nie ma świadectw poparcia kultu Reszefa przez faraonów, natomiast dysponujemy bogatym materiałem świadczącym o popularności tegoż bóstwa wśród Egipcjan. Również dane onomastyczne wskazują, że Reszefa czcili już nie tylko semiccy przybysze, lecz przede wszystkim rodowici Egipcjanie. W Okresie Późnym oraz w czasach grecko-rzymskich kult Reszefa wyraźnie zamiera. Nie ma świadectw kultu prywatnego, a imię bóstwa pojawia się głównie w długich wykazach różnych bóstw, co wskazuje jednoznacznie na spadek znaczenia kultu Reszefa w Egipcie.

na Okres Późny. Leibovitch 1939, 159, pl. XXII/1; Simpson 1951–1952, 182–187; Fulco 1976, 19–20; Cornelius 1994, 133, pl. D; Lipiński 2009, 252 (Lipiński proponuje ograniczenie datacji tylko do Okresu Saickiego).

B. Imię i tytuły Reszefa

Imię Reszefa jest w źródłach egipskich zapisywane na dwa sposoby: *ršp* (raz wyjątkowo *r-šsp*) bądź *ršpw*. Być może ta dychotomia świadczy także o podwójnej, zmieniającej się z biegiem czasu wymowie. Forma pierwsza mogła być wymawiana jako Raszap, być może nawet w skróconej wymowie Raszp/Reszp. Druga forma zapisu wskazuje natomiast, że Egipcjanie wymawiali imię naszego boga jako Raszpu/Reszpu, zapewne dodając końcowe *-u* dla ułatwienia wymowy¹⁶⁵. Forma *ršp* wydaje się być częściej używana w początkach kultu Reszefa w Egipcie. Wszystkie cztery źródła z czasów Amehotepa II używają właśnie takiego zapisu (*Egipt 1–4*). Do końca panowania XVIII dyn. utrzymuje się pewna równowaga obu form. Obie pojawiają się jeszcze po trzykroć: *ršp* (*Egipt 6, 9, 10*¹⁶⁶), *ršpw* (*Egipt 5, 7, 8*). W czasach XIX–XX dyn. uwidacznia się wyraźna przewaga formy *ršpw*. Praktycznie wszystkie źródła stosują taki właśnie zapis, za wyjątkiem tych, które powstały w Memfis (*Egipt 24, 25, 26, 30*). Wydaje się, że mamy tu do czynienia z lokalną tradycją pisarską, która przechowała wcześniej używaną formę zapisu imienia Reszefa. Jest to także argument, by z dużą ostrożnością podchodzić do sugerowanej memfickiej proveniencji steli z University College w Londynie (*Egipt 31*). Jeśli przyjąć, że rzeczywiście pochodzi ona z Memfis, wówczas jako jedyna w czasach XIX–XX dyn. stosowałaby formę imienia *ršpw*. Oczywiście jest to możliwe, powinno jednak budzić naszą ostrożność. Wraz z końcem XX dyn. zanika dominująca forma *ršpw* i od tej pory występuje niemal wyłącznie pierwotnie używana forma *ršp*. Niestety, nie sposób jasno odpowiedzieć na pytanie, jaka przyczyna leży u podłoża takiej ewolucji sposobu zapisu imienia Reszefa w Okresie Późnym. Należy także wspomnieć wyjątkowy zapis imienia w postaci *ršf* (*Egipt 39*), który jednak budzi wątpliwości. Być może wynika on ze zmieniającej się wymowy pod wpływem wschodnich sąsiadów Egiptu, czyli Żydów, coraz liczniej obecnych również w społeczeństwie egipskim.

Prostsza sytuacja występuje w onomastyce i toponomastyce. Tu nieustannie jest używana forma dłuższa *ršpw* (*Egipt 46–55*), z jednym wyjątkiem z Epoki Ptolemejskiej (*Egipt 56*). Należy jednak zaznaczyć, że odczytanie owego ostatniego przykładu budzi poważne wątpliwości. Gdyby jednak rzeczywiście właśnie taka była forma imienia, wówczas sytuacja ta potwierdzałaby powyższe spostrzeżenie, że wraz z upadkiem Nowego Państwa forma *ršpw* wyszła z uży-

¹⁶⁵ Por. podobny proces z imieniem boga Haddu/Hadada; Stadelmann 1967, 48.

¹⁶⁶ Ten ostatni przykład to wyjątkowa forma *r-šsp*.

cia. Ciekawszą jest sytuacja z początków występowania imion teoforycznych z imieniem Reszefa. Na podstawie zapisów imienia samego boga można by się spodziewać, że także w onomastyce powinna występować krótsza forma *ršp*. Natomiast żadne z wczesnych źródeł nie zapisuje imienia w ten sposób. Dotyczy to zarówno najstarszych zapisów jeszcze z czasów XIII dyn. (*Egipt* 46–47), jak i tych z czasów XVIII dyn. (*Egipt* 48–50). Sugeruje to, że wymowa imienia Reszefa nie tylko przez Egipcjan, ale także przez Semitów brzmiała Reszpu/Raszpu.

Tytułatura Reszefa w źródłach egipskich niestety nie jest zbyt bogata. W rzeczywistości mamy do czynienia z dwoma szerzej spotykanymi tytułami i ich odmianami oraz kilkoma zupełnie sporadycznymi wyjątkami. Najczęściej występującym tytułem jest „Wielki Bóg” (*ntr '3*), który pojawia się dwadzieścia razy (*Egipt* 7, 10, 11^{x2}, 12, 13^{x2}, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 29, 30, 31, 33, 34, 41, 42). Tytuł ten pojawia się przez cały czas występowania kultu Reszefa w Egipcie. Co oczywiste, nie wskazuje także na jakieś szczególne cechy bóstwa. Jest powszechnie spotykany także w odniesieniu do innych bogów. Dość bliskie znaczenie semantyczne mają tytuły: „Władca Zgromadzenia Bogów” (*ḥq3 psd t*) (*Egipt* 16, 17), czy też „Potężny Pan wśród Zgromadzenia Bogów” (*nb pḥtj m-h nw psd t*) (*Egipt* 15). Również i te tytuły nie dają nam obrazu jakichś wyjątkowych cech. Nie wskazują przy tym, wbrew swemu literalnemu znaczeniu, na istotne miejsce Reszefa w panteonie. Niemal każde bóstwo mogło być w ten sposób określone. Należy pamiętać, że modlący się Egipcjanin, zwracając się do konkretnego bóstwa, mógł go określać najbardziej wzniosłymi i pompatycznymi tytułami, po to by chwilę później, modląc się do innego boga, obdarzać go identycznymi określeniami. Oznacza to, że niemal jednocześnie władcą panteonu, więcej – jedynym bogiem, mogło być raz jedno, raz drugie bóstwo. Mimo że dla nas postępowanie takie wydaje się wewnątrznie sprzeczne, jednak starożytni Egipcjanie nie odbierali tego w ten sposób¹⁶⁷. Zatem, rozważając określenia Reszefa, koniecznie trzeba mieć w pamięci, że na przykład tytuł „Władca Zgromadzenia Bogów” wcale nie oznacza, że Reszef był traktowany jako ktoś równy, a tym bardziej ważniejszy aniżeli Re, Amon czy Horus.

Drugim względnie często spotykanym tytułem jest „Pan Niebios” (*nb pt*). Pojawia się on dziewięć razy (*Egipt* 8, 10, 11, 16, 17, 18, 19, 20, 24), ograniczając się do okresu Nowego Państwa. Również i ten tytuł jest bardzo popularny i często przypisywany innym bóstwom. Jedyne, co może być dla nas istotne,

¹⁶⁷ Zob. szerzej o mentalności Egipcjan i ich podejściu do bóstw w klasycznej pozycji: Hornung 1991, szczególnie s. 207–212.

to przypuszczenie, że takiego tytułu nie przypisywano by bóstwu o cechach chtonicznych. Zapewne sferą aktywności Reszefa w wyobrażeniach egipskich było niebo – i oczywiście ziemia – nie zaś świat podziemny. Rzecz jasna świadczy to wyłącznie o tym, że Reszef najprawdopodobniej nie był traktowany jako bóstwo chtoniczne w samym Egipcie. W odniesieniu do innych krain nie jest to żaden decydujący argument i może być wykorzystywany jedynie pomocniczo.

Kolejne tytuły pojawiają się już rzadko. Jedynie raz spotkać można określenie „Pan na zawsze, Władca wieczności i czasu” (*nb r nhḥ ḥq3 dt 'ḥ'w*) (*Egipt 11*). Nieco krótsza forma tego tytułu „Pan na zawsze, Władca wieczności” (*nb n nhḥ ḥq3 dt*) także pojawia się jeden raz (*Egipt 15*). Wreszcie jeden raz występuje nieco podobne określenie „Bóg nieskończoności” (*ntr nhḥ*) (*Egipt 17*). Wszystkie te tytuły, podobnie jak poprzednie, są dość typowe i nie wskazują na jakieś szczególne cechy kultu Reszefa. Wreszcie należy wspomnieć o tytule „Wielki w magii (*wr ḥk3.w*)”, który pojawia się tylko raz na steli z triadą bóstw, gdzie jednak identyfikacja Reszefa nie jest do końca pewna¹⁶⁸. Jeśli tytuł ten rzeczywiście odnosi się do Reszefa, wówczas wskazuje na jego apotropaiczną funkcję.

Zupełnie wyjątkowy jest tytuł Reszefa z magicznych papyrusów zawierających „Rytuał odrzucenia złego oka” (*Egipt 39*). Reszef jest tam określony jako „trzymający pierś w swym ręku”. Epitet ten nie jest jasny, można jednak pokusić się o próby jego wytłumaczenia. Biorąc pod uwagę, że Reszef we wcześniejszym tekście bronił przed demonem choroby męskie genitalia (*Egipt 22*), być może określenie to ma związek z leczniczą funkcją Reszefa. Inną możliwością jest pomyłka osoby komponującej tekst, która zupełnie nie знаła już kultu Reszefa i innych semickich bóstw czczonych w Egipcie w okresie Nowego Państwa, czyli co najmniej sześćset lat przed powstaniem omawianego tekstu. Twórca zaklęcia mógł mieć przed sobą jakieś ikonograficzne przedstawienie popularnej triady Kudszu, Reszef, Min, z których znany mu był jedynie egipski Min. Być może odczytując stary zapis, po prostu pomylił nieznanne sobie bóstwa. Kudszu rzeczywiście bywa przedstawiana jako kobieta podtrzymująca rękoma swe nagie piersi. Twórca zaklęcia mógł pomylić Kudszu z Reszefem i w ten sposób Reszef otrzymał epitet „trzymający/a pierś w swym ręku”.

¹⁶⁸ Stela z Muzeum Puszkina, zob. przyp. 139 n.1. Należy przypuszczać, że inskrypcja ta odnosi się do Reszefa, nie zaś do Kudszu, na co wskazuje zarówno położenie inskrypcji, jak i brak gramatycznej formy żeńskiej; zob. Lipiński 2009, 209–210.

C. Cechy Reszefa

a. Wojownik

W przypadku najwcześniejszych zabytków poświadczających kult Reszefa w Egipcie trudno cokolwiek powiedzieć o cechach tego bóstwa, ponieważ materiał onomastyczny jest bardzo ograniczony. Imię 'Abdu-Reszpu, oznaczające „Sługa Reszefa”, niestety nic nie mówi o samym bóstwie. Dopiero przyjęcie Reszefa do oficjalnego panteonu za Amenhotepa II daje nam możliwości uchwycenia cech bóstwa istotnych dla czcicieli. Nie ulega wątpliwości, że najważniejszą cechą Reszefa z punktu widzenia dworu Amenhotepa II była wojowniczość syryjskiego bóstwa. Wynika to zapewne z kilku przyczyn. Otóż Egipcjanie na większą skalę zetknęli się z kultem Reszefa dopiero wraz z wkroczeniem ich oddziałów do Syrii. Sam więc kontekst spotkania tego bóstwa był militarny. Ponadto obraz Reszefa w wierzeniach syro-kananejskich z pewnością budził skojarzenia wojenne, wszak Reszef to bóstwo o wojowniczym, nieokiełznanym temperamentem, skłonne do łatwego unoszenia się gniewem, wpadania w furję, co podczas walki mogło przeradzać się w szal bitewny. Taki bóg bez wątplenia był odpowiednim opiekunem wypraw militarnych młodego, porywczego faraona, co widać w inskrypcji na skarabeuszu, gdzie Amenhotep II został określony jako „umiłowany Reszefa” (*Egipt 4*)¹⁶⁹. Wreszcie w mitach syryjskich, z którymi zapewne w jakiś sposób zetknęli się Egipcjanie podczas swych wypraw od początku panowania XVIII dyn., Reszef jest przedstawiany jako bóstwo groźne, mogące zesłać śmierć¹⁷⁰. Nie jest więc niczym dziwnym, że właśnie Reszef pojawia się na steli z Memfis (*Egipt 2*) upamiętniającej inwazję na Syrię. Amenhotep II chwali się, że przekroczył ze swą armią Orontes „jak Reszef”. Możemy się domyślać, że ma to oznaczać, iż przeprowadził się odważnie, brawurowo, jak wielki wojownik. Na takie właśnie znaczenie wskazuje zastąpienie imienia Reszefa w niemal identycznym tekście steli z Karnaku przez imię Montu – egipskiego boga wojny¹⁷¹. Bez wątpienia dzięki swej wojowniczości Reszef pojawia się także na inskrypcji z Sai (*Egipt 9*). Jest on tam wprost wezwany, by zniszczył wroga. Co ciekawe, owo

¹⁶⁹ Jednak teza Simpsona, że Reszef stał się patronem dorastających synów królewskich, idzie zbyt daleko (Simpson 1953, 86 n.4). Reszef nie pojawia się w związku z jakimkolwiek innym księciem poza przyszłym Amenhotepem II, zresztą w ogóle bardzo rzadko występuje w oficjalnych inskrypcjach królewskich. Sugestia, że stał się opiekunem młodzieży królewskiej na dworach Nowego Państwa wydaje się więc pozbawiona podstaw źródłowych.

¹⁷⁰ Por. *Ugarit 1*.

¹⁷¹ O łączeniu tych bóstw w dalszym paragrafie.

zniszczenie ma się dokonać nie poprzez zwycięstwo w walce, lecz Reszef ma „wypalić” przeciwników. Wyrażenie takie może mieć związek z etymologią imienia Reszefa. Wszak gwałtowne bóstwo noszące w swym imieniu idee żaru, gorąca jest wprost idealne, by wyniszczyć przeciwnika, który chciałby zaatakować pustynną Nubię. Kolejnym zabytkiem podkreślającym wojownicze cechy Reszefa jest inskrypcja Ramzesa III, mówiąca o jego tryumfie nad Libijczykami (*Egipt* 36). Przyrównanie wojowników do Reszefów bez wątplenia ma podkreślać ich siłę i waleczność. Zastanawiająca jest użyta liczba mnoga imienia bóstwa. Pierwszym nasuwającym się wyjaśnieniem jest gramatyczne zestawienie dużej liczby wojowników na rydwanach z pojedynczym bóstwem, co zaowocowało zapisem tego ostatniego w *pluralis*. Nie zmienia to jednak faktu, że takie sformułowanie w odniesieniu do boga pozostaje zaskakujące. Ponieważ także w świecie semickim pojawia się liczba mnoga imienia Reszefa, można przypuszczać, że wyrażenie to nie jest efektem zwykłego gramatycznego uzgodnienia liczby. Być może mamy tu do czynienia z jakimś wyczuciem starożytnych skrybów, którzy wiązali imię Reszefa z hipotetycznie istniejącym pospolitym rzeczownikiem oznaczającym „gorąco”, „żar”, „płomień”. Taki rzeczownik mógłby oczywiście mieć liczbę mnogą. Być może chodziło nawet o zamierzoną grę słów, która była czytelna dla Semitów, zaś Egipcjanie nieświadomie zapisali ją w swej inskrypcji? Niezależnie od takiej czy innej propozycji wyjaśnienia nieco zaskakującej liczby mnogiej nie ulega wątpliwości, że pojawienie się Reszefa w takim kontekście jednoznacznie wskazuje na jego związek z wojną. Z pewnością taki sam obraz Reszefa stoi za wzmianką o nim w inskrypcji Ptolemeusza III w Karnaku (*Egipt* 43). Faraon ukazany jest podczas krępowania jeńca przed niezidentyfikowanym bóstwem (Minem? Reszefem? Montu?). Całość przedstawienia ma bez wątplenia charakter dziękczynienia za odniesiony sukces militarny i nawiązuje do wzorców ikonograficznych Nowego Państwa. A. Schulman nawet sugeruje, że imię Reszefa w inskrypcji nie oznacza samego bóstwa, lecz jest po prostu ogólnym określeniem boga wojny¹⁷². Teza taka wydaje się iść zbyt daleko, jednak nie ulega wątpliwości, że Reszef pojawia się tutaj jako bóstwo specjalizujące się w wojnie. Powyższe przykłady ukazują, że w kulcie królewskim Reszef był postrzegany jako bóg-wojownik wspomagający faraona i jego wojsko. Obraz taki pojawia się za Amenhotepa II, kontynuowany jest za Ramzesa III, a wreszcie pojawia się także w Okresie Hellenistycznym, zapewne jako wyraz nawiązywania przez greckich władców do dawnych wzorów i wielkości Egiptu czasów Nowego Państwa.

¹⁷² Schulman 1979, 83 n.50.

b. Boski opiekun koni

Z obrazem Reszefa-wojownika w źródłach egipskich wprost nierozdzielnie łączy się obraz bóstwa w sposób szczególny związanego z końmi¹⁷³. Niekiedy spotkać można nawet określenia – chyba nazbyt daleko idące – jak „Bóg koni” czy „Pan koni”¹⁷⁴. Ów związek widoczny jest zarówno w tekstach wspominających Reszefa, jak i w przedstawieniach ikonograficznych, choć te drugie budzą więcej kontrowersji ze względu na fatalny stan zachowania.

Już najstarszy tekst królewski ewidentnie ukazuje związek Reszefa z końmi. Stela Amenhotepa II (*Egipt 1*) mówi: „Jego Królewska Mość¹⁷⁵ rzekł do tych, którzy go¹⁷⁶ otaczali: «Dajcie mu najlepsze konie z mej królewskiej stadniny w Memfis¹⁷⁷ i powiedzcie mu: ‘Zajmij się nimi! Ułóż je¹⁷⁸! Zmusz je do galopu! Powoduj¹⁷⁹ nimi (nawet) gdyby ci się opierały!» I tak powierzono Królewskiemu Synowi troskę o konie z królewskiej stadniny, a on wykonywał to, co mu powierzono. Reszef (*ršp*) i Aszarte radowali się nim, bowiem czynił wszystko, czego pragnęło jego serce. Sprawił, że jego konie stały się niezrównane. Nie męczyły się, dopóki on trzymał lejce; nie oblewały się potem (nawet) w szybkim galopie”¹⁸⁰. Nie ulega więc wątpliwości, że Reszefowi bliska była hodowla koni i musiał uchodzić za boskiego specjalistę w tej dziedzinie, zresztą razem z Aszarte, o czym niżej. Na ów związek Reszefa z końmi wskazuje także relief ze świątyni Amona w Karnaku z czasów Amenhotepa II. Relief jest wprawdzie poważnie uszkodzony (zob. opis *Egipt 4*), jednak wydaje się, że przedstawiał on Reszefa-Montu powożącego rydwanem. Takie przedstawienie łączy zamyślenie Reszefa do wojny i do koni.

W tym miejscu należy uczynić mały ekskurs, ponieważ istnieją także dwa inne, niepewne przedstawienia Reszefa na rydwanie bądź konno. Nie zostały one wymienione w katalogu, gdyż nie zawierają one inskrypcji z imieniem Reszefa. Wydaje się, że należy poświęcić im obecnie kilka słów, gdyż wskazują one na związek naszego bóstwa z końmi. Nie można przy tym ograniczyć się do odesłania do najlepszego omówienia ikonografii Reszefa pióra I. Corneliusa, ponieważ autor ten w swej późniejszej publikacji poświęconej ikonografii syro-

¹⁷³ Zob. Simpson 1960, 65; Fulco 1976, 3.

¹⁷⁴ Helck 1971, 450–451.

¹⁷⁵ Czyli Totmes III.

¹⁷⁶ Czyli młodego Amenhotepa II.

¹⁷⁷ Dosł. „w nomie Białego Muru”.

¹⁷⁸ Dosł. „wpój im posłuszeństwo/strach”.

¹⁷⁹ Ten staropolski wyraz wiążący się z wodzeniem, wodzami itd. wydaje się być lepszy niż współczesne „kierować”, które obecnie niemal nieodłącznie kojarzy się z kierownicą.

¹⁸⁰ ANET 244.

-palestyńskich bogiń w sztuce egipskiej drugiej połowy 2 tys.¹⁸¹ zmienia zdanie i waha się, czy przypisać owe wyobrażenia Reszefowi czy też Asztarte. Do takich kontrowersyjnych wyobrażeń należy fragment wapiennego reliefu z Abusir, pochodzący ze świątyni Sachmet, z czasów XVIII dyn. (1552–1295 r.). Jest on przechowywany w Ägyptisches Museum, Berlin 19808. Ten niewielki fragment reliefu przedstawia lewą rękę bóstwa dzierżącą dużą tarczę i włócznię oraz prawą dłoń z lejcami bądź wodzami. Nad lewą ręką znajduje się przedmiot interpretowany bądź jako wąż oplatający włócznię¹⁸², bądź dodatkowy uchwyt tarczy¹⁸³ albo lina służąca przy miotaniu włóczni¹⁸⁴. Niestety trudno ustalić, czy bóstwo jedzie konno, czy też powozi rydwanem. Ta druga wersja wydaje się nieco bardziej prawdopodobna, ze względu na – jak się wydaje – wyprostowaną pozycję bóstwa oraz brak końskiej głowy, która raczej powinna być widoczna, gdyby bóstwo jechało konno¹⁸⁵. Zachowała się także krótka, uszkodzona inskrypcja, która jednak nie pomaga w identyfikacji¹⁸⁶. Różni badacze widzą tu Asztarte / Anat bądź Reszefa, na korzyść którego świadczy coś, co mogło być brodą nim relief został uszkodzony¹⁸⁷. Także przedstawienie z tarczą i włócznią trzymanymi w jednej ręce nie wskazuje jednoznacznie, które bóstwo zostało wyobrażone. Wbrew wcześniejszym sugestiom taki sposób trzymania broni nie jest przypisany wyłącznie Reszefowi¹⁸⁸. Tarczę i włócznię w jednej ręce dzierży także jadąca konno Asztarte, jak to pokazuje relief z czasów Ramzesa II,

¹⁸¹ Cornelius 2004.

¹⁸² Tak Schulman 1977, 14; Spalinger 1978, 516. Nawet jeśli przedmiot interpretować jako węża, to z pewnością nie jest on trzymany przez bóstwo, jak tego chcieliby obaj przytoczeni powyżej badacze. Na reliefie widać, że ów domniemany wąż wystaje jedynie ponad dłonią bóstwa, natomiast poniżej dłoni brak jakiegokolwiek śladu węża, mimo że akurat w tej części relief jest dość dobrze zachowany. Należałoby wówczas stwierdzić, że bóstwo trzyma w dłoni pół węża, co oczywiście nie wchodzi w grę.

¹⁸³ Lipiński 2009, 170. Ów domniemany uchwyt jest jednak umieszczony asymetrycznie, sięga bowiem pod kątem od środka tarczy do jednego z jej brzegów. Takie mocowanie uchwytu wykluczałoby możliwość prostego trzymania tarczy, jak to jest przedstawione na reliefie.

¹⁸⁴ Co wydaje się najbardziej prawdopodobne; Cornelius 1994, 83.

¹⁸⁵ Stadelmann 1967, 57; Cornelius 1994, 83. Odmienne Lipiński 2009, 170.

¹⁸⁶ „...wszystkie obce kraje pod twoje stopy”.

¹⁸⁷ Asztarte / Anat: Leclant 1960, 28–29, fig. 8; Schulman 1977, 14; Spalinger 1978, 516; ku takiej interpretacji zdaje się skłaniać także Fulco 1976, 6, nie decyduje się jednak na kategorię sady; Reszef: Borchartd 1910, 126 (nie zaś Burchardt, jak podają Fulco i Lipiński); Gressmann 1927, 100, pl. CXLIII nr 351; Stadelmann 1967, 57; Helck 1971, 452 (nr 27); Cornelius 1994, 82–83; Lipiński 2009, 169–170. W swej nowszej pracy Cornelius wycofuje się z wcześniejszych ocen i pozostawia problem identyfikacji nierozwiązany, skłaniając się jednak ku Asztarte; Cornelius 2004, 41.

¹⁸⁸ Wbrew: Stadelmann 1967, 57–58; Cornelius 1994, 83; Lipiński 2009, 169.

znaleziony w Buhen¹⁸⁹. Należy jednak zauważyć, że jest to sytuacja wyjątkowa i zwykle Asztarte trzyma tarczę i broń (włócznię, maczugę itp.) osobno, w dwóch rękach. Z kolei dla Reszefa taki sposób trzymania broni jest jak najbardziej typowy. Zdaje się to wskazywać jednak na Reszefa, jako na bóstwo przedstawione na uszkodzonym reliefie z Abusir, choć oczywiście daleko do jakiegokolwiek pewności. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku uszkodzonej steli ze świątyni grobowej Totmesa IV (1401–1390) w Tebach, przechowywanej obecnie w University College w Londynie (UC 14374)¹⁹⁰. Zachowana krótka inskrypcja nie wymienia imienia bóstwa, lecz jedynie ubóstwionego fundatora: „Mencheprure [=Totmes IV], dobry bóg”. Tym razem nie ma wątpliwości, że bóstwo siedzi na koniu, ponieważ widoczne są łeb i pierś zwierzęcia. Ponad głową widać rękę bóstwa dzierżącą tarczę i włócznię. Przed koniem stoi Totmes IV unoszący dłoń w geście adoracji. Wydaje się, że również w tym przypadku ukazanie bóstwa dzierżącego w jednej ręce tarczę i włócznię może wskazywać na Reszefa. Znowu jednak nie sposób odrzucić z całą pewnością możliwości, że mamy do czynienia z Asztarte¹⁹¹.

Kolejny królewski zabytek przedstawiający związek Reszefa z końmi – relief z Sai w Nubii (*Egipt 9*) – także jest poważnie uszkodzony. Widoczna jest jedynie głowa konia i tarcza jeźdźca, jednak inskrypcja zdaje się wskazywać, że mamy tu do czynienia z Reszefem. Jeśli tak właśnie jest, to bóstwo samodzielnie dosiada rumaka. Na obraz Reszefa związanego z końmi – połączony z obrazem Reszefa-wojownika – może wskazywać inskrypcja Ramzesa III (*Egipt 36*), w której wojownicy na rydwanach są przyrównani do „Reszefów”. Zapewne nieprzypadkowo jedyną cechą owych wojowników wspomnianą w inskrypcji jest to, że walczą na rydwanach zaprzężonych w konie.

Oprócz zabytków królewskich dysponujemy także jednym zabytkiem prywatnym, który jednoznacznie wskazuje na szczególne zainteresowanie Reszefa końmi. Mowa o steli z Tell el-Borg (*Egipt 6*). Inskrypcja w oczywisty sposób kieruje nas właśnie w tę stronę: „Reszef, pan domu stadniny koni”. Co więcej, fundatorem steli jest królewski koniuszy! Zapewne nieprzypadkowo

¹⁸⁹ Cornelius 2004, 118 (Cat. 4.4a). Co ciekawe, Cornelius, omawiając kontrowersyjne przedstawienie Reszefa z Abusir, skłania się ku opinii, że może to być Asztarte, jednak podawany przez niego jako argument przykład ukazuje Asztarte z tarczą i włócznią trzymanymi o s o b n o, w lewej i prawej ręce; Cornelius 2004, 41 (Cat. 1.8).

¹⁹⁰ Schulman 1957, 264–265; Leclant 1960, 19–21 fig. 4; *PM II* 446; Stadelmann 1967, 58; Helck 1971, 451; Stewart 1976, 50 pl.40:2; Cornelius 1994, 83–84 (RR 36); Cornelius 2004, 40–41; Lipiński 2009, 172.

¹⁹¹ Za Asztarte opowiadają się: Schulman 1957, 264–265; Leclant 1960, 19–21; Stewart 1976, 50; Schulman 1977, 14; zaś za Reszefem: Stadelmann 1967, 58; Helck 1971, 451; Cornelius 1994, 83–84 (RR 36); Lipiński 2009, 172. Cornelius 2004, 41 dopuszcza obie możliwości.

właśnie takiemu bogu poświęcił on swą stelę. Ponadto obok Reszefa znajduje się Asztarte, także znana ze swego zamiłowania do koni, co potwierdza jej wizerunek. Bogini na owym wizerunku stoi na grzbiecie rumaka¹⁹².

Przedstawione przykłady wskazują, że w kręgach dworskich Reszef był postrzegany jako bóstwo szczególnie zainteresowane końmi. Wydaje się, że podstawą takiego połączenia jest związek Reszefa z wojną i jego ognisty temperament. Pamiętać przy tym należy, że koń na całym starożytnym Bliskim Wschodzie był zwierzęciem wykorzystywanym do walki, ewentualnie jako szybki (a zatem ekskluzywny) środek transportu, nie był zaś zwierzęciem jucznym, a tym bardziej wykorzystywanym do pracy w polu. Zatem połączenie konia – zwierzęcia narowistego (ogiery rzadko wałaszono) i wykorzystywanego głównie na polu walki – z Reszefem, bogiem popędliwym i wojowniczym, musiało być czymś zupełnie naturalnym. Być może jakąś rolę w Egipcie dodatkowo grało azjatyckie pochodzenie Reszefa, wszak konie również przybyły do Egiptu z Azji. Jednak z pewnością nie był to element decydujący, ponieważ także w samym Ugarit łączono Reszefa z końmi (zob. szerzej we wnioskach do rozdziału poświęconego Ugarit, w paragrafie omawiającym cechy Reszefa).

c. Dobroczynne bóstwo opiekuńcze

Zupełnie inaczej przedstawia się sytuacja, gdy przyjrzymy się stelom prywatnym. Różnica w charakterze Reszefa jest wprost uderzająca. Oto w inskrypcjach nie występuje jakakolwiek wzmianka o wojnie, a tym bardziej o walce z użyciem koni, z reguły natomiast spotykamy prośby o pomyślność lub uzdrowienie. Na przykład Amenemope prosi na ufundowanej przez siebie steli (*Egipt 7*) „oby znowu ożył”, co najprawdopodobniej należy rozumieć jako prośbę o uzdrowienie. Podobnie obie stele fundowane przez Paszeda zawierają prośby skierowane do Reszefa o pomyślność, zdrowie i długie życie, nie wspominają zaś w żaden sposób o powodzeniu w walce: „oby dał życie, pomyślność i zdrowie (dla *ka* słu)gi w Miejscu Prawdy” (*Egipt 13*) oraz „Niechaj obdarzy życiem, pomyślnością, zdrowiem, wyrazistością twarzy, chwałą, łaską i życiem Re [= długim życiem], podczas gdy podążam za jego *ka*. Niechaj me usta będą codziennie napełnione aż osiągnę podeszły wiek w jego chwale” (*Egipt 14*). Skryba Paqer wprost zwraca się: „obyś uzdrowił me ramiona [i otworzył me oczy” (*Egipt 24*). Stela z Aberdeen określa Reszefa – o ile słusznie interpretujemy termin *šzrm'n3* – jako „(przynoszącego) dobrobyt” (*Egipt 26*).

¹⁹² Więcej o łączeniu Reszefa i Asztarte w dalszym paragrafie.

Spotkać można także bardziej standaryzowane prośby, jak ta ze steli z Athribis (*Egipt 33*): „Niechaj cię obdarzy życiem i wszelkim zdrowiem każdego dnia”, jednak także i one nie zawierają żadnego odniesienia do sfery militarnej. Ów brak związku z wojskiem jest jeszcze bardziej zauważalny, gdy do powyższych przykładów dodamy prośby skierowane do Reszefa na papirusach magicznych. Na papirusie Chester Beaty (*Egipt 22*) Reszef pojawia się jako bóstwo mające ochronić modlącego się przed trucizną. Podobnie ochronną funkcję mają pełnić „Reszefy” z papirusu turyńskiego (*Egipt 35*). Jako boski lekarz Reszef pojawia się także na magicznym papirusie z Lejdy (*Egipt 27, 28*), gdzie ma uleczyć obcą chorobę zwaną Samana (*szm'wn3*). W kolejnych wersach powtórnie pojawia się imię Reszefa, niestety w niejasnym kontekście: „masz pójść przed tymi, których zabija Reszef”. Zaklęcie jest uszkodzone, z pewnością jednak i tutaj Reszef ma uleczyć modlącego się poprzez pokonanie demona. Ta właśnie wskazówka jest pomocna w wyjaśnieniu zaskakującej sytuacji: otóż Reszef w modlitwach na stelach prywatnych (oczywiście na tych stelach, gdzie takie modlitwy występują; większość niestety ogranicza się do wspomnienia imion i ewentualnie tytułów bóstw oraz fundatora) zawsze pojawia się jako bóstwo dobroczynne, często pomagające w kłopotach zdrowotnych. Natomiast ikonografia niezmiennie ukazuje Reszefa jako groźnego, uzbrojonego wojownika. Wystarczy przytoczyć kilka przykładów z najbardziej znanym wyobrażeniem Reszefa ze wzmiankowanej steli z Athribis na czele, gdzie Reszef w charakterystyczny dla siebie sposób w jednej ręce dzierży tarczę i włócznię, a w drugiej wznosi buławę-topór (*Egipt 33*). Podobnie ukazany jest Reszef na omawianej steli Amenemope (*Egipt 7*). Na pierwszej ze stel Paszeda bóg jest podobnie uzbrojony, nie kroczy jednak w stronę oranta, ale siedzi (*Egipt 13*). Praktycznie wszystkie stele prywatne z okresu Nowego Państwa powielają tego typu wzorce ikonograficzne w przedstawianiu Reszefa.

Mamy więc dość paradoksalną sytuację. Ikonograficzne wzorce przedstawiania Reszefa wypracowane na dworach królów XVIII dyn. niemal nie zmieniają się. W dalszym ciągu Reszef jest przedstawiany jako groźny wojownik, dzierżący tarczę i włócznię oraz zamierzający się na nieprzyjaciół toporem bądź buławą, choć żadna z inskrypcji na prywatnych stelach nie wspomina o militarnym aspekcie kultu Reszefa¹⁹³. Mimo tak zbliżonej ikonografii inskrypcje

¹⁹³ Warto tu podkreślić, że prywatne stele pochodzą z różnych miejsc i różnych środowisk. Znaczną część z nich odnaleziono robotniczej osadzie w Deir el-Medina, ale są także stele z osady wojskowej Qantir (także bez najmniejszej wzmianki o militarnym charakterze kultu Reszefa) czy ze świątyni Ptaha w Memfis. Nie można więc mówić, że brak odniesień do działań militarnych w inskrypcjach wynika z jednorodności bazy źródłowej. Być może jedynym wyjątkiem, choć tylko częściowym, jest stela z Tell el-Borg, gdyż Reszef został na niej określony jako „Pan domu stadniny koni” (*Egipt 6*). Ponieważ konie używane były głównie do celów militarnych (choć dla szybkiego przesyłania wiadomości również), może to wska-

na stelach prywatnych wskazują na zupełnie odmienne znaczenie obrazu. Oto Reszef przestaje być bogiem wojny, pokonującym nieprzyjaciół Egiptu, lecz staje się bóstwem opiekuńczym, darzącym swych czcicieli pomyślnością i nade wszystko – zdrowiem. Można by rzec, że poznajemy drugą, dobrotliwą twarz Reszefa¹⁹⁴. Należy więc zastanowić się, co spowodowało utrwalenie się „militarnego” wzorca ikonograficznego Reszefa, mimo zmiany charakteru kultu. Otóż najprawdopodobniej egipcscy rzemieślnicy po prostu przyzwyczaili się do początkowego obrazu Reszefa związanego z jego rolą boskiego wojownika na dworze faraonów. Wiąże się to w oczywisty sposób z konserwatyzmem sztuki egipskiej, gdzie raz wypracowane wzorce z trudem ulegają zmianom. Jednak wydaje się, że zachowując stary wzorzec ikonograficzny, nadano mu nowe znaczenie. W starą formę włożono nową treść, ponieważ Reszef jest przedstawiany na prywatnych stelach jako wojownik, ze względu na pomoc w leczeniu chorób. Wynika to oczywiście z przekonania starożytnych, że choroby powodowane były przez demony. Aby wyzdrowieć, należało pokonać demona, a dokonać tego mogło jedynie silne, uzbrojone bóstwo. Wojowniczy Reszef nadawał się do tego doskonale, tym bardziej że w świecie Semitów Reszef był postrzegany właśnie jako bóstwo władające zarazą czy szerzej – chorobą. Być może ten aspekt kultu jego był znany w Egipcie już wcześniej, dzięki kontaktem z semickimi imigrantami. Nieprzypadkowo na Papirusie z Lejdy Reszef ma właśnie zabijać – niestety bliżej nieznanie – demony powodujące choroby. Nie jest także niczym zaskakującym, że w ikonografii nie ma przedstawionych przeciwników, których miałby pokonać Reszef. Z jednej strony przezorniej bowiem było nie ukazywać demonów, tak by ich niechęć w ten sposób nie przywołać, z drugiej zaś – Reszef miał chronić przed wszelkimi demonami niosącymi choroby. Przedstawienie tylko jednego rodzaju demona prowadziło do nieskuteczności modlitwy / zaklęcia przeciwko innym. Przedstawienie zaś wszelkich możliwych demonów powodujących choroby rzecz jasna nie było możliwe. Taki apotropaiczny charakter przedstawień Reszefa na stelach prywatnych¹⁹⁵ potwierdza występowanie amuletów z imieniem (*Egipt 5*) bądź

zywać na wojskowy aspekt kultu Reszefa. Z drugiej jednak strony nawet koniuszy królewski Betu nie prosi na swej steli Reszefa o zwycięstwo w walce. Raczej można się domyślać, że Reszef występuje tam głównie ze względu na swój związek z końmi, podobnie zresztą jak Aszartę.

¹⁹⁴ Zob. szerzej: Münnich 2009a, 53–71.

¹⁹⁵ Zob.: „The shield, like the raised hand as a gesture of power, is used apotropaic to ward off evil, mostly sickness”. (Cornelius 1994, 259); „Dahinter steht der Heilgott-Aspekt des Gottes, der nunmehr als Schutzgott gegen Dämonen und als Bekämpfer gefährlicher Krankheiten begegnet”. (Niehr 2003, 90); „Die erhobene Hand ... – mit oder ohne Waffen – symbolisiert wohl auch hier die apotropäische Funktion des Gottes.” (Frey-Anthes 2007, 117–118).

wyobrażeniem Reszefa¹⁹⁶. Wydaje się także, że ochronny charakter wizerunku Reszefa-wojownika był na tyle popularny, że po zaniknięciu kultu samego Reszefa inne bóstwa chroniące przed nieszczęściem przedstawiano w podobny sposób. W pozie wojownika ruszającego do natarcia (tzw. *smiting god*) pojawia się w 1. tys. Bes, którego zdradza jego charakterystyczna, wykrzywiona twarz, mimo różnorodnych inskrypcji, określających go jako Amona-Re, Mina-Horusa, Harpokratesa¹⁹⁷. Jest to efekt postępującego synkretyzmu w religii egipskiej. W tym kontekście nie dziwi wyjątkowa figurka Reszefa-Harpokratesa (*Egipt 37*), zapewne również mająca funkcje apotropaiczne.



Il. 4: Figurka typu *smiting god*, Schroer 1987, 536 Abb.81

W tym miejscu czytelnikowi należy się nieco dłuższe wyjaśnienie dotyczące wspomnianych już dwukrotnie figurek typu *smiting god*, znajdujących nie tylko w Egipcie, lecz także w Kanaanie, w Syrii, a także na Cyprze i w Grecji oraz w koloniach fenickich. Figurki te pochodzą w większości z drugiej połowy 2. tys., jednak wcale liczne są znaleziska datowane także na pierwszą połowę 1. tys. Omawiane figurki przedstawiają zawsze kroczące bóstwo z uniesioną w górę jedną ręką, w której zwykle dzierży ono broń. W drugiej ręce pojawiają się różne przedmioty (zob. jako przykład il. 4). Na głowie najczęściej znajduje się egipska biała korona, choć spotkać można także koronę podwójną, koronę atef, koronę z dyskiem słonecznym, koronę z rogami bądź same rogi, co utrudnia połączenie z (jednym?) konkretnym bóstwem. Figurki typu *smiting god* identyfikowano z Reszefem¹⁹⁸, ze względu na podobieństwo z ikonografią tego boga na zabytkach egipskich. Brak jednak elementów, które w pewny sposób

¹⁹⁶ „Leibovitch Amulet” o nieznannej proveniencji (zbiory prywatne); zob. Fulco 1976, 15; Cornelius 1994, 39 (RR 15). Być może Reszef pojawia się także na amulecie z Aten wspomnianym powyżej w przypisie 158 nr 5. Do tego można dodać cały zestaw pieczęci cylindrycznych i skarabeuszy, które także mogły pełnić rolę amuletów, por. Cornelius 1994, 88–124.

¹⁹⁷ Lipiński 1995, 183.

¹⁹⁸ Zob. np. Collon 1972, 111–134; ostrożniejsza w identyfikacji była Negbi 1976 oraz Seeden 1980. Ku wiązaniu figurek *smiting god* z Reszefem skłania się – choć nie w każdym przypadku i stawiając zasadne pytania – Lipiński 2009, 139–160.

potwierdzałyby taką identyfikację, jak na przykład głowa gazeli na koronie. Przede wszystkim zaś brak choćby jednej figurki z inskrypcją wskazującą na Reszefa. Stąd I. Cornelius w swej monografii połączył z Reszefem jedynie trzy figurki (pochodzące z Kanaanu) dzierżące w drugiej ręce tarczę, co upodobało je do Reszefa ze stel egipskich, resztę zaś figurek identyfikował z Ba'alem¹⁹⁹. Należy jednak zauważyć, że tarcze figurek *smiting god* były zdecydowanie mniejsze aniżeli te ze stel, co obniża wiarygodność identyfikacji. Podobny typ postaci można także spotkać w gliptyce syro-kananejskiej, gdzie także bywa łączony z Reszefem²⁰⁰. Być może część kontrowersyjnych figurek rzeczywiście ukazuje omawiane bóstwo. Bardziej jednak prawdopodobne jest, że mamy tu do czynienia z sytuacją nieco podobną do egipskich przedstawień bogini Kudszu, o czym nieco niżej. Otóż najprawdopodobniej figurki te są efektem synkretycznego połączenia w środowisku egipskim syro-kananejskich męskich bóstw o wojowniczych cechach. W pierwszej kolejności będą to Ba'al i właśnie Reszef, choć nie można wykluczyć także innych bogów (Jam?). Ów synkretyczny twór zaczął jednak żyć własnym życiem i stał się – podobnie jak Kudszu – popularnym wzorcem ikonograficznym nie tylko w Egipcie, ale także w Kanaanie, a później szerzej w Syrii, w Fenicji, na Cyprze i w koloniach fenickich. Trudno jednak o identyfikację figurek z konkretnym bóstwem. Jedyne co jest pewne, to fakt wojowniczych cech przedstawianego boga. To wprawdzie łączy go z Reszefem, jednak raczej na podstawie tego, co już wiemy ze źródeł pisanych lub przedstawień ikonograficznych w pewny sposób identyfikowanych dzięki inskrypcjom. Nie jest przy tym jasne, jak postrzegany był ów wojowniczy obraz bóstwa: czy dosłownie jako bóg walczący z nieprzyjaciółmi, czy też jako bóg zwalczający demony choroby?²⁰¹ Zatem analiza figurek typu *smiting god* nie wnosi nic nowego do obrazu Reszefa, a raczej opiera się na znanych już źródłach. Jediną istotną cechą byłaby powszechność kultu, z racji znacznego rozpowszechnienia omawianych figurek. Do tego jednak należałoby dokonać pewnej identyfikacji poszczególnych znalezisk, co nie jest możliwe.

Pozostał nam do omówienia jeszcze jeden typ wizerunków Reszefa pojawiający się w Nowym Państwie, mianowicie tzw. stele z triadami²⁰². Ukazują one uzbrojonego Reszefa stojącego po lewicy bogini Kudszu, która po swej

¹⁹⁹ Cornelius 1994, 125–133 (RB 1–3). I. Cornelius używa przy tym terminu *menacing god*.

²⁰⁰ Cornelius 1994, 91–102 (RM 1–15).

²⁰¹ To pytanie jest szczególnie zasadne w odniesieniu do drobnych przedstawień na amuletach.

²⁰² Zob. *Egipt 15–17* oraz mniej pewne przykłady wymienione w przypisie 158.

prawej ręce ma z kolei Mina. Kudszu jest naga i stoi na lwie bądź koniu²⁰³. W ręce wyciągniętej w stronę Reszefa zwykle dzierży węża / węże, zaś w tej skierowanej w stronę Mina ma kwiat / kwiaty lotosu. Sam Min natomiast jest zwykle ukazany z fallusem w stanie wzwodu. W związku z tym całą scenę interpretowano jako związaną z kultem płodności, przy czym węże były traktowane jako zwierzęta falliczne, zaś kwiat lotosu – jako afrodyzjak²⁰⁴. Problemem w takiej interpretacji pozostawał jednak Reszef, ponieważ brak tekstów przedstawiających go jako bóstwo płodności. Wydaje się, że interpretacja wyłącznie „płodnościowa”²⁰⁵ jest w tym wypadku uproszczeniem. Nieprzypadkowo zwracano uwagę, że węże na Bliskim Wschodzie są także postrzegane jako zwierzęta związane z leczeniem²⁰⁶. Kudszu wyciąga rękę z wężem właśnie ku Reszefowi. Otóż wydaje się, że całą scenę należy odczytywać w następujący sposób: Kudszu jest oczywiście centralną postacią i symbolizuje życie w jego najpiękniejszych przejawach – miłości i zdrowiu. Należy tu podkreślić, że mimo nagości w przedstawianiu Kudszu w inskrypcjach na stelach zwykle nie jest ona powiązana ze sferą erotyczną²⁰⁷. Bogini ta darzy po prostu dobrym życiem, w tym właśnie miłością i płodnością oraz niezbędnym zdrowiem. Męskie bóstwa przedstawiają w tym wypadku oba aspekty: Min – miłość erotyczną²⁰⁸,

²⁰³ Z racji odmiennej tematyki niniejszej pracy nie zamierzamy wchodzić w dyskusję, jaka forma imienia jest poprawna (*Kudšu / Kudāšu / Kedeš / Kedešet / Kadištu*) oraz kim właściwie jest przedstawiona bogini. Do czynienia mamy z czterema podstawowymi koncepcjami: a) jest to przedstawienie Aszery / Aszirat; b) jest to samodzielna bogini; c) jest to synkretyczne połączenie zachodniosemickich bogiń, przy czym za istotne uznaje się cechy związane z seksualnością, płodnością i dobrobytem; d) jest to zachodniosemicka nazwa amuletu, która w Egipcie stała się nazwą bogini. Zob. przegląd nowszej literatury: Cornelius 2004, 94–95 wraz z recenzją: Lipiński 2005, 128–131 = Lipiński 2009, 198–203. Pierwsza z koncepcji nie jest potwierdzona inskrypcjami egipskimi, ponieważ na stelach itp. bogini zwykle zwana jest Kudszu, niekiedy pojawiają się także imiona Asztarte bądź Anat, brak zaś Aszery. Koncepcja druga nie znajduje potwierdzenia w tekstach semickich, ponieważ nie ma tam imienia własnego bogini Kudszu, a określenie *qdš(t)* odnosi się do różnych postaci (Aszera, Asztarte, nierządnic sakralna). Koncepcja trzecia i czwarta raczej się uzupełniają aniżeli wykluczają. Można tu powtórzyć za van Koppen & van der Toorn 1999, 417, łącząc dwa fragmenty ich hasła: „A simple solution is to translate ‘the Holy One’, an epithet of unidentified Canaanite goddess ... taken over and developed in Egypt”.

²⁰⁴ Zob. najpełniejsze dotychczas opracowania poświęcone Kudszu: Bogoslovskaya & Bogoslovsky 1978 oraz Cornelius 2004.

²⁰⁵ Albright 1968a, 77–78.

²⁰⁶ Caquot 1956, 55; Keel 1992, 208; Münnich 2006, 43*–45*.

²⁰⁷ Cornelius 2004, 97–98. Przesadą jest jednak negowanie występowania tejże sfery, zob. stela Berlin 21626, gdzie fundatorką wydaje się nierządnicą (sakralną?). Zob. Cornelius 2004, 129 (Cat 5.17), gdzie podana jest wcześniejsza literatura. Lipiński 2009, 203 sugeruje, że mamy do czynienia z kapłanką, jednak jej funkcja jest niejasna.

²⁰⁸ Wydaje się, że przesadą jest przydawać także i lotosom skierowanym w stronę Mina znaczenie uzdrawiające. Zob. Cornelius 2004, 80, 98.

zaś Reszef – zdrowie²⁰⁹. Uzbrojenie Reszefa (włócznia bądź buława-topór) także i w tym przypadku nie ma nic wspólnego z wojną. Nie jest to zresztą niczym zaskakującym, mamy wszak do czynienia ze stelami prywatnymi, nie zaś królewskimi. Broń jest potrzebna Reszefowi dla odpędzenia ewentualnych demonicznych napastników mogących przynieść choroby.

Wreszcie z chorobami ma zapewne związek egipski symbol Reszefa, czyli gazela. Jej głowa często występuje zamiast ureusza na koronie noszonej przez to bóstwo. Wydaje się, że przyczyną tego była negatywna konotacja tego zwierzęcia w świecie egipskiej symboliki. Gazela – mieszkaniec pustyni, a zatem sfery dla człowieka nieprzyjaznej – była uważana za zwierze „niezdrowe, zaraźliwe i szkodliwe”²¹⁰. Dla boga, który panuje nad chorobą, to idealny symbol, pomijając fakt, że w Syrii i Anatolii również wiązano Reszefa z występującymi tam zwierzętami o długich rogach, czyli kozłami lub jeleniami²¹¹. Należy także wspomnieć, że gazela w ikonografii egipskiej może symbolizować osobę przybyłą z zewnątrz, szczególnie z Azji²¹². Nie trzeba dodawać, że dla Reszefa taki symbol jest wprost idealny. Natomiast nie do końca jest jasne powiązanie gazeli z Reszefem na podstawie ich domniemanego wspólnego pochodzenia z pustyni²¹³. O ile dla gazeli jest to oczywiste, o tyle związek Reszefa z pustynią nie jest jasny. Stąd określenie Reszefa wprost „bogiem pustyni” jest raczej nieuzasadnione²¹⁴. Można jedynie pośrednio wnioskować, że skoro jest on bóstwem opiekuńczym, pomocnym w chorobie, zaś demony choroby chętnie zamieszkują tereny pustynne, więc i Reszef musi być jakoś związany z pustynią. Brak jednak jakiegokolwiek tekstu wprost wskazującego na Reszefa jako boga pustyni.

²⁰⁹ Nieco podobnie postrzega Reszefa w tych przedstawieniach Frey-Anthes 2007, 118, wysuwając na pierwszy plan jego rolę jako bóstwa ochronnego (Schutzgott).

²¹⁰ Simpson 1953, 88; zob. także Bonnet 1952, 201 (s.v. Gazelle); Frey-Anthes 2007, 119.

²¹¹ Zob. niżej wzmiankę o „Reszefie Panu rogów” w rozdziale o Emar, *ršp špr̄m* w rozdziale o źródłach z Cylicji oraz tamże utożsamianie Reszefa z Runtiją (bogiem-jeleniem).

²¹² Desroches-Noblecourt 1956, 203–209.

²¹³ Simpson 1984, 245; Strandberg 2009, 141.

²¹⁴ Zob. np. Giveon 1980, 145.

VI. BYBLOS

Heriszef

W Byblos nie odnaleziono żadnej inskrypcji wymieniającej Reszefa. Brak także choćby jednego imienia teoforycznego pochodzącego od imienia tego bóstwa. Mimo to można spotkać się z informacją, że w Byblos było miejsce kultu Reszefa!¹ Wynika to z faktu odnalezienia tam hieroglificznej inskrypcji zawierającej imię Heriszefa. Jej odkrywca, M. Dunand, bez wahania zinterpretował pojawienie się imienia Heriszefa jako egipski odpowiednik semickiego Reszefa i temu ostatniemu przypisał zarówno obelisk, jak i świątynię.

1. Obelisk został odnaleziony w tzw. Świątyni Obelisków datowanej na okres Średniego Brązu (1900–1600 r.)². Na jednym z boków nosi hieroglificzną inskrypcję zapisaną w dwóch pionowo ułożonych wierszach: „Umiłowany Heriszefa[-Re] (*ḥr-šf* [*r'*]), **władca Byblos, Abiszemu, odnowiony życiem [i] jego królewski kanclerz Ku-kun(?) syn Rutaty(?), usprawiedliwiony głosem**”³.

Jak już wcześniej zostało to przedstawione, Reszef i Heriszef byli w Egipcie łączeni, choć trzeba przyznać, że źródła wykazujące takie połączenie są nader rzadkie. W rzeczywistości dysponujemy zaledwie jednym zabytkiem, w którym – według powszechnie przyjętej opinii – imię Heriszefa pojawia się zamiast imienia Reszefa (*Egipt* 57). Ponadto dwa inne zabytki w jakiś sposób wiążą te dwa bóstwa, jednak ich nie utożsamiają (*Egipt* 38, 54). Należy przy tym zwrócić uwagę na czas powstania tych zabytków. Magiczny Papirus Harrisa (*Egipt* 57) pochodzi z XIII–XII w., Papirus Wilbour (*Egipt* 54) z połowy XII w., a relief z Hibis (*Egipt* 38) z końca V w. Zatem inskrypcja z Byblos jest starsza od papirusów egipskich łączących Heriszefa z Reszefem co najmniej o pół tysiąclecia, a od reliefu z Hibis o grubo ponad tysiąc lat. Biorąc pod uwagę

¹ Dunand 1968, 25,54.

² Joukowsky 1997, 392.

³ Dunand 1954, 878, pl.XXXII:2; Montet 1962, 89.

tak dużą rozpiętość czasową i terytorialną (Egipt – Syria) trudno o pewność, że rzeczywiście hieroglificzny zapis imienia Heriszefa na obelisku z Byblos winien być odczytywany jako imię Reszefa⁴. Być może rację ma E. Lipiński, sugerujący, że obelisk jest wynikiem wpływów IX i X dyn. z Herakleopolis, gdzie głównym bogiem był właśnie Heriszef. Wprawdzie pomiędzy czasem panowania tych dynastii (2160–2040 r.) a czasem powstania Świątyni Obelisków istnieje co najmniej 150–200-letnia rozbieżność, jednak kult bóstwa na peryferyjnych obszarach mógł bez problemu utrzymać się dłużej aniżeli bezpośrednie wpływy polityczne Herakleopolis. Mniej prawdopodobne jest ponowne użycie starszego obelisku podczas budowy Świątyni Obelisków⁵, ponieważ powodowałyoby to przeniesienie panowania Abiszemu I na okres najazdów amoryckich, podczas gdy inne źródła określają tego władcę jako współczesnego z Amenemhatem III (1842–1797 r.)⁶.

Wszystkie powyższe wątpliwości powodują, że trudno uznać inskrypcję ze Świątyni Obelisków z Byblos za mocny dowód występowania kultu Reszefa. Oczywiście nie możemy z całą pewnością takiej możliwości odrzucić, jednak wydaje się ona bardzo mało prawdopodobna. Jeszcze bardziej nieprawdopodobne jest z rzadka sugerowane wiązanie z Reszefem egip. *ḥʿytꜣw*, występującym w Tekstach Piramid i na Cylindrze Monteta oraz właśnie w Byblos⁷.

⁴ Zob. wątpliwości zgłaszane przez Lipińskiego (1995, 186).

⁵ Jak to sugeruje Lipiński 1995, 186.

⁶ Montet 1962, 89.

⁷ Scandone Matthiae & Xella 1981, 147–152; Xella 1992, 374.

VII. ALALACH

Onomastyka

W Alalach znaleziono kilka tekstów, które zawierają imiona teoforyczne z elementem imienia Reszefa. Niektóre z nich wzbudzają wątpliwości, czy rzeczywiście można widzieć w nich imię Reszefa, o czym niżej. Część tekstów pochodzi z warstwy VII, czyli z pierwszej połowy XVI w. Część z kolei została odnaleziona w warstwie IV (teksty, w których pojawia się Tiriš/szra(ma)), należy je zatem datować na XV w. Ów Tiriš/szra(ma) był przedstawicielem króla Mitanni na dworze w Alalach.

1. Król Alalach uwalnia od długów trzech dłużników, wśród nich ^m*ir-ša-pi-an-di*¹. Imię odczytywane przez D.J. Wisemana jako *ir-ša-wa-an-di*.
2. Lista przydziałów zboża. Jednym z otrzymujących jest ^d*ir-sa-ap-pa*². Ponieważ cały tekst mówi o przydziałach dla różnych osób, a nie dla bóstw, wydaje się więc, że mamy tu do czynienia z huryckim zapisem męskiego imienia.
3. Część listu Tirišramy do króla Niqmepy dotyczącego rozkazu pojmania pewnych ludzi (?) i odesłania ich do Tirišramy. Samo imię jest w tekście uszkodzone, jednak D.J. Wiseman bez wątpliwości rekonstruuje je jako *[ti-ri]-iš-ra-ma*³.
4. List Tirišramy do króla Niqmepy, w którym zwraca się o cztery osły, jednego wołu, dwie hierodule, jedną szatę, jeden brązowy młot, jeden szekel brązu i jeden brązowy *batarika*. Tym razem imię jest zachowane w pełni i brzmi *ti-ri-iš-ra-ma*⁴.
5. List Tirišramy do króla Niqmepy dotyczący prawnych decyzji wobec króla (mitannijskiego), co ma skutkować dostarczeniem hieroduli, niestety nie

¹ Wiseman 1953, 42 nr 29:2. Przerys dostępny w: Wiseman 1954, 5.

² Wiseman 1959, 26 nr 261:15. Przerys dostępny w: Wiseman 1954, 20. Lipiński 2009, 88 wspomina o tym tekście, jednak podając imię Irszapiandi.

³ Wiseman 1953, 59 nr 110:2, pl. XXIV.

⁴ Wiseman 1953, 59 nr 111:3, pl. XXV.

wiadomo dokąd, ponieważ tekst się urywa. I tym razem imię jest zachowane w pełnej formie: *tī-ri-iš-ra-ma*⁵.

6. Tekst dotyczący podziału pracy. Poszczególni robotnicy przydzielani są do różnych miejsc, a wśród nich trzech ma pójść do „Tiriszra (prawdopodobnie Tirišra(ma)), który pisał do Niqmepy”⁶. Imię ma tym razem formę *tī-ri-iš-ra*⁷.

Pierwsze dwa teksty bez wątpienia świadczą o kulcie Reszeza. Irszapi-andi (*Alalach 1*) zawiera w sobie huryccką wersję imienia Reszeza – Irszap(pa) połączoną zapewne z anatolijską końcówką⁸. Drugie (*Alalach 2*) imię jest tożsame z huryccką formą imienia Reszeza, dodatkowo opatrzone jest determinatywem^d. Ponieważ – mimo takiego zapisu – mamy z pewnością do czynienia z przydziałem dla człowieka, nie zaś dla bóstwa, należy przypuszczać, że mamy tu do czynienia z imieniem identycznym z imieniem bóstwa⁹ bądź też z zapisem skróconym.

D. Arnaud, omawiając specyficzne cechy języka używanego w Alalach, sugerował, że w imionach teoforycznych często występowało skrócenie drugiego członu, podobnie jak to miało miejsce na przykład w Emar. Na tej podstawie imiona kończące się na *ra* uważa za imiona zawierające imię Reszeza. Ma wprawdzie wątpliwość w przypadku imienia *ku-mu-ur-ra*¹⁰ (*ALT**205:5'), gdzie dopuszcza, że końcowe *-ra* może być tylko ułatwieniem graficznym, jednak w przypadku tekstów *Alalach 3–6* jednoznacznie stwierdza, że są to skrócone formy imion teoforycznych zawierające imię Reszeza¹¹. Pogląd ten podziela także E. von Dassow w swej niedawno wydanej pracy poświęconej organizacji państwowej i społecznej Alalach¹². Wydaje się jednak, że twierdzenie to jest zbyt mocno postawione. Otóż przede wszystkim, w trzech przypadkach na cztery imię to kończy się nie na *-ra*, lecz na *-ra-ma*. Co więcej, także w czwartym przypadku nie jest wykluczone, że imię miało otrzymać pełne brzmienie, jednak jest to ostatni wyraz w wersji i można przypuszczać, że skryba, spisujący tabliczkę po prostu opuścił ostatni znak, który mu się już nie mieścił. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że skryba zapewne zapisywał imię sobie obce, gdyż Tirišrama był Mitannińczykiem, a przynajmniej pozostał na służbie króla Mitanni. Zapewne stąd też wynika oboczność zapisu

⁵ Wiseman 1953, 59 nr 112:3, pl. XXV.

⁶ Wiseman 1953, 78.

⁷ Wiseman 1953, 78 nr 224:rev.6.

⁸ Laroche 1966, 329; Lipiński 2009, 88.

⁹ Co wcale nie jest wyjątkowe, ponieważ występowało już w źródłach egipskich i pojawi się w Izraelu.

¹⁰ Wiseman 1953, 76 nr 205:5', pl.

¹¹ Arnaud 1998, 153.

¹² von Dassow 2008, 54.

§/š. Ponadto w huryckim imieniu spodziewać by się można raczej huryckiej formy imienia bóstwa, czyli Irszap(pa), nie zaś Ra(szap). Z nieznanych przyczyn D. Arnaud zupełnie zignorował fakt, że pełna forma imienia wyklucza związek z Reszefem i w swym artykule nawet nie wspomniał, że omawiane imię zwykle kończy się na *-ma*. E. von Dassow wiernie podąża za D. Arnaud, nie podnosząc istniejących wątpliwości.

Wobec przedstawionych wątpliwości należy przyjąć, że jedynie w dwóch wypadkach występowanie imion teoforycznych zawierających imię Reszefa w Alalach jest potwierdzone, w kolejnych czterech – nader wątpliwe, a praktycznie niemożliwe.

VIII. UGARIT

Jednym z najbogatszych zbiorów danych dotyczących Reszeffa są teksty z Ugarit. Szczęśliwie dla współczesnych badaczy mamy tym razem o wiele bardziej różnorodne źródła aniżeli w przypadku Ebla. Obok tekstów o charakterze administracyjnym dysponujemy także utworami o charakterze mitologicznym oraz rytualnym. Całkiem pokaźny jest także zasób imion pochodzących od imienia Reszeffa.

Teksty alfabetyczne zostały wybrane na podstawie dwóch podstawowych publikacji źródeł ugaryckich, tj. *KTU*¹ (=CTU) oraz *UDB*, stąd też zostały ułożone według sigłów używanych w tych wydaniach¹. Obok nich dla ułatwienia podano także sigła archeologiczne (RS bądź RIH)². Pominięto opisy stosowane w innych edycjach tekstów (*CTA*, *UT*), by niepotrzebnie nie wydłużać opisów. Natomiast w przypadku ugaryckich tekstów akadyjskich, w których pojawia się Reszef, czyli akadyjskich list bóstw ugaryckich oraz tekstów z danymi onomastycznymi, przyjęto układ według sigłów archeologicznych, ponieważ nie były one publikowane – zgodnie z tytułem pracy – w *KTU*². Na początku każdego przykładu zawsze podany jest wers, w którym pojawia się imię Reszeffa, choć cytowany jest zwykle nieco szerszy fragment dla podania podstawowego kontekstu. Podobnie jak w poprzednich rozdziałach najpierw zostaną przedstawione przykłady występowania imienia Reszeffa, następnie zaś dane onomastyczne. W części poświęconej danym onomastycznym bardzo pomocną była klasyczna już praca F. Gröndahl³. Z kolei jako przewodnik bibliograficzny niezastąpiony był artykuł R. Hessa zawarty w *Handbook of Ugaritic Studies*⁴. Praca W. Fulco w części dotyczącej tekstów ugaryckich jest bardzo niekom-

¹ Jeśli pojawia się różnica w numeracji pomiędzy *KTU*¹ a *UDB* jest to zaznaczone.

² Sigła archeologiczne są niewygodne w użyciu, ponieważ niekiedy dwie lub więcej tabliczek są w rzeczywistości fragmentami tego samego tekstu, np. RS 24.264 oraz RS 24.280 składają się na jeden tekst *KTU*¹ 1.118. Tym niemniej, ze względu na częste użycie także sigła archeologiczne będą podawane w nawiasach, w drugiej kolejności.

³ Gröndahl 1967.

⁴ Hess 1999.

pletna⁵. Natomiast większość spośród przykładów występowania imienia Reszefa oraz przykładów onomastycznych została uwzględniona w rozdziale dotyczącym Ugarit w monografii E. Lipińskiego⁶, choć szerzej omawiane są tylko te, które zdaniem autora były bardziej interesujące. W przypisach zaznaczono jedynie odwołanie się do dyskusji wokół danego tekstu, nie zaś samo jego wymienienie we wspomnianej monografii. Uwzględniono nadto te przykłady, których Lipiński nie podaje.

1. Bóstwo Reszef

A. Teksty alfabetyczne

1. *KTU*⁷ 1.14.I:19. Początkowy fragment Eposu o Kerecie opisujący śmierć żon króla. „**Trzecia zmarła (mimo) zdrowia, czwarta przez zarazę, piątą zabrał Reszef (ršp), szóstą szlachetny Jam / młodzieńcy Jama (?), siódma z nich padła od broni**”. W tekście można spotkać przynajmniej cztery poważne problemy natury filologicznej, na szczęście nie dotyczące bezpośrednio Reszefa. Pierwszym z nich jest wyliczenie żon / potomstwa Kereta (*młłtt*, *mrb't*, *młmšt*, *młdtt*, *mšb'thn*). Powszechny jest spór, jak należy rozumieć liczebniki. Jest wiele możliwości: pierwsza, że dotyczą one żon Kereta, wówczas otrzymujemy znaczenie „trzecia zmarła...” itd.⁷; druga wskazuje na potomstwo ułożone wg żon, czyli „(potomek) trzeciej zmarł...” itd.⁸; trzecia, że mowa jest o częściach potomstwa, co daje nam tłumaczenie „jedna trzecia (potomstwa) zmarła...” itd.⁹; czwarta, że chodzi o wiek potomków, czyli „trzy(latek) zmarł...” itd.¹⁰; piąta wreszcie sugeruje po prostu potomków, tj. „trzeci zmarł...”

⁵ Fulco 1976, 36–44.

⁶ Lipiński 2009, 81–124. Znaczącym utrudnieniem w korzystaniu z tego rozdziału pracy Lipińskiego jest bardzo niekompletny indeks tekstów alfabetycznych z Ugarit (*KTU* s. 285–286) zawierający jedynie teksty cytowane w głównym tekście, pomijający zaś wymienione w przypisach. Ponadto Lipiński w pierwszej kolejności posługuje się siglami archeologicznymi (RS, RIH), natomiast tych w indeksie źródeł w ogóle nie ma. Jest to szczególnie uciążliwe w przypadku tekstów akadyjskich z Ugarit, oznacza bowiem zupełny brak tych źródeł w indeksie.

⁷ Np. Cassuto 1950, 18–20; *COS I*, 333; Tropper 2000, 346–348; *DUL* 539; Tronina 2009, 573.

⁸ Np. Wyatt 1998, 181–182.

⁹ Np. Parker 1997, 12; Lipiński 2009, 115.

¹⁰ Np. Gray 1964, 11, 32.

itd.¹¹ Każda z tych teorii ma swoje słabe strony: czy to ze względu na ugarycką formę gramatyczną raczej wykluczającą zwykły liczebnik porządkowy rodzaju męskiego, czy to z powodu rozpoczęcia liczenia od trzech, czy to wreszcie ze względu na kłopot z zestawieniem całości z podanych ułamków. Zaproponowane powyżej tłumaczenie wydaje się być najlepsze, ponieważ unika przedstawionych wątpliwości. Przede wszystkim nie ma problemu z pominięciem pierwszych dwóch potomków, ponieważ w przypadku żon pierwsze dwie są wymienione wcześniej. Forma gramatyczna także wskazuje na rodzaj żeński. Ponadto nie ma trudności z dodawaniem ułamków, które w sumie dają ok. 1,09, z czego wynika, że zmarło 109% (!) dzieci Kereta. Nie przekonuje propozycja E. Lipińskiego¹², by ostatnią liczbę, czyli $\frac{1}{2}$, tłumaczyć jako „uzupełnienie, pozostała część całości”. Skoro poprzednie cztery liczebniki są ułamkami, to nadanie odmiennego znaczenia kolejnemu liczebnikowi wydaje się być sztuczne. Wreszcie opis śmierci kolejnych żon Kereta dobrze współgra z treścią eposu, w którym pojawia się zapowiedź nowego ożenku Kereta i spłodzenia potomstwa. Należy jednak podkreślić, że tłumaczenie widzące tutaj wyliczenie w jakiejś formie potomstwa Kereta jest możliwe i obecnie nie sposób definitywnie rozstrzygnąć, która z wersji jest poprawna.

Kolejnym problemem jest określenie powodów śmierci trzeciej grupy potomstwa / trzeciej żony, która umiera *k̄trm*. Często proponowane jest tłumaczenie „przy porodzie”, co doskonale pasuje zarówno do żony, jak i potomstwa, ponadto daje dobrą paralelę do kolejnych wymienianych powodów śmierci¹³. Jednak znaczenie takie, choć możliwe, jest niepewne i opiera się raczej na drugorzędnych paralelach z innymi językami. Być może należy pozostać przy podstawowym znaczeniu słowa *k̄trm* („zdrowie”), uzupełniając tłumaczenie przez „pomimo”¹⁴.

Niejasne jest także wyrażenie *glm ym*, które równie dobrze można tłumaczyć przez „szlachetny Jam”¹⁵, jak i „młodzieniec”¹⁶ / „młodzieńcy”¹⁷ Jama”. Wydaje się, że dostrzeganie tutaj formy czasownikowej jest bezpodstawne¹⁸.

¹¹ Np. Loretz 1995, 112–113.

¹² Lipiński 2009, 115.

¹³ Jako pierwszy zaproponował takie tłumaczenie już Ginsberg 1946, 14; później m.in. de Moor 1987, 192; Wyatt 1998, 181; Lipiński 2009, 116–117; Tronina 2009, 573.

¹⁴ Za *k̄trm* w znaczeniu „zdrowie” opowiadają się m.in.: Parker 1997, 12; COS I, 333; Tropper 2000, 700; DUL 472.

¹⁵ M.in. DUL 320; Halayqa 2008, 142.

¹⁶ M.in. Parker 1997, 12.

¹⁷ M.in. de Moor 1987, 192; Lipiński 2009, 117.

¹⁸ Wbrew Ginsberg 1946, 34; Wyatt 1998, 181; Tronina 2009, 573.

Wreszcie nie do końca jest jasne, jak zginęła siódma część potomstwa / siódma żona Kereta. Wyrażenie *b. šlh* wskazuje zapewne na rodzaj broni, którą można miotać w przeciwnika. Najbardziej prawdopodobna jest tutaj włócznia¹⁹, choć nie można do końca wykluczyć strzał czy też innego rodzaju uzbrojenia, stąd ogólne tłumaczenie „bron”²⁰. Odrzucić należy pojawiający się w tłumaczeniach miecz²¹. Natomiast nie da się wykluczyć postrzegania *šlh* jako imienia własnego bóstwa, które interpretowane jest jako personifikacja rzeki świata podziemnego oddzielającego go od świata żyjących²². Proponowane także były znaczenia tak odległe, jak „błyskawica”, „choroba dziecięca” (por. babil. *šulhû*), „parapet”, jednak wydaje się, że są to propozycje zbyt dowolne²³.

2. *KTU*^p 1.15.II:6. Uszkodzony początek drugiej kolumny z drugiej tabliczki eposu wylicza bóstwa, które przybywają, by błogosławić Kereta i jego nową małżonkę, zapowiadając narodziny upragnionego potomstwa. „[...] **wszecmocny Ba'al; [...] Książę Jarich; [...] Ko]szar-i-Chasis; [...] Rahma-ja, Książę Reszef (*ršp zbl*); [i] zgromadzenie bogów trójkami**”. Tym razem tekst, choć uszkodzony, nie budzi tylu wątpliwości co poprzedni. Wyraz *zbl* jest często spotykanym tytułem różnych bogów ugaryckich²⁴ i etymologicznie nie ma nic wspólnego z *zbln*, czyli chorobą. Inaczej każde z bóstw noszących taki tytuł musiałyby być bogiem choroby, co jest niemożliwe. Wątpliwość w przedstawionym fragmencie może budzić jedynie wyrażenie „trójkami” (*tlth*), wydaje się jednak, że określa ono sposób przybywania bóstw, nie zaś jakkolwiek trójpodział bogów ugaryckich²⁵.

3. *KTU*^p 1.39:4 (RS 1.1:4). Wykaz ofiar składanych bogom podczas rytuału sprawowanego w ciągu dnia i nocy. Rozpoczyna się on od ofiar całopalnych

¹⁹ Tropper 2000, 371; Lipiński 2009, 114.

²⁰ Podobnie jak to zrobił Wyatt 1998, 181–182.

²¹ Por. Parker 1997, 12. *DUL* 817 łączy imię bóstwa (o czym niżej) z mieczem właśnie.

²² Por. mezop. Hubur, gr. Styks. Dietrich & Loretz 1980b, 204 n.67; de Moor 1987, 192; *DUL* 817; Tronina 2009, 573.

²³ Zob. ich krótki przegląd Watson 1999, 133.

²⁴ *Zbl b'l* „Książę Ba'al” (*KTU* 1.2.I:38.43; 1.2.IV:8) i *zbl b'l arš* „Książę, Pan ziemi” (*KTU* 1.6.I:42–43; 1.6.III:1.3.9; 1.6.IV:16); *zbl ym* „Książę Jam” (*KTU* 1.2.I:6; 1.2.III:8.16.21.23; 1.2.IV:7.14.16.22.24–25.29); *yrh zbl* „Książę Jarich” (*KTU* 1.15.II:4; 1.18.I:31; 1.18.IV:8; 1.19.IV:2). Por. *B'l zbb/l* 2 Krl 1,2,3,6.16; Βεελζεβοὺλ Mt 10,25; 12,24.27; Mk 3,22; Łk 11,15.18–19. Powszechne jest takie właśnie tłumaczenie *zbl*; zob. przegląd wcześniejszej literatury: Rahmouni 2008, 160.

²⁵ Np. na uraniczne, akwaticzne i chtoniczne, jak tego chciał Cho 2007, 22–23; por. Münich 2009b, 185. Zapewne nie chodzi także o trzy pokolenia bogów, co sugerował de Moor 1987, 205. Zob. Margalit 1995, 241–242; Tropper 2000, 384, podobnie jak *DUL* 910 i Tronina 2009, 582, opatrują tekst znakiem zapytania.

šrp. Jako pierwszy ma otrzymać ofiary El, następnie Ilahuma (*ilhm*; synowie Ela?) i Takamuna-i-Szunama (*tkmn. w šnm?*). Na czwartym miejscu pojawia się nakaz: „**dla Re'szefa (r'šp) owcę (jako) ofiarę całopalną**”²⁶.

4. *KTU*² 1.39:7 (RS 1.1:7). Ciąg dalszy opisu powyższego rytuału. Tym razem mowa o ofiarach zapokojnych (*šlmm*)²⁷. Reszef pojawia się na siódmym miejscu po Anat: „**(dla) Reszefa (ršp) baran**”²⁸. Dodatkowo w w.16, *KTU*², a także D. Pardee dodają drugą ofiarę z barana dla Reszefa (<*ršp. dqt*>), co wynika z układu tekstu²⁹. Z kolei *UDB* rekonstruuje imię Reszefa w w. 17 (*[rš]p*), choć *KTU*² widzi tu formę ofiary *[š]r'p*, z czym raczej należy się zgodzić. Wydaje się prawdopodobne, że imię Reszefa powinno pojawić się na końcu w.16, jednak ponieważ jest to współczesne uzupełnienie tekstu, nie zaś zapis źródła, przykład ten nie zostanie policzony wraz z innymi przykładami występowania Reszefa³⁰.

5. *KTU*² 1.41:13 (RS 1.3:13). Wykaz ofiar składanych bogom podczas rytuału kończącego rok. W jego ramach powtórzony jest wykaz ofiar poprzedniego rytuału. Znowu, na tym samym czwartym miejscu pojawia się zapis: „**dla Re'szefa (r'šp) owcę (jako) ofiarę całopalną**”³¹. Duplikatem *KTU*² 1.41 jest *KTU*² 1.87.

6. *KTU*² 1.41:16 (RS 1.3:16). Ciąg dalszy powyższego wykazu ofiar zawierającego także powtórzenie rytuału sprawowanego w ciągu dnia i nocy (*KTU*² 1.39). W tym samym układzie, jako ofiara zapokojna, na siódmym miejscu znowu wymienione jest: „**dla Reszefa baran**”³².

7. *KTU*² 1.41:28–29 (RS 1.3:28–29). Ciąg dalszy powyższego rytuału, tym razem już bez związku z *KTU*² 1.39. W kolejnej serii ofiar całopalnych (*šrp*)

²⁶ Xella 1981, 76–80; del Olmo Lete 1999c, 347–348; del Olmo Lete 1999a, 213–219; Pardee 2000, 15–91; Pardee 2002, 67–69.

²⁷ Pozwalam sobie wrócić w tłumaczeniu do doskonałego terminu stosowanego w biblijnym przekładzie przez ks. Wujka, który w ten sposób oddał łac. *hostia pacifica*. Z kolei ten łac. termin stworzył św. Hieronim dla hebr. terminu *š'lamim*, który jest oczywiście identyczny z ug. *šlmm*.

²⁸ Tak: Xella 1981, 76–80; del Olmo Lete 1999c, 347–348; del Olmo Lete 1999a, 213–219; Pardee 2000, 15–91; Pardee 2002, 67–69; Lipiński 2009, 89.

²⁹ Pardee 2000, 18; Pardee 2002, 67–69.

³⁰ Lipiński 2009 w ogóle nie wspomina tego przykładu, jedynie na stronie 119 wymienia RS 1.1.17 = *KTU*² 1.39:17, jednak jest to tylko błąd w zapisie siglum, gdyż w rzeczywistości autor ten mówi o *KTU*² 1.39:7, co wynika z przypisu 394 oraz z faktu wspomnienia Anat, która występuje właśnie w w. 7, nie zaś w w. 17.

³¹ Xella 1981, 59–69; Wyatt 1998, 348–355; del Olmo Lete 1999c, 339–344; del Olmo Lete 1999a, 105–128; Pardee 2000, 143–213; Pardee 2002, 59–65; Lipiński 2009, 89.

³² Xella 1981, 59–69; Wyatt 1998, 348–355; del Olmo Lete 1999c, 339–344; del Olmo Lete 1999a, 105–128; Pardee 2000, 143–213; Pardee 2002, 59–65; Lipiński 2009, 89.

Reszef jest wymieniony na 10. miejscu po Szapasz: „[kro]wa dla Re[szefa] (r[šp]) (jako) ofiara całopalna”³³.

8. *KTU*² 1.47:27 (RS 1.17:27). Lista bóstw ugaryckich. Tekst niemal identyczny z *KTU*² 1.118, różniący się jedynie tym, że zawiera jedną linię więcej, zaczyna się bowiem od swego rodzaju nagłówka: bogowie z Šafon (*il špn*). Na 33 wymienione bóstwa (bądź ich hipostazy) Reszef zajmuje 26. miejsce i jest zapisany w tradycyjny dla Ugarit sposób: „Reszef (*ršp*)”³⁴.

9. *KTU*² 1.78:4 (RS 12.61:4). Jeden z najczęściej dyskutowanych przykładów występowania Reszefa w Ugarit. Tekst jest opisem astronomicznego zjawiska określanego najczęściej jako zaćmienie słońca³⁵ bądź zachód słońca i Marsa³⁶, ewentualnie heliakalny zachód Marsa³⁷. Ponieważ tekst jest krótki, a zawiera wiele miejsc dyskusyjnych, przytoczony zostanie w całości: „¹W szóstym dniu / przez sześć dni nowiu (miesiąca) ²chijaru zachodzi ³Szapasz, (a) jej odźwiernym (jest) ⁴Reszef (*ršp*): ⁵wątroby do zbadania. ⁶Zarządca / Niebezpieczeństwo”. Już sam początek tekstu (*b tt. ym. hdt*) jest trudny do przetłumaczenia, a jednocześnie ma znaczenie dla rozumienia całego tekstu. Wersja pierwsza („w szóstym dniu nowiu”) wskazuje na jednorazowe wydarzenie i może sugerować zaćmienie słońca, choć nie wyklucza obserwowania na niebie zachodu słońca, a następnie planety Mars (jak interpretuje się Reszefa)³⁸. Wersja druga („przez sześć dni nowiu”) wyklucza zaćmienie słońca, gdyż niemożliwe jest obserwowanie takiego zjawiska przez sześć dni. Ponieważ tekst w obu wersjach jest jasny, nie ma potrzeby dodawać do niego – na podstawie tekstów mezopotamskich – określenia godziny: „o szóstej (godzinie) dnia, podczas nowiu (miesiąca) hijaru”³⁹.

³³ Xella 1981, 59–69; Wyatt 1998, 348–355; del Olmo Lete 1999c, 339–344; del Olmo Lete 1999a, 105–128; Pardee 2000, 143–213; Pardee 2002, 59–65; Lipiński 2009, 89.

³⁴ Xella 1981, 325–327; Wyatt 1998, 360–362; del Olmo Lete 1999c, 308–310; del Olmo Lete 1999a, 71–78; Pardee 2000, 291–319; Pardee 2002, 12–16; Lipiński 2009 w ogóle nie wspomina o tym tekście.

³⁵ Sawyer & Stephenson 1970, 469–489 (proponują dokładną datę: 3 V 1375 r. przed Chr.); De Jong & van Soldt 1987–1988, 65–77 (tu inna data: 5 III 1223 r. przed Chr.); Dietrich & Loretz 1990a, 58–59; Dietrich & Loretz 2002, 53–74 (tu z kolei proponowany dzień to: 21 I 1192 r. przed Chr.); Lipiński 2009, 110–115.

³⁶ del Olmo Lete 1999, 351; Clemens 2001, 1185–1196; Kutter 2008, 73.

³⁷ Pardee 2000, 424.

³⁸ Inne możliwości (Wenus, Aldebaran) należy odrzucić wobec łączenia Marsa z Nergalem – Reszefem. Szerzej zob. Pardee 2000, 423.

³⁹ „At the sixth (hour) of the day, at the New Moon o Ḫiyār”, tak Lipiński 2009, 110. Jako podstawę przywołuje on akad. zwrot *ina 1 bēr ūmu*, gdzie jednak występuje wyraz „godzina, podwójna godzina” – *bēru*. Zresztą przykład ten zaczerpnięty został z *CAD B* 210, gdzie oczywiście we wszystkich przypadkach (w ogromnej większości neoasyryjskich i neobabilońskich) ten wyraz występuje i nie został przytoczony ani jeden przykład pominięcia go bez zmiany sensu, tak jak miało to mieć miejsce w *KTU*² 1.78. Zupełnie nie przekonuje odrzucenie jako paraleli *KTU*²

Następny kłopotliwy wyraz to *tgrh*. Niemal zawsze tłumaczony jest on jako „jej odźwierny”. Inną propozycję podaje jedynie E. Lipiński, który odaje kłopotliwy passus: „Bogini słońca wchodzi w swą bramę”⁴⁰. Odmienność zaczyna się od przyjęcia najbardziej podstawowego znaczenia czasownika *rb* tj. „wchodzić”, zamiast spodziewanego w kontekście słońca – „zachodzić”. Następnie zaś proponowane jest znaczenie „jej brama” dla *tgrh*, co jest możliwe, powoduje jednak konieczność powiązania Reszefa z kolejnymi wyrazami, co – jak poniżej zobaczymy – jest nader wątpliwe. Należy zatem pozostać przy znaczeniu „jej odźwierny”. Ponieważ mamy do czynienia z zapisem obserwacji astronomicznej, mianem „odźwiernego” określony jest obiekt widoczny na niebie obok słońca / zaraz po zachodzie słońca. Jeśli przyjmujemy interpretację, że tekst mówi o zaćmieniu słońca, wówczas należy założyć, że albo planeta Mars przesłania słońce (co nie jest możliwe), albo że jest widoczna dzięki zaćmieniu słońca (co jest możliwe). Jeśli natomiast przyjmujemy, że mamy do czynienia z opisem zachodów słońca, którym towarzyszy planeta Mars, wówczas ów „odźwierny” to po prostu obiekt bliski / widoczny po zachodzie słońca. W obu przypadkach obiekt ten musi być widoczny na niebie.

Kolejnym problematycznym miejscem jest wers 5, w którym pojawia się wyraz *kbdm* – „wątroby”. Wątpliwości pojawiają się w związku z odczytaniem pierwszego znaku *k*. Wydawca *editio princeps* Ch. Virolleaud odczytywał go jako *w*, po którym umieszczone jest bardzo małe *'*, jednak opatrzył swą transkrypcję znakiem zapytania jako niepewną *w(?)bdm*⁴¹. Za takim odczytaniem podąża bez wahania E. Lipiński, sugerując, że *'* może być znakiem rozdzielającym wyrazy (?), co daje mu tekst *w. bdm*, a w konsekwencji tłumaczenie: „Reszef i wróżbici sprzeciwią się zarządcy”⁴². Nie dość więc, że mamy dyskusyjną zmianę odczytania znaków, to jeszcze proponowane jest nowe, niespotykane w ugaryckim, znaczenie *bdm* „wróżbici”, oparte – jak pisze sam E. Lipiński – na „poorly attested evidence”, a na koniec bardzo wątpliwe tłumaczenie czasownika *bqr* oparte na akadyjskim *b/paqaru*, a ignorujące znaczenie tego rdzenia w językach zachodniosemickich. Wreszcie E. Lipiński

1.112:10–11 ([*b*] *šb' ym. hdt. yrthš [ml]k. brr*), znowu na podstawie innego tekstu akadyjskiego (tym razem z Mari) i także zakładający dodanie wyrazu. Zamiast jasnego „w siódmym dniu / przez siedem dni nowiu król obmyje się, stając się czysty”, Lipiński 2009, 110–111 proponuje: „[On] the seventh (day) is the 'renewal day': the king washes himself, becoming pure”. Wydaje się, że nie można dowolnie dodawać wyrazów do nieuszkodzonego tekstu, tylko po to, by uzyskać paralełę z zupełnie innym tekstem, młodszym bądź starszym o kilkaset lat i pochodzącym z innego kraju. Należy się powstrzymać od poprawiania tekstu, by pasował on do przyjętych założeń i skojarzeń.

⁴⁰ Lipiński 2009, 110: „Sun-goddess entered her gate”.

⁴¹ Virolleaud 1957, 189–190.

⁴² Lipiński 2009, 110–112, „Resheph and diviners will challenge the governor”.

nie podaje wystarczającego wyjaśnienia, co oznacza wyrażenie mówiące, że Reszef wraz z wróżbitami ma sprzeciwiać się zarządcy, ograniczając się do ogólnego stwierdzenia, że obecność Reszefa w tekstach wróżebnych zawsze wiąże się ze złymi omenami⁴³. Tak wiele wątpliwości każe odrzucić propozycję E. Lipińskiego. Z kolei D. Pardee widzi tutaj *w a`dm tbqrn skn*, zatem jako jedyny zamiast *b* dostrzega *a* (choć znaki te są wyraźnie różne!) i na tej podstawie tłumaczy tekst: „ludzie winni szukać zarządcy”⁴⁴. Należy jednak zauważyć, że obie podstawowe edycje tekstów ugaryckich, tj. *KTU^p* oraz *UDB* są zgodne w odczytaniu formy *kbdm*. Ponadto forma ta logicznie doskonale wiąże się z czasownikiem *bqr*, który łączy się z wrózeniem. Nie trzeba wówczas szukać w innych językach dodatkowych znaczeń dla *bqr* ani dodawać obszernych wyjaśnień powodów, dla których ludzie mieliby szukać zarządcy.

Wreszcie ostatnie słowo *skn* także sprawia kłopot. Można je rozumieć jako swego rodzaju podpis wydającego polecenie przeprowadzenia rytuału hepatoskopii w związku z niepokojącym zjawiskiem astronomicznym i wówczas należy je tłumaczyć „zarządca”. Można jednak także potraktować je jako końcowe ostrzeżenie, wówczas będzie tłumaczone jako „niebezpieczeństwo”⁴⁵.

10. *KTU^p* 1.79:8 (RS 13.6:8). Opis ofiary złożonej przez niejakiego *Šitqanu*. Tekst kończy się słowami: „**To, co` wziął Šitqanu z domu zebrań (?) i [...]** **Ilisztam`u, `Si`tqanu ofiarował Reszefowi (*ršp*)**”⁴⁶. Tekst jest pisany niestaranie, na kiepskiej jakości tabliczce, ponadto uszkodzony i miejscami niejasny, jednak fakt złożenia ofiary dla Reszefa nie budzi wątpliwości. Można domyślać się, że przedmiotem składanej ofiary (*dbḥ*) były występujące w wersach 4 i 5 koźlątko (*gdy*) i mirra (*mr*). Nie jest pewne tłumaczenie „dom zebrań” (*bt qbš*), proponowany jest także „dom rodu”⁴⁷. Z pewnością znajdował się on w miejscowości *Ilisztam`u*.

11. *KTU^p* 1.81:10 (RS 15.130:10). Bardzo uszkodzony tekst będący zapewne wykazem ofiar. Wśród innych bóstw pojawia się wzmianka „...**dla Reszefa (*ršp*)...**”⁴⁸.

43 Lipiński 2009, 111.

44 Pardee 2000, 425–426; Pardee 2002, 132: „The man shall seek out the governor (in order that he appoint (sic!) specialist to investigate the meaning of the sighting)”. Propozycja Pardee krytykowana była przez Tropper 2001, 137; Dietrich & Loretz 2002, 57–60; Kutter 2008, 73 n.384. Por. zupełnie inne przerysy kontrowersyjnych znaków w Virolleaud 1957, 189; Pardee 2000, 1271 fig. 25; Dietrich & Loretz 2002, 64.

45 Xella 1981, 171; Dietrich & Loretz 2002, 64.

46 Heltzer 1976, 73; Pardee 2000, 428–434; Pardee 2002, 119–120; Lipiński 2009, 109.

47 *DUL* 693.

48 Xella 1981, 120–124; Pardee 2000, 439–445. Pardee inaczej numeruje wersy, stąd w jego edycji jest to w. 16’.

12. *KTU*^p 1.81:11 (RS 15.130:11). Kolejny wers w równie nieczytelnym kontekście „...Reszef (*ršp*)...”⁴⁹.

13. *KTU*^p 1.82:3 (RS 15.134:r.3). Wyjątkowo trudny tekst będący zbiorem zakłęd, sprawiający wiele kłopotu także ze względu na uszkodzenie krawędzi tabliczki, co skutkuje brakiem początkowych liter we wszystkich wersach. Dla zrozumienia przytoczone jest pierwsze zakłęcie: „[Niechaj] Ba’al porazi [...] Tunanu oraz odkryje i rozleje [...] na ziemię. Wtedy nie będę czuł przekleństwa, wtedy przekleństwo nie będzie dla mnie [...] (groźne?). Pan strzały Reszef (*b’l. hz. ršp.*) (jest) pomiędzy wami, strzeli w jego nerki i jego serce”⁵⁰. Nie ulega wątpliwości, że Reszef nosi tu tytuł „Pana strzały”, czyli jest niebiańskim łucznikiem⁵¹. Niepewne jest tłumaczenie „pomiędzy wami” (*bn km*); *km* często jest rozumiane jako określenie czasu „kiedy”⁵², jednak taka propozycja nie daje satysfakcjonującego tłumaczenia.

14. *KTU*^p 1.87:14 (RS 18.56:14). Tekst niemal identyczny z *KTU*^p 1.41 z dodatkiem imion na końcu. Tekst gorzej zachowany, rekonstruowany: „[dla Reszefa (*ršp*) owcę (jako) ofiarę całopalną]”⁵³.

15. *KTU*^p 1.87:17 (RS 18.56:17). Tekst niemal identyczny z *KTU*^p 1.41 z dodatkiem imion na końcu. Tekst gorzej zachowany, rekonstruowany: „[dla Reszefa (*ršp*) baran]”⁵⁴.

16. *KTU*^p 1.87:31 (RS 18.56:31). Tekst niemal identyczny z *KTU*^p 1.41 z dodatkiem imion na końcu. Tekst gorzej zachowany, rekonstruowany: „[krowa dla] Re[szefa (*ršp*) (jako) ofiara całopalna]”⁵⁵.

17. *KTU*^p 1.90:2 (RS 19.13:2). Tekst opisujący rytuał poświęcony Reszefowi. „Gdy król odwiedza / patrzy na (=adoruje) Reszefa – stróża (*ršp ḥgb*): pysk

⁴⁹ Xella 1981, 120–124; Pardee 2000, 439–445. Pardee inaczej numeruje wersy, stąd w jego edycji jest to w. 17’.

⁵⁰ Tłum. za Dijkstra 1999, 150. Por. odmienna wersja: de Moor 1987, 175–176 i we wcześniejszej pracy tego autora: de Moor & Spronk 1984, 237–250. Ta wersja pojawia się jeszcze w Frey-Anthes 2007, 115 n.612; Streck 2008, 253; Daccache 2010, 6. Por. Dietrich & Loretz 1988, 336–339. Pardee w swych pracach poświęconych ugaryckim tekstom rytualnym opuścił ten tekst, podobnie jak wcześniej Xella 1981, zaś Lipiński 2009, 104–108 omawia wyłącznie tytuł Reszefa, pomijając resztę tekstu.

⁵¹ Wbrew propozycjom de Moora, który w powyżej wymienionych publikacjach tłumaczył: „[May] Ba’lu [st]ops the arrows of Rashpu”. Podobnie del Olmo Lete 1999, 374.

⁵² Tropper 2000, 321; *DUL* 2003, 444.

⁵³ Xella 1981, 59–69; Wyatt 1998, 348–355; del Olmo Lete 1999c, 339–344; del Olmo Lete 1999a, 105–128; Pardee 2000, 469–478; Pardee 2002, 59–65; Lipiński 2009, 89.

⁵⁴ Xella 1981, 59–69; Wyatt 1998, 348–355; del Olmo Lete 1999c, 339–344; del Olmo Lete 1999a, 105–128; Pardee 2000, 469–478; Pardee 2002, 59–65; Lipiński 2009, 89.

⁵⁵ Xella 1981, 70–75; Wyatt 1998, 348–355; del Olmo Lete 1999c, 339–344; del Olmo Lete 1999a, 105–128; Pardee 2000, 469–478; Pardee 2002, 59–65; Lipiński 2009, 89.

i kark, srebra i złota⁵⁶ tyle samo⁵⁷ oraz strzała...⁵⁸. Tekst należy do grupy rytuałów-*phy*, określanych tak od rdzenia, który pojawia się na początku każdego z tego typu rytuałów, a mającego znaczenie „widzieć, patrzeć”, ale też „odwiedzać”⁵⁹. Rytuały zaczynają się od formuły *id yph mlk*⁶⁰. Ponieważ rdzeń *phy* jest dość wieloznaczny, zatem można interpretować rytuał na przynajmniej dwa sposoby. Pierwszym z nich jest postrzeganie tekstu jako rytuału adoracji. Początek omawianego obrzędu brzmi wówczas: „Gdy król patrzy na...”, w znaczeniu adorowania bóstwa⁶¹. Drugą możliwością jest tłumaczenie „Gdy król odwiedza...”, co oznacza wizytę władcy w świątyni danego bóstwa⁶². Obie z przedstawionych interpretacji można zaakceptować ze względów filologicznych i obie znajdują swoje odpowiedniki w tekstach bliskowschodnich, dlatego umieszczono je jako wersje tekstu do wyboru.

O terminie *hgb* szerzej we wnioskach, w paragrafie poświęconym rzekomemu chthonicznemu charakterowi Reszefa.

18. *KTU^P* 1.90:6 (RS 19.13:6). Ciąg dalszy rytuału. Tekst zachowany w złym stanie i częściowo rekonstruowany. W zależności od propozycji pojawia się Reszef bądź go brak: „**b`yk i baran dla [Resze]fa ([rš]p)...**”⁶³.

⁵⁶ Lipiński 2009, 95 mocno podkreśla, że „*’ap.w npš ksp.w hrš* must be a rython ... of silver and gold” w kształcie głowy byka. Jest to kusząca propozycja, ma jednak swoje słabe strony, ponieważ w Ugarit *npš* (kark, gardło, wnętrzości?) kilkakrotnie jest ofiarowane bogom już bez powiązania z *ap* (pysk, nozdrza?) (*KTU^P* 1.119:14–15), za to z – jak się wydaje – wątrową (byka?) (*KTU^P* 1.27:9) albo z całym baranem (*KTU^P* 1.105:25, zob. *Ugarit* 28; *KTU^P* 1.106:6 *Ugarit* 30, tutaj nawet wzmianka, że jest to ofiara całopalna, co wyklucza ryton). Ponadto w Ugarit nie znaleziono rytonu w kształcie głowy byka (choć znaleziono w kształcie głowy lwa) i Lipiński podaje przykład z Hattusa. Wszystko to wskazuje raczej na osobną ofiarę z jakiejś części zwierzęcia oraz kruszców szlachetnych.

⁵⁷ Wyraz *km`m`* wieloznaczny i stąd możliwe różne tłumaczenia. Pardee proponuje następujące: „...pysk i kark, (szekel) srebra i (szekel) złota. To samo oraz strzała, byk i baran dla Reszefa...”.

⁵⁸ Xella 1981, 109–112; del Olmo Lete 1999c, 330–331; del Olmo Lete 1999a, 321–323; D. Pardee 2000, 479–488; Pardee 2002, 73–74; Lipiński 2009, 100.

⁵⁹ *DUL* 667.

⁶⁰ *KTU^P* 1.90:1–8; 1.168:1–7.8–13; być może *KTU^P* 1.164:10–12. Bardzo zbliżone są rytuały *KTU^P* 1.164:1–2.3–9, gdzie występuje formuła *id ydb h mlk*.

⁶¹ Tak Pardee 2000, 483; Pardee 2002, 72.

⁶² Tak: del Olmo Lete 1999a, 322, przypisując przy tym „wizycie” cechy przybycia do wyroczni po poradę; Lipiński 2009, 100.

⁶³ *KTU^P*: *alp w[.] š l l[.] alp*; del Olmo Lete 1999c, 330–331; del Olmo Lete 1999a, 321–323; *alp w[.] š l l[.] alp(?)*; Pardee 2000, 479–488; Pardee 2002, 73–74: *’a`lp w [-] š. l[-]’-’p’-(-)*, w tłumaczeniu rekonstruuje imię Reszefa; Lipiński 2009, 100: *[a]lp w.š.l[.]’Rš`p*.

19. *KTU*^p 1.90:20 (RS 19.13:20). Na odwrocie tabliczki ciąg dalszy rytuału. Kontekst niejasny ze względu na uszkodzenia: „[baran] dla Reszefa (*ršp*)”⁶⁴.

20. *KTU*^p 1.91:11 (RS 19.15:11). Lista ceremonii sprawowanych przez króla Ugarit, do których potrzebne było wino (zapewne na ucztę po złożeniu ofiar). Wśród owych ceremonii pojawia się ofiara: „gdy Reszefy (*ršpm*) wchodzą do pałacu królewskiego”⁶⁵. Zapewne liczba podwójna / mnoga odpowiada tutaj figurom Reszefa niesionym w procesji⁶⁶. Można przypuszczać, że są to różne lokalne odmiany Reszefa, podobnie jak to miało miejsce w Ebla. Przed Reszefem wymieniona jest Aszarte Polna (*ttrt šd*).

21. *KTU*^p 1.91:15 (RS 19.15:15). Ciąg dalszy listy ceremonii: ofiara „w / na *ğb* (?) Reszefa wojska (*ršp šbi*) ... (jako) [ofiara zapo]kojną”⁶⁷. W tym krótkim urywku spotkać można dwa wyrazy sprawiające trudność. Przede wszystkim niejasny pozostaje wyraz *ğb*. Często jest on tłumaczony jako „dół ofiarny”⁶⁸, choć proponowany jest też „przedsionek” lub „baldachim”⁶⁹, „drewno (święte)”⁷⁰ czy też „podium, podwyższenie”⁷¹, a nawet „obłok”⁷². Ponieważ nie sposób z większym prawdopodobieństwem ustalić znaczenia tego słowa⁷³, zostało ono pozostawione bez tłumaczenia. Zapewne jednak oznacza ono jakieś miejsce, gdzie miała być złożona ofiara dla Reszefa. Natomiast określenie Reszefa jako *šbi* jest obecnie raczej dość zgodnie tłumaczone jako Reszef wojska / armii, o czym szerzej we wnioskach, w omówieniu cech Reszefa.

22. *KTU*^p 1.100:31 (RS 24.244:31). Tekst paramitologiczny opowiadający o klaczy (bogini?) szukającej pomocy przeciwko wężom. Klacz, za pośrednictwem bogini Szapasz, zwraca się kolejno do dwunastu bóstw z prośbą o pomoc. Ostatecznie dopiero Horon jest w stanie ją uwolnić. Wśród bóstw proszonych

⁶⁴ Xella 1981, 109–112; del Olmo Lete 1999a, 321–323; Pardee 2000, 479–488; Pardee 2002, 73–74. D. Pardee zmienia nieco numerację wersów, stąd Reszef pojawia się w w.21. Lipiński 2009 w ogóle nie wspomina tego przykładu.

⁶⁵ Xella 1981, 338–345; del Olmo Lete 1999a, 254–264; Pardee 2000, 489–519; Pardee 2002, 214–216; Lipiński 2009, 89.

⁶⁶ Bardzo rzadko można spotkać się z odmienną interpretacją tego terminu: Vattioni 1956, 53 sugerował „dei portieri”, co jednak nie znalazło akceptacji. Praktycznie wszyscy komentatorzy widzą tu posągi.

⁶⁷ Xella 1981, 338–345; del Olmo Lete 1999a, 254–264; Pardee 2000, 489–519; Pardee 2002, 214–216. Termin „ofiara zapokojna” rekonstruowany.

⁶⁸ del Olmo Lete 1999a, 263; Pardee 2000, 511–512; *DUL* 316, choć ze znakiem zapytania; podobnie Halayqa 2008, 141.

⁶⁹ Herdner 1978, 14; van der Toorn 1991, 48–49.

⁷⁰ Polselli 1982, 21–26.

⁷¹ de Tarragon 1980, 22, 116; Lipiński 2009, 90–91, 98.

⁷² Choi 2004, 21 n.11.

⁷³ Zob. Merlo & Xella 1999, 304.

o pomoc jest „**Reszef z Bibita (ršp bbth)**”⁷⁴ określony – jak większość z bogów – przez miejsce swego kultu.

23. *KTU*^p 1.100:77 (RS 24.244:77). Notatka na lewym brzegu tabliczki: „**Po Reszefie (ršp) – Asztarte**”⁷⁵. Jest to notka skryby zaznaczająca, by po prośbie skierowanej przez klacz do Reszefa dopisać (opuszczoną) prośbę do Asztarte. Tabliczka zawiera tę dopisaną prośbę w w. 34a–34e.

24. *KTU*^p 1.102:10 (RS 24.246:10). Imię Reszefa pojawia się w pierwszej części tabliczki, która jest kolejną listą bóstw ugaryckich. W części tej zapisane są imiona czternastu bóstw, plus dwa dodatkowe na dolnej krawędzi. Na miejscu dziesiątym widnieje imię „**Reszef (ršp)**”⁷⁶. Bóstwa pojawiają się w podobnej kolejności jak w *KTU*^p 1.39.

25. *KTU*^p 1.103:40 (RS 24.247:15b). Tekst będący zbiorem znaków wróżebnych związanych z narodzeniem się zdeformowanych zwierząt (teratomancja), zbliżonych do mezopotamskich zbiorów typu *šumma izbu*. Wśród ominów pojawia się znak: „**A jeśli jego nogi są skrócone nasz pan zetrze się (?) z gwardią, a Reszef (ršp) pożre / wykończy jego potomstwo**”⁷⁷.

26. *KTU*^p 1.105:1 (RS 24.249.B:1; *UDB* 1.105:14). Ze względu na uszkodzenia tabliczki *UDB* odwrotnie określa awers i rewers tabliczki (podobnie jak czyni to wiele innych publikacji tekstu), stąd różnica w numeracji wersów. Tekst rytuału na miesiąc Chijaru. Na pierwszym (?) miejscu wśród wymienianych ofiar dla bóstw pojawia się: „**[w / na] ḡb⁷⁹ Reszefa (ršp) mhbn baran jako ofiara całopalna i šp hršl⁸⁰**”⁸¹. *Mhbn* jest prawdopodobnie miejscowością, w której czczony był Reszef.

⁷⁴ Xella 1981, 224–240; de Moor 1987, 146–156; *COS I*, 295–298; Wyatt 1998, 378–387; del Olmo Lete 1999a, 359–370; Pardee 2002, 172–179.

⁷⁵ Xella 1981, 224–240; de Moor 1987, 146–156; Wyatt 1998, 378–387; del Olmo Lete 1999a, 359–370; Pardee 2002, 172–179.

⁷⁶ del Olmo Lete 1999c, 312–313; Pardee 2000, 520–531; Pardee 2002, 19–21.

⁷⁷ W zależności, czy wyraz *ykly* będziemy wyprowadzać od rdzenia *'kl* („jeść”, „pożerać”), czy też *kly* („kończyć”). Szerzej zob. w paragrafie dotyczącym cech Reszefa.

⁷⁸ Dietrich & Loretz 1990a, 89–158; *COS I* 287–289; del Olmo Lete 1999a, 353–358; Pardee 2000, 532–564; Pardee 2002, 135–140. Środkowa część bywa różnie tłumaczona ze względu na trudny do interpretacji w tym kontekście rdzeń *ḡtr*. W swej nowej, zaskakującej propozycji tłumaczenia Lipiński 2009, 111 („...our lord will be betrayed: a warden and courtier will make an end (of him). Resheph”) pozostaje osamotniony. Każdy z przedstawionych w tekście i czytelnych znaków kończy się opisem skutków, jakie ten znak powoduje. Zdziwiał więc pozostawienie imienia Reszefa na końcu bez żadnego związku z opisanym znakiem wróżebnym. Por. Tropper 2000, 879.

⁷⁹ Co do niepewnego znaczenia wyraży *ḡb* zob. *Ugarit* 21.

⁸⁰ Bardzo niepewne znaczenie tej ofiary. Tłumaczenia są bardzo rozbieżne, od „weisses Schaf”, „white ewe, perfumed”, poprzez „bacino placcato”, „object plaque (sous forme de) bol”, aż po „massive incense stand”.

⁸¹ Xella 1981, 35–42; Dietrich & Loretz 1988, 315–316; del Olmo Lete 1999c, 332–333; del Olmo Lete 1999a, 247–252; Pardee 2000, 574–587; Pardee 2002, 41–43; Lipiński 2009, 90.

27. *KTU^p* 1.105:7 (RS 24.249.B:7; *UDB* 1.105:20). W tym samym tekście następną wzmianka o Reszefie: „**dla Reszefa z Mulukku (ršp mlk) baran i byk**”⁸². Szerzej o interpretacji *mlk* w paragrafie dotyczącym lokalnych hipostaz Reszefa w Ugarit.

28. *KTU^p* 1.105:25 (RS 24.249.A:11; *UDB* 1.105:11). W tym samym tekście następną wzmianka o Reszefie: „**kark i baran dla Reszefa z Bibita (ršp bbt)**”⁸³. W kolejnym wersie pojawiają się ofiary dla *inš ilm*.

29. *KTU^p* 1.106:1 (RS 24.250+24.259:1). Tekst opisujący rytuał sprawowany w miesiącu *gn*. Być może jest to druga tabliczka opisująca ten rytuał, podczas gdy pierwsza zaginęła. Pierwszy wers być może nawiązuje do ofiary wymienionej wcześniej, ponieważ zaznacza jedynie „**dla Reszefa – stróża (ršp hgb)**”⁸⁴. W kolejnym wersie pojawiają się ofiary dla *inš ilm*.

30. *KTU^p* 1.106:6 (RS 24.250+24.259:6). Ciąg dalszy rytuału: „**Kark i baran dla Reszefa (ršp) mh^rb^r[n] (jako) ofiara całopalna**”⁸⁵. W kolejnym wersie pojawiają się ofiary dla *inš ilm*.

31. *KTU^p* 1.107:40 (RS 24.251:40; *UDB* 1.107:15). Także i tutaj odmienna numeracja wersów wynika z zamiany stron tabliczki. Tekst jest poważnie uszkodzony; opowiada o Šrğzz, który został ukąszony przez węża i prosi o pomoc bogów. Tym razem nie Horon, lecz Szapasz okazuje się skuteczną pomocą. Wśród wezwań pojawia się następujące: „**Niech Jarich i Reszef (ršp) zbiorą truciznę**”⁸⁶.

32. *KTU^p* 1.108:15 (RS 24.252:15). Liturgiczna modlitwa, w której liczni bogowie oraz zmarli przodkowie (*rpu*) są zapraszani na ucztę. W bardzo uszkodzonym kontekście pojawia się częściowo rekonstruowane imię Reszefa. „...**Reszef^r (ršp)**...”⁸⁷.

⁸² Xella 1981, 35–42; Dietrich & Loretz 1988, 315–316; del Olmo Lete 1999c, 332–333; del Olmo Lete 1999a, 247–252; Pardee 2000, 574–587; Pardee 2002, 41–43; Lipiński 2009, 90.

⁸³ Xella 1981, 35–42; Dietrich & Loretz 1988, 315–316; del Olmo Lete 1999c, 332–333; del Olmo Lete 1999a, 247–252; Pardee 2000, 574–587; Pardee 2002, 41–43; Lipiński 2009, 92 (choć podaje siglum *KTU^p* 1.105:11, co wynika zapewne z przyjęcia innego układu recto – verso, podobnie jak w RS i *UDB*).

⁸⁴ Xella 1981, 81–85; Dietrich & Loretz 1988, 324–325; del Olmo Lete 1999c, 231–232; del Olmo Lete 1999a, 348–350; Pardee 2000, 588–600; Pardee 2002, 53–56.

⁸⁵ Xella 1981, 81–85; Dietrich & Loretz 1988, 324–325; del Olmo Lete 1999c, 231–232; del Olmo Lete 1999a, 348–350; Pardee 2000, 588–600; Pardee 2002, 53–56.

⁸⁶ Xella 1981, 241–250; Wyatt 1998, 391–394; del Olmo Lete 1999a, 371–373; Pardee 2002, 179–184. Lipiński 2009 nie wspomina o tym tekście.

⁸⁷ Koniec tekstu jest na tyle uszkodzony, że w pierwszych wydaniach w ogóle brak imienia Reszefa, zob.: Virolleaud 1968, 551–555; Caquot 1976, 299–302; a nawet Avishur 1994, 277–307. Także w Lipiński 2009 brak przywołania tego tekstu. Reszef pojawia się dopiero po wydaniu *KTU^p*, zob. Dietrich & Loretz 1980a, 171–179; a następnie m.in. de Moor 1987, 187–190; Pardee 1988, 75–118; Wyatt 1998, 395–398; Pardee 2002, 192–195.

33. *KTU^p* 1.109:22 (RS 24.253:22). Tekst opisujący rytuał ofiarniczy. W długim wykazie pojawia się po ofierze dla Anat „(dla) Reszefa (*ršp*) baran (jako) ofiara zapokojna”⁸⁸.

34. *KTU^p* 1.118:26 (RS 24.264+24.280:26). Lista bóstw ugaryckich. Tekst niemal identyczny z *KTU^p* 1.47, różniący się jedynie tym, że nie zawiera nagłówka. Na 33 wymienione bóstwa (bądź hipostazy) Reszef zajmuje dwudzieste szóste miejsce i jest zapisany w tradycyjny dla Ugarit sposób, choć znaki są częściowo uszkodzone: „Re[sz]ef (r[š]p)”⁸⁹.

35. *KTU^p* 1.123:31 (RS 24.271:31). Swego rodzaju litania, wymieniająca parami bóstwa czczone w Ugarit. Pod koniec modlitwy pojawia się wezwanie: „Reszef (*ršp*), inš i[lm]”⁹⁰.

36. *KTU^p* 1.126:3 (RS 24.276:3). Bardzo uszkodzony tekst, zawierający najprawdopodobniej jakiś wykaz ofiar podczas nieznanego rytuału. Na awersie tabliczki pojawia się – częściowo zrekonstruowana – wzmianka o Reszefie: „...dla) Reszefa (*ršp*) k[ro]w[ę]...”⁹¹.

37. *KTU^p* 1.126:5 (RS 24.276:5). Ciąg dalszy powyższego rytuału: „...dla) Reszefa (*ršp*) b[yka]...”⁹².

38. *KTU^p* 1.134:2 (RS 24.294:r.2). Kolejny bardzo uszkodzony tekst będący wykazem ofiar. W wersie poprzedzającym określenie „Reszef – stróż (*ršp ḥgb*)”⁹³ wymienione są „...[by]k i baran (jako) ofiara ca[ł]opalna...”, jednak ze względu na uszkodzenia zarówno początku, jak i końca wersu nie sposób ustalić, czy były on przeznaczone dla Reszefa. W następnej linii pojawiają się *inš ilm*.

39. *KTU^p* 1.148:8 (RS 24.643:8). Tabliczka ta zawiera w rzeczywistości kilka niezależnych tekstów. Wersy 1–9 są niemal dokładną kopią *KTU^p* 1.47, różnią się głównie w końcówce tekstu i z tego powodu zawierają jedynie 30 bóstw. Reszef jest wymieniony jako dwudziesty szósty: „Reszef (*ršp*)”⁹⁴.

40. *KTU^p* 1.148:32 (RS 24.643:v.10). Kolejny fragment tej samej tabliczki, zawierający inny wykaz bóstw, tym razem czczonych w miesiącu chijaru. Łącznie jest ich 41, a Reszef zajmuje szesnastą pozycję: „dla Reszefa – Idrapy

⁸⁸ Xella 1981, 49–54; del Olmo Lete 1999c, 333–336; del Olmo Lete 1999a, 273–275; Pardee 2000, 601–614; Pardee 2002, 29–31.

⁸⁹ Wyatt 1998, 360–362; del Olmo Lete 1999c, 308–310; del Olmo Lete 1999a, 71–78; Pardee 2000, 659–660; Pardee 2002, 12–16.

⁹⁰ Xella 1981, 216–223; del Olmo Lete 1999a, 343–345; Pardee 2000, 691–706; Pardee 2002, 150–153.

⁹¹ Xella 1981, 154–156; Pardee 2000, 707–711; Pardee 2002, 39–40.

⁹² Xella 1981, 154–156; Pardee 2000, 707–711; Pardee 2002, 39–40.

⁹³ Xella 1981, 136–137; Pardee 2000, 751–753.

⁹⁴ Wyatt 1998, 427–429; del Olmo Lete 1999c, 308–310; del Olmo Lete 1999a, 71–78; Pardee 2000, 291–319, 779–806; Pardee 2002, 12–16, 44–49.

(*ršp idrp*) **barana**⁹⁵. Najistotniejszym problemem jest wybór, czy *idrp* jest toponimem czy też teonimem. Początkowo pierwsza opcja była dominująca⁹⁶, jednak występowanie bóstwa o imieniu Idrap oraz imion teoforycznych z takim właśnie elementem (w Mari i w północnosyryjskim Jarkutu) wskazuje, że jest to jednak teonim⁹⁷. Niestety, bóstwo to występuje na tyle rzadko, że nie jesteśmy w stanie określić jego cech, a przez to – wskazać na powód powiązania go z Reszefem. Możemy jedynie stwierdzić, że *ršp idrp* to podwójne imię bóstw zapisane nieco nietypowo, ponieważ bez łączącego je *w*. Reszefa poprzedza na liście bóstw [Szap]asz ([šp]š). Por. *Ugarit 60*.

41. *KTU²* 1.165:2 (RIH 77/4+77/11:1; *UDB* 1.165.1). Bardzo uszkodzony, krótki tekst, z którego czytelne są zaledwie dwa wersy. Być może zawierający jakiś opis rytuału. „...**Re**szefa (*ršp*) **i dla nocy (?)**...”⁹⁸. „Noc(?)” (*ll*[...]) pojawiająca się za Reszefem jest wyrazem uszkodzonym i tłumaczenie tego wyrazu jest uzależnione od tego, jakie były kolejne – dziś niestety nieczytelne – znaki. Wydaje się, że na tej podstawie trudno wyciągać dalsze wnioski i szukać paraleli czy to z rytuałami mezopotamskimi, czy też z bóstwami huryckimi bądź hetyckimi⁹⁹.

42. *KTU²* 1.165:3 (RIH 77/4+77/11:2; *UDB* 1.165.2). Drugi z zachowanych wersów w powyższym rytuale: „**i Reszef z Gunu (*ršp. gn*) wychodzi...**”¹⁰⁰. Szerzej o Gunu – zapewne nazwie miejscowości nawiązującej do eblaickiego toponimu *gú-nu/núm*^{ki} – niżej, w paragrafie dotyczącym lokalnych hipostaz Reszefa w *Ugarit*.

43. *KTU²* 1.168:1 (RIH 77/10B+77/22:1). Tekst bardzo zbliżony do *KTU²* 1.90:1–8 (*Ugarit 17*): „**[G]dy król odwiedza / patrzy na (=adoruje) Reszefa – stróża (*ršp ḫgb*): py^{sk} i kark, sr^ebra i zł^ota tyle samo oraz [...]**”¹⁰¹.

44. *KTU²* 1.168:5 (RIH 77/10B+77/22:5). Ciąg dalszy rytuału, tekst bardzo uszkodzony, rekonstruowany: „**[byk i] baran [dla Reszefa (*ršp*)] (jako) ofiara cało[palna ...]**”¹⁰².

⁹⁵ Wyatt 1998, 427–429; del Olmo Lete 1999c, 311–312; del Olmo Lete 1999a, 129–136; Pardee 2000, 779–806; Pardee 2002, 44–49.

⁹⁶ Np. Fulco 1976, 43; początkowo Xella 1979–1980, 152; na taką interpretację wskazują też tłumaczenia del Olmo Lete 1999c, 311; del Olmo Lete 1999a, 133.

⁹⁷ Np. Xella 1981a, 100; Wyatt 1998, 429 n.19; Pardee 2000, 802; Lipiński 2009, 98–99.

⁹⁸ Xella 1981a, 354; Pardee 2000, 842–843; Lipiński 2009, 103.

⁹⁹ Zob. przegląd propozycji, ze wskazaniem na paralelną mezopotamską „Modlitwę do bogów nocy”, Lipiński 2009, 103–104.

¹⁰⁰ Xella 1981, 354; Pardee 2000, 842–843; Lipiński 2009, 103.

¹⁰¹ Xella 1981, 351–353; del Olmo Lete 1999a, 321–323; Pardee 2000, 844–849; Pardee 2002, 76–77; Lipiński 2009, 102. Dla objaśnienia niejasności patrz *Ugarit 17*.

¹⁰² *KTU²* pozostawia otwartą kwestię rekonstrukcji: [x š. x [x]š [šr []. Imię Reszefa rekonstruuje: Xella 1981, 351–353; del Olmo Lete 1999a, 321–323; Pardee 2000, 844–849; Par-

45. *KTU²* 1.168:16 (RIH 77/10B+77/22:16). Ciąg dalszy rytuału na drugiej stronie tabliczki, tekst bardzo uszkodzony, w niejasnym kontekście, częściowo rekonstruowany: „...[Re]szef ([r]šp)...”¹⁰³.

46. *KTU²* 1.171:3 (RIH 78/16:3). Kolejny uszkodzony tekst będący zapewne wykazem ofiar. „...i baran dla Reszefa z Bibita (*ršp. bbt*)”¹⁰⁴.

47. *KTU²* 4.182:61 (RS 15.115:58). Tekst mówiący o ofiarach z tekstyliów dla bogów. Wśród bóstw wymieniony jest: „Reszef z Mulukku (*ršp mlk*), gdy szata się zużyje [...], król da [mu] szatę...”¹⁰⁵. Czasownik *pdd* nie ma pewnego znaczenia. Najczęściej podaje się „znosić, zużyć”¹⁰⁶, lecz proponowane jest także tłumaczenie „gdy szata zostanie wykończona”¹⁰⁷.

48. *KTU²* 4.219:3 (RS 16.179:3). Tekst dotyczący dostaw wina. „T^rrzynaście (stągwi wina) dla świątyni Reszefa z Gunu ([l. b]t. *ršp. gn*)”¹⁰⁸. W poprzednim wersie 28 stągwi wina jest przeznaczonych dla świątyni Aszarte. Szerzej o Gunu – zapewne nazwie miejscowości nawiązującej do eblaickiego toponimu *gú-nu/núm^{ki}* – niżej, w paragrafie dotyczącym lokalnych hipostaz Reszefa w Ugarit.

49. *KTU²* 4.790:16 (RS 86.2235:16; *UDB* 4.787:16). W znacznej mierze uszkodzona tabliczka, z której opublikowano tylko wersy 14–17. Tekst mówi o przydziałach dla bogów. „Piętnaście miar (jęczmienia) dla koni Reszefa (*ršp*)”¹⁰⁹. Kolejny wers mówi o pięciu miarach (jęczmienia) dla koni *mlk ttrt*.

50. *KTU²* 6.62:2 (RS 25.318:2). Inskrypcja wotywna na terakotowym rytonie w kształcie głowy lwa: „Paszcza lwa, którą Nuranu ofiarował Reszefowi z Gunu (*ršp gn*)”¹¹⁰. Szerzej o Gunu – zapewne nazwie miejscowości nawiązującej do eblaickiego toponimu *gú-nu/núm^{ki}* – niżej, w paragrafie dotyczącym lokalnych hipostaz Reszefa w Ugarit. Zapewne ofiarodawca Nurānu jest określony w pierwszej linii jako *bn agp̄tr*.

dee 2002, 76–77. Lipiński 2009 pomija ten tekst, choć w paralelnym *KTU²* 1.90 zgadzał się na rekonstrukcję imienia Reszefa.

¹⁰³ Xella 1981, 351–353; del Olmo Lete 1999a, 321–323; Pardee 2000, 844–849; Pardee 2002, 76–77.

¹⁰⁴ Xella 1981, 359–360; Pardee 2000, 872–874; Lipiński 2009, 94.

¹⁰⁵ Virolleaud 1957, 137–141; Clemens 2001, 356–370.

¹⁰⁶ Zob. *DUL* 662.

¹⁰⁷ Lipiński 2009, 90. Zob. wahanie co do znaczenia czasownika w Tropper 2000, 583.

¹⁰⁸ Virolleaud 1957, 111–113; Clemens 2001, 379–386.

¹⁰⁹ Caquot 1986, 438; Bordreuil 1987, 298–299; Yon & Gachet & Lombard 1987, 185, 187–188; Clemens 2001, 468–469. Tekst pominięty przez Lipińskiego 2009.

¹¹⁰ Fulco 1976, 44; Dietrich & Loretz 1978a, 147–148, 151 fig. 3; Xella 1981, 295–296; Pardee 2000, 813–815; Clemens 2001, 529; Pardee 2002, 126; Lipiński 2009, 104.

B. Teksty akadyjskie

51. RS 20.024:26. Akadyjska wersja listy bogów bardzo zbliżona do *KTU*² 1.47, *KTU*² 1.118 oraz *KTU*² 1.148:1–9. Reszefowi (*ršp*) w tekstach alfabetycznych odpowiada tutaj zapis „^dGİR.UNU.GAL”¹¹¹, czyli typowy zapis imienia Nergala.

52. RS 92.2004:16. Akadyjska wersja listy bogów bardzo zbliżona do *KTU*² 1.148:23–44 (*Ugarit 40*). Reszefowi – Idrapie (*ršp idrp*) w tekstach alfabetycznych odpowiada tutaj zapis „[^dx]-it-ri-ip-pi”¹¹², gdzie w sposób pewny można rekonstruować imię Nergala – Reszefa. Reszefa poprzedza Utu – Szapas (Utu).

2. Onomastyka

A. Teksty alfabetyczne

53. *KTU*² 3.9:18 (RS [varia 14] 1957.702:18). Tekst ustanawiający *mrzḫ*. Jednym ze świadków jest „**Ichi-Raszap** (*iḫršp*), **syn udrnm**”¹¹³.

54. *KTU*² 4.33:12 (RS 5.248:12). Lista osób (strażników królewskich?). Wśród nich pojawia się „**Ben-Raszap z Aru** (*bn. ršp. ary*)”¹¹⁴. Miasto Aru leżało zapewne w południowo-zachodniej części państwa Ugarit¹¹⁵.

55. *KTU*² 4.52:3 (RS 10.89:3). Lista imion osób otrzymujących skóry (?). Wśród nich pojawia się „**syn Ad-Raszapa** (*dršp*)”¹¹⁶.

56. *KTU*² 4.63.I:35 (RS 10.52.I:35). Długa lista osób według miejsca zamieszkania z przydziałem broni. „**Abi-Raszap** (*abršp*) – łuk”, który należy do kategorii doborowych żołnierzy *ḡmrm*¹¹⁷.

57. *KTU*² 4.63.III:45 (RS 10.52.III:45). Ciąg dalszy listy: „**Raszap-abu** (*ršpab*) – łuk i tarcza”, również będący jednym z *ḡmrm*¹¹⁸.

¹¹¹ Nougayrol 1968, 42–64; Wyatt 1998, 360–362; Clemens 2001, 850–852; Pardee 2000, 292; Pardee 2002, 12–16.

¹¹² Pardee 2000, 796; Clemens 2001, 1047; Pardee 2002, 17–19.

¹¹³ Miller 1971, 37–38.

¹¹⁴ CTA 177–178 (n.87).

¹¹⁵ Van Soldt 2005, 10–11, 88.

¹¹⁶ CTA 223–224 (n.133). Brak tego przykładu w Lipiński 2009.

¹¹⁷ CTA 210–213 (n.119). Brak tego przykładu w Lipiński 2009.

¹¹⁸ Tamże.

58. *KTU*² 4.69.I:22 (RS 11.715+.I:22). Lista osób otrzymujących srebro. W pierwszej grupie określonej jako *mryn'm* pojawia się „**Syn Riszpaja (bn. ršpy)**”¹¹⁹, który otrzymuje 4 (szekle).

59. *KTU*² 4.75.IV:6 (RS 11.735.IV:6). Lista osób. „**Abi-Rasza[p] (abrš[p]), [syn] hrpn**”¹²⁰.

60. *KTU*² 4.86:11 (RS 11.788:11). Lista osób. „**Razspan (ršpn), syn b'ld[...]**”¹²¹.

61. *KTU*² 4.93.I:11 (RS 11.776+11.800.I:11). Lista dostawców / osób otrzymujących (?) wino. Wśród nich „**Jatar-Raszap (ytršp)**”¹²².

62. *KTU*² 4.93.II:17 (RS 11.776+11.800.II:17). Ciąg dalszy listy „**Syn Riszpaja (ršpy)**”¹²³.

63. *KTU*² 4.103:5 (RS 11.858:5). Kontrakt kupna ziemi. Jednym z właścicieli jest „**Raszap-abu (ršpab), brat ubn**”¹²⁴.

64. *KTU*² 4.114:10 (RS 12.27:10). Bardzo uszkodzona lista imion. W nieczytelnym kontekście pojawia się forma „**Raszap-... (ršp[...])**”¹²⁵ będąca zapewne uszkodzoną pierwszą częścią imienia, np. *ršpab* itp.

65. *KTU*² 4.129:10 (RS 15.1:10). Lista pasterzy. „**Pasterz Raszap-abu (ršpab)**”¹²⁶.

66. *KTU*² 4.131:6 (RS 15.3:6). Lista osób otrzymujących wełnę. „**Talent (wełny) wziął Riszpaja (ršpy)**”¹²⁷.

67. *KTU*² 4.134:8 (RS 15.6:8). Lista personelu rezerwowego (?). „**Ad-Raszap ('dršp)**”¹²⁸.

68. *KTU*² 4.134:9 (RS 15.6:9). Ciąg dalszy listy. „**Raszap-abu (ršpab)**”¹²⁹.

69. *KTU*² 4.141.I:16 (RS 15.22+15.48+15.52.I:16). Lista służby królewskiej „**Raszap-abu (ršpab)**”¹³⁰.

70. *KTU*² 4.141.II:23 (RS 15.22+15.48+15.52.II:23). Ciąg dalszy listy „**Jatar-Raszap (ytršp)**”¹³¹.

71. *KTU*² 4.147:1 (RS 15.36:1). Lista imion „**Ad-[Rasz]ap ('d[rš]p)**”¹³².

¹¹⁹ *CTA* 200–204 (n.113).

¹²⁰ *CTA* 191–193 (n.102). Brak tego przykładu w Lipiński 2009.

¹²¹ *CTA* 180–181 (n.90).

¹²² *CTA* 205–207 (n.115).

¹²³ *CTA* 205–207 (n.115).

¹²⁴ *CTA* 170–172 (n.82).

¹²⁵ Virolleaud 1957, 96 (n.74).

¹²⁶ Virolleaud 1957, 171 (n.140).

¹²⁷ Virolleaud 1957, 150 (n.118).

¹²⁸ Virolleaud 1957, 59 (n.32). O różnych możliwościach odczytania tego imienia zob. w komentarzu do źródeł onomastycznych.

¹²⁹ Virolleaud 1957, 59 (n.32).

¹³⁰ Virolleaud 1957, 47–51 (n.24).

¹³¹ Virolleaud 1957, 47–51 (n.24).

¹³² Virolleaud 1957, 92 (n.69). Brak tego przykładu w Lipiński 2009.

72. *KTU*^p 4.148:8 (RS 15.38:8). Lista imion „[Ra]szap-abu ([r]špab)”¹³³.
73. *KTU*^p 4.153:7 (RS 15.46:7). Lista imion „‘Ad-Raszap (‘dršp)” określony nie do końca jasnym w tym kontekście terminem *b’l ššlmt*¹³⁴.
74. *KTU*^p 4.155:15 (RS 15.51:15). Lista rzemieślników „Ben-Raszap (*bn. ršp*)”¹³⁵.
75. *KTU*^p 4.170:9 (RS 15.84:9). Lista imion „Ben-Raszap (*bn. ršp*)”¹³⁶.
76. *KTU*^p 4.180:4 (RS 15.105:4). Lista osób powożących rydwanami, wśród nich „Nagir-Raszap (*ngršp*)”¹³⁷.
77. *KTU*^p 4.222:9 (RS 16.193:9). W pierwszej części tekstu lista imion, może świadków transakcji sprzedaży ziemi, wśród nich „[‘A]’b`du-Raszap ([‘b]’d`ršp), odlewnik brązu”¹³⁸.
78. *KTU*^p 4.258:5 (RS 17.7+17.17:5). Uszkodzona lista imion osób otrzymujących przydziały srebra, wśród nich „‘Abdu-Raszap (‘bdršp)”¹³⁹.
79. *KTU*^p 4.262:2 (RS 17.29:2). Tekst po raz pierwszy opublikowany w *KTU*. Lista osób otrzymujących (?) srebro. W bardzo uszkodzonym kontekście pojawia się imię „[...]’-Raszap ([...]’ršp)”.
80. *KTU*^p 4.269:17 (RS 17.106:17). Lista osób, wśród nich „‘Ad-Raszap (‘dršp)”, będący najprawdopodobniej mistrzem rzemieślniczym, gdyż wraz z nim wymieniony jest jego czeladnik (*lmdh*)¹⁴⁰.
81. *KTU*^p 4.277:5 (RS 17.141:5). Lista żołnierzy, wśród nich „Achi-Raszap (*aḫršp*)”¹⁴¹.
82. *KTU*^p 4.286:5 (RS 17.290:5). Lista osób, zapewne jakichś rzemieślników (*kšdm*), być może młynarzy bądź osób związanych z produkcją tekstyliów¹⁴²; wśród nich wymieniony jest „‘Ad-Raszap (‘dršp)”¹⁴³.

¹³³ Virolleaud 1957, 93 (n.70).

¹³⁴ Virolleaud 1957, 97–98 (n.77). Być może *ššlmt* oznacza żonę drugiej kategorii („dodatkowy przydział”?, por. *DUL*), może też mieć związek z narzeczeństwem; poprzednie imiona w w. 2–5 określane są przez *b’l att* – mąż. Inaczej Tropper 2000, 602, który widzi tu „wypełnienie, zaspokojenie”.

¹³⁵ Virolleaud 1957, 62–63 (n.36).

¹³⁶ Virolleaud 1957, 75 (n.47).

¹³⁷ Virolleaud 1957, 155–156 (n.125).

¹³⁸ Virolleaud 1957, 129 (n.102). Brak tego przykładu w Lipiński 2009.

¹³⁹ Virolleaud 1957, 174 (n.144).

¹⁴⁰ Virolleaud 1957, 124–126 (n.99).

¹⁴¹ Virolleaud 1957, 71–72 (n.143). Zwraca uwagę wyjątkowy zapis imienia, będący allografia, niebudzący jednak wątpliwości, jaki jest źródłosłów takiego zapisu. Achi-Raszap był zapewne łucznikiem (*DUL* 439), choć sugerowano także włócznika (Dietrich & Loretz 1978b, 429).

¹⁴² Za pierwszą propozycją opowiada się Dietrich & Loretz 1966, 130; Heltzer 1979, 489, a za nim Lipiński 2009, 85. Za tkaczami (?) opowiada się van Soldt 1990, 353 oraz zdaje się skłaniać ku takiemu rozumieniu *DUL* 461.

¹⁴³ Virolleaud 1957, 71 (n.44).

83. *KTU*² 4.298:5 (RS 17.343B:5). Tekst po raz pierwszy publikowany w *KTU*. Bardzo uszkodzona lista osób. „**Abdu-Raszap** (*'bdršp*)”¹⁴⁴.
84. *KTU*² 4.307:17 (RS 17.384:17). Lista osób „**Ad-Raszap** (*'dršp*), **syn knn**”¹⁴⁵.
85. *KTU*² 4.313:5 (RS 17.399:5). Lista osób otrzymujących przydziały oliwy, „**Ili-Raszap** (*ilršp*) **syn [...]**”¹⁴⁶.
86. *KTU*² 4.339:12 (RS 18.26:12). Lista osób, które wróciły do Ugarit. „**Riszpaj** (*ršpy*)”¹⁴⁷.
87. *KTU*² 4.350:8 (RS 18.39:8). Lista imion „**Raszap-abu** (*ršpab*), **syn pni**”¹⁴⁸.
88. *KTU*² 4.370:7 (RS 18.79:7). Lista służby królewskiej „**Achi-Raszap** (*aḥršp*)”¹⁴⁹.
89. *KTU*² 4.370:15 (RS 18.79:15). Ciąg dalszy listy „**Raszap-abu** (*ršpab*)”¹⁵⁰.
90. *KTU*² 4.382:3 (RS 18.106+18.276+18.277:3). Uszkodzony początek listy imion z podanym miejscem zamieszkania „**Mara-Raszap** (*mršp*)”¹⁵¹.
91. *KTU*² 4.382:23 (RS 18.106+18.276+18.277:23). Ciąg dalszy listy; nieznanym człowiek (uszkodzony poprzedni wers) „**syn Nagir-Ra[szapa]** (*ngr[šp]*)”¹⁵².
92. *KTU*² 4.438:3 (RS 18.309:3). Lista imion „[...]-**Ra'szap** ([...]*r'šp*) ... [...]”¹⁵³.
93. *KTU*² 4.609:2 (RS 19.16:2). Wykaz miesięcznych racji jęczmienia dla służby królewskiej „**Raszap-abu** (*ršpab*) **dziesiętnik mryn**”¹⁵⁴.
94. *KTU*² 4.609:13 (RS 19.16:13). Ciąg dalszy listy, „**Ad-Raszap** (*'dršpab*)”¹⁵⁵.
95. *KTU*² 4.627:2 (RS 19.58:2). Lista imion „[...]-**Rasz'ap** (*r'š'p*)”¹⁵⁶.
96. *KTU*² 4.635:35 (RS 19.96:35). Tekst będący długą listą osób. Wśród nich pojawia się „**Abdu-Raszap z Aszdodu** (*'bd. ršp ašddy*)”¹⁵⁷.
97. *KTU*² 4.635:45 (RS 19.96:45). Ciąg dalszy listy. „**syn Malki-Ra'sza'**[pa ...] (*mlkr'š'[p ...]*)”¹⁵⁸.

¹⁴⁴ Brak tego przykładu w Lipiński 2009.

¹⁴⁵ Virolleaud 1957, 86 (n.61).

¹⁴⁶ Virolleaud 1957, 105–106 (n.82).

¹⁴⁷ Virolleaud 1965, 96 (n.68).

¹⁴⁸ Virolleaud 1965, 111 (n.87).

¹⁴⁹ Virolleaud 1965, 95 (n.67).

¹⁵⁰ Tamże.

¹⁵¹ Virolleaud 1965, 28–30 (n.15); Heltzer 1976, 17.

¹⁵² Virolleaud 1965, 28–30 (n.15); Heltzer 1976, 17.

¹⁵³ Dietrich & Loretz 1976, 55.

¹⁵⁴ Virolleaud 1965, 18–21 (n.11).

¹⁵⁵ Virolleaud 1965, 18–21 (n.11).

¹⁵⁶ Virolleaud 1965, 179 (n.133).

¹⁵⁷ Wyjątkowy zapis imienia ze znakiem rozdzielającym. Zapewne mamy tu do czynienia z błędem skryby, tak *UDB* 1506; Virolleaud 1965, 25–27 (n.14).

¹⁵⁸ Virolleaud 1965, 25–27 (n.14). Brak tego przykładu w Lipiński 2009.

98. *KTU*² 4.690:4 (RS 20.9:4). Tekst po raz pierwszy opublikowany w *KTU*. Lista imion osób otrzymujących srebro, wśród nich „**Ad-Raszap** (*'dršp*)”¹⁵⁹.

99. *KTU*² 4.728:8 (RS 24.292:8). Krótki tekst, interpretowany bądź jako lista wojowników¹⁶⁰, bądź jako lista osób składających ofiarę / daninę z oliwy dla Ba'ala z Aleppo¹⁶¹. Wśród wymienionych osób „**Achi(?) / Mara(?) - Raszap** (*ah(?) / m(?)ršp*)”¹⁶².

100. *KTU*² 4.754:16 (RS 31.43:16). Tekst po raz pierwszy publikowany w *KTU*. Lista imion, „**Abdu-Raszap** (*'bdršp*) **syn ġtr**”¹⁶³.

101. *KTU*² 4.759:8 (RS 34.121:8). Lista imion. „**Tagi-I r' szap(pa)** (*tg' r' šp*) **syn brš**”¹⁶⁴. Imię Tagi-Irszap(pa) jest bez wątpienia huryckie i ma paralele w zapisie sylabicznym.

102. *KTU*² 4.760:3 (RS 34.122:3). Lista imion. „**Syn ħdp-Raszapa** (*ħdpr š'* [*p ...*])”¹⁶⁵.

103. *KTU*² 4.783:5 (RIH 84/13:5). Lista właścicieli stad bydła, wśród których pojawia się „**Ad-Raszap** (*'dršp*)”¹⁶⁶.

104. *KTU*² 5.1:4 (RS 1.16:4). Tabliczka szkolna, na której pojawia się imię „**Jatar-Raszap** (*ytršp*)”¹⁶⁷.

105. *KTU*² 5.18:5 (RS 22.1:5). Tekst po raz pierwszy publikowany w *KTU*. Ćwiczenie pisarskie: lista imion zaczynających się na *i-*, wśród nich „**Ili-Raszap** (*ilršp*), **syn ħnn**”¹⁶⁸.

B. Teksty akadyjskie

106. RS 15.63:11. List dotyczący handlu, w którym jako pośrednik występuje „**Riszpaja** (*m'ri-iš-pa-ia*)”¹⁶⁹.

¹⁵⁹ Brak tego przykładu w Lipiński 2009.

¹⁶⁰ Milik 1978, 143.

¹⁶¹ Pardee 2000, 749–750; Pardee 2002, 216.

¹⁶² Lekcję *ahršp* proponuje Pardee 2000, 749–750; Pardee 2002, 217. Przychyła się do niej także Lipiński 2009, 83 n.74, wbrew pierwotnemu odczytaniu przez Milika *mršp*, zob. Milik 1978, 143–144. *KTU*² opowiada się za *tgršp*, choć zaznacza także możliwość lekcji *ahršp*. *UDB* z kolei podaje *mršp* lub *ngršp*. Tropper & Vita 1999, 310–313. Praktycznie każda z zaproponowanych lekcji jest możliwa, wobec złego stanu zachowania tego fragmentu tabliczki.

¹⁶³ Brak tego przykładu w Lipiński 2009.

¹⁶⁴ Bordreuil & Pardee 1991, 139–140.

¹⁶⁵ Bordreuil 1975, 23; Bordreuil & Pardee 1991, 140–141. Brak tego przykładu w Lipiński 2009.

¹⁶⁶ Bordreuil 1987, 300. Brak tego przykładu w Lipiński 2009.

¹⁶⁷ *CTA* 200 (n.112).

¹⁶⁸ Brak tego przykładu w Lipiński 2009.

¹⁶⁹ Nougayrol 1955, 20.

107. RS 15.63:12. Opis j.w. „**Riszpaja** (^m*ri-iš-pa-ia*)”¹⁷⁰.
108. RS 15.63:18. Opis j.w. „**Riszpaja** (^m*ri-iš-pa-ia*)”¹⁷¹.
109. RS 15.63:19. Opis j.w. „**Riszpaja** (^m*ri-iš-pa-ia*)”¹⁷².
110. RS 15.131:v.5'. Niejasny koniec uszkodzonego tekstu. Skrybą sporządzającym tabliczkę był „**Nu'mi-Raszap** (^m*nu'mi-d-rašap*), syn **Ab[aji]**”¹⁷³.
111. RS 15.143+15.164:v.14. Darowizna królewska. Skrybą sporządzającym tabliczkę był „**Nu'mi-Raszap** (^m*nu'mi-d-rašap*), syn **Abaji**”¹⁷⁴.
112. RS 15.168:20. Darowizna królewska. Skrybą sporządzającym tabliczkę był „**Nu'mi-Raszap** (^m*nu'mi-d-rašap*), syn **Abaji**”¹⁷⁵.
113. RS 16.145:10. Kontrakt, w którym jako nabywca występuje „**Abdi-Irszappa** (^m*abdi-ir-šap-pa*), syn **Sasijanu**”¹⁷⁶. Imię zawiera huryccką wersję imienia Reszefa¹⁷⁷.
114. RS 16.145:16. Ciąg dalszy powyższego kontraktu. Tym razem imię pojawia się w skróconej wersji „**Abdi-Irszap(pa)** (^m*abdi-ir-šap*)”¹⁷⁸.
115. RS 16.147:4. Umowa kupna nieruchomości, gdzie nabywcą za cenę 200 szekli srebra jest „**[Ariradu, s]yn 'Abdu-Raszapa** (*abdu-d-rašap*)”¹⁷⁹.
116. RS 16.151:5. Królowa przekazuje w ręce „**NE-Raszapa** (^m*NE-d-rašap*)” zboże do zmielenia¹⁸⁰.
117. RS 16.157:11. „**'Abdu, syn 'Abdu-Raszapa** (*abdu-d-rašap*)” przekazuje darowiznę swemu synowi Aziru¹⁸¹.
118. RS 16.178:13. Królewska darowizna dla „**Tagi-Irszap(py)** (^m*ta-gi-ir-šap*), **urzędnika**”¹⁸². Imię jest hurycckie, zaś tytuł (*šatammu*) wskazuje na wysoką pozycję w hierarchii społecznej.
119. RS 16.178:17. Ciąg dalszy dokumentu. „**Tagi-Irszap(pa)** (^m*ta-gir-šap*), **urzędnik**”¹⁸³. Zwraca uwagę inny sposób zapisu imienia.

¹⁷⁰ Tamże.

¹⁷¹ Tamże.

¹⁷² Tamże.

¹⁷³ Nougayrol 1955, 133. Imię zapisane jest w formie ^mSIG₅-^dLAMMA (^dKAL).

¹⁷⁴ Nougayrol 1955, 117. Imię zapisane jest w formie ^mSIG₅-^dLAMMA (^dKAL).

¹⁷⁵ Nougayrol 1955, 136–137. Imię zapisane jest w formie ^mSIG₅-^dLAMMA (^dKAL).

¹⁷⁶ Nougayrol 1955, 169. Imię zapisane jest w formie ^mARAD-*ir-šap-pa*.

¹⁷⁷ Zob. szerzej poniżej w omówieniu onomastyki ugaryckiej.

¹⁷⁸ Nougayrol 1955, 169. Imię zapisane jest w formie ^mARAD-*ir-šap*.

¹⁷⁹ Nougayrol 1955, 90. Imię zapisane jest w formie ARAD-^dMAŠ.MAŠ.

¹⁸⁰ Nougayrol 1955, 188. Imię zapisane jest w formie ^mNE-^dMAŠ.MAŠ. Ze względu na niejasne odczytanie tego imienia pozostawiono formę z sumerogramem; szerzej zob. niżej w paragrafie poświęconym omówieniu onomastyki ugaryckiej.

¹⁸¹ Nougayrol 1955, 83–84. Imię zapisane jest w formie ARAD-^dMAŠ.MAŠ.

¹⁸² Nougayrol 1955, 148.

¹⁸³ Nougayrol 1955, 148.

120. RS 16.186:6'. Darowizna dla „[NE-Raszapa] ([^mNE-^drašap])”¹⁸⁴.
121. RS 16.186:8'. Ciąg dalszy powyższego dokumentu „NE-Raszap (^mNE-^drašap)”¹⁸⁵.
122. RS 16.205+16.192:4. Tabliczka z wyrokiem sądowym, jedną ze stron jest „[A]ttunu, syn 'Abdu-Raszapa ('abdu-^drašap)”¹⁸⁶.
123. RS 16.239:10. Darowizna dla „'Abdu, [sy]na 'Abdu-Raszapa ('abdu-^drašap) i jego sy[nów]”¹⁸⁷.
124. RS 16.249:14. Król skazuje na banicję fałszerzy, m.in. „'Abdu-Raszapa ('abdu-^drašap), syna 'Abdu-mera” za podrobienie królewskiej pieczęci i tabliczki¹⁸⁸.
125. RS 16.254D:4'. Mocno uszkodzony tekst mówiący o darowiźnie (?). Pojawia się w nim „'Abdu, syn ['Abdu-Raszapa] (['abdu-^drašap])”¹⁸⁹.
126. RS 16.257+16.258+16.126.II:5. Lista imion osób otrzymujących olej. „NE-Raszap (^mNE-^drašap)”¹⁹⁰.
127. RS 16.257+16.258+16.126.III:35. Ciąg dalszy listy. „[A]chi-Raszap ([^ma] ħi-^drašap), syn Gudaranu”¹⁹¹.
128. RS 16.257+16.258+16.126.III:49. Ciąg dalszy listy, w tym fragmencie wymienione są osoby związane / poddane głównemu zarządcy świątyni (*šangû*). „Jatar-Raszap (^mia-tar-^drašap), syn Szamranu”¹⁹².
129. RS 16.257+16.258+16.126.III:50. Ciąg dalszy listy, w tym fragmencie wymienione są osoby związane / poddane głównemu zarządcy świątyni (*šangû*). „'Abdu-Raszap (^m'abdu-^drašap), syn Taktenu”¹⁹³.
130. RS 16.280:5'. Szczątkowo zachowany tekst, w zupełnie nieczytelnym kontekście pojawia się uszkodzone imię „[Tagi]-Irszap(pa) ([ta-^k]ir-šap)”¹⁹⁴.
131. RS 16.294:6. Krótki tekst mówiący o przydziale / dostarczeniu (?) byków. Jednego otrzymał / dostarczył „Achi-Raszap (^maĥi-^drašap)”¹⁹⁵.

¹⁸⁴ Nougayrol 1955, 168. Imię zapisane jest w formie ^mNE-^dMAŠ.MAŠ. Lipiński 2009 pomija ten przykład.

¹⁸⁵ Nougayrol 1955, 168. Imię zapisane jest w formie ^mNE-^dMAŠ.MAŠ.

¹⁸⁶ Nougayrol 1955, 153–154. Imię zapisane jest w formie ARAD-^dMAŠ.MAŠ.

¹⁸⁷ Nougayrol 1955, 79–81. Imię zapisane jest w formie ARAD-^dMAŠ.MAŠ. Lipiński 2009 pomija ten przykład.

¹⁸⁸ Nougayrol 1955, 96–98. Imię zapisane jest w formie ^mARAD-^dMAŠ.MAŠ.

¹⁸⁹ Nougayrol 1955, 79. Rekonstruowane imię zapisane jest w formie [ARAD-^dMAŠ.MAŠ]. Lipiński 2009 podaje błędne siglum tekstu RS 126.254D:10.

¹⁹⁰ Nougayrol 1955, 200. Imię zapisane jest w formie ^mNE-^dMAŠ.MAŠ.

¹⁹¹ Nougayrol 1955, 202. Imię zapisane jest w formie [^mš]EŠ-^dMAŠ.MAŠ.

¹⁹² Nougayrol 1955, 202. Imię zapisane jest w formie ^mia-tar-^dMAŠ.MAŠ.

¹⁹³ Nougayrol 1955, 202. Imię zapisane jest w formie ^mARAD-^dMAŠ.MAŠ.

¹⁹⁴ Nougayrol 1955, 174.

¹⁹⁵ Nougayrol 1955, 206. Imię zapisane jest w formie ^mšEŠ-^dMAŠ.MAŠ.

132. RS 16.344:4. Umowa o zawarciu braterstwa pomiędzy Ari-Teszubem a „**Ili-Raszapem** (^mili-^drašap)”¹⁹⁶.
133. RS 16.344:9. Ciąg dalszy powyższej umowy. „**Ili-Raszap** (^mili-^drašap)”¹⁹⁷. Nieco zaskakujący jest odmienny sposób zapisu tego samego imienia w jednym dokumencie.
134. RS 16.344:12. Ciąg dalszy powyższej umowy. „**Ili-Raszap** (^mili-^drašap)”¹⁹⁸.
135. RS 17.20:1'. Dokument dotyczący gwarancji finansowych dla Raszap-abu z jego rodzinnego archiwum. „**[Raszap-abu]** (^m[^drašap-abu)”¹⁹⁹.
136. RS 17.20:4'. Ciąg dalszy powyższego dokumentu. „**R[aszap-abu]** (^{md}r[^ašap-abu)”²⁰⁰.
137. RS 17.20:6'. Ciąg dalszy powyższego dokumentu. „**Raszap-ab[u]** (^{md}rašap-ab[u)”²⁰¹.
138. RS 17.20:7'. Ciąg dalszy powyższego dokumentu. „**Raszap-abu** (^{md}rašap-abu)”²⁰².
139. RS 17.21:2. Dokument adopcyjny z archiwum rodzinnego Raszap-abu. Adopcji dokonuje „**[Raszap-abu]** (^{md}rašap-abu)”²⁰³.
140. RS 17.21:4'. Ciąg dalszy powyższego dokumentu. „**Rasza[p-abu]** (^{md}raša[p-abu)”²⁰⁴.
141. RS 17.21:6'. Ciąg dalszy powyższego dokumentu. „**Raszap-ab[u]** (^{md}rašap-ab[u)”²⁰⁵.
142. RS 17.21:13'. Ciąg dalszy powyższego dokumentu. „**Raszap-a[bu]** (^{md}rašap-a[bu)” wymieniony wraz ze swą małżonką Piddają²⁰⁶.
143. RS 17.21:14'. Ciąg dalszy powyższego dokumentu. „**[Rasz]ap-abu** (^{md}raš[ap-abu)”²⁰⁷.
144. RS 17.22+17.87:11. Przekazanie nieruchomości dla Raszap-abu. Dokument z archiwum rodzinnego. „**Raszap-ab[u]** (^{md}rašap-ab[u)”²⁰⁸.

¹⁹⁶ Nougayrol 1955, 75. Imię zapisane jest w formie ^mDINGIR-^dMAŠ.MAŠ.

¹⁹⁷ Nougayrol 1955, 75. Imię zapisane jest w formie ^mDINGIR-^dGİR.UNU.GAL.LA.

¹⁹⁸ Nougayrol 1955, 75. Imię zapisane jest w formie ^mDINGIR-^dMAŠ.MAŠ.

¹⁹⁹ Nougayrol 1968, 7 (n.4). Imię zapisane jest w formie ^m[^dMAŠ.MAŠ-a-bu].

²⁰⁰ Nougayrol 1968, 7 (n.4). Imię zapisane jest w formie ^{md}M[^aŠ.MAŠ-a-bu].

²⁰¹ Nougayrol 1968, 7 (n.4). Imię zapisane jest w formie ^{md}MAŠ.MAŠ-a-b[u].

²⁰² Nougayrol 1968, 7 (n.4). Imię zapisane jest w formie ^{md}MAŠ.MAŠ-a-bu.

²⁰³ Nougayrol 1968, 3–5 (n.2). Imię zapisane jest w formie ^{md}MAŠ.MAŠ-a-bu].

²⁰⁴ Nougayrol 1968, 3–5 (n.2). Imię zapisane jest w formie ^{md}MAŠ.MA[š-a-bu].

²⁰⁵ Nougayrol 1968, 3–5 (n.2). Imię zapisane jest w formie ^{md}MAŠ.MAŠ-a-b[u].

²⁰⁶ Nougayrol 1968, 3–5 (n.2). Imię zapisane jest w formie ^{md}MAŠ.MAŠ-a-[bu].

²⁰⁷ Nougayrol 1968, 3–5 (n.2). Imię zapisane jest w formie ^{md}MAŠ.MA]š-a-bu.

²⁰⁸ Nougayrol 1968, 8–9 (n.5). Imię zapisane jest w formie ^{md}MAŠ.MAŠ-a-b[u].

145. RS 17.22+17.87:15. Ciąg dalszy powyższego dokumentu. „**Raszap-abu** (^{md}*rašap-abu*)”²⁰⁹.
146. RS 17.22+17.87:17. Ciąg dalszy powyższego dokumentu. „**Raszap-abu** (^{md}*rašap-abu*)”²¹⁰.
147. RS 17.33:v.1'. Dokument dotyczący rozdziału dóbr z archiwum rodzinnego Raszap-abu. „**Raszap-abu** (^{md}*rašap-abu*)”²¹¹.
148. RS 17.33:v.2'. Ciąg dalszy powyższego dokumentu. „**[Rasz]p-abu** (^{md}*raša]p-abu*)”²¹².
149. RS 17.33:v.6'. Ciąg dalszy powyższego dokumentu. „**Raszap-abu** (^{md}*rašap-abu*)” wspomniany wraz ze swą małżonką Piddają²¹³.
150. RS 17.33:v.7'. Ciąg dalszy powyższego dokumentu. „**[Raszap-a]bu** (^{md}*rašap-a]bu*)”²¹⁴.
151. RS 17.33:v.17'. Ciąg dalszy powyższego dokumentu. „**Raszap-abu** (^{md}*rašap-abu*)” wspomniany wraz ze swą małżonką Piddają²¹⁵.
152. RS 17.61:17. W kontrakcie dotyczącym nieruchomości jako świadek pojawia się „**‘Abdu, syn ‘Abdu-Raszapa** (^{abdu-d}*rašap*)”²¹⁶.
153. RS 17.61:19. Kolejny świadek w tym samym dokumencie: „**‘Abdu-Raszap** (^m*abdu-d*^d*rašap*), syn Tubitenu”, być może ojciec poprzednika²¹⁷.
154. RS 17.77:v.10'. Uszkodzona tabliczka prawna zawierająca umowę o podziale rodzinnego majątku. Jednym z jej świadków był „**‘Abdu-[Rasz]ap** (^m*abdu-d*^d*raš]ap*), syn UD-ni-ši-ri”²¹⁸.
155. RS 17.77:v.13'. Ciąg dalszy powyższego tekstu. Potwierdzeniem dokumentu jest „**pieczęć Nu‘mi-Raszapa** (^m*nu-mi-d*^d*rašap*), pisarza-[szambe]lana ([*sukka]llu*)”²¹⁹.
156. RS 17.99:1. Wykaz dostawcy oleju. Trzy dzbany dostarczył „**Ili-janu, syn ‘Abdu-Raszapa** (^{abdu-d}*rašap*)”²²⁰.

209 Nougayrol 1968, 8–9 (n.5). Imię zapisane jest w formie ^{md}MAŠ.MAŠ-a-bu.

210 Nougayrol 1968, 8–9 (n.5). Imię zapisane jest w formie ^{md}MAŠ.MAŠ-a-bu.

211 Nougayrol 1968, 5–7 (n.3). Imię zapisane jest w formie ^{md}MAŠ.MAŠ-a-bu.

212 Nougayrol 1968, 5–7 (n.3). Imię zapisane jest w formie [^{md}MAŠ.MA]š-a-bu.

213 Nougayrol 1968, 5–7 (n.3). Imię zapisane jest w formie ^{md}MAŠ.MAŠ-a-bu.

214 Nougayrol 1968, 5–7 (n.3). Imię zapisane jest w formie [^{md}MAŠ.MAŠ-a]-bu.

215 Nougayrol 1968, 5–7 (n.3). Imię zapisane jest w formie ^{md}MAŠ.MAŠ-a-bu.

216 Nougayrol 1968, 13–14 (n.9). Imię zapisane jest w formie ARAD-^dMAŠ.MAŠ.

217 Nougayrol 1968, 13–14 (n.9). Imię zapisane jest w formie ^mARAD-^dMAŠ.MAŠ.

218 Nougayrol 1970, 42–43 (n.43). Imię zapisane jest w formie ^mARAD-^dMAŠ.MAŠ.

219 Nougayrol 1970, 42–43 (n.43). Imię zapisane jest w formie ^mSIG-^dMAŠ.MAŠ. Tabliczka opatrzona jest na rewersie odciskiem anepigraficznej pieczęci cylindrycznej, która zgodnie z tekstem jest określona przez Nougayrola jako pieczęć skryby Nu‘mi-Raszapa.

220 Nougayrol 1970, 94–95 (n.112). Imię zapisane jest w formie ARAD-^dMAŠ.MAŠ.

157. RS 17.112:17. W oficjalnym potwierdzeniu braku zobowiązań jako świadek występuje „**NE-Raszap** (^mNE-^drašap), syn Ha[rqanu?]”²²¹.
158. RS 17.112:18. Jako kolejny świadek występuje „**Abdu-Raszap** (^{mr}abdu-^drašap), syn Arim[turi?]”²²².
159. RS 17.149:3. Dokument potwierdzający nabycie posiadłości za cenę 400 szekli srebra przez Raszap-abu i jego małżonkę Pidajję. Dokument z archiwum rodzinnego. „**Raszap-abu** (^{md}rašap-abu)”²²³.
160. RS 17.149:12. Ciąg dalszy powyższego tekstu. „**Raszap-abu** (^{md}rašap-abu)”²²⁴.
161. RS 17.149:19. Ciąg dalszy powyższego tekstu. „**Raszap-abu** (^{md}rašap-abu)”²²⁵.
162. RS 17.149:21. Ciąg dalszy powyższego tekstu. „**Raszap-abu** (^{md}rašap-abu)”²²⁶.
163. RS 17.149:27. Ciąg dalszy powyższego tekstu. „[**Raszap**]-abu (?) ([^{md}rašap]-abu?)”²²⁷.
164. RS 17.149:29. Jednym ze świadków umowy jest „**Nu'mi-R[aszap?]** (^mnu'mi-^dr[ašap]), [sy]n Guddan[u]”²²⁸.
165. RS 17.430.II:6. Lista osób. „**Abdu-Raszap** (^{mr}abdu-^drašap)”²²⁹.
166. RS 17.430.IV:5. Lista osób. „**Raszap-abu** (^{md}rašap-abu)”²³⁰.
167. RS 17.465:5. Tekst mówiący o zakupie wełny za 100 szekli srebra. Zapłatę otrzymał „**Raszap-abu** (^{md}rašap-abu), syn (pani) Adady”, będący zapewne przedstawicielem spółki handlowej (*akil kâri*)²³¹.
168. RS 18.02:v.1. Królewska umowa handlowa. Skrybą sporządzającym tabliczkę był „**Nu'mi-Raszap** (^mnu'mi-^drašap), syn Abaji”²³².

221 Nougayrol 1956, 234. Imię zapisane jest w formie ^mNE-^dMAŠ.MAŠ.

222 Nougayrol 1956, 234. Imię zapisane jest w formie ^mARAD-^dMAŠ.MAŠ.

223 Nougayrol 1968, 9–10 (n.6). Imię zapisane jest w formie ^{md}MAŠ.MAŠ-a-bu.

224 Nougayrol 1968, 9–10 (n.6). Imię zapisane jest w formie ^{md}MAŠ.MAŠ-a-bu.

225 Nougayrol 1968, 9–10 (n.6). Imię zapisane jest w formie ^{md}MAŠ.MAŠ-a-bu.

226 Nougayrol 1968, 9–10 (n.6). Imię zapisane jest w formie ^{md}MAŠ.MAŠ-a-bu.

227 Nougayrol 1968, 9–10 (n.6). Imię zapisane jest w formie [^{md}MAŠ.MAŠ]-a(?)-bu(??).

228 Nougayrol 1968, 9–10 (n.6). Imię zapisane jest w formie ^mSIG₅-M[AŠ.MAŠ].

229 Nougayrol 1970, 81 (n.83). Imię zapisane jest w formie ^mARAD-^dMAŠ.MAŠ. Wbrew Lipiński 2009, 83 tekst nie mówi, że jest on synem ^{md}šapaš-ia-nu, imię to jest po prostu kolejnym wymienionym na liście.

230 Nougayrol 1970, 81 (n.83). Imię zapisane jest w formie ^{md}MAŠ.MAŠ-a-bu.

231 Nougayrol 1965, 20–21 (n.13). Imię zapisane jest w formie ^{md}MAŠ.MAŠ-a-bu. Lipiński 2009, 82 n.58 podaje błędne strony 30–31.

232 Nougayrol 1956, 201. Imię zapisane jest w formie ^mSIG₅-^dLAMMA (^dKAL). Lipiński 2009, 81 n.45 podaje błędne siglum RS 18.02:17.

169. RS 18.20+17.371:16'. Międzynarodowy dokument pomiędzy Karkemisz a Ugarit spisany został przez skrybę „Nu'mi-Raszap (^mnu'mi-^drašap), s[yna] Abaj[i]”²³³.

170. RS 18.267:3'. Krótki fragment tekstu prawnego zawierający wyłącznie koniec listy świadków i imię skryby: „Nu'mi-Raszap (^mnu'mi-^drašap)”²³⁴.

171. RS 18.280:8'. Uszkodzona tabliczka prawna z królewską pieczęcią. Skrybą sporządzającym tabliczkę był „Nu'mi-Raszap (^mnu'mi-^drašap)”²³⁵.

172. RS 20.07:2. Lista imion, zapewne tabliczka szkolna, ponieważ pierwsze cztery imiona zaczynają się od nu-. „Nu'mi-Raszap (^mnu-ma-re-ša-ip)”²³⁶.

173. RS 20.07:8. Ciąg dalszy tekstu. „'Abdu-Raszap (^mabdu-[r]a-ši-ip)”²³⁷.

174. RS 20.20:r.4. Lista imion (osób otrzymujących przydziały zboża?). „Raszap-abu (^{md}rašap-abu)”²³⁸.

175. RS 21.07A:13'. Bardzo uszkodzony tekst umowy prawnej, z którego zachowała się głównie, także uszkodzona, lista świadków. Jeden z nich, o nieznanym imieniu, był „synem Nu'mi-Raszapa (nu'mi-^drašap)”²³⁹.

176. RS 22.421.IV(?):5'. Krótki fragment eposu o Atrachasisie. Skrybą sporządzającym tabliczkę był „Nu'mi-Raszap (^mnu'mi-^drašap)”²⁴⁰.

177. RS 34.164:4. List, który do swych braci wysłał „Achi-Raszap (^maḫi-^drašap)”²⁴¹.

178. RS 34.169:13'. Lista imion. „Ili-Raszap (ili-rašap)”²⁴².

179. RS 34.169:28'. Lista imion. „Ili-Raszap (ili-rašap)”²⁴³.

²³³ Nougayrol 1956, 202–203. Imię zapisane jest w formie ^mSIG₅-^dGİR.UNU.GAL.

²³⁴ Nougayrol 1970, 44 (n.44). Imię zapisane jest w formie ^mSIG₅-^dMAŠ.MAŠ.

²³⁵ Nougayrol 1970, 42 (n.42). Imię zapisane jest w formie ^mSIG₅-^dMAŠ.MAŠ.

²³⁶ Nougayrol 1968, 191–192 (n.98). Być może należałoby uzupełnić transkrypcję i pisać nu-(ú)-ma-re-ša-ip, ponieważ właśnie od nu-ú- zaczynają się imiona w w. 1, 3 i 4.

²³⁷ Nougayrol 1968, 191–192 (n.98). Imię zapisane jest w formie ^mARAD-[r]a-ši-ip.

²³⁸ Nougayrol 1968, 191 (n.97). Imię zapisane jest w formie ^{md}MAŠ.MAŠ-a-bu.

²³⁹ Nougayrol 1968, 183–184 (n.88). Imię zapisane jest w formie SIG₅-^dMAŠ.MAŠ.

²⁴⁰ Nougayrol 1968, 302–303 (n.167). Imię zapisane jest w formie ^mSIG₅-^dGİR.UNU.GAL. Lambert & Millard 1969, 132–133 oddają to imię jako Mudammīq-Nergal, co jest nieprawdopodobne w Ugarit zarówno ze względu na mezopotamską formę imienia bóstwa, jak i na odczytanie znaku sig₅; por. CAD M2, 160; Lipiński 2009, 81 n.43.

²⁴¹ Arnaud 1991b, 74 (n. 34). Imię zapisane jest w formie ^mŠEŠ-^dMAŠ.MAŠ. Arnaud odczytuje je jako ^mURÙ-^dMAŠ.MAŠ, co daje mu imię Iṣṣur-Raszap. Korektę takiego odczytania dał Lipiński 2009, 84.

²⁴² Malbran-Labat 1991, 17. Imię zapisane jest w formie DINGIR-MAŠ.MAŠ.

²⁴³ Malbran-Labat 1991, 18. Imię zapisane jest w formie DINGIR-MAŠ.MAŠ.

180. Thureau-Dangin 1934, 137:9. Tekst mówiący o dostawie purpurowej wełny od – zapewne – farbiarzy. Między innymi 100 szekli wełny od „**Jatar-Raszapa** (^m*ia-tar-d*^{rašap}), *syna ši-ik-ru-bi*”²⁴⁴.

181. Thureau-Dangin 1934, 137:13. Ciąg dalszy poprzedniego tekstu. Tym razem 200 szekli purpurowej wełny dostarczył „**Abdu-Raszap** (^m*abdu-d*^{rašap})”²⁴⁵.

Podane w katalogu przykłady onomastyczne należy uzupełnić kontrowersyjną rekonstrukcją końcówki tekstu *KTU^p* 3.2. Tekst opublikowany przez Ch. Virolleauda²⁴⁶ E. Lipiński uzupełnia następująco: *KTU^p* 3.2:19 [*yph*] *n'm[ršp]* :20 [*spr*] *m' i' [šmn]* :21 [*m'ttmr*] :22 *b[n nqmp]*²⁴⁷. Z kolei B. Kienast widzi tu następujący tekst :19 [*mišm*]n '*m[tm]*r :20 [*mlk*] *ugr[t]* :21 *b[xxx spr]*²⁴⁸. Ponieważ wszelkie rekonstrukcje są czysto hipotetyczne, gdyż sam tekst jest na tyle uszkodzony, że nie daje możliwości odczytania kolejnych znaków, wydaje się, iż należy ten tekst pozostawić jako wątpliwy. Jako taki nie będzie podstawą dalszych analiz.

3. Wnioski

A. Chronologia kultu oraz formy imienia Reszeffa

Wszystkie teksty z Ugarit pochodzą z okresu pomiędzy XV a przełomem XIII i XII w. powstały więc w stosunkowo niedługim czasie. Większość tekstów, szczególnie tych o charakterze mitologicznym, pochodzi z końca wspomnianego okresu. Wcześniej dominowały teksty akadyjskie, natomiast im bliżej upadku Ugarit (od ok. poł. XIV w.), tym więcej było tekstów alfabetycznych. Imię Reszeffa zapisywane jest w tekstach alfabetycznych zawsze w jeden sposób: *ršp*. Natomiast w tekstach akadyjskich, przede wszystkim w onomastyce, spotkać można większą różnorodność. Wynika ona z tego, że imię Reszeffa jest zapisywane przy pomocy znaków właściwych dla zapisu imienia Nergala, a tych

²⁴⁴ Thureau-Dangin 1934, 137–140. Imię zapisane jest w formie ^m*ia-tar-d*^{MAŠ.MAŠ}. Tekst nie ma oznaczenia RS, ponieważ został zakupiony na targu w Latakii w 1933 r. przez Schaeffera. Pochodzi on najpewniej z wykopalisk w Ugarit.

²⁴⁵ Thureau-Dangin 1934, 137–140. Imię zapisane jest w formie ^m*ARAD-d*^{MAŠ.MAŠ}.

²⁴⁶ Virolleaud 1957, 22–23 (n.9).

²⁴⁷ Lipiński 1981, 113; Lipiński 2009, 81.

²⁴⁸ Kienast 1979, 447–448.

było w piśmie klinowym kilka: ^dMAŠ.MAŠ, ^dGÌR.UNU.GAL(.LA), ^dKAL=^dLAMMA. Oczywiście taki zapis imienia Reszefa jest efektem utożsamienia obu bogów, co jest widoczne w tekstach słownikowych. B. Knutson uważał, że tylko w przypadku, gdy dysponujemy alfabetycznym zapisem imienia, możemy być pewni, że mowa jest o Reszefie, nie zaś o Nergalu²⁴⁹. Wydaje się, że należałoby dowieść tezy przeciwnej. Przede wszystkim należy pamiętać, że niezależnie od pisma i języka zapisu (ugarycki, akadyjski) analizujemy zachodniosemickie źródła pochodzące z Ugarit, gdzie z pewnością czczony był głównie Reszef, nie zaś Nergal. Tego drugiego można się spodziewać w tekstach mezopotamskich. Ponadto jeśli imiona teoforyczne zbudowane wokół wyżej wymienionych znaków i zapisane w języku akadyjskim mają swoje odpowiedniki w piśmie alfabetycznym, to znajdujemy tam zawsze imię Reszefa, nie zaś Nergala (inaczej aniżeli było to w przypadku Mari). Wydaje się więc, że należałoby raczej udowodnić, iż znaki te w jakimkolwiek ugaryckim imieniu teoforycznym odnoszą się do mezopotamskiego Nergala. Wreszcie kilkakrotnie pojawia się huryccka forma imienia Reszefa – Iršappa (*Ugarit 101, 113, 114, 118, 119, 130*). Początkowa samogłoska jest w języku hurycckim regularnie dodawana, gdy w semickim pierwowzorze na początku stoi *r*²⁵⁰.

B. Cechy Reszefa

Omawiając cechy Reszefa w tekstach ugaryckich, należy przede wszystkim zauważyć, że większość tekstów, w których pojawia się omawiane bóstwo, stanowią listy bóstw, wykazy ofiar czy też opisy rytuałów. Bardzo nieliczne są natomiast teksty o charakterze mitologicznym, które zwykle służą jako podstawa przy sporządzaniu charakterystyki bóstwa. Stąd próba określenia charakteru kultu Reszefa na podstawie tekstów ugaryckich nie jest łatwa i często musi opierać się na szczątkowych informacjach, trudnych w interpretacji terminach bądź kontrowersyjnych rytuałach. Dlatego też w dotychczasowych publikacjach spotkać można rozbieżne opisy cech Reszefa.

Naszą charakterystykę Reszefa należy zacząć od nielicznych tekstów mitologicznych. Dwukrotnie Reszef pojawia się w Eposie o królu Kerecie. W pierwszym fragmencie (*Ugarit 1*) jawi się jako przyczyna śmierci jednej z żon²⁵¹ króla, a zatem jako bóstwo groźne, niosące śmierć. Nie jest przy

²⁴⁹ Knutson 1981, 485.

²⁵⁰ Dietrich & Mayer 1999, 65.

²⁵¹ Szerzej o możliwych tłumaczeniach „żona”, „potomstwo” w katalogu.

tym określone, w jaki sposób Reszef zabija swą ofiarę, użyty bowiem został nazbyt ogólny czasownik *'sp* „gromadzić, zabierać, usuwać”. Obok wspomniane są sposoby uśmiercenia pozostałych żon Kereta. Mamy do czynienia z zarazą, utonięciem (Jam), śmiercią na wojnie oraz tajemniczym zgonem mimo zdrowia. Trudno w takim kontekście ustalić, jakiego rodzaju śmiercią posłużył się Reszef. W omawianym fragmencie mamy zapewne do czynienia z wymienieniem wszelkich możliwych rodzajów śmierci. W odniesieniu do Reszefa przypuszczalnie można spodziewać się śmierci w walce lub w wyniku choroby. Pewne jest tylko to, że Reszef jest bóstwem śmiertelnośnym. Także i drugi fragment z Eposu o królu Kerecie nie pomaga w opisanu cech Reszefa, ponieważ pojawia się on w wśród bóstw przybywających, by błogosławić nową małżonkę Kereta. Błogosławieństwo boga nie wskazuje w żaden sposób na jego cechy (np. dobroćliwość), gdyż każde bóstwo, w tym groźne czy złośliwe, mogło także darzyć swymi łaskami wybranych. Natomiast istotniejsze wydaje się wymienienie Reszefa wśród najważniejszych bóstw (Ba'al, Jarich, Koszar-i-Chasis), podczas gdy pozostałe są już wspomniane *en masse*. Ponadto Reszef zostaje tutaj obdarzony zaszczytnym tytułem *zbl*, który spotykany jest tylko przy ważniejszych bóstwach (o czym szerzej niżej). Brak wśród wymienionych bóstw boga Ela, podobnie jak najważniejszych bóstw żeńskich, wynika najprawdopodobniej z uszkodzenia pierwszych dwóch wersów na tabliczce, gdzie bóstwa te (przede wszystkim El i Aszirat) mogły być wymienione.

Do tekstów paramitologicznych zaliczyć można także utwór mówiący o klaczy-matce, szukającej pomocy przeciwko jadowi węży. Choć tekst ten zapewne wykorzystywany był także w rytuałach, zawiera w sobie pewną fabułę nadającą mu cechy, przynajmniej częściowo, mitologiczne. Wśród bóstw, które proszone są o pomoc za pośrednictwem bogini słońca Szapasz, wspomniany jest także Reszef z Bibity (*Ugarit 22*). Wprawdzie nie potrafi on zaradzić jadowi węży, jednak jego wymienienie wśród takich bóstw, jak: Ba'al, Dagan, Anat, Jarich, Asztarte, Kemosz, Milku, Koszar-i-Chasis (które również nie potrafią pomóc boskiej klaczy) świadczy o traktowaniu go jako ważnego bóstwa w panteonie. Ostatecznie jad węży przezwyciężyć może tylko Horon.

Nieco podobny charakter ma tekst wspominający o *Šrgzz*, który został ukąszony przez węży i prosi o pomoc bogów. Tekst ten jest jednak zachowany w dużo gorszym stanie aniżeli poprzedni, m.in. brak zakończenia, i stąd trudno o ostateczną jego ocenę. Nie ulega jednak wątpliwości, że wśród bóstw proszonych o pomoc znowu znajduje się Reszef (*Ugarit 31*), zresztą i tym razem bez spodziewanego efektu. Obok Reszefa bezsilni okazują się także El, Horon, Ba'al, Dagan, Anat, Asztarte, Jarich, Koszar-i-Chasis i in. Truciznę, określaną jako „mgła”, może pokonać (dosł. zebrać) jedynie Szapasz. I tym razem tekst

nie mówi nam nic o cechach Reszefa, natomiast umieszcza go w gronie najważniejszych bóstw wzywanych w potrzebie przez wiernych.

Pozostałe teksty wspominające Reszefa zaliczane są do zaklęć, opisów rytuałów, ofiar bądź list bogów, co jeszcze bardziej utrudnia określenie cech Reszefa. Wydaje się, że najistotniejszy w naszych badaniach jest tekst *KTU*^{1.78} najprawdopodobniej opisujący zaćmienie słońca²⁵²: „W szóstym dniu / przez sześć dni nowiu (miesiąca) chijaru zachodzi Szapasz, (a) jej odźwiernym (jest) Reszef (*ršp*): wątroby do zbadania. Zarządca / Niebezpieczeństwo” (*Ugarit 9*). Tekst ten przez wielu jest uważany za koronny dowód na chtoniczny charakter Reszefa, a samo bóstwo postrzegane jako odźwierny świata umarłych. Ów chtoniczny charakter bodaj jako pierwszy „zauważył” W.F. Albright²⁵³ i pogląd ten był wielokrotnie powielany między innymi na podstawie *KTU*^{1.78}²⁵⁴. Nadawano temu tekstowi charakter przede wszystkim mitologiczny i na tej podstawie Reszefa postrzegano jako bóstwo podziemia otwierające przed zachodzącym słońcem wrota krainy umarłych. W rzeczywistości jednak mamy do czynienia z tekstem opisującym zjawisko astronomiczne, które do tego stopnia niepokoi mieszkańców Ugarit, iż zarządzają oni rytuał hepato-skopii. Skoro mowa jest o zjawisku widocznym na niebie, należy wnioskować, że Reszef, „odźwierny Szapasz”, także jest widoczny na niebie. Oznacza to, że jego zachód zbiega się z zachodem słońca. Nic nie wskazuje na chtoniczność Reszefa, szczególnie jeśli uświadomimy sobie, że wędruje on wraz ze słońcem po niebie!²⁵⁵ Zachodzące słońce schodzi pod ziemię, a Reszef, jako bóstwo

²⁵² Szerzej o możliwych astronomicznych interpretacjach tekstu w katalogu.

²⁵³ Albright 1926, 143–154.

²⁵⁴ Podzielali go m.in.: J. Gray, F. Vattioni, M. Dahood, M. Pope, W.J. Fulco, A. Caquot, P. Xella, F. Pomponio, J. Day, G. del Olmo Lete, F. Wiggermann, I. Cornelius, H. Niehr, D. Pardee. Z nowszych prac zob. np. Xella 1999b, 701 („a chthonic deity, gatekeeper of the Netherworld”); Pardee 2000, 425 („Rašap servant de portier des enfers en raison de son caractère internal fondamental”); Pardee 2002, 133 n.15 („Rašap, one of the principal West-Semitic deities of the underworld, is thus depicted as opening the gates of that realm to allow the sun to enter”); Day 2002, 198–199 („...an underworld god ... he guarded the entrance to the netherworld when the sun went down into it”); Niehr 2003, 87–88 („Der im Westen gelegene Eingang zur Unterwelt wird von Rašpu bewacht”); Frey-Anthes 2007, 115 (tutaj już pewne wątpliwości: „Die in *KTU* 1.78 bezeugte Funktion Rešeps als Torhüter der Unterwelt lässt den Gott aber nicht nur als Unterwelts- und Kriegsgott erscheinen, sonder bezeugt auch seine Astralisierung bereits in Ugarit”); del Olmo Lete 2008, 300 („Rashaf a aussi un caractère manifeste de dieu infernal dans tout le milieu sémitique nord-occidental”); Kutter 2008, 56 („Rašpu ist ... als Unterweltsgott gut bekannt”); Blair 2009, 44 („*Reshef* was a chthonic deity...”).

²⁵⁵ Stąd paradoksalnie brzmi stwierdzenie Frey-Anthes 2007, 115: „...Rešep in seiner Funktion als Unterweltsgott astralisiert wird...”. Najwyraźniej dla zwolenników panowania Reszefa w świecie umarłych nie jest sprzecznością określenie „astralny bóg podziemia”. Równie trafnie można jednak mówić o „astralnym Hadesie” bądź „astralnym Plutonie”.

niższego rzędu, otwiera przed nim drzwi, jednak idąc obok słońca, a nie będąc w podziemiu. W Mezopotamii dostrzeżenie na niebie planety Mars, czyli planety poświęconej Nergalowi, było uważane za nieszczęście²⁵⁶. Można się zatem domyślać, że podobnie było w przypadku Syrii i łączonego z Nergalem Reszeffa, stąd niepokój obserwatorów i nakaz przeprowadzenia specjalnych rytuałów wyjaśniających niepewną przyszłość. Niestety, na tej podstawie nie sposób wiele powiedzieć o charakterze Reszeffa, poza ogólnym stwierdzeniem, że widok planety poświęconej temu bóstwu oznaczał zły omen, co może sugerować, iż mamy do czynienia z bóstwem niebezpiecznym. Być może powiązanie Reszeffa z Szapasz wynika w tym kontekście z silnego utożsamienia Reszeffa z Nergalem (jako planetą Mars). Należy tu pamiętać o synkretycznej naturze Nergala w 2. tys., kiedy to w rzeczywistości bóstwo to łączyło w sobie pierwotne cechy Nergala z cechami boga żaru, suszy i gorączki – Errą²⁵⁷. Z pewnością towarzystwo Reszeffa postrzeganego jako gwałtowny bóg wojny, ale także jako bóstwo gorączki i upału mogło być odpowiednie dla gorącej, słonecznej Szapasz.

Kolejnym tekstem mogącym nam nieco powiedzieć o charakterze Reszeffa jest *Ugarit 13* (KTU² 1.82:1–3). Jest to pierwsze z zaklęć umieszczonych w dłuższym zbiorze. Należy jednak zaznaczyć, że tekst jest uszkodzony i jego charakter jest niepewny²⁵⁸. Podobnie i tłumaczenie obarczone jest wieloma wątpliwościami, jednak za najbardziej prawdopodobne należy uznać przedstawione w katalogu: „[Niechaj] Ba'al porazi [...] Tunanu oraz odkryje i rozleje [...] na ziemię. Wtedy nie będę czuł przekleństwa, wtedy przekleństwo nie będzie dla mnie [...] (groźne?). Pan strzały Reszef (*b'l. hz. ršp.*) (jest) pomiędzy wami (dwoma), strzeli w jego nerki i jego serce”. Reszef w tym kontekście jawi się jako uzbrojone w łuk groźne bóstwo, jednak wydaje się ono tutaj obrońcą człowieka. Reszef staje pomiędzy osobą modlącą się a innym bóstwem (demonem?) zagrażającym człowiekowi. Jak wynika z zaklęcia, Reszef może owo groźne bóstwo pokonać i w ten sposób uwolnić człowieka, najpewniej od choroby będącej skutkiem przekleństwa. Inne możliwe rozumienie tekstu zakłada, że Reszef strzela do czarownika / czarownicy, który rzucił klątwę i w ten sposób pomaga osobie wypowiadającej zaklęcie. W obu przypadkach Reszef jawi się jako bóstwo pomocne ludziom i władające łukiem. Taki obraz potwierdza kolejny tekst, tym razem opis rytuału ofiarniczego, w którym Reszef otrzymuje obok innych darów właśnie strzałę (*h'z'*; KTU² 1.90:5; *Ugarit 17*). Zresztą zapewne także

²⁵⁶ von Weier 1971, 34, 76–83; Dietrich & Loretz 1990a, 62, del Olmo Lete 1999, 351.

²⁵⁷ Zob. więcej w rozdziale poświęconym Ebla, we wnioskach dotyczących łączenia Nergala i Reszeffa.

²⁵⁸ Stąd np. *UDB* 303; Lipiński 2009, 104 zaliczają go do tekstów mitologicznych.

w niemal identycznym tekście *KTU*²⁵⁹ 168:4 (*Ugarit 43*) należy się spodziewać właśnie „strzały” wśród ofiar, niestety tekst jest w tym miejscu uszkodzony²⁵⁹. Oznacza to, że strzała jest w oczach ugaryckiego władcy składającego ofiary w jakiś szczególny sposób powiązana z Reszefem. To połączenie Reszefa ze strzałą jest widoczne także i w innych źródłach, takich jak inskrypcja z cypryjskiego Kition (*Cypr 4*) czy być może w biblijnej wzmiance z Ps 76,4 (*Izrael 2*). Wprawdzie w ikonografii Reszef nie jest zbyt często wiązany z łukiem i / bądź kołczanem, jednak takie obrazy pojawiają się zarówno w Egipcie (zob. *Egipt 10, 11, 37*)²⁶⁰, jak i w Syro-Kanaanie²⁶¹. Także inne bóstwa identyfikowane z Reszefem noszą określenia łączące je z łukiem i strzałą. Dotyczy to zarówno mezopotamskiego Nergala, który dzierży „łuk, strzałę i kołczan”²⁶² bądź też otrzymuje łuk i kołczan od innych bóstw jako miły mu podarunek²⁶³, jak i anatolijskiego Nubadiga, który również używa „łuku, strzały i kołczanu”²⁶⁴. Nie inaczej jest także w odniesieniu do Apollona²⁶⁵. Istotne jest przy tym, że przedstawienie bóstwa z łukiem i strzałami często wiąże się z obrazem bóstwa zsyłającego chorobę. Tak właśnie jest w odniesieniu do wspomnianych trzech bóstw, a także w przypadku anatolijskiego boga Ijarri²⁶⁶ oraz niektórych fragmentów biblijnych przedstawiających Jahwe jako władcę choroby²⁶⁷. Obraz takich bóstw daje świetne tło dla zrozumienia tytułu Reszefa z ugaryckiego zaklęcia: jest on boskim wojownikiem – łucznikiem władającym chorobą. Dlatego właśnie jest on wzywany w zaklęciu jako bóg w szczególnie sposób panujący nad chorobą. Ponieważ taki obraz Reszefa jest zupełnie jasny i znajduje potwierdzenie w kolejnych źródłach, inne propozycje wydają się zdecydowanie

²⁵⁹ *KTU* podaje rekonstruowane początkowe *t*, jednak ponieważ widoczny jest tylko początek znaku, również dobrze może być to *h*. Tak zresztą podaje *UDB* 1.164:4 (*h?*).

²⁶⁰ Oprócz wymienionych zob. anepigraficzne stele, ostrakon i skarabeusz przedstawione w Cornelius 1994, 21, 34–35, 41–42, 43–44, 96, 98–99. Niektóre zabytki wzbudzają wątpliwości, czy rzeczywiście przedstawiają Reszefa.

²⁶¹ Dwa skarabeusze znalezione w Kanaanie (Cornelius 1994, 94–96; zob. il. 5). Być może także dwie pieczęcie z Alalach (zob. Teissier 1996, fig. 81, 92) i kolejna pieczęć z Syrii (zob. Cornelius 1994, fig. 23), choć mogą one wzbudzać wątpliwości, czy rzeczywiście przedstawiają Reszefa.

²⁶² de Liagre Böhl 1949, 166–167.

²⁶³ Ebeling 1953, 118.

²⁶⁴ Warto tu zaznaczyć, że jego imię jest zapisywane, podobnie jak imię Reszefa w Ugarit, za pomocą znaku ^dLAMMA. Ponieważ znak ten w tekstach akadyjskich oznacza *lamassu*, czyli bóstwo opiekuńcze, należy wnioskować, że już sam zapis może wskazywać na takie właśnie cechy Nubadiga i Reszefa. Ponieważ oba bóstwa mają wyraźne cechy militarne można przypuszczać, że chodzi o opiekę przed wrogiem; szerzej zob. Barré 1978, 465–466; Lipiński 2009, 105.

²⁶⁵ *Iliada* I:43–67; szerzej zob. w rozdziale poświęconym źródłom cypryjskim.

²⁶⁶ Lipiński 2009, 106.

²⁶⁷ Pwt 32,23; Hi 6,4; 16,12–14; 20,24–25; Ps 38,3–4; 91,5–6; szerzej zob. Münnich 2004b, 46–57.



Il 5: Pieczęć cylindryczna z Syrii z Okresu Średniego Brązu, prawdopodobnie przedstawiająca Reszefa. Cornelius 1994, fig. 23

mniej prawdopodobne. Z pewnością nie przekonuje propozycja dostrzeżenia w omawianym fragmencie belomancji, zresztą w połączeniu z wątpliwą interpretacją Rdz 49,23, zaproponowana przez S. Iwry'ego. Według tego autora wyraz *ḥz(z) / ḥs(s)* miał znaczyć „szczęście, szczęśliwy traf” w nawiązaniu do arab. *ḥazza*, i stąd Reszef byłby patronem belomancji. Na tej samej podstawie każdy grot strzały z inskrypcją typu „*ḥs* imię X” miał być używany podczas wróżb, a nie był zwykłym grotem opatrzonym znakiem własności²⁶⁸. Powyższe tezy nie dość, że proponują wątpliwą zmianę znaczenia powszechnie występującego wyrazu, to jeszcze przydają Reszefowi cechę zupełnie w innych źródłach niespotykaną, nie dziwi więc, że ostatecznie nie znalazły one uznania²⁶⁹.

O ile poprzedni tekst mówił o złym znaku widzianym na niebie, o tyle kolejny (*Ugarit 25*) dotyczy znaku wróżebnego polegającego na narodzeniu się zdeformowanego zwierzęcia (teratomancja): „A jeśli jego nogi są skrócone nasz pan zetrze się (*ḡtr*) (?) z gwardią, a 'Resz'ef pożre / wykończy (*ykly*) jego potomstwo”. Niezależnie od interpretacji rdzenia *ḡtr* nie ulega wątpliwości, że

²⁶⁸ Iwry 1961, 27–34.

²⁶⁹ Mimo początkowej akceptacji, zob: Dahood 1964, 88–89; Albright 1968b, 139; zob. krytykę poglądów Iwry'ego: Conrad 1971, 172–173; Fulco 1976, 50–51; Lipiński 2009, 106–107.

Reszef po raz kolejny jest ukazany jako groźne, niosące śmierć bóstwo. Wątpliwość budzi jedynie sposób uśmiercenia potomstwa władcy. W kontekście poprzedniego tekstu, gdzie Reszef jawił się jako łucznik, ale zapewne także jako władca choroby, bardziej odpowiednie byłoby tłumaczenie „pożre” od rdzenia *'kl* („jeść”, „pożerać”). Takie znaczenie doskonale odpowiadałoby powszechnemu na starożytnym Bliskim Wschodzie przekonaniu, że demon / bóstwo choroby pożera swą ofiarę. Gramatycznie jednak bardziej uzasadniona jest wersja „wykończy” od rdzenia *kly* („kończyć”) i wydaje się, że ku niej należy się skłaniać²⁷⁰. Wprawdzie i takie tłumaczenie nie wyklucza obrazu boga władającego chorobą, jednak zakładając, że tekst mówi o buncie (?) gwardii królewskiej bardziej narzuca się obraz boga – zabójczego wojownika.

Taki właśnie obraz wojowniczego bóstwa potwierdza przydomek, z jakim Reszef pojawia się w *Ugarit 21* (*KTU*² 1.91:15). Tekst ten jest listą królewskich uroczystości kultowych, do których sprawowania używane było wino. Reszef określony jest tam jako *ršp šbi*, czyli „Reszef wojska / armii”²⁷¹. Tytuł ten ma oczywistą paralełę w biblijnym określeniu „Jahwe zastępów” (*yhw h š' bā' ot*)²⁷². Należy jednak zaznaczyć, że sugerowano także znaczenie „zachód (słońca)”²⁷³, „wschód (słońca)”²⁷⁴, „gazelę”²⁷⁵ bądź widziano w *šbi* toponim²⁷⁶. Propozycje te jednak nie znalazły uznania, głównie ze względu na przekonującą paralełę biblijną i zbliżone tytuły bóstw z Anatolii (szczególnie łączonego z Reszefem Nubadiga) i Mezopotamii²⁷⁷.

Kolejnym argumentem podnoszonym przez autorów postrzegających Reszefa jako bóstwo władające światem umarłych jest czterokrotnie występujący obok imienia bóstwa termin *hgb* (*Ugarit 17, 29, 38, 43*). Był on tłumaczony na różne sposoby, często – ze względu na hebr. wyraz *hāgāb* – przez „szarańcza”. Dodatkowo uzasadniano takie tłumaczenie tym, że Reszef – Nergal mieli być bogami zniszczenia, a szarańcza niszczy wszystko na swej drodze²⁷⁸. Inną

²⁷⁰ Zob. Tropper 2000, 550; *DUL* 442.

²⁷¹ Z nowszych prac: del Olmo Lete 1999a, 258; Pardee 2000, 512–513; Tropper 2000, 288; *DUL* 777; Rahmouni 2008, 298–299; Streck 2008, 253; Lipiński 2009, 97.

²⁷² Zob. Liverani 1967, 331–334; Choi 2004, 17–28.

²⁷³ de Tarragon 1980, 109; Dietrich & Loretz 1988, 322; Dietrich & Loretz 1990b, 74–76.

²⁷⁴ Levine 1981, 249.

²⁷⁵ Frey-Anthes 2007, 115.

²⁷⁶ Miejscowość Šoba w Dolinie Beka, zob. Lipiński 2000, 319–330.

²⁷⁷ Zob. Barré 1978, 466; Lipiński 2009, 97.

²⁷⁸ Gröndahl 1967, 84; Fulco 1976, 44; Herdner 1978, 28; *DUL* 357; Choi 2004, 20. Dietrich & Loretz 1988, 320, 324 wahają się między szarańczą a odźwiernym świata umarłych, choć w głównym tekście umieszczają właśnie szarańczę. Należy jednak zaznaczyć, że ani Nergal, ani Reszef w żadnym tekście ani w żadnym przedstawieniu ikonograficznym nie łączą się z szarańczą.

propozycją było, że *hgb* określa coś, co jest składane w ofierze²⁷⁹ bądź że jest to „gazela”²⁸⁰. Sugerowano również, że może być to toponim²⁸¹, co wydaje się być propozycją godną zastanowienia. Najczęściej jednak widzi się tutaj – w nawiązaniu do arab. *ḥaġāba* „zasłaniać, osłaniać”, a stąd arab. *ḥaġīb* „odźwierny, portier” – właśnie „odźwiernego”, „stróża”²⁸². Niektórzy jednak natychmiast interpretują ten termin jako „odźwierny (świata podziemnego)”²⁸³ bądź „strażnik (ogrodu-cmentarza)”²⁸⁴ i traktują ten termin jako dowód na chtoniczny charakter Reszeфа. Jest to z pewnością nadużycie, ponieważ teksty w żaden sposób nie nawiązują do obrazu świata umarłych i są bez wyjątku po prostu opisami rytuałów ofiarniczych dla różnych bogów, w tym dla Reszeфа. Wśród ofiar składanych dla Reszeфа brak jakiegokolwiek znaku, że mowa jest o bóstwie związanym z krainą śmierci²⁸⁵. Składane są bądź ofiary ze zwierząt (takich samych jak dla innych bóstw), bądź kruszce szlachetne, bądź wspomniana powyżej strzała. Należy więc odrzucić bezpodstawne interpretacje widzące w *hgb* związek ze światem umarłych i pozostać przy najbardziej prawdopodobnym, podstawowym znaczeniu słowa – „stróż”. Ponieważ obie ugaryckie ofiary dla Reszeфа, w których ofiarodawcą jest osobiście król (*Ugarit 17, 43*), są przeznaczone właśnie dla *ršp hgb*, można by przypuszczać, że mamy tu do czynienia z bóstwem traktowanym jako stróż – opiekun dynastii lub państwa. W kontekście dotychczas przedstawionych ugaryckich tekstów o Reszeфе w grę wchodzić może opieka militarna przed wrogiem (groźny, wojowniczy charakter Reszeфа) bądź ochrona przed zarazą (Reszeф – władca choroby). Są to jednak hipotezy wymagające potwierdzenia przez inne teksty w jaśniejszy sposób opisujące charakter Reszeфа *hgb*.

²⁷⁹ del Olmo Lete 1992, 151–152; del Olmo Lete 1999a, 225 n.34.

²⁸⁰ Virolleaud 1965, 11–12. Waha się także Fulco 1976, 44, jednak ostatecznie wybiera „szarańczę”.

²⁸¹ Pardee 2000, 485.

²⁸² Frey-Anthes 2007, 113 n.593. Być może rację ma Lipiński 2009, 100, wyprowadzając hebr. *ḥāġāb* od tego samego rdzenia, jednak w znaczeniu „ta, która zasłania niebo”. Pardee 2000, 485 stara się podważyć łączenie ug. *hgb* z arab. *ḥaġīb*, jako zbyt odległe ze względu na pochodzenie z dwóch różnych gałęzi (południowej i północnej) języków semickich.

²⁸³ Taką możliwość biorą pod uwagę Dietrich & Loretz 1988, 320, 324.

²⁸⁴ Poprzez nawiązanie do terminu *gn*, o którym niżej, w paragrafie poświęconym ugaryckim lokalnym hipostazom Reszeфа; zob. szczególnie w pracach P. Xelli, np. Xella 1979–1980, 150; Xella 1988, 51; Xella 1992, 215; Xella 1999b, 701.

²⁸⁵ Brak wzmianki o jakichś specyficznych cechach ofiar, na przykład specjalnym (czarnym) kolorze sierści zwierzęcia, czy wyjątkowej formie składania ofiary (krew wsiąkająca do dołu wykopanego w ziemi zamiast ofiary na ołtarzu, odwrócenie głowy), jak to ma miejsce na przykład w przypadku ofiar dla greckiego Hadesa.

Jako kolejny dowód na chtoniczny charakter Reszeffa uważano jego powiązanie z *inš ilm* (szczególnie w *KTU*² 1.123:31, *Ugarit* 35), czyli „boskimi ludźmi” czy może lepiej – „ludźmi bogów”. Termin ten miał określać deifikowanych zmarłych. W wyrażeniu *ršp inš ilm* widziano epitet Reszeffa, mający dowodzić jego panowania nad zmarłymi²⁸⁶. Należy jednak zauważyć, że tekst *KTU*² 1.123 często zestawia różne bóstwa w pary. Bynajmniej nie zawsze mamy do czynienia z sytuacją, gdy drugi termin jest określeniem bóstwa, którego imię występuje na pierwszym miejscu. Jest to dobrze widoczne już na samym początku tego tekstu (w. 4), gdzie obok Dagona występuje Ba'al i nie ma wątpliwości, że mowa jest o dwóch odrębnych bóstwach. W tym kontekście oczywiste jest, że Reszeffa i *inš ilm* należy traktować jako odrębne istoty o nadnaturalnym charakterze, którym składane są ofiary. Nie można zaakceptować poglądu, że mamy tu do czynienia z personelem świątynnym²⁸⁷. Trudno także dostrzegać związek *inš ilm* z Ninurtą i ewentualnym kultem płodności²⁸⁸ czy też z Ba'alem²⁸⁹. Dobrą wskazówką w określeniu charakteru są ofiary składane dla *inš ilm*: niemal zawsze jest to ofiara całopalna z ptaków, w huryckich rytuałach zwykle związana z ofiarami dla mieszkańców świata podziemnego²⁹⁰. Sugeruje to, że *inš ilm* rzeczywiście mogą być deifikowanymi zmarłymi, choć nie wszyscy są pewni takiej interpretacji²⁹¹. Jeśli jednak jest ona słuszna, to zapewne nie chodzi o wszystkich zmarłych, lecz o zmarłych o wyjątkowym statusie społecznym: wojowników, władców²⁹². Pojawiają się oni obok Reszeffa łącznie w czterech przypadkach (*KTU*² 1.105:25–26, zob. *Ugarit* 28; 1.106:1–2.6–8, zob. *Ugarit* 29 i 30; i wspomniany powyżej *KTU*² 1.123:31, zob. *Ugarit* 35). Podstawowym pytaniem jest jednak, czy pojawianie się obok siebie bóstw w wykazach ofiar w ogóle świadczy o ich związku. A jeśli tak, to jakiego typu ma być to związek, szczególnie w przypadku, gdy brak jakichkolwiek innych tekstów wskazujących na przyczyny takiego połączenia, jak to ma miejsce w przypadku Reszeffa i „boskich ludzi”? Czy rzeczywiście na tak wątlej podstawie można zbudować hipotezę o ważnej roli wymienionych bóstw w świecie podziemnym? Z pewnością nie jest to oczywiste w przypadku wymienionych powyżej tekstów. Otóż w *KTU*² 1.105 Reszef pojawia się aż trzykrotnie, zaś z *inš ilm*

²⁸⁶ Xella 1979–80, 152; Xella 1981a, 218, 223; por. Loretz 1992, 165. Zob. krytyka postrzeżenia *inš ilm* jako epitetu Reszeffa: Pardee 2000, 705.

²⁸⁷ Jak tego chciał de Tarragon 1980, 131–133.

²⁸⁸ Co częściowo sugeruje Lipiński 2009, 101.

²⁸⁹ Zob. de Moor 1987, 159.

²⁹⁰ Loretz 1992, 164–165; Lipiński 2009, 101.

²⁹¹ „...the role of *Inš ilm* is less clear.”; Lipiński 2009, 101.

²⁹² Zob. Loretz 1992, 165 „Toten der königlichen Familie”; del Olmo Lete 1999, 209 n.136 mówi o „dynastic nature of ... ritual”.

sąsiaduje tylko jeden raz, w miejscu, gdzie Reszef jest określony jako *ršp bbt*. Dlaczego w pozostałych przypadkach Reszef w żaden sposób nie jest związany z *inš ilm* – nie sposób odpowiedzieć. Można sugerować, że tylko jedna lokalna hipostaza Reszefa (*ršp bbt*) miała jakiś związek z „boskimi ludźmi”, ponieważ pozostałe przypadki mówią o *ršp mhbn* i *ršp mlk*. Jednak w *KTU*² 1.106 ofiary dla *inš ilm* sąsiadują raz z *ršp ḥgb*, a raz z *ršp mhbn*. Nie jest więc jasne, czy chodzi o ogólny związek Reszefa ze zmarłymi władcami (jeśli tak zinterpretujemy *inš ilm*), czy też o związek konkretnej lokalnej hipostazy tego bóstwa ze zmarłymi przodkami. Zresztą nawet zwolennicy panowania Reszefa w świecie podziemnym zauważają, że przykładów wspólnego występowania Reszefa z *inš ilm* jest zaskakująco mało²⁹³. Należy także zauważyć, że z *inš ilm* powiązane są bóstwa, które z pewnością nie mają charakteru chtonicznego. Na przykład w rytuale wymieniającym ofiary dla bóstw huryckich *KTU*² 1.132 *inš ilm* otrzymują ofiary razem z boginią Hebat (w. 13–16), która często nosi tytuł „Królowej niebios” i przede wszystkim jest boginią-matką, nie zaś panią świata umarłych. Nie można także przypuszczać, że w Ugarit nabrała ona cech chtonicznych, ponieważ łączona jest z Pidrają, która w żaden sposób nie może być oceniana jako bóstwo podziemia. Podobnie zresztą w mitologii hetyckiej odpowiednikiem Hebat jest bogini słońca z Arinny. Nie ulega więc wątpliwości, że samo wymienienie *inš ilm* obok jakiegoś bóstwa czy nawet wspólne złożenie dla nich ofiar nie dowodzi chtonicznego charakteru tegoż bóstwa²⁹⁴. Oczywiście czterokrotne pojawienie się Reszefa obok *inš ilm* daje powody do szukania ewentualnych powiązań. Jednak dysponując jedynie zestawieniem obok siebie bóstw, bez jakichkolwiek innych danych trudno ustalić przyczynę takiej sytuacji. Może nią być ewentualny związek bóstwa z dynastią, jeśli *inš ilm* są zmarłymi władcami. Jeśli natomiast mamy do czynienia z poległymi wojownikami, związek z wojowniczym bóstwem, patronem wojowników, byłby czymś naturalnym. Należy także brać pod uwagę, że Reszef jako bóstwo władające chorobą może być związany w szczególny sposób ze zmarłymi, ponieważ zarazy są jedną z najczęstszych przyczyn śmierci. Podobnie zresztą rzecz się przedstawia z wojną, która także niesie śmierć, co pasuje do groźnego, śmiercionośnego bóstwa, jakim jest Reszef. Mamy zatem tak wiele możliwości hipotetycznego wytłumaczenia występowania Reszefa obok *inš*

²⁹³ „Though Rašap is the god of the underworld and the „*Ināšu-’Ilima*” plausibly one of the principal components of the underworld population, the two are not associated as often as one might expect”. Pardee 2002, 153 n.9.

²⁹⁴ Wbrew Pardee 2000, 705: „...deux théonymes désignant des divinités de nature similaire, en l’occurrence infernale”.

ilm (o ile w ogóle fakt ten ma jakiegokolwiek znaczenie), że bez dodatkowych tekstów nie sposób udzielić wiążącej odpowiedzi.

Identycznie przedstawia się sytuacja w odniesieniu do Szapasz, która również czterokrotnie pojawia się w sąsiedztwie Reszeza. W pierwszym przypadku jest to fragment rytuału sprawowanego na koniec roku, gdzie w wersji poprzedzającym ofiarę dla Reszeza wymieniona jest ofiara dla Szapasz (zob. *Ugarit 7*; *KTU*² 1.41:28–29). Podobnie rzecz wygląda w *Ugarit 40* (*KTU*² 1.148:32), gdzie w wykazie ofiar sprawowanych w miesiącu chijaru obok siebie w tym samym wersie wymienieni są Szapasz i Raszap – Idrapa. Kolejne źródło, w którym obok siebie występują Reszeż i bóstwo słońca, jest akadyjskim tłumaczeniem poprzedniego tekstu (*Ugarit 52*; RS 92.2004:16). Wprawdzie samo imię Reszeza jest uszkodzone, jednak nie ma wątpliwości, że właśnie o nim jest mowa, zaś poprzedza go Szapasz (^dUTU). Wreszcie oba bóstwa pojawiają się w bliskim związku w omówionym powyżej tekście astronomicznym (*Ugarit 9*; *KTU*² 1.78), gdzie Reszeż służy za odzwierciedlenie dla Szapasz. Gdyby zastosować tutaj sposób dowodzenia użyty przez zwolenników tezy o panowaniu Reszeza w świecie podziemnym opartej na sąsiedowaniu z *inš ilm*, wówczas przytoczone teksty musiałyby dowodzić związku Reszeza z Szapasz, a zatem Reszeż musiałby być bóstwem solarnym. Widoczna jest absurdalność takiego wnioskowania, trudno bowiem być bóstwem solarnym i chtonicznym jednocześnie²⁹⁵. Zresztą jeśli w ogóle szukać przyczyn pojawiania się Reszeza obok Szapasz, należałoby zwrócić uwagę na wspomniane już łączenie Reszeza z Nergalem-Errą, władającym między innymi suszą, upałem, gorączką, a zatem zjawiskami z pewnością bliskimi Szapasz. Na związek Reszeza z żarem czy ogniem mogą także wskazywać przemiany znaczenia imienia Reszeza w niektórych fragmentach

²⁹⁵ Bardzo trafnie to ujął P. Xella: „Kiedy na przykład rezultat badania pokazuje, że jakiś bóg związany jest jednocześnie z płodnością, wojną, śmiercią; że obok rysów chtonicznych, przedstawia również aspekty solarne, a ponadto zajmuje się chorobą i uzdrowieniem itd., to istnieją dwa możliwe wyjaśnienia: albo rozpoznaliśmy postać «boga najwyższego», ... albo nasza droga jest błędna: klasyfikując wspólnie, niemethodycznie, dane heterogeniczne z punktu widzenia historyczno-kulturowego, doszliśmy do rekonstrukcji z wszystkich elementów postaci boskiej, która – wypada to mocniej podkreślić – być może nigdy nie istniała jako taka w historycznej religii” (Xella 1988, 46). Oczywiście należy pamiętać, że słońce nocą przemierza podziemną krainę umarłych w czasie swej wędrówki z zachodu na wschód. W Mezopotamii Szamasz na tej podstawie był określany jako sędzia świata umarłych, zaś w Ugarit związek Szapasz z umarłymi widoczny jest choćby w jej tytule *špš pgr* (*KTU*² 1.39:12.17; 1.102:12), mającym związek z ofiarami dla zmarłych (zob. Ebach 1971, 365–368). Należy przy tym zauważyć, że w żadnym z tych przypadków Reszeż nie pojawia się w bezpośrednim sąsiedztwie Szapasz, wbrew twierdzeniom Xella 1988, 50). Co jednak może odnosić się do samego słońca, to z pewnością nie do Reszeza, o którym przecież nikt nie twierdzi, że przemierza codziennie identyczną drogę jak słońce! Szerzej o związku bóstw słońca z krainą umarłych zob. Healey 1980, 239–242.

biblijnych i późniejszych żydowskich tekstach aramejskich, gdzie *rešep* wiąże się z płomieniem, błyskawicą (o czym niżej, w rozdziale poświęconym Izraelowi). W takim kontekście sąsiedowanie Reszeza z Szapasz nie budziłyby żadnego zdziwienia, byłoby raczej czymś naturalnym: oto gwałtowny bóg bitewnego żaru, suszy i gorączki występuje obok płomienistej bogini słońca. Należy jednak nieustannie mieć w pamięci, że owo występowanie Reszeza obok Szapasz w wykazach ofiar równie dobrze może nie ukrywać w sobie żadnego głębszego znaczenia.

Dość podobnie przedstawia się sytuacja, gdy weźmiemy pod uwagę sąsiedowanie Reszeza w opisach rytuałów ofiarniczych z boginią Anat, mimo że w tym przypadku jako paralełę można przytoczyć teksty i ikonografię egipską. Reszez i Anat występują obok siebie w *Ugarit 4*, 33. Oba teksty są opisami rytuałów ofiarniczych i w obu ofiarę dla Reszeza poprzedza ofiara dla Anat. Oba bóstwa występują wspólnie w tekstach *Egipt 8*, 16, 57. Należy jednak zauważyć, że ich wspólne pojawienie się w źródłach egipskich najprawdopodobniej nie wynika z jakichkolwiek wspólnych cech kultu, lecz z faktu pochodzenia obu bóstw z Syro-Kanaanu, co dla Egipcjan było wystarczającą cechą, by bóstwa te zestawić ze sobą. Znowu więc na podstawie zwykłego sąsiedowania bóstw w wykazach ofiar nie sposób mówić o charakterze ich kultu²⁹⁶.

Z nieco odmienną sytuacją mamy natomiast do czynienia w przypadku pojawienia się obok siebie Reszeza i Asztarte. Wprawdzie i tutaj mamy do czynienia z nielicznymi przypadkami (*Ugarit 20*, 23, 48), jednak mają one nieco innych charakter. Pierwszy i ostatni z wymienionych tekstów mają związek z winem i mówią o dostawach tegoż napoju w związku ze sprawowanymi rytuałami. *Ugarit 20* (KTU^P 1.91) wymienia ofiary, do których potrzebne jest wino i w w. 10 mówi o Asztarte Polnej (*'ttrt šd*), zaś w w. 11 o Reszezach (*ršpm*). Natomiast *Ugarit 48* (KTU^P 4.219:3) wspomina o dostawach wina do świątyni. Świątynia Reszeza z Gunu otrzymuje 13 stągwi, zaś w poprzednim wersie mowa jest o 28 stągwiach dla świątyni Asztarte. Przy okazji mamy tu dowód na istnienie świątyni Reszeza w królestwie Ugarit, mimo braku archeologicznego potwierdzenia tego faktu. Najciekawszy jest jednak tekst *Ugarit 23* (KTU^P 1.100:77), z którego wynika ewidentnie, że sąsiedztwo Reszeza i Asztarte nie jest przypadkowe, ponieważ skryba najwyraźniej zapomniał wymienić w tekście Asztarte i na marginesie umieścił notatkę, że należy

²⁹⁶ Fulco 1976, 40–41 twierdził, że „Rešep is frequently listed together stereotypically with ‘Anat in various texts...’”, jednak podaje jedynie cztery przykłady (w tym dwa błędnie). Ponadto nie jest w stanie z owego wspólnego występowania wyciągnąć żadnych wniosków odnośnie cech omawianych bóstw. Blair 2009, 44 sugeruje zestawienie Reszeza i Anat ze względu na ich związek z wojną.

dodać imię bogini po Reszefie z Bibity. Zatem zupełnie świadomą intencją skryby było to, by bóstwa te zostały wymienione obok siebie. Należy także przypomnieć, że tekst mówi o boskiej klaczy szukającej pomocy, kierując naszą uwagę na konie, co będzie miało znaczenie w kontekście źródeł egipskich. Warto tu także wspomnieć o tekście *Ugarit 49* (*KTU^p 4.790:16*), który wspomina o jęczmieniu dla koni Reszefa. Najwyraźniej więc bóstwo to było postrzegane jako mające jakiś związek z końmi. Interesujące jest, że kolejny wers tego częściowo tylko opublikowanego tekstu wspomina o jęczmieniu dla koni *mlk 'ttrt*. Zapewne mamy tu do czynienia z bogiem Malikiem (Milku) z Asztarot²⁹⁷. Zwraca uwagę toponim, z pewnością wiążący się z imieniem bogini Aszarte. Oznacza to, że w mieście związanym z kultem bogini Aszarte hodowano konie, choć w tym konkretnym przypadku były one poświęcone innemu bóstwu. Także w źródłach egipskich Aszarte i Reszef są opiekunami koni (zob. szerzej w rozdziale poświęconym Egiptowi, w paragrafie mówiącym o boskim opiece koni). Charakterystyczne jest, że we wszystkich trzech egipskich źródłach wymieniających razem Reszefa i Aszarte (*Egipt 1, 6, 8*) pojawiają się konie. W przypadku steli Amenhotepa II (*Egipt 1*) mowa jest o młodzieńczych wyczynach tego faraona w powożeniu końmi. Stela z Tell el Borg (*Egipt 6*) ukazuje obok siebie Reszefa i Aszarte stojącą na grzbiecie konia, a jej fundatorem jest królewski koniuszy. Podobnie misa służąca do składania ofiar z czasów panowania Horemheba (*Egipt 8*) także została wykonana na polecenie koniuszego faraona. Taka zbieżność w źródłach egipskich i ugaryckich jednoznacznie wskazuje na szczególny związek Reszefa z końmi. Z dotychczasowych rozważań jednoznacznie wynika, że podstawą dla takiego związku jest wojowniczy charakter Reszefa, ponieważ w epoce późnego brązu głównym przeznaczeniem hodowlanych koni było użycie ich w walce, jako siły pociągowej dla rydwanów. Nie ulega zatem wątpliwości, że Reszef musiał być bóstwem popularnym wśród elit społecznych, gdyż tylko one użytkowały konie.

Omawiając cechy kultu Reszefa, należy jeszcze wspomnieć o kolejnym argumentie podnoszonym przez zwolenników poglądu o panowaniu tegoż bóstwa w świecie podziemnym, mianowicie o utożsamieniu go z Nergalem. Utożsamienie to pojawia się w ugaryckich tekstach akadyjskich zawierających

²⁹⁷ Caquot 1986, 438, postrzegając Reszefa jako bóstwo świata umarłych, także i w Maliku z Asztarot natychmiast widzi bóstwo podziemne („divinité infernale”). Należy jednak zauważyć, że konie to raczej zwierzęta związane z kultem słońca, nie zaś z kultami chtonicznymi! Zauważa to Virolleaud 1987, 298, wspominając o koniach, które król Jozjasz usunął ze świątyni (2 Krl 23,11), a były one poświęcone właśnie słońcu. W tym kontekście wystarczy przypomnieć Szamasza bądź Heliosa przemierzających nieboskłon w rydwanie ciągniętym właśnie przez konie.

materiał onomastyczny, gdzie występował zapis klinowy typowy dla imienia Nergala, oraz w słownikowych tekstach *Ugarit 51, 52*. Najczęściej takie utożsamienie jest przytaczane bez jakiegokolwiek komentarza jako ostateczny dowód na chtoniczny charakter Reszeffa²⁹⁸. Jedynie nieliczni autorzy zastanawiali się, czy władanie światem podziemnym rzeczywiście było podstawą do identyfikacji obu bogów²⁹⁹. W tym miejscu należy przypomnieć, że w Ebla Reszef był łączony z Nergalem, mimo że ten ostatni z pewnością nie był jeszcze traktowany jako bóstwo podziemia³⁰⁰. Oznacza to, że wśród Zachodnich Semitów tradycja utożsamiania Reszeffa i Nergala nie wywodziła się z panowania obu tych bogów w krainie umarłych. Jak to wykazano, cechami wspólnymi były gwałtowny, wojowniczy temperament oraz władanie chorobą. Ponieważ raz ustalona tradycja utożsamiania bóstw bardzo rzadko ulega zmianom, nic dziwnego, że i w Ugarit mamy świadectwo na łączenie Reszeffa i Nergala. Bynajmniej nie jest to jednak dowód na chtoniczny charakter tego pierwszego.

Określiwszy podstawowe cechy Reszeffa w tekstach ugaryckich, należy także przyrzeć się jego pozycji w panteonie. Jak to zaznaczono na wstępie, Reszef w tekstach mitologicznych pojawia się rzadko, co wzbudzało wątpliwości co do jego roli w religii Ugarit³⁰¹. Obecnie nie ulega jednak wątpliwości, że jest to jedno z najważniejszych bóstw czczonych w Ugarit. G. del Olmo Lete w swej syntezie na temat religii Ugarit, podsumowując częstotliwość składanych ofiar, stawia Reszeffa na czwartym miejscu po Elu-Daganie, Ba'alu-Hadadzie oraz Anat. Po Reszefie znajdują się między innymi tak ważne bóstwa, jak Jarich, Koszar, Asztar, Szapasz czy Asztarte³⁰². Warto przy tym zauważyć, że kolejność na listach bogów i wykazach ofiar nie zawsze odpowiada roli bóstwa. W niemal identycznych trzech egzemplarzach listy bogów na trzydziści lub trzydzieści trzy bóstwa (bądź ich hipostazy) Reszef zajmuje dopiero dwudzieste szóste miejsce (*Ugarit 8, 34, 39*). Oczywiście tak samo wygląda sytuacja w akadyjskich tłumaczeniach listy bogów (*Ugarit 51, 52*). Nie lepiej jest w innej liście bóstw *Ugarit 24*, gdzie na wymienione szesnaście bóstw Reszef jest na dziesiątym miejscu. Należy zwrócić uwagę, że tak daleka pozy-

²⁹⁸ Np. Niehr 2003, 86: „Diese Gleichung macht den chthonischen Charakter des Gottes Rašpu in Ugarit sofort einsichtig”; Blair 2009, 45: „This ... confirms his association with the netherworld...”.

²⁹⁹ Nougayrol 1968, 57; Conrad 1971, 158–164 jako główny powód widział wojowniczy charakter bóstw; Handy 1992b, 678.

³⁰⁰ Zob. szerzej we wnioskach do rozdziału o źródłach eblaickich, w paragrafie poświęconym utożsamianiu obu bóstw.

³⁰¹ „Resheph did not have a significant place in the pantheon of Ugarit”, Artzi 2007, 226; zob. także Fulco 1976, 36–37.

³⁰² del Olmo Lete 1999a, 71; por. de Moor 1970, 217.

cja Reszefa, mimo składania mu licznych ofiar, nie jest niczym wyjątkowym, ponieważ z podobną sytuacją mamy do czynienia na przykład w przypadku Jama bądź Aszirat. O roli Reszefa świadczy także fakt składania mu ofiar przez samego władcę. Jest to wprost powiedziane w dwóch rytuałach typu *id yph mlk*, gdzie władca adoruje oraz składa ofiary dla Reszefa (zob. *Ugarit 17-19*, 43-45). Podobnie w tekście *Ugarit 47* król przekazuje (osobiście?) nową szatę dla Reszefa. Wreszcie posągi Reszefa (*ršpm*) wprowadzane są do pałacu królewskiego (*Ugarit 20*) – jak można się domyślać podczas procesji – co zapewne wiązało się z osobistym uczestnictwem króla w ceremonii. Oczywiście pozostałe teksty mówiące o ofiarach dla Reszefa nie wykluczają udziału władcy, jednak można sobie wyobrazić, że rytuały owe były sprawowane wyłącznie przez kapłanów. Zapewne część tych ofiar była składana w świątyni Reszefa (*bt ršp gn*), o której wspomina tekst *Ugarit 48*. Źródła ugaryckie przynoszą także świadectwo dotyczące ofiar prywatnych dla Reszefa. Interesujące jest, że tekst wskazuje dość jasno, iż mowa jest o ofiarach składanych przez „zwykłych” mieszkańców Ugarit. Tabliczka wspominająca o ofierze Šitqanu (*Ugarit 10*) jest kiepskiej jakości, pisana niestarannym pismem i mówi o ofierze z koźlątką i mirry w prowincjonalnej miejscowości Ilisztam’u. Bez wątplenia mamy więc do czynienia ze wzmianką o ofierze składanej przez kogoś niezbyt zamożnego, niemieszkającego w stolicy³⁰³. Podobnie Nuranu składający Reszefowi ryton w kształcie głowy lwa (*Ugarit 50*) nie należy zapewne do najbogatszych mieszkańców Ugarit, skoro naczynie przez niego ofiarowane jest terakotowe, a nie wykonane ze szlachetnych kruszców.

Wszystko to wskazuje, że w Ugarit Reszef czczony był zarówno przez samego władcę, jak i elity związane z dworem królewskim oraz przez niższe kręgi społeczeństwa, choć w przypadku tych ostatnich więcej danych dostarcza materiał onomastyczny.

C. Lokalne hipostazy Reszefa w Ugarit

Podobnie jak to było w Ebla, także w Ugarit mamy do czynienia z imieniem Reszefa określonym dodatkowo przez toponim. Nie są to sytuacje tak częste jak w tekstach eblaickich, jednak warte są uwagi, tym bardziej że w dotychczasowych opracowaniach często spotkać się można z zupełnie innymi interpretacjami

³⁰³ Najprawdopodobniej mamy do czynienia z rzeźnikiem, który pojawia się także w *KTU*² 1.80; zob. Pardee 2000, 435-438; Pardee 2002, 120-121. Obie tabliczki są zapewne spisane tą samą (niewprawną) ręką; Lipiński 2009, 109.

tych terminów. Należy przy tym zaznaczyć, że o ile określenia „Reszef z Bibita” oraz „Reszef z Gunu” wydają się być pewne, o tyle nazwy „Reszef z Mulukku” oraz „Reszef z *mhb*n” są jedynie hipotetyczną interpretacją tekstu ugaryckiego.

Najliczniej, gdyż aż trzykrotnie, pojawia się Reszef z Bibita (*Ugarit* 22, 28, 46). Nazwa miejscowości zapisywana jest bądź jako *bbth* (*Ugarit* 22), bądź jako *bbt* (*Ugarit* 28, 46). Nie ma przy tym wątpliwości, że mowa jest o toponimie, wskazuje na to choćby litania bóstw w *KTU*³⁰⁴ 1.100, gdzie przed Reszefem pojawiają się Dagan z Tuttul, Anat i Asztarte z Inbubu oraz Jarich z Larugatu. Z kolei po Reszefie wymienieni są między innymi Asztarte z Mari oraz Koszar-i-Chasis z Krety. W każdym z tych przypadków mamy do czynienia z toponimem określającym miejsce kultu danego bóstwa. Nie sposób więc przypuszczać, że *bbth* jest czymś innym aniżeli nazwą miejscowości, gdzie czczony był Reszef, przy czym rozrzut wymienionych miejscowości wskazuje, że wcale nie musi być to miejsce położone na terenie królestwa Ugarit. W związku z tym wskazywana jest miejscowość w Kizzuwatnie (Cylicja) – *Bibithi*. Miejscowość ta pojawia się w tekstach z Hattusas jako miejsce kultu boga Nubadiga, łączonego właśnie z Reszefem³⁰⁴.

Również trzykrotnie w tekstach ugaryckich wspomniany jest Reszef z Gunu (*Ugarit* 42, 48, 50). Nazwa ta zawsze zapisywana jest jako *gn*. W dotychczasowej literaturze pojawiały się różne propozycje rozumienia tego wyrazu. Zwykle widziano w nim, w nawiązaniu do innych języków semickich, „ogród”³⁰⁵. Niejasne jednak pozostawało znaczenie tytułu „Reszef ogrodu”. Bardzo często wobec tego przydawano owemu ogrodowi funkcje (królewskiego) cmentarza, zresztą na podstawie biblijnych wzmianek o monarszej nekropolii w ogrodach jerozolimskich (np. 2 Krl 21,18.26)³⁰⁶. Miał to być jeden z ważniejszych dowodów na chtoniczny charakter kultu Reszefa i jego powiązanie ze światem umarłych. Brak jednak jakichkolwiek dowodów na pochówki królów ugaryckich w ogrodach. Brak także jednoznacznych tekstów ugaryckich łączących ogród z cmentarzem, w odróżnieniu od tekstów biblijnych. Jedyne przytaczany w tym kontekście tekst *KTU*³⁰⁶ 1.106.22–23 wcale nie wskazuje na

³⁰⁴ Laroche 1968, 502 n.4; Wilhelm 1990, 173; Lipiński 2009, 92.

³⁰⁵ Virolleaud 1957, 113; Schaeffer 1957, XIII; Vattioni 1965, 53; Dahood 1970, XXV; Fulco 1976, 43–44; Choi 2004, 20, 27; zob. Lange 1999, 109, gdzie autor ten wiąże zachodnioafrykańskie święto nowego roku (Gani) z ug. *gn*, które postrzega jako „Garten des Königs oder ... Grabstätte der Könige”.

³⁰⁶ Xella 1981b, 123; Scandone Matthiae & Xella 1981, 152; Xella 1988, 51; Xella 1995, 80–81; por. rozbieżność zdań w Merlo & Xella 1999, 298, gdzie *gn* to „...sort of the cemetery, the location for funerary rites” oraz s. 304, gdzie *gn* określone jest jako ogród, jednak z zaznaczeniem, że „nothing certain is known”; del Olmo Lete 1999c, 224; Wyatt 1999a, 878–879; *DUL* 302; Niehr 2003, 88; Frey-Anthes 2007, 114; Streck 2008, 253.

cmentarz. Mamy w nim zresztą do czynienia z ewidentną grą słów, ponieważ cały rytuał odbywać się ma w ogrodzie (*gn*) w miesiącu *gannu* (*yrḥ gn*; *KTU*² 1.106.18). Kolejną propozycją tłumaczenia *gn* była „osłona”, a stąd „tarcza” od sem. rdzenia *gnn*³⁰⁷, co miało łączyć się z wojowniczym charakterem Reszeffa. Jest to możliwe, choć hipotezę tę osłabia brak w języku ug. rzeczownika o wspomnianym znaczeniu, a nawet brak przykładów występowania rdzenia *gnn*. Najbardziej oczywistą możliwością jest w takiej sytuacji powiązanie ugaryckiego *ršp gn* z eblaickim ^d*ra-sa-ap gú-nu/núm*³⁰⁸. Biorąc pod uwagę popularność tej nazwy własnej w Ebla, pojawienie się jej w Ugarit nie jest niczym zaskakującym. Należy przy tym pamiętać, że miejsca kultu i ich nazwy pozostawały często te same mimo znaczących zmian ludnościowych. Należy więc przyjąć, że mamy tu do czynienia z Reszefem z Gunu.

Jak zaznaczono na wstępie, interpretacja kolejnych dwóch przykładów nie jest już tak oczywista. Musimy więc mówić raczej o przypuszczeniach aniżeli o pewności. Dwukrotnie w tekstach ugaryckich pojawia się określenie *ršp mlk* (*Ugarit* 27, 47). Podobnie jak *ršp gn*, tak i *ršp mlk* w literaturze bywał różnie interpretowany. Pierwszą – zupełnie oczywistą – propozycją było postrzeganie owego terminu jako tytułu „Reszef król”³⁰⁹. O ile określenie bóstwa jakimś tytułem nie jest niczym zaskakującym, o tyle użycie terminu *mlk* budzi wątpliwości, ponieważ zwykle jest on stosowany w odniesieniu do boga Ela. Inne bóstwa (w tym Reszef) są określane jako *zbl* – „książe”. Tym bardziej więc nie przekonuje rozumienie owego terminu jako „król (świata umarłych)”³¹⁰, co wynika raczej z przyjętych założeń, by w Reszefie widzieć bóstwo podziemia. Próbowano także widzieć w omawianym terminie połączenia dwóch bóstw: Reszeffa i Maliku (Milkoma)³¹¹, jednak brak jakichkolwiek innych przykładów na powiązanie tych bóstw. Nieprawdopodobne jest także postrzeganie *ršp mlk* jako imienia człowieka³¹², skoro składane są mu ofiary wraz z innymi bogami. Najlepszym rozwiązaniem wydaje się przyjęcie, że mamy w tym wypadku do

³⁰⁷ Iwry 1961, 31; Conrad 1971, 173–174; Fulco 1976, 43 waha się pomiędzy „Rešep of the garden” a „Rešep of the shield”; Barré 1978, 467; Dietrich & Loretz 1978a, 147–148.

³⁰⁸ Astour 1975, 273; Dahood & Pettinato 1977, 230–231; Yadin 1985, 265–266; van Soldt 1994, 371; Pardee 2000, 843; Pardee 2002, 126; Lipiński 2009, 103–104.

³⁰⁹ Virolleaud 1968, 592; Herdner 1978, 15; podobnie jeszcze Choi 2004, 27, gdzie termin jest tłumaczony jako „Reszef (opiekun) króla”.

³¹⁰ Xella 1988, 51; Tropper 1989, 234.

³¹¹ de Moor 1970a, 196; de Moor 1970b, 319; Scandone Matthiae & Xella 1981, 151.

³¹² Virolleaud 1957, 141, 225; Gröndahl 1967, 181; Clemens 2001, 360 n.1070 przytacza ponadto ustną sugestię D. Pardee, że *ršpmlk* jako imię własne osoby pojawia się w niepublikowanym tekście RIH 83/04:23. Należy tu odróżnić omawiany termin *ršpmlk* pojawiający się w tekstach rytualnych od znanego imienia *mlkršp* występującego w liście osób (*Ugarit* 97).

czynienia z nazwą miejscowości znanej jako Mulukku, a leżącą w południowej części królestwa Ugarit³¹³. Taka hipoteza znajduje potwierdzenie w dwóch powyżej przedstawionych przykładach, w których obok imienia Reszefa pojawia się toponim. Należy jednak pamiętać, że jest to jedynie założenie, które może zostać zweryfikowane przez kolejne odnajdowane teksty.

Ostatnim przykładem występowania lokalnej hipostazy Reszefa w źródłach ugaryckich – należy zaznaczyć, że również obarczonym dużą dozą niepewności – jest Reszef *mhbh* (Ugarit 26, 30). W starszych publikacjach zwykle proponowano zbliżone rozwiązania, widząc tu „Reszefa łaskawego”³¹⁴, „Reszefa daru”³¹⁵ czy też „Reszefa dobrodzieja”³¹⁶, od rdzenia **whb*, zawsze zaznaczając, że mamy do czynienia z niejasnym terminem. Wydaje się jednak, że także i w tym przypadku mamy do czynienia z toponimem, choć jego lokalizacja nie jest ustalona³¹⁷, być może mamy do czynienia z miejscowością znad środkowego Eufratu³¹⁸.

Powyżej zaprezentowane toponimy towarzyszące Reszefowi, mimo że niezbyt liczne, dają okazję do wyciągnięcia pierwszych wniosków. Przede wszystkim przykłady te wskazują na ciągłe żywy kult tego bóstwa, czczonego w swych lokalnych hipostazach. Jednocześnie – o ile nie wprowadza nas w błąd niewielka baza źródłowa – wydaje się, że w królestwie Ugarit brak było istotnych miejsc kultu Reszefa, ponieważ spośród trzech wymienionych toponimów tylko o jednym można powiedzieć, że znajdował się na terenie państwa, a i to w jego peryferyjnym ośrodku. Być może jakąś wskazówką jest wzmianka o „świątyni Reszefa” (*bt ršp gn*) z tekstu Ugarit 48. Zapewne nie jest to świątynia w Mulukku, skoro bóg jest określony jako „Reszef z Gunu”³¹⁹. Ponieważ pojawia się także informacja o wniesieniu posągów Reszefa (o ile słusznie interpretowany jest termin *ršpm*) do pałacu królewskiego (Ugarit 20), można przypuszczać, że także w samym Ugarit istniało miejsce kultu Reszefa. Nie można jednak wykluczyć procesji z posągami podążającej z innego ośrodka, jak to na przykład miało miejsce w przypadku mezopotamskiego boga Nabu z Borsippy odwiedzającego swego ojca Marduka w Babilonie. Należy więc stwierdzić, że

³¹³ *DUL* 555; Pardee 2000, 582; choć Pardee 2002, 43 pozostawia termin *mlk* bez tłumaczenia; van Soldt 2005, 29, 89, 177; Lipiński 2009, 90.

³¹⁴ Herdner 1978, 15, 28.

³¹⁵ Dietrich & Loretz 1975, 163.

³¹⁶ Xella 1981a, 41; Xella 1988, 51.

³¹⁷ *TUAT II*, 315; *DUL* 535.

³¹⁸ Tak sugeruje Lipiński 2009, 91–92, 102 na podstawie mariockiego toponimu *mu-ba-a-an*.

³¹⁹ Choć nie można tego zupełnie wykluczyć. Być może Reszef z Gunu, jako popularna hipostaza bóstwa, był czczony także w innych ośrodkach, por. kościoły pod wezwaniem Matki Boskiej Częstochowskiej rozsiane po całej Polsce.

w źródłach pisanych nie ma dowodów na istnienie dużych ośrodków kultu Reszeffa na terenie państwa Ugarit. Zarazem jednak składanie ofiar różnym Reszeffom „zagranicznym”³²⁰ wskazuje, że było to bóstwo popularne w Ugarit, czczone również przez dwór królewski (zob. wyżej).

D. Onomastyka

Najczęstszym imieniem teoforycznym pochodzącym od imienia Reszeffa w Ugarit jest Raszap-abu, czyli „Reszef ojcem”³²¹. Pojawia się ono 34 razy. Należy jednak zaznaczyć, że aż 22 przykłady odnoszą się do jednej osoby, właściciela archiwum – Raszap-abu. Co więcej, w rzeczywistości mowa jest o jedynie 5 dokumentach, ponieważ imię właściciela powtarza się w każdym z nich kilkakrotnie. W zapisie alfabetycznym imię to zawsze, czyli w 9 przypadkach, jest notowane w formie *ršpab* (*Ugarit* 57, 63, 65, 68, 69, 72, 87, 89, 93). Natomiast w zapisie akadyjskim regularnie stosowana jest forma *rašap-abu* (^mMAŠ.MAŠ-a-bu; *Ugarit* 135–151, 159–163, 166, 167, 174). W przypadku właściciela prywatnego archiwum z pewnością mamy do czynienia z osobą należącą do elity społeczeństwa ugaryckiego, na co wskazuje już sam fakt posiadania archiwum. Ponadto zachowane teksty jasno wskazują, że chodzi o osobę majątną, która prowadzi szeroko zakrojoną działalność handlową i finansową. Raszap-abu przejmuje nieruchomości (*Ugarit* 144–146) bądź je kupuje za niebagatelną kwotę 400 szekli (*Ugarit* 159–163). Dbą o gwarancje finansowe (*Ugarit* 135–138), rozdziela dobra (*Ugarit* 147–151), wystawia dokumenty adopcyjne (*Ugarit* 139–143). Być może, o ile tekst *Ugarit* 167 mówi o tej samej osobie, występuje jako przedstawiciel spółki handlowej, pośrednicząc w zakupie wełny o wartości 100 szekli. Możemy się więc domyślać, że mamy do czynienia z bogatym kupcem, który zyski lokuje w nieruchomościach. Zresztą jego dom (w którym znaleziono archiwum) znajdował się w reprezentacyjnej dzielnicy Ugarit³²². Oprócz niego wśród osób noszących to imię pojawia się królewski gwardzista (*Ugarit* 57), rolnik (*Ugarit* 63), pasterz (*Ugarit* 65), służący królewscy (*Ugarit* 68, 69, 89) oraz dziesiętnik *mryn* (*Ugarit* 93). Jedynie ten ostatni może także zaliczać się do wyższej warstwy społeczeństwa ugaryckiego, pozostali to w najlepszym wypadku klasa średnia, jeśli nie niższa.

³²⁰ Jeśli powyższe przypuszczenia są słuszne, *ršp gn* był czczony na terenie królestwa Ebla, *ršp bbth* Cylicji, zaś *ršp mhbn* gdzieś nad środkowym Eufratem.

³²¹ Vattioni 1965, 43–44; Gröndahl 1967, 88, 181; Ribichini & Xella 1991, 167; *DUL* 748; Lipiński 2009, 82.

³²² van Soldt 1999, 33.

Drugim pod względem częstotliwości występowania imieniem pochodzącym od imienia Reszefa jest 'Abdu-Raszap, czyli „Sługa Reszefa”³²³. Pojawia się ono w tekstach z Ugarit 20 razy. W formie alfabetycznej jest ono wzmiankowane 5 razy i zawsze zapisywane jest jako 'bdršp (*Ugarit* 77, 78, 83, 96³²⁴, 100). Kolejne 14 przykładów jest zapisane w tekstach akadyjskich jako ^(m)'abdu-^drašap (^(m)ARAD-^dMAŠ.MAŠ; *Ugarit* 115, 117, 122, 123, 124, 125, 129, 152, 153, 154, 156, 158, 165, 181). Jedynie raz pojawia się forma ^m'abdu-ra-ši-ip (^mARAD-ra-ši-ip, *Ugarit* 173), jednak jest to zapis na tabliczce szkolnej. Imiona tego typu („sługa bóstwa X”) są bardzo popularne w świecie semickim i częste występowanie imienia 'Abdu-Raszap nie powinno budzić zdziwienia. Najwyraźniej imię to było popularne także i poza Ugarit, ponieważ jedna z osób je noszących jest określona mianem Aszdodyty (*adddy*, *Ugarit* 96). Należy tu podkreślić, że w odróżnieniu od imienia Raszap-abu, gdzie większość przykładów dotyczyła tej samej osoby, tym razem mamy do czynienia z – najpewniej – wieloma osobami noszącymi to samo popularne imię. Jedynie w przypadku tekstów *Ugarit* 117, 125, 152 zapewne mowa jest o tym samym 'Abdu, synu 'Abdu-Raszapa. W pozostałych przypadkach albo imię ojca wprost wyklucza połączenie osób, albo poza imieniem nic nie wskazuje na taką możliwość. Osoby noszące to imię należą do różnych grup społecznych. Wspomniany 'Abdu, syn 'Abdu-Raszapa należał zapewne do elity, ponieważ dbał, by darowizny na rzecz jego synów były prawnie potwierdzone i powoływany był na świadka w umowie sprzedaży nieruchomości. Co więcej, jest on określony w tekście RS 16.239:17–18³²⁵ jako królewski mariannu (*marianu šarri*) i przyjaciel króla (*mudû šarri*). Po 'Abdu tytuł królewskiego przyjaciela przechodzi z kolei na jego syna Aziru, co jest poświadczane w RS 16.157:20³²⁶. Niestety, nie sposób ustalić, czy ich ojciec i dziad 'Abdu-Raszap również należał do elity społecznej, czy też dopiero jego syn awansował w dworskiej hierarchii³²⁷. Nie wiemy też, czy fakt, że imiona kolejnych generacji nie noszą już w sobie elementu teoforycznego ršp, ma jakiegokolwiek znaczenie (porzucenie kultu bóstwa), czy też jest to po prostu efekt mody w nadawaniu imion. Skądinąd także wniosek, że imiona zawierające imię Reszefa przestają być modne, również może być istotny. Poruszamy się jednak

³²³ Vattioni 1965, 44; Gröndahl 1967, 105, 181; *DUL* 144; Lipiński 2009, 82–83.

³²⁴ Tu wyjątkowo ze znakiem rozdzielającym 'bd.ršp.

³²⁵ Nougayrol 1955, 80.

³²⁶ Nougayrol 1955, 84.

³²⁷ Nie można także ustalić, czy 'Abdu-Raszap, syn Tubitenu (*Ugarit* 153), występujący jako świadek w kontrakcie dotyczącym nieruchomości, jest ojcem 'Abdu, syna 'Abdu-Raszapa (*Ugarit* 152) także będącego świadkiem w tym samym dokumencie, czy też mamy do czynienia ze zwykłą zbieżnością imion.

w sferze wątpliwych hipotez. Należałoby najpierw wiedzieć, czy w rodzinach ugaryckich istniał zwyczaj częstego nadawania imion związanych ze szczególnie czczonym przez ród bóstwem. Ponieważ nie możemy tego ustalić, należy więc unikać wyciągania dalszych wniosków. Kolejną osobą bez wątpienia należącą do grona zamożnych obywateli Ugarit jest Ariradu, syn 'Abdu-Raszapa (*Ugarit 115*), ponieważ stać go na kupno nieruchomości za cenę 200 szekli. Pozostali są bądź rzemieślnikami, bądź służbą. Spotkać więc można odlewnika brązu (*Ugarit 77*), najprawdopodobniej skrybę skazanego za fałszerstwo dokumentu (*Ugarit 124*) czy też służącego (?) głównego zarządcy świątyni (*Ugarit 129*). Imię takie nosił także ojciec dostawcy oleju do pałacu (*Ugarit 156*) oraz dostawca purpurowej wełny (*Ugarit 181*). Także pojawienie się tego imienia na szkolnej tabliczce (*Ugarit 173*) zdaje się świadczyć o jego popularności.

Hurycką odmianą imienia 'Abdu-Raszap jest 'Abdi-Irszappa. Imię to pojawia się jedynie dwukrotnie (*Ugarit 113, 114*) w dokumencie mówiącym o nabyciu dóbr przez 'Abdi-Irszappę za cenę 200 szekli. Osoba ta musiała więc należeć do zamożniejszej części społeczeństwa ugaryckiego. Podstawowym jednak problemem jest forma imienia zapisanego ^mARAD-*ir-šap(-pa)*. Oczywiście jest, że *ir-šap(-pa)* to hurycka forma imienia Reszefa. Problemem jest jednak odczytanie znaku ARAD. Huryckie imię bóstwa skłoniło E. Lipińskiego do odczytania znaku ARAD jako huryckiego **pōra-*. Lekcję taką zdają się potwierdzać przykłady imion huryckich z członem *pu-ra-* oraz *pu-re-*³²⁸. Należy jednak zauważyć, że w świecie semickim występują także imiona teoforyczne łączące semicki wyraz z hurycką formą imienia bóstwa, np. Abi-Irszappa w Emar (zob. *Emar 31, 55, 149, 169*). Ponadto wyżej przedstawiono semicki odpowiednik omawianego imienia, zapisywany w identyczny sposób przy użyciu znaku ARAD. Dane te zmuszają do zastanowienia, którą z form należy wybrać. Ponieważ nie dysponujemy pełnym zapisem sylabicznym, nie sposób bez wątpiwości rozstrzygnąć, z jaką formą imienia mamy tu do czynienia. Pamiętając więc, że obie lekcje są możliwe, zdecydowano się zastosować w tekście formę 'Abdi-Irszappa, ponieważ znany jest semicki odpowiednik 'Abdu-Raszap, brak zaś przykładu na huryckie imię **pōra-iršappa*. Nie bez znaczenia jest także fakt, że forma 'Abdi-Irszappa została przyjęta przez wydawcę tekstu, a przez to jest powszechnie używana. Jeśli więc nie ma pewności co do zastąpienia jej inną formą, wydaje się słuszniejszym pozostawienie jej bez zmiany. Należy przy tym zaznaczyć, że niezależnie od formy oczywiście nie zmienia się znaczenie imienia – „Sługa Reszefa / Irszappy”.

³²⁸ Lipiński 2004, 498–499; Lipiński 2009, 88.

Następnym imieniem pochodzącym od imienia Reszefa jest Nu'mi-Raszap, czyli „Reszef mą rozkoszą”³²⁹. Ze względu na szerokie pole semantyczne powszechnie używanego w językach zachodniosemickich rdzenia *n'm*, w tym na wiele znaczeń ug. *n'm*³³⁰, nie można odrzucić także znaczenia „Reszef mym dobrem”, „Reszef mym zdrowiem” itp., ewentualnie w formie Nu'mu-Raszap „Łaska Reszefa”, „Rozkosz Reszefa” itp. Imię to pojawia się 12 razy, wyłącznie w tekstach akadyjskich. Kształt zapisu nie był ustalony i stąd spotkać można formy ^mSIG₅-^dLAMMA(^dKAL), (*Ugarit* 110, 111, 112, 168), ^mSIG₅-^dMAŠ.MAŠ (*Ugarit* 155, 164, 170, 171, 175), ^mSIG₅-^dGİR.UNU.GAL (*Ugarit* 169, 176), a raz na tabliczce szkolnej nawet ^mnu-ma-re-ša-ip (*Ugarit* 172). Co ciekawe, część z tych zapisów sporządzona była przez królewskiego skrybę Nu'mi-Raszapa, który własne imię zapisywał na różne sposoby. Pojawia się on w tekstach *Ugarit* 110, 111, 112, 155³³¹, 168, 169, 170, 171, 176. O pozostałych osobach niestety nic nie możemy powiedzieć.

Kolejnym antroponimem zawierającym imię Reszefa jest 'Ad-Raszap. Imię to występujące łącznie 10 razy (*Ugarit* 55, 67, 71, 73, 80, 82, 84, 94, 98, 103), zawsze w tej samej formie alfabetycznej 'dršp, jest jednak trudne do interpretacji. Często pojawiającym się tłumaczeniem tego imienia jest „Reszef jest wieczny”, a imię miałoby być zbudowane z elementów 'd+ršp³³², co jest rozwiązaniem najprostszym i oczywiście możliwym. Proponowano także odczytanie imienia jako 'Adar-Raszap, czyli zdwojenie *r*, co również jest możliwe gramatycznie³³³. E. Lipiński na tej podstawie uważał, że imię to odpowiada hebr. 'azar-, co biorąc pod uwagę częsty w ug. zapis *d=d*, może wydawać się prawdopodobne³³⁴. Imię miałoby wówczas znaczenie „Reszef pomógł”. Problemem są jednak inne ugaryckie imiona teoforyczne zaczynające się od 'd-, takie jak 'dmlk³³⁵ czy 'db'l³³⁶. Z pewnością nie może tu mieć miejsca asymilacja *r* z różnymi spółgłoskami. Stoimy więc wobec wyboru: jeśli 'dršp zbudowane jest z 'd+ršp, to zawiera ono inny rdzeń aniżeli inne imiona tego typu, co wydaje się mało prawdopodobne wobec identycznej konstrukcji

³²⁹ Gröndahl 1967, 85, 181; Lipiński 2009, 84.

³³⁰ *DUL* 613–614 podaje: I *adj.* „handsome, pleasant, beneficent, magnanimous, gracious, good”; II *n.* „grace, elegance, comeliness, delight, place of delight, health, wellbeing”.

³³¹ Tu określony jest on jako przełożony skrybów czy też skryba-szambelan (*sukkallu*).

³³² Vattioni 1965, 45; Frey-Anthes 2007, 112.

³³³ Fulco 1976, 35; Lipiński 2009, 85.

³³⁴ Lipiński 2009, 85. Ponadto Lipiński sugeruje możliwość występowania imienia 'Ad-Raszap w trzech miejscach, gdzie tekst jest uszkodzony ('dr[...]; *KTU*² 106:19; 4.381:17; 4.388:9). Zaznacza jednak, że może to być także inne imię.

³³⁵ *KTU*² 4.148:5; 4.214:7. Gröndahl 1967, 106.

³³⁶ *KTU*² 4.723:4. Tego imienia nie wymieniała Gröndahl 1967, 106.

owych imion. Jeśli natomiast *'dršp* zbudowane jest tak jak pozostałe podobne imiona, wówczas musimy rozwiązać podstawowy problem: jaki rdzeń został tu użyty? Niestety, nie poradziła sobie z tym F. Gröndahl, przedstawiając na podstawie wcześniejszych badań 7 możliwych propozycji, zaznaczając, że każda z rekonstrukcji jest niepewna³³⁷. Subiektywnie je oceniając, do najbardziej prawdopodobnych należałoby zaliczyć znaczenie „świadek bóstwa X”, jednak jest ono zbudowane jedynie na paraleli z hebr. *'ēd*, brak zaś odpowiedniego przykładu ugaryckiego. Z kolei masora w podobnych hebr. imionach *'dyh* (*'ādāyā^h*) oraz *'dy'l* (*'ādī'ēl*) zdaje się wskazywać na znaczenie „Jahwe ozdobił (potomstwem)”, „Bóg moją ozdoba”³³⁸, co w odniesieniu do omawianego przykładu ugaryckiego sugerowałoby odczytanie imienia jako „Reszef ozdobił (potomstwem)”. Takie odczytanie może być prawdopodobne ze względu na istnienie paralelnych imion hebrajskich, należy jednak pamiętać, że z kolei ich znaczenie jest zależne wyłącznie od wokalizacji tekstu, która już może wzbudzać wątpliwości. Do przedstawionych propozycji można dodać jeszcze kolejne. Pierwsza z nich – jak się wydaje – jest szczególnie prawdopodobna. Otóż *'dd* w języku ug. ma znaczenie „herold” i jest związane z czasownikiem *'d(d)* „ogłaszać”³³⁹, przy czym drugie *d* często zanika. Można więc tego typu imiona rozumieć jako „herold bóstwa X”, w interesującym nas przypadku „herold Reszefa”. Byłoby ono w swym znaczeniu bardzo zbliżone do imienia Nagir-Raszap. Na taką etymologię wskazuje dodatkowo istnienie (skrótowego?) imienia *'dd*, zapisywanego sylabicznie jako *a-da-da* lub *a-da-da-a*³⁴⁰. Inną możliwością jest powiązanie imion typu *'d-imię bóstwa* z ug. rdzeniem *'dy* o znaczeniu „usunąć”, mającym liczne paralele w innych językach sem., w tym hebr., gdzie jest tłumaczony przez „zdjąć (ubranie)”³⁴¹. Imię miałoby wówczas znaczenie:

³³⁷ Gröndahl 1967, 106 wylicza następujące możliwości, choć nie wszystkie można uznać za trafione:

- 1) *'wd* (st. połud.-arab.) „wracać” / *'d* „na zawsze” (hebr., fen., aram., akad.) / *'ōd* „trwanie” (hebr.);
- 2) *'ed* (hebr.) „świadek”;
- 3) *'dy* (hebr.) „zdobić się”;
- 4) *'dy* (hebr., ug.) „gromadzić się”;
- 5) *'dd* w ug. paralelne do *dll* „podporządkować”;
- 6) *'dd* (hebr., aram., arab.) „obliczać”; *'d(y)* (hebr., aram., arab.) „określenie”;
- 7) *'d* (ugar.) „sala tronowa”.

Zob. także Vattioni 1965, 45; Fulco 1976, 35–36; Frey-Anthes 2007, 112 n.590.

³³⁸ HAL s.v. *'ādāyā^h*; *'ādī'ēl*.

³³⁹ DUL 149,

³⁴⁰ KTUF 4.734:6; RS 16.139:4, zob. Nougayrol 1955, 145; RS 17.465:3, gdzie jest to imię żeńskie, zresztą matki Raszap-abu (zob. Ugarit 167), zob. Nougayrol 1968, 20–21 (n.13); zob. DUL 149–150.

³⁴¹ DUL 152.

„bóstwo X usunęło / zdjęło (hańbę bezpłodności)”. Należy jednak zaznaczyć, że ug. rdzeń *'dy* występuje bardzo rzadko. Z drugiej strony także i omawiana grupa imion nie jest specjalnie popularna. Wobec tak wielu możliwych etymologii imienia *'dršp* i braku ostatecznych argumentów przemawiających za wyborem jednej z wersji nie przedstawiamy tłumaczenia imienia i pozostajemy przy formie imienia bezpośrednio wynikającej z zapisu alfabetycznego: *'Ad-Raszap*. Wśród osób noszących to imię pojawiają się rzemieślnicy (*Ugarit 80, 82*, zapewne także *Ugarit 55*, gdzie syn *'Ad-Raszapa* otrzymuje skóry), służący królewscy (*Ugarit 67, 94*), hodowca bydła (*Ugarit 103*). Trudno ustalić, z kim mamy do czynienia w *Ugarit 98*, ponieważ nie wiadomo, z jakiego powodu *'Ad-Raszap* otrzymuje srebro. Zatem imię to, o ile tekst pozwala nam na poznanie zawodu, jest noszone praktycznie wyłącznie przez średnią i niższą warstwę społeczną. Brak jakiegokolwiek osoby należącej do elity.

Innym imieniem teoforycznym jest *Riszpaj*, będące zdrobnieniem imienia bóstwa³⁴². Występuje ono ośmiokrotnie, jednak wszystkie cztery przypadki zapisu sylabicznego pojawiają się w jednym dokumencie, gdzie wspomniany jest pośrednik w handlu *^mri-iš-pa-ia* (*Ugarit 106–109*). Natomiast w zapisie alfabetycznym imię zawsze przybierało formę *ršpy* (*Ugarit 58, 62, 66, 86*). W jednym przypadku mamy do czynienia z *mryn*, który jest określony jako syn *Riszpaja* (*Ugarit 58*)³⁴³. Prawdopodobnie także *Ugarit 86* mówi o przedstawicielu ugaryckiej elity, ponieważ tekst ten wspomina osoby powracające do Ugarit, a trudno wyobrazić sobie, by odnotowywano powrót rolnika czy rzemieślnika. Natomiast dwa pozostałe teksty zapewne mówią o osobach o niższym statusie społecznym, ponieważ w *Ugarit 62* syn *Riszpaja* otrzymuje bądź dostarcza wino, zaś w *Ugarit 66* mowa jest osobie otrzymującej wełnę. Zatem imię *Riszpaj* noszone jest głównie przez kupców, rzemieślników, może służbę, pojawia się jednak także – choć rzadziej – jako imię elity.

Kolejnym imieniem będącym zdrobnieniem imienia *Reszefa* jest *Raszpan* (*ršpn*)³⁴⁴. Imię to pojawia się tylko raz w zapisie alfabetycznym (*Ugarit 60*) i budzi skojarzenia z imionami pojawiającymi się w Mari (*Mari 1–4, 7–16*).

Do imion rzadziej występujących zaliczyć można imię *Ili-Raszap*, czyli „Reszef jest moim bogiem”³⁴⁵. Imię to pojawia się 7 razy, w tym dwukrotnie

³⁴² Gröndahl 1967, 50, 181–182; Ribichini & Xella 1991, 167; *DUL* 748; Lipiński 2009, 87.

³⁴³ Nie można przy tym traktować tego zapisu jako imienia *Ben-Riszpaj* (por. *Ben-Raszap* niżej), jak chciałby Vattioni 1965, 44, ponieważ wszyscy poprzedzający *bn. ršpy* w wykazie także są określani jako „*bn. imię X*”. Zob. Gröndahl 1967, 182.

³⁴⁴ Gröndahl 1967, 51, 182; *DUL* 748; Lipiński 2009, 87.

³⁴⁵ Vattioni 1965, 44; Gröndahl 1967, 97, 181; *DUL* 64; Lipiński 2009, 84.

w piśmie alfabetycznym *ilršp* (*Ugarit 85, 105*), zaś pięciokrotnie w piśmie akadyjskim ^m*ili-d*-*rašap* (*Ugarit 132–134, 178–179*), przy czym z reguły jest zapisywane (^m)DINGIR-^(d)MAŠ.MAŠ, a jedynie raz pojawia się zapis ^mDINGIR-^dGÌR.UNU.GAL.LA (*Ugarit 133*). Jest to o tyle ciekawe, że w jednym dokumencie obok siebie spotkać można dwie formy zapisu tego samego imienia. Jedynie w przypadku tekstu *Ugarit 85* możemy domyślać się niezbyt wysokiego statusu społeczno-osoby noszącej imię Ili-Raszap, ponieważ otrzymuje ona przydział oliwy. Natomiast dokument mówiący o zawarciu braterstwa pomiędzy Ili-Raszapem a Ari-Teszubem wskazuje na przynależność do elity społecznej obu osób, ponieważ jako kara za zerwanie umowy jest przewidziana bardzo wysoka kwota 1000 szekli, a potwierdzeniem dokumentu jest pieczęć królewska. Na koniec należy zaznaczyć, że problematyczne jest, czy pojawiające się w tekstach alfabetycznych imię *ilrš* jest skróconą formą imienia *ilršp*³⁴⁶. Ponieważ obecnie nie sposób rozstrzygnąć tej kwestii, kontrowersyjne przykłady należy pozostawić poza naszymi rozważaniami.

Następnym imieniem, w którym pojawia się Reszef, jest Achi-Raszap, czyli „Reszef moim bratem”³⁴⁷. Imię to, zapewne ze względu na niezbyt częste użycie (pojawia się łącznie 6 lub 7 razy), nie miało stałej formy zapisu alfabetycznego. Raz lub dwa razy pojawia się w najbardziej spodziewanej formie *aḫršp* (*Ugarit 88, 99*³⁴⁸). Jeden raz mamy przykład allografii *aḫrṭp* (*Ugarit 81*), świadczący zapewne o niewprawnym skrybie. Wreszcie także jeden raz pojawia się zapis *iḫršp* (*Ugarit 53*), który oczywiście jest tylko oboczną formą tego samego imienia³⁴⁹. W tekstach akadyjskich imię to jest trzykrotnie zapisywane ^m*aḫi-d*-*rašap* (^mŠEŠ-^dMAŠ.MAŠ; *Ugarit 127, 131, 178*). Osoby noszące to imię należą głównie do średniej warstwy społeczeństwa ugaryckiego. Mamy wśród nich żołnierza (*Ugarit 81*), hodowcę byków ? (*Ugarit 131*), królewskiego sługę (*Ugarit 88*). Także teksty *Ugarit 53* oraz *Ugarit 177* pośrednio wskazują na przynależność do średniej bądź wyższej warstwy społeczeństwa. W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze świadkiem podczas ustanawiania *mrzḫ*. Możemy się więc domyślać, że Ichi-Raszap był osobą związaną z fundatorem, który z kolei – z tego co wiemy o *mrzḫ*³⁵⁰ – musiał należeć do elity. Natomiast w drugim tekście mowa jest o wysłaniu listu do braci, zatem i tutaj musimy mieć do czynienia z osobą należąca co najmniej do klasy średniej. Niepewny tekst

³⁴⁶ KTU^F 4.75 IV:10; 4.366:11; 4.371:2; 4.775:18. Przeciwno: Gröndahl 1967, 16, 95, 101 (uważa, że elementem teoforycznym jest *rš*); za: Bordreuil & Caquot 1980, 364–365.

³⁴⁷ Vattioni 1965, 44; Gröndahl 1967, 91–92, 181; *DUL* 40; Lipiński 2009, 83.

³⁴⁸ Ze względu na uszkodzenie tabliczki nie jest pewna forma imienia. Zob. więcej w katalogu.

³⁴⁹ Gröndahl 1967, 92, Miller 1971, 42; Lipiński 2009, 83.

³⁵⁰ Zob. najnowsze szerokie opracowanie *mrzḫ*: McLaughlin 2001.

Ugarit 99 mówi bądź o żołnierzu, bądź o osobie składającej ofiarę. Natomiast *Ugarit 127* wspomina o Achi-Raszapie otrzymującym przydział oleju, zapewne więc należy on do niższej warstwy społecznej.

Kolejnym antroponimem zawierającym imię Reszefa jest NE-Raszap (^mNE-^drašap). Pojawia się ono 5 razy (*Ugarit 115, 118, 120, 125, 156,*) zawsze zapisane w formie ^mNE-^dMAŠ.MAŠ. Imię to sprawia wiele kłopotów. Początkowo odczytywano to imię jako *nûrî-^drašap*³⁵¹, co miało dać znaczenie „światłem moim Reszef” (NE = IZI). Jednak ponieważ oddanie NE- przez *nûrî-* jest bardzo hipotetyczne, J. Nougayrol w swej kolejnej publikacji pozostawił NE w imieniu bez formy sylabicznej³⁵². Wątpliwości wobec takiej formy imienia podtrzymał E. Lipiński, który zwrócił uwagę, że „światło” (*nûru*) jest zawsze zapisywane przez dwa znaki (IZI+GAR). W związku z tym proponował, by znak NE otrzymał wartość sylabiczną *pil* i zestawiał powstałe w ten sposób imię (^m*pil-^dMAŠ.MAŠ*) z hebr. imieniem Pelajasz (*פֶּלַיָאֵ* 1 Krn 3,24; *פֶּלַיָאֵ* Ne 8,7; 10,11) i arab. *فل*. W ten sposób odczytane imię miałyby więc znaczenie „cud, wyczyn Reszefa”. Lipiński zaznacza przy tym, że ostatecznym potwierdzeniem takiej hipotezy będzie znalezienie takiego imienia zapisanego pismem alfabetycznym³⁵³. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że znak NE może wprawdzie mieć wartość *pil*, jednak może także, przy odczytaniu IZI, oznaczać „ogień” (*išātu*), nie potrzebując wówczas znaku GAR³⁵⁴. Imię wówczas miałyby znaczenie: „ogień Reszefa”, co doskonale wpisuje się w charakter bóstwa. Oczywiście, podobnie jak przy poprzedniej propozycji, dla ostatecznej weryfikacji hipoteza ta wymaga odnalezienia zapisu alfabetycznego bądź sylabicznego. Ponieważ więc mamy do czynienia z dwiema hipotetycznymi lekcjami omawianego imienia, zdecydowano się stosować zapis przy użyciu znaku NE, który dopuszcza obie możliwości. Jeśli chodzi o status społeczny osób noszących imię NE-Raszap, znaleźć wśród nich można młynarza (*Ugarit 116*) oraz zapewne kogoś ze służby królewskiej, ponieważ otrzymuje przydział oleju (*Ugarit 126*).

Innym antroponimem wywodzącym się od imienia Reszefa jest Jatar-Raszap, czyli „Reszef jest wywyższony / dominujący”³⁵⁵. Pojawia się on pięcio-

³⁵¹ Nougayrol 1955, 168, 188, 200; Nougayrol 1956, 234; w obu pracach autor ten dodawał znak zapytania, zaznaczając hipotetyczność takiego odczytania, a ponadto w zapisie ^dMAŠ.MAŠ widział Nergala, a nie Reszefa; Gröndahl 1967, 166, 346 nie miała już wątpliwości i opuszczała znak zapytania.

³⁵² Nougayrol 1968, 252, 330 (NE-^{il}ma-l[ik]).

³⁵³ Lipiński 2009, 84–85.

³⁵⁴ Co przyznaje Lipiński 2009, 85; por. CAD I-J, 227–233.

³⁵⁵ Gröndahl 1967, 15, 43–44, 85, 147–148, 181; Fulco 1976, 35; Lipiński 2009, 86. Por. Huffmon 1965, 217; Vattioni 1965, 44; Gelb 1980, 279–280; Ribichini & Xella 1991, 167; HAL s.v. *ytr*; DUL 994.

krotnie, w tym 3 razy imię zapisane jest *ytršp* (*Ugarit 61, 70, 104*), 2 razy zaś ^m*ia-tar-^drašap* (^m*ia-tar-^dMAŠ.MAŠ.*, *Ugarit 128, 180*). Zapis akadyjski pokazuje bez żadnych wątpliwości, że rdzeniem użytym w tym imieniu jest *ytr*, zatem w zapisie alfabetycznym doszło do zlania się podwojonego *r*. Imię to nosili: królewski służący (*Ugarit 70*), osoba związana / podporządkowana głównemu zarządcy świątyni (*Ugarit 128*), dostawca – zapewne farbiarz – purpurowej wełny (*Ugarit 180*) oraz być może dostawca wina (*Ugarit 61*). Jest ono więc noszone przez średnią i niższą warstwę społeczeństwa ugaryckiego.

Zaledwie czterokrotnie wymienione jest imię Tagi-Irszap(pa). Imię to, zawierające huryccką wersję imienia Reszefa, pojawia się zarówno w zapisie alfabetycznym (*tg^rršp*, *Ugarit 101*), jak i sylabicznym (^m*ta-gi-ir-šap(-pa)*, *Ugarit 118–119*; [*ta-k*] *ir-šap*, *Ugarit 130*). Oba komponenty imienia są zapewne hurycckie i dają znaczenie „Reszef jest piękny”³⁵⁶, choć dawniej nie wykluczano także hybrydalnego połączenia hurycckiej formy imienia Reszefa z semickim *taki*-³⁵⁷. Jedynie Tagi-Irszappa z tekstu *Ugarit 118–119* ujawnia nam swój status społeczny, ponieważ określony jest jako *šatammu*, czyli wyższy urzędnik.

Kolejnym interesującym nas imieniem jest Ben-Raszap, czyli oczywiście „Syn Reszefa”³⁵⁸. Imię to pojawia się jedynie trzykrotnie i zawsze zapisywane jest w ten sam sposób ze znakiem rozdzielającym, co jest sytuacją dość wyjątkową³⁵⁹ (*bn.ršp*; *Ugarit 54, 74, 75*). Nie ma przy tym wątpliwości, że nie jest to żadne określenie grupy społecznej czy też zawodowej, jak sugeruje W.J. Fulco³⁶⁰, ponieważ jeden raz jest to rzemieślnik (*Ugarit 74*), a jeden raz zapewne strażnik królewski (*Ugarit 54*). W ostatnim przypadku nie można ustalić zawodu (*Ugarit 75*).

Bardzo rzadko, gdyż jedynie dwukrotnie, spotkać można imię Abi-Raszap, zapisywane alfabetycznie *abršp* (*Ugarit 56, 59*). Oczywiście oznacza ono „Moim ojcem Reszef”³⁶¹ i jest bardzo zbliżone do popularnego imienia Raszap-abu. W pierwszym tekście mamy do czynienia z jednym z królewskich gwardziściów (*gmrm*).

Podobnie zaledwie dwukrotnie spotkać można imię Nagir-Raszap. Imię to zapisywane jest alfabetycznie *ngršp* (*Ugarit 76, 91*), co wzbudza wątpliwości co

³⁵⁶ Laroche 1980, 249–250; Lipiński 2009, 88.

³⁵⁷ Gröndahl 1967, 227.

³⁵⁸ Vattioni 1965, 44; Gröndahl 1967, 85, 182; *DUL* 230. Co ciekawe, Lipiński 2009 w ogóle nie wspomina o tym imieniu.

³⁵⁹ Watson 1990, 127.

³⁶⁰ Fulco 1976, 35 n.168.

³⁶¹ Gröndahl 1967, 86, 181.

do użytego rdzenia. Zgłaszane były różne propozycje³⁶²: **nwg*³⁶³ „opuszczać?“, *ngh*³⁶⁴ „świecić“, bądź arab. *nġw* „ratować”³⁶⁵. Wydaje się że trafniejszą propozycją jest przyjęcie, iż mamy do czynienia z wyrazem *ngr*, a w imieniu występujące podwójne *r*, które jednak nie zostało zaznaczone w zapisie alfabetycznym, podobnie jak to miało miejsce w przypadku imienia Jatar-Raszap. Mielibyśmy wówczas do czynienia z „Heroldem Reszefa”³⁶⁶. Ostatecznym potwierdzeniem takiego znaczenia byłoby znalezienie imienia zapisanego klinami akadyjskimi, gdzie widoczne byłoby podwójne *r*. Stąd też należy traktować podaną propozycję znaczenia imienia jako hipotetyczną. W jednym przypadku mamy określony zawód osoby noszącej imię Nagir-Raszap, jest to woźnica rydwanu (*mrkbt. mtrt*, Ugarit 76). Trudno jednak jednoznacznie określić status społeczny takiej osoby, ponieważ nie wiadomo, czy jest to właściciel rydwanu, czy tylko służący powożący rydwanem.

Antroponimem zawierającym imię Reszefa, a występującym 1, ewentualnie 2 razy w tekstach ugaryckich, jest Mara-Raszap. Imię to zapisane jest alfabetycznie *mršp* (Ugarit 90, 99³⁶⁷), kontrowersyjne jest jednak jego znaczenie. Wszyscy naukowcy zgadzają się, że mamy tu do czynienia z zapisem pomijającym podwójne *r*. E. Lipiński proponował ostatnio znaczenie „Reszef minął, przeszedł obok” od *mr(r) I*³⁶⁸, co miałyby oznaczać ochronę nowo narodzonego dziecka³⁶⁹. Taka propozycja wymaga jednak przyjęcia dość wyjątkowego znaczenia czasownika oraz zbudowania całego obrazu, w którym bóstwo, przechodząc obok rodzącego się dziecka, zapewnia mu opiekę. Z pewnością nie można tu szukać paraleli z egipskimi przedstawieniami Reszefa, na których bóstwo to kroczy, gdyż taki sposób ukazania Reszefa wynika przede wszystkim z konwencji sztuki egipskiej, w której zdecydowana większość postaci przedstawionych z profilu jest ukazana w marszu³⁷⁰. Z kolei F. Gröndahl widziała tu przymiotnik *mr*, który ma jednak nader niepewne znaczenie³⁷¹, stąd nawet nie

³⁶² Zob. ich przegląd: Frey-Anthes 2007, 112 n.590.

³⁶³ Vattioni 1965, 44.

³⁶⁴ Gröndahl 1967, 85, 164, 182; por. *DUL* 623.

³⁶⁵ Fulco 1976, 35.

³⁶⁶ Por. akad. *nāgīru*; Gröndahl 1967, 15; Frey-Anthes 2007, 112; Lipiński 2009, 87.

³⁶⁷ Ze względu na uszkodzenie tabliczki nie jest pewna forma imienia. Zob. więcej w katalogu.

³⁶⁸ *DUL* 577: 1) „to go away, leave, to travel through (?)”, 2) „(to cause) to walk > to eject, throw out”.

³⁶⁹ Lipiński 2009, 86: „Resheph went by”.

³⁷⁰ Wbrew: Lipiński 2009, 86.

³⁷¹ Zob. *DUL* 570: *mr IV* „valiant, hero (?)”, ale w literaturze pojawia się też „bitter, lord, serpent”.

proponowała tłumaczenia imienia³⁷². Wydaje się, że bardziej prawdopodobne jest szukanie etymologii imienia *m(r)ršp* w powiązaniu z rdzeniem *mr(r) II*³⁷³, co dawałoby dość oczywiste znaczenie: „Reszef wzmocnił, pokrzepił” rodzącą podczas porodu, ewentualnie wzmocnił ród poprzez narodzenie się potomka³⁷⁴.

Zaledwie jeden raz pojawia się w ugaryckich tekstach imię Malki-Raszap (*Ugarit 97*). Znaczenie imienia jest jasne i należy je tłumaczyć jako „Królem mym Reszef”. Należy jednak pamiętać, że imię to jest częściowo rekonstruowane (*mlkršš*[*p* ...]), choć dotychczas nie pojawiły się żadne inne propozycje jego odczytania. Tekst nie podaje żadnych informacji o osobie noszącej to imię.

Ostatnim omawianym imieniem jest występujące tylko 1 raz *Hdp*-Raszap (*Ugarit 102*). Imię to także jest częściowo rekonstruowane (*hđpršš*[*p*]), jednak podkreślana jest pewność takiej właśnie rekonstrukcji³⁷⁵. Początkowy element imienia nie daje się wyjaśnić na gruncie języków semickich i wydaje się być pochodzenia hetyckiego. Jeśli ta hipoteza jest trafna, wówczas takie imię może oznaczać „Reszef zniszczył”, od hetyckiego *ḥāšp*³⁷⁶. Byłoby to więc kolejne hybrydalne imię występujące w *Ugarit* i łączące elementy pochodzące z różnych języków.

Ponadto w 4 przypadkach zachowało się uszkodzone imię, gdzie odczytać można jedynie element teoforyczny „Raszap”, zaś reszty imienia można się jedynie domyślać (*ršp*[...]: *Ugarit 64*; [...]*ršp*: *Ugarit 79, 92, 95*). Teksty są na tyle uszkodzone, że nie można ustalić zawodu interesujących nas osób.

Pierwszą i najbardziej rzucającą się w oczy cechą ugaryckich imion teoforycznych zawierających imię Reszefa jest ich duża liczba. Łącznie mamy do czynienia ze 129 przykładami takich imion. Jest to bardzo znacząca liczba, szczególnie gdy zestawimy ją z 52 przykładami występowania samego Reszefa. Warto tu przypomnieć, że w przypadku tekstów z Ebla mieliśmy do czynienia z przeciwną sytuacją. Tam zdecydowanie dominowały przykłady, w których pojawiał się sam Reszef (215), zaś przykładów onomastycznych było wyraźnie mniej (60). Taki stosunek w tekstach ugaryckich wskazuje, że przy bardzo rzadkim pojawianiu się Reszefa w tekstach o charakterze mitologicznym nie można mówić o niewielkim kulcie tego bóstwa, tym bardziej jeśli weźmiemy

³⁷² Gröndahl 1967, 15, 44, 160, 181.

³⁷³ *DUL* 577–578: „to strengthen”.

³⁷⁴ Por. Pardee 1978, 250–252.

³⁷⁵ Wątpliwości nie mają ani wydawcy tekstu, ani *KTU*³ czy *UDB*.

³⁷⁶ Oczywiście ze względu na datę publikacji tekstu imienia tego nie wymieniała Gröndahl 1967. Ribichini & Xella 1987, 9–10; *DUL* 388; Watson 2005, 195.

pod uwagę teksty rytualne³⁷⁷. Materiał onomastyczny wskazuje, że odgrywał on znaczącą rolę w kulcie prywatnym. Nieco inaczej rzecz się przedstawia w odniesieniu do dworu królewskiego i elity społecznej. Należy zauważyć, że żaden z członków rodziny królewskiej nie nosi imienia teoforycznego pochodzącego od imienia Reszefa. Wśród noszących takie imiona pojawiają się, choć nielicznie, przedstawiciele elit społeczeństwa ugaryckiego, np. najwyżsi urzędnicy czy bogaci kupcy. Liczni natomiast są członkowie „middle class”: dowódcy wojskowi średniego szczebla, niżsi urzędnicy, skrybowie, drobni kupcy i rzemieślnicy. Ponadto nie brakuje osób niższego stanu: służby pałacowej, zwykłych żołnierzy, rolników. Taki rozkład imion zdaje się wskazywać na stosunkowo silne zakorzenienie kultu Reszefa w społeczeństwie ugaryckim. Z pewnością częste występowanie imion teoforycznych nie wynika z jakiejś mody panującej na dworze władców, a raczej można zaryzykować tezę o braku jakiegoś większego poparcia ze strony czynników oficjalnych. O popularności kultu Reszefa świadczy także porównanie liczby antroponimów zawierających imię tego bóstwa z innymi imionami teoforycznymi. Niestety, nie sposób w ramach niniejszej pracy zestawić wszystkich imion. Pokusić się można jedynie o kilka przykładów, a i to ograniczonych do tych zapisanych za pomocą pisma ugaryckiego, ponieważ dla tego rodzaju zapisu dysponujemy odpowiednimi narzędziami, takimi jak konkordancje i słowniki. Otóż antroponimów pochodzących od imienia Reszefa jest w piśmie ugaryckim 53. Natomiast na przykład dla bogini słońca Szapasz znaleźć ich można 47³⁷⁸, dla boga księżycy Jaricha doliczyć się można 21 przykładów³⁷⁹, dla boga morza Jama jest ich 19³⁸⁰, dla Anat – tylko 11³⁸¹, zaś dla bóstwa rzemiosła Koszara – zaledwie 8³⁸². Nawet jeśli po przeprowadzeniu dokładnych badań okazałoby się, że imion teoforycznych związanych z tymi bóstwami jest więcej, to różnice są na tyle duże, że można być pewnym, iż nie będzie ich więcej (być może za wyjątkiem Szapasz) niż antroponimów zawierających imię Reszefa. Oczywiście najważniejsze bóstwa, takie jak Ba'al czy El są liczniej reprezentowane. Sytuacja taka zdaje się świadczyć o tym, że w kulcie prywatnym Reszef zajmował w dalszym ciągu bardzo znaczącą pozycję, porównywalną z tą, jaką odgrywał w kulcie oficjalnym w Ebla w 3. tys., gdzie plasował się tuż za najważniejszymi bóstwami panteonu.

377 Por. Ribichini & Xella 1991, 153.

378 Zob. Gröndahl 1967, 85; *DUL* 65, 223, 232, 838.

379 Zob. Gröndahl 1967, 53; *DUL* 144–145; 980.

380 Zob. Gröndahl 1967, 83; *DUL* 68, 135, 144, 557, 821, 966–968.

381 Zob. Gröndahl 1967, 83; *DUL* 53, 142, 172, 324, 824.

382 Zob. Gröndahl 1967, 83; *DUL* 142, 472.

Interesujące jest także znaczenie antroponimów zawierających imię Reszefa. Mimo jego wojowniczego charakteru brak choćby jednego imienia nawiązującego do takich cech Reszefa, jak np. „Reszef zwyciężył”, „Potęga Reszefa” itp. Najczęściej pojawiają się imiona standardowe, takie jak: „Sługa Reszefa / Irszappy”, „Reszef (moim) ojcem”, „Reszef moim bratem”, „Reszef moim bogiem”, „Syn Reszefa”. Są to typowe imiona, nie dające podstaw do określenia charakteru bóstwa. Nieco więcej mówią imiona rzadziej występujące, jednak należy pamiętać, że często ich znaczenie nie jest do końca jasne. I tak Nu’mi-Raszap może oznaczać „Reszef mą rozkoszą” bądź „Reszef mym dobrem”, „Reszef mym zdrowiem” itp., ewentualnie „Łaska Reszefa”, „Rozkosz Reszefa”. Niezależnie od tego, które ze znaczeń okaże się trafniejsze, nie ulega wątpliwości, że bóstwo jest tutaj postrzegane jako darzące swego wyznawcę dobrem, łaskawością, może zdrowiem. Podobnie jest też w przypadku imienia Mara-Raszap, oznaczającego najprawdopodobniej „Reszef wzmocnił, pokrzepił”. Z obrazem łaskawego bóstwa kojarzy się także huryckie imię Tagi-Irszappa, czyli „Reszef jest piękny”. Mniej natomiast mówi imię Jatar-Raszap, czyli „Reszef jest wywyższony / dominujący”, ponieważ wywyższenie bóstwa nie jest żadną cechą specyficzną. Podobnie imię Nagir-Raszap, oznaczające „Herold Reszefa”, nie mówi nic o samym bóstwie. Oprócz tego spotkać się można z imionami, raczej rzadziej występującymi, których znaczenie jest trudne do ustalenia, takimi jak: ‘Ad-Raszap („świadek Reszefa”?, „wieczny Reszef”?, „Reszef ozdobił (potomstwem)”?, „herold Reszefa”?, „Reszef usunął (hańbę bezpłodności)”? i in.), NE-Raszap („cud / wyczyn Reszefa”?, „ogień Reszefa”?) oraz *ḥdp*-Raszap („Reszef zniszczył”?). Podsumowując ugaryckie antroponimy zawierające imię Reszefa, a których znaczenie jest jasne bądź przynajmniej prawdopodobne, można powiedzieć, że tworzą one trzy grupy. Pierwsza z nich, najliczniejsza i najbardziej typowa, wyraża jakiś związek z bóstwem (pokrewieństwo, służba). Druga – mówi o wielkości bóstwa, podkreślając jego piękno, wzniosłość itp. Wreszcie trzeci typ imion mówi o pomocy udzielonej przez Reszefa. Nie ulega wątpliwości, że takie antroponimy odwołują się do pozytywnej roli Reszefa jako bóstwa pomocnego ludziom³⁸³.

³⁸³ Co przynajmniej także naukowcy postrzegający Reszefa głównie jako władcę świata umarłych, zob. Niehr 2003, 87: „Dies deutet in Ugarit auf einen positiven Aspekt des Gottes Rašpu, der nicht nur Krankheit und Tod bringt, sondern auch vor der Krankheit schützen kann, so dass dem Gott ein apotropäisches Element zukommt...”.

IX. EMAR

Kolejnym syryjskim miastem, w którym znaleziono teksty wspominające Reszeffa, jest Emar. Zdecydowana większość tekstów tam odkopanych to teksty prywatne, dotyczące handlu i rozmaitych kwestii prawnych. Tekstów rytualnych jest niewiele, zaś mitycznych brak w ogóle.

Publikacje tekstów z Emar są, niestety, rozproszone, ponieważ część tabliczek pochodzi z regularnych wykopalisk, prowadzonych jednak przez różne ekspedycje (francuską oraz niemiecką), część natomiast została wydobyta podczas rabunkowych poszukiwań, a następnie sprzedana na wolnym rynku. W związku z tym brak jednolitego systemu ich oznaczania. Dlatego teksty zostaną poniżej przedstawione zgodnie z alfabetycznym układem publikacji, w których się ukazywały. Podobny system przyjęła także bardzo pomocna kompletna baza danych tekstów z Emar (MEDA, czyli Middle Euphrat Digital Archive) funkcjonująca w ramach Progetto Sinleqiunnini¹.

Dla materiału onomastycznego niezastąpione było opracowanie R. Pruzsinszky². Większość przykładów wspominał także E. Lipiński, jednak podobnie jak w przypadku tekstów z Ugarit, korzystanie z nich utrudnia bardzo niekompletny wykaz źródeł umieszczony na końcu książki. Natomiast w pracy W.J. Fulco brak oczywiście tekstów z Emar, ponieważ były one publikowane już po ukazaniu się jego monografii.

¹ Baza danych MEDA [on-line]. Dostępna w Internecie <<http://virgo.unive.it/emaronline/cgi-bin/index.cgi>> [dostęp: 6.05.2011].

² Pruzsinszky 2003.

1. Bóstwo Reszef

1. Arnaud 1991a, 87:4.9.11.14.22³. Dokument ustanawiający Pilsu-Dagana, budowniczego świątyni Reszefa / Nergala, oraz jego potomków kapłanami tejże świątyni. „...³Pilsu-Dagan, [syn xx-malika] ⁴k[amienną] świątynię Reszefa / Nergala (é ^dGÌR.UNU.GAL š[a na₄]) ⁵zbudował. Starszyzna miasta Emar ⁶i on zasiedli, tabliczkę tę ⁷spisali: od tego dnia ⁸Pilsu-Dagan (bę-dzie) kapłanem ⁹kamiennej świątyni Reszefa / Nergala (é ^dGÌR.UNU.GAL ša na₄) (i) jego synowie na zawsze (będą) ¹¹kapłanami świątyni Reszefa / Nergala (é ^dGÌR.UNU.GAL). ¹²W przyszłości ¹³nikt inny ¹⁴w sprawie świątyni Reszefa / Nergala (é ^dGÌR.UNU.GAL) ¹⁵przeciwko Pilsu-Daganowi ¹⁶nie wniesie skargi. ¹⁷Kto by w przyszłości ¹⁸wniósł skargę ¹⁹1000 (szekli) srebra zapłaci. ²⁰Kto by tym słowem ²¹zaprzeczał niechaj ²²Reszef / Nergal (^dGÌR.UNU.GAL) jego dom ²³i jego nasienie unicestwi ²⁴i świątynię naprzeciwko ²⁵(tej) Pilsu-Dagana zbuduje...”.

2. *Emar VI*, 76:7. Dokument sprzedaży chaty. Nieruchomość sąsiaduje z „drogą Reszefa / Nergala z Buzqą (^dGÌR.UNU.GAL bu-uz-qa)⁴”.

3. *Emar VI*, 274:5. Wykaz naczyń kultowych. „1 waza hupû, 3 wazy ħizzi<bu>: Reszef / Nergal, pan bazaru (^dGÌR.UNU.GAL EN' KI.LAM)”.

4. *Emar VI*, 373:74'. Rytuał zukru. Tekst wspomina o ofiarach dla „Reszefa / Nergala, [pana bazaru] (^dGÌR.UNU.GAL [EN KI.LAM])”.

5. *Emar VI*, 373:75'. Ciąg dalszy poprzedniego tekstu. Ofiary dla „Resze[fa] / Nerga[la, pana rogów] (^dGÌR.UNU.GA[L EN SI^{meš}])”.

³ Tekst pominięty przez Lipiński 2009.

⁴ Arnaud podaje transkrypcję: ^dNè-iri₁₁-gal-bu-ur-qa, a w tłumaczeniu widzi Nergla błyskawicy. Jednak biorąc pod uwagę występowanie w tej samej publikacji tytułu „Nergal, pan Buzqą” (*Emar 11*), należy się przychylić do sugestii zawartej w Lipiński 2009, 134 i czytać także i tutaj toponim Buzqą. Pruzsinszky 2003, 649 widzi tu imię własne Nergal-burqa „Nergal mit blizende Augen”. Taka teza wydaje się mało prawdopodobna, pomijając pozostanie przy transkrypcji Arnaud, ponieważ zarówno w tym, jak i w innych tekstach z Emar, obok imienia sąsiada sprzedawanej nieruchomości podawane jest zawsze imię jego ojca, czego w tym wypadku brak. Ponadto mielibyśmy do czynienia z zupełnie wyjątkową sytuacją, gdzie nieruchomość sąsiadowałaby z prywatną drogą. Główne elementy miasta, takie jak drogi (ale nie boczne uliczki, zob. *Emar 141*) czy bramy są raczej zwykle przypisywane bogom. Zob. drogi: Tsukimoto 1990, 183 (n.3:6; Asztar-šarba); *Emar VI*, 159:5 (Ba'al); Tsukimoto 1990, 178 (n.1:7; Ba'al); *Emar VI*, 158:36 (KASKAL.KUR.RA); Sigrist 1993, 371 (n.3:5; Lulahhu); *Emar VI*, 168:7 (NIN.KUR); Tsukimoto 1990, 183 (n.3:6; NIN.KUR); Beckman 1996, 68:7 (NIN.KUR); Westanholz 2000, 8:5 (NIN.KUR); Sigrist 1993, 176 (n.6:8; Udha?); bramy: *Emar VI*, 153:2 (Asztarte); Beckman 1996, 11:6 (Belet-duri); *Emar VI*, 373:146 (Li'mi-szarta); Arnaud 1991, 98:11 (Lulahhu); Westanholz 2000, 8:1 (NIN.KUR); *Emar VI*, 137:1; 168:8; 206:1 (Wardanatu).

6. *Emar VI*, 378:10. Lista bóstw, wśród nich „Reszef / Nergal, pan bazaru (^dGÌR.UNU.GAL EN KI.LAM)”.
7. *Emar VI*, 378:11. Ciąg dalszy poprzedniego tekstu. „Reszef / Nergal, pan rogów (^dGÌR.UNU.GAL EN SI^{meš})”.
8. *Emar VI*, 378:34'. Ciąg dalszy poprzedniego tekstu. „wszystkie Reszefy / Nergale miasta (*gáb-bi* ^dGÌR.UNU.GAL^{meš} *ša URU^{ki}*)”.
9. *Emar VI*, 380:9. Lista ofiar, ptak (dla) „Reszefa / Nergala bazaru (^dGÌR.UNU.GAL KI.LAM)”.
10. *Emar VI*, 382:4. Lista ofiar (?). „¹ Reszef / Nergal, pan bazaru (^dGÌR.UNU.GAL EN KI.LAM)”.
11. *Emar VI*, 383:9'. Lista bóstw, wśród nich „Reszef / Nergal, pan Buzqa (^dGÌR.UNU.GAL EN *bu-uz-qa*)”.
12. *Emar VI*, 465:4'. Wykaz ofiar, wśród nich „x owca / owiec dla Reszefa / Nergala, pana bazaru (^dGÌR.UNU.GAL EN KI.LAM)”.
13. *Emar VI*, 471:14. Opis rytuału anatolijskiego: „¹¹:1 owca; 4 chleby *turubu* z 4 miar mąki owsianej; ¹²:3 chleby *turubu* z 1 ½ miary mąki drugiej jakości; 2 chleby *turubu* z 1 miary mąki jęczmiennej; ¹³:1 dzban wina, 2 dzbany piwa jęczmiennego ¹⁴:dla Reszefa / Nergala (^dGÌR.UNU.GAL)”.
14. *Emar VI*, 472:60'. Kolejny rytuał anatolijski: „⁵⁹:1 owca; 2 chleby *turubu* z pół miary mąki owsianej; 4 chleby *turubu* z mąki drugiej jakości; 4 chleby jęczmienne; ⁶⁰:2 dzbany wina; 4 dzbany piwa dla Madi, Reszefa / Nergala (^dGÌR.U[NU.GAL]) i [Siódemki (bogów)]”.
15. *Emar VI*, 472:68'. Ciąg dalszy poprzedniego rytuału. „⁶⁷:[x owca/owiec]; 2 chleby *turubu* z pół miary mąki owsianej; 3 chleby *turubu* z mąki drugiej jakości[i]; ⁶⁸:[x chlebów jęczmiennych; 1 dz]ban wina; 2 dzbany piwa dla Re[szefa] / Ne[rgala] (^dGÌR.UNU.GAL)”.
16. *Emar VI*, 473:13'. Kolejny rytuał anatolijski. „¹¹:1 owca; 2 chleby *turubu* z pół miary mąki owsianej; ¹²:4 chleby *turubu* z mąki drugiej jakości; 4 chleby jęczmienne ¹³:dla Madi, Reszefa / Nergala (^dGÌR.UNU.GAL) i Siódemki (bogów)”.
17. *Emar VI*, 474:3'. Uszkodzony fragment kolejnego rytuału anatolijskiego. „[...] z pół miary mąki owsianej; 1 owca dla Reszefa / Nergala (^dGÌR.UNU.GAL)”.
18. *Emar VI*, 479:2'. Uszkodzony fragment kolejnego rytuału anatolijskiego. „Reszef / Nergal (^dGÌR.UNU.GAL): 1 owca”.
19. *Emar VI*, 483:4'. Uszkodzony fragment kolejnego rytuału anatolijskiego. „⁴:Madi, Resz[ef] / Ner[gal] (^dGÌR.UNU.[GAL]) ⁵:i Siódemka (bogów): 1 owca [...]”.
20. *Emar VI*, 489:2'. Szczałkowo zachowany fragment kolejnego rytuału anatolijskiego. „...[x Re[szef] / Ne[rgal] (^dGÌR.[UNU.GAL])”.

21. *Emar VI*, 520:3'. Szczętkowo zachowany fragment kolejnego rytuału anatolijskiego. „[Res]zef / [Ner]gal ([^dGÌR.UN]U.GAL)”.
22. *Emar VI*, 520:5⁵. Ciąg dalszy poprzedniego tekstu. „...] Resz[ef] / Ner[gal] (^dGÌR.UNU.[GAL])”⁶.
23. *Emar VI*, 532:4'. Szczętkowo zachowany fragment kolejnego rytuału anatolijskiego. „1 owca dla Resze[fa] / Nerga[la] (^dGÌR.UNU.GA[L])”.
24. *Emar VI*, 669:73. Tekst opisujący rytuał hepatoskopii. W kolofonie pojawia się uszkodzony zapis: „xxxxxxx ZAG Resze[f] / Nerga[l] (^dGÌR.UNU.GA[L]), [E]a i Ba'al”⁷.
25. *Emar VI*, 775:13. Błogosławieństwo dla króla. „Niechaj Nergal / Reszef (^dGÌR.UNU.GAL), bohater wielkich bogów, da ci potężną broń”.
26. Sigrist 1993, 176–178 (n.6:21.26.30.33). Dokument ustanawiający Ir'ib-Ba'alą oraz jego potomków kapłanami świątyni Reszefa / Nergala w podzięce za spłatę zastawu (4000 szekli srebra i 400 szekli złota) i danie zakładników (czterech córek) królowi kraju Hurri. „...¹⁸:A ponieważ (Ir'ib-Ba'al) usunął ciężar ¹⁹:zastawu, który na mieście i jego panu (tj. królu Emar), ²⁰:spoczywał, król i miasto Emar ²¹:(ustanowili) go kapłanem *šangû* świątyni Reszefa / Nergala ²²:(tego) od bazaru (^é^dGÌR.UNU.GAL *ša* KI.LAM), zaś przełożonymi świątyni ²³:jego syna, jego wnuka, jego potomstwo, ²⁴:potomstwo jego potomstwa i jego (samego) ustanowili. ²⁵:Na zawsze kapłanem *šangû* ²⁶:i przełożonym (świątyni) Reszefa / Nergala (^dGÌR.UNU.GAL) ²⁷:oraz grabarzem (lú *qáb-ba-ri*) on (będzie). ²⁸:W przyszłości nikt nie ²⁹:usunie go ze świątyni ³⁰:Reszefa / Nergala (^é^dGÌR.UNU.GAL) ani z (funkcji) grabarza. ³¹:Temu, kto go usunie, niechaj ³²:Dagan, Ninurta ³³:i Reszef / Nergal (^dGÌR.UNU.GAL) jego syna i jego brata ³⁴:wyniszczą...”.
27. Tsukimoto 1992, 289–291 (n.43:1). Umowa dotycząca rozstrzygnięcia sporu o pole, zawarta „prze[d] Reszefem / Nergalem, panem króla (^dGÌR.UNU.GAL EN [š]a² *ša-ar-ri*)”⁸.

⁵ Tekst pominięty przez Lipiński 2009.

⁶ Arnaud łączy z imieniem Reszefa / Nergala kolejny znak ME i czyta dalej š[a..., sugerując lokalną hipostazę bóstwa. Ponieważ jednak dalszy ciąg linii jest uszkodzony, trudno o pewność.

⁷ Tekst wspomniany przez Lipiński 2009, 110 n.331, jednak w rozdziale poświęconym ugaryckiemu tekstowi *KTU²* 1.78! Tekst pisany jest: [xxxxxxx]ZAG ^dGÌR.UNU.GA[L ^dé-]a u ^dIšKUR. Pruzsinszky 2003, 482 odczytuje tu imię własne Imitti-Nergal (ZAG-^dGÌR.ER11.GAL, tłumacząc je: „Meine Stütze ist Nergal”) i dodaje do tekstu <ir> [^dÉ]-a' u ^dIškur. Jednak znak oznaczający „sługę” w ogóle się w tekście nie pojawia, zaś połączenie znaku ZAG z imieniem Nergala / Reszefa jest swobodną interpretacją, wobec nieczytelnych znaków na początku linii. Ponadto Pruzsinszky podaje błędny numer tekstu (699); numer wersu por. MEDA.

⁸ Pruzsinszky 2003, 649 w zaskakujący sposób widzi tu imię człowieka, mimo że na bóstwo wyraźnie wskazuje znak ^d.

28. Westenholz 2000, 29:14. Lista ofiar, w tym dla „**Reszefa / Nergala, Pana z Szagma** (^dGĪR.UNU.GAL EN *šag-ma*)”.
29. Westenholz 2000, 31:5. Fragmentarycznie zachowany rytuał wspominający o postawieniu steli dla „**Nergala i Reszefa** ([^dU.GU]R U ^dG[ĪR.UNU].GAL)”⁹.

2. Onomastyka

30. Arnaud 1987, 212–214 (n.1:25’)¹⁰. Dokument sprzedaży pola. Jednym ze świadków jest **Raszap-balațu/rapi’** (*ra-ša-ap-balātu/rāpi’*), syn [...]’¹¹.
31. Arnaud 1987, 215–217 (n.3:26’)¹². Dokument sprzedaży pola. Jednym ze świadków jest **Abi-Irsza(ppa?)** (*a-bi-ir-ša₁₀*), syn Malku-Dagana.
32. Arnaud 1987, 217–218 (n.4:28). Dokument sprzedaży domu; por. kopia tego tekstu *Emar 179*. Jednym ze świadków jest Buba¹³, syn **Raszap-ili** (^d*ra-ša-ap-ili*)¹⁴.
33. Arnaud 1987, 217–218 (n.4:30). Ciąg dalszy poprzedniego tekstu; por. kopia tego tekstu *Emar 180*. Jednym ze świadków jest **Raszap-balațu/rapi’** (^d*ra-ša-ap-balātu/rāpi’*), syn Takbitu¹⁵.
34. Arnaud 1987, 220–221 (n.6:9). Dokument sprzedaży pola. Sprzedającym za cenę 200 (szekli) i 2/3 miny srebra „w czasie ucisku i wojny” jest Ir’ibu, syn **Abi-Raszapa** (*a-bi-rašap*)¹⁶.
35. Arnaud 1991a, 1:20’¹⁷. Dokument sprzedaży chaty. Jednym ze świadków jest **Ikun-Ra(szap)** (*i-ku-un-ra*), syn Rih[șu].

⁹ Rekonstrukcja pierwszego imienia jest dyskusyjna. Westenholz widzi tu koniec imienia Madi, na podstawie tekstów, gdzie Madi i Reszef / Nergal występują obok siebie. Lipiński 2009, 133 uważa jednak, że zachowana resztką znaku klinowego nie może być znakiem DI czy też TI. Ponadto wzniesienie jednej steli wskazuje na łączenie bóstw, wobec czego opowiada się za Nergalem i Reszefem, ewentualnie za Errą i Reszefem. Sugestie Lipińskiego wydają się trafniejsze i stąd forma przedstawionego tekstu.

¹⁰ MEDA podaje numer wersu 31.

¹¹ Imię pisane jest: *ra-ša-ap-TI*.

¹² MEDA podaje numer wersu 30.

¹³ Imię to Arnaud transkrybuje *pu-ú-ma*, jednak kopia tekstu opublikowana przez Tsukimoto każe raczej odczytać *bu-ú-ba*. Znaki *ma* i *ba* są bardzo zbliżone i stąd łatwo o pomyłkę. W każdym razie mowa jest o tej samej osobie, wbrew Lipiński 2009, 126.

¹⁴ Imię pisane jest: ^d*ra-ša-ap-DINGIR*.

¹⁵ Imię pisane jest: ^d*ra-ša-ap-TI*.

¹⁶ Imię pisane jest: *a-bi-^dGĪR*.

¹⁷ MEDA podaje numer wersu 23.

36. Arnaud 1991a, 1:27¹⁸. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym ze świadków jest **Raszap-balaṭu/rapi** (*ra-ša-ap-balāṭu/rāpi*), syn Uggala¹⁹.
37. Arnaud 1991a, 1:29²⁰. Ciąg dalszy powyższego dokumentu. Jednym ze świadków jest **Raszap-abu** (^d*rašap-a-bu*), syn Abi-ka²¹.
38. Arnaud 1991a, 2:25. Dokument sprzedaży pola. Jednym ze świadków jest **Ikun-Ra(szap)** (*i-ku-un-ra*), syn Rihšu.
39. Arnaud 1991a, 3:27. Dokument sprzedaży pola. Jednym ze świadków jest Amur-sza, syn **Abi-Ra(szapa)** (*a-bi-ra*).
40. Arnaud 1991a, 4:26. Dokument sprzedaży domu. Jednym ze świadków jest **Ikun-Ra(szap)** (*i-ku-un-ra*), syn Rihšu.
41. Arnaud 1991a, 6:28. Dokument sprzedaży pola. Jednym ze świadków jest **Raszap-la'i** (^d*ra-ša-ap-la-i*)²².
42. Arnaud 1991a, 15:19²³. Dokument sprzedaży wzgórz i pól. Jednym ze świadków jest **Raszap-ili** (*ra-ša₁₀-ap-i-lí*), skryba.
43. Arnaud 1991a, 16:35. Dokument sprzedaży trzech pól. Jednym ze świadków jest **Raszap-ili** (^d*ra-ša-ap-i-lí*), syn Ir'ib-Ba'ala.
44. Arnaud 1991a, 16:41. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym ze świadków jest **Abi-Raszap** (*a-bi-^dra-ša-ap*), burmistrz (*ḥazannu*).
45. Arnaud 1991a, 17:5. Dokument sprzedaży dwóch pól. Jednym z sąsiadów sprzedawanej nieruchomości jest Zu-Ba'ala, s[yn] **Abi-Raszapa** (*a-bi-^drašap*)²⁴.
46. Arnaud 1991a, 17:30. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym ze świadków jest **Raszap-ili** (^d*ra-ša-ap-i-lí*), syn Ir'ib-Ba'ala.
47. Arnaud 1991a, 17:39. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym ze świadków jest **Abi-Raszap** (*a-bi-^dra-ša-ap*), burmistrz.
48. Arnaud 1991a, 18:12. Dokument sprzedaży pola. Nabywcą za cenę 11 szekli jest **Abi-Raszap** (*a-bi-^drašap*), syn Hinna-Ba'ala²⁵.
49. Arnaud 1991a, 31:1. Dokument darowizny różnych nieruchomości. **Ikun-Raszap** (^m*i-ku-ra-ša-ap*), syn Hudu, przekazuje je swej żonie Bitti-Dagan.
50. Arnaud 1991a, 45:19. Testament Ipqi-Dagana, jednym ze świadków jest **Abi-Raszap** (^m*a-bi-ra-šap*), syn Ipqidu.

¹⁸ MEDA podaje numer wersu 29.

¹⁹ Imię pisane jest: *ra-ša-ap-ti*.

²⁰ MEDA podaje numer wersu 31.

²¹ Imię pisane jest: ^d*gîr-a-bu*.

²² Być może jest to Raszap-la'i, syn Kirry, ponieważ kolejny świadek nosi właśnie takie imię. Zob. Lipiński 2009, 126 n.467.

²³ MEDA podaje numer wersu 27.

²⁴ Imię pisane jest: *a-bi-^dgîr*. Tekst pominięty przez Lipiński 2009.

²⁵ Imię pisane jest: *a-bi-^dgîr*.

51. Arnaud 1991a, 47:29. Dokument przekazania domu, jednym ze świadków jest **Abi-Ra(szap)** (^m*a-bi-ra*), syn Achi-Malika.
52. Arnaud 1991a, 50:36. Testament Ibni-Da, jednym ze świadków jest Dagan-li, syn **Abi-Ra(szapa)** (^m*a-bi-ra*).
53. Arnaud 1991a, 55:31. Dokument sprzedaży pola, jednym ze świadków jest **Abi-Raszap** (*a-bi-ra-šap*), syn króla Ba'al-kabara i brat króla Zu-Asztarti.
54. Arnaud 1991a, 63:12. Dokument sprzedaży ziemi (stepu). Nabywcą za cenę 14 szekli srebra jest **Abi-Raszap** (*a-bi-^drašap*), syn Hinna-Ba'ala²⁶.
55. Arnaud 1991a, 63:21. Dokument sprzedaży ziemi. Jednym ze świadków jest Dagan-kabar, syn **Abi-Irsza(ppy?)** (*a-bi-ir-ša₁₀*).
56. Arnaud 1991a, 65:27. Dokument sprzedaży domu. Jednym ze świadków jest Raszappa-ili (^m*ra-šap-pa-ili*)²⁷.
57. Arnaud 1991a, 81:15. Dokument sprzedaży chaty. Jednym ze świadków jest **Raszappa-ili** (^m*ra-šap-pa-ili*), syn Hassu²⁸.
58. Arnaud 1991a, 83:3. Alal-abu oraz **[R]aszappa-ili** (^m*r**a-šap-pa-ili*)²⁹ domagają się sędownie od swego brata Bi'a podziału majątku.
59. Arnaud 1991a, 83:9. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Bi'a proponuje podział majątku na trzy części pomiędzy siebie, Alal-abu oraz **Raszappa-ili** (^m*ra-šap-pa-ili*)³⁰.
60. Arnaud 1991a, 83:17. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Sąd postanawia, że posiadłości w Zaggatti i Rabban będą należały do Alal-abu oraz **[Rasz]appa-ili** (^m*ra-š**ap-pa-ili*)³¹, natomiast posiadłości w Emar pozostaną w rękach Bi'a.
61. Arnaud 1991a, 87:28. Dokument ustanawiający Pilsu-Dagana, bu-downiczego świątyni Reszefa / Nergala, oraz jego potomków kapłanami tejże świątyni. Jednym ze świadków jest **Raszap-ili** (^d*ra-ša-ap-i-lí*), syn Ir'ib-Ba'ala.
62. Arnaud 1991a, 87:33. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym ze świadków jest **Abi-Raszap** (^m*a-bi-ra-ša-ap*), burmistrz.
63. Arnaud 1992, 199 (n.3:12). Dokument sprzedaży pola. Nabywcą za cenę 100 (szekli) srebra jest **Raszap-abu** (^d*rašap-a-bu*)³².

26 Imię pisane jest: *a-bi-^dGİR*.

27 Imię pisane jest: ^m*ra-šap-pa-DINGIR-li*.

28 Imię pisane jest: ^m*ra-šap-pa-DINGIR-li*.

29 Imię pisane jest: [^m*r*]*a-šap-pa-DINGIR-li*.

30 Imię pisane jest: [^m*r*]*a-šap-pa-DINGIR-li*.

31 Imię pisane jest: [^m*ra-š*]*ap-pa-DINGIR-li*.

32 Imię pisane jest: ^d*GİR-a-bu*.

64. Arnaud 1992, 221 (n.18:1'). Bardzo uszkodzona tabliczka zawierająca koniec jakiegoś dokumentu z listą świadków. Wśród nich **Ras[zap-...]** (^d*ra-š[a-ap...]*).

65. Arnaud 1996, 9–10 (n.1:1). Dokument dotyczący małżeństwa, wystawiony przez Ahuqaru, syna **Iddi'-Ra(szapa?)** (*id-di-i'-ra*). Dokument pochodzi z Tell Faq'us nad Eufratem, w pobliżu Emar.

66. Beckman 1996, 5:13. Dokument sprzedaży pola. Nabywcą za kwotę 20 szekli srebra jest Baba, syn **Raszap-ili** (^d*ra-ša-[a]p-i-lí*).

67. Beckman 1996, 8:46. Testament Abi-li'mu. Jednym ze świadków jest **Abi-Raszap** (*a-bi-ra-šap*), syn króla Ba'al-kabara i brat króla Zu-Asztarti.

68. Beckman 1996, 9:29. Dokument sprzedaży domu. Jednym ze świadków jest **Abi-Raszap** (*a-bi-ra-šap*), syn króla Ba'al-kabara i brat króla Zu-Asztarti.

69. Beckman 1996, 14:26. Dokument sprzedaży działki. Jednym ze świadków jest **Ikun-Ra(szap)** (*i-ku-un-ra*), syn Rihšu.

70. Beckman 1996, 14:29. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym ze świadków jest **Raszap-abu** (^d*rašap-a-bu*), syn Abi-kapi³³.

71. Beckman 1996, 15:38. Testament Ir'ib-Ba'ala. Jednym ze świadków jest Baba, syn **Raszap-ili** (^d*ra-ša-ap-i-lí*).

72. Beckman 1996, 16:30³⁴. Dokument sprzedaży działki. Jednym ze świadków jest **I'kun-Ra'(szap)** (*i'-ku-un-ra'*), syn 'Rihšu'.

73. Beckman 1996, 16:34³⁵. Dokument sprzedaży działki. Jednym ze świadków jest **Raszap-abu** (^d*rašap-a-bu*), syn Abi-kapi³⁶.

74. Beckman 1996, 18:20. Testament Szaggar-tali'. Jednym ze świadków potwierdzających dokument swą pieczęcią jest Baba, syn **I[ak]un-Ra(szapa)** (*i[a-ku]-un'-ra*).

75. Beckman 1996, 20:7³⁷. Dokument sprzedaży domu. Jednym z sąsiadów nieruchomości jest Abi-Ba'al, syn **Iddi'-Ra(szapa?)** (*id-di-iḥ-ra*).

76. Beckman 1996, 20:38³⁸. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym ze świadków jest wspomniany powyżej Abi-Ba'al, syn **Iddi'-Ra(szapa?)** (*id-di-ra*).

77. Beckman 1996, 22:20. Dokument darowizny działki przekazanej przez starszyznę miasta Emar dla lekarza Iszbi-belu. Jednym ze świadków jest **Raszap-ili** (^d*ra-ša-ap-i-lí*), syn Ir'ib-Ba'ala.

33 Imię pisane jest: ^d*gìr-a-bu*.

34 MEDA podaje numer wersu 31 i czyta oba imiona bez żadnych wątpliwości.

35 MEDA podaje numer wersu 36; natomiast Pruzsinszky 2003, 692 ma w. 37.

36 Imię pisane jest: ^d*gìr-a-bu*.

37 MEDA podaje numer wersu 8.

38 MEDA podaje numer wersu 40.

78. Beckman 1996, 29:31. Dokument sprzedaży domu i działki. Jednym ze świadków jest Zuzanu, syn **Ikun-Ra(szap)** (*i-ku-un-ra*).
79. Beckman 1996, 29:32. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym ze świadków jest **Ikun-Ra(szap)** (*i-ku-un-ra*), syn Abu-Da(gana).
80. Beckman 1996, 33:12. Dokument sprzedaży działki. Jednym z sąsiadów nieruchomości jest Dagan-kabar, syn **Iphur-Raszapa** (*ip-hur-^drašap*)³⁹.
81. Beckman 1996, 33:13. Dokument sprzedaży działki. Nabywcą za cenę 2 min jest **Abi-Raszap** (*^ma-bi-^drašap*), syn Aszdudimy⁴⁰.
82. Beckman 1996, 33:30. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym ze świadków jest **Tura-Raszap** (*tu-ra-^drašap*), syn Szamasz-gamila⁴¹.
83. Beckman 1996, 34:9. Dokument sprzedaży domu, skonfiskowanego uprzednio Ikun-Daganowi, synowi **Raszap-kabara** (*^drašap-kabar*)⁴², za kwotę 300 szekli srebra.
84. Beckman 1996, 34:29. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym ze świadków jest **Jaši-Raszap** (*ia-^ršī-^drašap*), syn Ba'al-malika⁴³.
85. Beckman 1996, 47:4. Uszkodzona lista osób. Wśród nich pojawia się **Raszap-ili** (*^mra-šap-ili*), syn A[...]⁴⁴.
86. Beckman 1996, 48:27. Lista osób, na jej końcu pojawia się Ella, syn **Raszap**-[...] (*^drGİR-[...]*)⁴⁵.
87. Beckman 1996, 50:2. Bardzo uszkodzona tabliczka, z fragmentarycznie zachowaną listą osób. Jedną z nich jest **Raszap**-[...] (*^mra-šap-[...]*).
88. Beckman 1996, 52:26⁴⁶. Dokument sprzedaży pola, jednym ze świadków jest **[Ra]szap-abu** (*^d[ra]šap-a-bu*), syn Abi-kapi⁴⁷.

39 Imię pisane jest: *ip-hur-^dGİR*.

40 Imię pisane jest: *^ma-bi-^dGİR*. Lipiński 2009, 125 sugeruje, że w rzeczywistości Abi-Raszap pochodzi z Aszdod, nie jest zaś synem Aszdudimy (*aš-du-di-ma*). Jednak poza zbliżonym brzmieniem nic nie wskazuje na nazwę miasta (brak na przykład ^{ki}), a użyta formuła jest jak najbardziej typowa przy podawaniu imienia ojca. Ewentualnie można by odczytać tekst: „Abi-Raszap, syn Aszdodyty (=osoby z Aszdod)”, choć trudno wytłumaczyć pojawienie się końcowego *-ma*.

41 Imię pisane jest: *tu-ra-^dGİR*.

42 Imię pisane jest: *^dGİR.GAL*.

43 Imię pisane jest: *ia-^ršī-^dGİR*. Tak też MEDA. Pruzsinszky 2003, 412 imię to zaskakująco odczytuje *ia-^ršī-^d[da]-^rgan^r*.

44 Imię pisane jest: *^mra-šap-DINGİR-li*.

45 Z powodu uszkodzenia tabliczki problematyczne jest odczytanie tego znaku. Beckman 1996 podaje tylko *^dx-[]*. Lipiński 2009 w ogóle pomija ten przykład. Jedynie Pruzsinszky 2003, 691 rekonstruuje imię w podany powyżej sposób.

46 MEDA podaje numer wersetu 27.

47 Imię pisane jest: *^d[G]İR-a-bu*.

89. Beckman 1996, 52:30⁴⁸. Ciąg dalszy powyższego dokumentu, jednym ze świadków jest [A]mur-sza, syn **Abi-Ra(szapa)** (*a-bi-ra*).

90. Beckman 1996, 56:26. Testament Mamy. Jedna z pieczęci należy do **Abi-Raszapa** (^m*a-bi-ra-[š]ap*), syna Iliji.

91. Beckman 1996, 61:26. Kontrakt małżeński. Jednym ze świadków jest Dagan-belu, syn **Abi-Ra(szapa)** (*a-bi-ra*).

92. Beckman 1996, 70:5. Dokument sprzedaży domu. Jednym z sąsiadów sprzedawanej nieruchomości jest Hinnu-Dagan, syn **Iddi'-Ra(szapa?)** (*id-di-iḥ-ra*).

93. Beckman 1996, 70:6. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym z sąsiadów sprzedawanej nieruchomości jest **Abi-Ra(szapa)** (*a-bi-ra*), syn Zu-Ba'ala.

94. Beckman 1996, 71:28. Dokument sprzedaży działki. Jednym ze świadków jest **Raszap-la'i** (^d*ra-ša-ap-la-i*), syn Kirry.

95. Beckman 1996, 77:20. Dokument sprzedaży pola. Nabywcami za kwotę ½ miny srebra są Zuzanu i Hemi, synowie **Ikun-Ra(szapa)** (*i-ku-ra*).

96. Beckman 1996, 77:29⁴⁹. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym ze świadków jest Hemi, syn **Ikun-R[a](szapa)** (*i-ku-r[a]*). Wyjątkowa sytuacja, gdy nabywca jest jednocześnie świadkiem.

97. Beckman 1996, 78:6. Lista osób, wśród nich **Abi-Raszap** (^m*a-bi-r[a]-šap*), syn Aji.

98. Beckman 1996, 79:25. Dokument sprzedaży domu. Jednym ze świadków jest **Abi-Raszap** (*a-bi-ra-šap*), syn króla Ba'al-kabara i brat króla Zu-Asztarti.

99. Beckman 1996, 89:25a. Dokument zawierający spis dłużników z ich należnościami. Jednym ze świadków jest Ipqi-Dagan, syn **Raszap-la'i** (*ra-ša-ap-la-i*).

100. Beckman 1996, 91:21. Dokument sprzedaży działki. Jednym ze świadków jest **Raszap-ili** (^d*ra-ša-ap-i-li*), syn Ir'ib-Ba'ala.

101. Beckman 1996, 95:2. Wykaz prac przymusowych przy kanałach. Wśród osób zobowiązanych do tychże prac jest Rapiu, syn **Itta-Ra(szapa)** (*it-ta-ra*).

102. Beckman 1996, 96:10. Spis pożyczkobiorców. Wśród nich **Raszap-kabar** (^d*rašap-kabar*)⁵⁰, syn Jahši-Dagana, który otrzymał 1/3 miny srebra, 4½ szekla srebra oraz nieznaną ilość jęczmienia.

103. Dalley & Teissier 1992, 103–105 (n.6:13)⁵¹. Testament Hinnu-Dagana. Jednym ze świadków jest Mama, syn **Raszap-ili** (*ra-ša-ap-ili*)⁵².

48 MEDA podaje numer wersu 31.

49 MEDA podaje numer wersu 30.

50 Imię pisane jest: ^dGİR.GAL.

51 MEDA podaje numer wersu 35.

52 Imię pisane jest: *ra-ša-ap-DINGIR*.

104. *Emar VI*, 1:38. Dokument sprzedaży sadu. Jednym ze świadków jest Zuzanu, syn **[Ikun]-Ra(szapa)** (*[i-ku-un]-ra*).

105. *Emar VI*, 1:41. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym ze świadków jest **[Ik]un-Ra(szap)** (*[i-ku]-un-ra*), zapewne tożsamy ze wspomnianym powyżej.

106. *Emar VI*, 2:34. Dokument sprzedaży dwóch pól. Jednym ze świadków jest **Raszap-la'i** (*^dra-ša-ap-la-i*), syn Kirry.

107. *Emar VI*, 4:29. Dokument sprzedaży pola. Jednym ze świadków jest Zuzanu, syn **Ikun-Ra(szapa)** (*i-ku-un-ra*).

108. *Emar VI*, 4:30. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym ze świadków jest **Ikun-Ra(szap)** (*i-ku-un-ra*), syn Abu-Da(gana).

109. *Emar VI*, 14:11. Proces o chatę pomiędzy dwoma braćmi. Jednym z nich jest **Raszap-ili** (*^mra-ša-ap-ili*)⁵³.

110. *Emar VI*, 14:13. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Ojcem braci był **Iddi'-Ra(szap?)** (*id-di-iḥ-ra*).

111. *Emar VI*, 14:30. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym ze świadków jest **Irszap(pa)** (*ir-e-ša-ap*), syn Humanu⁵⁴.

112. *Emar VI*, 15:1. Testament Muhra-achi⁵⁵, syna **Abi-Ra(szapa)** (*a-bi-i-ra*).

113. *Emar VI*, 15:15. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Syn Muhra-achi, **Raszap-kabar** (*^{md}ra-ša₁₀-ap-ka-bar*), może mieszkać wraz z matką w głównym domu.

114. *Emar VI*, 15:17. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Zabezpieczenie **Raszap-ka[ba]r** (*^{md}ra-ša₁₀-ap-ka-[ba]r*) na wypadek utraty domu.

115. *Emar VI*, 17:42. Dokument związany z buntem części wojsk. Jednym ze świadków jest **Abi-[Raszap]** (*a-bi-[ra-ša-ap]*), syn króla Ba'al-kabara i brat króla Zu-Asztarti.

116. *Emar VI*, 20:3. Dokument sprzedaży domu. Jednym z sąsiadów nieruchomości jest Baba, syn **Raszap-ili** (*^dra-ša-ap-i-lí*).

117. *Emar VI*, 20:7. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Mężem właścicielki domu był **Iddi'-Ra(szap)** (*id-di-iḥ-ra*), syn Hemi.

118. *Emar VI*, 20:11. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Nabywcą domu za kwotę 170 szekli srebra jest Baba, syn **Raszap-ili** (*^dra-ša-ap-i-lí*).

⁵³ Imię pisane jest: *^mra-ša-ap-DINGIR*.

⁵⁴ Lipiński 2009, 88 uwzględnia ten tekst, ale wspomina o nim w rozdziale poświęconym materiałowi onomastycznemu w Ugarit (Ugarit: Personal Names)!

⁵⁵ Lipiński 2009, 126 sugeruje, że był on burmistrzem Emar, opierając się na Beckman 1996, 89:27–27a. Imię to jednak występuje w tekstach z Emar aż 17 razy, a jedynie w dwóch przypadkach pojawia się wzmianka, że mowa jest o burmistrzu, zob. Pruzsinszky 2003, 634–635.

119. *Emar VI*, 34C:36⁵⁶. Testament Zadammę. W uszkodzonym kontekście pojawia się imię **Raszap-i[li]** (^{md}*rašap-i[li]*)⁵⁷.
120. *Emar VI*, 44:11. Lista przydziałów broni (?) dla żeglarzy, wśród nich **Raszap-[abu]** (^{md}*rašap-[a-bu]*)⁵⁸.
121. *Emar VI*, 45:8. Lista przydziałów broni (?), wśród osób otrzymujących **Raszap-abu** (^{md}*rašap-a-bu*), żeglarz⁵⁹.
122. *Emar VI*, 50:5. Lista imion, wśród nich **Ihur-Ra(szap?)** (^m*i-ḥu-ur-ra*).
123. *Emar VI*, 80:38⁶⁰. Dokument sprzedaży domu. Jednym ze świadków jest **Abi-Raszap-ili** (^m*a-bi-ra-šap-ili*)⁶¹, kapłan.
124. *Emar VI*, 81:6. Dokument sprzedaży domu. Jednym ze świadków jest Zu-Ba'ala, syn **Raszap-ili** (^m*ra-šap-ili*)⁶².
125. *Emar VI*, 89:6. Dokument sprzedaży sadu. Jednym z sąsiadów nieruchomości jest **[R]asz[ap-...]** (^m*r*^{a-š}*ap-...*).
126. *Emar VI*, 97:5. Dokument sprzedaży domu. Jednym z sąsiadów nieruchomości jest **[Raszap-]'a'bu** (^{md}*rašap-]'a-'bu*), syn Abi-ka(pi)⁶³.
127. *Emar VI*, 113:10⁶⁴. Dokument sprzedaży domu. Dokument poświadcza między innymi pieczęć Madii, [syna] **Zu-Ra(szapa)** (*[z]u-ra*).
128. *Emar VI*, 114:9⁶⁵. Dokument sprzedaży chaty. Dokument poświadcza między innymi pieczęć Madii, [syna] **Zu-Ra(szapa)** (*zu-ra*).
129. *Emar VI*, 126:29. Dokument sprzedaży domu. Jednym ze świadków jest **Raszap-la'i** (^d*ra-ša-ap-la-i*), syn Kirry.
130. *Emar VI*, 140:9. Dokument sprzedaży sadu. Jednymi z sąsiadów nieruchomości są dzieci **Ikun-Ra(szapa)** (*i-ku-ra*), syna Riḥšu.
131. *Emar VI*, 144:29. Dokument sprzedaży domu. Jednym ze świadków jest **Raszap-abu** (^{cd}*rašap-a-bu*), syn Abi-kap[i]⁶⁶.
132. *Emar VI*, 144:31. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym ze świadków jest **Raszap-la'i** (^d*ra-ša-ap-la-i*), syn [Mi]lkamy.

⁵⁶ MEDA podaje numer wersu C22. Lipiński 2009 pomija ten tekst.

⁵⁷ Imię pisane jest: ^{md}GİR.DIN[GİR]

⁵⁸ Imię pisane jest: ^{md}GİR-[a-bu]. Pruzsinszky 2003, 691 pozostawia imię jako Raszap-...]. Jednak *Emar VI* oraz Lipiński 2009, 125 widzą tu Raszap-abu. Należy przychylić się do ich opinii, biorąc pod uwagę, że mamy do czynienia zapewne z tą samą osobą co w następnym tekście.

⁵⁹ Imię pisane jest: ^{md}GİR-a-bu.

⁶⁰ Tekst pominięty przez Pruzsinszky 2003.

⁶¹ Imię pisane jest: ^ma-bi-ra-šap-DINGIR-li.

⁶² Imię pisane jest: ^mra-šap-DINGIR-li.

⁶³ Imię pisane jest: [^{md}GİR-]'a-'bu.

⁶⁴ MEDA podaje numer wersu 13.

⁶⁵ MEDA podaje numer wersu 12.

⁶⁶ Imię pisane jest: ^{cd}GİR-a-bu.

133. *Emar VI*, 147:12. Dokument sprzedaży trzech pól. Jednym z sąsiadów drugiego pola jest **Raszap-abu** (^{md}*rašap-a-bu*), syn Allaki⁶⁷.
134. *Emar VI*, 147:12. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym z sąsiadów trzeciego pola jest **Raszap-a[bu]** (^{md}*rašap-a-[bu]*), syn A]llaki⁶⁸.
135. *Emar VI*, 148:29. Dokument sprzedaży chaty. Jednym ze świadków jest **Abi-R[aszap]** (*a-bi-d-ra-ša-ap*), burmistrz.
136. *Emar VI*, 149:34. Dokument sprzedaży dwóch pól. Jednym ze świadków jest **Abi-R[aszap]** (*a-bi-d-r[a-ša-ap]*), burmistrz.
137. *Emar VI*, 150:26. Dokument sprzedaży chaty. Jednym ze świadków jest **Raszap-ili** (^d*ra-ša-ap-i-lí*), syn Ir'ib-Ba'ala.
138. *Emar VI*, 153:27⁶⁹. Dokument sprzedaży chaty. Jednym ze świadków jest nieznana z imienia osoba, syn **Ikki-Irszap(py)** (*ik-ki-ir-ša-ap*).
139. *Emar VI*, 156:31⁷⁰. Dokument sprzedaży domu. Jednym ze świadków jest **Irszap(pa)** (*ir'-e-ša-ap*).
140. *Emar VI*, 157:9⁷¹. Dokument sprzedaży domu. Jednym ze świadków jest Zuzanu, syn **Ikun-Ra(szapa)** (*i-ku-ra*).
141. *Emar VI*, 158:6. Dokument sprzedaży domu. Nieruchomość sąsiaduje z „dróżką”⁷² **Raszap/Nergal-bel-idriego** (^d*rašap*/^d*nergal-be-el-id-ri*)⁷³.
142. *Emar VI*, 159:31. Dokument wymiany dwóch chat między braćmi. Jednym ze świadków jest Zuzanu, syn **Ikun-Ra(szapa)** (*i-ku-un-ra*).
143. *Emar VI*, 159:32. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym ze świadków jest **Ikun-Ra(szapa)** (*i-ku-un-ra*), syn Abu-Da(gana).
144. *Emar VI*, 161:6. Dokument sprzedaży domu. Jednym z sąsiadów nieruchomości jest **Raszap-abu** (^d*rašap-a-bu*)⁷⁴, będący zarazem sprzedawcą domu.
145. *Emar VI*, 161:8. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Właścicielem sprzedawanego domu jest **Raszap-a[bu]** (^d*rašap-a-[bu]*)⁷⁵.
146. *Emar VI*, 161:9. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. **Raszap-abu** (^d*rašap-a-bu*)⁷⁶ sprzedaje dom za 100 szekli srebra.

67 Imię pisane jest: ^{md}GÌR-a-bu.

68 Imię pisane jest: ^{md}GÌR-a-[bu].

69 Tekst pominięty przez Lipiński 2009.

70 Lipiński 2009, 88 uwzględnia ten tekst, ale wspomina o nim w rozdziale poświęconym materiałowi onomastycznemu w Ugarit (Ugarit: Personal Names)!

71 MEDA podaje numer wersu 12. Tekst pominięty przez Lipiński 2009.

72 Jako „dróżkę, ścieżkę, boczną uliczkę” należy rozumieć często pojawiający się w tekstach z Emar termin *ḥuḥin(n)u*, zob. Festuccia & Mori 2010, 296. Por. tłumaczenie Arnaud: „rampe pavée”.

73 Imię pisane jest: ^dGÌR.UNU.GAL-be-el-id-ri.

74 Imię pisane jest: ^dGÌR-a-bu.

75 Imię pisane jest: ^dGÌR-a-[bu].

76 Imię pisane jest: ^dGÌR-a-bu.

147. *Emar VI*, 171:28'. Dokument sprzedaży chaty. Jednym ze świadków jest [xxx]x-da, syn **Iddin-Ra(szapa)** (*i-din-ra*).
148. *Emar VI*, 176:25. Testament Dagan-mi-ilu. Jednym ze świadków jest **Raszap-ili** (^d*ra-ša₁₀-ap-i-lí*), syn Puszchi-enni.
149. *Emar VI*, 176:27⁷⁷. Ciąg dalszy poprzedniego tekstu. Jednym ze świadków jest **Abi-Irszappa** (*a-bi-ir-ša₁₀-ap-pa*), syn Gawilu.
150. *Emar VI*, 181:4. Testament Ukal-Dagana. **Raszap-ili** (^{fd}*rašap-ili*), córka Ukal-Dagana⁷⁸.
151. *Emar VI*, 181:6. Ciąg dalszy poprzedniego tekstu. **Raszap-ili** (^{fd}*rašap-ili*)⁷⁹ otrzymuje w spadku mniejszy dom.
152. *Emar VI*, 181:7. Ciąg dalszy poprzedniego tekstu. **Raszap-ili** (^{fd}*rašap-ili*)⁸⁰ i Ir'ib-Dagan (najstarszy syn) mają odnowić chatę zapisaną najmłodszemu synowi Abi-kapiemu.
153. *Emar VI*, 181:13. Ciąg dalszy poprzedniego tekstu. **Raszap-ili** (^{fd}*rašap-ili*)⁸¹ ma poślubić swych braci.
154. *Emar VI*, 181:14. Ciąg dalszy poprzedniego tekstu. Jeśli **Raszap-ili** (^{fd}*rašap-ili*)⁸² tego nie zrobi, zostanie wydziedziczona.
155. *Emar VI*, 182:1. Testament Abi-Raszapa. **Abi-Rasz[ap]** (^m*a-bi-d^dra-š[ap]*), syn ...].
156. *Emar VI*, 197:1. Testament Ikun-Ra(szapa). **Ikun-Ra(szapa)** (^m*i-ku-un-ra*), syn [...]. Jego własnością były domy oraz ogród koło wielkiej bramy.
157. *Emar VI*, 256:35. Dokument adopcyjny. Jednym ze świadków jest **Abi-Raszap** (*a-bi-ra-šap*), syn króla Ba'al-kabara i brat króla Zu-Asztarti.
158. *Emar VI*, 276:5. Lista przydziałów (?) dla kapłanów, jednym z nich jest **[A]bi-Ra[szap]** (^m*[a]-bi-ra-[ša-ap]*).
159. *Emar VI*, 278:6. Bardzo uszkodzona tabliczka z fragmentarycznie zachowaną listą imion, wśród nich [...-R]ašap ([...^dR]a-šap), syn Aj[xxx].
160. *Emar VI*, 281:1'. Bardzo uszkodzona tabliczka z fragmentarycznie zachowaną listą imion, wśród nich X, syn **Abi-R[aszapa]** (*a-bi-r[a-ša-ap]*).
161. *Emar VI*, 366:4. Lista kultowych naczyń z brązu. Jednym z beneficjentów / ofiarodawców (?) jest Baba, syn **Iakun-Ra(szapa)** (*ia-ku-ur-ra*).

⁷⁷ Lipiński 2009, 88 uwzględnił ten tekst, ale wspomina o nim w rozdziale poświęconym materiałowi onomastycznemu w Ugarit (Ugarit: Personal Names)!

⁷⁸ Imię pisane jest: ^{fd}GÌR.DINGIR^{mes}.

⁷⁹ Imię pisane jest: ^{fd}GÌR.DINGIR^{mes}.

⁸⁰ Imię pisane jest: ^{fd}GÌR.DINGIR^{mes}.

⁸¹ Imię pisane jest: ^{fd}GÌR.DINGIR^{mes}.

⁸² Imię pisane jest: ^{fd}GÌR.DINGIR^{mes}.

162. *Emar VI*, 366:6. Ciąg dalszy poprzedniego tekstu. Jednym z beneficjentów / ofiarodawców (?) jest **Abi-Raszap** (^m*a-bi-ra-šap*), syn Kazzalu.

163. *Emar VI*, 604–6:1. Kolofon. Pisarz **Raszap-abu** (^d*rašap-a-bu* / ^d*rašap-abu*), syn Ba'al-qarrada⁸³.

164. Huehnergard 1983, 15–19 (n.2:44) = Tsukimoto 1991, 289 (n.26:42). Testament Muzazu, syna Szamany. Jednym ze świadków jest **Abi-Raszap** (*a-bi-ra-šap*), syn króla Ba'al-kabara i brat króla Zu-Asztarti.

165. Huehnergard 1983, 24–26 (n.5:16)⁸⁴ = Tsukimoto 1991, 300 (n.35:16). Dokument dłużny. Jednym z wierzycieli, pożyczającym 1/3 szekla srebra, jest **Ikun-Raszap** (^m*i-kur-ra-šap*)⁸⁵, syn Tura-Dagana.

166. Sigrist 1993, 176–178 (n.6:4). Dokument ustanawiający Ir'ib-Ba'ala oraz jego potomków kapłanami świątyni Reszefa / Nergala. Synową Ir'ib-Ba'ala jest **Raszap/Nergal-Iramszi** (^d*rašap*/^d*nergal-ir-am-ši*)⁸⁶.

167. Sigrist 1993, 176–178 (n.6:38). Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym ze świadków jest **Raszap-ili** (^m*d-ra-ša-ap-i-lí*), syn Ir'ib-Ba'ala.

168. Sigrist 1993, 176–178 (n.6:42). Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym ze świadków jest **Abi-Raszap** (^m*a-bi-d-ra-šap*), burmistrz.

169. Streck 1999, 31 (n.4:9'). Uszkodzony dokument, z którego zachowała się wyłącznie lista świadków. Jednym z nich jest **Abi-Irsza(ppa?)** (*a-bi-ir-ša₁₀*), syn Ma[lku-Dagana]⁸⁷.

170. Tsukimoto 1984, 65–73 = Tsukimoto 1992a, 297 (n.47:2) = Arnaud 1992, 203 (n.6:2). Tili-Szarruma, książę Karkemisz daruje dom należący do (zapewne nieżyjącego) **Abi-Raszapa** (^m*a-bi-ra-šap*), syna Kumriego, jego bratankowi Awiru.

171. Tsukimoto 1984, 65–73 = Tsukimoto 1992a, 297 (n.47:5) = Arnaud 1992, 203 (n.6:5). Ciąg dalszy poprzedniego tekstu, Awiru podniósł broń **Abi-Raszapa** (^m*a-bi-ra-šap*), co oznacza przejęcie obowiązków stryja.

172. Tsukimoto 1990, 181–183 (n.2:15')⁸⁸. Dokument sprzedaży działki. Jednym ze świadków jest **[Rasza]p-ili** (*[ra-ša₁₀-a]p-i-lí*), skryba.

⁸³ Kolofon ten powtarza się dwukrotnie, jednak z inaczej zapisanym imieniem. Tekst *Emar VI* 538 I K ma ^dGIR-a-bu, natomiast *Emar VI* 602 A ma ^dGIR.AD.

⁸⁴ Lipiński 2009 pomija ten tekst.

⁸⁵ Tsukimoto poprawia wcześniejsze odczytanie imienia przez Huehnergarda z ^m*i-din-ra-šap*, na ^m*i-kur-ra-šap*, zaznaczając, że imię to jest formą imienia Ikun-Raszap. Przy starszej wersji pozostaje Lipiński 2009, 132, w ogóle nie wspominając o propozycji Tsukimoto.

⁸⁶ Imię pisane jest: ^dGIR.UNU.GAL-ir-am-ši.

⁸⁷ Streck podaje transkrypcję *a-bi-ir-ib*, jednak z przedstawionego przez niego przerysu (Streck 1999, 35 Abb.4) wynika jasno, że musi być to znak SA / ŠA₁₀, jak to poprawnie podaje Pruzsinszky 2003, 39.

⁸⁸ MEDA podaje numer wersetu 30. Lipiński 2009 pomija ten tekst.

173. Tsukimoto 1990, 189–193 (n.7:45). Dokument dotyczący sprzedaży domów oraz darowania pola przez króla Emar. Jednym ze świadków jest **[Ra]-szap-la'i** (^m*ra-ša-ap-la-i*), syn Kirry.

174. Tsukimoto 1990, 193–194 (n.8:24). Dokument sprzedaży domu. Jednym ze świadków jest **Abi-Raszap** (*a-bi-ra-šap*), syn króla Ba'al-kabara i brat króla Zu-Asztarti.

175. Tsukimoto 1990, 198–201 (n.11:19). Dokument sprzedaży domu. Ostatecznym nabywcą za kwotę 41 szekli srebra jest **Igur-Rasz[ap]** (^m*i-gur-ra-š[ap]*), syn Igur-Dagana.

176. Tsukimoto 1990, 198–201 (n.11:29). Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. **Igur-Raszap** (^m*i-gur-ra-šap*) nie ponosi odpowiedzialności prawnej za roszczenia w stosunku do nabytego domu, lecz spada ona na Dudu, poprzedniego właściciela.

177. Tsukimoto 1990, 198–201 (n.11:30). Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. **Igur-Raszap** (^m*i-gur-ra-šap*) w razie wystąpienia roszczeń pozostanie od nich wolny.

178. Tsukimoto 1990, 198–201 (n.11:31). Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Dudu, poprzedni właściciel domu, zwróci w takiej sytuacji srebro **Igur-[Raszapowi]** (^m*i-gur-[ra-šap]*).

179. Tsukimoto 1990, 201–203 (n.12:29). Dokument sprzedaży domu. Por. kopia tego tekstu *Emar* 32. Jednym ze świadków jest Buba⁸⁹, syn **Raszap-ili** (^d*ra-ša-ap-ili*)⁹⁰.

180. Tsukimoto 1990, 201–203 (n.12:30). Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Por. kopia tego tekstu *Emar* 33. Jednym ze świadków jest **Raszap-balaṭu/rapi'** (^d*ra-ša-ap-balāṭu/rāpi'*), syn Takkaty⁹¹.

181. Tsukimoto 1990, 208–210 (n.16:11). Dokument sprzedaży winnicy. Kupcem jest **Abi-Ra(szap)** (*a-bi-ra*), syn Birkali, nabywający winnicę „w czasie głodu” za 200 szekli srebra.

182. Tsukimoto 1990, 208–210 (n.16:29). Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Imię **Ab[i-Ra](szap)** (^m*a-b[i-ra]*) pojawia się w uszkodzonym kontekście na końcu tabliczki po liście świadków.

183. Tsukimoto 1991a, 285–287 (n.23:45). Testament Asztar-abu. Jednym ze świadków jest Rihši-Dagan, syn **Ikun-Ra(szapa)** (*i-ku-un-ra*).

⁸⁹ Zob. uwagi odnośnie do tego imienia w *Emar* 32.

⁹⁰ Imię pisane jest: ^d*ra-ša-ap-DINGIR*.

⁹¹ Imię pisane jest: ^d*ra-ša-ap-TI*.

184. Tsukimoto 1991a, 285–287 (n.23:49). Ciąg dalszy poprzedniego tekstu. Jednym ze świadków jest Dagan-li, syn **Abi-[Ra](szapa) (a-bi-[ra])**⁹².
185. Tsukimoto 1991a, 297–299 (n.33:15). Umowa pożyczki srebra. Jednym ze świadków jest **Raszap-ili (ra-ša₁₀-ap-i-lí)**, skryba.
186. Tsukimoto 1991b, 340–341 (n.F:9'). Uszkodzona lista osób. Wśród nich pojawia się **Raszap-ili (ᵐra-šap-ili)**⁹³.
187. Tsukimoto 1992b, 311–315 (w. 29). Dokument sprzedaży pola. Jednym ze świadków jest **Iakun-Ra(szap) (ia-ku-un-ra)**, syn Ri'ši⁹⁴.
188. Westenholz 2000, 8:24. Dokument sprzedaży ogrodu. Jednym ze świadków jest Dadu, syn **Raszap-ili (ra-šap-ili)**⁹⁵.
189. Westenholz 2000, 8:29. Ciąg dalszy poprzedniego dokumentu. Jednym ze świadków jest Amzahi, syn **Raszap-ili (ra-šap-ili)**⁹⁶.
190. Westenholz 2000, 9:9. Dokument sprzedaży sadu. Jednym z sąsiadów sprzedawanej nieruchomości jest **Raszap-abu (ᵈrašap-a-bu)**, żeglarczy⁹⁷.
191. Westenholz 2000, 9:18. Ciąg dalszy powyższego dokumentu. Nabywcą za cenę 100 szekli srebra jest **Raszap-abu (ᵐᵈrašap-a-bu)**, syn Abi-kapi⁹⁸.
192. Westenholz 2000, 12:9. Dokument dłużny. Jedna z pieczęci należy do **Abi-Raszapa (ᵐa-bi-ra-šap)**, syna Ilji.
193. Niepublikowany tekst znaleziony podczas kampanii wykopaliskowej w 1999 r. (99, 200:13). Lista osób. **Abi-Ra(szap) (a-bi-ra)**⁹⁹.

3. Wnioski

Podstawowym problemem podczas analizowania tekstów z Emar jest kwestia utożsamienia Nergala i Reszefa. W odróżnieniu od źródeł z Ebla i Ugarit nie dysponujemy tekstem słownikowym, w którym oba imiona byłyby połączone. W materiale onomastycznym występują jednak imiona, których formy świadczą o takim właśnie utożsamieniu. Na przykład często spotykaną formą

⁹² Rekonstrukcja imienia opiera się na występowaniu zapewne tego samego Dagona-li, syna Abi-Ra(szapa) w *Emar* 52.

⁹³ Imię pisane jest: ᵐra-šap-DINGIR-li.

⁹⁴ Lipiński 2009, 128 zaskakująco podaje, że imię ojca jest nieznanne.

⁹⁵ Imię pisane jest: ra-šap-DINGIR-li.

⁹⁶ Imię pisane jest: ra-šap-DINGIR-li.

⁹⁷ Imię pisane jest: ᵈGİR-a-bu.

⁹⁸ Imię pisane jest: ᵐᵈGİR-a-bu.

⁹⁹ Zob. Pruzsinszky 2003, 55.

imienia Abi-Raszap (zapisywanego *a-bi-ra-ša-ap* lub *a-bi-ra-šap*; *Emar* 44, 47, 50, 53, 62, 67, 68, 90, 97, 98, 115, 135, 136, 155, 157, 158, 160, 162, 164, 168, 170, 171, 173, 192) jest jego skrócona wersja Abi-Ra(szap) (zapisywana *a-bi-ra* lub *a-bi-i-ra*; *Emar* 39, 51, 52, 89, 91, 93, 112, 181, 182, 184, 193)¹⁰⁰. Jednocześnie występuje jednak zapis *a-bi-^dGİR* (*Emar* 34, 45, 48, 54, 81), z pierwszym znakiem ideogramu ^dGİR.UNU.GAL w tekstach mezopotamskich oznaczającym Nergala. Jednak w Emar nie występuje imię Abi-Nergal czy też Abi-Ne(rgal) zapisywane sylabicznie bądź za pomocą pełnego ideogramu. Należy więc uznać, że *a-bi-^dGİR* jest innym zapisem dla imienia Abi-Ra(szap)¹⁰¹. Podobnym dowodem jest zapis imienia Raszap-kabar za pomocą skróconego ideogramu ^dGİR.GAL (*Emar* 83, 102), bądź też w pełni sylabicznie ^{md}*ra-ša₁₀-ap-ka-bar* (*Emar* 113, 114). Powszechnie zatem przyjmowane jest, że znak GİR w imionach należy czytać jako skrócony zapis imienia Reszeffa. Problemem jest, czy bardzo rzadkie – bo pojawiające się zaledwie dwa razy¹⁰² w całym korpusie tekstów z Emar – imiona z pełnym zapisem ideogramu ^dGİR.UNU.GAL (*Emar* 141, 166) również służą do oznaczenia imienia Reszeffa, czy też może Nergala. Imiona te nie mają odpowiedników w zapisie sylabicznym. M. Sigrist oraz R. Pruzsinszky, opierając się na tradycji mezopotamskiej, widzieli tu Nergala. Brak jednak wyjaśnienia, dlaczego skrócony ideogram oznacza Reszeffa, pełny zaś – Nergala¹⁰³. Należy

¹⁰⁰ Zob. np. Zadok 1991, 133; Arnaud 1991c, 25; Beckman 1996, 56. Praktyka skracania imion pojawia się także w odniesieniu do innych bóstw, zob. np. Abi-Da jako skrót Abi-Dagan, Ikun-Da jako skrót Ikun-Dagan itd.; Pruzsinszky 2003, 32, 456–457.

¹⁰¹ Tak też uważają wydawcy tekstów oraz Pruzsinszky 2003, 55–56 i Lipiński 2009, 124. Należy przy tym zaznaczyć, że znak GİR jest używany przy zapisie różnych imion teoforycznych zbudowanych wokół imienia Reszeffa w ponad trzydziestu przypadkach, nie można się więc zgodzić z twierdzeniem, że „the theophorous element *Rašap* is written sylabically and not under the cover of a logogram, except in a few cases where the first sign GİR of Nergal's logogram ^dGİR.UNU.GAL is used for 'Resheph'”, Lipiński 2009, 124.

¹⁰² Wbrew Pruzsinszky 2003, 482, 649–650, według której imiona tego typu pojawiają się pięciokrotnie, jednak 3 z przedstawionych przez tę autorkę przypadków zapewne odnoszą się do samego Nergala / Reszeffa i zostały zamieszczone w niniejszej pracy w części poświęconej bóstwu, nie zaś w części dotyczącej materiału onomastycznego.

¹⁰³ Zob. katalog imion w Pruzsinszky 2003, 649–650, która widzi tu Nergala, zapisując jego imię ^dGİR.ERİ₁₁.GAL; choć tam, gdzie jest samo ^dGİR, dostrzega Reszeffa! Nota bene, przyjmując założenie, że mamy tu do czynienia z Nergalem, jego imię należałoby oddać raczej przez ^dnè-er₁₁-gal. Jedynym wątpliwym przykładem jest tekst *Emar* 166. Występują w nim różne imiona z zapisem sylabicznym *ra-sa-ap* oraz ideograficznym ^dGİR.UNU.GAL, co mogłoby świadczyć za odczytaniem tego ostatniego jako imienia Nergala. Dodatkowo jest to imię żeńskie, co byłoby wyjątkiem w syryjskiej onomastyce związanej z Reszeffem. Z drugiej jednak strony należałoby takie odstępstwo od reguły mocniej uzasadnić. Sam fakt występowania różnych zapisów nie jest decydujący, ponieważ w Ugarit imię Reszeffa zapisywano za pomocą trzech różnych ideogramów, przy jednoczesnym użyciu zapisu sylabicznego, zob. np. imię skryby Nu'mi-Raszapa, który własne imię nawet w jednym dokumencie potrafił zapisać na różne sposoby.

przy tym zaznaczyć, że w Emar brak jakiegokolwiek imienia teoforycznego z zapisanym sylabicznie imieniem Nergala! Wobec znikomej liczby imion z ideogramem ^dGÌR.UNU.GAL, szczególnie gdy weźmie się pod uwagę ponad półtorej setki imion teoforycznych zawierających w różny sposób zapisane imię Reszeffa, należy przyjąć, że zdecydowanie bardziej prawdopodobne jest dostrzeżenie w takim zapisie syryjskiego Reszeffa, nie zaś mezopotamskiego Nergala. Z identyczną sytuacją mieliśmy do czynienia w nieodległym przecież od Emar Ugarit. Z drugiej strony należy uczciwie przyznać, że Emar w dużo większym stopniu pełniło funkcje syryjskiego pośrednika (także kulturowego) z Mezopotamią aniżeli Ugarit, co wynika z samego położenia tych miast. Ostatecznie więc nie można zupełnie wykluczyć odczytywania imienia z ideogramem ^dGÌR.UNU.GAL jako imienia teoforycznego zawierającego imię Nergala, choć jest to – jak zaznaczono – opcja mniej prawdopodobna aniżeli dostrzeżenie w nim Reszeffa.

Materiał onomastyczny zawierający ponad sto sześćdziesiąt imion teoforycznych związanych z Reszefem wskazuje, że był on popularnym bóstwem w społeczeństwie Emar. Tym bardziej zaskakującą jest teza o zupełnym braku wzmianek o tym bóstwie. Według pierwszego pełnego opracowania panteonu Emar, Reszef w ogóle się w nim nie pojawia!¹⁰⁴ Skoro jednak w imionach osób ideogram ^dGÌR.(UNU.GAL) oznacza Reszeffa, należy się zastanowić, czy także jako zapis imienia boskiego nie odnosi się on raczej do Reszeffa aniżeli do Nergala¹⁰⁵. Przyjmując to założenie, otrzymalibyśmy niemal trzydzieści tekstów mogących świadczyć o kulcie Reszeffa w Emar, w tym wzmianki o istnieniu jego świątyń. Biorąc pod uwagę syryjskie położenie oraz bliskość zarówno czasową, jak i geograficzną Ugarit (gdzie ideogramami Nergala z pewnością zapisywano imię Reszeffa), a nadto dane wynikające z onomastyki, należy się spodziewać, że częściej pod zapisem ^dGÌR.UNU.GAL kryje się Reszef, nie zaś Nergal¹⁰⁶. Należy przy tym jednak uczciwie zaznaczyć, że – w przeciwieństwie

¹⁰⁴ Beckman 2002, 39–54 oraz w nieco późniejszym artykule Beckman 2008, 4–8. Podobnie w ogóle nie uwzględniają Reszeffa w Emar opracowania Niehr 2003, 84–107 oraz Frey-Anthes 2007, 110–126.

¹⁰⁵ Z bardzo podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku imienia Ba'ala-Hadada, które bywa zapisywane ideogramem IŠKUR. Nie ma jednak wątpliwości, że często mowa jest tutaj właśnie o Ba'alu, nie zaś o mezopotamskim Adadzie. Zresztą ten sam znak jest używany w Emar także do zapisu imienia innych bogów burzy: huryckiego Teszuba oraz hetyckiego Tarhunta (zob. dane onomastyczne z tymi imionami w Pruzsinszky 2003). Beckman 2002, 44 słusznie zaznacza, że pod ideogramem IŠKUR może kryć się zarówno bóstwo mezopotamskie, jak i zachodniosemickie, huryckie czy hetyckie. Jednak przy ideogramie oznaczającym Nergala (czytanym przez niego fonetycznie) nie ma takich wątpliwości i mówi wyłącznie o bóstwie mezopotamskim (Beckman 2002, 46).

¹⁰⁶ Tak też: Fleming 1992, 277; Lipiński 2009, 132–134.

do onomastyki – brak choćby jednego zapisu sylabicznego dla imienia Reszeffa. Ponadto, mimo że Emar leży w Syrii i większość czczonych bóstw stanowią bóstwa zachodniosemickie i huruckie, to jednak pojawiają się w tekstach także bóstwa typowo mezopotamskie, które nie mają swych odpowiedników syryjskich, na przykład Ereszkigal, Marduk, Ninlil, Papsukkal i in.¹⁰⁷ Jeśli zatem widzieć w powyżej przedstawionych tekstach Nergala, nie zaś Reszeffa, należałoby ideogram ^dGÌR.UNU.GAL odczytywać jako ^dnè-er₁₁-gal. Dodatkowo trzeba także uwzględnić fakt coraz dalej idącego utożsamienia obu bogów. Świetnym przykładem – choć już z Epoki Hellenistycznej – jest ikonografia Nergala na monetach z Tarsu, gdzie bóg ten został przedstawiony jako łucz-
nik, a więc w sposób odpowiadający raczej Reszefowi¹⁰⁸. Stajemy więc wobec sytuacji, w której nie sposób z góry rozstrzygnąć, o jakim bóstwie jest mowa i należy każdy przypadek rozpatrywać z osobna. Wyniki takiej analizy zostaną przedstawione na końcu paragrafu *Cechy Reszeffa*.

A. Chronologia kultu oraz formy imienia Reszeffa

Czas pochodzenia źródeł z Emar jest niemal ten sam co w Ugarit, ponieważ zamykają się one pomiędzy XIII w. a ok. 1180 r., kiedy to Emar zostało zniszczone. Dysponujemy więc stosunkowo bogatym zasobem zamkniętym w wąskich ramach chronologicznych, co pomaga prowadzić badania, eliminując niemal aspekt zmienności w czasie.

Imię boga Reszeffa pojawia się w Emar zawsze w postaci ideogramu ^dGÌR.UNU.GAL. Należy przy tym zaznaczyć, co niżej zostanie rozwinięte, że ten sam zapis może służyć w jednym tekście do zapisu imienia Reszeffa, w innym zaś – Nergala. Inaczej rzecz się przedstawia w materiale onomastycznym. Tutaj najczęściej spotykana jest forma sylabiczna zapisywana *ra-ša-ap*, *ra-ša₁₀-ap* bądź *ra-šap*, lub jej skrócona tylko do pierwszej sylaby forma *ra*. Jednocześnie jednak – jak to powyżej sygnalizowano – spotkać się można z zapisem przy użyciu znaku ^dGÌR, a wyjątkowo zapewne także ^dGÌR.UNU.GAL. Obok wymienionych zapisów w Emar pojawia się także, choć stosunkowo rzadko i wyłącznie w onomastyce, hurucka forma imienia Reszeffa – Irszappa. Była ona oczywiście zapisywana sylabicznie, widać przy tym jej zmienność, poczynając od najdłuższej *ir-ša₁₀-ap-pa*, poprzez *ir-ša-ap*, aż na skróconej *ir-ša₁₀* skończywszy. To właśnie skrócona forma zapisu imienia Reszeffa, zarówno w wersji huruckiej,

¹⁰⁷ Zob. Beckman 2002, 40–49, gdzie przedstawiony jest katalog bóstw.

¹⁰⁸ Lebrun 1988, 151–152.

semickiej, jak i sumeryjskiej, jest najbardziej charakterystyczną cechą tekstów z Emar.

B. Cechy Reszeffa

Reszeff / Nergal pojawia się w Emar 29 razy. W większości przypadków nosi on jakiś tytuł bądź połączony jest z innymi bóstwami, co pozwala na zarysowanie – choć dość grubą kreską – cech bóstwa. Ustalając owe cechy oraz biorąc pod uwagę zewnętrzne wpływy, można zwykle rozpoznać, o którym z bóstw jest mowa.

Reszeff / Nergal jest w Emar sześciokrotnie określany jako „Pan bazaru” (EN KI.LAM; *Emar* 3, 4, 6, 9, 10, 12¹⁰⁹). Jest to nieco zaskakujące, ponieważ żadna z cech czy to Reszeffa, czy też Nergala nie wskazuje na szczególną opiekę nad handlem. Najwyraźniej jednak dla syryjskich kupców pomoc Reszeffa / Nergala była z jakiś względów bardzo istotna. Być może wojownicze nastawienie bóstwa pomagało w trudnej i ryzykownej pracy? Co ważniejsze jednak, zbliżony do wymienionego epitet („Irszappa handlu”) pojawia się także w hurycyjskich tekstach z Anatolii (zob. niżej *Anatolia 1–2*) w odniesieniu do Irszappy, czyli hurycyjskiej wersji Reszeffa. Podobieństwo to wskazuje jednoznacznie, że w tekstach z Emar wspominających bóstwo ^dGÌR.UNU.GAL EN KI.LAM należy widzieć właśnie Reszeffa, nie zaś Nergala! Należy więc powyższy zapis najprawdopodobniej odczytać ^drašap bēl maḥīri¹¹⁰!

Innym epitetem pojawiającym się w Emar w odniesieniu do Reszeffa / Nergala jest „Pan rogów” (EN SI^{meš}; *Emar* 5, 7)¹¹¹. Określenie to można interpretować na dwa sposoby. Pierwszy wiąże się z typowym w ikonografii mezopotamskiej, ale także syryjskiej, przedstawianiem bóstw w tiarze z rogami¹¹². Wówczas „Pan rogów” oznaczałby po prostu istotę o boskim charakterze. Mezopotamskie korzenie tego wzorca ikonograficznego raczej kierowałyby nas ku interpretowaniu ^dGÌR.UNU.GAL EN SI^{meš} jako Nergala. Zaskakujące jest jednak, że określenie takie nie pojawia się przy innych bogach, którym przecież również nie można odmówić nadnaturalnego statusu. Wydaje się

¹⁰⁹ Być może także należałoby widzieć Reszeffa w kolejnych tekstach, gdzie wymieniony jest bezimienny „Pan bazaru”: *Emar* VI, 373:11; 379:2; 381:8.

¹¹⁰ Tak proponuje Moran 1992, 102 n.4, a za nim Lipiński 2009, 108

¹¹¹ Podobnie jak w przypadku „Pana bazaru”, Reszeffa / Nergala można domyślać się także w tych miejscach, gdzie pojawia się „Pan rogów” (zapisywany w różny sposób: EN SI^{meš}, EN SI.ME, EN SI.2, EN qar-né), lecz bez imienia bóstwa, zob. *Emar* VI, 373:11; 380:10; 381:9; 382:7; 524:7, Westenholz 2000, 19:7.

¹¹² Lipiński 2009, 120: „...it alludes rather to a divine figure with horned headgear”, choć jednocześnie widzi tu Reszeffa.

więc, że mamy raczej do czynienia z określeniem specyficznie odnoszącym się właśnie do Reszefta / Nergala, nie zaś do wszystkich bóstw. W takim kontekście przychodzi na myśl łączenie Reszefta z rogatymi zwierzętami. W Egipcie¹¹³ była to gazela, a w Cylicji i Syrii – kozły¹¹⁴. Tytuł „Pan rogów” wskazuje więc na bóstwo, którego święte zwierzę posiada duże rogi: gazela, kozioł, jeleni. Nie może być to Nergal, ponieważ z bóstwem tym łączony był głównie lew¹¹⁵. Zatem i w tym przypadku należy stwierdzić, że pod ideogramem ^dGÌR.UNU.GAL kryje się Reszeft, noszący tutaj tytuł „Pan rogów”.

Reszeft / Nergal w Emar czczony był, tak jak na przykład w Ugarit, w swych lokalnych odmianach. Bez wątpienia o jednej z takich lokalnych hipostaz wspominają *Emar 2* i *11*. Pojawia się w nich „Reszeft / Nergal (pan) Buzqa”. Jest to z pewnością toponim, ponieważ w innych tekstach nazwa ta została określona determinatywem ^{ki}, choć niestety nie znamy położenia owej miejscowości¹¹⁶. Zapewne ta sama nazwa pojawia się w tekstach eblaickich jako Buzga¹¹⁷. Sam fakt, iż mamy do czynienia z toponimem syryjskim sugeruje, że i tutaj mowa jest o Reszeftie, nie zaś o mezopotamskim Nergalu. Zdecydowanie poświadcza takie właśnie odczytanie analiza całości tekstu *Emar 11*, gdzie w krótkiej liście bóstw pojawiają się różne hipostazy Dagana (^dKUR; *Emar VI*, 383:1'.5'.6'.7') i Asztarte (^dINANNA; *Emar VI*, 383:2'.3'.4'.12'). Wydawca tekstu nie ma w tym wypadku wątpliwości, że mowa jest o bóstwach zachodniosemickich, nie zaś o mezopotamskich (Kur, Inanna). Ów zachodniosemicki kierunek potwierdza sylabiczny zapis imion innych bóstw występujących w tekście: Iszhara (^diš-ħa-ra; *Emar VI*, 383:10') i Allatum (^da-la-tu₄; *Emar VI*, 383:11'). Zaskakująca jest zatem interpretacja, która w takim sąsiedztwie w zapisie ^dGÌR.UNU.GAL (*Emar VI*, 383:9') widzi mezopotamskiego Nergala, nie zaś zachodniosemickiego Reszefta¹¹⁸. W tym wypadku nie powinno być wątpliwości, że ideogram ^dGÌR.UNU.GAL służy do zapisu imienia Reszefta.

¹¹³ Zob. paragraf *Dobroczynne bóstwo opiekuńcze* w podrozdziale poświęconym cechom Reszefta w Egipcie.

¹¹⁴ Zob. *ršp šprn* w *Cylicja 4* wraz z omówionym łączeniem Reszefta z bogiem-jeleniem Runtiją i syryjską pieczęcią zapewne przedstawiającą Reszefta z kozłem.

¹¹⁵ Choć początkowo także byk. Lew jednak z biegiem czasu zdecydowanie dominuje, z pewnością w okresie, z którego pochodzą teksty z Emar. Nergal nosił berło zwieńczone dwiema lwimi głowami, w jego orszaku często pojawiał się demon-lew, on sam zaś bywał przyrównywany właśnie do tego zwierzęcia; zob. Black & Green 1998, 109, 135; Wiggermann 2001, 223–224.

¹¹⁶ *Emar VI*, 370:56'; Beckman 1996, 84:6.

¹¹⁷ Bonechi 1993, 84; Lipiński 2009, 134 n.574.

¹¹⁸ Arnaud transkrybuje imię ^dNè.iri₁₁.gal i widzi tu Nergala, nie dając jednak żadnego komentarza.

Bardzo podobnie rzecz się przedstawia w odniesieniu do Reszefa / Nergala z Szagma (*Emar 28*). Najprawdopodobniej i tutaj mamy do czynienia z toponimem¹¹⁹, choć tym razem nie występuje on poza tekstami z Emar. Jeśli przyjąć, że jest to nazwa miejscowa, to z pewnością dotyczy ona osady w Syrii, co sugeruje odczytanie Reszef, nie zaś Nergal.

Te wzmianki o lokalnych hipostazach Reszefa we wschodniej Syrii znajdują zapewne swe odzwierciedlenie w określeniu, jakie znaleźć można w tekście *Emar 8*, gdzie pojawiają się „wszystkie Reszefy miasta”. Przypomina to ugarycki tekst mówiący o Reszefach wchodzących do pałacu królewskiego (*Ugarit 20*), który należy interpretować jako różne posągi Reszefa niesione w procesji. Zapewne z taką samą sytuacją mamy do czynienia i tutaj, a ofiary są składane przed różnymi figurami bóstwa. Na Reszefa wskazuje także fakt, że jest to ten sam tekst, w którym wcześniej pojawiały się wzmianki o „Reszefie, panu bazaru” i „Reszefie, panu rogów”. Jak to powyżej zaznaczono, nie sposób łączyć takich tytułów z Nergalem. Wydaje się więc nieprawdopodobne, by w jednym tekście użyto tych samych znaków dla zapisania dwóch różnych bogów.

Obok określeń Reszefa / Nergal za pomocą toponimów, pojawia się także, choć zaledwie jeden raz, tytuł „Reszef / Nergal, pan króla” (*Emar 27*). W tym wypadku trudno określić, o jakim bóstwie mowa, choć skoro nosi ono tytuł „pana króla (*Emar*)”, należy raczej spodziewać się boga syryjskiego, nie zaś mezopotamskiego. Z pewnością natomiast tytuł ten wskazuje na oddawanie czci Reszefowi / Nergalowi przez samego władcę.

Tekstem, w którym z kolei z wielkim prawdopodobieństwem należy widzieć Nergala, nie zaś Reszefa, jest *Emar 25*¹²⁰. Jest to rytualne błogosławieństwo króla o mezopotamskiej proveniencji i wymieniające wyłącznie mezopotamskie bóstwa¹²¹, choć przepisane zostało w Emar, zresztą przez kapłana Dagona, jak o tym świadczy kolofon.

Podobnie ideogram ^dGIR.UNU.GAL odnosi się do Nergala w całym szeregu anatolijskich rytuałów odnalezionych w Emar (*Emar 13–23*)¹²². Przede wszystkim należy zauważyć, że Nergal był bóstwem popularnym w Anatolii u schyłku Epoki Brązu, czego z pewnością nie można powiedzieć o Reszefie. Ponadto w czterech tekstach (*Emar 13, 14, 16, 19*) obok Reszefa / Nergala po-

¹¹⁹ Belmonte Marín 2001, 258; Lipiński 2009, 134.

¹²⁰ Tak też Lipiński 2009, 133.

¹²¹ Są to kolejno: Enlil, Ninlil, Marduk, Anu, Sin, Szamasz, Nabu, Ninurta, Nergal, Isztar, zob. *Emar VI*, 775. Takie odczytanie imion potwierdza sylabiczna sumeryjska wersja znaleziona w Ugarit, gdzie, niestety, wiersz dotyczący Nergala został opuszczony, zob. Arnaud 1982, 209–216 oraz *Emar VI/4*, 374–376.

¹²² Wbrew Lipiński 2009, 133.

jawia się Madi, będący anatolijską hipostazą mezopotamskiego boga Ea¹²³. Na wpływy Międzyrzecza wskazuje także trzykrotne wspomnienie obok Reszeza / Nergala boskiej Siódemki (*Emar 14, 16, 19*). W takim kontekście w tekstach anatolijskich z Emar należy widzieć Nergala.

Nie sposób natomiast ustalić, o którym z dwóch bóstw jest mowa w uszkodzonym kolofonie tekstu *Emar 25*.

Przedmiotem kontrowersji są także dwa najbardziej nas interesujące teksty wspominające o świątyniach i kapłanach Reszeza / Nergala (*Emar 1, 26*). Pierwszy z tych tekstów wspomina Pilsu-Dagana, budowniczego, a zapewne także fundatora, świątyni Reszeza / Nergala. Tekst kończy się standardową maledykcją dla osoby podważającej prawa Pilsu-Dagana i jego synów do sprawowania funkcji kapłańskiej, według której Reszeze / Nergal ma unicestwić „dom i nasienie” winowajcy. Niestety, nie ma wspomnianych żadnych cech mogących pomóc w ustaleniu, o którym z bogów jest mowa. Pozostaje jedynie przypuszczenie, że bardziej prawdopodobną w Emar jest świątynia Reszeza, szczególnie wobec wzmianek o lokalnych hipostazach właśnie tego bóstwa.

Drugi z tekstów (*Emar 26*) przynosi więcej informacji. Otóż Ir'ib-Ba'al i jego potomkowie obok funkcji kapłana *šangû* świątyni Reszeza / Nergala mają także być grabarzami. Informacja taka na pierwszy rzut oka zdaje się wskazywać na Nergala, który bez wątpienia w 2. tys. jest postrzegany jako władca świata umarłych. Należy jednak zauważyć, że łączenie funkcji głównego kapłana świątyni Nergala i grabarza bynajmniej nie jest czymś oczywistym i jest to sytuacja niespotykana. Zatem nawet jeśli będziemy widzieć w omawianym tekście świątynię Nergala, to związek z funkcją grabarza jest raczej wyjątkiem, nie zaś potwierdzeniem reguły. Oczywiście takim samym wyjątkiem jest to w odniesieniu do Reszeza. Na to drugie bóstwo wskazuje jednak określenie świątyni jako poświęconej „Reszefowi / Nergalowi, (temu) od bazaru (^dGIR.UNU.GAL ša KI.LAM)”. Jak powyżej zaznaczono, związek z bazarem i handlem wskazuje zdecydowanie na Reszeza, nie zaś na Nergala. Ponadto imiona w rodzinie Ir'ib-Ba'ala również wskazują na kult Reszeza. Jego syn nosi imię Raszap-Ili (*Emar 168*), zaś synowa to prawdopodobnie Raszap-Iramszi (*Emar 167*). Wszystko to skłania do postrzegania Ir'ib-Ba'ala jako kapłana świątyni Reszeza, nie zaś Nergala.

Na koniec należy zauważyć, że w tekście *Emar 29* – o ile przedstawiona rekonstrukcja jest słuszna – skryba wyraźnie zazaczył, że ideogram ^dG[IR.

¹²³ Imię to było pierwotnie hurycyckim epitetem Ea („zrozumienie, mądrość”), czasem występującym w połączeniu Madi-Hazzizzi, zob. Haas 1994, 297 n.27, 312, 570.

UNU].GAL oznacza kogoś innego aniżeli Nergala, który został obok zapisany za pomocą znaków [^dU.GU]R¹²⁴. Byłby to koronny dowód na rozróżnienie ^dGIR.UNU.GAL, czyli Reszeffa, od ^dU.GUR, czyli Nergala¹²⁵, gdyby nie zły stan zachowania tekstu i problematyczna w związku z tym rekonstrukcja.

Podsumowując omówione powyżej teksty, można zauważyć, że ideogram ^dGIR.UNU.GAL pojawiający się w tekstach z Emar 29 razy, w 13 przypadkach oznacza najpewniej Reszeffa (*Emar* 2–12, 26, 28), zaś w kolejnych 3 jest to prawdopodobne (*Emar* 1, 27, 29). Jednocześnie ten sam ideogram w innych 12 tekstach, z reguły opartych na wzorcach niesyryjskich, oznacza Nergala (*Emar* 13–23, 25). W przypadku jednego uszkodzonego tekstu nie sposób określić, o jakim bóstwie jest mowa (*Emar* 24). Jeśli przyjmiemy powyżej przedstawioną propozycję identyfikacji bóstw, okaże się wówczas, że Reszef posiadał w Emar dwie świątynie i miał swój personel kultyczny. Czczony był najczęściej jako „Pan bazaru”, co w takim mieście jak Emar, które żyło głównie z handlu, nie powinno dziwić, choć nie odpowiada dotychczas przedstawianym cechom Reszeffa. Kult Reszeffa nie ograniczał się jednak tylko do kręgów kupców, ponieważ bóstwo to pojawia się także z przydomkiem „Pan króla”, co świadczy o czci oddawanej mu także przez monarchę. Ponadto poświadczono są różne lokalne hipostazy Reszeffa, co ma swe paralele w Ebla i Ugarit. Wreszcie tytuł „Pan rogów” każe łączyć Reszeffa z Emar z ikonografią syryjską i egipską, gdzie bóg ten przedstawiany był w towarzystwie zwierzęcia o dużym porożu.

C. Onomastyka

Najpopularniejszym w Emar imieniem teoforycznym zawierającym imię Reszeffa jest *Abi-Raszap*. Imię to pojawia się w źródłach w różnych wersjach aż 40 razy. Wersja pełna sylabiczna zapisywana jest na dwa sposoby: ^(m)*a-bi*-^(d)*-ra-ša-ap* (8 razy: *Emar* 44, 47, 62, 115, 135, 136, 158, 160) bądź ^(m)*a-bi*-^(d)*ra-ša-p* (16 razy: *Emar* 50, 53, 67, 68, 90, 97, 98, 155, 157, 162, 164, 168, 170, 171, 173, 192). Wersja skrócona sylabiczna dziesięciokrotnie zapisywana jest jako ^(m)*a-bi-ra* (*Emar* 39, 51, 52, 89, 91, 93, 181, 182, 184, 193), jeden raz zaś wyjątkowo *a-bi-i-ra*

¹²⁴ Bóstwo zapisywane za pomocą ideogramu ^dU.GUR pojawia się w tekstach z Emar jeszcze raz: *Emar* VI, 385:23, gdzie występuje obok hur. bóstwa Szuwala. W wersie 26 wymieniona jest z kolei Ereszkigal. Nic nie wskazuje, by widzieć tu Reszeffa.

¹²⁵ Od Okresu Starobabilońskiego zapisywano tak właśnie imię Nergala, choć uprzednio było to osobne bóstwo – Uqur, uosobiony miecz Nergala, który pełnił funkcję jego wezyra (Wiggermann 2001, 216, 220). Jednak jednocześnie Ugur pojawia się jako bóstwo w Anatolii i hurycyckiej Mezopotamii, zresztą identyfikowane tam z Nergalem (Haas 1994, 367–368).

(*Emar 112*). Oprócz tego 5 razy pojawia się także wersja z ideogramem *a-bi-d*GİR (*Emar 34, 45, 48, 54, 81*). Oczywiście mamy tu do czynienia z typowym imieniem semickim, oznaczającym „Ojcem moim jest Reszef”. Imię to musiało być w Emar popularne wśród wszystkich warstw społecznych dających się uchwycić poprzez źródła pisane. Do najważniejszych osób o tym imieniu z pewnością zalicza się królewicz (*Emar 53, 67, 68, 98, 115, 157, 164, 174*) oraz burmistrz Emar (*Emar 44, 47, 62, 135, 136, 168*). Wśród osób noszących to imię pojawia się także kapłan (*Emar 158*) i wojownik (?) (*Emar 171*). Pozostałe osoby określone są wyłącznie za pomocą imienia ojca lub syna. Mimo to można w przypadku niektórych z nich wskazać na pozycję zajmowaną w społeczeństwie. Na przykład Abi-Raszap, syn Hinna-Ba’ala, najwyraźniej zaliczał się do klasy średniej. Stać go było na kupno ziemi, jednak nabywał jedynie tanie i kiepskiej jakości grunty. Za dwie działki zapłacił odpowiednio 11 i 14 szekli srebra (*Emar 48, 54*). Z pewnością więc nie należał on do najbogatszych mieszkańców Emar, z drugiej jednak strony nie był biedakiem. Podobnie do średniej warstwy urzędników, może wojowników królewskich, należał Abi-Raszap, po którym jego urząd przejął bratanek Awiru (*Emar 170–171*). Z kolei do bogatszych należał zapewne Ir’ibu, syn Abi-Raszapa, jednak najwyraźniej interesy tej rodzinie nie szły najlepiej, skoro „w czasie ucisku i wojny” wyzbywała się ona swych pól za niebagatelną kwotę 200 szekli i $\frac{2}{3}$ miny srebra (*Emar 34*). W okresach trudnych jedni musieli się wyprzedawać, inni z kolei tanio kupowali. „W czasie głodu” winnicę za 200 szekli kupił, najwyraźniej bardzo zamożny, Abi-Raszap, syn Birkali (*Emar 181*). Podobnie bogaczem był Abi-Raszap, syn Aszdudimy, który mógł zapłacić 2 miny srebra za nabywaną działkę (*Emar 81*). Oczywiście brak świadectw o najbiedniejszych członkach społeczności, ponieważ jako tacy nie pojawiają się oni w źródłach pisanych z Emar, które są w większości zabytkami praktyki prawnej.

Drugim imieniem jest Raszap-ili. Imię to pojawia się 30 razy i oczywiście oznacza „Reszef jest moim bogiem”. Najczęściej spotykaną formą zapisu jest ^(md)*ra-ša-ap-i-lí* (11 razy: *Emar 43, 46, 61, 66, 71, 77, 100, 115, 117, 135, 164*) bądź ^(d)*ra-ša₁₀-ap-i-lí* (4 razy: *Emar 42, 148, 172, 185*). Pojawia się jednak także zapis z użyciem ideogramu ^(md)*ra-ša-ap-DINGIR* (4 razy: *Emar 32, 103, 109, 179*) bądź ^(m)*ra-ša-ap-DINGIR-lí* (5 razy: *Emar 85, 123, 186, 188, 189*). Wyjątkowo spotkać można także formę ^(md)*GİR.DINGIR* (1 raz: *Emar 119*) oraz żeńskie imię zapisane ^(fd)*GİR.DINGIR*^{mes} (5 razy, jednak o tej samej osobie i w tym samym dokumencie: *Emar 150–154*). Wśród osób noszących to imię jest skryba, a więc przedstawiciel średniej warstwy społecznej (*Emar 42, 172, 185*). Jednak z pewnością Raszap-ili, syn Ir’ib-Ba’ala, należał do elity Emar, ponieważ po ojcu był kapłanem świątyni Reszefa / Nergala, często też pojawiał się jako świadek w różnych

dokumentach, w tym takich, w których stroną jest starszyzna Emar (*Emar* 43, 46, 61, 77, 100, 137, 167). Podobnie zamożnym mieszkańcem Emar musiał być Baba, syn Raszap-ili, ponieważ stać go było na zakup pola za 20 szekli oraz domu za 170 szekli, a ponadto także występował jako świadek (*Emar* 66, 71, 116, 118, zapewne także 32, 179). Zatem podobnie jak w przypadku imienia Abi-Raszap, tak też i wśród osób noszących imię Raszap-ili, występują osoby i z elity i ze średnich warstw społecznych.

Odmianą poprzedniego imienia jest Raszappa-ili, zawsze zapisywane w ten sam sposób: ^m*ra-šap-pa-DINGIR-li* (*Emar* 56–60). Sądząc z tekstu *Emar* 58–60 pojawiający się tam Raszappa-ili musiał należeć do bogatej rodziny, skoro procesował się z bratem o posiadłości, które leżą aż w trzech miejscowościach. Zatem i tutaj mamy do czynienia z przedstawicielem elity Emar.

Wyjątkowe jest imię będące połączeniem dwu najpopularniejszych imion zawierających wspomnienie Reszefa: Abi-Raszap-ili. Zostało ono zapisane ^m*a-bi-ra-šap-DINGIR-li* (*Emar* 122). Można je rozumieć jako rozbudowane imię mówiące: „Mój bóg Reszef jest moim ojcem”¹²⁶, ewentualnie jako specyficzną formę patronimium: „Raszap-ili jest moim ojcem”.

Innym często pojawiającym się imieniem teoforycznym zbudowanym wokół imienia Reszefa jest Ikun-Raszap. Imię to występuje 21 razy i wiąże się z powszechnym w językach semickich rdzeniem *kn / kwn*. Słabe końcowe *-n* często upodabnia się do początkowego *r-* z imienia Reszefa, stąd obok formy ^(m)*i-ku-un-ra* (15 razy: *Emar* 35, 38, 40, 69, 72, 78, 79, 104, 105, 107, 108, 142, 143, 155, 183) spotkać można zapis *i-ku-ra(-ša-ap)* (4 razy: *Emar* 95, 96, 130, 139) bądź ze zdwojonym *r*: ^m*i-kur-ra-šap* (2 razy: *Emar* 49, 165). Ponieważ rdzeń ten może przybierać wiele znaczeń, w zależności od kontekstu (którego w przypadku danych onomastycznych oczywiście nie znamy), imię to można tłumaczyć „Reszef jest niezawodny”¹²⁷, „Reszef mocno zadziałał”¹²⁸, „Reszef umocnił”¹²⁹ itd. Bez wątplenia imię to zakłada moc, siłę, stanowczość wiążącą się z Reszefem. Owa boska siła najwyraźniej działała w tym wypadku ku pożytkowi wiernego, który z wdzięczności nadał właśnie takie imię swemu synowi. Wprawdzie imię to nie jest specyficznie przynależne jedynie Reszefowi, jednak należy zauważyć, że wyjątkowo dobrze pasuje ono do bóstwa, o którym skądinąd wiemy, że było postrzegane jako wojownicze i groźne. Niestety, nie ma w źródłach określeń stanu społecznego osób o imieniu Ikun-Raszap. Domyślać się możemy, że niektóre z nich cieszyły się szacunkiem, ponieważ

¹²⁶ Tak Lipiński 2009, 126.

¹²⁷ „Rašap ist zuverlässig”, Pruzsinszky 2003, 459–461.

¹²⁸ „Resheph has acted firmly”, Lipiński 2009, 128.

¹²⁹ Por. biblijne imię Jakin (*yāqīn*).

często wymieniane są jako świadkowie, na przykład Ikun-Raszap, syn Rihšu (*Emar* 35, 38, 40, 69, 72, 130), lub Ikun-Raszap i jego syn Zuzanu (*Emar* 78, 95, 104, 105, 107, 139, 142). Ten ostatni, wraz ze swym bratem Hemim, mógł sobie pozwolić na kupno za ½ miny pola, co świadczy o tym, że rodzina należała do zamożnych.

Odmianą powyższego imienia jest trzykrotnie występujące imię Iakun-Ra(szap). Obok pierwotnej formy *ia-ku-un-ra* (*Emar* 74, 187) spotkać można także formę ze zasymilowanym *-n-*, co dało *ia-ku-ur-ra* (*Emar* 161). Imię to także pochodzi od rdzenia *kn / kwn* i ma takie samo znaczenie jak powyższe¹³⁰.

Dość często pojawia się także imię Raszap-abu – „Reszef ojcem” – poświadczony 17 razy. Niemal zawsze jest ono zapisywane w ten sam sposób: ^(md)GİR-*a-bu* (*Emar* 37, 63, 70, 73, 88, 120, 121, 125, 131, 133, 134, 144, 145, 146, 163, 190, 191), z jednym wyjątkiem: ^dGİR-AD (*Emar* 163). Trzykrotnie wspomniany jest żeglarz (*Emar* 120, 121, 190), jednak zapewne ważniejszą w Emar personą był Raszap-abu, syn Abi-kapi, który wielokrotnie pojawiał się jako świadek w różnych umowach, miał nieruchomość położoną w Emar, a ponadto kupił za 100 szekli sad (*Emar* 37, 70, 73, 88, 126, 131, 191). Być może także o tej samej osobie jest mowa w tekście *Emar* 63, gdzie Raszap-abu bez podanego imienia ojca nabył za 100 szekli pole. Kolejny Raszap-abu (a może ten sam?) sprzedał swój dom za 100 szekli (*Emar* 144–146). Wreszcie Raszap-abu, syn Ba'al-qarrada, pełnił funkcję skryby (*Emar* 191). Wśród osób noszących to imię mamy więc reprezentantów różnych grup społecznych.

Nieco rzadziej wymieniane jest w tekstach z Emar imię Raszap-la'i, które pojawia się siedmiokrotnie (*Emar* 41, 94, 99, 106, 129, 132, 173), jednak cztero-, a być może nawet pięciokrotnie wspomniana jest ta sama osoba: Raszap-la'i, syn Kirry (*Emar* 41?, 94, 106, 129, 173). Imię zapisywane jest zawsze w ten sam sposób: ^(md)*ra-ša-ap-la-i*, a oznacza ono: „Reszef jest potężny”¹³¹. Niestety, we wszystkich przypadkach są to tylko świadkowie rozmaitych transakcji, nie można więc wiele powiedzieć o ich pozycji społecznej. Jedyne częstotliwość wymieniania Raszap-la'i, syna Kirry zdaje się świadczyć o jego istotnej roli.

Kolejne imię Iddi'-Ra(szap?), pojawiające się 6 razy, wzbudza wątpliwości przede wszystkim z powodu niepewności co do imienia bóstwa. Ponieważ w tekstach z Emar siedmiokrotnie można spotkać imię Iddi'/Itti-Ramu, Pru-

¹³⁰ Lipiński 2009, 128 uważa, że forma ta stanowi dialektały wariant poprzedniego imienia, natomiast Pruzsinszky 2003, 418 widzi tu formę zwrotną: „Ra(šap) hat sich zuverlässig gezeigt”.

¹³¹ Identyczne imię pojawiło się wcześniej nad środkowym Eufratem, zob. *Mari* 19.

zszinszky sugeruje¹³², że imię Iddi'-Ra należy odczytać Iddi'-Ra(mu). Mielibyśmy jednak dość wyjątkową sytuację, że w jednej społeczności ten sam skrót służył do oznaczania dwóch różnych bóstw. Wydaje się to mało prawdopodobne¹³³, choć na podstawie obecnie dostępnego materiału źródłowego takiej możliwości ostatecznie wykluczyć nie można. Ponieważ jednak materiał onomastyczny zawierający imię Reszefa jest zdecydowanie liczniejszy aniżeli ten związany z Ramu (tj. „Wzniosły”), wydaje się więc, że mimo występowania imienia Iddi'/Itti-Ramu należy co najmniej brać pod uwagę, iż imię Iddi'-Ra jest skrótem od Iddi'-Ra(szap). Drugim problemem związanym z tym imieniem jest forma zawartego w nim czasownika *yd'*. E. Lipiński sugeruje, by zamiast *-di-* czytać *-de-*, co jednak wydaje się wątpliwe. O ile można taką lekcję zaakceptować przy pisowni *id-di-ra* (Emar 76), to już przy najczęściej spotykanej wersji *id-di-ih-ra* (Emar 75, 92, 110, 117) jest ona wątpliwa, zaś przy zapisie *id-di-i'-ra* (Emar 65) – wyraźnie wskazującym na samogłoskę *i* – zupełnie wykluczona. Wydaje się więc, że należy odrzucić propozycję tłumaczenia tego imienia (i jemu podobnych) jako „Reszef uznał (dziecko)”¹³⁴ i pozostać przy najprostszej wersji: „Reszef zna (dziecko)”¹³⁵.

Czterokrotnie w tekstach z Emar pojawia się imię Igur-Raszap (Emar 175–178), zapisywane zawsze w ten sam sposób (^m*i-gur-ra-šap*), należy jednak zaznaczyć, że jest to ta sama osoba pojawiająca się w jednym dokumencie. Tym razem nie ma wątpliwości, że imię to zawiera w sobie imię Reszefa, niestety, szerokie pole semantyczne czasownika¹³⁶ utrudnia jego zrozumienie. Stąd proponowano: „Reszef przebywał / pozostał”¹³⁷ bądź „Reszef się zbliżył”¹³⁸, a można też rozumieć „Reszef zamieszkał (w pobliżu)”, „Reszef zagościł” itp. W każdym wypadku imię to oznacza bliskość z bóstwem. Igur-Raszap z pewnością nie był osobą biedną, ponieważ nabył za 41 szekli dom, choć trzeba przyznać, że jak za dom w Emar nie była to kwota wysoka.

Również czterokrotnie pojawia się w Emar imię Raszap-kabar, zapisywane – jak to powyżej było wspomniane – bądź przy pomocy skróconego ideogramu ^dGIR.GAL (Emar 83, 102), bądź też w pełni sylabicznie ^{md}*ra-ša₁₀-ap-ka-bar* (Emar 113, 114). Imię ma jasne znaczenie: „Reszef jest wielki”. We wszystkich przypadkach możemy coś powiedzieć o statusie społecznym osób noszących

¹³² Pruzsinszky 2003, 445–446.

¹³³ Lipiński 2009, 130–131.

¹³⁴ Tak Lipiński 2009, 129–130.

¹³⁵ Tak Pruzsinszky 2003, 445.

¹³⁶ Zob. BDB 158; DUL 305–306; HAL s.v. *gwr*.

¹³⁷ „Rašap verweilte (?)”, Pruzsinszky 2003, 450.

¹³⁸ „Resheph came near”, Lipiński 2009, 131.

to imię. Pierwszy z wymienionych Raszap-kabar, ojciec Ikun-Dagana, zapewne nie dożył smutnej sytuacji, gdy synowi skonfiskowano dom warty 300 szekli (*Emar* 83). Tak wysoka wartość domu wskazuje, że rodzina musiała należeć do zamożnych. Podobnie zapewne było w przypadku Raszap-kabara, syna Muhra-achi, który dziedziczył po ojcu dom i chatę, a że najpewniej był nieletni, mieszkać miał razem z matką (*Emar* 113–114). Z kolei Raszap-kabar, syn Jahši-Dagana najwyraźniej miał kłopoty finansowe, ponieważ musiał się zapożyczyć na $\frac{1}{3}$ miny i $4\frac{1}{2}$ szekla srebra oraz nieznaną ilość jęczmienia. Można się więc domyślać, że należał on do co najwyżej średniej warstwy społeczeństwa Emar. Chyba jednak nie był zwykłym biedakiem, ponieważ takiemu nie pożyczono by całkiem sporej kwoty.

Nieco więcej kłopotu sprawia dość rzadkie, gdyż występujące czterokrotnie¹³⁹, imię zapisywane *ra-ša-ap-ti* (*Emar* 30, 33, 36, 180). Zwykle imię to odczytuje się jako Raszap-balaṭu¹⁴⁰, co znaczy „Reszef życiem”. Jednak Lipiński zaproponował, by widzieć tu imię Raszap-rapi’, czyli „Reszef uzdrawiający, Reszef uzdrowiciel”¹⁴¹. Zatem zamiast tradycyjnego odczytania sumerogramu TI, wiążącego go z akadyjskim rzeczownikiem *balāṭu*, sugerował związek z zachodniosemickim rdzeniem *rp’*, uzasadniając to występującym dla czasownika *balāṭu* znaczeniem „uzdrawiać”, „utrzymywać w zdrowiu” itp.¹⁴² Za taką interpretacją zdaje się przemawiać sylabiczny zapis imienia Reszefa, który jednoznacznie wskazuje na zachodniosemicki język. Z drugiej jednak strony wiemy, że mieszkańcy Syrii używali imion pochodzenia akadyjskiego. Zresztą w Emar występuje nawet teoforyczne imię zawierające z jednej strony imię zachodniosemickiego bóstwa, z drugiej zaś – akadyjski rzeczownik *balāṭu*, mianowicie żeńskie imię Nikkal-balaṭu. Ponieważ jest ono zapisane sylabicznie (^tIR-SAG^ʔ-^rba-la^ʔ-^{ti})¹⁴³, mamy pewność, że rzeczywiście tego typu imiona funkcjonowały w Emar. Aby jednak rzecz pozostała skomplikowana, jednocześnie dysponujemy w Emar

¹³⁹ Jednak mowa jest o trzech, a być może nawet tylko dwóch osobach. Jednym z nich jest *ra-ša-ap-ti*, syn Uggala (*Emar* 36). Drugim jest *ra-ša-ap-ti*, określane jako syn Takkaty (*tak-kà-ta*; *Emar* 180) bądź jako syn Takbity (*tak-bi-ta*; *Emar* 33). Jednak oba te dokumenty są dwiema kopiami tego samego tekstu, z pewnością więc mowa jest o tej samej osobie, a różnica w zapisie wynika z pomyłki skryby. Trudno jednak ustalić, która forma jest poprawna. Lipiński 2009, 126–127 widzi tu dwie różne osoby, zaś Pruzsinszky 2003, 692–693 pomija w swym wykazie przykład *Emar* 180. Wreszcie ostatni przypadek ze względu na uszkodzenie tekstu (*ra-ša-ap-ti*, syn [...]; *Emar* 30) można zarówno łączyć z którymś z poprzednich przypadków, jak i traktować jako zupełnie różny.

¹⁴⁰ Arnaud 1987, 212–218; Arnaud 1991a, 22–23; Tsukimoto 1990, 202; Pruzsinszky 2003, 692.

¹⁴¹ Lipiński 2009, 127.

¹⁴² *AHW* 99; *CAD B*, 58–61.

¹⁴³ Beckman 1996, 56:21. Oprócz tego pojawia się zbliżone imię Marduk-muballit (^dAMAR. UTU-mu-ba-lí-it), Arnaud 1987, 3:31’.

innym imieniem, również teoforycznym, zbudowanym najpewniej wokół rdzenia *rp'*, to jest ^dLAMMA^z-*ra-pí*-¹⁴⁴. Co więcej, pod ideogramem ^dLAMMA może kryć się Reszef, podobnie jak to miało miejsce w Ugarit¹⁴⁵. Rozstrzygnięcia sporu nie ułatwia wątpliwe odczytanie obu imion. Należy zatem uznać, że obecnie nie można w sposób pewny określić poprawnego odczytania imienia *ra-ša-ap-TI*. Niezależnie jednak od proponowanej lekcji nie zmienia się znaczenie tego imienia, w którym Reszef pojawia się jako bóstwo dające życie, uzdrawiające.

Problematyczne jest rozumienie imienia Zu-Ra(szap) (*Emar 127, 128*), które w tekstach z Emar pojawia się tylko dwukrotnie, odnosząc się w obu przypadkach do tej samej osoby. Lipiński twierdzi, że imię to zostało błędnie odczytane i – ignorując końcowe *a* – proponuje *Şur* (*şú-ra*), nawiązując do bóstwa *Şur*, czyli uosobionej góry¹⁴⁶. Teza ta oparta jest jednak na jednym kontrowersyjnie interpretowanym imieniu z *Sam'al*¹⁴⁷, zatem młodszym o kilkaset lat. Tymczasem w samym Emar występuje wiele setek imion właśnie tego typu. Można wśród nich spotkać imię: *Zu-Asztarti*¹⁴⁸, *Zu-Ba'al*¹⁴⁹, *Zu-Marduk*¹⁵⁰, *Zu-Zababa*¹⁵¹ i inne. Nie ma oczywiście wątpliwości, że są to imiona teoforyczne. W takim kontekście imię *Zu-Ra(szap)* wydaje się bardziej prawdopodobne, choć – ponieważ imię jest krótkie – nie sposób wykluczyć innych możliwości¹⁵².

Występujące jedynie raz imię *Iddin-Ra(szap)* (*Emar 147*) nie stwarza większych kłopotów, jeśli chodzi o znaczenie. Bez wątplenia mówi ono, że „Reszef dał” potomka. Oczywiście zawiera ono w sobie dziękczynienie dla bóstwa dającego potomstwo¹⁵³.

Problematyczne jest rozumienie rzadko występującego imienia *Iphur-Raszap*. Pojawia się ono jedynie raz w formie z ideogramem (*ip-ḥur-d*GIR; *Emar*

¹⁴⁴ Beckman 1996, 60:4. Por. biblijne imię Refajasz (*r^epāyā^h*) 1 Krn 3,21; 4,42; 7,2; 8,37; 9,43; Ne 3,9.

¹⁴⁵ Zob. powyżej paragraf poświęcony chronologii kultu oraz formom imienia Reszefa w Ugarit. Por. Lipiński 2009, 127.

¹⁴⁶ Lipiński 2009, 132.

¹⁴⁷ *Bar-Şur* rozumiane jako „Syn Góry”, na podstawie ug. *gr*, aram. *tūr*, hebr. *şūr*; Lipiński 2000, 604. Problematyczne jest, czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z imieniem teoforycznym.

¹⁴⁸ Pruzsinszky 2003, 831–840 podaje, że imię to występuje 114 razy.

¹⁴⁹ Pruzsinszky 2003, 840–851 podaje, że imię to występuje 141 razy.

¹⁵⁰ Pruzsinszky 2003, 856 podaje, że imię to występuje 1 raz.

¹⁵¹ Pruzsinszky 2003, 857 podaje, że imię to występuje 1 raz.

¹⁵² Pruzsinszky 2003, 857 dopuszcza inną interpretację imienia, zaznaczając ją „???”; jednak nie przedstawia żadnej propozycji, zob. także komentarz do katalogu s. 187 n.374.

¹⁵³ Choć nie jest oczywiste akadyjskie pochodzenie tego imienia, wbrew Pruzsinszky 2003, 445; zob. Fleming 2004, 598. Identyczne imię pojawiało się wcześniej nad środkowym Eufratem, zob. *Mari 7–16*.

80)¹⁵⁴. Regine Pruzsinszky tłumaczyła to imię „Reszef zgromadził (rodzinę)”, za podstawę biorąc akadyjski czasownik *paḫāru* „zbierać, zgromadzić, skupić”¹⁵⁵. Z kolei najnowsza propozycja E. Lipińskiego wiąże to imię z zachodniosemickim rdzeniem *bḫr* „wybrać”, stąd autor ten proponuje odczytanie Ibhar-Raszap, co miałyby oznaczać „Reszef wybrał”¹⁵⁶. Poparciem dla takiego właśnie rozumienia imienia ma być pełna forma imienia *ib-ḫar-^dGİR-ša-ma-li*, co ma oznaczać „Reszef wybrał lewe (spośród bliźniąt)”¹⁵⁷. Bez wątplenia znaki *ip* oraz *ḫur* można odczytać odpowiednio jako *ib* oraz *ḫar* w przypadku imienia *ip/ib-ḫur/ḫar-^dGİR*¹⁵⁸. Także inne imiona tego typu w pełnej formie (np. najpopularniejsze Iphur-Dagan) są zapisywane zawsze *ip/ib-ḫur/ḫar-bóstwo X*¹⁵⁹. Należy jednak zauważyć, że w Emar imię to występuje także w formie skróconej, bez dodanego imienia bóstwa. W takiej sytuacji jest ono zawsze (sześciokrotnie) zapisywane *ip-ḫu-ru*¹⁶⁰. W takim wypadku forma „Ibhar” nie jest możliwa, ponieważ znak *ḫu* nie może być stosowany dla zapisu *ḫa*. Samogłoską bez wątplenia musiało być „u”, nie zaś „a”, co kieruje nas raczej ku językowi akadyjskiemu. Ponadto imiona tego rodzaju występują także w Babilonii i to już w Okresie Staroakadyjskim, a nawet w Elamie w Okresie Starobabilońskim (*ip-ḫur*; *ip-ḫu-ru[-um]*), gdzie raczej trudno byłoby się spodziewać użycia zachodniosemickiego rdzenia¹⁶¹. Wreszcie w tekstach Naram-Sina mamy do czynienia z wyjaśnieniem znaczenia tego imienia (w tym wypadku imienia mówiącego), gdy podczas buntu przeciwko temu władcy mieszkańcy Kisz z e b r a l i s i ę i uczynili królem Iphur-Kisza¹⁶². Dane mezopotamskie każą zatem z ostrożnością podchodzić do nowego sposobu odczytania imienia zaproponowanego przez E. Lipińskiego. Ponadto sugestia tego autora, że w przypadku *ib-ḫar-^dGİR-ša-ma-li* mowa jest o wyborze jednego z bliźniąt (lewego), oparta jest na rekonstrukcji tekstu, gdyż wydawca tekstu

¹⁵⁴ Pruzsinszky 2003, 492 podaje ponadto błędnie imię ^m*ip-ḫu-ur-ra*, podczas gdy imię to w rzeczywistości brzmi ^m*i-ḫu-ur-ra*; zob. niżej.

¹⁵⁵ Pruzsinszky 2003, 492.

¹⁵⁶ Lipiński 2009, 127–128.

¹⁵⁷ *Yibḫar-Rašap-šamā’lī*, Lipiński 2009, 128.

¹⁵⁸ Choć wbrew wydawcy tekstu, ponieważ Beckman zapisuje imię *Ip-ḫur-^dGİR*, zapewne również wiążąc imię z językiem akadyjskim.

¹⁵⁹ Zob. Pruzsinszky 2003, 490–492.

¹⁶⁰ Pruzsinszky 2003, 492.

¹⁶¹ Zob. *CAD P*, 24–25.

¹⁶² Warta podkreślenia jest gra słów: *Kiš^{ki} ip-ḫu-ur-ma^m Ip-ḫur-Kiš^{ki} ... ana š[arut]im iššu*; *CAD P*, 24–25. Imię Iphur-Kisza bywa w innych kopiach zapisywane ^m*ip-ḫu-ur-Kiš^{ki}*, co bezdyskusyjnie wskazuje na sposób odczytania imienia, zob. Tinney 1995, 9.

podaje w transkrypcji jedynie *ip-ḥur-d* GİR ša x x¹⁶³. Trudno więc budować dalej idące hipotezy, mając za podstawę uszkodzony tekst. Zresztą sam E. Lipiński przyznaje, że można tu widzieć nie „lewe (z bliźniąt)”, lecz – podobnie jak to czyni R. Pruzsinszky¹⁶⁴ – akad. *šamallû* „agent handlowy, pomocnik, młodszy skryba”. Dodajmy, że mogłoby to być także – o ile proponowana rekonstrukcja jest słuszna – określenie bóstwa: „Reszef północny” czy też po prostu „Reszef z Sam'al”, co wobec poświadczanego kultu Reszefa w tym rejonie (zob. niżej rozdział poświęcony Reszefowi w Cylicji) nie budzi zdziwienia. Wobec przedstawionych argumentów trafniejszym wydaje się pozostanie przy dotychczasowej lekcji imienia Iphur-Raszap i powiązanie go, tak jak podobnych imion mezopotamskich, z akad. czasownikiem *paḥāru*. Imię nowo narodzonego dziecka byłoby więc wyrazem dziękczynienia dla bóstwa za zgromadzenie zapewne uprzednio z jakichś względów rozdzielonej rodziny. Samo dziecko zaś było zapewne efektem owego zgromadzenia. Nie ulega wątpliwości, że Reszef jest tutaj postrzegany jako bóstwo przyjazne, wspomagające rodzinę. Jak zwykle więc w onomastyce wysuwa się na pierwszy plan dobroczynny aspekt Reszefa.

W przypadku kolejnego imienia próba znalezienia jego znaczenia jest raczej bardziej loterią aniżeli naukowym rozważaniem. Reprezentowane w formie ^m*i-ḥu-ur-ra* zaledwie jeden raz imię Ihur-Ra(szap?)¹⁶⁵ (*Emar 122*) budzi wątpliwości, przede wszystkim ponieważ nie jest pewne czy rzeczywiście końcowe *-ra* jest skróceniem imienia Reszefa. Brak paraleli z innym imieniem zapisanym ideogramem czy choćby znaku ^d. Oczywiście nie wyklucza to możliwości postrzegania tego imienia jako teoforycznego, należy jednak taką tezę traktować z ostrożnością. Kolejne wątpliwości wzbudza użyty czasownik. Otóż w rzeczywistości nie wiemy, z jakim rdzeniem mamy do czynienia. Trudno orzec, czy podwójne *-rr-* powstało z połączenia końcowego *-r* w rdzeniu czy też z innej spółgłoski słabej, na przykład *-n*, które upodobniło się w wymowie do *r*. Stąd E. Lipiński bierze pod uwagę rdzeń *yḥn* oraz *ḥwr*. Pierwszy z nich daje według tegoż autora znaczenie „Reszef wyróżnił, sprzyjał”, zaś drugi – „Reszef osiadł”¹⁶⁶. Można sobie jednak łatwo wyobrazić kilka kolejnych rdzeni mogących być tutaj w użyciu, na przykład **ḥrr* (jak w imieniu Erra). Wszystkie propozycje tego typu będą jednak jedynie kolejnymi hipotezami, bez możliwości weryfikacji, dopóki nie pojawi się nowy materiał źródłowy.

¹⁶³ Beckman 1996, 33:12. Dokładnie taką samą transkrypcję podaje MEDA. Z kolei Pruzsinszky 2003, 492 podaje imię jako Iphur-Raşap-šamalli.

¹⁶⁴ Pruzsinszky 2003, 492.

¹⁶⁵ Pruzsinszky 2003, 492 błędnie zapisała to imię jako Iphur-Ra(szap).

¹⁶⁶ Lipiński 2009, 128–129.

Nie jest łatwe w interpretacji także imię Jaši-Raszap (*ia-šī^{-d}gīr*), występujące zaledwie jeden raz (*Emar 84*). Najbardziej oczywiste jest połączenie tego imienia z ogólnosemickim rdzeniem *yš' / wd'*. Otrzymalibyśmy wówczas imię zawierające prośbę rodzącej matki: „Reszefie, niech (dziecko) wyjdzie!”¹⁶⁷ Ewentualnie imię takie można interpretować jako prośbę o uzdrowienie nowo narodzonego: „Reszefie, niech (demon choroby) wyjdzie / odejdzie”. Tego typu imiona są często spotykane w onomastyce z *Emar*¹⁶⁸. Problemem jest jednak fakt, że obok zapisu *ia-ši/šī/šu/šú-bóstwo X* pojawia się także forma *ia-aḥ-ši/šī/šu/šú-bóstwo X*. Stąd R. Pruzsinszky dla wszystkich takich imion przyjmuje jako podstawową formę „Iaḥši/šu-bóstwo X” i tłumaczy „bóstwo X zobaczyło”¹⁶⁹. Nie jest jednak pewne, czy jest to to samo imię, czy też raczej są to różne imiona. Wobec takich wątpliwości należy pozostać przy zapisie bezpośrednio wynikającym z tekstu i czytać imię Jaši-Raszap (*ia-šī^{-d}rašap*). Reszef znowu więc jawi się jako dobroczynne bóstwo pomagające w porodzie bądź odganiające demony choroby.

Kolejnym imieniem, które sprawia kłopoty w interpretacji, jest Itta-Ra(szap). Imię to pojawia się tylko raz w formie *it-ta-ra* (*Emar 101*), na dodatek wydawca tekstu podaje w wątpliwość pochodzenie tabliczki i sugeruje, że może ona nie pochodzić z *Emar*¹⁷⁰. Jest to o tyle istotne, że w *Emar* są stosunkowo często spotykane imiona typu Itti-bóstwo X¹⁷¹. Być może więc zapis *it-ta-* jest jakąś lokalną odmianą podstawowego *it-ti-*. Wydaje się, że imiona tego typu wiążą się z rdzeniem *ntn* i należy je tłumaczyć „bóstwo X dało (potomka)”. Początkowe *n* upodobniło się do *t*, zaś końcowe – do *r* z imienia Reszefa¹⁷². Takie imię byłoby identyczne z występującym jedenastokrotnie w Ebla *i-ti^{-d}ra-sa-ap*¹⁷³ oraz z rzadkim w *Emar* Iddin-Ra(szap). Inna propozycja wiąże imię Itti-Ra(szap) z rdzeniem *'tw* bądź *'ty*, co miałyby dawać znaczenie „Reszef przyszedł”¹⁷⁴. Wreszcie imię to można połączyć z mezopotamskimi imionami również rozpoczynającymi się od *itti-*, co miałyby oznaczać „z (aprobatą) bóstwa X”, w tym wypadku Reszefa¹⁷⁵. Niezależnie od problemów ze znaczeniem imienia, wątpliwość w tym wypadku budzi skrócenie imienia Reszefa. Ponie-

¹⁶⁷ Tak Lipiński 2009, 129.

¹⁶⁸ Pruzsinszky 2003, 407–416.

¹⁶⁹ Ba'al / Dagan itd. „sah / lieb sehen”.

¹⁷⁰ Beckman 1996, 119.

¹⁷¹ Itti-Dagan, Itti-EN, skrócone forma Itti, Ittinu, zob. Pruzsinszky 2003, 527–529.

¹⁷² Lipiński 2009, 131 proponuje dla bardzo podobnego imienia Itti-Ramu przejście **Yintin-Rāmu* > *Yittirāmu*, które odpowiednio pokazuje proces zmian od strony filologicznej.

¹⁷³ Zob. paragraf dotyczący onomastyki w rozdziale poświęconym tekstom z Ebla.

¹⁷⁴ Lipiński 2009, 130–131.

¹⁷⁵ Pruzsinszky 2003, 527.

waż imię pojawia się tylko raz, brak więc jakiegokolwiek pełnej wersji imienia, potwierdzającej, że mowa jest właśnie o Reszefie. Wahanie budzi imię Iddi'/Itti-Ramu, co mogłoby sugerować właśnie Ramu, nie zaś Reszefa. Jak jednak wyżej zaznaczono, imię Reszefa jest w tej sytuacji co najmniej równie prawdopodobne jak Ramu. Jeśli widzieć tu imię teoforyczne pochodzące od imienia Reszefa, to Rapiu, syn Itta-Ra(szapa), najwyraźniej należał do niższych warstw społecznych, był bowiem zobowiązany do prac przy kanałach.

Wśród imion w Emar pojawia się także jeden raz akadyjskie imię Tura-Raszap (*tu-ra-dGIR*; *Emar 82*), które oznacza: „Zwróć się (ku mnie) Reszefie!” Jest ono w rzeczywistości formą modlitwy skierowanej do bóstwa.

Z kolei inne imię akadyjskie Raszap / Nergal-iramszi (*Emar 166*) budzi wątpliwości ze względu na występujące bóstwo. Jak wyżej zaznaczono, imię zawierające ideogram ^dGIR.UNU.GAL prawdopodobnie odnosi się do Reszefa¹⁷⁶, choć nie można wykluczyć Nergala¹⁷⁷. W tym wypadku należy wziąć pod uwagę, że teść Raszap/Nergal-iramszi został kapłanem świątyni Reszefa / Nergala. Powyżej sugerowano, że bardziej prawdopodobny jest tutaj Reszef, co może wskazywać na odczytanie omawianego imienia jako Raszap-iramszi. Reszefa sugeruje także imię syna Ir'ib-Ba'ala i zarazem szwagra Raszap/Nergal-iramszi: Raszap-ili (*Emar 167*), co wskazywać może na jakiś szczególny związek rodziny z tym właśnie bóstwem. Oczywiście wszystko to są jedynie poszlaki i nie sposób z pewnością orzec, jak brzmiało imię. Zresztą jest ono dość wyjątkowe w swej wymowie, ponieważ oznacza: „Reszef/Nergal ją kocha”.

Podobne wątpliwości budzi drugie imię z pełnym zapisem ideogramu: ^dGIR.UNU.GAL-be-el-id-ri Raszap/Nergal-bel-idri (*Emar 141*), od którego nazwana jest jedna z bocznych uliczek. Przede wszystkim należy zauważyć, że trafne jest dostrzeżenie tutaj imienia teoforycznego¹⁷⁸. Mniejsze uliczki Emar – w odróżnieniu od głównych arterii miasta – są nazywane zwykle od imion właścicieli sąsiednich nieruchomości¹⁷⁹. Dlatego propozycja, by wprowadzić tu poprawkę na „Reszef, pan Buzqa” wydaje się niezasadna¹⁸⁰. Niestety, nie sposób ustalić z pewnością, który z bogów okazał się być „panem pomocy”, ponieważ to właśnie oznacza omawiane imię. Jak wyżej zaznaczono, bardziej prawdopodobny jest Reszef, jednak nie można ostatecznie wykluczyć także Nergala.

¹⁷⁶ Imię jako Rašap-Irāmši odczytuje Lipiński 2009, 132.

¹⁷⁷ Pruzsinszky 2003, 650 widzi tu Nergal-irāmši, podobnie jak wydawca tekstu Sigris 1993, 177: Nergal-ir'amši.

¹⁷⁸ Tak: *Emar VI*, 158:6; podobnie Pruzsinszky 2003, 649. Imię jest podobne w swej konstrukcji do Adad-idri (tj. Hadad-ezer).

¹⁷⁹ Festuccia & Mori 2010, 298.

¹⁸⁰ *be-el Bu-uz-qa*, Lipiński 2009, 154 n.571.

Nie ma natomiast żadnych wątpliwości w odczytaniu imion zawierających hurycką formę imienia Reszefa, ponieważ są one zawsze zapisywane sylabicznie. Dwukrotnie spotkać się można z imieniem identycznym z imieniem bóstwa: Irszap(pa) (*i-re-ša-ap*, *Emar 111*, 139). Niestety, w obu przypadkach osoby te pełnią funkcję świadków i nic nie można powiedzieć o ich statusie społecznym.

Wyjątkowe w swym charakterze jest imię Abi-Irszappa (*Emar 31*, 55, 149, 169). Jest to hybryda semicko-huryccka, gdyż obok hurycckiej formy imienia Reszefa występuje semicki komponent „mój ojciec”. Problem budzi występujące trzykrotnie zbliżone imię Abi-Irša(ppa?) (*a-bi-ir-ša₁₀*; *Emar 31*, 55, 169). Może być to zarówno skrócona wersja pełnej formy *a-bi-ir-ša₁₀-ap-pa* (*Emar 149*)¹⁸¹, jak i inne imię Abi-Eresz¹⁸². Biorąc jednak pod uwagę identyczny sposób zapisu obu imion i częstą w Emar praktykę skracania imienia, a także brak w Emar zapisanego w sposób niebudzący wątpliwości imienia Abi-Eresz (oraz brak takiego imienia w innych źródłach), należy się przychylić do tezy, że mamy tu do czynienia ze skróconym imieniem Abi-Irszappa. Niestety, osoby noszące to imię pojawiają się wyłącznie jako świadkowie transakcji.

Hurycką formę imienia Reszefa zawiera także imię Ikki-Irszap(pa) (*ik-ki-ir-ša-ap*; *Emar 138*). Imię to pojawia się zaledwie jeden raz i nie jest pewne, czy można z nim łączyć dwa inne, które mogą być formą skróconą¹⁸³. Nie sposób przy tym ustalić znaczenia tego imienia.

Oprócz powyżej wymienionych imion Reszef pojawia się także w kilku uszkodzonych tekstach, gdzie nie można zidentyfikować formy imienia (*Emar 64*, 86, 87, 125, 159). Przykłady te jednak również świadczą o kulcie Reszefa w Emar.

Na koniec omawiania danych onomastycznych należy zaznaczyć, że w Emar najprawdopodobniej nie występuje imię Ibni-Raszap, mimo sugestii E. Lipińskiego¹⁸⁴. Zdecydowanie bardziej prawdopodobne jest pozostanie przy odczycie D. Arnaud, który widzi tu Ibni-Dagana¹⁸⁵. Podobnie nie sposób widzieć imienia

¹⁸¹ Pruzsinszky 2003, 38–39. W swym komentarzu do katalogu Pruzsinszky (s. 189 n.392) powołuje się na pracę Gröndahl 1967, 78, 101, gdzie jednak autorka ta tłumaczy ugaryckie imię *ilirš* jako „Mein Gott ist Iršu”, nie zaś Irszappa!

¹⁸² Lipiński 2009, 132. Zob. także o semickich imionach teoforycznych z elementem *’rš* poniżej, w rozdziale poświęconym źródłom punickim.

¹⁸³ *I-ik-ki-ri*, *Emar VI*, 109:5; *iq-qi’-ra*, Arnaud 1991a, 1:4. Ten drugi przykład Pruzsinszky 2003, 455 przedstawia jako *ik-ki-ra*.

¹⁸⁴ *Ib-ni-Ra²-[ša-ap]*; Lipiński 2009, 131.

¹⁸⁵ ^m*Ib-ni-Da¹[]*; *Emar VI*, 339:5’. Tak też EBDA: ^m*Ib-ni-da*[] oraz Pruzsinszky 2003, 435. Należy przy tym zauważyć, że Pruzsinszky wymienia różnie zapisywane imię Ibni-Dagan aż 69 razy, zaś imię Ibni-Raszap nie pojawia się w jej katalogu ani razu.

ʿAmmu-Ra(szap), jak tego chce z kolei R. Pruzsinszky¹⁸⁶, ponieważ najpewniej mamy tu do czynienia ze skrótem znanego imienia ʿAmmu-ra(pi)¹⁸⁷.

Przed wszystkim należy zauważyć, że imiona teoforyczne pochodzące od imienia Reszefa są bardzo częste (aż 164 przykłady) w materiale onomastycznym z Emar. Wprawdzie trudno o dokładne porównania, jednak szacuje się, że najczęściej w imionach teoforycznych występuje Dagan, po nim Baʿal, a następnymi są właśnie Reszef oraz bóstwo księżyca¹⁸⁸. Świadczy to o dużej popularności kultu Reszefa w społeczeństwie Emar i potwierdza dostrzeżenie Reszefa w zapisie ^dGIR.UNU.GAL. Byłoby bowiem sytuacją niespotykaną, gdyby onomastyka potwierdzała kult bóstwa, które w ogóle nie pojawia się w danym rejonie. Ponieważ źródła z Emar, w których pojawia się materiał onomastyczny, mają dość jednolity charakter i są to przede wszystkim dokumenty praktyki sądowej, zatem odnoszą się niemal wyłącznie do wyższej i średniej warstwy społeczeństwa. Brak natomiast danych o biedocie, która nie przeprowadzała transakcji nieruchomości, nie spisywała testamentów itd. Dlatego mówiąc o popularności kultu Reszefa w społeczeństwie Emar na podstawie onomastyki, musimy zaznaczyć, że mówimy tylko o tych grupach społecznych, które są dostępne poprzez zachowane źródła.

¹⁸⁶ Pruzsinszky 2003, 132 (*Emar VI*, 52:70).

¹⁸⁷ Zob. Lipiński 2009, 130 n.515.

¹⁸⁸ Taką kolejność przedstawia Fleming 1992, 241.

X. ANATOLIA

1. Hurycki rytuał ku czci Isztar (KUB XXVII, 1 v.II:23). Wśród bóstw pojawia się „**Irszappa handlu** (^d*ir-šap-pí-ni-iš tám-kar₅-ra-a-ši*)”. W następnym wersie wymienieni są „bogowie bazaru (DINGIR^{meš} *ma-aḥ-ḥé-er-ra-ši-na*)”.
2. Hurycka lista bóstw (KUB XXXIV, 102 II:13). Wśród innych bóstw wymieniony jest „**Irszappa handlu** (^d*ir-ša-ap-pa tám-ki-ra-a-ši*)”.
3. List faraona do władcy Arzawy dotyczący zawarcia przez niego małżeństwa z córką króla Arzawy. Posłańcem faraona był „**Irszappa** (^m*Ir-ša-ap-pa*)”, którego imię pojawia się w liście dwukrotnie (EA 31:11, 29)¹.

W powyższych tekstach pojawia się hurycka forma imienia Reszefa – Irszappa². O ile pierwsze dwa teksty pochodzą z Hattusas, o tyle trzeci został spisany w Egipcie po hetycku. Pierwsze dwa można jedynie szeroko datować na czasy Nowego Państwa Hetytów. Natomiast nadawcą listu *Anatolia 3* był najpewniej Amenhotep III, co potwierdzają dane paleograficzne wskazujące na pokrewieństwo pisma z kancelarią króla hetyckiego Arnuwandasa P. W każdym razie tekst musiał powstać w pierwszej połowie XIV w. Oczywiście w pierwszych dwóch tekstach mowa jest o bóstwie, zaś trzeci wspomina o osobie, jednak jej imię jest identyczne z imieniem boga⁴. Jak to już wcześniej widzieliśmy, w przypadku Reszefa nie jest to aż tak wyjątkowa sytuacja. W odniesieniu do formy huryckiej dysponujemy dwoma tekstami z Emar zawierającymi niemal identyczne imiona (*Emar 111, 139*). Także teksty *Anatolia 1* i *2* wiążą się ze źródłami z Emar, ponieważ podobnie jak tam (*Emar 3, 4, 6, 9, 10, 12*), także i tutaj Reszef jawi się jako opiekun handlu⁵. Widać więc wyraźnie zależność

¹ Lipiński 2009, 87 uwzględnia ten tekst, ale wspomina o nim w rozdziale poświęconym materiałowi onomastycznemu w Ugarit (Ugarit: Personal Names)!

² Zob. Laroche 1980, 124–125; zob. także Gröndahl 1967, 226–227.

³ Moran 1992, 102 n.1.

⁴ Zob. Laroche 1966, 468; Moran 1992, 102 n.4.

⁵ *Tamkar-(š)še* ma znaczenie „handel”, zob. Diakonoff 1971, 69, a za nim Moran 1992, 102 n.4; Lipiński 2009, 108 n.319.

źródeł związanych z centralną Anatolią od tekstów pochodzących z terenów nad górnym Eufratem. Wydaje się też, że taki właśnie był szlak, którym rozpowszechniał się kult Reszefa. Należy przy tym jasno zaznaczyć, że w hetyckiej Anatolii był on zupełnie marginalny, a Reszef, bóstwo zachodniosemickie, dotarło tam za pośrednictwem huryckim.

XI. KANAAN

1. Pieczęć cylindryczna z Tell Ta'anach¹, znaleziona w warstwie Ib, datowanej na pierwszą połowę XV w. Zabytek jest ewidentnie lokalną produkcją wzorowaną na gliptyce mezopotamskiej, jednak z zaznaczeniem wpływów egipskich. Pieczęć przedstawia bóstwo w tiarze z rogami, dzierżące w opuszczonej ręce sierpowaty miecz². Obok wyryte hieroglify *anch* oraz *nfr*. Przed bóstwem postać kobieca w modlitewnej pozie. Obok głowy boga gwiazda i połączony symbol słońca i księżyca. Za bóstwem umieszczona jest proca / lutnia (?). Inskrypcja głosi: „**Atanach-ili, syn Habszum, sługa Nergala / Reszefa (ARAD ^dGÌR.UNU.GAL)**”.

2. Pieczęć cylindryczna z Syrii, obecnie w Louvre (AO 4795)³, datowana na Okres Środkowego Brązu IIB (ok. 1750–1550 r.). Tym razem również mamy do czynienia z lokalną produkcją opartą na wzorcach mezopotamskich, choć z egipskimi wpływami. Pieczęć przedstawia męskie bóstwo w rogatej tiarze, z łukiem w prawej dłoni i włócznią-rośliną w lewej. Obok bóstwa znajdują się dwa znaki *anch* oraz gwiazda. Przed bogiem stoi zapewne bóstwo opiekuńcze⁴, za którym podąża mężczyzna. Nad nimi znajduje się połączony symbol słońca i księżyca (zob. il. 6). Inskrypcja określa właściciela pieczęci jako „**Irianni, syn Wate[...]ⁿⁱ, sługa Nergala / Reszefa (ARAD ^dGÌR.UNU.GAL)**”.

3. Gliniany model wątroby z Hazor, znaleziony w warstwie 2 (odpowiadającej warstwie XV) i datowany na XIV w. Na modelu inskrypcja: „¹**Isztar(?) kraj** ²**pożre**, ³**Nergal / Reszef (^dGÌR.UNU.GAL)** ⁴**da imię / syna**”⁵.

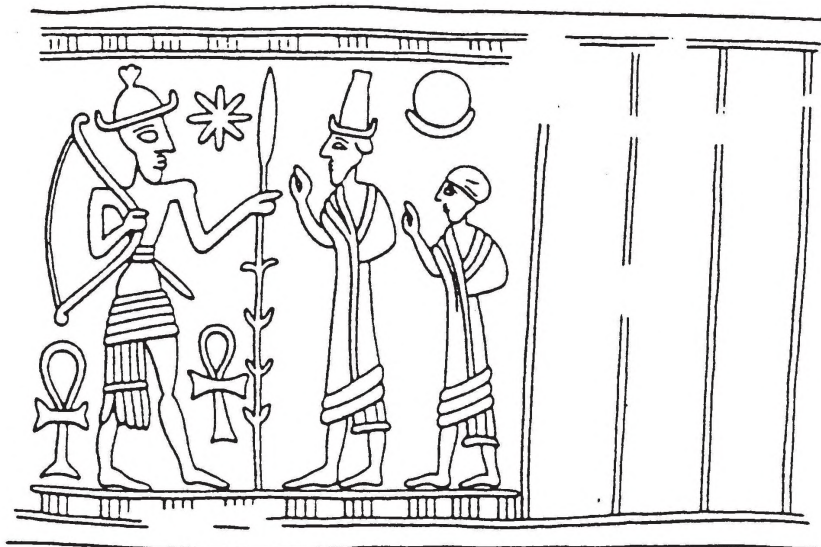
¹ Sellin 1904, 27–28 nr 22; Gressmann 1927², 164, pl. CCXXV nr 577; Lipiński 2009, 119–120.

² Gressmann 1927², 164 widzi tu łuk, jednak wydaje się to wątpliwe.

³ Delaporte 1920–23, vol. I: 193–194, vol. II: pl.96:17 (A.919); Matthiae 1963, 32–34; Cornelius 1994, 90, fig. 22; Lipiński 2009, 121.

⁴ Winter 1987², 422 widzi tutaj boginię, jednak wyraźna broda wskazuje na mężczyznę.

⁵ Landsberger & Tadmor 1964, 207; Horowitz & Oshima 2006, 67–68; Horowitz & Oshima 2007, 37–38; Lipiński 2009, 121–124.



Il. 6: Pieczęć cylindryczna z Okresu Środkowego Brązu IIB, *Kanaan 2*

We wszystkich trzech przypadkach identyfikacja bóstwa ^dGİR.UNU.GAL jako Reszeffa jest wątpliwa. Mamy oto bowiem do czynienia z zabytkami znalezionymi i – w przypadku pieczęci – wykonanymi w Kanaanie czy też szerzej w Syro-Kanaanie⁶. Może to sugerować, że pod znakami ^dGİR.UNU.GAL kryje się w rzeczywistości nie Nergal, lecz Reszef, tak jak to było w Ugarit, na Cyprze, a najpewniej także w Emar. Należy jednak wziąć pod uwagę, że wszystkie trzy zabytki wykazują silne wpływy kultury mezopotamskiej. Ikonografia pieczęci jest w oczywisty sposób oparta na wzorcach mezopotamskich, zaś w przypadku modelu wątroby nie dość, że modele takie często znajdowane są w Mezopotamii i Anatolii, to brak jakichkolwiek dowodów, że został on wykonany na miejscu, a nie jest importem. W takiej sytuacji, podobnie jak to miało miejsce w przypadku Emar, należy zbadać każdy z przykładów, nie zakładając z góry, z jakim bóstwem mamy do czynienia.

Pierwszy z zabytków, pieczęć z Tell Ta'anach (*Kanaan 1*), w swej ikonografii łączy elementy mezopotamskie i egipskie. Samo bóstwo jest przy tym przedstawione w sposób typowy dla Międzyrzecza: w rogatej tiarze, z sierpowatym mieczem w opuszczonej ręce, co przypomina wizerunki Nergala⁷, choć

⁶ Model wątroby nie wykazuje żadnych cech lokalnych.

⁷ Zob. Black & Green 1998, 19 (n.11), 54 (n.38).

brak charakterystycznego dla tego boga berła zakończonego lwimi głowami. Z kolei za bogiem ukazany jest przedmiot, który przypomina procę, ewentualnie lutnię. Przedmiot tego typu pojawiał się w egipskich przedstawieniach Reszefa, choć nie udało się w sposób pewny ustalić jego przeznaczenia⁸. Na Egipt wskazywały także wyryte hieroglify. Takie pomieszanie elementów już od dawna powodowało kłopoty w identyfikacji bóstwa⁹. Mimo to można być niemal pewnym, że mamy tu do czynienia z Nergalem, ponieważ w Larsie, w świątyni Szamasza, odnaleziono starobabilońską pieczęć z niemal identycznym przedstawieniem należącą do Ilszu-Ibniszu, syna Atanach-ili, sługi Nergala!¹⁰ Można więc z dużą dozą prawdopodobieństwa zakładać, że dla rzemieślnika z Tell Ta'anach za wzorzec służyła mezopotamska pieczęć należąca do rodziny sług (kapłanów?) Nergala (z pewnością nie Reszefa) z Larsy. Kananejski twórca ubogacił ją nieco w bliższe mu, egipskie elementy, jednak samo przedstawienie bóstwa pozostało niezmienione. Nie można zatem zakładać, że najpierw wykonano rysunek, a następnie, niezależnie, dodano inskrypcję¹¹. Na Reszefa i szerzej na zachodniosemicki kontekst nie może także wskazywać imię ojca właściciela pieczęci – Habszuma (*ḥabšum*). E. Lipiński twierdził, że imię to jest amoryckie, jednocześnie jednak sam podał przykład użycia tego imienia z Larsy (!) i to w Okresie Starobabilońskim!¹² Tym bardziej więc prawdopodobną staje się teza, że mamy do czynienia z lokalną kopią mezopotamskiej pieczęci kapłana Nergala. Samo zaś imię właściciela pieczęci z Tell Ta'anach jest typowo akadyjskie i oznacza: „Jestem zmęczony/a, o mój boże” lub „Wzdycham, o mój boże”. Pojawia się ono dość często w źródłach mezopotamskich, w tym w samej Larsie. Wszystko to wskazuje, że nie sposób w pieczęci z Tell Ta'anach widzieć przykładu występowania kultu Reszefa.

Druga z omawianych pieczęci (*Kanaan 2*) wzbudza nieco więcej wątpliwości. Przede wszystkim nieznanne jest miejsce odnalezienia, bardzo ogólnie określone jako Syria. Samo bóstwo przedstawione jest w dość nietypowy sposób. W prawej ręce dzierży ono łuk, co mogłoby wskazywać na Reszefa. Należy jednak zauważyć, że także Nergal bywał przedstawiany z łukiem¹³. Z kolei w drugiej ręce widoczna jest włócznia, która jednak cała jest obrośnięta liśćmi, co wskazuje raczej na bóstwo wegetacji! Ani Reszef, ani Nergal z pewnością

⁸ Zob. szerzej o tego typu przedmiotach występujących w egipskiej ikonografii Reszefa przypis 58 w rozdziale o źródłach egipskich.

⁹ Np. Paton 1928, 184.

¹⁰ Arnaud & Calvet & Huot 1979, 9, 17, pl.I:5.

¹¹ Tak Lipiński 2009, 121.

¹² Lipiński 2009, 120.

¹³ Zob. von Weiher 1971, fig. 6. O Nergalu-łuczniku zob. także szerzej Münnich 2004b, 60–69.

nie są bóstwami związanymi z cyklem wegetacji. Trzeba przy tym zauważyć, że sama ikonografia mogłaby wskazywać na boga burzy. Przed głównym bogiem widoczna jest nieco tylko mniejsza postać wznosząca rękę w geście pozdrowienia. Może być to władca, jednak wydaje się bardziej prawdopodobne, że jest to bóstwo opiekuńcze, na co wskazuje nakrycie głowy mogące być tiarą z rogami. Ostatnią przedstawioną osobą jest najmniejsza postać ludzka, zapewne właściciel pieczęci. On właśnie określony jest jako „sługa Nergala / Reszefa”. Cała scena przypomina mezopotamskie tzw. sceny prezentacji. Ponieważ tym razem nie znamy konkretnego wzorca pieczęci, ponadto wykazuje ona więcej cech lokalnych, np. długie syro-kananejskie szaty, trudno o pewne wnioski. Sama ikonografia także nie podpowiada rozwiązania zagadki, gdyż bóstwo nie ma typowych atrybutów. Co gorsza, występujące imiona również nie mogą pomóc w wyborze bóstwa. Pierwsze imię Irianni (*i-ri-ia-an-ni*) jest najpewniej pochodzenia hurycyckiego¹⁴, zaś drugie jest uszkodzone. W takim kontekście należy stwierdzić, że nie wiadomo, o którym bóstwie jest mowa, może być to zarówno Nergal, jak i Reszef.

Trzecim z zabytków, w których dostrzegać można imię Reszefa, jest gli-niany model wątroby z Hazor (*Kanaan 3*). Jak wyżej zaznaczono, nie ma cech zewnętrznych, które mogłyby wskazać, czy mamy do czynienia z produkcją lokalną, czy też z importem. Jest to oczywiście istotne, ponieważ w lokalnym produkcie można raczej spodziewać się bóstw zachodniosemickich, zaś w mezopotamskim imporcie – rzecz jasna bogów mezopotamskich. Nieco wskazówek przynosi język inskrypcji. Zawiera on formę „pożre” *ikkal* (*i-ka-al*), która w języku akadyjskim może odnosić się do rodzaju żeńskiego. Odpowiada to podmiotowi pierwszej przepowiedni – Isztar. Imię bogini zapisane jest ideogramem $E\check{s}_4.T\check{A}R$ bez znaku^{d15}. Gdyby uznać, że jest to tekst zapisany w jakimś starokananejskim dialekcie, wówczas należałoby w znakach $E\check{s}_4.T\check{A}R$ widzieć lokalny odpowiednik Isztar, na przykład Asztarte. Problemem jest jednak w takiej sytuacji czasownik, który w formie *ikkal* w językach zachodniosemickich musiałby być w rodzaju męskim. Aby uniknąć tej sprzeczności E. Lipiński proponuje zamiast typowego odczytania $E\check{s}_4.T\check{A}R$ = Isztar, sylabiczne odczytanie znaków: *aš-tár* i widzi tu imię znanego z Ugarit boga Asztara¹⁶. Autor ten podkreśla ponadto, że Isztar nigdy nie „pożera” swych przeciwników w przeciwieństwie na przykład do Nergala¹⁷. Owo „pożarcie” E. Lipiński bez

¹⁴ Matthiae 1963, 36 n.47.

¹⁵ Isztar widzą tu zarówno Landsberger & Tadmor 1964, 207; jak i Horowitz & Oshima 2006, 68; Horowitz & Oshima 2007, 37.

¹⁶ Lipiński 2009, 123.

¹⁷ E. Lipiński podąża tu za Landsberger & Tadmor 1964, 210 n.22.

wahania interpretuje jako zapowiedź plagi szarańczy¹⁸. Należy jednak dodać, że Asztar również nigdy nie jest przedstawiony jako „pożerający”, nigdy też nie ma żadnego związku z szarańczą. Co więcej, jest wiązany z gwiazdą poranną, a w eposie o Ba’alu został przedstawiony wręcz komicznie. Gdy próbuje zająć tron, okazuje się bóstwem zbyt małym, a jego nogi bezradnie dyndają w powietrzu. Trudno przyjąć, że takie właśnie bóstwo jest postrzegane jako groźne, mogące spowodować nieszczęście na cały kraj. Ponadto należy zaznaczyć, że wyrażenie mówiące o „pożarciu” przez bóstwo oznacza raczej zesłanie choroby, nie zaś szarańczy¹⁹. Asztar w żadnym ze znanych tekstów nie wiąże się z zesłaniem choroby, natomiast jednym z najczęstszych określeń na chorobę w Mezopotamii jest wyrażenie „ręka Isztar”²⁰. Isztar bez wątpienia lepiej pasuje w tym kontekście jako bogini niebezpieczna, popędliwa i mogąca zsyłać choroby aniżeli drugorzędne i nieprzejawiające groźnych cech bóstwo, jakim był ugarycki Asztar. Każe to widzieć w pierwszym wersie przepowiedni bóstwo mezopotamskie i akadyjski czasownik. W takiej sytuacji byłoby czymś zaskakującym dostrzegać w drugim wersie tego samego tekstu czasownik w zachodniosemickim kształcie *ittan* (*it'-tan'*), zamiast asyryjskiej formy *iddan* (*id'-dan'*)²¹. Co za tym idzie: w ideogramie ^dGIR.UNU.GAL należy i tym razem widzieć raczej mezopotamskiego Nergala, nie zaś syro-kananejskiego Reszefa.

¹⁸ „The omen predicts that the deity ‘will devour the land’, obviously referring to locusts”, Lipiński 2009, 123.

¹⁹ Por. *Ugarit 25, Izrael 1*. Zob. szerzej Münnich 2004a, 52–53.

²⁰ O wyrażeniu „ręka bóstwa X”, najczęściej właśnie Isztar, zob. *CAD I-J*, 273; *CAD Q*, 187; Münnich 2004b, 109–113.

²¹ Tak chciałby Lipiński 2009, 123, idąc za sugestią Horowitz & Oshima 2006, 68; Horowitz & Oshima 2007, 38. Ponadto Lipiński 2009, 123 tłumaczy *šumu* jako „syn”, co rzeczywiście ma miejsce w akad. (*CAD Š3*, 295), choć raczej z rzadka i zwykle razem z wyjaśniającym kontekst sąsiadującym rzeczownikiem *zēru* („nasienie, potomstwo”). Natomiast w językach zachodniosemickich *šumu* / *šem* nie przybiera znaczenia wprost „syn”, w każdym razie takie tłumaczenie wymaga jasnego kontekstu, zob. np.: *DNWSI* 1155–1159, *HAL* s.v. *šem*; *DUL* 822. Przyjęcie zatem tłumaczenia proponowanego przez E. Lipińskiego skłaniałoby raczej do postrzegania tekstu jako akadyjskiego, nie zaś kananejskiego.

CZĘŚĆ TRZECIA

ŹRÓDŁA Z PIERWSZEGO TYSIĄCLECIA

XII. TELL SIFR

1. W Muzeum w Aleppo przechowywany jest fragment zniszczonej bazaltowej steli z Tell Sifr k/Aleppo z aramejską inskrypcją. Zachował się wyłącznie lewy brzeg steli, w związku z czym czytelne są jedynie dwa ostatnie słowa w dwóch wersach. Pierwszy z nich zawiera imię **Reszefa** (*rs̄p̄*), drugi zaś Kubaby (*kbb*)¹. Sądząc z kształtu liter, inskrypcję należy datować na VIII w. Najprawdopodobniej mamy tu do czynienia z imieniem bóstwa, nie zaś z uszkodzonym imieniem teoforycznym. Wobec szczątkowego stanu zachowania nie sposób wnioskować o relacji pomiędzy wymienionymi bóstwami. Natomiast wzmianka o Reszefie na steli świadczy zapewne, że był on czczony przez wyższe kręgi społeczeństwa, ponieważ tylko członek elity / władca mógł zlecić wykonanie steli.

¹ Tocci 1962, 21–22. Autor ten przed imieniem Reszefa widzi [...]š̄, natomiast Lipiński 2009, 228 bez wahania proponuje [...]w. Ponieważ nie można odtworzyć napisu, zatem nie ma większego znaczenia, jaka pojedyncza litera zostanie zaproponowana. Podobnie rzecz się przedstawia z imieniem Kubaby, gdzie Tocci widzi *kbb*r, zaś Lipiński *kbb*h. Por. Hawkins 1983, 260.

XIII. CYLICJA

1. Bóstwo Reszef

1. Aramejska inskrypcja króla Panamuwy I, panującego w Sam'al. Inskrypcja odnaleziona została przez niemiecką ekspedycję archeologiczną w 1888 r. w Gerçin, 7 km. na północny wschód od Zincirli, stolicy państwa Sam'al. Tekst wyryty jest na dolnej części posągu boga Hadada. Zabytek datowany jest na połowę VIII w., obecnie w Staatliche Museen, Vorderasiatische Abteilung, Berlin: „²...**Bogowie Hadad i El i Reszef (*ršp*) i Rakib-El i Szamasz stanę li' przy mnie. Hadad i El ³i Rakib-El i Szamasz i 'Re'szef (*r'šp*) d'a'li w me ręce berło władzy, a (szczególnie) stanął przy mnie Reszef (*ršp*)...**”¹.

2. Ciąg dalszy poprzedniej inskrypcji: „...¹⁴**A Had'ad' [i] El i Rakib-El i Szamasz i 'rq-Reszef (*rqršp*) darzyli pomyślnością...**”

3. Ciąg dalszy poprzedniej inskrypcji: „...¹⁸**Niechaj to będzie ofiara dla Hadada i dla Ela ' i dla Ra' kib-Ela i ' dla Szamasza' ¹⁹[i dla Reszefa (*lršp*)]...**”

4. Bilingwa fenicko-luwicka króla Azatiwady, odnaleziona Karatepe w Kue (późniejsza Cyllicja). Tekst fenicki zachował się w trzech niemal identycznych egzemplarzach. Pierwszy z nich umieszczony był w bramie północnej (dolnej, tekst A, najlepiej zachowany), drugi w bramie południowej (górnej, tekst B), zaś trzeci wyryty na posągu stojącym w bramie południowej (tekst C). Tekst luwicki jest zachowany w dwóch egzemplarzach z bramy północnej i południowej. Teksty odkryto podczas wykopalisk w latach 1946–1947. Datowany jest na koniec VIII bądź VII w., przy czym najbardziej prawdopodobna jest połowa VII w.: „...**Zbudowałem to miasto i nadałem mu imię Azatiwadaja, ponieważ Ba'al i Reszef kozłów (*ršp šprm*) posłali mnie, abym budował. I zbudowałem (je) dzięki łasce Ba'ala i dzięki łasce Reszefa kozłów (*ršp šprm*)...**”².

¹ Z nowszych publikacji tekstu: *KAI* 214; *TSSI II*, 60–76 (n.13); Tropper 1993, 54–97; *COS II*, 156–158.

² Tekst A II:9–12; tekst B I:15'–17'; tekst C III:7–10. Pełna publikacja: Röllig 1999, 50–81; zob. też *KAI* 26; *TSSI III*, 15; *COS II*, 124–126, 148–150.

2. Wnioski

Na wstępie należy omówić dwa problematyczne terminy pojawiające się w obu inskrypcjach. W przypadku tekstu króla Panamuwy I jest to *'rqršp* (Cylicja 2), zaś w odniesieniu do inskrypcji króla Azatiwady mowa o *ršp šprm*³.

Pierwszy z tych terminów traktowany był jako *participium passivum* od rdzenia *rqy* z dodanym początkowym *alef*⁴, co dawało tłumaczenie „ulubieniec Reszeza”. Jako podstawę do takiego odczytania traktowano inskrypcję z Ibizy z zapisem *'ršp*, co jednak wynika z błędnego odczytania tekstu (zob. *Kartagina 1*). Obecnie powszechnie przyjmuje się, że wprawdzie rzeczywiście mamy tutaj do czynienia z początkowym *alefem*, jednak *q* pojawia się w aramejskich dialektach jako zamienne dla *ḏ*, ewentualnie *š*. Stąd *'rq* jest aramejską transkrypcją imienia północnoarabskiego boga Ruḏâ⁵. Bóstwo to poświadczono jest w Palmyrze jako *'ršw*⁶. Odrzucić więc należy połączenie z ugarycką boginią Aršają (*'ršy*), ponieważ nie dość, że mamy tu zmianę płci bóstwa, to dodatkowo jej imię pochodzi najpewniej od rzeczownika „ziemia” (*'rš*)⁷. Zupełnie arbitralne jest także łączenie Reszeza z Ba'alem-šmd z innej inskrypcji z Zincirli⁸ czy też z *'rš-ršpm* z inskrypcji króla Bod'aszarta z Sydonu⁹ (*Fenicja 1*).

Drugi wątpliwy termin wzbudza jeszcze większe kontrowersje. Spotkać się można z kilkoma propozycjami. Najpopularniejsza i zarazem najbardziej prawdopodobna jest ta, która wiąże *šprm* z inskrypcji króla Azitawady z hebr. *šāpîr* i stąd nadaje znaczenie „Reszez kozłów”¹⁰. Potwierdzeniem dla takiego rozumienia *šprm* jest paralelny zapis w hieroglifach luwickich (§ XL), gdzie występuje bóg Runtija (Runta), który jest bogiem-jeleniem, opiekunem dzikich zwierząt, a hieroglif go oznaczający ma kształt rogów jelenia¹¹. Ponadto na takie właśnie znaczenie zdaje się wskazywać wiązanie Reszeza z gazelą w Egipcie oraz tytuł „Pan rogów” w Emar. Wreszcie także w Syrii mamy

³ W tekście A II:12 jest błąd kopisty i stąd wyjątkowo pojawia się tam forma *šprn*, zob. Röllig 1999, 52 n.2.

⁴ *TSSI II*, 71.

⁵ Landsberger 1948, 48–49; Fulco 1976, 45–46; Lipiński 1983a, 15–18 (częściowo = Lipiński 2009, 225–227), Tropper 1993, 23.

⁶ Gawlikowski 1990, 2621–2623.

⁷ Lipiński 1983a, 18.

⁸ Barnett 1964, 87.

⁹ Albright 1926, 147–148 n.4.

¹⁰ Z nowszych publikacji: Fulco 1976, 46; Hawkins 1995, 1300; Lipiński 1995, 187; *COS II*, 150; Niehr 2003, 91–92; Frey-Anthes 2007, 120–121. Zob. przegląd dawniejszych artykułów dotyczących tej oraz innych propozycji: Vattioni 1965, 55–56.

¹¹ Taracha 2008, 235–236.

na pieczęci cylindrycznej przedstawienie Reszefa z łukiem i strzałami oraz towarzyszącym mu zwierzęciem z rogami (kozłem?)¹², choć trzeba przyznać, że z braku inskrypcji identyfikacja ta może być dyskusyjna. Druga propozycja interpretacji *šprm* nawiązuje do hebr. *šippôr* i proponuje znaczenie „Reszef ptaków”¹³. Trzecia widzi tu z kolei toponim identyfikowany z miejscowością Sepyra¹⁴, choć zgłaszane są różne lokalizacje¹⁵. Problematiczne jednak pozostaje końcówce *-m*, które nie występuje w nazwie Sepyra. Zupełnie odosobniony pozostaje Giovanni Garbini, który *ršp šprm* tłumaczył na podstawie arab. *zifr* i syr. *tefra* jako „Reszef pazurów, szponów”¹⁶, co jednak nie znajduje żadnego potwierdzenia w obrazie bóstwa. Wobec takich trudności wielu komentatorów po prostu pozostawia *šprm* bez tłumaczenia¹⁷.

Niezależnie od znaczeń kontrowersyjnych terminów nie ulega wątpliwości, że Reszef znany był w Cylicji w VIII–VII w. Należy także podkreślić, że w obu przedstawionych inskrypcjach występuje obok najważniejszych bóstw pantheonu. W tekście z Sam’al obok pojawiają się Hadad, El, Rakib-El i Szamasz. Hadad jest naczelnym bóstwem, potężnym bogiem burzy, zaś El to ojciec bogów. Rakib-El jest bogiem opiekuńczym dynastii, a Szamasz (niezależnie od dyskusyjnej płci) bóstwem słońca. Kilkakrotne pojawienie się Reszefa w takim towarzystwie, a nawet podkreślenie jego roli w w. 3, wskazuje na jego istotną rolę. Problemem jest jednak, na ile był on bogiem ważnym dla całego społeczeństwa, na ile zaś był bóstwem w specjalny sposób wybranym przez konkretnego władcę. Pytanie to spowodowane jest brakiem innych wzmianek o kulcie Reszefa w Sam’al, w odróżnieniu do pozostałych bogów¹⁸. Brak także imion teoforycznych zawierających imię Reszefa. Wreszcie w podobnym wykazie bogów w inskrypcji syna Panamuwy I – Bar-Rakiba – pojawiają się Hadad, El, Rakib-El, bogowie domu, Szamasz i wszyscy bogowie plemienia

¹² Pieczęć cylindryczna z okresu Średniego Brązu obecnie w Louvre (AO 6268). Bóstwo z łukiem i kozłem jest identyfikowane jako Reszef przez Matthiae 1963, 33–34; Keel & Shuval & Uehlinger 1990, 198, 204, 302–303; Cornelius 1994, 90, 113; Münnich 2004b, 58–60. Zob. także cały zestaw innych pieczęci z gazelą / jeleniem i bogiem, którego Cornelius identyfikuje jako Reszefa (Cornelius 1994, RM 21–30). Wszystkie te pieczęcie są jednak anepigraficzne, przez co identyfikacja może wzbudzać wątpliwości, zob. Lipiński 2009, 159–160.

¹³ Z nowszych autorów: Bron 1979, 88; *TUAT I*, 643.

¹⁴ Zob. Cicero, *Do przyjaciół*, XV, 4:7–9.

¹⁵ Dawniej proponowano Eirenopolis-Neronias, dziś Düziçi w Cylicji (Lévy 1953, 297–298). Obecnie, po zmianie poglądu, zwolennikiem postrzegania *šprm* jako toponimu jest Lipiński 2009, 228–229, który w cycerońskiej Sepyrze widzi Coricus, czyli dzisiejsze Kızkalesi w Cylicji.

¹⁶ Garbini 1992, 93–94.

¹⁷ Np. *ANET* 654; *KAI* 26.

¹⁸ Por. Tropper 1993, 20–23. Reszef nie pojawia się także w najnowszej inskrypcji sam’alijskiej odkrytej w lipcu 2008 r., zob. Pardee 2009, 51–71.

(w. 22), jednak brak Reszefa¹⁹. Wydaje się więc, że Reszef jest tu wspomniany nieco wyjątkowo, jako indywidualne, opiekuńcze bóstwo króla Panamuwy. Nie można natomiast na podstawie tej inskrypcji wyciągać wniosku o popularności Reszefa w północnej Syrii w VIII w. Wyjątkowość tekstu nie przeszkadza jednak w określeniu cech bóstwa. Bez wątplenia jest ono tutaj traktowane jako dobroczyńca i bóstwo opiekuńcze. Reszef, wraz z innymi bogami, staje przy władcy, wkłada w jego dłonie berło i darzy pomyślnością. Brak jakiegokolwiek odniesienia do groźnej natury Reszefa jako pana chorób, a tym bardziej do rzekomego panowania w świecie umarłych. Dobrotliwe cechy Reszefa podkreśla jego identyfikacja z bogiem Rudą²⁰, który był bóstwem opiekuńczym, „dobrze usposobionym”, choć w Palmyrze przybiera także cechy bóstwa wojny i utożsamiany jest z Aressem²¹. Być może właśnie takie cechy zdecydowały o połączeniu Reszefa z Rudą. Owo połączenie zdaje się także sugerować, że plemię *y'dy* zamieszkujące Sam'al pochodzić mogło z pustyni syryjskiej. Po osiedleniu się w północnej Syrii i zmieszaniu się z wcześniejszymi mieszkańcami tego terenu przejęło od nich pismo i imiona bóstw, których utożsamiało ze swymi dawnymi, plemiennymi bóstwami. Byłaby to sytuacja nieco podobna do tej, jaką zaobserwować można w Mezopotamii południowej w odniesieniu do Akadów i Sumerów. Reszef z inskrypcji sam'alijskiej byłby więc w rzeczywistości połączeniem dawnego syryjskiego Reszefa z 2. tys. z młodszym Rudą. Niestety, nie sposób odpowiedzieć, na ile ich cechy zmieszały się i które były dominujące, tym bardziej, że ich identyfikacja zapewne wynikała – jak to widzieliśmy – z podobnych właściwości.

W przypadku tekstu z Karatepe stajemy przed jeszcze innymi problemami. Otóż nie wiemy, czy Reszef był rzeczywiście czczony w Kue, czy też w przypadku bilingwicznej inskrypcji mamy do czynienia jedynie z *interpretatio Phoenica*, a w rzeczywistości obiektem kultu był lokalny luwicki bóg Runtija. Z jednej strony należy podkreślić żywotność etnicznego elementu luwickiego, który w Cylicji w VIII–VII w. stanowił zapewne znaczący element wśród ludności, utrzymując swe wierzenia i kultury²². Jeszcze w Okresie Hellenistycznym spotkać można wiele imion luwickich na tych terenach. Co szczególnie ważne dla naszych rozważań, wśród owych imion są także teoforyczne, pochodzące od imienia boga Runtija (Runta), skupione zresztą wokół świętego miasta tegoż

¹⁹ Zob. *KAI* 215; *TSSI II*, 80–81; Tropper 1993, 162; *TUAT I*, 630; *COS II*, 160.

²⁰ Który jest bóstwem rodzaju męskiego, wbrew dawniejszym sugestiom Fulco 1976, 45. Zob. Lipiński 1983a, 18.

²¹ Lipiński 1983a, 17 = Lipiński 1994, 210 = Lipiński 2009, 226–227.

²² Popko 1989, 144–145; Popko 1996, 163–165.

boga: Coricus²³. Nie ma natomiast w Cylicji jakiegokolwiek imienia teoforycznego zawierającego imię Reszefa. Sytuacja taka mogłaby wskazywać, że w rzeczywistości Reszef nie był czczony wśród mieszkańców Karatepe, a jego pojawienie się w inskrypcji wynika jedynie z utożsamienia go w fenickiej wersji inskrypcji z lokalnym bogiem Runtiją. Podstawy owej identyfikacji domyślać się można we wspólnym świętym zwierzęciu obu bogów, jakim było duże zwierzę z rogami. W przypadku Reszefa był to raczej kozioł, a w Egipcie – gazela, zaś w odniesieniu do Runtii – jelen. Różnica ta wynika jednak z oczywistych względów występowania poszczególnych zwierząt. Jelenie nie występują w Egipcie, podobnie jak gazy w Anatolii.

Z drugiej jednak strony nie sposób zaprzeczyć, że w Kue leżącym na pograniczu Anatolii i Syrii w VIII–VII w. mieszkali także Semici posługujący się pismem alfabetycznym²⁴, czego najlepszym przykładem jest właśnie omawiana inskrypcja. Z pewnością dla nich bliższym bogiem był Reszef, nie zaś Runtija. Do nich też adresowana była fenicka wersja inskrypcji. Wprawdzie brak w Cylicji imion teoforycznych, w których pojawia się imię Reszefa, jednak w sąsiednim Sam'al, odległym od Karatepe o zaledwie ok. 100 km. mamy poświadczoną w VIII w. wzmiankę o ofiarach dla Reszefa (*Cylicja 1–3*). Kontekst nie pozostawia wątpliwości, że było to bóstwo czczone przez władcę Sam'al. Należy zatem przyjąć, że fenicka inskrypcja z Karatepe także potwierdza rzeczywisty kult Reszefa w Cylicji, wśród mieszkających tam Semitów. Wskazuje przy tym, że było to bóstwo postrzegane jako ważne i dobroczynne, ponieważ to właśnie dzięki niemu (od)budowano miasto, a ponadto Reszef występuje obok najważniejszego bóstwa luwickiego panteonu Tarhuny, identyfikowanego z semickim Ba'alem.

Podsumowując teksty z Cylicji, należy zauważyć, że świadczą one o znajomości Reszefa. Jednak występowanie bóstwa w połączeniu z innymi bogami, czy to północnoarabskimi, czy też z luwickimi, każe zwrócić uwagę na synkretystyczne cechy religii. Ponadto brak jakiegokolwiek materiału onomastycznego oraz pojawianie się Reszefa w jedynie dwóch inskrypcjach, każe sądzić, że jego kult nie cieszył się wielką popularnością. Z drugiej strony jest on wymieniany obok najważniejszych bóstw panteonu. Wszystko to pozwala przypuszczać, że Reszef stał się w VIII–VII w. w północnej Syrii typowym *deus otiosus*, bardziej szanownym reliktem przeszłości aniżeli bóstwem cieszącym się dużą popularnością w kulcie. Jest jeszcze znany i czczony, choć już

²³ Houwink ten Cate 1961, 201, 211–212. Popko 1996, 168. W tekstach klasycznych głównym bóstwem Coricus jest Hermes, utożsamiany z Runtiją (Runtą).

²⁴ Popko 1996, 164 o VIII w. pisze bez wahania: „The population of the area was by then largely Semitic”.

stosunkowo rzadko i wyłącznie w oficjalnym kulcie państwowym, jednak nie odgrywa już znaczącej roli w religii. Przypominany jest czy to z racji wyjątkowego nabożeństwa danego władcy, czy też poprzez utożsamienie z innym, bardziej popularnym bogiem.

XIV. IZRAEL

Reszef pojawia się także w starożytnych źródłach hebrajskich. Oczywiście przede wszystkim jest to Biblia, gdzie wyraz *rešep* występuje w ośmiu wersach. Siedem z nich należy do tekstu hebrajskiego Starego Testamentu, zaś jeden to fragment zachowanej wersji hebrajskiej Księgi Mądrości Syracha. Należy przy tym zwrócić uwagę, że nie wszędzie wyraz ten musi / może bezpośrednio wiązać się z bogiem Reszefem. Aby jednak móc rozstrzygnąć, które przypadki odnoszą się do interesującego nas bóstwa, a które nie, należy omówić wszystkie. Poniżej przytoczone zostaną biblijne wersy bądź ich części zawierające wyraz *rešep*, jeśli to konieczne dla zrozumienia wraz z wersem sąsiednim.

Należy jednak wcześniej wspomnieć o dwóch przypadkach wymagających wstępnego komentarza. Pierwszym z nich jest nazwa Apollonia – Arsuf, czyli miejscowość leżąca w dzisiejszym Izraelu. Ponieważ jednak założycielami miasta byli Fenicjanie, nazwa ta zostanie omówiona w rozdziale poświęconym właśnie Fenicji. Drugi przypadek to rzekome występowanie imienia Reszefa we fragmencie qumrańskiej *Liturgii na uzdrowienie dotkniętych* 11Q11 (11QPsAp^a). Można spotkać się z tezą, że wersy V:4–13 są zaklęciem przeciwko Reszefowi¹. Jednak tekst w żadnym miejscu nie wymienia Reszefa ani też żaden z komentatorów tekstu nie próbuje w ten sposób rekonstruować uszkodzonych miejsc². Oczywiście kontekst wskazuje na rodzaj egzorcyzmu przeciwko demonom, brak jednak jakiegokolwiek wskazówki, że mowa jest konkretnie o Reszefie.

¹ Tak twierdzi Niehr 2003, 102; por. Frey-Anthes 2007, 93 n.488, gdzie podana jest błędna sygnatura (11Q11 4 V,5), a jako zaklęcie traktowane są wersy 5–14.

² Zob. *DJD XXIII*, 181–205; Puech 1990, 377–408; Puech 1992, 64–89; Charlesworth 1997, 216–233; García Martínez & Tigchelaar 1999, 1200–1205. Por. polskie tłumaczenie: Muchowski 1996, 398–400.

1. Bóstwo Reszef

1. Pwt 32,24 „^{23:}Zwalę na nich zło, wystrzelam w nich me strzały do końca.^{24a:}Będą wycieńczeni głodem, zjedzeni (przez) **Reszefa** (*rešēp*) i gorzki pomór...”
2. Ps 76,4 „Tam skruszył **Reszefy łuku** (*rišpê-qāšēp*), tarczy, miecza (ew. tarczę, miecz) i (wszelką) wojnę”.
3. Ps 78,48 „I wystawił ich bydło na grad, a ich trzody na **Reszefy** (*r'šāpîm*)”.
4. Hi 5,7 „^{6:}Wszak smutek nie powstaje z prochu, ani troska nie wyrasta z gleby. ^{7:}To człowiek rodzi się³ dla troski, jak **synowie Reszefa** (*b'ne-rešēp*) by ulecieć w górę”.
5. Pnp 8,6 „^{6b:}bowiem jak śmierć potężna jest miłość, a zazdrość jej surowa jak Szeol; **Reszefy jej** (*r'šāpêhā*) – **Reszefami** (*rišpê*) ognia, płomieniem Jahwe”.
6. Ha 3,5 „Przed Nim kroczy zaraza, a **Reszef** (*rešēp*) podąża Jego śladem”.
7. Syr 43,18 (hebr.) „Jak **Reszef** (*ršp*) jego (=Jahwe) śnieg leci” (Masada); „Jak **Reszefa** (*ršp*) rozsypuje (Jahwe) swój śnieg” (Kair).

2. Onomastyka

8. 1 Krn 7,25 „Synem jego był Refach, a (jego synem) **Reszef** (*rešēp*), a jego synem Telach, a jego synem Tachan”.

3. Wnioski

W tekście biblijnym wyraz Reszef zawsze występuje w podstawowym kształcie *ršp* (*rešēp*), oczywiście w odmianach przyjmując różne formy. Problemem jest jednak jego znaczenie, co widać w powyższym katalogu. Nie ulega bowiem wątpliwości, że wyraz ten nie może mieć jednego znaczenia we wszystkich

³ Bądź „jest zrodzony, jest poczęty”. Proponowana poprawka *yüllād* na *yôlîd* / *yôlîd* (poczyna) przy zignorowaniu *lamed* przed *'āmāl*, co daje tłumaczenie: „człowiek poczyna troskę / cierpienie”, nie wydaje się konieczna. Podobnie jest z sugerowaną formą *yillād* (pomógł zrodzić). Nie zmieniają one podstawowego sensu, że źródło cierpienia leży w samej naturze człowieka. Zob. BHS.

przedstawionych fragmentach. Należy więc przeanalizować wszystkie przykłady, by móc znaleźć te, które pomagają w zrozumieniu kultu boga Reszeffa⁴. Dla większej jasności rozważań teksty nie zostaną przedstawione w układzie zgodnym z kolejnością ksiąg biblijnych, lecz według znaczenia występującego w nich wyrazu *rešeṫ*. Taki układ pozwoli także na analizę zmian znaczenia wyrazu w związku z czasem powstania tekstów.

A. *rešeṫ* – bóstwo / demon

a. Ha 3,5

Jako pierwszy przedstawiony zostanie fragment Ha 3,5 (*Izrael 6*). Wers ten należy do opisu straszliwej teofanii Jahwe przybywającego, by sądzić bezbożnych (Ha 3,3–15). Objawienie to obejmuje całą ziemię, przyjmując początkowo charakter kosmicznej katastrofy, by następnie zmienić się w opis walki z grzesznikami. Jednak już na samym początku, po wprowadzającej formule: „Bóg przychodzi z Temanu, Święty z góry Paran” opisany jest orszak Jahwe: „Przed Nim kroczy zaraza, a Reszeff (*rešeṫ*) podąża Jego śladem”⁵. Cały opis wskazuje jednoznacznie na wzorce zaczerpnięte ze starych wierzeń, w których gniewny Jahwe – wojownik zstępuje ze swej siedziby, by pokonać wrogów⁶. W dziele zniszczenia pomagają mu bez wątpienia osobowo potraktowane „zaraza” (*deber*) i Reszeff. Co do tego drugiego nie ma wątpliwości, że pierwowzorem dla biblijnego tekstu jest omawiane w niniejszej pracy bóstwo. Kontekst zniszczenia, walki i zarazy wskazuje, że biblijny autor doskonale wiedział, o jakim bóstwie mówi, gdyż cechy Reszeffa w Ha 3,5 znakomicie wpisują się w obraz Reszeffa z innych źródeł, przede wszystkim z Ugarit⁷. Więcej wątpliwości wzbudza

⁴ Analizę taką autor częściowo przeprowadził w swych wcześniejszych pracach, przede wszystkim w Münnich 2004a, 49–68; częściowo także w Münnich 2004b, 142–155. Jednak obecny tekst w wielu miejscach zmienia dotychczasowe ustalenia.

⁵ Można także zaproponować bardziej dosłowne tłumaczenie, w którym „zaraza” i „Reszeff” jawią się niczym zwierzęta wokół swego pana: „Przed Jego obliczem kroczy zaraza, a Reszeff (*rešeṫ*) podąża u Jego stóp”

⁶ Na militarny kontekst teofanii zwraca uwagę Frey-Anthes 2007, 130.

⁷ Właśnie w tekstach ugaryckich poszukiwano najpierw paraleli dla opisu teofanii z Ha 3; zob. Albright 1950, 1–18; Cassuto 1975, 3–15; Day 1979, 353–354. Nadmierny „pan-ugarytyzm” skrytykował w tym kontekście Tsumura 1989, 24–48. Dopatrywano się także wzorców mezopotamskich (Irwin 1956, 47–50), a nawet egipskich (Zolli 1940, 278–285; Shupak 2001, 97–116). W odniesieniu do Reszeffa oczywiste są jednak korzenie zachodniosemickie. Najpełniejszą analizą Ha 3 jest Hiebert 1986, zaś co do obcych wpływów zob. tamże, s. 101–109, oraz Avis-hur 1994, 125–133. W języku polskim omówienie Ha 3 znaleźć można w Tronina 1989, 65–74.

„zaraza”, ponieważ w panteonie Zachodnich Semitów brak bóstwa noszącego imię Deber. Jedynie dwukrotnie w tekstach z Ebla (^d*da-bi-ir*; ^d*da-bi-ru₁₂*)⁸ oraz w liście bóstw z Abu Šalabich (^d*da.bar*)⁹ pojawia się bóstwo, którego imię można by wiązać z biblijną „zarazą” z orszaku Jahwe. Ponieważ jednak brak jakichkolwiek informacji o charakterze tegoż bóstwa, trudno wyciągać dalsze wnioski¹⁰. Należy także zauważyć, że ewentualne paralele dla biblijnego *deber* pochodzą z połowy 3. tys., są więc starsze od Ha 3 o około półtora tysiąca lat! Potencjalny związek pomiędzy Habakukową „zarazą” a wspomnianymi bóstwami należy więc uznać za nader wątpliwy. Nie zmieni to jednak faktu, że tak „zaraza”¹¹, jak i Reszef są traktowane w tekście Ha 3 jako osoby. Mają one przy tym ewidentnie nadludzki charakter, jednak bez wątpienia pozostają zależne od Jahwe. Mamy więc do czynienia z typowo hentoeistycznym obrazem, w którym obok głównego, nadrzędnego boga pojawiają się pomniejsze, podporządkowane mu bóstwa. „Zaraza” jest tu zapewne tylko uosobioną chorobą, zaś Reszef pozostaje bóstwem, podobnie jak w panteonach innych

⁸ ^d*da-bi-ir dingir eb-la^{ki}* (TM.75.G.1464 v.XI:16-17. Pettinato 1981, 247; Frey-Anthes 2007, 72; Blair 2009, 32–33. Eblaickie bóstwo ^d*da-bi-ir* łączy z zarazą z Księgi Habakuka nie tylko sam Pettinato (tamże), lecz także Dahood 1981, 296. Mander 2008, 65–66 podaje jako siglum TM 75 G 1474 [!], zaś cały termin rozumie jako „Dabir, le dieu (*scil.* l’*hypostase qui est vénérée*) à Ébla”. Z kolei Pomponio & Xella 1997, 123–124 uważają, że było to mało znane bóstwo, utożsamiają je przy tym z Reszefem, lecz podstawą do tego jest tekst biblijny! Podobnie Lipiński 2009, 242 twierdzi, że mamy do czynienia z bóstwem drugorzędnym, przez co skryba czuł się zmuszony dodać wyjaśnienie, iż jest to bóstwo eblaickie. ^d*da-bi-ru₁₂* (TM.75.G.1585 r.IV:20) = *ARET XV/1* 31.

⁹ Mander 1986, 64–65 n.236; Frey-Anthes 2007, 72. We wcześniejszych edycjach tekstu znaki czytano w odwrotnej kolejności: ^d*b ar. da*; zob. Alberti 1985, 12:228.

¹⁰ Zob. Pomponio & Xella 1997, 123–124 oraz Mander 1986, 64–65 n.236; Mander 2008, 65, gdzie sugerowany jest związek z bóstwem czczonym na górze ‘Abd-Aziz w północnej Syrii. Najpewniej odrzucić należy postrzeganie ugar. *db*r jako imienia bóstwa, zob. *DUL* 264; Frey-Anthes 2007, 72–73.

¹¹ Lipiński 2009, 242–243 widzi w biblijnym *deber* nie tyle zarazę, ile ogólnie nieszczęście, co jednak wobec występowania tego wyrazu w klarownym kontekście wydaje się wątpliwe; zob. np. Wj 9,3 (zaraza bydła Egipcjan); 2 Sm 24,13.15 oraz 1 Krn 21,12.14 (zaraza po Dawidowym spisie ludności); ponadto częste występowanie *deber* w różnorakich spisach kar obok głodu, wojny itp. wskazuje, że mamy tu do czynienia z konkretnym rodzajem nieszczęścia, nie zaś z ogólnym terminem na określenie „złego losu”. Dla zmiany znaczenia wyrazu nie wystarczą paralele z akad. *dibiru* oraz arab. *dabrat*, oba oznaczające ogólnie „nieszczęście”. Fakt ten w żaden sposób nie wyklucza znaczenia „zaraza” dla wyrazu hebrajskiego, tym bardziej, że arab. *dabr* oznacza „śmierć”, zaś *dabara* – „wrzód”. Stąd Lipiński 2009, 243 warunkowo dopuszcza znaczenie „zaraza” dla hebr. *deber* („If *deber* means ‘pestilence’ in some biblical texts, his must result from a particular semantic development...”), idąc dokładnie za del Olmo Lete 1999b, 231 („...meaning ‘pestilence’ may be a specific Hebrew development...”). W tym kontekście zob. także dyskusja nad znaczeniem ugar. wyrazu *db*r, być może także oznaczającym „zaraza”; *DUL* 264; Blair 2009, 33–34.

Zachodnich Semitów. Obie istoty służą w przypadku Ha 3,5 podkreśleniu groźnej, destrukcyjnej siły Boga Izraela. Można więc – jak to się spotyka w literaturze – określić je mianem demonów¹². Ten właśnie charakter doskonale jest widoczny w starożytnych tłumaczeniach tekstu biblijnego. Hieronim imię Reszeza tłumaczy wprost jako *diabolus*, co jednoznacznie wskazuje, że widział on w *rešēp* imię pogańskiego bóstwa / demona. Daje to jednak dość zaskakującą całość, oto bowiem w orszaku Jahwe kroczy diabeł! Nie wiemy, jak godził ów obraz ze swą wiarą twórcy Wulgaty, natomiast nie ulega wątpliwości, że było to problemem dla autorów LXX, dla których osobowe postrzeganie Reszeza, w oczywisty sposób sprzeczne z ostateczną, monoteistyczną fazą rozwoju religii starożytnego Izraela, było nie do zaakceptowania. Stąd wersja grecka w ogóle pomija imię Reszeza, a dodatkowo zamiast „zarazy” (*deber*) widzi „słowo” (*dābār*), w wyniku czego w tłumaczeniu przed Jahwe kroczy... Logos¹³. Z pewnością nie mamy tu do czynienia z błędem w odczytaniu tekstu hebrajskiego, lecz ze świadomym zabiegiem jego poprawienia. Celem tej poprawki była najpewniej demitologizacja tekstu, co miało w efekcie dać teologicznie poprawną, monoteistyczną wersję. Potwierdzeniem tego jest Kodeks Barberiniego, który podążając w tym miejscu za tekstem hebrajskim, inaczej rozwiązuje problem występowania pogańskiego bóstwa w orszaku Jahwe. Otóż wersja ta oddaje imię Reszeza przez omowne wyrażenie „największe ze stworzeń latających”¹⁴, które – jak to poniżej zobaczymy – wpisuje się w tradycję greckiego tłumaczenia wyrazu *rešēp* w innych fragmentach biblijnych. Zatem i tutaj tłumacz nie odważył się pozostawić imienia starego bóstwa, jednak nie posunął się tak daleko jak LXX w zmienianiu tekstu. W podobny sposób oddają w tym miejscu imię Reszeza Aquila (πτηνόν) i Symmach (ὄρνειον), widząc „ptaka”. Nie ulega zatem wątpliwości, że w czasach, gdy powstawała LXX, nie było już miejsca dla Reszeza w bezpośrednim otoczeniu Jahwe i to mimo że Księga Habakuka wyraźnie zaznacza podrzędny stosunek tego bóstwa wobec Boga Izraela. Kolejne pytanie jest w takiej sytuacji oczywiste: kiedy powstał Ha 3,5, czyli kiedy religia Izraela tolerowała istnienie Reszeza, choć już jedynie jako demona na usługach Jahwe? Sam prorok Habakuk głosił swe orędzie w końcu VII w., zapewne jeszcze przed bitwą pod Karkemisz (605 r.), w wyniku której

¹² Caquot 1956, 57–58; Tromp 1969, 160–166; van den Branden 1971a, 396 („anges de malheur”); van den Branden 1971b, 213 („angeli distruttori”); del Olmo Lete 1999, 232; Day 2002, 200–201; Niehr 2003, 97. Blair 2009, 195 oczywiście także postrzega Reszeza i Deber osobowo, jednak unikając terminu „demon”, mówi o „Yahweh’s angels”.

¹³ πρὸ προσώπου αὐτοῦ πορεύσεται λόγος καὶ ἐξελεύσεται ἐν πεδίλοις οἱ πόδες αὐτοῦ. LXX w innych miejscach najczęściej oddaje hebr. *deber* przez θάνατος.

¹⁴ τὰ μέγιστα τῶν πετεινῶν; zob. Good 1959, 13.

Babilonia Chaldejska zapewniła sobie panowanie nad Syro-Kanaanem. Zwykle przyjmuje się, że tekst Księgi powstał na podstawie zapisków proroka, już po jego śmierci, jednak z pewnością przed upadkiem Jerozolimy w 587/6 r., gdyż Księga nie zawiera żadnych wzmianek o zniszczeniu królestwa Judy¹⁵. Problemem jest jednak przynależność Ha 3 do Księgi. Ostatnia część Księgi wyraźnie różni się stylistycznie od pierwszych dwóch rozdziałów. Brak jej także w qumrańskim peszerze do Księgi Habakuka. Z kolei wspomniana wersja Barberiniego zawiera wyłącznie Ha 3. Zdaje się to świadczyć o odrębności ostatniego rozdziału, a także o – być może – innym czasie jego powstania. Z drugiej strony Ha 3,1 zawiera nagłówek wyraźnie wskazujący na autorstwo Habakuka. Ponadto biblijne teksty Księgi Habakuka z Pustyni Judzkiej (hebr. z Wadi Murabba'at oraz gr. z Nahal Hewan) zawierają także Ha 3. Wreszcie, mimo różnic stylistycznych Ha 3 zdaje się odpowiedzią na wołanie proroka z pierwszych dwóch rozdziałów¹⁶. Te argumenty wskazują z kolei na autorstwo jednej osoby. Niezależnie od poglądów w sprawie autorstwa Ha 3, najczęściej uważa się, że jest to tekst wykorzystujący starszy utwór, być może o charakterze liturgicznym. Ów hipotetyczny, dawny hymn jest różnie datowany, czy to na okres monarchii¹⁷, czy nawet na czasy przedmonarchiczne¹⁸. Najczęściej jednak komentatorzy unikają dokładniejszej datacji, ograniczając się do ogólnego stwierdzenia, że Habakuk korzystał z dawnych źródeł¹⁹. Dla naszych rozważań o Reszefie najistotniejszy jest jednak wniosek, że bóstwo to było znane w starożytnym Izraelu co najmniej do końca VII w. W tym też czasie w kręgach jahwistycznych proroków naturalnym było postrzeganie Reszefa jako demonicznej postaci poddanej Jahwe. Nie wiemy jednak, kiedy taki proces podporządkowania się dokonał, ponieważ nie sposób określić czasu powstania dawnej pieśni liturgicznej, na której opierać się miał Habakuk, tworząc swój hymn²⁰. Jednak już w III w. obraz Reszefa jako członka orszaku Jahwe wydawał

¹⁵ Stańczyk 1968, 87–88; Smith 1984, Habakkuk: Introduction: Date und Unity; Gołębiowski 1990, 332–333; Robertson 1990, 36–37 proponuje dokładną datę 608–605; Roberts 1991, 82–84; z kolei Holladay 2001, 123–130 sugeruje daty 605–594; Andersen 2001, 259–261.

¹⁶ Zob. szerzej przegląd dyskusji o przynależności Ha 3 do Księgi: Sweeney 1992, 1–6; Sweeney 2000, 478–479.

¹⁷ Smith 1984, Habakkuk: 3:1–19 Form/Structure/Setting.

¹⁸ Hiebert 1986, 120–124.

¹⁹ Zob. np.: Margulis 1970, 439: „ancient Israelite (and pre-Israelite) epic poetry”; Roberts 1991, 84: „archaic hymn”; Shupak 2001, 98: „archaic motifs and traditions”. Zdecydowanie należy odrzucić sugestię, że Ha 3 jest powygnaniowym dodatkiem, jak to twierdził Schmidt 1950, 52–63.

²⁰ O ile w owej hipotetycznej istniejącej pieśni także pojawiał się Reszef, czego nie sposób ustalić.

się nieodpowiedni autorom LXX, tak że w swym tłumaczeniu uniknęli oni wzmianki o pogańskim bóstwie.

b. Pwt 32,24

Kolejny z przytoczonych tekstów (Pwt 32,24; *Izrael 1*) przedstawia interesujący obraz kary spadającej na niewierny Izrael ze strony Jahwe. Oto Reszef ma zjeść (*lḥm*) grzeszników²¹, podobnie jak towarzyszący mu „gorzki pomór” (*qetēb m^rriri*). Nieco wcześniej zostaną oni wycieńczeni przez głód (*rā'āb*). Następną karą będą drapieżne zwierzęta i wojna. Nad wszystkim dominuje obraz Jahwe – boskiego łucznika karzącego występnych swymi strzałami. Nawiązania do wierzeń bliskowschodnich są w tym tekście aż nazbyt oczywiste. Przede wszystkim obraz Jahwe strzelającego z łuku przypomina wyobrażenia wojowniczych bóstw, w tym Reszefa z tekstów ugaryckich. Pojawienie się choroby w następnym wersie od razu przywołuje obraz boskiego władcy choroby roznoszącego zarazę za pomocą łuku i strzał²². Sam Reszef jawi się w tekście jako bóstwo niosące śmierć. Użyty został przy tym typowy obraz choroby atakującej nieszczęśnika, czyli pożarcie człowieka przez bóstwo / demona choroby. Wydaje się, że należy pozostać przy takim znaczeniu użytego tu rdzenia *lḥm*, ponieważ doskonale mieści się ono w wyobrażeniach bliskowschodnich o demonach choroby pożerających swe ofiary²³. Tak też zresztą wyraz ten przetłumaczony został w LXX i Vulg., a i współcześnie takie tłumaczenie jest preferowane w komentarzach biblijnych i słownikach. Należy jednak zaznaczyć, że proponowane niekiedy znaczenie „zaatakować, napaść” z filologicznego punktu widzenia jest także możliwe²⁴. Tłumaczenie takie zwraca jednak większą uwagę na militarny aspekt bóstwa, natomiast Pwt 32,24 wydaje się koncentrować na władaniu chorobą. Ponadto w takim tłumaczeniu zanika piękna, choć zarazem straszliwa paralela, w której obok głodu, który wycieńcza, wysysa niewierny Izrael, pojawia się Reszef i pomór, które go zjadają, pożerają. Wreszcie sąsiadowanie wyrazów „głód” (*rā'āb*)

²¹ MT jest potwierdzony tutaj przez 1Q5 = 1QDeut b: *lḥi*my *ršp* [...].

²² Ten sam obraz pojawia się w Ps 91,5–6, gdzie jednak niewymieniony z imienia boski łucznik niosący chorobę jest przeciwnikiem psalmisty i samego Jahwe. Wielce prawdopodobne jest, że mamy tu do czynienia z obrazem Reszefa, niestety brak jasnego odwołania się do tego bóstwa. Zob. szerzej Münnich 2004b, 45–57.

²³ Zob. przykłady ze źródeł pisanych i ikonograficznych: Münnich 2004a, 52–53.

²⁴ Zob. Caquot 1956, 59; Vattioni 1965, 68; Fulco 1976, 56; Greenfield 1987, 151–152; Sanders 1996, 198; Day 2002, 203; Frey-Anthes 2007, 134; Lipiński 2009, 240.

i czasownika oznaczającego jedzenie (*lhm*) daje ciekawą grę słów. Wszystko to wskazuje, że słuszne jest pozostanie przy tradycyjnym tłumaczeniu „będą zjedzeni”, zamiast proponowanego „będą zaatakowani, napadnięci”. Niezależnie od preferowanej wersji tłumaczenia nie ma wątpliwości, że obie choroby są traktowane wyraźnie osobowo i przybierają cechy demoniczne²⁵. Wskazuje na to zresztą rozumienie „gorzkiego, śmiertelnego pomoru” (*qetēb m^erîrî*) przez późniejszych interpretatorów, jako właśnie demona²⁶. Sama nazwa może zresztą oznaczać „tego, który wycina” czy też „tego, który przycina, ogranicza”, co od razu wskazuje na demoniczny obraz²⁷. Taki właśnie obraz ewidentnie sprawiał kłopot starożytnym tłumaczom Biblii, ponieważ stawał obok jedyne Boga istoty – jak Reszef – które były czczone w religiach sąsiadów. O ile dla autora biblijnego wystarczyło samo podporządkowanie świata bogów i demonów Jahwe, o tyle dla tłumaczy LXX konieczne było zupełne wymazanie istnienia takich istot. Stąd w LXX grzesznicy zamiast zostać pożarci przez Reszefa stają się... pokarmem ptaków (βρώσει ὀρνέων). Co jednak ciekawe, sąsiad Reszefa *qetēb m^erîrî* zostaje przetłumaczony niemal dosłownie jako „nieuleczalna choroba” (ὀπισθότονος²⁸ ἀνίατος). Najwyraźniej aleksandryjscy tłumacze nie widzieli w nim aż tak wielkiego zagrożenia dla monoteizmu. Za konceptem LXX szli wiernie Aquila (βεβρωμένοι πτηνῶ), św. Hieronim (*et eos devorabunt aves*) i Targum Onkelosa (*w'kyly 'wp*). Jednak Targum Jonatana ma już w miejscu Reszefa „ogień” (*št'*). Podobnie Peszitta wróciła do powiązania *rešep* z chorobą (choć nie z bóstwem Reszefem) i ma „żar gorączki”. O ile jasny jest powód, dla którego starożytni tłumacze starali się usunąć wzmiankę o pogańskim Reszefie służącym Jahwe, o tyle nie jest jasne, dlaczego zastąpili go akurat „ptakiem”. E. Lipiński uważa, że takie właśnie tłumaczenie wynika z utożsamiania

²⁵ Zob. Caquot 1956, 58–59; Tromp 1969, 162–163; van den Branden 1971b, 215–217; Fulco 1976, 56; Sanders 1996, 193–198; 428; de Moor 1997, 251; Day 2002, 203; Blair 2009, 194–195, z założenia unikając określenia „demoniczny”, mówi o „Yahweh's angels”.

²⁶ Zob. znaczenie *qetēb* oraz *qitbā'* jako demona w Talmudzie, targumach i midraszach: Jastrow 1903, 1346.

²⁷ Por. arab. *qaḏaba* „ściąć, ciąć, przyciąć”; zob. BDB 881; HAL s.v. **qtb*; Wyatt 1999b, 673; Frey-Anthes 2007, 74. Por. *qz̄b* w *KTU*³ 1.5.II:24. Na związek z tym ug. wyrazem (demonem ?) wskazuje de Moor 1988, 103–105; zob. także *DUL* 722. Lipiński 2009, 241 kategorycznie odrzuca taki związek („No comparison is possible...”), sugerując jednocześnie powiązanie z arab. *qaḏaba* „zbierać”, co daje mu znaczenie dla hebr. *qetēb* „zbierać”. Także i taka nazwa doskonale pasuje do demona choroby zbierającego swe ofiary do świata umarłych (niczym żniwiarz ?), choć etymologia w tym wypadku jest kontrowersyjna.

²⁸ ὀπισθότονος jest chorobą związaną z paraliżem, w którym członki ciała są wykręcone do tyłu; jest to rodzaj tężca. Nawet przy osiągnięciach współczesnej medycyny, jeśli dojdzie do zakażenia, śmiertelność wynosi 30%; stąd podstawową ochroną przeciw tężcowi są szczepienia. W starożytności była to choroba praktycznie nieuleczalna. Caquot 1956, 65 widzi tutaj epilepsję.

bogów Reszefa, Horusa, Montu i Apollona²⁹. Ponieważ Horus (a następnie łącznie z nim Montu) był przedstawiany w postaci ludzkiej z głową sokoła bądź wprost jako sokół, E. Lipiński uważa, że także Reszefa wyobrażano sobie w takiej postaci. Ponieważ tłumacze LXX działający w Aleksandrii byli zaznajomieni z religią egipską, stąd Reszef skojarzył się im z sokołem. Jednakże z tego względu, że nie chcieli zbyt mocno akcentować pogańskich elementów mitologicznych, zamiast słowa „sokół” (ἰέραξ bądź βῆξ) użyli ogólniejszego określenia „ptak” (ὄρνις). Powyższa teza ma jednak zasadniczą słabość. Otóż nie ma wątpliwości, że w tradycji egipskiej Horus i Montu bywali ze sobą łączeni. W Okresie Hellenistycznym z oboma bóstwami utożsamiany był grecki Apollon. Wcześniej, w 2. tys., a także w Epoce Ptolemejskiej, z Montu łącznie był Reszef, jak to widzieliśmy w źródłach egipskich (*Egipt* 2, 3, 36, 43, 44). Reszef był także utożsamiany z Apollonem na Cyprze (*Cypr* 4, 5, 8). Wszystko to jednak nie wskazuje na łączenie Horusa z Reszefem!³⁰ Jedyna figurka, która może wskazywać na takie utożsamienie, pochodzi z Okresu Saickiego (*Egipt* 37) i jest zapewne wynikiem coraz silniejszych tendencji synkretystycznych w tej stosunkowo późnej fazie rozwoju religii egipskiej³¹. Z pewnością na podstawie jednego późnego zabytku nie można wyciągać wniosków o utożsamianiu Horusa i Reszefa. Skoro więc nie możemy dowieść łączenia tych bóstw, zatem i teza, że Reszef był wyobrażany jako sokół na wzór Horusa nie ma podstaw. Wydaje się, że odpowiedzi na pytanie o oddanie imienia Reszefa przez „ptak” w LXX należy szukać w kananejskiej tradycji (wywodzącej się zresztą z Mezopotamii) przedstawiania istot demonicznych / boskich ze skrzydłami³². Skoro tłumacze chcieli uniknąć przywoływania imienia pogańskiego bóstwa, użyli skojarzenia z typowym wyobrażeniem uskrzydłonego demona. Wydaje się,

²⁹ Lipiński 1999, 257–258 = Lipiński 2009, 256–257; z powyższymi tezami zgadza się także Niehr 2003, 103. Wątpliwości wyraża Frey-Anthes 2007, 128.

³⁰ Łączenie różnych bóstw, szczególnie w Okresie Hellenistycznym (*interpretatio Graeca*) nie daje podstaw do zbyt dalekiego wyciągania wniosków. Na tej zasadzie bowiem można by stwierdzić, że skoro Reszef jest utożsamiany z jednej strony z Nergalem, z drugiej zaś z Apollem, to oznacza, że Apollo jest w Grecji władcą świata umarłych, podobnie jak Nergal w Mezopotamii! Przykład ten pokazuje, że potrzebujemy solidniejszych źródeł dla określania cech bóstw niż tylko łączenie ich w długie łańcuchy utożsamień w Okresie Hellenistycznym.

³¹ Inna podobna figurka przywoływana przez Lipińskiego (2009, 257) nosi inskrypcję wskazującą, że jest to Horus, nie zaś Reszef, a jakby dla podkreślenia egipskiego synkretyzmu otrzymała wykrzywioną grymasem twarz Besa.

³² Zob. np. liczne przedstawienia tego typu w Kanaanie / Izraelu na pieczęciach, Avigad 1997, 62 (n.34), 85 (n.112), 98 (n.159), 103 (n.173), 272 (n.730), 285 (n.759), 289 (n.772), 296 (n.791), 301 (n.805), 321 (n.858), 359–360 (n.973), 382 (n.1036), 411 (n.1087), 422 (n.1114), 424 (n.1119), 430 (n.1134), 435 (n.1147), 437–438 (n.1154), 438 (n.1156), 441 (n.1165), 456 (n.1202, 1203). Zob. także inne przykłady, np. Keel 1996, 73; Frey-Anthes 2007, 306–318.

że w ten właśnie sposób zamiast Reszefa otrzymano ptaka³³. Było to zresztą zgodne z egipskim środowiskiem tłumaczy LXX. Nie sposób sobie bowiem wyobrazić, że nie wiedzieli oni, iż poganie często wyobrażają sobie bóstwa w formie zwierzęcej. Taka tradycja translatorska okazała się trwała, ponieważ podobne interpretacje spotkać można w Talmudzie Babilońskim, o czym niżej.

Oczywiście późniejsze tradycje translatorskie nie zmieniają podstawowego faktu, że w Pwt 32,24 Reszef jawi się jako (skrzydlaty) demon dokonujący zniszczenia na polecenie Jahwe. Podobnie zapewne należy traktować „gorzki pomór”, choć nie jest to już tak oczywiste w przypadku sąsiadujących z nimi „miecza” i „głodu”³⁴. Daje to nam podobny obraz do tego, który zawarty był w Ha 3,5, gdzie widoczna była henoteistyczna koncepcja podporządkowania Jahwe innych bóstw, ewentualnie zredukowanie ich do rzędu posłusznych demonów. Zdaje się to wskazywać na podobny czas powstania obu tekstów. Niestety, datowanie tzw. Pieśni Mojżesza, do której należy omawiany wers, jest zadaniem trudnym. Mamy do czynienia z dwiema sprzecznymi koncepcjami. Pierwsza z nich, popularniejsza, widzi w Pieśni stary utwór, sięgający może nawet XI w., a w każdym razie X–VIII w. Miał on być przechowywany w świątyni jerozolimskiej ze względu na liturgiczne zastosowanie. Utwór ten miał zostać włączony w VIII w. do powstającej Księgi Powtórzonego Prawa, a następnie wraz z całością ulec powtórnej redakcji w duchu deuteronomistycznym w czasie niewoli babilońskiej³⁵. Według zwolenników drugiej, rzadszej, koncepcji Pieśń powstała dopiero w okresie niewoli babilońskiej i wtedy została dodana do istniejącej już pierwszej redakcji Księgi³⁶. Zbieżność z obrazem z Ha 3,5 wskazuje na przedwygnaniową datację Pieśni Mojżesza. Taki czas powstania zdecydowanie lepiej pasuje do henoteistycznego obrazu Jahwe i poddanych mu demonicznych istot. W okresie niewoli babilońskiej należałoby się spodziewać większego ograniczenia osobowego traktowania obcych bóstw, takich jak Reszef. Nie ulega wątpliwości, że obecny kształt

³³ Zob. Caquot 1956, 59.

³⁴ Caquot 1956, 59; Fulco 1976, 56–57.

³⁵ Dla poparcia takich tez przytaczane są następujące argumenty: podobieństwo Pieśni do archaicznych traktatów międzynarodowych typu *rit*; związek z prorokami okresu przedwygnaniowego, brak wprost wspomnianej niewoli babilońskiej, liczne elementy zaczerpnięte z wierzeń syro-kananejskich. Zob. z nowszej literatury: Christensen 1991, Introduction: Law, Poetry and Music; de Moor 1994, 184–187; Sanders 1996, 6–98, 431–432; Nigosian 1996, 5–22; Nigosian 1997, 206–224; Thiessen 2004, 422.

³⁶ Zwolennicy późnego datowania powołują się na język Pieśni, w którym występują arameizmy oraz sugerują, że tekst odnosi się do kary, która już spadła na niewierny Izrael, tj. do niewoli babilońskiej. Zob.: Labuschagne 1971, 85–98; Mayes 1981, 381–382; von Rad 1984⁴, 200; Labuschagne 1997, 111–129.

Pwt 32,24 świadczy o znajomości kultu boga Reszeфа przez autora biblijnego, który wiedział, iż bóstwo to należy wiązać z chorobą.

c. 1 Krn 7,25

Kolejnym świadectwem znajomości, a w tym wypadku zapewne także praktykowania kultu Reszeфа w starożytnym Izraelu, jest imię potomka Efraima wymienione w 1 Krn 7,25 (*Izrael 8*). Nie mamy tu do czynienia z klasycznym imieniem teoforycznym, lecz imię jest po prostu identyczne z imieniem bóstwa (*rešeḫ*)³⁷. Z sytuacją taką mieliśmy już do czynienia w źródłach egipskich (*Egipt 47, 51, 52*). Nie jest to więc sytuacja zupełnie wyjątkowa, choć z pewnością rzadka. Pewne problemy budzi MT, ponieważ wydaje się, że przed imieniem Reszeфа brakuje określenia „jego syn”. Ta nieregularność w genealogii skłoniła W. Rudolpha to stwierdzenia, że w przypadku imienia *rešeḫ* mamy do czynienia z dittografią związaną z poprzednim imieniem *reḫaḥ*³⁸. Oczywiście nie można takiej możliwości zupełnie wykluczyć, wydaje się jednak, że jeśli mówić w tym wersie o pomyłce skryby, to raczej mogłaby ona polegać na opuszczeniu wyrażenia *b^cnô*³⁹. Natomiast nic nie wskazuje, by imię Reszeфа nie było tutaj zachowane poprawnie⁴⁰. Użycie imienia *rešeḫ* świadczy przynajmniej o tym, że autor genealogii stykał się z takim właśnie imieniem. Można także wyciągnąć dalej idący wniosek, że musiał się on także stykać z kultem boga Reszeфа wśród Hebrajczyków, skoro nazwał tak jednego z potomków Efraima. Możliwe jest także, że tradycja zachowała w starej genealogii imię związane z kultem Reszeфа. Jeszcze inną możliwością jest traktowanie imienia Reszeфа z 1 Krn 7,25 jako personifikacji miasta Arsuf⁴¹, o czym szerzej w rozdziale poświęconym Feni-cji. Każda z podanych hipotez zakłada, że w bliżej nieokreślonym momencie powstawania listy potomków Efraima Izraelici co najmniej znali bądź – co bardziej prawdopodobne – czcili boga Reszeфа. Trudno bowiem sobie wyobrazić nadanie imienia bóstwa bez znajomości tegoż bóstwa. Taka znajomość kultu wiązała się zwykle z uczestnictwem w nim. Autorzy biblijni doskonale

³⁷ Stąd na przykład Jeaneane Fowler w ogóle nie wymienia tego imienia w swej pracy poświęconej imionom hebr. teoforycznym; zob. Fowler 1988.

³⁸ Rudolph 1955, 72. Należy jednocześnie zaznaczyć, że Rudolph jest w swym poglądzie osamotniony.

³⁹ Jak to jest w recenzji Lucjana.

⁴⁰ Choć BHS proponuje zamiast *w^crešeḫ w^cṭelaḥ* lekcję: *w^cšūṭelaḥ*, podobnie Frey-Anthes 2007, 126 n.703.

⁴¹ Jak to proponuje Lipiński 2009, 238, 244.

zdawali sobie z tego sprawę, skoro na przykład zmienili imię Isz-Ba'al (Mąż Ba'ala) na Isz-Boszet (Mąż hańby). Na fakt rozumienia przez starożytnych, że imię Reszefa w 1 Krn 7,25 wiąże się z kultem obcego bóstwa, wskazują także wersje greckie. LXX fonetycznie oddaje *rešēp* przez Ρασεφ, jednak w Codex Vaticanus imię brzmi Σαραφ, co fonetycznie wiąże się z imieniem Serapisa (Σάρραπις). Najpewniej pisarz rozumiał, że ma przed sobą imię pogańskiego boga. Być może jednak uznał je za na tyle mało znane dla swoich czytelników / słuchaczy w IV w. po Chr., że pozwolił sobie na jego zamianę na imię brzmiące podobnie do wciąż popularnego Serapisa⁴². O ile w przybliżeniu wiemy, kiedy powstawały LXX i Codex Vaticanus, o tyle nie jesteśmy w stanie ustalić czasu, gdy układana była hebrajska lista potomków Efraima, a zatem czasu, gdy męskie imię Reszef było używane bądź przynajmniej możliwe do wyobrażenia⁴³. Genealogie bowiem mogą zarówno przechowywać bardzo stary materiał, jak i być fikcyjnie tworzone ze względu na bieżące potrzeby. W przypadku listy potomków Efraima dysponujemy wprawdzie jeszcze jedną listą (Lb 26,35–37), niestety różni się ona od tej zawartej w Księdze Kronik i brak w niej imienia Reszefa. Część innych imion się powtarza, część brzmi podobnie, a część jest zupełnie różna. Być może świadczy to o połączeniu przez Kronikarza dwóch starych, paralelnych, choć różnych genealogii⁴⁴. Nie wiemy, czy imię Reszefa pojawiało się w ewentualnym starym materiale wykorzystanym przez Kronikarza, czy też zostało utworzone dopiero przez niego samego.

B. *rešēp* – rzeczownik pospolity

a. Ps 76,4

Obok powyższych przykładów, w których wyraz *rešēp* oznacza bóstwo / demona, w Biblii znajdują się teksty, gdzie wyraz ten został użyty w znaczeniu pospolitego rzeczownika. Niekiedy ma on silny związek z bóstwem Reszefem, niekiedy zaś jedynie w nieznaczny sposób nawiązuje on do syro-kananejskiego boga. Do pierwszej kategorii zalicza się Ps 76,4 (*Izrael 2*). Psalm ten należy do tzw. Pieśni Syjonu i opisuje tryumf Jahwe nad wrogami (LXX i Vulg. wiąże

⁴² Mniej prawdopodobne jest, że mamy tu do czynienia ze zwykłym błędem skryby zapisującego ciąg obco brzmiących imion. Nie sposób jednak zupełnie wykluczyć i takiej możliwości.

⁴³ Lipiński 2009, 238 n.125 bardzo mocno stwierdza: „The mention of *Ršp* in I Chron. 7, 25 must date from that [=Persian] period”. Jednak aby przyjąć taką tezę, konieczne jest założenie, że Reszef z 1 Krn 7,25 = miasto Arsuf, co bynajmniej nie jest oczywiste i wymaga udowodnienia.

⁴⁴ Tak Braun 1986, 7:20–29 Form/Structure/Setting.

go z obroną Jerozolimy przed Sancherybem). Jednym z elementów owego tryumfu jest zniszczenie przeciwnika: „Tam skruszył Reszefy łuku (*rišpê-qāšet*), tarczy, miecza (ew. tarczę, miecz) i (wszelką) wojnę”. Sam wyraz *rišpê* jest w tym kontekście niejasny i można go interpretować przynajmniej na trzy sposoby.

Najczęściej komentatorzy widzą tutaj zniszczenie broni, a w konsekwencji tego „reszefy” stają się strzałami, niekiedy płonącymi⁴⁵. Według jednych dowodzi to demitologizacji wyrazu *rešeš*, tym bardziej, że stoi on w liczbie mnogiej⁴⁶, według innych jest to nawiązanie do obrazu Reszefa – łuczника, boskiego wojownika, ewentualnie do Reszefa roznoszącego zarazę za pomocą zatrutych, palących swym jadem strzał⁴⁷. Oznaczałoby to, że imię Reszefa zaczęło oznaczać broń, którą się on posługiwał, co jednak nie znajduje potwierdzenia w żadnych źródłach pozabiblijnych.

Drugą możliwością jest powiązanie rdzenia *ršp* z płomieniem, ogniem, błyskawicą (podobnie jak w Hi 5,7; Ps 78,48; Pnp 8,6, o czym niżej). Wynika to ze wspomnianego już we wstępie rozwoju znaczenia rdzenia *ršp*. Otóż niezależnie od jego etymologii, w języku hebrajskim, a następnie w dialektach aramejskich używanych przez Żydów, rdzeń ten z pewnością zawierał ideę czegoś płonącego, gorącego. Wskazuje na to użycie wyrazów *rešeš* oraz *rišpā* w *Midraszu Tehillim* do Ps 2 oraz w Targumie do Ps 78,48⁴⁸. Podobne znaczenie ma także samarytańskie *ršpw* / *ršwp*⁴⁹. Na tej podstawie niektórzy komentatorzy widzą tu „płomienie” bądź „pioruny”. Wyrażenie „płomienie, pioruny łuku” ma być w takim kontekście literackim określeniem dla błyskawicznie (nomen omen) lecących strzał⁵⁰. Dla nielicznych jest to nawiązanie do charakteru Reszefa, który miał także być bogiem władającym piorunami⁵¹, co jednak wydaje się wątpliwe, ponieważ nie wskazuje na to żadne źródło pozabiblijne. Należałoby raczej widzieć tutaj odblask obrazu Reszefa jako władcy zarazy, który swymi płonącymi strzałami roznosi choroby.

Zupełnie inną propozycję podają starożytne tłumaczenia, które nie widzą w „Reszefach” ani strzał, ani błyskawic, lecz wyrażenie *rišpê-qāšet* oddają

⁴⁵ Tate 1990, 76:1–13 Notes widzi tu bądź strzały rażące jak ogień, bądź płonące strzały. Podobnie Kraus 1960, I 527; Łach 1990, 345; Mulder 1993, 689; Frey-Anthes 2007, 135.

⁴⁶ Fulco 1976, 60; Day 2002, 206; Niehr 2003, 98.

⁴⁷ van den Branden 1971b, 219 postrzega *ršpm* jako „angeli di guerra”; por. Xella 1999b, 703; Kościelniak 1999, 34 = Kościelniak 2002, 36; Blair 2009, 196–200 widzi tu zarazę przychodzącą po wojnie.

⁴⁸ Jastrow 1903, 1502.

⁴⁹ HAL s.v. *rešeš*.

⁵⁰ Weise 1965, 527; Dahood 1968, 217.

⁵¹ Caquot 1956, 64.

przez τὸ κράτος τῶν τόξων (LXX) lub *potentias arcuum* (Vulg.)⁵². W obu przypadkach mowa jest więc o sile, potędze łuków, choć nie trudno zauważyć, że dosłowne tłumaczenie („skruszył siłę łuków, tarczę i miecz”) maluje raczej obraz pokonania wrogów dzierżących uzbrojenie, nie zaś obraz zniszczenia zdobytej broni. Takie tłumaczenie przywołuje inne użycie „Reszefów”, mianowicie inskrypcję Ramzesa III z Medinet Habu (*Egipt* 36): „Wojownicy na rydwanach są tak potężni jak Reszefy (*ršpw*)”. Takie użycie imienia Reszefa w liczbie mnogiej jako synonimu dla dzielnych wojowników zdaje się podpowiadać, że w Ps 76,4 mowa jest nie tyle o broni, ile o wojownikach posługujących się bronią. Na tej podstawie E. Lipiński stawia tezę, że „Reszefy” w Ps 76,4 to wojownicy z łukami, tarczami i mieczami pokonani na Syjonie mocą Jahwe⁵³. Dodatkowo na taką możliwość wskazuje nieco zbliżony tytuł „Reszef strzały” (*ršp ḥš*) pojawiający się w cypryjskiej inskrypcji z Kition (*Cypr* 3). Oznacza on tam boskiego łucznika, pana strzały (por. *Ugarit* 13). Najwyraźniej więc w świecie Zachodnich Semitów imię Reszefa wiązało się z posługiwaniem się łukiem. Być może więc imię Reszefa, niebiańskiego łucznika, tutaj już zdemitologizowanego, na co wskazuje użycie liczby mnogiej⁵⁴, stało się synonimem wojowników z łukami. To oczywiście odpowiada cechom wojowniczego boga Reszefa. Dawałoby to następujące znaczenie: „Tam skruszył wojowników (=Reszefy) (z) łukami, tarczą, mieczem i (wszelką) wojnę”. Czasownik *šbr* („skruszyć”, „połamać”) może się odnosić nie tylko do przedmiotów, lecz także do ludzi, jak to pokazuje Lam 1,15. Na połączenie „Reszefów” nie tylko z łukami, ale także z tarczą i mieczem zdaje się wskazywać brak spójnika *w* pomiędzy tymi wyrazami. Pojawia się on natomiast przed kończącym wers uogólnieniem „(wszelką) wojnę”, jakby oddzielając ten wyraz od poprzedzających go rodzajów uzbrojenia.

Mamy więc trzy możliwe tłumaczenia wyrazu *rišpê* z Ps 76,4. Mogą to być strzały, mogą to także być pioruny łuku, czyli także literacki obraz strzał, mogą to wreszcie być wojownicy uzbrojeni w łuki. Pierwsza i trzecia propozycja wynikają z wyobrażeń wojowniczego boga Reszefa, a szczególnie z obrazu boga-łucznika. Druga propozycja wiąże się z przemianami w znaczeniu rdzenia *ršp* w języku hebr. i jego powiązaniu z płomieniem, błyskawicą.

⁵² Peszitta ucieka od problemu, tłumacząc „ramiona łuku”.

⁵³ Lipiński 2009, 240. Być może z podobną sytuacją mamy do czynienia w inskrypcji Bodasztarta (zob. *Fenicja* 1), która mówi o „ziemi Reszefów = wojowników (?)”. Nieco podobny sens ma propozycja Fulco 1976, 60, który tłumaczy *rišpê-qāšet* jako „vicious assault(s) (associated with bow and arrows)”.

⁵⁴ Nie sposób widzieć w Ps 76,4 obrazu walki Jahwe z Reszefem, ponieważ cały kontekst jasno wskazuje na pokonanie ludzkich wrogów.

Należy jednak pamiętać, że także i takie znaczenie wyrasta z pierwotnego obrazu gwałtownego bóstwa o gorącym temperamencie i władającego przy tym zarzą, gorączką. Ostatecznie więc u źródeł każdej z przedstawionych propozycji leży obraz bliskowschodniego bóstwa, choć w tym konkretnym biblijnym fragmencie zredukowany już do rzeczownika pospolitego. Wydaje się, że najmniej prawdopodobna jest pierwsza propozycja widząca w „Reszefach” dosłownie „strzały”. Niestety, nie sposób definitywnie rozstrzygnąć na obecnym etapie, czy lepsze jest postrzeganie „Reszefów” jako „płomieni” bądź „piorunów” łuku (co znajduje uzasadnienie w innych tekstach z kręgu kultury żydowskiej), czy też jako „wojowników” z łukami (na co wskazują teksty pozabiblijne).

Ostatnim pytaniem, jakie należy zadać podczas analizowania Ps 76,4, jest czas powstania tego tekstu, a co za tym idzie: czas, w którym Reszef został już na tyle zdemitologizowany, że jego imię przestało oznaczać bóstwo. Niestety, Psalmy należące do Hymnów Syjonu są bardzo trudne do datowania. W niektórych komentarzach wprost brak jakiegokolwiek propozycji czasu ich powstania⁵⁵. Wydaje się jednak, że Psalmy te powstały dopiero po powrocie z niewoli babilońskiej⁵⁶, wbrew sugestii LXX, która poprzez dopisek πρὸς τὸν Ἀσσοῦριον wskazuje na atak asyryjski na Jerozolimę. Należy zatem uznać, że wśród powygnaniowych autorów biblijnych wyraz *rešēf* nie oznaczał już imienia pogańskiego bóstwa, lecz nabrał cech rzeczownika pospolitego, którego znaczenie wyrastało jednak z charakteru boga Reszefa.

b. Ps 78,48

Z nieco podobną sytuacją mamy do czynienia w Ps 78,48 (*Izrael 3*). Psalm ten opisuje dzieje Izraela od wyjścia z Egiptu aż po panowanie Dawida. Wspomina między innymi o plagach spadających na Egipcjan. O jednej z nich tekst mówi: „I wystawił ich bydło na grad (*bārād*), a ich trzody na Reszefy (*r^šāpīm*)”. Bez wątplenia tekst jest zależny od Księgi Wyjścia i to w jej kontekście należy rozpatrywać znaczenie *r^šāpīm*. Problemem jest jednak rozstrzygnięcie, do którego z fragmentów Księgi Wyjścia nawiązuje Ps 78,48. W grę wchodzi dwa opisy:

⁵⁵ Zob. Tate 1990, 76:1–13 Form/Structure/Setting.

⁵⁶ Wskazywać na to mają pojawiające się elementy eschatologiczne, częste w tym właśnie okresie, oraz analizy językowe, zob. Weiser 1965, 526. Jednak Kraus 1960, I 525 i van den Branden 1971b, 219 opowiadają się za czasem powstania Ps 76 przed niewolą babilońską. Problemy z datowaniem Psalmów Syjońskich doskonale widoczne są w Łach 1990, 255, 261, 345.

pierwszy z nich mówi o zarazie, która zabija bydło Egipcjan (Wj 9,1-7), drugi natomiast o gradzie i błyskawicach niszczących zarówno bydło, jak i rośliny (Wj 9,17-26). Kolejność plag nie jest tutaj rozstrzygająca, ponieważ Wj i Ps 78 mają różny zarówno układ, jak i ilość plag spadających na Egipcjan. Niestety w żadnym z wymienionych dwóch fragmentów Wj nie występują jako narzędzie gniewu Jahwe „grad” i „Reszefy”. Takie połączenie nie pojawia się zresztą w całej Księdze Wyjścia. Natomiast w Wj 9,23.24 dwukrotnie wymienione są „grad” (*bārād*) oraz „ogień” (*’eš*). W tym kontekście mowa jest oczywiście o ogniu z nieba, czyli o piorunach. Jeśli to właśnie ten opis służył za podstawę dla autora Ps 78,48, wówczas należałoby uznać, że „Reszefy” oznaczają tutaj pioruny⁵⁷. Na takie właśnie „płomieniste” znaczenie *r^ešāpīm* w Ps 78,48 wskazuje LXX, oddając je przez πῦρ, czyli „ogień”⁵⁸, oraz Vulg., gdzie pojawia się *ignis*⁵⁹. Podobnie ma także Targum (*brd*) oraz Peszitta. Wszystkie te wersje dowodzą nawiązania do Wj 9,23.24. Właśnie na ten fragment z Księgi Wyjścia wskazuje także poprzedni wers Psalmu (Ps 78,47), w którym mowa jest o zniszczonych przez grad i szron uprawach, co odpowiada Wj 9,17-26. Zabicie zwierząt przez pioruny nie jest przy tym w Biblii czymś wyjątkowym, choć współczesnym komentatorom jako bardziej oczywisty powód śmierci bydła jawi się zaraza. O podobnej sytuacji opowiada Hi 1,16, gdzie „ogień boży” (*’eš ’ēlōhīm*), to jest właśnie piorun, poraził trzody Hioba. Jak to wcześniej zostało zaznaczone, wyraz *rešep* w środowisku hebrajskim może wiązać się z płomieniem, błyskawicą, a związek ten wynika zapewne z pierwotnego obrazu rozpalonego żądzą niszczenia, w tym również poprzez gorączkę i suszę, wojowniczego boga Reszefa.

Odminną interpretację proponują ci, którzy za tekstem Symmachusa zamieniają *brd* na *dbr*, co daje im w towarzystwie Reszefów nie grad, lecz zarazę. To oczywiście przywołuje obraz z Ha 3,5, gdzie Reszef podązał w orszaku Jahwe wraz z zarazą. Także w Ps 78 znajduje się podobne wyobrażenie, gdyż w w. 49 pojawia się zastęp uosobionych zwiastunów nieszczęścia: „żar gniewu” (*hārôn*), „furia” (*’ebrā^h*), „oburzenie” (*za’am*), „udręka” (*šārā^h*). W kolejnym wersie (Ps 78,50) życie Egipcjan niszczy „zaraza” (*deber*). W ten sposób otrzymujemy obraz plagi zarazy, nie zaś gradu i piorunów. W takim kontekście *r^ešāpīm* oznaczają oczywiście choroby, często demoniczne, w nawiązaniu do Reszefa niosącego

⁵⁷ Tak np.: BDB 958; Weiser 1965, 526; Dahood 1968, II 237; Frey-Anthes 2007, 136–137; Tate 1990, 78:1–72 Notes dopuszcza tłumaczenie zarówno przez „pioruny”, jak i „zarazę”; Kościelniak 1999, 34 = Kościelniak 2002, 36.

⁵⁸ Zaś grad przez χαλαζα.

⁵⁹ Oraz *grando* na grad.

zarazę⁶⁰. Zatem i tutaj wyraz ten nie jest już imieniem bóstwa, wyraźnie jednak z charakteru bóstwa wyrasta. Teza powyższa ma jednak poważne mankamenty. Przede wszystkim zmienia tekst hebr. (nie tylko Masorę), jedynie na podstawie przekładu Symmacha, a wbrew pozostałym starożytnym wersjom. Należy przy tym zaznaczyć, że tekst hebr. w obecnym stanie jest w pełni zrozumiały i poprawka jest uzasadniana wyłącznie względami interpretacyjnymi. Decydujące jest ustalenie, czy Ps 78,48 należy łączyć z poprzedzającym go wersem dotyczącym wyniszczenia roślinności przez grad, czy też następującymi po nim wersami mówiącymi o zarazie. Otóż ww. 49–51 opisujące zarazę mają za przedmiot samych Egipcjan, a nawet wskazują dokładnie na pierworodnych, natomiast w. 48 mówi o wyniszczeniu trzód i bydła. Dowodzi to, że mowa jest o dwóch różnych plagach. Wiąże to rozpatrywany wers z poprzedzającym go opisem zniszczenia roślinności, tak jak to jest w Wj 9,17-26, gdzie także jest mowa o zagładzie upraw i trzód. Wskazuje to, że w Ps 78,48 należy pozostać przy formie *bārād*⁶¹, a co za tym idzie: w *r^ēšāpīm* widzieć pioruny, błyskawice, nie zaś zarazę.

Podobnie jak w przypadku Ps 76, tak też i tutaj problematyczne jest ustalenie czasu powstania takiego obrazu. Tym razem rozpiętość propozycji jest jeszcze większa⁶². Biorąc jednak pod uwagę zależność tekstu Ps 78 od innych tekstów biblijnych oraz specyficzną konstrukcję utworu opisującego dzieje Izraela, najbardziej prawdopodobne wydaje się późne, powygnaniowe datowanie tego Psalmu⁶³. Oznacza to, że w środowisku autorów biblijnych Epoki Perskiej liczba mnoga wyrazu *rešēp* nie wiązała się już bezpośrednio z imieniem boga Reszefa, lecz oznaczała raczej coś gorącego, płomienistego, takiego jak błyskawica czy piorun. Taki sens wynikał zapewne z ewolucji znaczenia wyrazu, dla której punktem wyjścia był gwałtowny temperament bóstwa.

⁶⁰ Tak np.: HAL s.v. *rešēp*; Caquot 1956, 61; Kraus 1960, I 546; van den Branden 1971b, 217–218; Fulco 1976, 59–60; Mulder 1993, 688; Day 2002, 200; Niehr 2003, 98; Blair 2009, 195–196; Lipiński 2009, 244 bez wątpliwości uważa, że mamy tu do czynienia z błędem kopisty, który zamiast *dbr* napisał *brd*. „zarazę” zamiast „gradu” widzą także wszystkie współczesne polskie tłumaczenia Biblii, zob. np. Łach 1990, 358.

⁶¹ Która jednak w nawiązaniu do Wj oznacza po prostu grad, nie zaś demona; wbrew nazbyt hipotetycznym sugestiom: Xella 1986, 437–444; Xella 1999a, 160–161; jako ewentualną możliwość tezę taką dopuszcza Caquot 1956, 61.

⁶² Jako czas powstania Ps 78 podawany jest nawet X w. (Dahood 1968, 238; Campbell 1979, 51–79). Inni komentatorzy opowiadają się za okresem pomiędzy upadkiem Samarii a niewolą babilońską (Weiser 1965, 540) bądź nieco dokładniej mówią o VII–VI w. (van den Branden 1971b, 217, zaznaczając, że jest to jedynie „prawdopodobne”), lub też niedługo po niewoli (Gunkel 1968, 342).

⁶³ Kraus, 1960, II 541 autora Psalmu upatruje w kręgach bliskich Kronikarzowi, co brzmi najbardziej przekonująco.

c. Hi 5,7

Kolejnym biblijnym wersem, w którym pojawia się Reszef, jest Hi 5,7 (*Izrael 4*): „Wszak smutek nie powstaje z prochu, ani troska nie wyrasta z gleby. To człowiek rodzi się dla troski, jak synowie Reszefa (*b^enê-rešef*), by ulecieć w górę”. Mamy tu do czynienia z przysłowiowym wyrażeniem, które pojawia się w pierwszej mowie Elifaza, w kontekście nieszczęścia spotykającego człowieka. Elifaz mówi, że nieszczęście jest przynależne naturze ludzkiej. Jego powodem nie są siły natury, lecz kondycja człowieka, stworzonego, by cierpieć. Podobnie naturą tajemniczych „synów Reszefa” jest wzlatywanie ku górze. Mamy więc przeciwstawienie: człowiek jest przygnieciony swym losem ku ziemi, zaś natura „synów Reszefa” wynosi ich do góry. Jest to nawiązanie do bliskowschodnich koncepcji stworzenia człowieka, który został powołany do istnienia, by służyć bogom i wyręczyć ich w ciężkiej pracy⁶⁴. Zatem trud, troska i cierpienie są nieodłącznym towarzyszem ludzkiego losu. Jedynym ratunkiem w tej sytuacji jest zwrócenie się po pomoc do bogów / Boga, do czego zresztą nawołuje Elifaz w dalszej części swej mowy. O ile los człowieka maluje się w tym wyrażeniu wyraźnie (choć niezbyt optymistycznie), o tyle kłopot sprawia identyfikacja „synów Reszefa”. Niestety, nic nie daje najprostszego, jak można by przypuszczać, zwrócenie się ku tekstom pozabiblijnym, ponieważ w żadnym z nich nie spotkamy wzmianki o potomstwie Reszefa⁶⁵. Z tego też względu spotkać się można z wieloma propozycjami, które wyrastają bądź to z interpretacji istniejącego tekstu, bądź z wprowadzenia poprawek.

Targum oddaje „synów Reszefa” przez „synów demonów” (*bny mzyqy*), co jest zupełnie zrozumiałe wobec talmudycznych interpretacji Reszefa jako demona (o czym niżej). Oczywiście w przypadku Targumu nie mamy do czynienia z dokładnym tłumaczeniem, lecz raczej z wyjaśnieniem tekstu, na co wskazuje liczba mnoga „demonów”. A. Caquot widział bardziej dosłownie w „synach Reszefa” skrzydlate demony⁶⁶. Obraz ten rozwinął M.H. Pope, opierając się na identyfikacji Reszefa z Nergalem. Postrzegął on Reszefa jako władcę świata podziemnego, a co za tym idzie – „synowie Reszefa” mieli być literackim określeniem na demony wychodzące ze

⁶⁴ Zob. np. sum. mit o stworzeniu ludzkości, *COS I*, 516–518.

⁶⁵ Stąd należy odrzucić propozycję J. de Moora, by widzieć tu dosłownie potomstwo boga Reszefa (de Moor 1997, 143).

⁶⁶ Caquot 1956, 60. Za nim podobnie: van den Branden 1971b, 221–220; Hartley 1988, 142 (co nie przeszkadza mu widzieć w „synach Reszefa” iskier); Whybray 1998, 46 oraz w rzeczywistości Blair 2009, 201–207, choć unika określenia „demon”.

świata umarłych i niosące ludziom śmierć, głównie poprzez zarazę⁶⁷. Ich ruch z czeluści podziemia ku górze miał być równie charakterystyczny jak cierpienie człowieka. Powyższy obraz opiera się na założeniu, że Reszef jest panem świata umarłych, co jednak nie znajduje potwierdzenia w źródłach. Ponadto przyjmuje, że demony mogą być określane mianem synów bóstwa, które nimi włada. Brak jednak na to przykładów; mezopotamskie demony podległe Nergalowi rekrutowały się w dużej mierze spośród zmarłych pozabawionych pochówku i ofiar. Jedynie Namtar, wezyr świata umarłych, mógł być traktowany jako syn władcy podziemia, należy jednak pamiętać, że był on (jedynym) synem Ereszkigal, małżonki Nergala. Wreszcie powyższa interpretacja zakłada, że biblijni autorzy po niewoli babilońskiej (o czasie powstania tego fragmentu zob. poniżej) bez wahania użyli politeistycznego obrazu pogańskiego bóstwa i jego demonicznego potomków bez żadnego negatywnego kontekstu. Nawet jeśli mamy do czynienia z wyrażeniem przysłowiowym, petryfikującym dawne zwyczaje językowe (i wierzenia), z pewnością sytuacja taka powinna budzić naszą ostrożność. Wszystkie te wątpliwości sprawiają więc, że nie sposób rozumieć „synów Reszefa” jako demonów podziemia.

Inną możliwością jest pójście śladem zaproponowanym przez LXX i Vulg. Podobnie jak w Pwt 32,24, tak i tutaj oddają one imię Reszefa przez „ptaki”. LXX podaje nawet ich konkretny rodzaj, mając „młode sępa” (νεοσοοὶ δὲ γυπός)⁶⁸. Aquila wyraża się bardziej ogólnie „synowie latającego” (υἱοὶ πτηνοῦ); zaś Symmach ma „dzieci latających” (τὰ τέκνα τῶν πετεινῶν). Vulg. pozostaje przy ogólniejszym określeniu *avis*, natomiast w Peszycie występują „synowie skrzydlatego”. Spotkać się można z różnym wyjaśnieniem takich starożytnych tłumaczeń. Z reguły starają się one znaleźć takie znaczenia wyrazu *rešēp*, które doprowadzi do „ptaków”, co jednak powoduje dość karkołomne logiczne dowodzenia. Na przykład É. Dhorme wiązał *rešēp* z błyskawicą, w związku z czym w „synach Reszefa” widział orły⁶⁹. Nieco podobne, choć bardziej rozbudowane wyjaśnienie dał F. Horst. Wyszedł on z założenia, że Reszef jest władcą suszy i upału, po czym wyciągnął z tego wniosek, że jest także panem słońca! Ponieważ w mitologii greckiej synowie słońca, wg Horsta byli to Faeton i Ikar, wznosili się ku niebu, zatem zachowywali się jak ptaki, stąd „synowie

⁶⁷ Pope 1973, 43, choć jednocześnie widział tu związek z obrazem Reszefa – łucznika, przez co dopuszczał możliwość tłumaczenia „synów Reszefa” jako „strzały”, o czym niżej; także Fulco 1976, 58–59 rozumiał „synów Reszefa” jako demony wlatujące z podziemia; podobnie Clines 1989, 4:1–5:27 Comment; Habel 1985, 132; Day 2002, 202–203.

⁶⁸ W niektórych manuskryptach zamiast γυπός pojawiają się ἀετῶν „młode orłów”.

⁶⁹ Dhorme 1967, 62; podobnie w „synach Reszefa” widział ptaki Tur-Sinai 1967, 97–98.

Reszeffa” to młode orły⁷⁰. Nie sposób jednak zaakceptować takiej interpretacji. Po pierwsze, Reszef wprawdzie cechuje się płomiennym temperamentem, włada także gorączką i zarazą, lecz nigdy nie staje się bogiem słońca!⁷¹ W tekstach ugaryckich występuje on wprawdzie obok Szapasz (zob. przede wszystkim *Ugarit 9* oraz w listach ofiar i bóstw *Ugarit 7, 40, 52*), jednak to tylko podkreśla odrębność tych bóstw. Ponadto wyciąganie wniosków wyłącznie na podstawie paraleli z mitologią grecką jest nader ryzykowne. Nazbyt łatwo pokonywana jest tutaj granica kręgów kulturowych bez jakiegokolwiek refleksji, czy są rzeczywiste podstawy do łączenia Reszeffa z Heliosem. Zresztą sama znajomość greckiej mitologii powinna budzić ostrożność wobec powyżej przedstawionej tezy. Wszak ojcem Ikara był Dedal, a nie Helios. Ponadto o ile uskrzydlony Dedal rzeczywiście może kojarzyć się z ptakiem, o tyle powożący rydwanem ojca Faeton już takich skojarzeń nie budzi. Na koniec należy zaznaczyć, że takie tłumaczenie jest możliwe do zaaplikowania jedynie wobec Hi 5,7, natomiast w żaden sposób nie wyjaśnia użycia „ptasich” tłumaczeń w innych biblijnych miejscach, w których pojawia się Reszef. Wszystko to każe odrzucić powyższą interpretację.

Inne tłumaczenie, oparte na tradycji LXX, dał w swej wczesnej publikacji W.F. Albright. Punktem wyjścia jego rozważań było panowanie Reszeffa nad zarazą. Zatem „synowie Reszeffa” to sępy krążące nad ofiarami pomoru. Oczywiście mamy tu do czynienia z wyrażeniem przenośnym. Potwierdzeniem dla niego ma być wyrażenie *b^enôṭ ya’ānā^h* (Hi 30,29), w którym „córki pustyni” oznaczają strusie⁷². Trzeba tu jednak zauważyć, że jest to kontrowersyjna etymologia, ponieważ tradycyjnie widziano tu „córki żarłoczości” od rdzenia *y’n*⁷³. Nawet jeśli zgodzić się z proponowaną przez W.F. Albrighta hipotezą, że „synowie Reszeffa” to sępy wlatujące w górę nad umierającymi ofiarami, co mogłoby pasować do kontekstu Hi 5,7, to jednak problemem pozostaje fakt, iż byłoby to jedyne takie wyrażenie na całym starożytnym Bliskim Wschodzie. Nigdzie bowiem sępy nie są w żaden sposób związane z Reszefem, a tym bardziej nie są określane jako jego synowie. W.F. Albright próbuje wybrnąć z tego problemu, wskazując, że symbolem babilońskiego boga Zababy, mającego być inną formą Nergala, była laska z głową sępa⁷⁴. Ma to dowodzić związku Reszeffa z sępem. Dowodzenie to jest jednak z wielu powodów nader ułomne. Po pierwsze laskę Zababy obecnie określa się jako zakończoną

⁷⁰ Horst 1968, 81–82.

⁷¹ Zob. krytyka przypisywania Nergalowi – Reszefowi cech solarnych: Schretter 1974, 99.

⁷² Albright 1926, 150.

⁷³ Zob. *BDB* 419; *HAL* s.v. *ya’ānā^h*.

⁷⁴ Albright 1926, 150. Zababa zwany był przez Albrighta, zgodnie z ówczesną lekcją, Ilbabą.

głową orła, a nie sępa, po wtóre zaś był on (od Okresu Starobabilońskiego) utożsamiany z Ningirsu lub z Ninurta, nie zaś z Nergalem⁷⁵, który zresztą jest regularnie przedstawiany z berłem zakończonym dwoma głowami lwów. Wreszcie po trzecie, W.F. Albright buduje ewidentnie zbyt długi łańcuch skojarzeń i powiązań. Zaczyna się on w Mezopotamii od symbolu wojowniczego boga Zababy, którego z kolei łączono (błędnie) z panem podziemia Nergalem, poprzez utożsamianego z nim syro-kananejskiego, władającego zarazą Reszefa, by skończyć na biblijnych „synach Reszefa”, czyli sępach krążących nad ofiarami choroby. Wydaje się, że w ten sposób można udowodnić związek niemal każdego bóstwa z dowolnego panteonu z jakimkolwiek biblijnym fragmentem.

Należy raczej przyjąć, że starożytne tłumaczenia odwołują się zarówno tutaj, jak i w Pwt 32,24 do powszechnego wyobrażenia uskrzydłonych bóstw / demonów. Ponieważ tłumacze LXX, a za nimi kolejni ich naśladowcy, zapewne nie chcieli przywoływać w świętym tekście imienia pogańskiego bóstwa bez wyraźnego potępienia jego kultu (podobnie jak to miało miejsce w Pwt 32,24), zatem oddali jego imię przez zbliżone wyobrażenie zwierzęce. Taka tradycja translatorska mówi nam jednak więcej o wierzeniach tłumaczy aniżeli o sensie oryginalnego, hebrajskiego tekstu. Należy więc przedstawić kolejne możliwości rozumienia „synów Reszefa”.

Najpopularniejszą interpretacją jest dostrzeżenie w problematycznych *b^enê-rešep* iskiei⁷⁶. Wynika to z rozumienia wyrazu *rešep* jako „płomienia”, podobnie jak to miało miejsce w Ps 78,48 i – jak to niżej zostanie ukazane – w Pnp 8,6 oraz – co mniej prawdopodobne – w Ps 76,4. Jeśli zatem *rešep* to coś ognistego, wówczas jego synowie to iskry, wystrzelujące z płomienia i unoszące się ku górze. Daje to jasny sens całemu przysłowiu: oto trud i troska przygniatające człowieka są częścią jego natury, podobnie jak naturą iskiei jest ulatywanie z płomienia ku górze. Zgadza się również rodzaj gramatyczny, ponieważ „iskra” (*kîdôd*) w hbr. jest rodzaju męskiego, może zatem być „synem Reszefa – płomienia”. Tego typu poetyckie wyrażenia są spotykane w Biblii, na przykład Hi 41,20 określa strzałę mianem „syna łuku” (*ben-qāšet*). Także Lm 3,13 mówią o strzałach Boga „synowie Jego kołczanu” (*b^enê 'ašpātô*). Podobnie Hi 38,32 nazywa gwiazdy z konstelacji Wielkiej Niedźwiedzicy „niedźwiedzicą ze swymi synami” (*'ayiš 'al-bānêhā*). Zatem zarówno od strony filologicznej, jak i ze względu na otrzymany sens postrzeżenie „synów Reszefa” jako iskiei jest uzasadnione. Wskazywałoby to, że w środowisku,

⁷⁵ Black & Green 1998, 225.

⁷⁶ Np.: Weiser 1951, 51; Fohrer 1963, 148–149; Rowley 1970, 53–54; Jakubiec 1974, 78; Gordis 1978, 55; Hartley 1988, 118–119.

w którym powstawały dialogi Księgi Hioba, wyraz *rešep* raczej zatracił już bezpośredni związek z bogiem Reszefem i oznaczał to, co płomienne, gorące. Możemy się jednak domyślać, że takie znaczenie wynikało z natury dawnego bóstwa.

Nie jest to jednak jedyne możliwe wyjaśnienie wyrażenia *b^enê-rešep*. Otóż innym spotykanym rozwiązaniem owego *crux interpretum* jest postrzeganie „synów Reszefa” jako strzał, podobnie jak to miało miejsce w Ps 76,4⁷⁷. Przystawie otrzymuje więc wówczas sens: naturą ludzi jest cierpienie, podobnie jak naturą strzał jest lecieć do góry. Zwolennicy takiej interpretacji z reguły pomijają milczeniem odmienne znaczenie wyrazu *rešep* w obu Psalmach, wszak w Ps 76,4 „Reszefy” miałyby być „strzałami”, zaś w Ps 78,48 strzały są „synami Reszefa”. Reszef w takim kontekście musi więc oznaczać łuk bądź kołczan, nie zaś samą strzałę! W rzeczywistości byłoby to więc wyrażenie podobne do wspomnianego powyżej fragmentu Hi 41,20 lub Lm 3,13. Należy jednak wówczas przyjąć, że imię bóstwa na tyle mocno związało się z bronią, którą się on posługiwał (łukiem), że zaczęło ją po prostu oznaczać. Nie jest to oczywiste założenie i wymagałoby udowodnienia, co jednak nie jest możliwe wobec braku innych źródeł zrównujących Reszefa z łukiem. Jeśli jednak zarzucić bezpośredni związek z Ps 76,4, a odwołać się do wyobrażeń mitycznych, wówczas literackie wyrażenie „synowie Reszefa”, czyli strzały, nawiązuje do obrazu dawnego bóstwa posługującego się łukiem. Z reguły przywoływane jest w tym kontekście powiązanie Reszefa ze strzałami w tekstach pozabiblijnych⁷⁸. Niekiedy takie podstawowe znaczenie jest nieco modyfikowane, na przykład E. Lipiński w miejsce czasownika *’ûp* widzi rzeczownik *’ôp*, wskutek czego to nie synowie Reszefa ulatują ku górze, lecz „synowie Reszefa sprawiają, że ptaki odlatują”⁷⁹. Nie zmienia to jednak rozumienia „synów Reszefa” jako „strzał”. Jest ono możliwe do przyjęcia, choć nie

⁷⁷ Lipiński 1999, 255; Niehr 2003, 98; Lipiński 2009, 244–245. Wcześniej, wśród innych sugestii, obraz taki sugerował Pope 1973, 43. Frey-Anthes 2007, 138–140 proponuje „ogniste strzały” (Feuerpfeile).

⁷⁸ Zob. *Egipt 10, 11, 37; Ugarit 13, 17, 43; Cypr 6*.

⁷⁹ „Reshep’s sons make birds fly upwards”; Lipiński 2009, 245. Jednocześnie Lipiński w poprzednim wersie widzi boginię Adammę, partnerkę Reszefa z tekstów eblaickich. Wydaje się to jednak mało prawdopodobne z co najmniej dwóch powodów. Otóż rzeczownik *’ādāmā^h* ma w pierwszym stychu paralelę w postaci rzeczownika *’āpār*, a trudno przypuszczać, by było to imię jakiegos bóstwa. Zatem oba wyrazy oznaczają zapewne odpowiednio „proch” i „glebę” bez bezpośredniego odwołania się do istot boskich. Po wtóre zaś związek Reszefa z Adammą jest poświadczony w tekstach z Ebla pochodzących z 3. tys., natomiast nie pojawia się w dużo bliższych chronologicznie wobec tekstów biblijnych oraz zdecydowanie liczniejszych źródłach z Ugarit czy też z Emar. Każę to z dużym dystansem podchodzić do rzekomego wymienienia bogini Adammy wraz z Reszefem w Hi 5,6–7.

od rzeczy będzie spostrzeżenie, że wybór strzał jako obrazu czegoś, co unosi się do góry, jest dość wątpliwy. Nietrudno wszak zauważyć, że naturą każdej strzały wypuszczonej z łuku jest ostatecznie – spaść na ziemię. Jej wzlot jest jedynie chwilowy, co musiało być dla każdego oczywiste. Zatem zestawienie w przysłowiowym wyrażeniu stałej natury ludzi, która skazuje ich na trud i cierpienie, z chwilowym jedynie wzlotem strzał, wydaje się być nietrafne. Odmienne rzecz wygląda w przypadku iskier, które unosząc się z płomienia, spalają się i nikną w górze, a obserwator nie widzi ich upadku na ziemię. Z tego też względu hipoteza widząca w „synach Reszeffa” iskry wydaje się być najtrafniejsza.

Niezależnie od tego, czy w *b^cnê-rešēp* widzieć należy iskry (za czym opowiada się autor) czy też strzały, trzeba stwierdzić, że obraz ten ma korzenie mitologiczne. W pierwszym przypadku byłoby to jednak odległe już wspomnienie gniewnego, rozgorączkowanego bóstwa, którego imię w języku hebrajskim z biegiem czasu zaczęło oznaczać po prostu to, co gorące, płomieniste. Taką interpretację zdaje się potwierdzać czas powstania dialogów w Księdze Hioba, który jest przez komentatorów dość zgodnie określany jako okres po niewoli babilońskiej, a zatem sam koniec wieku VI bądź raczej wiek V^o. W kręgach mądrościowych Izraela Okresu Perskiego kult Reszeffa nie mógł być już praktykowany. Zgadza się to z przedstawioną powyżej datacją Ps 76,4 oraz Ps 78,48, w których imię Reszeffa także uległo demitologizacji. Należy także zwrócić uwagę, że Okres Perski – w porównaniu z poprzednimi wiekami – cechuje się niewielką liczbą wzmianek o Reszeffie także w źródłach pozabiblijnych, co sugeruje zanikający kult tego bóstwa. Natomiast obraz „synów Reszeffa”, czyli strzał, zdaje się odwoływać do żywego kultu Reszeffa, w którym bóstwo to jest przedstawiane jako niebiański łucznik⁸¹. Wydaje się, że taki obraz nie mógłby powstać w monoteistycznym środowisku mędrców jerozolimskich za panowania Achemenidów. Jest to kolejny argument przemawiający za „iskrami”, a przeciw „strzałom”. Należy jednak przyznać, że Hi 5,7 ma charakter przysłowia, które mogło zachować nawet bardzo stary obraz mityczny, stając się swego rodzaju „językową skamieliną”, w żaden sposób nie świadczącą o żywym kulcie Reszeffa.

⁸⁰ Albright 1955, 14; Jakubiec 1974, 51; de Wilde 1981, 52–54; Habel 1985, 41–42; Crenshaw 1992, 863–864. Należy jednak zaznaczyć, że zdarzają się i komentarze datujące powstanie dialogów na okres przed niewolą babilońską, zob. Pope 1973, XXV, XL; Hartley 1988, 17–20.

⁸¹ Lipiński 2009, 246 widzi tu – ze względu na występowanie bogini Adammy – odwołanie do mitu o stworzeniu. Jednak w żadnym tego typu bliskowschodnim micie nie ma najmniejszej nawet wzmianki o Reszeffie.

d. Pnp 8,6

Następnym biblijnym fragmentem, w którym pojawia się Reszef, jest Pnp 8,6 (*Izrael* 5). Oblubienica wyśpiewuje tu własny hymn o miłości, w którym mówi między innymi: „⁸²bowiem jak śmierć potężna jest miłość, a zazdrość jej surowa jak Szeol; Reszefy jej (*r^ešāpêhā*) – Reszefami (*rišpê*) ognia, płomieniem Jahwe”. Niektórzy komentatorzy widzą tu bezpośrednie odniesienie do boga Reszefa, szczególnie w związku ze wspomnianą w poprzednim stychu śmiercią (*māwet*) i Szeolem (*š^e’ōl*)⁸². Traktują wówczas całą trójkę osobowo i sugerują, że mamy do czynienia z Motem, Szeolem (?) i Reszefem jako bóstwami władającymi światem umarłych. Jak jednak wyżej zostało zaznaczone, związek Reszefa z krainą śmierci jest nader problematyczny. Ponadto trudno znaleźć sens takiego zwrotu. O ile pierwszy stych zestawia moc miłości z mocą śmierci i w takim kontekście osobowe traktowanie Mota i Szeolu (?) jest możliwe, o tyle drugi stych rodzi w takiej interpretacji problemy – jak się wydaje – nie do rozwiązania. Nie da się przecież w paraleli do wspomnianych bóstw widzieć tu dosłownie Reszefa. Stwierdzenie, że miłość ma Reszefy, które na dodatek są Reszefami ognia, a co więcej – należą do Jahwe⁸³, nie daje zrozumiałego sensu. W ustaleniu znaczenia Reszefów jakąś wskazówką są starożytne tłumaczenia, które w tym wypadku dają niemal zawsze jedno znaczenie, choć używają różnych słów. LXX oba przypadki tłumaczy przez περιπτερα, czyli „latające wokół”, co zwykle interpretuje się jako iskry (περιπτερα πυρός)⁸⁴. U Aquili są λαμπάδες „pochoźnie”, podobnie jak w Vulg. (*lampades*). W tłumaczeniu Teodocjona znaleźć można σπίνθρακες, czyli „iskry”. Codex Venetus ma nieco podobne ἄνθρακες „węgle”. Bardziej wyszukany literacko jest Symmach, który daje ὄρμαι πυρινοί, co można tłumaczyć jako „uderzenia ogniście”⁸⁵. Podobnie Peszitta ma „płomienie ognia”. Wszystkie powyższe propozycje wiążą się więc z ogniem. Stąd też najczęściej wyraz *rešep* jest traktowany w Pnp 8,6 jako zwykły rzeczownik oznaczający płomień lub iskry⁸⁶, podobnie jak to miało miejsce w Ps 78,48 i Hi 5,7. Oznacza to demitologizację imienia bóstwa,

⁸² Albright 1963, 7; Longman 2001, 212; Exum 2005, 253–254; tak też Pope 1973, 670, choć por. niżej Pope 1977.

⁸³ Ponieważ konsekwentnie należałoby i tutaj widzieć postać Boga, nie zaś *superlativus*.

⁸⁴ Z pewnością nie jest to miejsce otoczone przez kolumnadę, jak to sugeruje Bible Works, a także Garrett & House 2004, 255. Zob. Liddell & Scott 1994, s.v. περιπτερος.

⁸⁵ Por. *Iliada* XI:157.

⁸⁶ Gerleman 1965, 216; Vattioni 1965, 70; Gordis 1974, 74; Fulco 1976, 60; Goulder 1986, 65; Handy 1992b, 679; Xella 1999b, 703; Garrett & House 2004, 255; Hess 2005, 239–240.

choć w tle może majaczyć postać gwałtownego boga⁸⁷. Sugerowane jest także znaczenie „strzały”⁸⁸, co również wskazuje na przejście od imienia bóstwa do rzeczownika związanego z mitycznym uzbrojeniem boga. Przy takim rozumieniu problemem staje się jednak pojawienie się Reszeffa w miłosnym hymnie, wszak jego strzały niosły zarazę i śmierć, a nie miłość. Brak jakichkolwiek źródeł, które mogłyby pozwolić na postrzeganie Reszeffa jako bóstwa miłości. We współczesnej kulturze strzały w oczywisty sposób łączą się z miłością, jednak nawiązują przy tym do klasycznego obrazu Amora – Kupidyna. Obraz ten z pewnością był obcy autorowi Pieśni nad Pieśniami i nie można się do niego odwoływać. Jakimi więc strzałami miałyby być Reszeffy w Pnp 8,6? Próba połączenia „strzał” z „płomieniem” jest dopowiedzenie, że mowa jest o strzałach płonących, jak to czynią niemal wszyscy zwolennicy takiej interpretacji, jednak w rzeczywistości jest to przyznanie, że Reszeffy w Pnp 8,6 przede wszystkim łączą się z płomieniem. Z tego powodu trafniejsze wydaje się rozumienie Reszeffów jako „płomieni miłości” palących kochanków. Obraz ten jest już zupełnie zdemitologizowany, jedynie u jego źródeł, podobnie jak w Ps 78,48 i Hi 5,7, jawi się postać popędliwego, rozgorączkowanego bóstwa. Potwierdza to późna data kompozycji Pieśni nad Pieśniami, powszechnie określana jako Okres Perski bądź nawet Hellenistyczny.

e. Syr 43,18

Ostatnim biblijnym fragmentem wspominającym Reszeffa jest Syr 43,18⁸⁹ (Izrael 7). Mowa jednak o tekście hebrajskim, nie zaś o tekście greckim, który brzmi: „Rozrzuca On śnieg jak osiadające ptaki (πετεινά καθιπτάμενα), a jego opad jak chmara szarańczy”. Dysponujemy dwoma hebrajskimi tekstami: jednym znalezionym na Masadzie, drugim zaś – w genizie kairskiej. Pierwszy z nich, starszy, zachował się następująco: „Jak Reszef Jego (=Jahwe) śnieg leci (*kršp yprh šlgw*)”. Natomiast tekst kairski nieco się różni: „Jak Reszeffa rozsypuje (Jahwe) swój śnieg (*kršp ynyp šlgw*)”⁹⁰. W obu jednak przypadkach

⁸⁷ Fulco 1976, 60 wypowiada się nawet bardzo zdecydowanie: „Despite the fact that *rešep(s)* is evidently a common noun in this passage, its root in mythology is unmistakable”. Blair 2009, 210 dopuszcza oba znaczenia: „plagues” i „flames”.

⁸⁸ Pope 1977, 670; Keel 1997, 281; Day 2002, 204–205; Lipiński 2009, 246; Frey-Anthes 2007, 137–138 daje tłumaczenie łączące oba znaczenia: „Feuerpfeile”.

⁸⁹ Taki jest numer tego wiersza w tekście greckim, Vulg. ma 43,19, natomiast w wielu współczesnych wydaniach wiersz ten nosi numer 43,17.

⁹⁰ Beentjes 1997, 172.

nie ulega wątpliwości, że pojawia się Reszeŕ, który jest przyrównany do wirujących w powietrzu płatków śniegu. Jak to wyżej zaznaczono, w tekście LXX zamiast Reszeŕa pojawiają się ptaki, podobnie jak w Vulg., gdzie jest *avis*. Należy zatem uznać, że dla autorów starożytnych tłumaczeń Reszeŕ w Syr 43,18 bez wątpienia oznaczał po prostu ptaka swobodnie bujającego w powietrzu. Możemy się domyślać, że w końcu II w. (po 132 r.), gdy powstawał przekład grecki (zob. Syr 25), ustalone już było takie właśnie tłumaczenie, wywodzące się prawdopodobnie – jak to wcześniej zostało przedstawione – z obrazu skrzydlatych bóstw. Problemem jest jednak ustalenie, w jakim znaczeniu został użyty wyraz *rešeŕ* w tekście hebrajskim. Niekiedy sugerowane jest znaczenie „strzała” lecąca w powietrzu, w nawiązaniu do propozycji tłumaczenia Reszeŕa w Ps 76,4; Hi 5,7; Pnp 8,6⁹¹. Zestawienie jednak swobodnie wirujących i powoli opadających płatków śniegu z szybko lecącą prosto do celu strzałą budzi pytanie o trafność takiego porównania⁹². Podobnie wątpliwe jest postrzeganie w tym kontekście *ršp* jako bóstwa władającego atmosferą⁹³. Nie ma wszak jakiegokolwiek źródła przypisującego Reszeŕowi takie cechy⁹⁴. Inną propozycją jest postrzeganie w tym kontekście Reszeŕa jako skrzydlatego demona unoszącego się w powietrzu⁹⁵. Jednak paralelę dla *ršp* jest w tym wierszu szarańcza, nie zaś jakiś inny demon, co każe nam szukać bardziej „świeckiego” znaczenia. W nawiązaniu do Hi 5,7 niektórzy komentatorzy wskazują tutaj na iskry⁹⁶. Pomijając różnicę, że w Księdze Hioba mowa jest o „synach Reszeŕa”, nie zaś o samym Reszeŕie, taka interpretacja sprawia podstawowy kłopot. Otóż nie sposób nie zauważyć, że śnieg zasadniczo spada w dół, podczas gdy iskry unoszą się do góry, jak to zresztą podkreślał fragment Hi 5,7. Dlatego znaczenie to, mimo podobieństw do innych fragmentów biblijnych, należy traktować z rezerwą. Jeszcze inną propozycją jest nawiązanie do Ps 78,48 i tłumaczenie Reszeŕa jako „pioruna”⁹⁷. Jednak połączenie gwałtownego uderzenia błyskawicy z łagodnie lecącymi płatkami śniegu wydaje się być mało prawdopodobne. Wreszcie inni

⁹¹ Lipiński 2009, 248.

⁹² Nieprzypadkowo w języku polskim można znaleźć porównanie padającego śniegu do pierza, puchu, ale z pewnością nie do jakiegokolwiek pocisku.

⁹³ Vattioni 1965, 71.

⁹⁴ Zdecydowanie nie wystarczy skwitować braku takiego źródła stwierdzeniem: „Il contesto è quello di una divinità dell’atmosfera nè reca meraviglia se si ricorda la molteplicità delle funzioni che Resheph ha assunto nel suo lungo peregrinare di città in città” (Vattioni 1965, 71). Jest to typowy przykład malowania fałszywego portretu bóstwa, gdy komentator odrywa się od konkretnych źródeł; por. cytowane uwagi metodologiczne P. Xelli (przypis 1 we wstępie); krytycznie o takiej interpretacji Syr 43,18 wypowiadał się także Fulco 1976, 61.

⁹⁵ Niehr 2003, 98.

⁹⁶ Sauer 2000, 295.

⁹⁷ Frey-Anthes 2007, 141.

komentatorzy widzą więc tutaj ptaka⁹⁸, w nawiązaniu do tłumaczeń starożytnych. Należy tu wziąć pod uwagę czas powstania hebrajskiego oryginału Syr, który jest datowany na ok. 180 r., to jest po śmierci arcykapłana Szymona II, lecz przed wybuchem prześladowań Antiocha IV Epifanesa. Można się więc domyślać, że istniały już wówczas tłumaczenia LXX, które w innych miejscach tekstu hebrajskiego, gdzie występował *rešēf*, widziały właśnie ptaka. Najwyraźniej taka interpretacja bardzo szybko stała się dominująca w środowisku żydowskim związanym z Aleksandrią. Musiał do niego należeć Jezus syn Syracha, mimo że określony jest jako „jerozolimczyk” (Syr 50,27), ponieważ sam wspomina o swych licznych podróżach zagranicznych (Syr 34,12; por. 39,4). Nie ulega wątpliwości, że wśród miejsc, do których dotarł autor Syr w poszukiwaniu mądrości, była także Aleksandria. Świadczy o tym nie tylko oczywiste wielkie znaczenie tego ośrodka, który z biegiem czasu stał się niemal równorzędnym z Jerozolimą ośrodkiem myśli żydowskiej. Wskazuje na to przede wszystkim fakt, że wnuk Jezusa spotkał się z hebrajskim tekstem przodka dopiero po przybyciu do Egiptu i tam właśnie przełożył go na grekę (Syr 25). Należy więc przypuszczać, że ze względu na tłumaczenie w LXX *rešēf* jako „ptak”, wyraz ten nabrał takiego właśnie znaczenia także w języku hebr. wśród Żydów związanych ze szkołą aleksandryjską, choć niekoniecznie mieszkających w Aleksandrii.

Potwierdzenie takiego stanu rzeczy znaleźć można w Talmudzie Babilońskim, powstającym bez wątplenia w znacznym oddaleniu od Aleksandrii⁹⁹. I tak w midraszu *Szemat Rabba* (*Exodus Rabba*) 12 można znaleźć wyjaśnienie, że Reszefy to „ptaki” (*ha-’ōpōt*). Z kolei inny talmudyczny fragment *Pesachim* 111b ewidentnie wskazuje na problem, jaki rabini mieli z tradycją tłumaczy LXX: „Imieniem demonów zamieszkujących dachy jest *rišpē*”. Starano się więc pogodzić „ptasią”, aleksandryjską wersję z wiedzą, że Reszef w rzeczywistości jest imieniem bóstwa / demona. W taki sposób demon Reszef zawędrował na dachy. Należy jednak zaznaczyć, że koncepcja postrzegająca Reszefa jako demona pozostaje obecna w tradycji, nazwijmy ją umownie „wschodniej” czy też niealeksandryjskiej także w wersji „czystej”, niezwiązanej z ptakami. Stąd w talmudycznym traktacie *Berachot* 5a, we fragmencie odnoszącym się do Hi 5,7, „Reszefy” są określone po prostu jako „demony” (*mzyqyn*). W tym też duchu tłumaczył Ha 3,5 św. Hieronim, oddając *rešēf* przez *diabolus*.

⁹⁸ Snaith 1974, 211; Mulder 1993, 689–690;

⁹⁹ „...the Jewish Egyptian interpretation of the *rāšāpīm* as birds of prey has very likely reached the Babylonian Talmud through Judaea and Galilee” (Lipiński 2009, 260).

Jednocześnie w żydowskich tekstach pobiblijnych znaleźć można trzeci sposób rozumienia wyrazu *rešēḫ*, zbliżony do znaczenia obecnego w Ps 78,48; Hi 5,7; Pnp 8,6 oraz być może w Ps 76,4, gdzie wiązał się on z czymś ognistym, płomienistym. Stąd w *Midraszu Tehillim* do Psalmu 2 *ršpym* to „płomienie” zestawione zresztą z błyskawicami i pochodniami. Podobnie z „iskrą” bądź „błyskawicą” wiążą się *ršpyn* w Targumie do Psalmu 78,48. Wreszcie Targum Jonatana do Ha 3,5 oddaje hebr. *ršp* przez *'išāṭā'*, czyli po prostu „ogień”.

Należy jeszcze dodać, że imię Reszeffa jest także rekonstruowane w Syr 43,14¹⁰⁰. Tekst grecki przyrównuje w tym miejscu lecące chmury do ptaków (ἐξέπτησαν νεφέλαι ὡς πετεινά). Podobnie tłumaczy Vulg., która ma w tym miejscu *avis*. Niestety, tekst hebrajski jest uszkodzony w połowie wersu, można jedynie spekulować, że także i tutaj mogły występować *ršpym*.

Sumując powyżej przedstawione rozważania dotyczące źródeł hebrajskich, można zauważyć, że bezpośrednie nawiązanie do boga Reszeffa pojawia się w dwóch tekstach (Pwt 32,24; Ha 3,5), przy czym są to z pewnością najstarsze fragmenty biblijne używające wyrazu *rešēḫ*. Pierwszy z nich pochodzi najprawdopodobniej z X–VIII w., choć później był przeredagowywany, drugi zaś powstał na przełomie VII i VI w., jednak zapewne wykorzystuje starszy utwór liturgiczny. W obu wymienionych fragmentach Reszeff pojawia się jako podporządkowana Jahwe istota o nadludzkim charakterze. Można powiedzieć, że w ramach monolatrystycznego, przedwygnaniowego jahwizmu Reszeff został zredukowany do roli demona poddanego Bogu Izraela. Możemy się domyślać, że przyczyną takiego fenomenu było dążenie elit jahwistycznych do przedstawienia własnego Boga jako potężniejszego od innych bóstw. Ponieważ owe bóstwa cieszyły się dużą popularnością, spotkać się można także z przeniesieniem cech Reszeffa na samego Jahwe, który w Pwt 32,23-25 jest przedstawiony na wzór pogańskiego bóstwa, jako boski łucznik roznoszący swymi strzałami zarazę i inne nieszczęścia. Zabieg taki wynikał z chęci udowodnienia, że Bóg plemion hebrajskich nie jest słabszy ani gorszy od bóstw Syro-Kanaanu. Mimo to Reszeff, choć zdegradowany do roli demona, zachował jedną ze swych podstawowych cech, jest bowiem przedstawiany jako istota niosąca zarazę. Nie ulega zatem wątpliwości, że Hebrajczycy znali kult syro-kananejskiego Reszeffa. Można się nawet domyślać, że w kręgach mniej związanych z jahwizmem był on praktykowany, jak o tym zdaje się świadczyć imię Reszeff z 1 Krn 7,25. Niestety, nie jesteśmy w stanie określić czasu powstania genealogii Efraima, w której imię to występuje. Biorąc jednak

¹⁰⁰ Vattioni 1965, 70–71; Fulco 1976, 60–61; Lipiński 2009, 248.

pod uwagę zmianę znaczenia wyrazu *rešēp* w późniejszych tekstach biblijnych, można przypuszczać, że jest to jakaś stara, przedwygnaniowa kompozycja włączona do 1 Krn. Natomiast teksty powygnaniowe cechuje zasadnicza zmiana znaczenia wyrazu *rešēp*. W Ps 78,48; Hi 5,7 oraz Pnp 8,6 najprawdopodobniej wyraz ten wiąże się znaczeniowo z ogniem, płomieniem, żarem. Być może takie też ma znaczenie w Ps 76,4, choć równie możliwe jest znaczenie „wojownicy z łukami”. Tym niemniej w wyniku monoteizacji religii hebrajskiej, wśród elit powygnaniowych najwyraźniej doszło do demitologizacji Reszefa. Proces ten spowodował wysunięcie na pierwszy plan jednej tylko cechy Reszefa, mianowicie – władania zarazą, gorączką rozpalającą człowieka. Nie jest to zaskakujące, skoro ta właśnie cecha pojawiała się w Pwt 32,24 i Ha 3,5. Być może znaczenie miał także gwałtowny, niepowstrzymany charakter bóstwa, w łatwy sposób kojarzący się z płomieniem. W efekcie tych zmian w Ps 76,4 otrzymujemy „wojowników z łukami” bądź „płomienie łuku”, zatem obraz, w tle którego jeszcze majaczy postać wojowniczego Reszefa roznoszącego zarazę za pomocą łuku i strzał. W Ps 78,48 „Reszefy” stają się już piorunami zestawionymi z gradem, zaś w Hi 5,7 „synowie Reszefa” to iskry unoszące się znad płomienia. Wreszcie w Pnp 8,6 „Reszefy” to płomienie miłości ogarniające kochanków. Wszystkie wymienione teksty powstały najpewniej w Okresie Perskim, a być może nawet – w przypadku Pnp 8,6 – już w Okresie Hellenistycznym. Ostatnim tekstem biblijnym, w którym wymieniony został Reszef, jest hebrajska wersja Syr 43,18, gdzie wyraz ten pod wpływem tłumaczy LXX otrzymuje znaczenie „ptak”. Tekst ten powstał w pierwszej połowie II w., zatem już w Okresie Hellenistycznym.

XV. AMMON

„Statue Inscription” z Ammanu (J. 1656). W cytadeli w Ammanie w 1949 r. znaleziono przypadkowo, bez żadnego kontekstu, wapienny posąg z resztką inskrypcji na podstawie. Znaleźisko datowane jest na VIII–VII w.¹ Po raz pierwszy opublikował jej przerys G. Lankester Harding², uważając, że jest zbyt zniszczona, by tłumaczyć tekst. Mimo to kolejni naukowcy proponowali różne lekcje. Y. Aharoni widział tu bez większych wątpliwości: „¹šd yrḥ 'z p²nn rb ršpn”³. R.D. Barnett sugerował: „¹šk yrḥ 'zr²[...]r br špn”⁴. R.T. O’Callaghan opowiadał się za „¹š^rt^ryrḥ 'zr²[...]rb^rrš^rp^rn”⁵. Z kolei Y. Yellin-Kallai proponowała: „¹[...]š^rš^rwyr ḥ 'zr²[...]n^rrbršpn”⁶. Wszystkie te propozycje były podawane jedynie na podstawie przerysu Hardinga, bez możliwości porównania z oryginałem. Dopiero F. Zayadine opublikował dokładne zdjęcia i analizę tekstu⁷. Po pierwsze, należy odrzucić sugestię R.D. Barnetta, że tekst miał pierwotnie trzy linie⁸. Przede wszystkim jednak analiza F. Zayadine’a pokazuje, że w najważniejszym dla naszych rozważań miejscu w rzeczywistości nie występują litery ršp: „¹[...]šw yrḥ 'zr²[br z]kr br šnb”⁹. Tak też kluczowy dla naszych rozważań moment tekstu widział A. Abou-Assaf, który rekonstruował tekst następująco: „¹m(l)k yrḥ 'zr²br zkr br šnb”¹⁰. Do podobnych wniosków doszedł, analizując nie tylko omawiany tekst, ale także wiele innych inskrypcji ammonickich, É. Puech, który – jak się wydaje ostatecznie – ustalił tekst: „¹[s]

¹ Tak datuje inskrypcję Aharoni 1950, 222; Yellin-Kallai 1953, 123.

² G. Lankester Harding: *The Illustrated London News* 18.02.1950, 266–267. Lipiński 2009 nie wspomina o tej inskrypcji.

³ Aharoni 1950, 220.

⁴ Barnett 1951, 35.

⁵ O’Callaghan 1952, 184–193.

⁶ Yellin-Kallai 1953, 124.

⁷ Zayadine 1974, 132–135.

⁸ Barnett 1951, 35. Odrzuca to Yellin-Kallai 1953, 126 oraz Zayadine 1974, 133. Ponad tekstem na podstawie posągu jest zbyt mało miejsca, by mogła się tam zmieścić jeszcze jedna linia tekstu.

⁹ Zayadine 1974, 134. Nieco podobnie proponował Barnett 1951, 35: *br špn*.

¹⁰ Abou-Assaf 1980, 73.

*ml yrh'zr²ⁱ[b]r z'kr br šnp*¹¹. Inskrypcja odnosi się więc zapewne do władcy o imieniu Jarich'ezer, którego podobizna jest uwieczniona w posągu, a którego dziad miał na imię Szanib/p. Zatem inskrypcja w żaden sposób nie nawiązuje do Reszefa i nie może być traktowana jako przykład imienia teoforycznego¹².

¹¹ Puech 1985, 7–8.

¹² Aharoni rekonstruuje tutaj imię własne *rb-ršpn*, przyznając zresztą: „I do not know any close parallel to *rb-ršpn*...”; Aharoni 1950, 221. Także Yellin-Kallai odczytuje *ršpn*, widząc tu teoforyczne imię własne zbudowane wokół formy Ruszpan. Jako dowód na występowanie takiej formy podaje ona toponim Riszpon (Yellin-Kallai 1953, 125), który jednak nie ma żadnego związku z Reszefem; zob. w rozdziale dotyczącym Fenicji wnioski odnoszące się do toponomastyki.

XVI. FENICJA

Teksty fenickie wspominające Reszefa wymagają na wstępie kilku słów komentarza. Otóż nie zawierają one ani jednego zabytku, w którym mowa była bezpośrednio o samym bóstwie, a jedynie materiał topo- i onomastyczny. Co więcej, zaledwie pierwsze źródło pochodzi z samej Fenicji, z Sydonu, podczas gdy pozostałe to nazwy z terenów Izraela lub Egiptu. Tym niemniej ze względu na fakt, że ich autorami byli (niekiedy prawdopodobnie) Fenicjanie, źródła te zostaną omówione właśnie w rozdziale poświęconym Fenicji. W przypadku nazwy Apollonia – Arsuf, o ile wiąże się ona z Reszefem, jej twórcami byli najpewniej koloniści z Sydonu. Natomiast inskrypcje z Egiptu wskazują na kupców bądź rzemieślników fenickich przebywających w Egipcie. Należy się domyślać, że pochodzili oni właśnie z rdzennej Fenicji, z którą Egipt utrzymywał w 1. tys. żywe kontakty natury ekonomicznej.

Praca W.J. Fulco w ogóle nie wspomina o fenickim materiale onomastycznym, zaś monografia E. Lipińskiego pomija ostatni przykład.

1. Toponomastyka

1. Inskrypcja króla Sydonu Bod'asztarta znaleziona w fundamentach świątyni Eszmuna w Sydonie w kilkunastu egzemplarzach w latach 1900–1904. Egzemplarze obecnie przechowywane w różnych muzeach w Bejrucie, Istambule i Paryżu. Datowana na połowę V w.: „**Król Bod'asztart, król Sydończyków, wnuk króla Eszmun'azara, króla Sydończyków, zbudował „Sydon Morza», «Wysokie Niebiosy», «Ziemie Reszefów» (rṣ ršpm), «Władcę Sydonu» i «Księcia Sydonu» i (ponadto) zbudował tę świątynię swemu bogu Eszmunowi, księciu Sydonu**”¹.

2. **Apollonia – Arsuf.**

¹ RÉS 287–296, 302, 766; KAI 15.

2. Onomastyka

3. Fenicka inskrypcja na fajansowym ostrzu włóczni, znalezionym w Memfis w 1910 r. Zabytek z kairskiej kolekcji Michailidisa. Na podstawie duktu liter zabytek datowany na VI w.: „**Ba/en-Raszap (*bnršp*)**”².
4. Fenicka inskrypcja na dzbanie znalezionym podczas wykopalisk na Elefantynie. Zabytek datowany na V w.: „**'bdpṯḥ, syn 'Abd-Raszapa ('bdršp)**”³.
5. Fenicka inskrypcja na murach świątyni Ozyrysa w Abydos, datowana na V–III w.: „**Ja, 'Abd-Raszap ('bdršp), syn [...]' ḥšq**”⁴.
6. Fenicka inskrypcja na murach świątyni Ozyrysa w Abydos, datowana na V–III w.: „**'Abd-Raszap ('bdršp), syn 'bnšmš, syn 'gn', tłumacza**”⁵.
7. Fenicka inskrypcja na murach świątyni Ozyrysa w Abydos, datowana na V–III w.: „**'Abd-Raszap ('bdršp)**”⁶.
8. Uszkodzona fenicka inskrypcja na murach świątyni Ozyrysa w Abydos, datowana na V–III w.: „**Ja, t' [...].nḥn [...]-Raszap (ršp)**”⁷.

3. Wnioski

Pierwsza inskrypcja na pierwszy rzut oka nie nastrocza większych trudności. Wśród dzielnic miasta wymieniona jest także „Ziemia Reszefów”. Próbowano ją identyfikować z południową częścią miasta, w której znajdowały się groby, a która nosiła arab. nazwę Maghāret Ablūn, czyli „Groty Apollona”. Oczywiście wynikało to z utożsamiania Apollona z Reszefem⁸. Czy jednak władca chwaliłby się w inskrypcji, że zbudował cmentarz? Inna sugestia mówi, że Reszef (tutaj w *pluralis*) stracił swój boski charakter i wyraz ten został użyty w znaczeniu rzeczownika pospolitego „wojownicy”⁹. Oczywiście znaczenie tego wyrazu

² Michailidis 1947, 65–71.

³ Lidzbarski 1912, 12 (n.27:2).

⁴ Lidzbarski 1915, 97 (n.9); *RÉS* 1353; *KAI* 49:8.

⁵ Lidzbarski 1915, 100 (n.19); *RÉS* 1357; *KAI* 49:17.

⁶ Lidzbarski 1915, 108 (n.42); *RÉS* 1360; *KAI* 49:33.

⁷ Lidzbarski 1915, 115 (n.68).

⁸ Torrey 1908, 192–193.

⁹ Lipiński 2009, 236. Autor ten stawia swą tezę nazbyt mocno i bez wahania stwierdza: „...it goes without saying that the Sidonian toponym ῥς *Ršpm* “Land of the Reshphs”, designating a particular quarter of the urban territory in Bodashtart’s inscriptions, is no divine

wywodzić się musi z wojowniczego charakteru Reszeffa. „Ziemia Reszefów” miałyby zatem oznaczać teren z koszarami czy też z placem do ćwiczeń dla wojska. Z drugiej jednak strony samo użycie liczby mnogiej wcale nie musi świadczyć o odebraniu Reszefowi boskiego statusu. W źródłach ugaryckich pojawiały się „Reszefy” (*Ugarit 20*), co wiązało się z posągami kultowymi. „Ziemia Reszefów” mogłaby oznaczać teren, w jakiś szczególny sposób związany z kultem Reszeffa. Nie można jednak posuwać się do stwierdzenia, że w inskrypcji jest mowa o istnieniu świątyni poświęconej różnym lokalnym hipostazom Reszeffa¹⁰. Wobec lakoniczności wzmianki jesteśmy jednak skazani na domysły i każda kolejna propozycja będzie niestety obciążona tym samym odium niepewności co poprzednie.

Jako drugi toponim wspomniane zostało miasto Apollonia – Arsuf (*Fenicja 2*). Obecnie jest to wioska na wybrzeżu Morza Śródziemnego, nieco na północ od Tel-Awiwu. Arsuf jest późniejszą, arabską formą nazwy miasta. Na tej podstawie starano się odtworzyć jej pierwotną, semicką formę, proponując *Arszof*¹¹ lub *Raszpu*¹². W Okresie Hellenistycznym pojawia się nazwa Apollonia¹³, przy czym jako powód uważano utożsamienie Reszeffa z Apollinem. Od VI w. po Chr. w użyciu była chrześcijańska nazwa Sozusa („miasto Zbawiciela”). Z kolei od IX w. po Chr. pojawia się arabska forma Arsuf (zapisywana *'arsūf* bądź *'ursūf*). W okresie podbojów krzyżowców została ona zmieniona na *Arsur*, by po zwycięstwie sułtana Bajbarsa i przejściu przez niego twierdzy wrócić znów do formy arabskiej. Jest ona w Izraelu do dziś używana bez zmian w wymowie (*Arsuf Kedem, Arsuf, Tel Arsuf*)¹⁴. Na pochodzenie arabskiej nazwy *'arsūf* od

name...” (Lipiński 2009, 225 n.15). Na poparcie przywoływany jest przykład egipski (*Egipt 36*) oraz Ps 76,4.

¹⁰ Jak chciałby tego Niehr 2003, 91: „Somit stellt *'rš ršpm* einen Tempel für verschiedene Rešep-Götter im Sidon des 5. Jh. v. Chr. dar”. Nieco podobnie, choć z wątpliwościami, Frey-Anthes 2007, 120.

¹¹ Roll & Ayalon 1993, 72; zob. także stronę misji archeologicznej w Apollonia – Arsuf [on-line], <www.tau.ac.il/humanities/archaeology/projects/proj_apollonia.html> [dostęp: 6.05.2011]. Nic nie wskazuje, by nazwa ta miała brzmieć Bet-Arszuf, jak to sugerował Tadmor 1985, 181; zob. Izre'el 1999, 71.

¹² Lipiński 2009, 238, 244. Ponadto autor ten proponował, jak to wspomniano wyżej, w rozdziale o źródłach biblijnych, by imię męskie z 1 Krn 7,25 traktować jako personifikację miasta. Biorąc pod uwagę późny czas założenia miasta, hipoteza taka mogłaby być prawdziwa tylko przy założeniu, że genealogia biblijna potomków Efraima (bądź jej fragment wspominający o Reszefie) pochodzi dopiero z Okresu Perskiego. Jak już zaznaczono, nie sposób określić czasu powstania listy potomków Efraima z 1 Krn 7.

¹³ Zob. np. *Ant XIII*,15:4.

¹⁴ Pierwsza z nazw dotyczy niewielkiej osady założonej w 1935 r. Druga – to nowo powstałe w 1995 r. osiedle leżące ok. 1 kilometra od Arsuf Kedem. Trzecia nazwa dotyczy wzgórza, na którym stało starożytne i średniowieczne Arsuf – Apollonia. Wbrew Niehr 2003, 96 nie jest używana nazwa „Tel Arshaf”. We współczesnym języku hebr. zawsze pojawia się forma *'arsūf*.

imienia boga Reszefa wskazał już w końcu XIX w. Ch. Clermont-Ganneau¹⁵ i jest to dziś powszechnie przyjmowana teza. Początkowy *alef* nie jest w arabskim niczym zaskakującym¹⁶. Jako pewnik zakłada się pochodzenie tej arabskiej nazwy od pierwotnej semickiej, najpewniej fenickiej. Na fenickie pochodzenie nazwy ma wskazywać fakt, że to najprawdopodobniej Sydończycy w Okresie Perskim założyli miasto. Niestety, wykopaliska warstw z tego okresu nie dały wielkich rezultatów, znaleziono jedynie wiele ceramiki, w tym attycką. Na jednej z mis odkryto inskrypcję wspominającą boga Eshmuna. Ponadto znaleziono fenickie monety, niemal wszystkie sydońskie, a przede wszystkim wielką liczbę muszelek ślimaków *murex*, co jednoznacznie wskazuje na produkcję purpury w mieście¹⁷. Wszystko to wskazuje na Sydończyków jako na założycieli miasta. Problemem jest jednak nieznamość fenickiej nazwy owego miasta, która nie zachowała się w żadnym źródle. Ponadto należy zaznaczyć, że brak choćby najdrobniejszego śladu kultu Reszefa w Apollonii – Arsuf. W końcu właśnie w mieście o nazwie pochodzącej od Reszefa – należy się więc domyślać, że był on głównym bóstwem w tym mieście – można by się spodziewać jakichś pozostałości po jego kulcie. Liczni autorzy jako potwierdzenie związku Arsuf z Reszefem uważali grecką nazwę Apollonia. Zakładali przy tym jako pewnik połączenie Apollona z Reszefem, opierając się na inskrypcjach cypryjskich. W rzeczywistości jednak poza Cyprzem brak dowodów na utożsamienie tych bóstw. Ponadto, biorąc pod uwagę fenickie korzenie mieszkańców miasta, należy pamiętać, że w samej Fenicji dysponujemy zaledwie jednym toponimem nawiązującym do Reszefa. Wreszcie nie sposób zapomnieć, że podstawą do łączenia Reszefa z Apollonią – Arsuf są arabskie źródła nie starsze aniżeli IX w. po Chr. W rzeczywistości natomiast nie wiemy, jak nazywało się fenickie miasto (jego nazwa jest jedynie wtórnie rekonstruowana) i czy rzeczywiście nazwa arabska pochodzi właśnie od nazwy fenickiej! Wszystko to każe traktować ostrożnie hipotezę o łączeniu nazwy Arsuf z Reszefem, choć oczywiście jej nie wyklucza. Na gruncie filologicznym jest to teza możliwa do obrony, choć nietrudno wyobrazić sobie inne pochodzenie nazwy Arsuf, np. od arab. *rasafa*. Jednak w naszych rozważaniach istotne jest nie to, czy nazwa Arsuf może pochodzić od Reszefa, lecz czy w rzeczywistości od niego pochodzi. Z braku innych źródeł należy wstrzymać się od ostatecznych sądów.

¹⁵ Clermont-Ganneau 1876, 374–375.

¹⁶ Izre'el 1999, 65; Lipiński 2009, 238.

¹⁷ Roll & Ayalon 1993, 73. O najnowszych wykopaliskach w Arsuf, dotyczących jednak głównie okresu krzyżowców, zob. Roll 2008, 1568–1571.

W tym miejscu należy wspomnieć o innej nazwie interesującej dla naszych rozważań o Reszefie. Otóż jedna z wiosek w Libanie nosi nazwę Rszaf (*ršaf*)¹⁸ i być może także pochodzi ona od imienia Reszefa¹⁹. Ponieważ jednak brak jakichkolwiek innych danych, należy pozostawić ten przykład jako możliwy, jednak wysoce niepewny.

Kolejną miejscowością, której nazwę wiązano z Reszefem, jest współczesny izraelski moszaw Riszpon (*rišpôn*) założony w 1936 r., leżący zresztą w sąsiedztwie Apollonii – Arsuf. Tym razem jednak mamy wprost pewność, że nazwa ta nie pochodzi od imienia Reszefa, ponieważ jej źródłem jest błędne odczytanie nazwy występującej w rocznikach Tiglatpilegara III, gdzie zamiast *kašpūna* widziano *rašpūna*²⁰. Dodatkowo łączono tę nazwę z osadą zapisaną w arabskojęzycznej kronice samarytańskiej jako *r'sfy*n. Jednak nazwa zawierająca *'ayin* wcale nie wskazuje na związek z Reszefem, a i lokalizacja owej miejscowości jest niepewna²¹. Należy więc stwierdzić, że współczesne izraelskie Riszpon nie ma związku z Reszefem.

Wśród źródeł zawierających dane onomastyczne należy z kolei zwrócić uwagę na niepewną autentyczność fajansowego ostrza z Memfis (*Fenicja 3*). E. Lipiński podważa autentyczność zabytku ze względu na jego wyjątkową formę oraz inne przykłady fałszerstw zabytków w kolekcji Michailidisa. Ponadto wątpliwości budzi jedyny w swym rodzaju napis, który E. Lipiński rozumie jako imię własne: „Reszef zbudował”²². Ponieważ nie ma on paraleli, równie dobrze można tu widzieć – także wyjątkowe – imię „Syn Reszefa”. Jeśli jest to zabytek autentyczny, wówczas jest on najstarszym (VI w.) spośród fenickich inskrypcji zawierających imię teoforyczne zawierające imię Reszefa z Egiptu. Kolejne pochodzą z okresu V–III w. Niemal wszystkie zawierają najbardziej typowe imię „Sługa Reszefa” (*Fenicja 4–7*), poza ostatnim, uszkodzonym imieniem z Abydos (*Fenicja 8*)

W przypadku źródeł fenickich przede wszystkim uderza ich niewielka liczba w stosunku do powszechnie podkreślanego w literaturze kultu Reszefa w Fenicji. Niemal wszystkie źródła mieszczą się w okresie V–III w., poza jedną, wątpliwą inskrypcją (*Fenicja 3*), być może pochodzącą z wieku VI. Przy stosunkowo obszernym zachowanym materiale tak w postaci inskrypcji, jak i imion i nazw

¹⁸ Wild 2008², 240.

¹⁹ Tak twierdzą: Zadok 1985, 570–571; Izre'el 1999, 66. Lipiński 2009, 238 n.119 jedynie wspomina o tej nazwie, nie określając, czy pochodzi ona od Reszefa.

²⁰ Fulco 1976, 36; Tadmor 1985, 180–182.

²¹ Izre'el 1999, 72–73.

²² Lipiński 2009, 254.

(w tym zachowanych w źródłach klasycznych), brak choćby jednej wzmianki nawiązującej wprost do kultu Reszefa. Nie ma poświadczonych dla niego ofiar, ołtarzy, posągów itp. Zachowane imiona teoforyczne ograniczają się do Egiptu i w praktyce zawierają tylko jedną formę *'bdršp*, ponieważ forma *bnršp* wzbudza wątpliwości. Nie wiemy więc, czy imiona teoforyczne zawierające imię Reszefa były w użyciu wśród wszystkich Fenicjan, czy też wyłącznie wśród fenickiej diaspory w Egipcie. Co ciekawe, także w Kartaginie jedyny przykład onomastyki zawierającej imię Reszefa dotyczy osoby pochodzącej z Egiptu (*Kartagina 3*) i także jest to *'bdršp!* Być może owo ograniczenie materiału onomastycznego do Egiptu wynika z wcześniejszej popularności Reszefa nad Nilem, choć trzeba jednocześnie przyznać, że w Okresie Perskim i później z pewnością nie było to już bóstwo szeroko czczone w Egipcie. Ciekawe, że ojcem jednego ze „Sług Reszefa” jest „Sługa Ptaha (*'bdpṯh*)” (*Fenicja 4*), co wskazuje na rodzinę o fenickich korzeniach, jednak zasiedziałą już w Egipcie, skoro ojciec miał imię odnoszące się do egipskiego boga. Powyżej wymienione dwa przykłady toponomastyki również nie są silnym dowodem na kult omawianego bóstwa. Jeśli bowiem przyjmując, że w przypadku „Ziem Reszefów” mowa jest o dzielnicy w jakiś sposób związanej z kultem Reszefa (por. *Ebla 24, 150, 157*), nie zaś o dzielnicy „wojskowej”, to należy pamiętać, że toponimy często trwają bardzo długo, nawet gdy ich znaczenie nie jest już jasne dla nowych użytkowników. Trudno więc stwierdzić na podstawie nazwy „Ziemia Reszefów”, w jakim stopniu kult Reszefa był żywy wśród mieszkańców Sydonu w V w. Nie bez znaczenia jest przy tym fakt, że inskrypcję znaleziono w świątyni Eszmuna, boga, który czczony był jako uzdrowiciel, a więc zajął w panteonie miejsce dawniej przeznaczone dla Reszefa – władcy choroby. Oczywiście nie możemy wykluczyć możliwości sprawowania kultu Reszefa w Sydonie, tym bardziej że to zapewne właśnie Sydończycy założyli Apollonię – Arsuf. Jeśli nazwa ta rzeczywiście wywodzi się od Reszefa, to fakt ten zdaje się sugerować żywy kult tego bóstwa. Niestety, poza filologiczną intuicją opartą na arabskiej nazwie brak twardych dowodów na pochodzenie nazwy Arsuf od Reszefa. Pozostaje więc jedynie materiał onomastyczny, jako się rzekło, w całości pochodzący z Egiptu, a na dodatek skromny tak pod względem liczebności, jak i różnorodności. Wszystko to każe stwierdzić, że Reszef wprawdzie był znany wśród Fenicjan, jednak z pewnością nie cieszył się dużą popularnością w kulcie.

XVII. CYPR

Kolejną grupą źródeł wspominających Reszeffa są te pochodzące z Cypru. Obejmują one bardzo szeroki okres ponad tysiąca lat, od XIV do III w. Ponadto pochodzą z różnych miejsc, a niekiedy miejsce ich odnalezienia w ogóle nie jest pewne. Zabytki zostały pogrupowane chronologicznie, jednak w ramach miejsc ich znalezienia. Cytowane są jedynie najważniejsze dla naszych rozważań fragmenty źródeł, by niepotrzebnie nie wydłużać tekstu pracy.

Występowanie Reszeffa na Cyprze omawiają zarówno W.J. Fulco¹, jak i E. Lipiński², jednak pomijając niektóre przykłady onomastyczne.

1. Bóstwo Reszeff

1. EA 35:13–14. List króla Cypru do faraona w odpowiedzi na prośbę tego drugiego o miedź. Król Cypru (zwany tu, podobnie jak w innych źródłach Epoki Brązu, królem Alasziji) tłumaczy się, dlaczego najpierw długo nie odpowiadał na prośbę, a następnie wysłał mało surowca. „**Oto ręka Reszeffa (*qāti* ^d*rašap*³), mego pana, jest w mym kraju; zabija on wszystkich ludzi w mym kraju i nie ma już (żadnego) brązownika**”⁴.

2. EA 35:35–39. Ciąg dalszy listu. „**Bracie mój, nie bierz sobie do serca, że twój poseł pozostawał w mym kraju przez trzy lata, gdyż ręka Reszeffa**

¹ Fulco 1976, 36, 46–54.

² Lipiński 2009, 229–236.

³ Imię Reszeffa zostało zapisane ^dMAŠ.MAŠ, co w tekstach mezopotamskich oznacza Nergala, jednak w przypadku tekstu cypryjskiego, podobnie jak w Ugarit, z pewnością odnosi się do Reszeffa.

⁴ Vattioni 1965, 54–55; Oppenheim 1967, 120–123; Moran 1992, 107–109; Niehr 2003, 89; Lipiński 2009, 117–118.

(*qāti*^d *rašap*⁵) jest w mym kraju i w mym domu, (tak iż) żona moja miała syna, a teraz jest (on) martwy⁶, o Bracie mój!”⁷

3. Graniastosłup z inskrypcją fenicką z VII w. znaleziony zapewne w 1902 r. koło Paleokastro (Pyla), a przechowywany w Louvre (AO 4411): „¹Oto co uczynił ²šmn² hłš, procarz / rzeźbiarz (?) dla sw³ego pana Reszefa – Sz[...] (ršpš[...])”⁸.

4. Bilingwa fenicko-cyprijska z Tamassos (ok. 15 km od Idalion) wyryta na białym marmurowym bloku (zapewne podstawie posągu), znaleziona w 1885 r. w ruinach świątyni Apollona, obecnie przechowywana w British Museum (BM 125.321). Inskrypcja datowana jest na 30. rok panowania Milk-Jatona, króla Kition i Idalion, co daje rok 363: „¹Oto posąg, który ofiarował i wznosił ²mnhm, syn bnhdš, syna mn³hm, syna rqr, swemu panu [Reszefowi] ⁴Helijskiemu ([rš]p lyyt), ... , ⁶ponieważ usłyszał (jego) głos. Niechaj błogosławi!” Imię i tytuł Reszefa jest oddany w paralelnej inskrypcji cyprijskiej przez „⁴to-i a-pe-i-lo-ni. to-i e-le-i-⁵ta-i”⁹.

5. Bilingwa fenicko-cyprijska z Tamassos wyryta na kremowym, marmurowym bloku (zapewne podstawie posągu), znaleziona w 1885 r. w ruinach świątyni Apollona, obecnie przechowywana w British Museum (BM 125.322). Datowana jest na 17. (?) rok panowania Milk-Jatona, to jest na 376 r.: „³Oto posąg, który ofiarował ^bdssm syn ... swemu panu Reszefowi Cy⁵prijskiemu (ršp r^hhyts)”. Imię i tytuł Reszefa jest oddany w paralelnej inskrypcji cyprijskiej przez „³to-i a-[po-lo]-ni to-i ⁴a-la-si-o-ta-i”¹⁰.

6. Fenicka inskrypcja z Kition wyryta na marmurowym bloku, znaleziona w 1860 r., obecnie przechowywana w Louvre (AO 7090). Inskrypcja jest datowana na 21. rok panowania Pumi-Jatona, króla Kition i Idalion, co daje rok 341: „²Ten ołtarz ³i dwa ruszty ołtarzowe (?)”¹¹ są tym, co ofiarował *bd*,

⁵ Imię Reszefa zostało zapisane ^dMAŠ.MAŠ.

⁶ Ostatnia część zdania trudna do interpretacji. Nie jest pewne, czy zmarł mały syn króla, czy też jego młoda żona.

⁷ Vattioni 1965, 54–55; Oppenheim 1967, 120–123; Moran 1992, 107–109; Niehr 2003, 89; Lipiński 2009, 117–118.

⁸ Lacau 1902, 207–211; *RÉS* 1214; Caquot & Masson 1968, 295–300.

⁹ *RÉS* 1212; *KAI* 41; *ICS* 215.

¹⁰ *RÉS* 1213; *ICS* 216.

¹¹ Trudny do interpretacji termin *rwm*. Bywa on tłumaczony jako „lew” (*DNWSI* 104; Xella 199b, 702), „ruszt, palenisko ołtarzowe” (*KAI* 32 *Kommentar*), „gazela, ibeks” (Lipiński 1995, 187; Lipiński 2009, 231) bądź, jako niejasny, pozostawiany bez tłumaczenia (*CIS* I, 10; Guzzo Amadasi & Karageorghis 1977, 15). Praktycznie każde podane znaczenie jest możliwe, przy czym „lwy” nie byłyby oczywiście zwierzętami ofiarnymi, lecz rzeźbami.

kapłan Reszefa strzały (*ršp ḥṣ*)¹², syn *ykn⁴šlm*, syna *šmn'dn*, swemu panu Reszefowi strzały (*ršp ḥṣ*). Niechaj błogosławi!”¹³

7. Inskrypcja fenicka z Idalion, wyryta na marmurowym bloku, znaleziona w 1869 r., obecnie przechowywana w British Museum (BM 125.315). Inskrypcja datowana jest na 2. rok panowania Milk-Jatona, króla Kition i Idalion, co daje 391 r.: „¹Ten złoty *mrq*¹⁴ jest tym, co ofiarował król Milk-Jaton, król Kition i Idalion, syn *b'lr^m*, swemu bogu ²Reszefowi Amyklajskiemu (*ršp mkl*) ... ponieważ usłyszał (jego) głos. Niechaj błogosławi!”¹⁵

8. Bilingwa fenicko-cyprijska z Idalion, wyryta na marmurowym bloku, znaleziona w 1869 r., obecnie przechowywana w British Museum (BM 125.320). Inskrypcja datowana jest na 4. rok panowania Milk-Jatona, króla Kition i Idalion, co daje 389 r.: „... ²Oto [...], który ofiarował i wznosił nasz pan *b'lr³[m ...]* Reszefowi Amyklajskiemu (*ršp mkl*), ponieważ usłyszał (jego) głos. Niechaj błogosławi!” Imię i tytuł Reszefa jest oddany w paralelnej inskrypcji cyprijskiej przez „³to a-po-lo-ni to a-mu-ku-lo-i”¹⁶.

9. Uszkodzona inskrypcja fenicka z Idalion, wyryta na niewielkim marmurowym bloku, znaleziona w 1869 r., obecnie przechowywana w British Museum (BM 125.328). Inskrypcję można datować jedynie szeroko na panowanie króla Kition i Idalion Milk-Jatona (392–362 r.): „¹Oto posąg, który ofiarował król Milk-Jaton, król Kition i [Idalion swemu bogu] ²Reszefowi Amyklajskiemu (*ršp mkl*). Zwycięzył [...] wychodzących (=buntowników?) i ich sprzymierzeńców [...]”¹⁷.

10. Uszkodzona inskrypcja fenicka z Idalion, wyryta na niewielkim marmurowym bloku, znaleziona w 1869 r., obecnie przechowywana w British Museum (BM 125.326). Inskrypcję można datować jedynie szeroko na panowanie króla Pumi-Jatona (362–312 r.): „¹[Oto posąg, który ofiarował król Pumi-Jaton, król] Kition i Idalion, syn króla Milk-Jatona ²[króla Kition i Idalion, swemu bogu Reszefowi Amyklajskiemu (*ršp mkl*)]....”¹⁸.

11. Uszkodzona inskrypcja fenicka z Idalion, wyryta na niewielkim marmurowym bloku, znaleziona w 1869 r., obecnie przechowywana w British Museum (BM 125.316). Inskrypcja datowana jest na 52. r. (?) wg kalendarza

¹² Szerzej o takim właśnie znaczeniu *ršp ḥṣ* we wnioskach.

¹³ *CIS I*, 10; *KAI* 32; Caquot & Masson 1968, 300–302; Guzzo Amadasi & Karageorghis 1977, 14–15.

¹⁴ Niejasny termin *mrq*, różnie tłumaczony: „patina” (*CIS*), „plating of gold (of statue)” (*NSI*), „vielleicht eine Schale” (*KAI*), „mace” (*TSSI*); zob. różne możliwości w *DNWSI* 696.

¹⁵ *CIS I*, 90; *NSI* 24; *KAI* 38; *TSSI III*, 34.

¹⁶ *CIS I*, 89; *KAI* 39; *ICS* 220.

¹⁷ *CIS I*, 91. Tłumaczenie ostatniego zdania inskrypcji hipotetyczne.

¹⁸ *CIS I*, 92.

Kition, co daje 260 r.: „...³[Oto posąg,] który ofiarował *ʾšmnʾdn*, ⁴syn *nḥmy*, syna *ʾšmnʾdn*, syna *nḥmy*, swemu bogu ⁵Reszefowi Amyklajskiemu (*ršp mkl*). Niechaj błogosławi!”¹⁹

12. Inskrypcja fenicka z Idalion, wyryta na marmurowej płycie, znaleziona w 1869 r., obecnie przechowywana w British Museum (BM 125.327). Inskrypcja datowana jest na 31. rok panowania Ptolemeusza II Filadelfosa i 57. wg kalendarza Kition, co daje rok 255: „...³Oto posągi, które ofiarowała *btšlm*, córka *mryḥy*, syna *ʾšmnʾdn*, ⁴za swoich wnuków: za *ʾšmnʾdn*, *šlm* i *ʾbdršp*, trzech synów *mryḥy*, syna *ʾšmnʾdn*, syna *nḥmy*, ⁵syna *glb*, (by wypełnić) przysięgę, którą to złożył ich ojciec *mryḥy* za swego życia, ich panu Reszefowi Amyklajskiemu (*ršp mkl*). Niechaj ich błogosławi”²⁰.

13. Inskrypcja fenicka na małej podstawie z brązu odnalezioniej w Idalion w latach 1868–1869. Obecnie w British Museum (BM 118.300). Zapewne pochodzi z III w. ze względu na imię *ʾsrʾdr*, wskazując na wpływy ptolemejskie²¹: „¹Oto posąg, który ofiarował *ʾbdsm* [syn *ʾsrʾdr* ²swemu bogu Reszefowi Amyklajskiemu, który (jest) w Idalion (*ršp hmkl ʾš bʾdyl*). Niechaj błogosławi”²².

2. Onomastyka

14. Fenicka inskrypcja z Kition wyryta na marmurowym obelisku, przechowywana w British Museum (BM 125.096). Zabytek znaleziono w 1880 r. podczas budowy drogi na terenie dawnego cmentarza, co każe sądzić, że jest to stela nagrobna. Pochodzi zapewne z czasów panowania króla Kition i Idalion Milk-Jatona (392–362 r.): „¹Oto stela dla *ʾšmnʾdny šrdl*, syna *ʾbdmlqrt*, syna ²Raszap-Jatona (*ršpytn*) nadwornego tłumacza”²³²⁴.

15. Fragment jednej linii fenickiej inskrypcji zachowanej na dwóch kawałkach marmuru. Zabytek znaleziono w 1869 lub 1870 r. w Kition. Obecnie

¹⁹ CIS I, 94.

²⁰ CIS I, 93; NSI 27; KAI 40.

²¹ Tak datują Caquot & Masson 1968, 306.

²² Caquot & Masson 1968, 302–306.

²³ Budzące kontrowersje jest wyrażenie *mš hkršym / krsym*. Zwykle proponowano „tłumacz tronów”, czyli tłumacz nadworny, można także spotkać „tłumacz Kreteńczyków” bądź „tłumacz Karów”, choć propozycję tę osłabia fakt występowania przedimka określonego, zob. Teixidor 1976, 58; Guzzo Amadasi & Karageorghis 1977, 24–25 (tam też bogata literatura); Lipiński 1983b, 146–152; Lipiński 2009, 235.

²⁴ CIS I, 44; NSI 15; Guzzo Amadasi & Karageorghis 1977, 89.

w Metropolitan Museum of Art (nr 74.51.2278). Tekst, podobnie jak poprzedni, należy datować na panowanie Milk-Jatona (392–362 r.): „[...] **Raszap]-Jaton** ([ršp]ytn), nadworny tłumacz²⁵, dla [...]”²⁶.

16. Uszkodzona fenicka inskrypcja na marmurowym bloku, będącym zapewne podstawą posągu. Pochodzenie nieznane (Idalion? Kition?), znaleziony w 1860 r. jako wtórnie użyty w meczecie. Obecnie w Louvre (AO 4826). Inskrypcja datowana jest na 6. rok panowania Milk-Jatona, króla Kition i Idalion, co daje 387 r.: „²Oto posąg, który ofiarował i wznosił i’ [...] **Raszap]**³-**Jaton** ([ršp]ytn), syn **’zrtb’l**, nadworny tłumacz²⁷, swemu panu Melkartowi, (ponieważ) us[ł]yszał (jego) głos”²⁸.

17. Ciąg dalszy poprzedniej inskrypcji. W uszkodzonym kontekście: „[...] **syn Raszap-Jatona]** ([ršpytn]) ⁵**nadwornego tłumacza...**”²⁹.

18. Ciąg dalszy poprzedniej inskrypcji: „⁶**’bdpmy** i **’bdmlqrt**, dwaj synowie **’dnšmš**, syna **Raszap-’Jatona** (**ršp ’ytn**), na[dwor]nego tłumacza, ... ⁷**ponieważ Melkart usłyszał ich głos. Niechaj im błogosławi**”³⁰.

19. Uszkodzona inskrypcja fenicka z Cypru, jednak o nieznanym proveniencji (Kition? Idalion?), wyryta na małej marmurowej steli. Pierwotnie należała do kolekcji Louisa Palmy di Cesnoli, obecnie przechowywana w Metropolitan Museum of Art (nr 74.51.2294). Zabytek pochodzi zapewne z czasów panowania króla Pumi-Jatona (362–312 r.): „...⁴**dwie ofiary**³¹, **któ[re]** ⁵**ofiarował i]** wznosił **’bd’l[m**, ⁶**syn]** **’bdmlqrt**, syna [**Abd-R]aszapa** ([**’bd’r]šp**) swemu panu [...]”³².

20. Inskrypcja fenicka z Idalion, wyryta na marmurowej płycie, znaleziona w 1869 r., obecnie przechowywana w British Museum (BM 125.327). Inskrypcja datowana jest na 31. rok panowania Ptolemeusza II Filadelfosa i 57. wg kalendarza Kition, co daje 255 r. Jednym z wnuków ofiarodawczyni **btšlm** był „**Abd-Raszap** (**’bdršp**)”³³.

²⁵ Zob. poprzedni przypis.

²⁶ *CIS I*, 22; Guzzo Amadasi & Karageorghis 1977, 23.

²⁷ Zob. ten termin w poprzednich przykładach.

²⁸ *CIS I*, 88; *NSI* 23; Guzzo Amadasi & Karageorghis 1977, 179.

²⁹ *CIS I*, 88; *NSI* 23; Guzzo Amadasi & Karageorghis 1977, 179. *CIS* i *NSI* odważniej rekonstruują tekst, widząc w nim imię potomka Reszef-Jatona: **’dnšmš**.

³⁰ *CIS I*, 88; *NSI* 23; Guzzo Amadasi & Karageorghis 1977, 179.

³¹ Tu w znaczeniu: „stele, posągi”.

³² *CIS I*, 14; *RÉS* 1529; Teixidor 1976, 64. Brak tego przykładu w Lipiński 2009. Autorzy publikujący inskrypcję chcą widzieć tu ofiarę dla różnych bogów: Reszefa-Mkl, Eszmuna-Melkarta, Reszefa, jednak wobec uszkodzenia ostatniej linii wszelkie rekonstrukcje są czysto hipotetyczne.

³³ Zob. *Cypr 12*.

3. Wnioski

Teksty cypryjskie nie są łatwe w interpretacji, zarówno ze względu na uszkodzenia, jak i na niejasne znaczenie poszczególnych słów. Na początek należy więc spróbować wyjaśnić wątpliwości związane z tekstami, a dopiero w dalszej kolejności wyciągać wnioski.

Dyskusję wzbudza graniastosłup z inskrypcją poświęconą Reszefowi znaleziony w Paleokastro (*Cypr 3*). Przede wszystkim tekst ostatniej, trzeciej linii jest uszkodzony i to w tak niefortunnym miejscu, że z wyrazu po imieniu Reszefa pozostała tylko pierwsza litera. W związku z propozycją połączenia odnalezionej nieopodal głowy Besa z samym graniastosłupem (o czym niżej) sugerowano rekonstrukcję $\check{s}[d]$, czyli imię egipskiego bóstwa Szed³⁴. Taka lekcja miała wskazywać na religijne związki z Egiptem (Bes, Szed). Wydaje się jednak, że uszkodzone miejsce jest na tyle duże, że mogły się tam zmieścić raczej dwie litery, co sugeruje inną rekonstrukcję. Obok graniastosłupa z inskrypcją znaleziono rzeźbioną głowę Besa (Louvre, AM 1196), która jest jednak niemal tej samej wielkości co ewentualna podstawa i nie była z nią łączona przez autorów publikujących znalezisko. A. Hermary zwrócił wszakże uwagę, że podstawą *editio princeps* były jedynie zdjęcia, zaś analiza samych zabytków wskazuje, że mogły one stanowić całość, a połączone były drewnianym czopem, który się nie zachował³⁵. Pogląd ten był jednak krytykowany ze względu na to, że połączenie dwu tak różnych wielkością elementów jest wątpliwe³⁶. Miejsce po ewentualnym czopie może wskazywać na połączenie głowy, ale raczej z niezachowanym korpusem, nie zaś z geometryczną podstawą. Wreszcie znaczący kłopot sprawia także fakt ofiarowania inskrypcji Reszefowi, gdy rzeźba przedstawia bez wątpienia Besa. Wszystko to każe odrzucić wiązanie Reszefa czy to z Besem, czy też z Szedem. Już wcześniej, opierając się na epitecie *štrt šm*, proponowano rekonstrukcję $r\check{s}p \check{s}[m]$ bądź $\check{s}[mm]$, co daje „Reszefa niebiańskiego”³⁷. Inną możliwością był $r\check{s}p \check{s}[r]$, czyli „Reszef książę”³⁸, tytuł stosowany przez Zachodnich Semitów tak do ludzi, jak i do bóstw. W tym wypadku wątpliwość może budzić użycie tylko jednej litery do rekonstrukcji. Wzorując się na określeniach Reszefa z innych źródeł, gdzie często obok imienia bóstwa

³⁴ Hermary 1984, 239 (propozycja M. Szyncera).

³⁵ Hermary 1984, 238–240; zob. Sophocleous 1985, 54, 148–149.

³⁶ Lipiński 1995, 187 n.481; Niehr 2003, 92–93; Lipiński 2009, 230.

³⁷ Caquot & Masson 1968, 300.

³⁸ Caquot & Masson 1968, 300.

pojawia się toponim, E. Lipiński sugeruje rekonstrukcję *ršp š[lm]*, czyli Reszef z Salaminy Cypryjskiej³⁹. Jest to prawdopodobne, biorąc pod uwagę, że miasto to miało w VIII–VII w. charakter głównie fenicki i leżało niedaleko Paleokastro. Mielibyśmy wówczas do czynienia z lokalną, cypryjską hipostazą bóstwa. Oczywiście należy zaznaczyć, że mamy tu do czynienia z hipotetyczną rekonstrukcją, niemożliwą do zweryfikowania ze względu na uszkodzenie tekstu⁴⁰.

W tekście *Cypr 4* Reszef został określony jako *'lyyt*. Termin ten odpowiada sylabicznemu zapisowi *to-i a-pe-i-lo-ni. to-i e-le-i-ta-i*”, co należy oddać w grece klasycznej następująco: τῷ Ἀπειλῶνι τῷ Ἐλείτῳ. Jest to pierwsza z całej serii cypryjskich inskrypcji identyfikujących Reszefa z Apollonem. Najczęściej uważa się, że *'lyyt* to zapis dla toponimu, miejscowości Ἐλος położonej nad Zatoką Lakońską na Peloponezie. Należy więc widzieć tu lokalną hipostazę Apollona z Helos⁴¹. Inskrypcja fenicka oddała imię Apollona przez Reszef, co potwierdza utożsamianie tych bóstw na Cyprze, zachowując zarazem grecki toponim. Najwyraźniej był on jednak obcy dla semickiego skryby, który popełnił w nim błąd, zapisując *'lyyt* zamiast *'lyty*⁴². Rzadziej przywoływaną możliwością jest powiązanie τῷ Ἐλείτῳ z wyjaśnieniami zawartymi w leksykonie Hezychiusza: Εἰλήτι· Ζεὺς ἐν Κύπρῳ, Ἐλαίος· ἐν Κύπρῳ ὁ Ζεὺς, Εὐελίδης· ὁ Ζεὺς ἐν Κύπρῳ⁴³. Wówczas stajemy wobec trzech bóstw: Zeusa Cypryjskiego, Apollona oraz Reszefa, co komplikuje nasze rozważania. W takiej sytuacji proponowane jest następujące rozwiązanie: główne cypryjskie bóstwo identyfikowane jest z jednej strony z semickim Reszefem, z drugiej zaś z greckim Apollonem. Ponieważ jednak bóstwo to pełni najważniejsze funkcje w pantonie, zatem jednocześnie łączone jest z Zeusem⁴⁴. Problemem jest jednak fakt, że nie wiemy, co to za bóstwo. Co więcej, za najważniejszego boga na Cyprze w IV w. najwyraźniej uchodzi dobrze nam znany Melkart, który utożsamiany bywał z greckim Heraklesem. Powstaje w ten sposób nazbyt skomplikowana układanka, co gorsza niedająca żadnego jasnego obrazu. Wydaje się więc, że należy pozostać przy interpretacji widzącej tutaj Reszefa – Apollona z Helos, co zresztą znajduje potwierdzenie w innych źródłach cypryjskich, także obda-

³⁹ Lipiński 2009, 230.

⁴⁰ Fulco 1976, 47 określa próby rekonstrukcji jako „guess-work”. Zob. przegląd propozycji bez końcowej konkluzji: van den Branden 1971, 401–402.

⁴¹ Zob. ICS 215, gdzie podana także starsza literatura; Vattioni 1965, 60; *KAI 41 Kommentar*; Fulco 1976, 52; Lipiński 1995, 188.

⁴² Lipiński 2009, 232.

⁴³ Latte 1966, 29:88, 60:50, 223:85, zob. także *KAI 41 Kommentar*.

⁴⁴ Lipiński 2009, 232 przedstawia taką propozycję obok tezy głoszącej, że mowa jest o toponimie.

rzających Reszeffa – Apollona określeniami wywodzącymi się od miejsc kultu, w tym związanych z Peloponezem.

Kolejny tekst (*Cypr 5*) także określa Reszeffa za pomocą nazwy miejscowej: *ršp ʾlhyts*. W paralelnym sylabicznym zapisie mamy *to-i a-[po-lo]-ni to-i a-la-si-o-ta-i*, co należy oddać w klasycznej grece: τῷ Ἀ[πόλ(λ)ω]νι τῷ Ἀλασιώτᾳ. Po raz wtóry więc mamy do czynienia z identyfikacją Reszeffa i Apollona. Odrzucić należy wcześniejszą sugestię, że nazwę *ʾlhyts* / Ἀλασιώτᾳς należy wiązać z arkadyjską miejscowością Ἀλήσιον⁴⁵. Wyklucza tę możliwość pierwotna forma owego toponimu, która brzmiała Ἀλῆσιον, nie zaś Ἀλᾶσιον⁴⁶. Nieprawdopodobne jest także twierdzenie, że *ʾlhyts* to po prostu wariant nazwy Helos, występującej w poprzednim źródle⁴⁷. Fenicki zapis *ʾlhyts* jest z pewnością kalką z greki, na co wskazuje końcowe *-ts*, oddające końcówkę nominativu Ἀλασιώτᾳς⁴⁸. Wskazuje to, że nazwa Alaszija wywodząca się z Epoki Brązu od dawna zdomowała się w języku greckim na Cyprze, a następnie została w omawianej inskrypcji wtórnie oddana w zapisie semickim. Nie ulega zatem wątpliwości, że mamy tu do czynienia z Reszefem – Apollonem Cypryjskim, przy czym dla określenia Cypru użyto powszechnie stosowanej w Epoce Brązu nazwy Alaszija, czyli ówczesnej stolicy królestwa (zob. np. *Cypr 1*)⁴⁹.

Następnym tekstem wzbudzającym wątpliwości jest inskrypcja z Kition (*Cypr 6*), a przede wszystkim tytuł „Reszef *hš*”. Termin ten był początkowo rozumiany jako *hūš*, czyli „to, co na zewnątrz”, „ulica”⁵⁰. Potwierdzeniem miał być tytuł Apollona, jak widzieliśmy powyżej identyfikowanego na Cyprze z Reszefem, który określany bywał jako ἀγυιεύς lub ἀγυιάτης, a zatem „strażnik dróg”⁵¹. Wyraz *hš* można jednak odczytać także jako *hēš*, czyli „strzała”, co dawałoby nam „Reszeffa strzały”. Jeśli szukać nawiązania do Apollona, nie sposób nie zauważyć, że bóg ten zdecydowanie bardziej znany był jako boski łucznik⁵² aniżeli jako opiekun dróg. Wspólnie ze swą boską siostrą Artemidą, strzelając z łuku, zabili olbrzymia Titiosa usiłującego zgwałcić ich matkę

⁴⁵ Vattioni 1965, 60.

⁴⁶ *ICS* 216.

⁴⁷ Tak sugeruje *RÉS* 1213.

⁴⁸ *ICS* 216.

⁴⁹ *ICS* 216; Burkert 1975b, 70; Lipiński 1995, 188; Xella 1999b, 702; Lipiński 2009, 232–233. Fulco 1976, 52 uważa, że jest to toponim, jednak nie identyfikuje go z nazwą Alaszija.

⁵⁰ Zob. *DNWSI* 398. Taką propozycję przedstawił już Clermont-Ganneau 1888, 176–182.

⁵¹ Liddell & Scott 1994, 16.

⁵² Np. *Hymn Homerycki do Apollona*, 1–9. Jednymi z najczęściej spotykanych epitetów Apollona są: „srebrnołuki” (ἀργυρότοξος) i „Pan strzelający daleko” (ἄναξ ἐκατηβόλος).

Leto⁵³. Podobnie rozprawili się z dziećmi pysznej Niobe⁵⁴. Także Pyton miał zostać zabity przez Apollona z łuku, którą to broń bóg złożył później w ofierze oczyszczającej⁵⁵. Co jeszcze bardziej uderzające, Apollo zesłał na Achajów oblegających Troję zarazę, posługując się przy tym właśnie łukiem i strzałami⁵⁶. Daje to oczywiste podobieństwo z Reszefem i nic dziwnego, że właśnie w roznoszeniu zarazy i władaniu łukiem upatrywano główne podobieństwa pomiędzy Apollonem i Reszefem, zarzucając dawny trop opieki nad ulicami⁵⁷. Nie ulega przy tym wątpliwości, że to starszy obraz Reszefa-łuczniaka jest pierwowzorem dla obrazu Apollona rażącego zarazą⁵⁸. Potwierdza to z pewnością związku Reszefa z Apollonem właśnie w kontekście władania chorobą. Jeszcze istotniejsze aniżeli podobieństwo z Apollonem w interpretacji tytułu *ršp ḥš* są inne źródła bliskowschodnie. Reszef pojawia się bowiem zarówno w tekstach, jak i w ikonografii jako boski łucznik⁵⁹. To w oczywisty sposób wiąże go ze strzałą i tak też tłumaczy wyraz *ḥš* zdecydowana większość komentatorów⁶⁰. Tytuł *ršp ḥš* sugeruje więc nam obraz bóstwa wojowniczego i / lub władającego zarazą. Jako zupełnie nietrafna została odrzucona propozycja, by widzieć tu Reszefa opiekuna belomancji⁶¹.

⁵³ Apollodor, *Biblioteka*, I.4:7.

⁵⁴ Homer, *Iliada*, XXIV:602–617; Owidiusz, *Metamorfozy*, VI:146–312 i inni autorzy klasyczni.

⁵⁵ *Hymn Homerycki do Apollona*, 300–304; Pauzaniusz, *Wędrówki po Helladzie*, X.6:5.

⁵⁶ Homer, *Iliada*, I:43–67.

⁵⁷ Kolejnym dowodem na związku Apollona z Reszefem miała być problematyczna kwestia ojcostwa Asklepiosa, zob. Vattioni 1965, 63; West 2008, 99. Asklepios jest zwykle uważany za syna Apollona, jednak u autorów klasycznych można się spotkać z twierdzeniem, że jego ojcem był Arsippos, zob.: Cicero, *O naturze bogów*, III:57 (Arsippus); I.L. Lydus, *O miesiącach*, IV:142 (Ἀρσιππος). Imię to w oczywisty sposób przypomina hurycką formę imienia Reszefa: Irszappa oraz arabski toponim Arsuf. Problemem jest jednak chronologia, forma huryccka jest zbyt odległa, zaś arabska – zbyt późna, by znaleźć odzwierciedlenie w dziełach klasycznych. Nie można przy tym brać pod uwagę punickiej inskrypcji z Ibizy, gdzie miała się pojawić forma *l'ršp mlqrt* (KAI 72:1). Zob. szerzej *Kartagina 1*.

⁵⁸ West 2008, 98.

⁵⁹ Zob. więcej w paragrafie poświęconym cechom Reszefa w rozdziale o źródłach ugaryckich (*Ugarit 13*)

⁶⁰ Albright 1926, 147 (choć później zmienił zdanie, zob. następny przypis); Vattioni 1965, 46–47, 58; Caquot & Masson 1968, 301–302; van den Branden 1971a, 412–413; Fulco 1976, 49–50; Teixidor 1976, 65 n.17; DNWSI 397–398; Xella 1999b, 702; Blair 2009, 46. KAI 32 *Komentarz* waha się pomiędzy „Rašaf des Pfeils” a „Rešaf des Blitzes” (tłumaczenie inspirowane tekstami biblijnymi). Z kolei Lipiński 1995, 187 oraz Lipiński 2009, 105, 230 uznaje za równie prawdopodobne tłumaczenie „Reszef strzały” i „Reszef ulicy”.

⁶¹ Podobnie jak to miało miejsce w odniesieniu do ugaryckiego terminu *b'l ḥz ršp* (*Ugarit 13*). Zwolennikami takiej interpretacji byli: twórca koncepcji Iwry 1961, 27–34, a za nim Albright 1968b, 139.

Kolejną grupę cypryjskich źródeł dotyczących Reszefa stanowią inskrypcje wspominające *ršp mkl* (*Cypr 7–13*). Wszystkie one pochodzą z Idalion, z IV–III w. Zanim jednak zostaną one omówione, należy wspomnieć o innym źródle wymieniającym *ršp mkl*, mianowicie o inskrypcji na torsie posągu Heraklesa z kairskiej kolekcji Michailidisa⁶². Wydaje się jednak, że w tym wypadku mamy do czynienia ze współczesnym fałszerstwem, a inskrypcja została wyryta na antycznej rzeźbie⁶³. Dawniej termin *mkl* budził wiele kontrowersji. Widziano tu między innymi imię boga, z którym utożsamiano Reszefa. Sugerowano lokalną hipostazę jakiegoś innego bóstwa⁶⁴ bądź nawet „stworzono” boga Mekal⁶⁵. Częściej spotykaną propozycją było postrzeganie *mkl* jako *participium*, problemem było jednak ustalenie pierwotnego rdzenia. Brano przy tym pod uwagę cały ich zbiór: *'kl*, *kwl*, *kly*, *ykl*, co oczywiście dawało najprzeróżniejsze znaczenia (Reszef pożerający, Reszef opiekun, Reszef niszczyciel, Reszef potężny)⁶⁶. Wobec wielu propozycji niekiedy po prostu wstrzymywano się od rozwiązania problemu, czekając na nowe źródła⁶⁷. Wydaje się jednak, że najbardziej prawdopodobną jest najstarsza i najbardziej oczywista propozycja wynikająca z bilingwicznej inskrypcji *Cypr 8*. Sylabiczny zapis cypryjski zamiast *ršp mkl* ma to *a-po-lo-ni to a-mu-ku-lo-i*, co należy oddać przez τῷ Ἀπολλῶνι τῷ Ἀμυκλοῖ. Mowa jest zatem o Apollonie z Amyklai, świątyni położonej w Lakonii. Semickie *mkl* jest zatem najpewniej zapisem tego greckiego toponimu⁶⁸. Zdaje się na to wskazywać

⁶² Inskrypcja brzmi: *lršp mkl 'bdw*. Bresciani 1962, 215–217.

⁶³ Lipiński 1985, 97.

⁶⁴ Np. Nergala: Albright 1943, 33–34 (dając zupełnie fantastyczny opis przejścia od sum. tytułu Nergala um n. u ru ga l, poprzez rekonstruowaną formę **muk(k)alla*, do *ršp-mkl*, a stąd Apollo *a-mu-ko-lo-i*, czyli Apollo Amyklaios i wyciągając stąd wniosek, że lakońskie Amyklai wywodzi się od ... Nergala); Seta: Fulco 1976, 53–54.

⁶⁵ Thompson 1970, 164–171; a za nim m.in. Conrad 1971, 164–166, 175–178 (dla którego jest to jeden z dowodów na funkcję Reszefa – głównego bóstwa w panteonie); Masson & Szyncer 1972, 61; Burkert 1975b, 69–70. Od boga *mkl* próbowano nawet wyprowadzić imię Apollon, proponując przejścia **amkul>*amk*ul>*ampul>*appul*, zob. Schretter 1974, 164–169 i krytyka tego pomysłu: Rosół 2010, 35. Należy przy tym zauważyć, że bóstwo to w rzeczywistości nie istniało, a Thompson zebrał źródła dotyczące różnych bóstw, z różnych regionów Bliskiego Wschodu, wychodząc od stel znalezionych w Bet-Szean. Zob. krytykę tezy o bóstwie Mekal – Mikal: Fulco 1976, 53–54; szczególnie zaś Lipiński 1985, 87–99.

⁶⁶ Zob. przegląd proponowanych rozwiązań tego typu: Caquot & Masson 1968, 310–311. Autorzy ci skłaniają się ku rdzeniowi *'kl* i znaczeniu „Reszef pożerający”. Por. inny wykaz propozycji: van den Branden 1971, 403–411, z sugestią, że podstawą jest rdzeń *kwl/n*, co daje „Reszef solidny”.

⁶⁷ *CIS I*, 89; Vattioni 1965, 58–59.

⁶⁸ Teza ta pojawiała się już w pierwszych publikacjach inskrypcji w latach 70. XIX w., które były autorstwa klasyków, przez co skłaniały się ku *interpretatio Graeca*. Zob. podaną literaturę w *CIS I*, 89. Współcześnie za takim rozwiązaniem opowiadają się: Lipiński 1985, 87;

zapis *hmkl* w *Cypr 13*, gdzie początkowe *h-* odpowiada zapewne greckiemu *spiritus lenis*, nie jest zaś przedimkiem określonym⁶⁹. Zatem i w tym przypadku mielibyśmy do czynienia z określeniem bóstwa poprzez miejsce jego kultu. Co więcej, także i teraz, podobnie jak w przypadku Apollona Helijskiego, miejsce to znajdowałoby się na Peloponezie. Wskazywałoby to na silny związek greckich mieszkańców Cypru właśnie z Peloponezem. Należy więc przyjąć, że semickie określenia *ršp (h)mkl* są wtórne wobec greckiego Apollona z Amyklai⁷⁰.

Teksty pochodzące z Cypru cechuje znaczna rozpiętość czasowa. Najstarszy jest list odnaleziony w archiwach amarneńskich (*Cypr 1–2*) pochodzący z XIV w. Inskrypcja z Paleokastro (*Cypr 3*) datowana jest z kolei na VII w. Pozostałe źródła pochodzą z IV–III w. Mimo luk, mamy jednak poświadczony ponadtysiącletni kult Reszeza na Cyprze. Pamiętając o heterogenicznej strukturze ludności cypryjskiej, należy domyślać się, że kult Reszeza został wprowadzony na wyspę przez semickich mieszkańców pochodzących z Syrii. Potwierdza to najstarsza forma klinowego zapisu imienia Reszeza, identyczna z używaną w Ugarit, tj. ^dMAŠ.MAŠ. Należy także przypuszczać, że i cechy cypryjskiego Reszeza z Epoki Brązu były tożsame z tym czczonym na stałym lądzie. Wskazuje na to treść listu króla Alasziji do faraona. Wspomina on o zarazie panującej na wyspie, używając przy tym określenia „ręka Reszeza” (*qāti* ^drašap). Jest to typowe wyrażenie dla choroby, powszechnie używane w Mezopotamii, a także w Syro-Kanaanie i Izraelu⁷¹. Mamy więc źródło jednoznacznie wskazujące na postrzeganie Reszeza jako bóstwa zsyłającego zarazę. Ten sam aspekt bóstwa pojawia się zapewne w późniejszej o tysiąc lat inskrypcji z Kition (*Cypr 6*), gdzie bóstwo jest określone jako „Reszez strzały”, wskazując jednocześnie tak na władanie chorobą, jak i na wojowniczy charakter. Podkreśla to omówione powyżej utożsamienie Reszeza z Apollonem, boskim łucznikiem. Jest ono o tyle istotne, że w rzeczywistości pojawia się wyłącznie na Cyprze, przynajmniej dopóki nie poświadczą tej identyfikacji na innych terenach nowe źródła. Warte zatrzymania się jest określenie czasu powstania owego utożsamienia. Ponieważ najczęściej spotykane jest połączenie Reszeza z Apollonem z Amyklai, E. Lipiński proponował szukać korzeni tej identyfi-

Niehr 2003, 93; Lipiński 2009, 233. *KAI 38 Kommentar* waha się pomiędzy Amyklai a semickim bóstwem *Mkl*.

⁶⁹ Lipiński 1985, 87; Lipiński 2009, 233; wbrew Caquot & Masson 1968, 310; Vattioni 1965, 58; Fulco 1976, 52. Burkert 1975b, 70 n.99 dopuszcza obie możliwości.

⁷⁰ Wbrew Burkert 1975b, 70.

⁷¹ Zob. Münnich 2004b, 101–116.

kacji w V w., przy czym pośrednikami mieli być kreteńscy kupcy⁷². Następnie zmienił zdanie i cofnął czas połączenia Reszeza z Apollonem Amyklaiosem aż do Okresu Mykeńskiego, sugerując, że jest ono dziełem przeddoryckiej ludności Peloponezu (czyli Achajów) osiadłej na Cyprze⁷³. Bazował przy tym jedynie na drobnych wskazówkach językowych. Uważał, że najstarszą formą imienia Apollona jest cypryjskie Ἀπειλων (zob. *Cypr 4*), pierwotniejsze aniżeli dorycki Ἀπέλλων⁷⁴. Obie formy pochodzą jednak zapewne od rekonstruowanej praformy **apeljōn*⁷⁵. Także sugestia, że zastąpienie -σ- z Ἀλασιώτας przez -h- w *lhyts* w inskrypcji z Tamassos (*Cypr 5*) ma wynikać z wpływu dialektu arkadyjskiego (który zachował najwięcej cech języka mykeńskich Achajów)⁷⁶, nie jest mocnym argumentem, opiera się bowiem jedynie na przypuszczeniach. Nie wzięto natomiast pod uwagę podstawowego faktu, że Apollon jest bóstwem, które pojawia się w świecie greckim dopiero w Wiekach Ciemnych, ponieważ brak jakichkolwiek źródeł wspominających o tym bóstwie w Okresie Mykeńskim⁷⁷. Nie można także mówić o ciągłości kultu Apollona w Amyklai od czasów mykeńskich⁷⁸, tym bardziej że w Okresie Mykeńskim był tam czczony Hiakynthos, którego później Dorowie zastąpili Apollonem, choć główne święto w dalszym ciągu nosiło nazwę Hiakynthia⁷⁹. Wskazuje to jednoznacznie, że do utożsamienia Reszeza z Apollonem mogło dojść nie wcześniej aniżeli w Wiekach Ciemnych. Oczywiście w żaden sposób nie zmienia to faktu, że kult Reszeza zachował ciągłość na Cyprze od 2. tys. aż do Epoki Hellenistycznej.

⁷² Lipiński 1987, 99.

⁷³ Lipiński 2009, 234–235.

⁷⁴ Lipiński 2009, 233.

⁷⁵ Zob. szerzej Rosół 2010, 91–94. Trudno jednak się zgodzić z twierdzeniem tego autora o pochodzeniu imienia Apollona od sem. **ab eljōn*, wobec obecnie szeroko przyjmowanej etymologii imienia Apollona od doryckiego ἀπελλαί, zob. Burkert 1975a, 1–21.

⁷⁶ Lipiński 2009, 233.

⁷⁷ „In the Bronze Age Lin. B texts, Apollo’s name is the only name belonging to an important pan-Hellenic deity that is not verified. This adds to the indications that the name had its origins in Doric culture, a civilization not yet extant in Mycean times”. *New Pauly I*, 852; zob. także Rosół 2010, 41–50.

⁷⁸ Jak tego chce Lipiński 2009, 233, cytując nieco ogólne stwierdzenie Desborough 1972, 84, „certain [is] that the sanctuary of Amyclae remained in use throughout the Dark Ages”. Zob. podkreślenie braku ciągłości pomiędzy kultem mykeńskim i późniejszym w Amyklai: „... archaeologist have recently become even more sceptical of the claims for unbroken continuity in individual sanctuaries. ... In Amyklai, Submycenaean as well as Geometric votive figurines have been discovered from the Apollo sanctuary, but here, too, there is a chronological gap between them”; Burkert 1985, 49.

⁷⁹ *New Pauly I*, 622. Nie ma przy tym wątpliwości, że to Hiakynthos jest pierwotnym „gospodarzem” w Amyklai, ponieważ jego imię ma przedgreckie pochodzenie, zob. *New Pauly VI*, 589.

Z tej też epoki dysponujemy najliczniejszymi źródłami wskazującymi nie tylko na oddawanie czci Reszefowi, ale także na jego znaczącą – choć z pewnością nie najważniejszą – pozycję w panteonie. Reszef ma swego kapłana i ołtarz w Kition (*Cypr 6*), należy zatem przypuszczać, że poświęcone mu było jakieś stałe miejsce kultu. Nie sposób stwierdzić, czy była to świątynia, czy może kultowa wyżyna (*bmh*). Natomiast w Tamassos Reszef zapewne dzielił świątynię z Apollonem, jak to należy wnioskować z miejsca, gdzie znaleziono inskrypcje. Podobnie zapewne było w Idalion, jak wynika z inskrypcji *Cypr 13*, gdzie Reszef Amyklajski z pewnością czczony był łącznie z Apollonem. Możemy sobie jedynie wyobrazić, że do jednej świątyni przychodzili zarówno semicy, jak i greccy mieszkańcy Cypru, oddając cześć temu samemu bogu, choć nazywając go w swych językach, jak o tym świadczą bilingwiczne inskrypcje *Cypr 4, 5, 8*. Postępowali tak nie tylko zwykli mieszkańcy, ale także królowie. Dwie ofiary złożył Reszefowi król Kition i Idalion Milk-Jaton (*Cypr 7, 9*), jedną zaś jego syn Pumi-Jaton (*Cypr 10*). Jeśli weźmiemy pod uwagę, że wszystkich inskrypcji dedykacyjnych mamy jedenaście, a w tym królewskie są tylko trzy, należy wnioskować, że popularność kultu Reszefa wśród warstw wyższych⁸⁰ była znaczna i nie wynikała z promowania kultu przez władcę. Trudno jednak o potwierdzenie tego wniosku na podstawie materiału onomastycznego, w którym występują takie imiona, jak „Reszef dał” (*ršpytn*) i „Sługa Reszefa” (*'bdršp*). Łącznie mamy siedem przypadków występowania takich imion, jednak aż pięciokrotnie wspomniana jest ta sama osoba, tj. Raszap-Jaton, nadworny tłumacz (*Cypr 14–18*). Jego imię świadczy zapewne o modlitwie o potomstwo zanoszonej do bóstwa, co wskazuje na dobroczynną stronę natury Reszefa. Oczywiście – jak zwykle w przypadku materiału onomastycznego – należy się liczyć po prostu z modą na dane imię, nie zaś z głębszą motywacją. Z kolei imię 'Abd-Raszap jest na tyle typowe, że trudno wyciągnąć dalej idące wnioski, poza stwierdzeniem, że świadczy ono najpewniej o utrzymującym się kultie Reszefa. Niestety, inskrypcje cypryjskie nie dostarczają nam informacji na temat motywacji do złożenia ofiary, co mówiłoby więcej o cechach Reszefa. Jedynie królewska inskrypcja *Cypr 9* może świadczyć, o ile uszkodzony fragment jest poprawnie rekonstruowany, o pomocy Reszefa w walce z buntownikami. Podkreślałoby to wojowniczy charakter bóstwa. Z kolei inskrypcja *Cypr 12* każe się domyślać jakiejś prośby dotyczącej życia codziennego, być może wiążącej się z synami, połączonej ze złożoną przysięgą. Najwyraźniej prośba została przez bóstwo spełniona, skoro ofiara została złożona i to mimo że sam przysięga-

⁸⁰ Ponieważ tylko o nich można mówić na podstawie inskrypcji na stelach. Nie sposób wszak przypuszczać, żeby kamienne stele, ołtarze itp. fundowała biedota.

jący już nie żył, a do wypełnienia danego słowa czuła się zobowiązana matka składającego przysięgę. Może to świadczyć zarówno o wdzięczności wobec dobroczynnego bóstwa, jak i o strachu przed gniewem spowodowanym niewypełnieniem przysięgi. Oczywiście obie te motywacje nie muszą się wykluczać, lecz uzupełniać.

Na koniec należy zaznaczyć, że inskrypcje wspominające Reszeffa pojawiają się jedynie w środkowej i południowej części Cypru, gdzie koncentrowało się osadnictwo semickie. Brak ich zupełnie, co nie dziwi, w części zachodniej i północnej, zamieszkałej głównie przez Greków.

XVIII. KARTAGINA I INNE ŹRÓDŁA PUNICKIE

1. Punicka inskrypcja na brązowej tabliczce z Ibizy, znaleziona przypadkowo w 1923 lub 1924 r. u wejścia do groty d'Es Cuyram, obecnie w Museo Arqueológico Provincial de Alicante. Datowana na V–IV w.: „**Panu, Ereszowi, budowniczem miasta...**”¹.
2. Uszkodzona punicka inskrypcja na steli z Kartaginy, obecnie Bibliothèque nationale de France (185), datowana na IV w. „**[’b]qm sługa świątyni Eresza ’w**”².
3. Punicka inskrypcja z Kartaginy, obecnie w Muzeum w Kartaginie. Przodkiem fundatora był „**6*Abd-Raszap, Egipcjanin (’bdršp mšry)**”³.
4. Punicka inskrypcja na wapiennej steli z Hadrumentum, znaleziona podczas wykopalisk w 1946 r., obecnie zaginiona, datowana na I w.: „**Dla Ba’ala Przylądka (lb’l rš)**”⁴.

W przypadku źródeł punickich mamy zaskakującą sytuację. Otóż w literaturze spotkać można liczne informacje o kulcie Reszefa w świecie punickim, przy czym zwykle przytaczane są powyższe inskrypcje. Nieporozumienie polega na błędnym odczytaniu ich (często uszkodzonej) treści. Początek pierwszej z inskrypcji został odczytany pierwotnie następująco: „Panu, Reszefowi-Melkartowi (*l’ dn l’ršp mlqrt*)”⁵. Uważano przy tym, że początkowe ’ jest łatwe do wytłumaczenia na gruncie gramatyki fenickiej⁶. Jednak nowe odczytanie inskrypcji wskazuje, że w rzeczywistości brzmi ona: „Panu, Ereszowi, budowniczem miasta” (*l’ dn l’rš bny qrt*)⁷ i poświęcona jest bogu Ereszowi, którego

1 Lipiński 1983b, 154–158; por. *KAI* 72A:1.

2 Lipiński 1983b, 155; por. *CIS I*, 251.

3 *CIS I*, 2628.

4 Cintas 1947, 39–40; Fantar 1995, 34–35.

5 Zob. *KAI* 72A.

6 Vattioni 1965, 64; Fulco 1976, 47.

7 Zob. Lipiński 1983b, 154–158; por. López Grande 2000, 620–622; Lipiński 2009, 236.

kult poświadczony jest wśród Zachodnich Semitów⁸. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku drugiej inskrypcji, tym razem z Kartaginy, która początkowo odczytywana była: „sługa świątyni Resze[fa]” (*'bd bt 'rš[p]*)⁹. Także i w tym wypadku *'ršp* było traktowane jako równoznaczne z *ršp*¹⁰. Na tej podstawie wyciągano wnioski o istnieniu świątyni Reszefa w Kartaginie¹¹. Jednak i w tym przypadku ponowna analiza zmieniła tekst na: „sługa świątyni Eresza 'w' [...]” (*'bd bt 'rš 'b' [...]*)¹². Nieinaczej wyglądała sytuacja z inskrypcją czwartą, pochodzącą z Hadrumentum. Interesująca nas pierwsza linia została opublikowana jako *lb'l rš[p]*, czyli „Dla Ba'ala-Reszefa”¹³. Jednak końcówce *-p* było błędnie rekonstruowane, gdyż litery są na steli ryte głęboko, zaś uszkodzenie w tym miejscu jest płytkie, co wyklucza istnienie kolejnej litery. Stąd zaproponowano lekcję *lb'l rš*, czyli „Dla Ba'ala przyłądka”, co jest poparte faktem, że ofiarodawcą był zapewne żeglarz pochodzący z „Wyspy Tuńczyków”¹⁴. Natomiast trzecia inskrypcja rzeczywiście zawiera poświadczony w Kartaginie imię teoforyczne pochodzące od imienia Reszefa, jednak osoba je nosząca została określona jako Egipcjanin. Należy więc podkreślić, że w rzeczywistości nie mamy źródeł, które wskazywałyby na kult Reszefa w świecie punickim¹⁵. Biorąc pod uwagę nader skromne występowanie Reszefa w źródłach fenickich, fakt ten nie powinien nas dziwić.

⁸ Lipiński 1995, 111–112. Zob. bardzo znaczącą liczbę imion z *'rš*: Benz 1972, 64–68. Lipiński uważa, że właśnie od imienia Eresza nazwano punicką kolonię Eresos na Ibizie, zob. Diodor Sycylijski, *Biblioteka historyczna*, V 16:2.

⁹ *CIS I*, 251.

¹⁰ Vattioni 1965, 63.

¹¹ van den Branden 1971a, 393; Xella 1992, 374; Xella 1999b, 702.

¹² Zob. Lipiński 1983b, 155; López Grande 2000, 620; Lipiński 2009, 237.

¹³ Cintas 1947, 39–40, Fantar 1995, 34–35.

¹⁴ Février 1953, 561, a za nim Lipiński 2004, 12–13; Lipiński 2009, 239.

¹⁵ Lipiński 1995, 188; Lipiński 2009, 237. Także jeśli chodzi o źródła ikonograficzne trudno mówić o przedstawieniach Reszefa, zob. López Grande 2000, 623. Nawet w najnowszych publikacjach można jednak znaleźć twierdzenia o szeroko rozpowszechnionym kulcie Reszefa wśród Kartagińczyków, zob. np. Ribichini 2008, 300.

XIX. PALMYRA

1. Aramejska inskrypcja na sześciennym bloku będącym zapewne podstawą jakiegoś posągu. Obecnie w Muzeum w Palmyrze (A 361). Zabytek znaleziony w 1935 r. w ruinach świątyni Bela, datowany na 6/5 r. przed Chr.: „...²kapłani ẖirty wzniesli ten posąg ³dla 'gylw, syna 'yd'n z (klanu) Bene-Komare, ⁴który wraz ze swymi synami ofiarował połowę tego ⁵[por]tyku (?) oraz miejsce odpoczynku (?), rzeźnię (ofiarną) (?) i ⁶[sa]lę na uczty dla bogów ẖirty, Nannai i Reszeza (ršp)”¹.

2. Bilingwa aramejsko-grecka na kapitelu filaru pochodzącego ze świątyni Nabu. Obecnie w Muzeum w Palmyrze (B 17/64). Datowana na 99 r. po Chr. Inskrypcja aramejska dedykowana jest „...**dla ẖirty, Nannai i Reszeza (ršp) i ich kapłanów...**”² i miała upamiętniać niejakiego 'gylw, zapewne fundatora świątyni. Natomiast tekst grecki mówi, że fundator był jednocześnie obywatelem Palmyry i Antiochii oraz dodaje, że posąg został wykonany, by „...wy[p]e[łnić] (przysięę)³ dla bogów: Hery, Artemidy i Reszeza (Ρασαφος) ⁴(i) ich kapłanów...”⁴.

W przypadku Palmyry mamy do czynienia z najpóźniejszymi tekstami wspominającymi kult Reszeza. W obu przypadkach Reszeż pojawia się w towarzystwie dwóch bogiń: ẖirty i Nannai. Ta pierwsza jest identyfikowana jako mezopotamska Isztar. Nannaja oczywiście także wywodzi się z Mezopotamii. Z kolei Reszeż jest w tym kontekście traktowany przez J. Teixidora jako odpowiednik Nergala⁵. Nergal zresztą pojawia się w inskrypcjach palmyreń-

¹ Nowsze publikacje tekstu: PAT 2766; Kaizer 2002, 76; TSSI IV, 29. Znaczenie trzech terminów architektonicznych niepewne.

² Bounni 2004, 61 (n.17). Tekst pominięty przez Lipiński 2009.

³ Wieloznaczny jest w tym kontekście zwrot, zresztą częściowo rekonstruowany: ἕξ ἐπ[ι] τ[ε]λείας], który można tłumaczyć jako „dla wypełnienia (przysięgi)” lub „na rozkaz”, zob. Liddell & Scott 1994, 665; Kaizer 2002, 96.

⁴ Bounni 2004, 61 (n.17). Tekst pominięty przez Lipiński 2009.

⁵ Teixidor 1979, 111–112.

szych, a dodatkowo łączony jest z częstymi przedstawieniami Heraklesa⁶. Na tej podstawie Reszef jest postrzegany jako bóstwo podziemia, a zestawienie całej trójcy ma być palmyreńskim odpowiednikiem mitu o zstąpieniu Isztar do świata podziemnego⁷. Teza taka budzi jednak wątpliwości. Po pierwsze, w micie tym w ogóle nie pojawia się Nergal, a (zmarłym) mężem Ereszkigal jest Ningiszzida. Po wtóre, Nannaja w żadnym wypadku nie jest tożsama z Ereszkigal. Po trzecie, Ȝirta sprawia w ikonografii palmyreńskiej wrażenie matki młodej Nannai, nie zaś jej siostry i konkurentki. Po czwarte zaś – i dla naszych rozważań najważniejsze – identyfikacja Reszefa z Nergalem w Palmyrze oparta jest wyłącznie na tekstach ugaryckich, starszych od omawianych o, bagatela, 1100–1200 lat! Należy tu zresztą zaznaczyć, że przez innych autorów Reszef z inskrypcji palmyreńskich bywa łączony z mezopotamskim bogiem Nabu⁸ bądź na podstawie łańcucha identyfikacji: Reszef – Nergal – Herakles, właśnie z tym ostatnim⁹. Nie ułatwia rozwiązania zagadki grecki tekst drugiej inskrypcji. Połączenie Ȝirty i Hery pojawia się w tym tekście po raz pierwszy¹⁰. Ted Kaizer uważa, że zostały one identyfikowane tylko ze względu na podobne brzmienie¹¹. Nannaja i Artemida są zwykle łączone, zarówno w tekstach, jak i w ikonografii palmyreńskiej. Natomiast imię Reszefa zostało jedynie transkrybowane i przez to w ogóle nic nie można powiedzieć o jego charakterze. Warto przy tym zauważyć, że wcale nie pojawia się tutaj, uznawana przez wielu za oczywistą, identyfikacja Reszefa z Apollonem, którą wprost sugeruje występowanie obok boskiej siostry tego ostatniego – Artemidy¹². Wszystko to sprawia, że poruszamy się jedynie w świecie domysłów i jakakolwiek identyfikacja palmyreńskiego Reszefa z innym bóstwem jest czysto hipotetyczna. Jedyną pewną rzeczą jest fakt oddawania czci Reszefowi i łączenie go z dwoma ważnymi bóstwami żeńskimi. Jaki jednak był charakter kultu Reszefa w Palmyrze, nie sposób powiedzieć na podstawie dwóch krótkich wzmianek w inskrypcjach¹³.

⁶ Seyrig 1945, 62–69; Kaizer 2000, 219–232.

⁷ Teixidor 1979, 112.

⁸ Gawlikowski 1973, 61–62.

⁹ Pratscher 1996, 224; Kaizer 2000, 225 n.38.

¹⁰ Bounni 2004, 62.

¹¹ Kaizer 2002, 96.

¹² Bounni 2004, 62 stwierdza, że ponieważ na Cyprze Reszef był identyfikowany z Apollonem, zatem mamy i w Palmyrze do czynienia właśnie z Apollonem czczonym pod imieniem Nabu. Oznaczałoby to jednak, nigdzie niespotykaną, identyfikację Nabu i Reszefa!

¹³ „Sur son (=Rešef) culte et son iconographie à Palmyre nous ne savons cependant rien”. Gawlikowski 1990, 2647.

PODSUMOWANIE

W ten oto sposób udało się nam skończyć malowanie portretu Reszeffa. Składają się nań różne obrazy, pochodzące z różnych regionów starożytnego Bliskiego Wschodu. Co więcej, niektóre z owych obrazów, z racji obejmowania większego czasu, nie są nieruchome, lecz ukazują stopniowe zmiany w postrzeganiu omawianego bóstwa. Tak jest na przykład w przypadku źródeł egipskich czy izraelskich. Pora teraz na nałożenie na siebie namalowanych już obrazów i przyjrzenie się powstałemu w ten sposób dziełu.

Najstarsze źródła pochodzą z 3. tys., przede wszystkim z syryjskiej Ebli. Ze względu na głównie ekonomiczny charakter źródeł trudno jest ustalić cechy Reszeffa. Mimo to kilka tekstów wskazuje na związek Reszeffa z chorobą i leczeniem, ponieważ – najprawdopodobniej – składane są mu ofiary „podczas / z powodu choroby”. Brak natomiast związku Reszeffa ze światem podziemnym. Nie wskazuje na to utożsamienie z Nergalem, ponieważ bóg ten w Okresie Presargonidzkim nie był jeszcze postrzegany jako władca świata umarłych. Podstawowymi cechami Nergala w owym czasie była wojowniczość i popędliwość, co doskonale zgadza się z tym, co wiemy o Reszeffie. Także dane archeologiczne nie potwierdzają chthonicznych cech Reszeffa w Ebla. Wskazują one natomiast – o ile słusznie łączymy jedną ze świątyń z Reszefem – na wagę kultu tego bóstwa w Ebla. Potwierdza to także nazwanie jednej z czterech bram miejskich imieniem Reszeffa, a przede wszystkim bardzo znacząca liczba składanych ofiar. Reszef jawi się jako bóstwo, które w hierarchii otrzymywanych ofiar z owiec (czyli podstawowych ofiar dla bóstw eblaickich) jest na drugim miejscu, zaraz za bóstwem księżyca Nidakul. Natomiast biorąc pod uwagę częstotliwość wzmianek o poszczególnych bogach, Reszef zajmuje czwarte miejsce. Nawet jeśli uwzględnimy, że statystyczne wyliczenia w przypadku badań nad starożytnym Bliskim Wschodem dają – ze względu na niekompletność zachowanych źródeł – jedynie przybliżone wyniki, to można być pewnym, że Reszef należał do najważniejszych bóstw panteonu Ebli. Potwierdza to fakt składania ofiar nie tylko przez samego władcę, ale także przez jego najbliższą rodzinę oraz innych członków elity. Z kolei na

popularność kultu Reszefa wśród zwykłych mieszkańców Ebli wskazuje znacząca liczba osób niższego stanu noszących imiona teoforyczne pochodzące od omawianego bóstwa. Materiał onomastyczny potwierdza przy tym postrzeganie Reszefa jako bóstwa opiekuńczego, wrażliwego na prośby ludzi, skoro najpopularniejszym imieniem jest „Reszef miłosierny” bądź „Reszefie zmiłuj się”. Także drugie co do częstotliwości występowania imię „Reszef dał” świadczy o wysłuchiwanu przez bóstwo próśb (najpewniej o potomstwo). Reszef jest ponadto reprezentowany w Ebli w licznych lokalnych hipostazach, co dodatkowo potwierdza popularność kultu. W Ebli także pojawia się boska małżonka Reszefa – Adamma. Wydaje się jednak, że związek z tą boginią jest typowy wyłącznie dla Ebli, ponieważ Adamma w późniejszych źródłach nie pojawia się w powiązaniu z Reszefem, poza dwoma nader kontrowersyjnymi przykładami z Egiptu i Izraela.

Pojedynczy przykład występowania imienia teoforycznego zawierającego imię Reszefa w Elamie wiąże się zapewne z podbojami Sargona Wielkiego w Syrii. Można się domyślać, że 'Izzi-Raszap został przesiedlony lub sprzedany w ramach imperium staroakadyjskiego. W każdym razie nie sposób mówić o kulcie Reszefa tak daleko na wschodzie.

Podobnie rzecz się przedstawia w odniesieniu do Babilonii, gdzie Reszef pojawia się zaledwie jeden raz w sylabariuszu ułożonym najpewniej w Okresie Starobabilońskim. Z pewnością zatem Reszef nie był czczony w południowej Mezopotamii.

Wschodnią granicą kultu Reszefa są tereny nad środkowym Eufratem. Pierwsze świadectwo z tego rejonu pochodzi już z 3. tys. z Mari, jednak więcej danych pojawia się w Okresie Starobabilońskim dla królestw Mari, Terqa i Tuttul. Poświadczono tam istnienie świątyń Reszefa i składanie mu ofiar. Bóstwo to występuje również w materiale onomastycznym. Nie są to jednak przypadki nazbyt liczne i zdają się potwierdzać fakt, że mamy do czynienia z pograniczem terenów, na których Reszef był czczony.

Terytorialnie przeciwstawnym krańcem kultu Reszefa w 2. tys. był Egipt. Reszef pojawia się tam w imionach teoforycznych semickich imigrantów / niewolników już w okresie XIII dyn., jednak kult Reszefa wśród samych Egipcjan pojawia się dopiero dzięki poparciu Amenhotepa II. Ewidentnie najistotniejszą cechą omawianego bóstwa jest w tym okresie jego wojowniczość, na co wskazuje zresztą łączenie go z Montu. Kult Reszefa wiąże się także z hodowlą koni, używanych wówczas głównie do walki. W tym wypadku pojawia się on w towarzystwie Anat. Początkowo kult Reszefa ograniczony jest do kręgów związanych z dworem, jednak już u końca XVIII dyn., a przede wszystkim za czasów XIX i XX dyn. staje się stosunkowo popularny w społeczeństwie

egipskim. Czciicielami Reszeffa stają się przede wszystkim zwykli Egipcjanie, zaś poparcie dworu królewskiego dla kultu jest znikome. Zmienia się także charakter kultu: Reszef z bóstwa wojującego z wrogami faraona staje się raczej bogiem walczącym z demonami choroby, choć raz wypracowany wzorzec ikonograficzny boga-wojownika pozostaje niezmieniony. Podstawową cechą Reszeffa jest więc zapewnienie zdrowia i dobrobytu swym czciicielom, co wynika z inskrypcji na prywatnych stelach. W sferze ikonograficznej podkreśla to występowanie Reszeffa na stelach przedstawiających triadę: Kudszu, Mina i Reszeffa. Charakter bóstwa zwalczającego choroby jest widoczny także w magicznych papyrusach, co wskazuje, że kult Reszeffa – a przynajmniej znajomość kultu – obejmował także środowiska kapłańskie, z których pochodzą tego typu teksty. Wraz z końcem Nowego Państwa kult Reszeffa w Egipcie niemal zanika. Rzadkie przykłady z 1. tys. dowodzą coraz słabszej znajomości cech Reszeffa. Dodatkowo komplikuje sytuację coraz silniejszy w późnej religii egipskiej synkretyzm, wskutek czego można znaleźć zaskakujący przykład łączenia Reszeffa z Harpokratesem.

O ile rejony Mari i Egipt stanowiły krańce kultu Reszeffa, o tyle Syria była jego centrum. Najbogatszych dla 2. tys. źródeł dostarcza nam Ugarit. Reszef jest bez wątpienia postrzegany jako bóstwo mogące zesłać śmierć, najpewniej poprzez chorobę. Pojawienie się poświęconej mu planety stanowi zły omen astrologiczny. Podobnie narodziny niekształtnego zwierzęcia mogą zapowiadać śmierć przynieszoną przez Reszeffa. Nie ulega więc wątpliwości, że w Ugarit postrzegano Reszeffa jako bóstwo groźne, śmiercionośne oraz wojownicze, jak o tym świadczy tytuł „Reszef armii”. Z drugiej jednak strony ten sam Reszef proszony jest, by – jako Pan strzały – poraził złowrogiego demona / czarownika. Podobnie wymieniony jest on wśród bóstw, do których zwracają się o pomoc (choć bez oczekiwanego efektu) ukąszeni przez węże: boska klacz oraz Šrǝzz. Jako jeden z czterech wymienionych z imienia bogów przybywa on, by błogosławić nową małżonkę Kereta. Najwyraźniej mamy więc do czynienia z bóstwem o ambiwalentnym charakterze. Niestety, trudno mówić o tym charakterze na podstawie sąsiadujących z Reszefem bóstw w tekstach rytualnych, gdzie pojawiają się Szapas, Anat i *inš ilm*. Natomiast w przypadku Aszarte możemy się domyślać, podobnie jak to było w Egipcie, że wspólną cechą tych bóstw jest ich zamiłowanie do koni. Nic przy tym nie wskazuje na chtoniczne cechy Reszeffa w Ugarit. Tytuł *hgb* oznacza bowiem zapewne „stróża, opiekuna” dynastii bądź władcy, nie zaś stróża wejścia do świata umarłych. Podobnie połączenie z Nergalem, jak to widzieliśmy w Ebla, wynika z wojowniczego charakteru obu bogów, nie zaś z ich infernalnego charakteru. Nie ulega wątpliwości, że Reszef jest ważnym bóstwem w społeczeństwie ugaryckim. Jeśli

chodzi o częstotliwość składanych ofiar, zajmuje czwartą pozycję. Należy przy tym zaznaczyć, że ofiary te składane były zarówno przez władców, jak i przez średnią warstwę społeczną. Popularność kultu podkreślają lokalne hipostazy Reszefa w Ugarit, mające zresztą własne świątynie. Jednak wagę kultu Reszefa najlepiej chyba ukazuje materiał onomastyczny. Wśród bóstw występujących w ugaryckich imionach teoforycznych liczniej reprezentowani są jedynie El i Ba'al. Niestety, ugaryckie imiona pochodzące od imienia Reszefa są raczej dość typowe, najpopularniejsze z nich to: „Sługa Reszefa”, „Reszef (moim) ojcem”, „Reszef moim bratem”, „Reszef moim bogiem” bądź „Syn Reszefa”. Ciekawe jest jednak dość często pojawiające się „Reszef mą rozkoszą”, co zdecydowanie nie pasuje do rzekomego władcy podziemnych czeluści. Przy tak znaczącej pozycji Reszefa w kulcie nader zastanawiająca jest jego nieobecność w tekstach mitologicznych, których wszak w Ugarit nie brakuje.

Drugim miejscem w Syrii, które daje nam bogaty materiał dotyczący kultu Reszefa w 2. tys., jest Emar. Jeśli zaakceptujemy powyżej przedstawione rozróżnienie źródeł wspominających o Nergalu i o Reszefie, otrzymamy wówczas potwierdzenie występowania w Emar świątyń oraz kapłanów tego ostatniego. Co ciekawe, Reszef był w Emar czczony jako bóg-opiekun handlu, co wynika zapewne z charakteru miasta. Omawiany bóg był także obdarzany niezbyt jasnym tytułem „Pan rogów”, co może mieć związek ze zwierzęciem poświęcanym Reszefowi. Podobnie jak w Ebla i Ugarit, także w Emar znane są – choć niezbyt częste – lokalne hipostazy Reszefa. Natomiast wprost bardzo często występuje materiał onomastyczny. Liczniej od Reszefa w imionach teoforycznych reprezentowani są jedynie najważniejsi bogowie: Dagan i Ba'al. Niestety, także i tutaj przeważają imiona o dość szampowym charakterze: „Reszef moim ojcem”, „Reszef moim bogiem” czy też nieco niepewne „Reszef jest niezawodny”. Bez wątplenia tak duża liczba materiału onomastycznego wskazuje na szeroki kult Reszefa, choć tym razem brak nam wykazów ofiar mu składanych.

Reszef jako opiekun handlu pojawia się jeszcze raz w Anatolii, która z kolei jest północną rubieżą jego kultu. Są to jednak przypadki bardzo rzadkie, na dodatek zależne od filtra hurycyckiego. Zresztą także w syryjskim Alalach spotkać można hurycycką formę imienia Reszefa – Irszappa. Co ciekawe, brak pewnych wzmianek o Reszefie z Kanaanu w 2. tys.

W 1 tys. wzmianki o Reszefie stają się wyraźnie rzadsze. Z samej Syrii dysponujemy zaledwie jednym, bardzo uszkodzonym tekstem z Tell Sifr (VIII w.). Nieco bogatsze w źródła dotyczące Reszefa jest pogranicze syryjsko-anatolijskie, czyli Cylicja. I tutaj dysponujemy jednak zaledwie dwiema inskrypcjami, jedną z Sam'al, drugą zaś z Kue. Obie wymieniają Reszefa

w towarzystwie najważniejszych bogów (Ba'al-Hadad, El, Szamasz), jednak uderzająca jest nieobecność Reszeffa w innych inskrypcjach, na których zostali bogowie ponownie się pojawiają. Brak także jakichkolwiek innych śladów kultu Reszeffa (ofiary, imiona teoforyczne). Co więcej, w obu tekstach Reszef pojawia się w połączeniu z innymi bóstwami: z północnoarabskim Rudą i luwickim Runtiją. W tym drugim przypadku jasny staje się epitet „Reszef kozłów”, ponieważ Runtija to bóg-jeleń. Znikoma liczba źródeł oraz utożsamianie z innymi bogami każe stawiać pytania o pozycję Reszeffa w pantheonie. Natomiast nie ulega wątpliwości charakter bóstwa: w obu przypadkach jawi się ono jako darzące pomyślnością i błogosławieństwem królewskich autorów inskrypcji.

Źródła fenickie są jeszcze skromniejsze i – co gorsza – trudniejsze w interpretacji. Dysponujemy bowiem jednym pewnym toponimem, czyli wzmianką o dzielnicy zwanej „Ziemią Reszefów” w Sydonie, jednak nie jest jasne, jak należy rozumieć ową nazwę. W przypadku założonej najpewniej przez Sydończyków Apollonii – Arsuf w ogóle nie jesteśmy pewni, czy jej nazwa wiąże się z Reszefem. Kilka przykładów fenickich imion wywodzących się od imienia Reszeffa pochodzi wyłącznie z Egiptu. Nie wiadomo zatem, czy mamy tu do czynienia z jakąś lokalną tradycją fenickiej diaspory nad Nilem, czy też jedynie przypadek sprawił, że imiona tego typu zachowały się właśnie w Egipcie. Pierwsza propozycja wydaje się jednak trafniejsza, gdyż jedyne źródło z Kartaginy to wzmianka o 'Abd-Raszapie pochodzącym właśnie z Egiptu.

Bardzo ciekawe są natomiast źródła hebrajskie, które ukazują wpływ teologii na znaczenie słów. Przedwygnaniowe teksty biblijne widzą w Reszefie bóstwo niosące zarazę, choć zgodnie z ówczesnym jahwizmem, jest on tylko demonicznym wykonawcą woli Jahwe, podporządkowanym Bogu Izraela. Natomiast teksty datowane na okres powygnaniowy stopniowo ewoluują w stronę rzeczownika pospolitego o znaczeniu „gorączka, żar, płomień, iskra, błyskawica”. U źródeł takiego znaczenia leży pierwotny charakter Reszeffa – gwałtownego boga gorączki i zarazy – jednak w wyniku demitologizacji obraz bóstwa zostaje zatarty. Ostatnim akordem tego procesu jest, wynikająca z tradycji tłumaczy LXX, zmiana znaczenia wyrazu „Reszef” na „ptak”. W późniejszych tekstach żydowskich znaleźć można wszystkie trzy znaczenia: Reszef może być zarówno demonem, płomieniem, jak i ptakiem.

Najbogatsze źródła dotyczące kultu Reszeffa w 1. tys. pochodzą z Cypru. Już z 2. tys. dysponujemy cypryjskim źródłem mówiącym wprost o Reszefie jako o bóstwie przynoszącym pomór. Odzwierciedleniem tej tradycji w Okresie Hellenistycznym jest tytuł „Reszef strzały”, gdzie boski łucznik roznosi zarazę. Obraz ten wiąże się oczywiście z greckim Apollonem, stąd nie zaskakuje

utożsamianie obu bogów na Cyprze. Jest ono jednak poświadczony w sposób niebudzący wątpliwości wyłącznie na tej wyspie. Reszef jest przy tym czczony w swych lokalnych hipostazach, niekiedy zresztą zależnych od peloponeskich hipostaz Apollona. Na Cyprze w 1. tys. – w odróżnieniu od lądu stałego – mamy wzmianki o wciąż żywym kulcie Reszefa, ma on bowiem swój ołtarz i kapłana, choć świątynie dzieli już z Apollonem, składane są mu ofiary i to zarówno przez władcę, jak i przez inne osoby, wreszcie pojawia się materiał onomastyczny.

Ostatnim miejscem, z którego dochodzą do nas wzmianki o Reszefie, jest Palmyra z przełomu I w. przed Chr. oraz I w. po Chr. Dysponujemy jednak zaledwie dwiema inskrypcjami, w których Reszef w dość zaskakujący sposób towarzyszy Ғircie i Nannai (tj. Herze i Artemidzie). Nie sposób powiedzieć nic więcej o cechach kultu Reszefa w Palmyrze.

Powyższy przegląd źródeł daje nam następujący obraz rozwoju i upadku kultu Reszefa: w najstarszych, eblaickich źródłach z 3. tys. Reszef jawi się jako jedno z najważniejszych bóstw panteonu Zachodnich Semitów. Głównymi jego cechami są władanie chorobą i wojowniczość. Jego różnym lokalnym hipostazom składane są liczne ofiary, jest także popularny w materiale onomastycznym. Czczony jest zarówno przez elity, jak i przez zwykłych ludzi. Wskazuje to, że Reszef jest bóstwem od dawna zakorzenionym w społeczeństwie. Wobec braku innych źródeł możemy mówić jedynie o jego kulcie w Syrii, choć pojedyncze przykłady pojawiają się w Mari, a nawet w Elamie. Z kolei 2. tys. to okres wielkiej ekspansji kultu Reszefa. Jego centrum pozostaje Syria, gdzie w Ugarit i Emar mamy poświadczony jego świątynie, kapłanów, licznie składane ofiary, różne lokalne hipostazy, wreszcie bardzo wiele przykładów imion teoforycznych. Dowodzi to, że Reszef zajmował bardzo ważną rolę w panteonie, plasując się za najważniejszymi bogami, takimi jak El i Ba'al. W kult zaangażowane są wszystkie grupy społeczne. Zastanawiające jest natomiast bardzo rzadkie występowanie Reszefa w ugaryckich tekstach mitologicznych, dających nam najlepszy wgląd w wierzenia Zachodnich Semitów późnej Epoki Brązu. Reszef jest wciąż popularny w codziennym kulcie, lecz stoi na uboczu najważniejszego konfliktu ugaryckiej mitologii: walki o władzę po Elu. Wydaje się, że Reszef jest już wówczas „starym” bogiem, należącym raczej do pokolenia Dagona, który zresztą też nie odgrywa istotnej roli w mitach. Reszef zachowuje przy tym swe podstawowe cechy: panowanie nad chorobą oraz wojowniczość. Nie sposób zgodzić się z D. Conradem, który postrzegał Reszefa głównie jako bóstwo pogody, a co za tym idzie: urodzaju, burzy, błyskawic¹. Podobnie nie

¹ Conrad 1971, 183.

można widzieć w omawianym bóstwie władcy świata podziemnego, jak za W.F. Albrightem podtrzymują liczni uczeni². W Syrii Reszef zostaje także przejęty do panteonu hurycyckiego, gdzie jego imię zostaje zmienione na Irzappa. W takiej formie poświadczony jest w Ugarit, Emar, Mari, Alalach i w Anatolii. Trzeba jednak zauważyć, że Reszef nigdy nie odgrywa znaczącej roli w wierzeniach hurycyckich, pozostając drugorzędny „semickim importem” i otrzymując specyficzną funkcję opiekuna handlu. Wschodnią granicą kultu Reszefa w 2. tys. jest rejon środkowego Eufratu. W Babilonii i Asyrii nigdy nie dojdzie do przejęcia kultu. Natomiast w wyniku częstych kontaktów egipsko-syryjskich Reszef zostanie przeszczepiony do kraju nad Nilem. Początki egipskiego kultu Reszefa ewidentnie wiążą się z osobistym wyborem Amenhotepa II, który obrał sobie Reszefa za swe bóstwo opiekuńcze z racji jego wojowniczych cech. Kult dość szybko jednak wyszedł poza kręgi dworskie i do końca XX dyn. cieszył się dość znaczną – jak na obce bóstwo – popularnością. W kulcie prywatnym zaczęła jednak dominować opiekuńcza funkcja Reszefa chroniącego swych czcicieli przed chorobami i innymi nieszczęściami. Wraz z końcem Nowego Państwa kult Reszefa w Egipcie zanika, pozostawiając w późniejszych epokach jedynie pojedyncze przykłady. Rozczarowuje brak źródeł wspominających o Reszefie z Kanaanu, szczególnie w kontekście późniejszych wzmianek biblijnych. Jest to jednak zapewne efektem przypadkowego odkrywania tekstów, nie zaś zupełnego braku kultu Reszefa w Kanaanie. Wydaje się to nieprawdopodobne szczególnie wobec silnego kultu Reszefa w Egipcie. Zmiany ludnościowe mające miejsce w XII w. na Bliskim Wschodzie musiały doprowadzić także do swego rodzaju rewolucji w religii. Jedną z ofiar tej rewolucji jest najwyraźniej Reszef. Wydaje się, że część jego funkcji, szczególnie jako władcy choroby, przejął fenicki Esmun. W 1. tys. wzmianki o Reszefie stają się rzadkie. Pojedyncze inskrypcje z Tell Sifr, Zincirli (Sam'al) i Karatepe (Kue), nie późniejsze niż VII w., raczej potwierdzają schyłek kultu omawianego bóstwa aniżeli świadczą o jego żywotności, szczególnie gdy się je zestawi z setkami syryjskich wzmianek z poprzedniego tysiąclecia. Zresztą w przypadku Sam'al mamy do czynienia zapewne z wyborem Reszefa jako osobistego patrona władcy, nie zaś ze świadectwem powszechnego kultu, a dodatkowo Reszef łączony jest z północnoarabskim Ruđą. W bilingwie z Kue zaś ewidentne jest nawiązanie do luwickiego Runtii. W tekstach biblijnych Reszef bądź jest podporządkowany Jahwe, bądź stopniowo w ogóle traci swą boską naturę, ulegając demitologizacji w wyniku umacniającego się monoteizmu. W Fenicji brak jakiegokolwiek wzmianki o żywym kulcie Reszefa, pojawiają

² Zob. przypisy 253 i 254 w rozdziale o Ugarit.

się jedynie dwie niepewne nazwy miejscowe i kilka fenickich imion z Egiptu. Z pewnością nie można na tej podstawie mówić o popularności kultu Reszefa w Izraelu i Fenicji. Nie sposób przy tym tłumaczyć mniejszej liczby wzmianek o Reszefie zmianą materiału pisarskiego z trwałych tabliczek w 2. tys. na łatwo ulegający zniszczeniu papirus w 1. tys. Różnica w liczbie źródeł jest zbyt duża. Wystarczy jako przykład wziąć imiona teoforyczne w tekście biblijnym, gdzie mamy jeden przykład związany z Reszefem i setki odnoszących się do Ela i Ba'ala, o Jahwe nie wspominając. W porównaniu z materiałem z Ebla, Ugarit i Emar, gdzie imiona pochodzące od imienia Reszefa były zawsze bardzo popularne, różnica jest uderzająca. Podobnie rzecz się przedstawia w odniesieniu do ofiar dla Reszefa. Biblijni prorocy wielokrotnie grzmią na swych rodaków za składanie ofiar dla Ba'ala czy Aszery, jednak brak choćby jednej wzmianki o ofiarach dla Reszefa. Z taką samą sytuacją mamy do czynienia w źródłach greckich, gdzie wielokrotnie pojawiają się wzmianki o różnych bóstwach zachodniosemickich, jednak nigdy o Reszefie. Co ciekawe, kult Reszefa utrzymuje się natomiast w drugiej połowie 1. tys. na swych dawnych rubieżach. Na zachodzie aż po Okres Hellenistyczny dysponujemy świadectwami żywego kultu z Cypru, nawet jeśli Reszef jest tam utożsamiany z Apollonem. Wyraźny jest przy tym aspekt władania chorobą. Na wschodzie z kolei ostatnie wzmianki o kulcie Reszefa – choć dość skromne – pochodzą z pustynnej Palmyry. Daje to typowy obraz zamierania kultu w jego historycznym centrum i dłuższego utrzymania się na izolowanych peryferiach, jakimi są wyspa i pustynna oaza.

Tak więc ostatnimi pociągnięciami pędzla, które dotyczyły już krawędzi obrazu, zakończyliśmy malowanie portretu bóstwa. Portret ten powstał na podstawie śladów kultu pozostawionych przez czcicieli Reszefa. Dzieli nas od nich ogrom czasu i przestrzeni, wszak ostatni z nich żyli niemal dwa tysiące lat temu w oazie na Pustyni Syryjskiej. Można mieć tylko nadzieję, że wobec ułomności i przypadkowości zachowanych źródeł powstałe dzieło nie odbiega nazbyt mocno od rzeczywistości, którą chciało przedstawić.

BIBLIOGRAFIA

- ABD** = **FREEDMAN** D.N. (ed.), 1992: *The Anchor Bible Dictionary*, vol. I-VI, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland: Doubleday.
- ABOU-ASSAF** A., 1980: Untersuchungen zur ammonitischen Rundbildkunst, *UF* 12, 7–102.
- AHARONI** Y., 1950: A New Ammonite Inscription, *IEJ* 1, 219–222.
- AHw** = **VON SODEN** W., 1958–1981: *Akkadisches Handwörterbuch*, Bd. I-III, Wiesbaden: Harrasowitz.
- ALBERTI** A., 1985: A Reconstruction of the Abū-Salābikh God-List, *SEL* 2, 3–23.
- ALBRIGHT** W. F., 1926: Mesopotamian Elements in Canaanite Eschatology, w: C. Adler & A. Ember (ed.), *Oriental Studies Published in Commemoration of the Fortieth Anniversary (1883–1923) of Paul Haupt as Director of the Oriental Seminary of the John Hopkins University*, Baltimore: John Hopkins, 143–154.
- ALBRIGHT** W.F., 1931–1932: The Syro-Mesopotamian God Šulmân-Ešmûn and Related Figures, *AfO* 7, 164–169.
- ALBRIGHT** W.F., 1941: The Egypto-Canaanite Deity Haurôn, *BASOR* 84, 7–12.
- ALBRIGHT** W.F., 1943: Some Notes on the Stele of Ben-Hadad, *BASOR* 90, 32–34.
- ALBRIGHT** W.F., 1950: The Psalm Of Hababkuk, w: H.H. Rowley (ed.), *Studies in Old Testament Prophecy. Fs. T. H. Robinson*, Edinburgh: T&T Clark, 1–18.
- ALBRIGHT** W.F., 1954: Northwest-Semitic Names in a List of Egyptian Slaves From the Eighteenth Century B.C., *JAOS* 74, 222–233.
- ALBRIGHT** W.F., 1955: Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom, w: M. Noth & D. Winton Thomas (ed.), *Wisdom in Ancient Near East. Presented to Professor Harold Henry Rowley*, (VTSupp 3), Leiden: Brill, 1–15.
- ALBRIGHT** W.F., 1963: Archaic Survivals in the Text of Canticles, w: G.R. Driver (ed.), *Hebrew and Semitic Studies*, London: Clarendon, 1–7.

- ALBRIGHT** W.F., 1968^a: *Archaeology and the Religion of Israel*, Garden City: Johns Hopkins.
- ALBRIGHT** W.F., 1968^b: *Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, (Jordan Lectures in Comparative Religion VII), London: Athlone.
- AMER** A.A.M.A., 2000: Reshpu and Amenmose, Cattle-Chiefs and High Stewards of Amun, *CdÉ* 75, 217–222.
- ANDERSEN** F.I., 2001: *Habakkuk*, (AB 25), New York: Doubleday.
- ANEP** = **PRITCHARD** J.B. (ed.), 1969²: *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton: Princeton University.
- ANET** = **PRITCHARD** J.B. (ed.), 1969³: *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton: Princeton University.
- ANRW** = **HAASE** W. & **TEMPORINI** H. (ed.), 1972-, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. I-, Berlin–New York: de Gruyter.
- ARCHI** A., 1982: About the Organization of the Eblaite State, w: *Studi Eblaite V*, Roma: La Sapienza, 201–220 (publ. 1990).
- ARCHI** A., 1984: The Personal Names in the Individual Cities, w: P. Fronzalori (ed.), *Studies on the Language of Ebla*, (Quaderni Semitistici 11), Firenze: Università di Firenze, 225–251.
- ARCHI** A., 1985a: Circulation d'objects en métal précieux de poids standardisé à Ebla, w: J.-M. Durand & J.R. Kupper (ed.), *Miscellanea Babylonica. Mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris: Editions Recherche sur les civilisations, 25–34.
- ARCHI** A., 1985b: The Royal Archives of Ebla, w: H. Weiss (ed.), *Ebla to Damascus: Art and Archaeology of Ancient Syria*, Washington: University of Washington, 140–148.
- ARCHI** A., 1986: Die ersten zehn Könige von Ebla, *ZA* 76, 213–217.
- ARCHI** A., 1994: Studies in the Pantheon of Ebla, *Orientalia* 63, 249–256.
- ARCHI** A. & **BIGA** M.G. & **MILANO** L., 1988: Studies in Eblaite Prosopography, w: *ARES I*, 205–306.
- ARES I** = **ARCHI** A. (ed.), 1988: *Eblaite Personal Names and Semitic Name-Giving. Papers of a Symposium held in Rome July 15–17, 1985*, (Archivi Reali di Ebla. Studi I), Roma: La Sapienza.
- ARES II** = **ARCHI** A. & **PIACENTINI** P. & **POMPONIO** F., 1993: *I nomi di luogo dei testi di Ebla*, (Archivi reali di Ebla. Studi II), Roma: La Sapienza.
- ARES III** = **PAGAN** J.M., 1998: *A Morphological and Lexical Study of Personal Names in the Ebla Texts*, (Archivi reali di Ebla. Studi III), Roma: La Sapienza.
- ARETI** = **ARCHI** A., 1985: *Testi amministrativi: assegnazioni di tessuti* (Archivio L.2769), (Archivi reali di Ebla. Testi I), Roma: La Sapienza.

- ARET II** = EDZARD D.O., 1981: *Verwaltungstexte verschiedenen Inhalts (aus dem Archiv L.2769)*, (Archivi reali di Ebla. Testi II), Roma: La Sapienza.
- ARET III** = ARCHI A. & BIGA M. G., 1982: *Testi amministrativi di vario contenuto (Archivio L.2769: TM.75G.3000-4101)*, (Archivi reali di Ebla. Testi III), Roma: La Sapienza.
- ARET IV** = BIGA M.G. & MILANO L., 1984: *Testi amministrativi: assegnazioni di tessuti (Archivio L.2769)*, (Archivi reali di Ebla. Testi IV), Roma: La Sapienza.
- ARET VII** = ARCHI A., 1988: *Testi amministrativi: registrazioni di metalli e tessuti (Archivio L.2769)*, (Archivi reali di Ebla. Testi VII), Roma: La Sapienza.
- ARET VIII** = SOLLBERGER E., 1986: *Administrative Texts Chiefly Concerning Textiles (L. 2752)*, (Archivi reali di Ebla. Testi VIII), Roma: La Sapienza.
- ARET IX** = MILANO L., 1990: *Testi amministrativi: assegnazioni di prodotti alimentari (Archivio L.2712 - Parte I)*, (Archivi reali di Ebla. Testi IX), Roma: La Sapienza.
- ARET X** = ARCHI A. & BIGA M.G., *Testi amministrativi di vario contenuto (Archivio L.2712 - Parte II)*, (Archivi reali di Ebla. Testi X), Roma (w druku).
- ARET XII** = LAHLOUH M. & CATAGNOTI A., 2006: *Testi amministrativi di vario contenuto (Archivio L.2769: TM.75.G.4102-6050)*, (Archivi reali di Ebla. Testi XII), Roma: La Sapienza.
- ARET XV/1** = POMPONIO F., 2008: *Testi amministrativi, assegnazioni mensili di tessuti. Periodo di Arrugum (archivio L. 2769). Parte I*, (Archivi reali di Ebla. Testi XV/1), Roma: La Sapienza.
- ARM XIII** = DOSSIN G. & BOTTÉRO J. & BIROT M. & BURKE M.L. & KUPPER J.-R. & FINET A., 1964: *Textes Divers. Transcrits, Traduits et Commentés*, (ARM XIII), Paris: Imprimerie nationale & Geuthner.
- ARNAUD D.**, 1982: *Les textes cuneiformes suméro-accadiens des campagnes 1979-1980 à Ras Shamra-Ougarit, Syria 59, 199-222.*
- ARNAUD D.**, 1987: *Le Syrie du moyen-Euphrate sous le protectorat hittite: contrats de droit privé, AuOr 5, 211-241.*
- ARNAUD D.**, 1991a: *Textes syriens de l'âge du Bronze Récent*, (Aula Orientalis Supplementa 1), Barcelona: AUSA.
- ARNAUD D.**, 1991b: *Une correspondance d'affaires entre Ougaritains et Emariotes*, w: P. Bordreuil (ed.), *Une bibliothèque au sud de la ville. Les textes de la 34^e campagne (1973)*, (RSO 7), Paris: Editions Recherche sur les civilisations, 65-78.
- ARNAUD D.**, 1991c: *Contribution de l'onomastique du moyen-Euphrate à la connaissance de l'émariote, SEL 8, 23-46.*
- ARNAUD D.**, 1992: *Tablettes de genres divers du Moyen-Euphrate, Studi Micenei ed Egeo-Anatolici 30, 195-245.*

- ARNAUD D.**, 1996: Mariage et remariage des femmes chez les Syriens du Moyen-Euphrate, à l'âge du Bronze Récent d'après deux nouveaux documents, *Semitica* 46, 7–16.
- ARNAUD D.**, 1998: Le dialecte d'Alalah: un examen préliminaire, *AuOr* 16, 143–186.
- ARNAUD D.**, & **CALVET Y.** & **HUOT J.-L.**, 1979: Ilšu-Ibnišu, orfèvre de l'E. BABBAR de Larsa. La jarre L.76.77 et son contenu, *Syria* 56, 1–64.
- ÄP = RANKE H.**, 1935–1977: *Die Ägyptischen Personennamen*, vol. I-III, Glückstadt: Augustin.
- ARTZI P.**, 2007: Resheph, w: F Skolnik (ed.), *Encyclopaedia Judaica*², vol. XVII, Detroit–New York–San Francisco–New Haven–Waterville–London: Thomson Gale, 226.
- ASTOUR M.C.**, 1975: Place Names, w: L.R. Fisher (ed.), *Ras Shamra Parallels II*, (Analecta Orientalia 50), Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 246–369.
- AUFRÈRE S.H.**, 2000: *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, (MIFAO 117), Le Caire: Institut français d'archéologie orientale.
- AVIGAD N.**, 1997: *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Jerusalem: Israel Exploration Society.
- AVISHUR Y.**, 1994: *Studies in Hebrew and Ugaritic Psalms*, Jerusalem: Magnes.
- BALDACCI M.**, 1991: ÉXPAP and the Eblaite Administrative Terminology, *WO* 22, 10–20.
- BALDACCI M.**, 1992: *Partially Published Eblaite Texts*, (Istituto Universitario Orientale. Series Minor 40), Napoli: Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici.
- BARNETT R.D.**, 1951: Four Sculptures from Amman, *ADAJ* 1, 34–36.
- BARRÉ M.L.**, 1978: ^dLAMMA and Rešep at Ugarit: The Hittite Connection, *JAOS* 98, 465–467.
- BDB = BROWN F.** & **DRIVER S.R.** & **BRIGGS Ch.A.**, 1957: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford: Clarendon.
- BECKMAN G.**, 1996: *Texts from the Vicinity of Emar in the Collection of Jonathan Rosen*, (History of the Ancient Near East / Monographs 2), Padova: Sargon.
- BECKMAN G.**, 2002: The Pantheon of Emar, w: P. Taracha (ed.), *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw: Agade, 39–54.
- BECKMAN G.**, 2008: La religion d'Émar, w: G. del Olmo Lete (ed.), *Mythologie et religion des sémites occidentaux*, vol. I, Leuven–Paris–Dudley: Peeters – Departement Oosterse Studies, 3–22.

- BEENTJES P.C.**, 1997: *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, (VTSupp 68), Leiden–New York–Köln: Brill.
- BELMONTE MARÍN J.A.**, 2001: *Die Orts- und Gewässernamen der Texte aus Syrien im 2. Jt. v. Chr.*, (Répertoire géographique des textes cunéiformes 12/2), Wiesbaden: Reichert.
- BENZ F.L.**, 1972: *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions. A Catalog, Grammatical Study and Glossary of Elements*, (Studia Pohl 8), Rome: Biblical Institute.
- BIERBRIER M.L.**, 1982: *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc., Part X*, London: British Museum.
- BIGGS R.D.**, 1992: Ebla Texts, w: *ABD II*, 263–270.
- BIGGS R.D.**, 1974: *Inscriptions from Tell Abū Ṣalābīkh*, (OIP 99), Chicago: University of Chicago.
- BIROT M.**, 1979: Noms de personnes, w: M. Birot & J.-R. Kupper & O. Rouault, *Repertoire analytique (2^e volume). Tomes I-XIV, XVIII et textes divers hors-collection. Première partie: Noms propres*, (ARM XVI/1), Paris: Imprimerie Nationale & Geuthner, 43–249.
- BLACK J. & CUNNINGHAM G. & ROBSON E. & ZÓLYOMI G.**, 2004: *The Literature of Ancient Sumer*, Oxford: University Press.
- BLACK J. & GREEN A.**, 1998: *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice: Książnica.
- BLAIR J.M.**, 2009: *De-Demonising the Old Testament*, (FAT 37), Tübingen: Mohr Siebeck.
- BOGOSLOVSKAYA J.V. & BOGOSLOVSKY E.S.**, 1978: The Syro-Palestinian Goddess Qudshu in Ancient Egypt, *Palestinskiy Sbornik* 26/89, 140–164.
- BOGOSLOVSKY E.S.**, 1972: Monuments and Documents from Dêr el-Medîna in the Museums of USSR. Part II, *Vestnik Drevney Istorii* 120/2, 62–93.
- BOMMAS M.**, 1998: *Die Heidelberger Fragmente des magischen Papyrus Harris*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- BONECHI M.**, 1993: *I nomi geografici dei testi di Ebla*, (Répertoire géographique des textes cunéiformes 12/1; Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B: Geisteswissenschaften 7), Wiesbaden: Reichert.
- BONECHI M.**, 2001: The Dynastic Past of the Rulers of Ebla, *UF* 33, 53–64.
- BONNET H.**, 1952: *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin: de Gruyter.
- BORCHARDT L.**, 1910: *Das Grabdenkmal des Königs S'aṣḥu-re'*, vol. I: *Der Bau*, (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 14; Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Abusir 1902–1908, 6), Leipzig: Hinrichs.

- BORDREUIL P.**, 1975: Nouveaux textes économiques en cunéiformes alphabétiques de Ras Shamra-Ougarit (34^e campagne 1973), *Semitica* 25, 19–29.
- BORDREUIL P.**, 1987: Découvertes épigraphiques récentes à Ras Ibn Hani et à Ras Shamra, *CRAI* 289–305.
- BORDREUIL P. & CAQUOT A.**, 1980: Les textes en cunéiformes alphabétiques découverts en 1978 à Ibn Hani, *Syria* 57, 343–373.
- BORDREUIL P. & PARDEE D.**, 1991: Les textes en cunéiformes alphabétiques, w: P. Bordreuil (ed.), *Une bibliothèque au sud de la ville: les textes de la 34^e campagne (1973)*, (Ras Shamra – Ougarit 7), Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 139–168.
- BOREUX Ch.**, 1939: La stèle C. 86 du Musée du Louvre et le stèles similaires, w: *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud, vol. II*, (Bibliothèque Archéologique et Historique 30), Paris: Geuthner, 673–687.
- BOUNNI A.**, 1992–2004: *Le sanctuaire de Nabû à Palmyre, vol. I-II*, (Bibliothèque archéologique et historique 131), Paris–Beyrouth: Geuthner – Institut Français du Proche-Orient.
- BRAUN R.**, 1986: *1 Chronicles*, (WBC 14), Waco: Word Books, (wersja elektroniczna).
- BRESCIANI E.**, 1962: Rešef – MKL = Eracle, *OrAnt* 1, 215–217.
- BRON F.**, 1979: *Recherches sur les inscriptions phéniciennes de Karatepe*, (École pratique des Hautes études 2: Hautes études orientales 11), Genève–Paris: Droz.
- BRUYÈRE B. & KUENTZ Ch.**, 1926: *La nécropole de Deir El-Médineh: Tombe de Nakht-Min; Tombe d'Ari-Nefer*, (MIFAO 54. Tombes Thébaines), Le Caire: Institut français d'archéologie orientale.
- BRUYÈRE B.**, 1948: *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1935–1940)*, (Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire 20), Le Caire: Institut français d'archéologie orientale.
- BUCCELLATI G. & KELLY-BUCCELLATI M.**, 1997: Terqa, w: E.M. Meyers (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East, vol. V*, New York – Oxford: Oxford University, 188–190.
- BUDGE E. A. W.**, 1909: *A Guide to the Egyptian Galleries, Sculpture. With 39 Plates and 46 Illustrations in the Text*, London: British Museum.
- BURCHARDT M.**, 1909–1910: *Die altkanaanäischen Fremdworte und Eigenamen im Aegyptischen, Bd. I-II*, Leipzig: Hinrichs.
- BURKERT W.**, 1975a: Apellai und Apollon, *Rheinisches Museum* 118, 1–21.
- BURKERT W.**, 1975b: Rešep-Figuren, Apollon von Amyklai und die „Erfindung“ des Opfers auf Cypern, *Grazer Beiträge* 4, 51–79.
- BURKERT W.**, 1985: *Greek Religion*, Cambridge: Harvard University.

- BURKERT W.**, 1992: *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge: Harvard University.
- BOUNNI A.**, 1986: *Le sanctuaire de Nabu a Palmyre*, (niepublikowana rozprawa doktorska), Université Paris I.
- CAD = GELB I. J.** (ed.) [et al.], 1956- : *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, vol. I-*, Chicago: Oriental Institute.
- CAGNI L.**, 1977: *The Poem of Erra*, (Sources and Monographs: Sources from the Ancient Near East 1/3), Malibu: Undena.
- CAMPBELL A.F.**, 1979: Psalm 78: A Contribution to the Theology of Tenth Century Israel, *CBQ* 41, 51–79.
- CANE = SASSON J.M.** (ed.), 1995: *Civilizations of the Ancient Near East, vol. I-IV*, New York: Charles Scribner's Sons.
- CAQUOT A.**, 1956: Sur quelques démons de l'Ancien Testament: Resheph, Qeteb, Deber, *Semitica* 6, 53–68.
- CAQUOT A.**, 1976: La tablette RS 24.252 et la question des Rephaïm Ougaritiques, *Syria* 53, 295–304.
- CAQUOT A.**, 1986: Information sur la 46^e campagne de fouilles de Ras Shamra, *CRAI* 437–439.
- CAQUOT A. & MASSON O.**, 1968: Deux inscriptions phéniciennes de Chypre, *Syria* 45, 295–321.
- CASSUTO U.**, 1950: Seven Wives of King Keret, *BASOR* 119, 18–20.
- CASSUTO U.**, 1975: Chapter III of Habakkuk and the Ras Shamra Texts, w: *Biblical and Oriental Studies, vol. II: Bible and Ancient Oriental Texts*, Jerusalem: Magnes, 3–15.
- CATAGNOTI A.**, 1989: I NE.DI nei testi amministrativi degli archivi di Ebla, w: P. Fronzatori (ed.), *Miscellanea Elaitica* 2, (Quaderni di Semitistica 16), Firenze: Dipartimento di Linguistica Università di Firenze, 149–201.
- CAVIGNEAUX A. & KREBERNIK M.**, 2001: Nin-ki, w: *RLA IX*, 445–447.
- CHARBONNEAUX J.**, 1953: Portraits ptolémaïques au Musée du Louvre, *Monuments et mémoires [Fondation Eugène Piot]* 47, 99–129.
- CHARLESWORTH J.H.** (ed.) [et al.], 1997: *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, vol. IVA: Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers*, Tübingen–Louisville: Mohr – John Knox.
- CHARPIN D.**, 1987: Tablettes présargoniques de Mari, *MARI* 5, 65–127.
- CHLI = HAWKINS J. D. & ÇAMBEL H.** (ed.), 1999–2000: *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions, vol. I-II*, (Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft 8.1–2), Berlin–New York: de Gruyter.

- CHO S.Y.**, 2007: *Lesser Deities in the Ugaritic Texts and the Hebrew Bible. A Comparative Study of Their Nature and Roles*, (Demons and Angels of Ancient World 2), Piscataway: Gorgias Press.
- CHOI J.H.**, 2004: Resheph and YHWH ŠĒBĀ'ÔT, *VT* 54, 17–28.
- CHRISTENSEN D.L.**, 1991: *Deuteronomy 1–11*, (WBC 6a), Dallas: Word Books, (wersja elektroniczna).
- CINTAS P.**, 1947: Le sanctuaire de Sousse, *Revue Africaine* 91, 1–80.
- CIS = RENAN E.** [i in.] (ed.), 1881–1962: *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, vol. I-V, Paris: E Reipublicae Typographeo.
- CLEMENS D.M.**, 2001: *Sources for Ugaritic Ritual and Sacrifice, vol. I: Ugaritic and Ugarit Accadian Texts*, (AOAT 248/1), Münster: Ugarit-Verlag.
- CLERMONT-GANNEAU C.**, 1876: Horus et Saint Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre, *Revue Archéologique* 32, 196–204, 372–399.
- CLERMONT-GANNEAU C.**, 1888: ResephHeç ou ResouphHouç et Apollon Agyieus, *Recueil d'Archéologie Oriental* 1, 176–182.
- CLINES D.J.A.**, 1989: *Job 1–20*, (WBC 17), Dallas: Word Books, (wersja elektroniczna).
- COENEN M.**, 1998: The Dating of the Papyri Joseph Smith I, X and XI and Min who Massacres His Enemies, w: W. Clarysse & A. Schoors & H. Willem (ed.), *Egyptian Religion: The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur, Part II*, (OLA 85), Leuven: Peeters, 1103–1115.
- COHEN A.C.**, 2005: *Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship. Toward a New Understanding of Iraq's Royal Cemetery of Ur*, (Ancient Magic and Divination 7), Leiden: Brill.
- CONRAD D.**, 1971: Der Gott Reschef, *ZAW* 83, 157–183.
- COOGAN M.D.**, 1978: recenzja Fulco 1976, *JBL* 97, 111.
- COLLON D.**, 1972: The Smiting God: A Study of a Bronze in the Pomerance Collection in New York, *Levant* 4, 111–134.
- COLLON D.**, 1982: *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum, vol. II: Cylinder Seals: Akkadian – Post Akkadian – Ur III Period*, London: British Museum.
- CORNELIUS I.**, 1994: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al. Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE)*, (OBO 140), Fribourg–Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht.
- CORNELIUS I.**, 1998: The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Baal: A Rejoinder, *JNSL* 24, 167–177.
- CORNELIUS I.**, 2004: *The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadeshet, and Asherah c. 1500–1000*

- BCE, (OBO 204), Fribourg–Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht.
- COUROYER B., 1978: recenzja Fulco 1976, *RB* 85, 150–152.
- COS = HALLO W.W. (ed.), 1997–2002: *The Context of Scripture, vol. I-III*, Leiden: Brill.
- CRENSHAW J.L., 1992: Job, Book of, w: *ABD III*, 858–868.
- CTA = HERDNER A., 1963: *Corpus des Tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra – Ugarit de 1929 à 1939, vol. I-II*, (MRS 10, Bibliothèque Archéologique et Historique 79), Paris: Imprimerie Nationale – Geuthner.
- ČERNÝ J., 1965: *Hieratic Inscriptions from the Tomb of Tut‘ankhamūn*, (Tut‘ankhamūn’s Tomb Series 2), Oxford: University Press.
- ČERNÝ J., 1973: *A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period*, (Bibliothèque d’étude de l’Institut français d’archéologie orientale 50), Le Caire: Institut français d’archéologie orientale.
- DACCACHE J., 2010: La figure d’un dieu du Levant antique, Rašap: dieu mal-faisant, dieu guérisseur, *Camenulae* 5, 1–13.
- DAHOOD M., 1958: Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine, w: S. Moscati (ed.), *Le antiche divinità semitiche*, (Studi Semitici 1), Roma: Istituto per la Civiltà Fenicia e Punica, 65–94.
- DAHOOD M., 1964: Ugaritic Lexicography, w: *Mélanges Eugène Tisserant. Vol. I: Écriture Sainte – Ancien Orient*, (Studi e Testi 231), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 81–104.
- DAHOOD M., 1968: *Psalms II*, (AB 17), Garden City: Doubleday.
- DAHOOD M., 1970: *Psalms III*, (AB 17a), Garden City: Doubleday.
- DAHOOD M., 1981: Ebla, Ugarit, and the Bible, w: Pettinato 1981, 271–321.
- DAHOOD M. & PETTINATO G., 1977: Ugaritic *ršp gn* and Eblaite *rasap gunu(m)*^{ki}, *Orientalia* 46, 230–232.
- DALLEY S. & TEISSIER B., 1992: Tablets from the Vicinity of Emar and Elsewhere, *Iraq* 54, 83–111.
- VON DASSOW E., 2008: *State and Society in the Late Bronze Age. Alalah under the Mitannian Empire*, (Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and Hurrians 17), Bethesda: CDL Press.
- DAVIES N. de G., 1953: *The Temple of Hibis in el Khargeh Oasis. Part III: The Decoration*, (Egyptian Expedition Publication XVII), New York: The Metropolitan Museum of Art.
- DAY J., 1979: New Light on the Mythological Background of the Allusion to Resheph in Habakkuk III 5, *VT* 29, 353–355.

- DAY J.**, 2002: *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, (JSOT.SS 265), Sheffield: Sheffield Academic Press.
- DDD = VAN DER TOORN K. & BECKING B. & VAN DER HORST P.W.** (ed.), 1999²: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden–Boston–Köln: Brill.
- DELAPORTE L.**, 1920–23: *Catalogue des cylindres, cachets et pierres gravées de style oriental, vol. I-II*, Paris: Hachette.
- DE MOOR J.C.**, 1970a: Semitic Pantheon of Ugarit, *UF* 2, 187–218.
- DE MOOR J.C.**, 1970b: Studies in the New Alphabetic Texts from Ras Shamra II, *UF* 2, 303–327.
- DE MOOR J.C.**, 1997²: *The Rise of Yahwism. The Roots of the Israelite Monotheism*, (BETHL 91), Leuven: Peeters.
- DESBOROUGH V. R. d'A.**, 1972: *The Greek Dark Ages*, London: Benn.
- DESROCHES-NOBLECOURT Ch.**, 1956: Interprétation et datation d'une scène gravée sur deux fragments de récipient en albatre provenant des fouilles du palais d'Ugarit, w: C.F.A. Schaeffer & Ch. Desroches-Noblecourt (ed.), *Ugaritica III*, (Mission de Ras Shamra VIII), Paris: Geuthner, 179–220.
- DHORME É.**, 1967: *A Commentary on the Book of Job*, London: Nelson.
- DIAKONOFF I.M.**, 1971: *Hurrisch und Urartäisch*, (Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 6), München: Kitzinger.
- DIETRICH M. & LORETZ O.**, 1966: Zur ugaritischen Lexikographie I, *BibOr* 23, 127–133.
- DIETRICH M. & LORETZ O.**, 1975: Zur ugaritischen Lexikographie XIII, *UF* 7, 157–169.
- DIETRICH M. & LORETZ O.**, 1976: *Die Elfenbeininschriften und S-Texte aus Ugarit*, (AOAT 13), Kevelaer–Neukirchen-Vluyn: Butzon und Bercker – Neukirchener Verlag.
- DIETRICH M. & LORETZ O.**, 1978a: Die Keilalphabetische Krugaufschrift RS 25.318, w: I. Schaeffer de Chalon & A. Schaeffer-Boehling (ed.), *Ugaritica VII*, (Mission de Ras Shamra XVIII), Paris: Geuthner, 147–148, 151 fig. 3.
- DIETRICH M. & LORETZ O.**, 1978b: Ug. *kld* „Bogen“ und *arkd* „Wurfhholz, Lanze(?)“ in KTU 4.277, *UF* 10, 429.
- DIETRICH M. & LORETZ O.**, 1980a: Ba'al *rpu* in KTU 1.108; 1.113 und nach 1.17 VI 25–33, *UF* 12, 171–182.
- DIETRICH M. & LORETZ O.**, 1980b: Das Porträt einer Königin in KTU 1.14 I 12–15, *UF* 12, 199–204.
- DIETRICH M. & LORETZ O.**, 1988: Ugaritische Rituale und Beschwörungen, w: *TUAT II/3*, 299–357.

- DIETRICH M. & LORETZ O.**, 1990a: *Mantik in Ugarit: Keilalphabetische Texte der Opferschau, Omensammlungen, Nekromantie*, (ALASP 3), Münster: Ugarit-Verlag.
- DIETRICH M. & LORETZ O.**, 1990b: Die ugaritischen Zeitangaben $\text{\textcircled{S}}\text{bu } \text{\textcircled{S}}\text{p\text{š}} \text{ l 'rb } \text{\textcircled{S}}\text{p\text{š}}$ und $\text{\textcircled{S}}\text{p\text{š}m}$, *UF* 22, 75–77.
- DIETRICH M. & LORETZ O.**, 1996: *Word-List of the Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places. (KTU: second, enlarged edition)*, (ALASP 12), Münster: Ugarit-Verlag.
- DIETRICH M. & LORETZ O.**, 2002: Der Untergang von Ugarit am 21. Januar 1192 v.Chr.? Der astronomisch-hepatoskopische Bericht KTU 1.78 (=RS 12.061), *UF* 34, 53–74.
- DIETRICH M. & MAYER W.**, 1999: The Hurrian and Hittite Texts, w: *HUS* 58–75.
- DIJKSTRA M.**, 1999: Ugaritic Prose, w: *HUS* 140–164.
- DJD XXIII = GARCÍA MARTÍNEZ F. & TIGCHELAAR E.J.C. & VAN DER WOUDE A.S.**, 1998: *Qumran Cave 11. II: 11Q2–18, 11Q20–31*, (Discoveries in the Judaean Desert XXIII); Oxford: Clarendon.
- DNWSI = HOFTIJZER J. & JANGELING K.**, 1995: *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions with appendices, vol. I-II*, (HdO 1/21), Leiden: Brill.
- DOSSIN G.**, 1971: Deux listes nominatives du règne de Sûmu-Iamam, *RA* 65, 37–66.
- DRIOTON É.**, 1947: Rechef sur les flots en furie, *ASAE* 45, 61–64.
- DUL = DEL OLMO LETE G. & SANMARTÍN J.**, 2003: *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition, vol. I-II*, (HdO 1/67), Leiden: Brill.
- DUNAND M.**, 1954: *Fouilles de Byblos. Tome II: 1933–1938*, Paris: Adrien-Maisonneuve.
- DUNAND M.**, 1968²: *Byblos, son histoire, ses ruines, ses légendes*, Beyrouth: Adrien-Maisonneuve.
- DURAND J.-M.**, 1987: Différentes questions à propos de la religion, *MARI* 5, 611–622.
- DURAND J.-M.**, 1990: Documents pour l'histoire du royaume de Haute-Mésopotamie II, *MARI* 6, 271–301.
- DURAND J.-M.**, 1993: Le dieu des Enfers à Mari, *NABU*, 49–50, no. 60.
- DURAND J.-M.**, 2008: La religion Amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari, w: G. del Olmo Lete (ed.), *Mythologie et religion des sémites occidentaux, vol. I*, Leuven–Paris–Dudley: Peeters – Departement Oosterse Studies, 161–716.
- EBACH J.H.**, 1971: PGR = (Toten)-Opfer?, *UF* 3, 365–368.
- EBELING E.**, 1953: *Die akkadische Gebetsserie „Handerhebung“: Von Neuem gesammelt und herausgegeben*, Berlin: Akademie-Verlag, 611–617.

- EDEL E.**, 1953: Die Stelen Amenophis' II. aus Karnak und Memphis, *ZDPV* 69, 97–176.
- EDGERTON W.F. & WILSON J.A.**, 1936: *Historical Records of Ramses III: The Texts in Medinet Habu, vol. I-II*, (Studies in Ancient Oriental Civilization 12), Chicago: University of Chicago.
- EMAR VI = ARNAUD D.**, 1985–1987: *Recherches au Pays d'Aštata. Emar VI.1–5*, Paris: Editions Recherche sur les Civilisations.
- EXUM J.Ch.**, 2005: *Song of Songs: A Commentary*, (OTL), Louisville: John Knox.
- FANTAR M.H.**, 1995: Stèles épigraphes du tophet de Sousse, *Revue des études phéniciennes-puniques et des antiquités libyques* 9, 25–47.
- FESTUCCIA S. & MORI L.**, 2010: Road Networks in the Cities of the Upper Euphrates in the Late Bronze Age. An Interdisciplinary Approach Focusing on Archaeology and Epigraphic Sources, w: P. Matthiae & F. Pinnock & L. Nigro & N. Marchetti (ed.), *Proceedings of the 6th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, vol. I*, Wiesbaden: Harrassowitz, 289–306.
- FÉVRIER J.-G.**, 1953: Les inscriptions puniques de Sousse, *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques* 1946–1949, 560–562.
- FIRTH C.M.**, 1927: *The Archaeological Survey of Nubia. Report for 1910–1911*, Cairo: Government Press.
- FLEMING D.E.**, 1992: *The Installation of Baal's High Priestess at Emar. A Window on Ancient Syrian Religion*, (HSS 42), Atlanta: Scholars.
- FLEMING D.E.**, 2004: recenzja Pruzsinszky 2003, *JAOS* 124, 595–599.
- FOHRER G.**, 1963: *Das Buch Hiob*, (Kommentar zum Alten Testament), Gütersloh: Mohn.
- FORTIN M.** (ed.) 2006: *Tell 'Acharneh 1998–2004. Rapports préliminaires sur les campagnes de fouilles et saison d'études / Preliminary Reports on Excavation Campaigns and Study Season*, (Subartu 18), Turnhout: Brepols.
- FORTIN M. & COOPER L.**, 2006: La mission canadienne à Tell 'Acharneh (Syrie): à la recherche de l'ancienne Tunip, *Mouseion. Journal of the Classical Association of Canada / Revue de la Société canadienne des études classiques* 6, 163–202.
- FOWLER J.D.**, 1988: *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study*, (JSOTSupp 49), Sheffield: JSOT Press.
- FREY-ANTHES H.**, 2007: *Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von „Dämonen“ im alten Israel*, (OBO 227), Fribourg–Göttingen: Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht.
- FULCO W.J.**, 1976: *The Canaanite God Rešep*, (American Oriental Series 8), New Haven: American Oriental Society.

- FULCO W.J., 1996: recenzja Cornelius 1994, *CBQ* 58, 508–509.
- GARBINI G., 1992: RŠP ŠPRM, *RSF* 20, 93–94.
- GARCÍA MARTÍNEZ F. & TIGCHELAAR E.J.C., 1999: *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, Leiden: Brill.
- GARDINER A.H., 1906: The Goddess Ningal in an Egyptian Text, *ZÄS* 43, 97.
- GARDINER A.H., 1935: *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series: Chester Beatty Gift, vol. I-II*, London: British Museum.
- GARDINER A.H., 1941–1952: *The Wilbour Papyrus, vol. I-IV*, London: Brooklyn Museum & Oxford University.
- GARELLI P., 2001: Podstawy gospodarcze i społeczne państwa Ebli, w: A. Le-maire (ed.), *Świat Biblii*, Wrocław: Ossolineum, 145–153.
- GARRETT D.A. & HOUSE P.R., 2004: *Song of Songs. Lamentations*, (WBC 23B), Nashville: Nelson.
- GAWLIKOWSKI M., 1973: *Le temple palmyrénien. Étude d'épigraphie et de topographie historique*, Warszawa: PWN.
- GAWLIKOWSKI M., 1990: Le dieux de Palmyre, w: *ANRW II 18/4*, 2605–2658.
- GELB I.J., 1957: *Glossary of Old Akkadian*, (Materials for the Assyrian Dictionary 3), Chicago: University of Chicago.
- GELB I.J., 1980: *Computer-Aided Analysis of Amorite*, (Assyriological Studies 21), Chicago: Oriental Institute.
- GENOUILAC H. de, 1922: *Textes économiques d'Oumma de l'époque d'Our*, (TCL 5), Paris: Geuthner.
- GENOUILAC H. de, 1930: *Textes religieux sumériens du Louvre I*, (TCL 15), Paris: Geuthner.
- GERLEMAN G., 1965: *Ruth – Das Hohelied*, (BKAT 18), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- GESE H. & HÖFNER M. & RUDOLPH K., 1970: *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, (Die Religionen der Menschheit Bd. 10, Tl. 2), Stuttgart: Kohlhammer.
- GINSBERG H.L., 1946: *The Legend of King Keret, a Canaanite Epic of the Bronze Age*, (BASOR.SS 2–3), New Heaven: ASOR.
- GIVEON R., 1980: Resheph in Egypt, *JEA* 66, 144–150.
- GOŁĘBIEWSKI M., 1990: Prorocy mniejsi, w: L. Stachowiak (ed.), *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań: Pallotinum, 314–344.
- GOOD E.M., 1959: The Barberini Greek Version of Habakkuk III, *VT* 9, 9–30.
- GOOSSENS G., 1940: Une stèle dédiée à Rešep-Šulman, *CdÉ* 15, 65–66.
- GORDIS R., 1974: *The Song of Songs and Lamentations: A Study, Modern Translation and Commentary*, New York: Ktav.

- GORDIS R.**, 1978: *The Book of Job: Commentary, New Translation and Special Studies*, New York: The Jewish Theological Seminary of America.
- GOREN Y. & FINKELSTEIN, I. & NA'AMAN N.**, 2003: The Expansion of the Kingdom of Amurru According to the Petrographic Investigation of the Amarna Tablets, *BASOR* 329, 1–11.
- GOULDER M.D.**, 1986: *The Song of Fourteen Songs*, (JSOTSupp 36), Sheffield: JSOT Press.
- GOYON J.-C.**, 1975: Textes mythologiques II: „Les révélations du mystère des Quatre Boules”, *BIFAO* 75, 349–399.
- GOYON J.-C.**, 1999: *Le papyrus d'Imouthès, fils de Psintaès au Metropolitan museum of art de New-York (Papyrus MMA 35.9.21)*, New York: Metropolitan Museum of Art.
- GRAY J.**, 1964²: *The Krt Text in the Literature of Ras Shamra*, Leiden: Brill.
- GRAY M. P.**, 1958: The Ḥâbirû – Hebrew Problem in the Light of Source Material Available at Present, *HUCA* 29, 135–202.
- GRDSELOFF B.**, 1942: *Les débuts du culte du Rechef en Égypte*, Le Caire: Institut français d'archéologie orientale.
- GRDSELOFF B.**, 1947: Sur deux passages de la nouvelle stèle d'Amenophis II trouvée à Memphis, *ASAE* 45, 107–120.
- GREEN M.W. & NISSEN H.J.**, 1987: *Zeichenliste der archaischen Texte aus Uruk*, (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk – Warka 11), Berlin: Mann.
- GREENFIELD J.C.**, 1987: Smitten by Famine, Battered by Plague (Deuteronomy 32:24), w: J.H. Marks, R. McClive Good (ed.), *Love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honour of Marvin H. Pope*, Guilford: Quarters, 151–152.
- GRESSMANN H.**, 1927²: *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, Berlin–Leipzig: de Gruyter.
- GRIFFITH F.L.**, 1900: The Aberdeen Reshep stela, *PSBA* 22, 271–272.
- GRIMAL N.** 2004: *Dzieje starożytnego Egiptu*, Warszawa: PIW.
- GRÖNDAHL F.**, 1967: *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, (Studia Pohl 1), Rom: Pontificium Institutum Biblicum.
- GUNKEL H.**, 1968⁵: *Die Psalmen*, (Handkommentar zum Alten Testament), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- GUZZO AMADASI M.G. & KARAGEORGHIS V.**, 1977: *Fouilles de Kition. III: Inscriptions phéniciennes*, Nicosia: Department of Antiquities.
- HAAS V.**, 1994: *Geschichte der hethitischen Religion*, (HdO 1/15), Leiden – New York – Köln: Brill.
- HABACHI L.**, 1954: Khatâ'na-Qantir: Importance, *ASAE* 52, 443–559, pl. I-XXXVIII.

- HABACHI L.**, 1960: Five Stelae from the Temple of Amenophis III at Es-Sebu'a, now in the Asuan Museum, *Kush* 8, 45–52.
- HABACHI L.**, 1977: *Tavole d'offerta are e bacilli da libagione, n.22001–22067*, (Catalogo del Museo di Torino, Serie seconda – Collezioni, vol. II), Torino: Edizioni d'arte Fratelli Pozzo.
- HABEL N.C.**, 1985: *The Book of Job. A Commentary*, London: SCM.
- HAL = KOEHLER L. & BAUMGARTNER W. & STAMM J.J.**, 1994–1999: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, vol. I-IV*, Leiden–New York–Köln: Brill. Tłum. polskie: **KOEHLER L. & BAUMGARTNER W. & STAMM J.J.**, 2008: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu, vol. I-II*, (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa: Vocatio.
- HALAYQA I.K.H.**, 2008: *A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite*, (AOAT 340), Münster: Ugarit-Verlag.
- HALL H.R.**, 1925: *Hieroglyphic texts from Egyptian stelae etc. in the British Museum, vol. VII*, London: British Museum.
- HALLOCK R.T.**, 1940: *The Chicago Syllabary and the Louvre Syllabary AO 7661*, (Assyriological Studies 7), Chicago: Oriental Institute.
- HANDY L.K.**, 1992a: Dagon, w: *ABD II*, 1–2.
- HANDY L.K.**, 1992b: Resheph, w: *ABD V*, 678–679.
- HARTLEY J.E.**, 1988: *The Book of Job*, (NICOT), Grand Rapids: Eerdmans.
- HASSAN A.**, 1976: *Stöcke und Stäbe im Pharaonischen Ägypten*, (Münchner Ägyptologische Studien 33), München–Berlin: Deutscher Kunstverlag.
- HAWKINS J.D.**, 1983: Kubaba. A. Philologisch, w: *RLA VI*, 256–260.
- HAWKINS J.D.**, 1995: Karkemish and Karatepe: Neo-Hittite City-States in North Syria, w: *CANE II*, 1295–1307.
- HAYES W.C.**, 1951: Inscriptions from the Palace of Amenhotep III, *JNES* 10, 231–242.
- HAYES W.C.**, 1955: *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum [Papyrus Brooklyn 35.1446]*, (Wilbour Monographs V), New York: Brooklyn Museum.
- HEALEY J.F.**, 1980: The Sun Deity and the Underworld, Mesopotamia and Ugarit, w: B. Alster (ed.), *Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVI^e Rencontre assyriologique internationale*, (Mesopotamia 8), Copenhagen: Akademisk Forlag, 239–242.
- HELCK W.**, 1971²: *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasiens im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, (Ägyptologische Abhandlungen 5), Wiesbaden: Harrassowitz.
- HELCK W.**, 1975: *Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit und Neue Texte der 18. Dynastie*, (Kleine Ägyptische Texte 5), Wiesbaden: Harrassowitz.

- HELTZER** M.L., 1976: *The Rural Community in Ancient Ugarit*, Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- HELTZER** M.L., 1979: Royal Economy in Ancient Ugarit, w: E. Lipiński (ed.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East II*, (OLA 6), Leuven: Peeters, 459–496.
- HERDNER** A., 1978: Nouveaux textes alphabétiques de Ras Shamra – XXIV^e campagne, 1961, w: *Ugaritica VII*, (MRS 18), Paris: Geuthner – Brill, 1–74.
- HERMARY** A., 1984: Deux ex-voto chypriotes reconstitués, *Revue du Louvre* 34, 238–240.
- HESS** R.S., 1999: The Onomastics of Ugarit, w: *HUS* 499–528.
- HESS** R.S., 2005: *Song of Songs*, (Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms), Grand Rapids: Baker Academic.
- HIEBERT** Th., 1986: *God of My Victory. The Ancient Hymn in Habakkuk 3*, (HSM 38), Atlanta: Scholars.
- HOCH** J.E., 1994: *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*, Princeton: Princeton University.
- HODJASH** S. & **BERLEV** O., 1982: *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow*, Leningrad: Aurora.
- HOFFMEIER** J.K., 2006: Recent Excavations on the „Ways of Horus”: The 2005 and 2006 Seasons at Tell el-Borg, *ASAE* 80, 257–279.
- HOFFMEIER** J.K. & **KITCHEN** K.A., 2007: Reshep and Astarte in North Sinai: A Recently Discovered Stela From Tell el-Borg, *Ägypten und Levante* 17, 127–136.
- HOLLADAY** W.L., 2001: Plausible Circumstances for the Prophecy of Habakkuk, *JBL* 120, 123–130.
- HORN** S.H., 1979: recenzja Fulco 1976, *JNES* 38, 143–145.
- HORNUNG** E., 1991: *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*, Warszawa: PWN.
- HOROWITZ** W.B. & **OSHIMA** T., 2006: *Cuneiform in Canaan. Cuneiform Sources from the Land of Israel in Ancient Times*, Jerusalem: Israel Exploration Society & Hebrew University.
- HOROWITZ** W.B. & **OSHIMA** T., 2007: Hazor 15: A Letter Fragment from Hazor, *IEJ* 57, 34–40.
- HORST** F., 1968: *Hiob 1,1–19,29*, (BKAT XVI/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- HOUWINK TEN CATE** Ph.H.J., 1961: *The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic Period*, (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 10), Leiden: Brill.
- HUEHNERGARD** J., 1983: Five Tablets from the Vicinity of Emar, *RA* 77, 11–43.

- HUFFMON H.B.**, 1965: *Amorite Personal Names in the Mari Texts: A Structural and Lexical Study*, Baltimore: Johns Hopkins Press.
- HUS = WATSON W.G.E. & WYATT N.** (ed.), 1999: *Handbook of Ugaritic Studies*, (HdO 1/39), Leiden – Boston – Köln: Brill.
- ICS = MASSON O.**, 1983²: *Les inscriptions chypriotes syllabiques. Recueil critique et commenté*, (Études chypriotes 1), Paris: de Boccard.
- IRWIN W.A.**, 1956: The Mythological Background of Habakkuk, Chapter 3, *JNES* 15, 47–50.
- IWRY S.**, 1961: New Evidence for Belomancy in Ancient Palestine and Phoenicia, *JAOS* 81, 27–34.
- IZRE'EL Sh.**, 1999: Arsuf: The Semitic Name of Apollonia, w: I. Roll & O. Tal (ed.), *Apollonia – Arsuf. Final Report of the Excavations, vol. I: The Persian and Hellenistic Periods*, (Sonia and Marco Nadler Institute of Archeology. Monograph Series 16), Jerusalem: Tel Aviv University, 63–75.
- JAKUBIEC Cz.**, 1974: *Księga Hioba. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, (Biblia Pallotinum 7/1), Poznań – Warszawa: Pallotinum.
- JAMES Th.G.H.**, 1970: *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae etc., Part IX*, London: British Museum.
- JANSSEN J.M.A.**, 1950: Une stèle du dieu Reszef à Cambridge, *CdÉ* 25, 209–212.
- JASTROW M.**, 1903: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, vol. I-II*, London–New York: Luzac – Putnam's Sons.
- DE JONG T. & VAN SOLDT W.H.**, 1987–88: Redating an Early Solar Eclipse Record (KTU 1.78). Implications for the Ugaritic Calendar and for the Secular Accelerations of the Earth and Moon, *EOL* 30, 65–77
- JOUKOWSKY M.S.**, 1997: Byblos, w: E.M. Meyers (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East, vol. I*, New York: Oxford University, 390–394.
- KAI = DONNER H. & RÖLLIG W.** (ed.), 1971–1976³: *Kanaanäische und aramäische Inschriften, Bd. I-III*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- KAIZER T.**, 2000: The „Heracles Figure” at Hatra and Palmyra: Problems of Interpretation, *Iraq* 62, 219–232.
- KAIZER T.**, 2002: *The religious life of Palmyra. A study of the social patterns of worship in the Roman period*, (Oriens et Occidens 4) Stuttgart: Steiner.
- KATZ D.**, 2003: *The Image of the Nether World in the Sumerian Sources*, Bethesda: CDL.
- KAYSER H.**, 1973: *Die ägyptischen Altertümer im Roemer-Pelizaesus-Museum in Hildesheim*, Hildesheim: Gerstenberg.

- KEEL O. & SHUVAL M. & UEHLINGER Ch.**, 1990: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel, Bd. III Die Frühe Eisenzeit: ein Workshop*, (OBO 100), Freiburg-Göttingen: Universitätsverlag Freiburg – Vandenhoeck & Ruprecht.
- KEEL O.**, 1992: *Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder*, (OBO 122), Freiburg: Universitätsverlag.
- KEEL O.**, 1996⁵: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: am Beispiel der Psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- KEEL O.**, 1997: *Pieśń nad Pieśniami*, Warszawa: Zysk i S-ka.
- KIENAST B.**, 1979: Rechtsurkunden in ugaritischer Sprache, *UF* 11, 431–452.
- KLENGEL H.**, 1995: Tunip und andere Probleme der Historischen Geographie Mittelsyriens, w: K. van Lerberghe & A. Schoors (ed.), *Immigration and Emigration within the Ancient Near East, Fs. E. Lipiński*, (OLA 65), Leuven: Peeters, 125–134.
- KNUTSON F.B.**, 1981: Divine Names and Epithets in the Akkadian Texts, w: S. Rummel (ed.), *Ras Shamra Parallels III*, (AnOr 51), Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 471–500.
- KOEFOD-PETERSEN O.**, 1948: *Les stèles égyptiennes*, (Publications de la glyptothèque Ny Carlsberg 1), Copenhagen: Munksgaard.
- KOEFOD-PETERSEN O.**, 1975: Khenti-Khêti, dieu chtonien, *RdÉ* 27, 134–136.
- VAN KOPPEN F. & VAN DER TOORN K.**, 1999: Holy One, w: *DDD* 415–418.
- KOŚCIELNIAK K.**, 1999: *Złe duchy w Biblii i Koranie*, Kraków: Unum.
- KOŚCIELNIAK K.**, 2002: *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków: Wydawnictwo M.
- KRAUS H.-J.**, 1960: *Psalmen, Bd. I - II*, (BKAT XV/1–2), Neukirchen-Vluy: Neukirchener Verlag.
- KREBERNIK M.**, 1983: Zu Syllabar und Orthographie der lexikalischen Texte aus Ebla, *ZA* 73, 1–47.
- KREBERNIK M.**, 1986: Die Götterlisten aus Fāra, *ZA* 76, 161–204.
- KREBERNIK M.**, 1988: *Die Personennamen der Ebla-Texte. Eine Zwischenbilanz*, (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 7), Berlin: Dietrich Reimer.
- KREBERNIK M.**, 2001: *Tall Bi'a / Tuttul II. Die Altorientalischen Schriftfunde*, (Ausgrabungen in Tall Bi'a / Tuttul), Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag.
- KRI = KITCHEN K.A.**, 1975–90: *Ramesside Inscriptions: Historical and Biographical, vol. I-VIII*, Oxford: Blackwell.

- KTU² = CTU = DIETRICH M. & LORETZ O. & SANMARTÍN J.**, 1995: *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*. (KTU: second, enlarged edition), (ALASP 8), Münster: Ugarit-Verlag.
- KUB XXVI = VON BRANDENSTEIN C.-G.**, 1934: *Kultische Texte in hethitischer und churrischer Sprache*, (Keilschrifturkunden aus Boghazköi XXVI), Berlin: Staatliche Museen zu Berlin.
- KUB XXXIV = EHELOF H.**, 1944: *Texte verschiedenen Inhalts*, (Keilschrifturkunden aus Boghazköi XXXIV), Berlin: Deutsche Orient-Gesellschaft.
- KUHRT A.**, 1995: *The Ancient Near East c. 3000–330 B.C.*, vol. I-II, London–New York: Routledge.
- KUTTER J.**, 2008: *nūr ilī. Die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religionen von der Spätbronzezeit bis zur vorrömischen Zeit*, (AOAT 346), Münster: Ugarit-Verlag.
- LABUSCHAGNE C.J.**, 1971: The Song of Moses: Its Framework and Structure, w: I. H. Eybers & F. C. Fenshaw & C. J. Labuschagne & W. C. van Wyk & A. H. van Zyl (ed.), *De Fructu Oris Sui. Essays in Honour of Adrianus van Selms*, (Pretoria Oriental Series 9), Leiden: Brill, 85–98.
- LABUSCHAGNE C.J.**, 1997: The Setting of Song of Moses in Deuteronomy, w: M. Vervenne & J. Lust (ed.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C. H. W. Brekelmans*, (BETHL 133), Leuven: Peeters, 111–129.
- LACAU M.P.**, 1902: Une inscription phénicienne de Chypre, *BIFAO* 2, 207–211.
- LAMBERT W.G.**, 1973: Studies in Nergal, *BibOr* 30, 355–363.
- LAMBERT W.G.**, 1980: The Theology of Death, w: B. Alster (ed.), *Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVI^e Rencontre assyriologique internationale*, (Mesopotamia 8), Copenhagen: Akademisk Forlag, 53–66.
- LAMBERT W.G.**, 1984: The Identity of the Eblaite God NIDA²KUL, *OrAnt* 23, 43–44.
- LAMBERT W.G.**, 1990a: Lugal-irra and Meslamta-ea, w: *RLA VII*, 143–145.
- LAMBERT W.G.**, 1990b: The Name of Nergal Again, *ZA* 80, 40–52.
- LAMBERT W.G.**, 1990c: Surrejoinder to P. Steinkeller (*ZA* 80[1990] 53–59), *ZA* 80, 220–222.
- LAMBERT W.G. & MILLARD A.R.**, 1969: *Atra Ḥasīs. The Babylonian Story of the Flood*, with *The Sumerian Flood Story* by M. Civil, Oxford: Clarendon.
- LANDSBERGER B.**, 1948: *Sam'al. Studien zur Entdeckung der Ruinenstätte Karatepe*, (Veröffentlichungen der Türkischen Historischen Gesellschaft VIII. Serie, 16), Ankara: Türkische Historische Gesellschaft.
- LANDSBERGER B. & TADMOR H.**, 1964: Fragments of Clay Liver Models from Hazor, *IEJ* 14, 201–218.

- LANGÉ D.**, 1999: Das kanaanäisch-israelitische Neujahrfest bei den Hausa, w: M. Kropp & A. Wagner (ed.), „*Schnittpunkt*“ *Ugarit*, (Nordostafrikanisch / westasiatische Studien 2), Frankfurt am Main: Peter Lang, 109–162.
- LANGÉ H.O.**, 1927: *Der magische Papyrus Harris*, (Historisk-filologiske meddelelser 14,2), København: Høst.
- LAROCHE E.**, 1966: *Les noms des Hittites*, (Études Linguistiques IV), Paris: Klincksieck.
- LAROCHE E.**, 1968: Documents en Langue hourrite provenant de Ras Shamra, w: J. Nougayrol & E. Laroche & Ch. Virolleaud & C.F.A. Schaeffer (ed.), *Ugaritica V*, (MRS 16), Paris: Imprimerie Nationale – Geuthner, 447–544.
- LAROCHE E.**, 1980: *Glossaire de la langue hourrite*, (Études et commentaires 93), Paris: Klincksieck.
- LATTE K.** (ed.), 1966: *Hesychii Alexandrini Lexicon, vol. II : E-O*, København: Munksgaard.
- LEBRUN R.**, 1988: Divinités louvites et hourrites des rituels anatoliens en langue akkadienne provenant de Meskene, w: *Hethitica IX*, (Bibliothèque des Cahiers de l’Institut de Linguistique de Louvain 43), Lovain-la-Neuve: Peeters, 147–155.
- LECLANT J.**, 1960: Astarté à cheval d’après les représentations égyptiennes, *Syria* 37, 1–67.
- LECLANT J.**, 1961: *Montouemhat: quatrième prophète d’Amon, Prince de la Ville*, Le Caire: Institut français d’archéologie orientale du Caire.
- LEGRAIN L.**, 1913: Tablettes de comptabilité, etc. de l’époque de la dynastie d’Agadé, w: V. Scheil, *Textes Élamites-Sémitiques V*, (Mémoires de la Mission archéologique de Susiane 14), Paris: Leroux, 62–126.
- LEGRAIN L.**, 1947: *Ur Excavations, Texts III. Business Documents of the Third Dynasty of Ur*, London: Harrison.
- LEIBOVITCH J.**, 1939: Quelques nouvelles représentations du dieu Rechef, *ASAE* 39, 145–160, pl. XV–XXII.
- LEIBOVITCH J.**, 1940: Un fragment de stèle dédiée à Rechef, *ASAE* 40, 489–492, pl. XLV.
- LEIBOVITCH J.**, 1944: Amon-Ra’, Rechef et Houron sur une stèle, *ASAE* 44, 163–172, pl. XIV.
- LEIBOVITCH J.**, 1961: Kent et Qadech, *Syria* 38, 23–34.
- LEITZ Ch.**, 1999: *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, (Hieratic Papyri in the British Museum VII), London: British Museum.
- LEMICHE N.P.**, 1992: Ḥabiru / Ḥapiru w: *ABD III*, 6–10.
- LEPSIUS K.R.**, 1897–1913: *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien; herausgegeben von E. Naville, Bd. I-V*, Leipzig: Hinrichs.

- LEVINE B.A., 1981: recenzja de Tarragon 1980, *RB* 88, 245–250.
- LÉVY I., 1953: Le dieu Rešep en Cilicie, la Sepyra de Cicéron et Eirénopolis-Néronias, *Bulletin de la Classe des Lettres. Académie royale de Belgique* 39, 286–298.
- LEWY J., 1939: *Nāḥ et Rušpān*, w: *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud, vol. I*, (Bibliothèque archéologique et historique 30), Paris 1939, 273–275.
- LEWY J., 1957: Origin and Signification of the Biblical Term „Hebrew”, *HUCA* 28, 1–13.
- LGG = LEITZ Ch. (ed.), 2002: *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, vol. I-VII*, (OLA 110–116), Leuven: Peetres.
- DE LIAGRE BÖHL F.M.Th., 1949: Hymne an Nergal, den Gott der Unterwelt, *BibOr* 6, 165–170.
- LIDDELL H.G. & SCOTT R., 1994⁹: *A Greek-English Lexicon with a Supplement, vol. I-II*, Oxford: Clarendon.
- LIDZBARISKI M. 1912: *Phönizische und aramäische Krugaufschriften aus Elephantine*, (Abhandlungen der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften), Berlin: Königliche Akademie der Wissenschaften.
- LIDZBARISKI M. 1915: Die phönizischen und aramäischen Inschriften in den Tempeln von Abydos in Ägypten, w: M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik, vol. III*, Giessen: Töpelmann, 93–116.
- LIPÍŃSKI E., 1979: recenzja Fulco 1976, *IEJ* 29, 259–260.
- LIPÍŃSKI E., 1981: Ahat-Milki, reine d’Ugarit, et la guerre du Mukis, *OLP* 12, 79–115.
- LIPÍŃSKI E., 1983a: The God ’Arqû-Rashap in the Samalian Hadad Inscription, w: M. Sokoloff (ed.), *Arameans, Aramaic and the Aramaic Literary Tradition*, Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 15–21.
- LIPÍŃSKI E., 1983b: Notes d’épigraphie phénicienne et punique, *OLP* 14, 129–165.
- LIPÍŃSKI E., 1987: Resheph Amyklos, w: E. Lipiński (ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.*, (OLA 22, *Studia Phoenicia* 5), Leuven: Peeters, 87–99.
- LIPÍŃSKI E., 1992: Hérishaf, w: E. Lipiński (ed.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Brepols: Turnhout, 215.
- LIPÍŃSKI E., 1994: *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastic II*, (OLA 57), Leuven: Peetres.
- LIPÍŃSKI E., 1995: *Dieux et déesses de l’univers phénicien et punique*, (OLA 64, *Studia Phoenicia* 14), Leuven: Peeters.
- LIPÍŃSKI E., 1996: Egypto-Canaanite Iconography of Reshef, Ba’al, Ḥoron, and Anat, *CdÉ* 71, 254–262.

- LIPÍŃSKI E., 1999: R^ęřafim: From Gods to Birds of Prey, w: A. Lange & H. Lichtenberger & D. Röhheld (ed.), *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt. Festschrift für HansPeter Müller zum 65. Geburtstag*, (BZAW 278), Berlin–New York: de Gruyter, 255–259.
- LIPÍŃSKI E., 2000: *The Aramaeans. Their Ancient History, Culture, Religion*, (OLA 100), Leuven: Peeters.
- LIPÍŃSKI E., 2004: *Itineraria Phoenicia*, (OLA 127, Studia Phoenicia 18), Leuven: Peeters.
- LIPÍŃSKI E., 2005: Syro-Canaanite Goddesses in Egypt, *CdÉ* 80, 122–133.
- LIPÍŃSKI E., 2009: *Resheph. A Syro-Canaanite Deity*, (OLA 181, Studia Phoenicia 19), Leuven: Peeters.
- LIVERANI M., 1967: La preistoria dell'epiteto „Yahweh řeba'ót”, *AION* 27, 331–334.
- LIVERANI M., 1998: *Le lettere di el-Amarna, vol. I-II*, Brescia: Paideia.
- LIVINGSTONE A., 1999: Nergal, w: *DDD* 621–622.
- LONGMAN T., 2001: *Song of Songs*, (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids: Eerdmans.
- LÓPEZ GRANDE M., 2000: ¿Conocimiento y culto de Rařap en el Mediterráneo occidental?, w: M.E. Aubet & M. Barthélemy (ed.), *Actas de IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos. Cádiz, 2 al 6 Octubre de 1995, vol. II*, Cádiz: Universidad de Cádiz, 619–625.
- LORETZ O., 1984: *Habiru – Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentilismus 'ibrī vom Appellativum ĥabiru*, (BZAW 160), Berlin: de Gruyter.
- LORETZ O., 1992: Die Teraphim als „Ahnen-Götter-Figur(in)en” im Licht der Texte aus Nuzi, Emar und Ugarit, *UF* 24, 133–178.
- LUCKENBILL D.D., 1930: *The Inscriptions from Adab*, (OIP 14), Chicago: University of Chicago.
- ŁACH S., 1990: *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, (Biblia Pallotinum 7/2), Poznań: Pallotinum.
- MAIER W.A., 1986: 'Ařerah: Extrabiblical Evidence, (Harvard Semitic Monographs 37), Atlanta: Scholars.
- MALBRAN-LABAT F., 1991: Listes, w: P. Bordreuil (ed.), *Une bibliothèque au sud de la ville. Les textes de la 34^e campagne (1973)*, (Ras Shamra – Ougarit 7), Paris: Editions Recherche sur les civilisations, 17–25.
- MANDER P., 1986: *Il pantheon di Abu-řālabikh. Contributo allo studio del pantheon sumerico arcaico*, Napoli: Istituto Universitario Orientale.

- MANDER P.**, 2008: Les dieux et le culte à Ébla, w: G. del Olmo Lete (ed.), *Mythologie et religion des sémites occidentaux, vol. I*, Leuven–Paris–Dudley: Peeters – Departement Oosterse Studies, 1–160.
- MARGALIT B.**, 1995: K-R-T Studies, *UF* 27, 213–315.
- MARGUERON J.-C.**, 2004: *Mari, métropole de l'Euphrate au III^e et au début du II^e millénaire av. J.C.*, Paris: Picard.
- MARGULIS B.**, 1970: The Psalm of Habakkuk: A Reconstruction and Interpretation, *ZAW* 82, 409–442.
- MASSART A.**, 1954: *The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345*, Leiden: Brill.
- MASSON O. & SZNYCER M.**, 1972: *Recherches sur les Phéniciens à Chypre*, (Hautes études orientales 3), Genève – Paris: Droz.
- MATTHIAE P.**, 1963: Note sul dio siriano Rešef, *OrAnt* 2, 27–43.
- MATTHIAE P.**, 1979: Princely Cemetery and Ancestor Cult at Ebla during Middle Bronze II: A Proposal of Interpretation, *UF* 11, 563–569.
- MATTHIAE P.**, 1980: *Ebla. An Empire Rediscovered*, London: Hodder & Stoughton.
- MATTHIAE P.**, 1981: A Hypothesis on the Princely Burial Area of Middle Bronze II at Ebla, *ArOr* 49, 55–65.
- MATTHIAE P.**, 2001: Ebla, odkrycie kultury protosyryjskiej, w: A. Lemaire (ed.), *Świat Biblii*, Wrocław: Ossolineum, 139–144.
- MAYES A.D.H.**, 1981: *Deuteronomy*, (New Century Bible Commentary), Grand Rapids–London: Eerdmans – Marshall, Morgan & Scott.
- MCLAUGHLIN J.L.**, 2001: *The Marzēaḥ in the Prophetic Literature*, (VTSupp 86), Leiden: Brill.
- MEE I = PETTINATO G.**, 1979: *Catalogo dei testi cuneiformi di Tell Mardikh – Ebla*, (Materiali epigrafici di Ebla I), Napoli: Istituto Universitario Orientale di Napoli
- MEE II = PETTINATO G.**, 1980: *Testi amministrativi della biblioteca L. 2769*, (Materiali epigrafici di Ebla II), Napoli: Istituto Universitario Orientale di Napoli.
- MEE IV = PETTINATO G.**, 1982: *Testi lessicali bilingui della biblioteca L. 2769*, (Materiali epigrafici di Ebla IV), Napoli: Istituto Universitario Orientale di Napoli.
- MEE V = PETTINATO G.**, 1996: *Testi amministrativi di Ebla. Archivio L. 2752*, (Materiali per il vocabolario sumerico 2. Materiali epigrafici di Ebla V), Roma: La Sapienza.
- MEE VII = D'AGOSTINO F.**, 1996: *Testi amministrativi di Ebla – Archivio L.2769*, (Materiali epigrafici di Ebla VII), Roma: La Sapienza.

- MEE X = MANDER P.**, 1990: *Administrative Texts of the Archive L.2769*, (Materiali per il vocabolario sumerico 1. Materiali epigrafici di Ebla X), Roma: La Sapienza.
- MEE XII = WAETZOLDT H.**, 2001: *Wirtschafts- und Verwaltungstexte aus Ebla. Archiv L.2769*, (Materiali epigrafici di Ebla XII. Materiali per il vocabolario sumerico VII), Roma: La Sapienza.
- MERLO P. & XELLA P.**, 1999: The Rituals, w: *HUS* 287–304.
- METTINGER T.N.D.**, 2001: *The Riddle of Resurrection: „Dying and Rising Gods” in the Ancient Near East*, (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 50), Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- DE MEULENAERE H.**, 1955: De cultus van Resjef in Egypte, w: *Handelingen van het eenentwintigste Vlaams filologencongres: Leuven 12–14 april 1955*, Leuven: [brak wydawcy], 129–131.
- MHI = NELSON H. H.** (ed.), 1930: *Medinet Habu I: Earlier historical records of Ramses III*, (OIP 8), Chicago: Oriental Institute.
- MICHAÏLIDIS G.**, 1947: De la signification spéciale de certaines armes dans l’antiquité, *ASAE* 47, 47–75.
- MILIK J.T.**, 1978: Quelques tablettes cunéiformes alphabétiques d’Ugarit, w: I. Schaeffer de Chalon & A. Schaeffer-Boehling (ed.), *Ugaritica VII*, (MRS 18), Paris: Geuthner, 135–146.
- MILLER P.D.** 1971: The *Mrzḥ* Text, w: L.R. Fisher (ed.), *The Claremont Ras Shamra Tablets*, (AnOr 48), Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 37–49.
- MONTET P.**, 1962: Notes et documents pour servir à l’histoire des relations entre l’Égypte et la Syrie (quatrième série), *Kêmi* 16, 76–96.
- MONTET P.**, 1964: *Życie codzienne w Egipcie w epoce Ramessydów XIII-XII w. p.n.e.*, Warszawa: PIW.
- DE MOOR J.C.**, 1970: Semitic Pantheon of Ugarit, *UF* 2, 187–218.
- DE MOOR J.C.**, 1987: *The Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Leiden: Brill.
- DE MOOR J.C.**, 1988: „O Death, Where is Thy Sting”, w: L. Eslinger & G. Taylor (ed.), *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craigie*, (JSOTSupp 67), Sheffield: JSOT Press, 99–107.
- DE MOOR J.C.**, 1994: Poetic Fragments in Deuteronomy, w: F. García Martínez & A. Hilhorst & J.T.A.G.M. van Ruiten & A.S. van der Woude (ed.), *Studies in Deuteronomy in Honour of C. J. Labuschagne on the Occasion of His 65th Birthday*, (VTSupp 53), Leiden: Brill, 183–196.
- DE MOOR J.C.**, 1997²: *The Rise of Yahwism. The Roots of the Israelite Monotheism*, (BETHL 91), Leuven: Peeters.
- DE MOOR J.C. & SPRONK K.**, 1984: More on Demons in Ugarit (KTU 1.82), *UF* 16, 237–250.

- MORAN W.L., 1992: *The Amarna Letters*, Baltimore: Johns Hopkins University.
- MORET A., 1913: Monuments égyptiens du musée Calvet a Avignon, *Recueil de travaux relatifs a la philologie et a l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 35, 48–59.
- MUCHOWSKI P., 1996: *Rękopisy znad Morza Martwego*, (Biblioteka Zwojów 5), Kraków: Enigma.
- MULDER M.J., 1993: *ræšæp*, w: *ThWAT VII*, 684–690.
- MÜLLER H.-P., 1980: Religionsgeschichtliche Beobachtungen zu den Texten von Ebla, *ZDPV* 96, 1–19.
- MÜLLER W.M., 1906: *Egyptological Researches, vol. I: Results of a Journey in 1904*, Washington: Carnegie Institution.
- MÜLLER W.M., 1908: Semitisch-Egyptisches, *OLZ* 11, 401–403.
- MÜNNICH M., 2004a: Biblijny Reszef – żywe bóstwo czy martwy wyraz?, *Zeszyty Naukowe KUL* 47, 49–68.
- MÜNNICH M., 2004b: *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin: KUL.
- MÜNNICH M., 2005: Resheph – God of the Netherworld?, *ArOr* 73, 161–184.
- MÜNNICH M., 2008: The Cult of Bronze Serpents in Ancient Canaan and Israel, w: B.J. Schwartz & A. Melamed & A. Shemesh (ed.), *Iggud. Selected Essays in Jewish Studies, vol. I: The Bible and Its World, Rabbinic Literature and Jewish Law, and Jewish Law*, Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 39*–56*.
- MÜNNICH M., 2009a: Two Faces of Resheph in Egyptian Sources, w: I.J. de Hulster & R. Schmitt (ed.), *Iconography and Biblical Studies. Proceedings of the Iconography Sessions at the Joint EABS/SBL Conference, 22–26 July 2007, Vienna, Austria*, (AOAT 361), Münster: Ugarit-Verlag, 53–71.
- MÜNNICH M., 2009b: recenzja Cho 2007, *Palamedes* 4, 185–189.
- MÜNNICH M., 2010: Reszef i Nergal w Ebla, *Scripta Biblica et Orientalia* 2, 27–35.
- NAKATA I., 1974: *Deities in the Mari Texts: Complete Inventory of All the Information on the Deities Found in the Published Old Babylonian Texts*, (niepublikowana rozprawa doktorska), Columbia University.
- NEAEHL = STERN E. (ed.) 1993–2008: *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, vol. I-V*, Jerusalem: Israel Exploration Society.
- NEGBI O., 1976: *Canaanite Gods in Metal. An Archaeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines*, (Publications of the Institute of Archaeology 5), Tel Aviv: Tel Aviv University.
- NEW PAULY = Cancik H. & Schneider H. (ed.), 2002: *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World, vol. I-XV*, Leiden–Boston: Brill.
- NIEHR H., 2003: Zur Entstehung von Dämonen in der Religionsgeschichte Israels. Überlegungen zur Weg des Rešep durch die nordwestsemitische

- Religionsgeschichte, w: A. Lange & H. Lichtenberger & K.F. Diehard Römheld, *Die Dämonen: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur in Kontext ihrer Umwelt. Demons: The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of Their Environment*, Tübingen: J.C.B.Mohr, 84–107.
- NIGOSIAN S.A.**, 1996: The Song of Moses (Dt 32): A Structural Analysis, *EThL* 72, 5–22
- NIGOSIAN S.A.**, 1997: Linguistic Patterns of Deuteronomy 32, *VT* 78, 206–224.
- NOUGAYROL J.**, 1955: *Textes Accadiens et Hourrites des archives est, ouest et centrales*, (PRU 3; MRS 6), Paris: Imprimerie Nationale & Klincksieck.
- NOUGAYROL J.**, 1956: *Textes Accadiens des archives sud*, (PRU 4; MRS 9), Paris: Imprimerie Nationale & Klincksieck.
- NOUGAYROL J.**, 1968: Textes Suméro-Accadiens des archives et bibliothèques privées d'Ugarit, w: J. Nougayrol & E. Laroche & Ch. Virolleaud & C.F.A. Schaeffer, *Ugaritica V*, (MRS 16), Paris: Imprimerie Nationale & Geuthner, 1–446.
- NOUGAYROL J.**, 1970: *Textes en cunéiformes Babyloniens des archives du grand palais et du palais sud d'Ugarit*, (PRU 6; MRS 12), Paris: Imprimerie Nationale & Klincksieck.
- NSI = COOKE G.A.**, 1903: *A Text-book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford: Clarendon.
- O'CALLAGHAN R.T.**, 1952: A Statue Recently Found in 'Ammân, *Orientalia* 21, 184–193.
- DEL OLMO LETE G.**, 1992: Ug. ḥgb y slḥ como material sacrificial, *AuOr* 10, 151–152.
- DEL OLMO LETE G.**, 1999a: *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Bethesda: CDL Press.
- DEL OLMO LETE G.**, 1999b: Deber, w: *DDD* 231–232.
- DEL OLMO LETE G.**, 1999c: The Offering Lists and the God List, w: *HUS* 305–352.
- DEL OLMO LETE G.**, 2008 : Mythologie et religion de la Syrie au II^e millenaire av.J.-C. (1500–1200), w: G. del Olmo Lete (ed.), *Mythologie et religion des sémites occidentaux, vol. II*, Leuven–Paris–Dudley: Peeters – Departement Oosterse Studies, 25–162.
- OPPENHEIM A.L.**, 1967: *Letters from Mesopotamia. Official, Business, and Private Letters on Clay Tablets from Two Millenia*, Chicago: University of Chicago.
- OSING J.**, 1998: *Hieratische Papyri aus Tebtunis I, vol. I-II*, (The Carlsberg Papyri 2; The Carsten Niebuhr Institute Publications 17), Copenhagen: Museum Tusulanum.

- PARDEE D.**, 1978: The Semitic Root *mrr* and the Etymology of Ugaritic *mr(r)* // *brk*, *UF* 10, 249–288.
- PARDEE D.**, 1988: *Les textes para-mythologiques de la 24^e campagne (1961)*, (Ras Shamra – Ougarit. Publications de la Mission Archéologique de Ras Shamra – Ougrait IV), Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- PARDEE D.**, 2000: *Les Textes Rituels, Fasc. I-II*, (Ras Shamra – Ougarit. Publications de la Mission Archéologique de Ras Shamra – Ougarit XII), Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- PARDEE D.**, 2002: *Ritual and Cult at Ugarit*, (SBL.WAW 10), Atlanta: Scholars.
- PARDEE D.**, 2003/4: recenzja Tropper 2000, *AfO* 50, 1–404.
- PARDEE D.**, 2009: A New Aramaic Inscription from Zincirli, *BASOR* 356, 51–71.
- PARKER S.B.** (ed.), 1997: *Ugaritic Narrative Poetry*, (SBL.WAW 9), Atlanta: Scholars.
- PASQUALI J.**, 2002: Sul „falco” (buru₄-mušen) di ^dra-sa-ab ^den^{ki} ad Ebla, *NABU*, 34–36 no. 33.
- PASQUALI J.**, 2008: À propos du théophore -gú-nu dans l’onomastique d’Ebla, *NABU*, 33–34 no. 25.
- PAT = HILLERS D.R. & CUSSINI E.**, 1996: *Palmyrene Aramaic Texts*, Baltimore–London: John Hopkins University.
- PATON C.B.**, 1928: Canaanites, w: J. Hastings & J.A. Selbie (ed.), *Encyclopedia of religion and ethics*, vol. V, New York: Scribner, 176–188.
- PERNIGOTTI S.**, 1980: *La statuaria egiziana nel Museo Civico Archeologico di Bologna*, Bologna: Istituto per la storia.
- PETRIE W.M.F.**, [et al.] 1910: *Meydum and Memphis (III)*, (British School of Archaeology in Egypt 18), London: British School of Archaeology in Egypt.
- PETRIE W.M.F.**, 1935: *Shabtis. Illustrated by the Egyptian Collection in University Collage, London*, (British School of Archaeology in Egypt 57), London: British School of Archaeology in Egypt.
- PETTINATO G.**, 1976: Aspetti amministrativi e topografici di Ebla nel III millennio av. Cr. A. Documentazione epigrafica, *RSO* 50, 1–15.
- PETTINATO G.**, 1979a: Culto ufficiale ad Ebla durante il regno di Ibbi-Sipiš, *Oriens Antiquus* 18, 85–215, pl. I–XII.
- PETTINATO G.**, 1979b: *Ebla. Un impero inciso nell’agilla*, Milano: Mondadori.
- PETTINATO G.**, 1981: *The Archives of Ebla: An Empire Inscribed in Clay. With an Afterword by M. Dahood*, Garden City: Doubleday.
- PETTINATO G.**, 1988: Nascita, matrimonio, malattia e morte ad Ebla, w: H. Waetzoldt & H. Hauptmann (ed.), *Wirtschaft und Gesellschaft von Ebla. Akten der Internationalen Tagung Heidelberg 4.–7. November 1986*,

- (Heidelberger Studien zum Alter Orient 2), Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, 299–316.
- PETTINATO G. & WAETZOLDT H.**, 1985: Dagān in Ebla und Mesopotamien nach den Texten aus dem 3. Jahrtausend, *Orientalia* 54, 234–256.
- PLEYTE W. & ROSSI F.**, 1869–1876: *Papyrus de Turin, vol. I-II*, Leiden: Brill.
- PM = PORTER B. & MOSS R.L.B.**, [et al.] 1927-: *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings, vol. I-*, Oxford: Clarendon.
- PODANY A.H.**, 2002: *The Land of Hana. Kings, Chronology, and scribal Tradition*, Bethesda: CDL.
- POLSELLI G. C.**, 1982: *Ilib*, ḡb, 'b, tra ugaritico, fenicio ed ebraico, *RSO* 56, 21–26.
- POMPONIO F.**, 1983: I nomi divini nei testi di Ebla, *UF* 15, 141–156.
- POMPONIO F.**, 1989: Epidemie e *revenants* a Ebla?, *UF* 21, 297–305.
- POMPONIO F. & XELLA P.**, 1997: *Les dieux d'Ebla. Étude analytique des divinités éblaïtes à l'époque des archives royales du IIIe millénaire*, (AOAT 245), Münster: Ugarit-Verlag.
- POPE M.H.**, 1973: *Job. Introduction, Translation and Notes*, (AB 15), Garden City: Doubleday.
- POPE M.H.**, 1977: *Song of Songs. Introduction, Translation and Notes*, (AB 7C), New York: Doubleday.
- POPKO M.**, 1989: *Wierzenia ludów starożytnej Azji Mniejszej*, Warszawa: Młodzieżowa Agencja Wydawnicza.
- POPKO M.**, 1995: *Religions of Asia Minor*, Warszawa: Dialog.
- POSENER G.**, 1957: Les Asiatiques en Égypt sous les XII^e et XIII^e dynasties, *Syria* 34, 145–163.
- PRATSCHER W.**, 1996: Das Pantheon von Palmyra, w: P.W. Haider & M. Hutter & S. Kreuzer (ed.), *Religionsgeschichte Syriens: von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Kohlhammer, 217–227.
- PRITCHARD J.B.** (ed.), 1994: *Wielki Atlas Biblijny*, Warszawa: Vocatio.
- PRUZINSZKY R.**, 2003: *Die Personennamen der Texte aus Emar*, (Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and Hurrians 13), Bethesda: CDL.
- PUECH É.**, 1985: L'Inscription de la statue d'Amman et la paléographie Ammonite, *RB* 92, 5–24.
- PUECH É.**, 1990: 11QPsAp^a: un rituel d'exorcismes. Essai de reconstruction, *Revue de Qumran* 55, 377–408.
- PUECH É.**, 1992: Les deux derniers psaumes davidiques du rituel d'exorcisme 11QPsAp^a iv,4-v,14, w: D. Dimant & U. Rappaport (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, (Studies on the Texts of the Desert of Judah 10), Leiden: Brill, 64–89.

- QUAEGEBEUR J.**, 1986: Aménophis, nom royal et nom divin: questions méthodologiques, *RdÉ* 37, 97–106.
- QUAEGEBEUR J.**, 1989: Textes bibliques et iconographie égyptienne, *OLP* 20, 49–73.
- QUAEGEBEUR J.**, 1994: Etudes démotiques et égyptologie: quelques titres et noms de métier, *EVO* 17, 239–249.
- QUIBELL J.E.**, 1898: *The Ramesseum*, London: Quaritch.
- VON RAD G.**, 1984⁶: *Deuteronomy: A Commentary*, (OTL), London: John Knox.
- RADNER K.**, 1998: Der Gott Salmānu („Šulmānu”) und seine Beziehung zur Stadt Dūr-Katlimmu, *WO* 29 (1998), 33–51.
- RADNER K.**, 2008: Salmānu, w: *RLA XI*, 587–588.
- RAHMOUNI A.**, 2008: *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts*, (HdO 1/93), Leiden: Brill.
- REDFORD D.B.**, 1973: New Light on the Asiatic Campaigning of Ḫoremheb, *BASOR* 211, 36–49.
- RÉS = Répertoire d'épigraphie sémitique**, vol. I–VIII, Paris 1900–1968.
- RIBICHINI S.**, 2008: Mythes et rites des Phéniciens et des Carthaginois, w: G. del Olmo Lete (ed.), *Mythologie et religion des sémites occidentaux*, vol. I, Leuven–Paris–Dudley: Peeters – Departement Oosterse Studies, 265–376.
- RIBICHINI S. & XELLA P.**, 1987: Su alcuni antroponomi da Ugarit, *RSF* 15, 7–13.
- RIBICHINI S. & XELLA P.**, 1991: Problemi di onomastica ugaritica: il caso dei teofori, *SEL* 8, 149–170.
- RLA = EBELING E. & MEISSNER B.** (ed.) [et al.], 1932- : *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. I-, Berlin: de Gruyter.
- ROBERTS J.J.M.**, 1971: Erra – Scorched Earth, *JCS* 24, 11–16.
- ROBERTS J.J.M.**, 1972: *The Earliest Semitic Pantheon. A Study of the Semitic Deities Attested in Mesopotamia before Ur III*, (The John Hopkins Near Eastern Studies), Baltimore–London: John Hopkins University.
- ROBERTS J.J.M.**, 1991: *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah. A Commentary*, (OTL), Louisville: John Knox.
- ROBERTSON O.P.**, 1990: *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, (NICOT), Grand Rapids: Eerdmans.
- ROLL I.**, 2008: Apollonia – Arsuf, w: *NEAEHL V*, 1568–1571.
- ROLL I. & AYALON E.**, 1993: Apollonia – Arsuf, w: *NEAEHL I*, 72–75.
- ROSÓŁ R.**, 2010: *Wschodnie korzenie kultu Apollona. Studium lingwistyczno-historyczne*, Kraków: Nomos.
- ROUAULT O.**, 1984: *L'Archive de Puzurum*, (Bibliotheca Mesopotamica 16; Terqa Final Reports 1), Malibu: Undena Publications.
- ROWLEY H.H.**, 1970: *Job*, (New Century Bible Commentary), London: Nelson.

- RÖLLIG W.**, 1999: Appendix 1: The Phoenician Inscriptions, w: *CHLI II*, 50–81.
- RÖSSLER O.**, 1966: Das ältere ägyptische Umschreibungssystem für Fremdnamen und seine sprachwissenschaftlichen Lehren, w: J. Lukas (ed.), *Neue Afrikanistische Studien*, (Hamburger Beiträge zur Afrika Kunde 5), Hamburg: Deutsches Institut für Afrika-Forschung, 218–229.
- RUDOLPH W.**, 1955: *Chronikbücher*, (Handbuch zum Alten Testament 21), Tübingen: Mohr.
- SADEK A.I.**, 1987: *Popular religion in Egypt during the New Kingdom*, Hildesheim: Gerstenberg.
- SANDERS P.**, 1996: *The Provenance of Deuteronomy 32*, (Oudtestamentische studiën 37), Leiden: Brill.
- SAUER G.**, 2000: *Jesus Sirach / Ben Sira*, (Das Alte Testament Deutsch. Apokryphen 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SAWYER J.F.A. & STEPHENSON F.R.**, 1970: Literary and Astronomical Evidence for a Total Eclipse of the Sun Observed in Ancient Ugarit on 3 May 1375 B.C., *Bulletin of the Schools of Oriental and African Studies* 33, 469–489.
- SCANDONE MATTHIAE G. & XELLA P.**, 1981: *H'YT3W di Biblio = Rašap?*, *RSF* 9, 147–152.
- SCHMIDT B.B.**, 1994: *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, (FAT 11), Tübingen: Mohr.
- SCHMIDT H.**, 1950: Ein Psalm im Buche Habakuk, *ZAW* 62, 52–63.
- SCHNEIDER Th.**, 1992: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*, (OBO 114), Freiburg–Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHNEIDER Th.**, 1987: Die semitischen und ägyptischen Namen der Syrischen Sklaven des Papyrus Brooklyn 35.1446 Verso, *UF* 19, 255–282.
- SCHRETTNER M.K.**, 1974: *Alter Orient und Hellas. Fragen der Beeinflussung griechischen Gedankengutes aus altorientalischen Quellen, dargestellt an den Göttern Nergal, Rescheph, Apollon*, (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 33), Innsbruck: Universität Innsbruck.
- SCHROER S.**, 1987: *In Israel gab es Bilder: Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, (OBO 74), Freiburg - Göttingen: Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHULMAN A.R.**, 1957: Egyptian Representations of Horsemen and Riding in the New Kingdom, *JNES* 16, 267–271.
- SCHULMAN A.R.**, 1977: Reshep on Horseback?, *The Newsletter of the Society for the Study of Egyptian Antiquities (Toronto)* 7/4, 13–17.
- SCHULMAN A.R.**, 1979: The Winged Reshep, *JARCE* 16, 69–84.

- SCHULMAN A.R., 1981: Reshep Times Two, w: W. K. Simpson & W. M. Davies (ed.), *Studies in Ancient Egypt, the Aegean, and the Sudan. Essays in honor of Dows Dunham on the occasion of his 90th birthday, June 1, 1980*, Boston: Museum of Fine Arts, 157–166.
- SCHULMAN A.R., 1982: A Stela of Qudshu from Memephis, *Bulletin of the Egyptological Seminar* 4, 81–91.
- SCHULMAN A.R., 1984: Reshep at Zagazig: A New Document, w: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf überreicht von seinen Freunden und Schülern, vol. I-II*, Göttingen: Junge, 855–865.
- SCHULMAN A.R., 1985: The Cult Statue „Reshep, he who hears the prayers”, *Bulletin of the Egyptological Seminar* 6, 89–106.
- SCHAEFFER C.F.A., 1957: Exposé préliminaire, w: Virolleaud 1957, III-XLI.
- SEEDEN H., 1980: *The Standing Armed Figurines in the Levant*, (Prähistorische Bronzefunde I/1), München: Beck.
- SELLIN E., 1904: *Tell Ta'annek, vol. I*, (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Bd. 50,4), Wien: Gerold.
- SERWINT N., 2003: Aphrodite and Her Eastern Sisters: Spheres of Influence, w: N. Serwint & D. Bolger (ed.), *Engendering Aphrodite: Women and Society in Ancient Cyprus*, (American Schools of Oriental Research Archaeological Reports 7), Boston: American Schools of Oriental Research, 325–350.
- SEYRIG H., 1945: Antiquités syriennes: XXXIX. Héraclès-Nergal, *Syria* 24,62–80.
- SHUPAK N., 2001: The God of Teman and Egyptian Sun God: A Reconsideration of Habakkuk 3:3–7, *JNES* 28, 97–116.
- SIGRIST M., 1993: Seven Emar Tablets, w: A.F. Rainey (ed.), *Kinattūtu ša dārāti. Raphael Kutscher Memorial Volume*, Tel Aviv: Institute of Archaeology of Tel Aviv University, 165–187.
- SIMPSON W.K., 1951–1952: An Egyptian Statuette of a Phoenician God, *BMMA* 10, 182–187.
- SIMPSON W.K., 1953: New Light on the God Reshef, *JAOS* 73, 86–89.
- SIMPSON W.K., 1960: Reshep in Egypt, *Orientalia* 29 (1960), 63–74, Tab. XVII–XVIII.
- SIMPSON W.K., 1963: *Heka-Nefer and the Dynastic Material from Toshka and Arminna*, (Publications of the Pennsylvania – Yale Expedition to Egypt 1), New Heaven–Philadelphia: Yale University – University of Pennsylvania.
- SIMPSON W.K., 1984: Reschef, w: W. Helck & E. Otto (ed.), *Lexikon der Ägyptologie, vol. V*, Wiesbaden: Harrassowitz, 244–246.
- SJÖBERG, Å.W., 1973: Miscellaneous Sumerian Hymns, *ZA* 63, 1–35.

- SJÖBERG** Å.W. & **BERGMANN** E. & **GRAGG** G.B, 1969: *The Collection of the Sumerian Temple Hymns*, (Texts from Cuneiform Sources 3), Locust Valley: J.J. Augustin.
- SMITH** R.L., 1984: *Micah – Malachi*, (WBC 32), Waco: Word Books, (wersja elektroniczna).
- SNAITH** J.G., 1974: *Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus, Son of Sirach*, (The Cambridge Bible Commentary on The New English Bible), Cambridge: Cambridge University.
- SOPHOCLEOUS** S., 1985: *Atlas des représentations chypro-archaïques des divinités*, (Studies in Mediterranean Archaeology, Pocket-books 33), Göteborg: Paul Åströms.
- SPALINGER** A., 1978: recenzja Fulco 1976, *JAOS* 98, 514–517.
- SPIEGELBERG** W., 1908: Neue Rescheph-Darstellungen, *OLZ* 11, 529–531.
- STADELMANN** R., 1967: *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, (Probleme der Ägyptologie 5), Leiden: Brill.
- STAŃCZYK** S., 1968: Księga Habakuka, w: *Księgi proroków mniejszych*, (Pismo Święte Starego Testamentu XII, 2), Poznań: Pallotinum, 77–134.
- STEIBLE** H., 1991: *Die neusumerischen Bau- und Weihinschriften, Teil 2: Kommentar zu den Gudea-Statuen, Inschriften der III. Dynastie von Ur, Inschriften der IV. und „V.“ Dynastie von Uruk, Varia*, (FAOS 9/2), Stuttgart: Franz Steiner.
- STEINKELLER** P., 1987: The Name of Nergal, *ZA* 77, 161–168.
- STEINKELLER** P., 1990: More on the Name of Nergal and Related Matters, *ZA* 80, 53–59.
- STEINKELLER** P., 1992: Early Semitic Literature and the Third Millennium Seals with Mythological Motifs, w: P. Fronzaroli (ed.), *Literature and Literary Language at Ebla*, (Quaderni di Semitistica 18), Firenze: Università do Firenze, 243–275.
- STEINKELLER** P., 2004: Studies in the Third Millenium Paleography, 4: Sign KIŠ, *ZA* 94, 175–185.
- STERNBERG EL-HOTABI** H., 1999: *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr., Teil I-II*, (Ägyptologische Abhandlungen 62), Wiesbaden: Harrasovitz.
- STEWART** H.M., 1976: *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection, vol. I: The New Kingdom*, Warminster: Aris & Phillips.
- STOL** M., 2008: Samana, w: *RLA XI*, 609–611.
- STRANDBERG** Å., 2009: *The Gazelle in Ancient Egyptian Art. Image and Meaning*, (Uppsala Studies in Egyptology 6), Uppsala: Uppsala Universitet.
- STRECK** M.P., 1999: Texte aus Münchener Sammlungen, *ZA* 89, 29–35.

- STRECK M.P.**, 2008: Rašap. A. In den schriftlichen Quellen, w: *RLA XI*, 251–253.
- SWEENEY M.A.**, 1992: Habakkuk, Book of, w: *ABD III*, 1–6.
- SWEENEY M.A.**, 2000: *The Twelve Prophets, vol. II: Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi*, (Berit Olam), Colledgeville: The Liturgical Press.
- TADMOR H.**, 1985: „Rashpuna” – a case of epigraphic error, *Eretz Israel* 18, 180–182.
- TARACHA P.**, 2008: Religie Anatolii hetyckiej, w: K. Pilarczyk & J. Drabina (ed.), *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków: WAM, 177–259.
- DE TARRAGON J.-M.**, 1980: *Le culte à Ugarit*, (Cahiers de la Revue Biblique 19), Paris: Gabalda.
- TATE M.E.**, 1990: *Psalms 51–100*, (WBC 20), Dallas: Word Books, (wersja elektroniczna).
- TEISSIER B.**, 1996: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*, (OBO. Series Archaeologica 11), Fribourg–Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht.
- TEIXIDOR J.**, 1976: The Phoenician Inscriptions of the Cesnola Collection, *Metropolitan Museum Journal* 11, 55–70.
- TEIXIDOR J.**, 1979: *The Panteon of Palmyra*, (Études préliminaires aux religions orientales dans l’Empire romain 79), Leiden: Brill.
- THIESSEN M.**, 2004: The Form and Function of the Song of Moses (Deuteronomy 32:1–43), *JBL* 123, 401–424.
- THOMPSON H.O.**, 1970: *Mekal the God of Beth-Shan*, Leiden: Brill.
- THUREAU-DANGIN F.**, 1934: Un comptoir de laine pourpre à Ugarit d’après une tablette de Ras-Shamra, *Syria* 15, 137–146.
- ThWAT = BOTTERWECK G.J. & RINGGREN H.** (ed.), 1970–1995: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. I–VIII*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz: Kohlhammer.
- TINNEY S.**, 1995: A New Look at Naram-Sin and the „Great Rebellion”, *JCS* 47, 1–14.
- TOCCI F. M.**, 1962: Un frammento di stele aramaica de Tell Sifr, *OrAnt* 1, 21–22.
- TONIETTI M.V.**, 1988: La figura del nar nei testi di Ebla, w: Fronzalori (ed.), *Miscellanea Eblaitica* 1, (Quaderni di Semitistica 15), Firenze: Dipartimento di Linguistica Università di Firenze, 79–120.
- TORREY Ch.C.**, 1908: Notes on a Few Inscriptions. A: On „Ereš Rešūf” in the Bod-’Aštart Inscription, *JAOS* 29, 192–193.
- TOSI M. & ROCCATI A.**, 1972: *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina n.50001 – n.50262*, (Catalogo del Museo Egizio di Torino 2), Torino: Edizioni d’Arte Fratelli Pozzo.

- TRIGGER** B.G., 1976: *Nubia under the pharaohs*, (Ancient Peoples and Places 85), London: Thames and Hudson
- TROMP** N.J., 1969: *Primitive conceptions of death and the nether world in the Old Testament*, Roma: Pontifical Biblical Institute
- TRONINA** A., 1989: *Bóg przybywa ze Synaju. Staroizraelskie formuły teofanijne a początki religii Izraela*, Lublin: RW KUL.
- TRONINA** A., 2009: Eposy ugaryckie o Kerecie i Akhacie, w: *Scripturae Lumen 1: Ewangelia o królestwie*, red. A. Paciorek, Lublin: Wydawnictwo KUL, 563–621.
- TROPPER** J., 1989: *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament*, (AOAT 223), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- TROPPER** J., 1993: *Die Inschriften von Zincirli. Neue Edition und vergleichende Grammatik des phönizischen, sam'alischen und aramäischen Textkorpus*, (ALASP 6), Münster: Ugarit-Verlag.
- TROPPER** J., 2000: *Ugaritische Grammatik*, (AOAT 273), Münster: Ugarit-Verlag.
- TROPPER** J., 2001: Probleme der ugaritischen Epigraphik: Zu D. Pardees Remarks on J. T.'s „epigraphische Anmerkungen”, *AuOr* 19, 135–138.
- TROPPER** J. & **VITA** J.-P., 1999: Der Wettergott von Ḥalab in Ugarit (KTU 4.728), *AoF* 26, 310–313.
- TSSI I-III** = **GIBSON** J.C.L., 1971–1982: *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions, vol. I-III*, Oxford: Clarendon.
- TSSI IV** = **HEALEY** J.F., 2009: *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions, vol. IV*, Oxford: Oxford University.
- TSUKIMOTO** A., 1984: Eine neue Urkunde des Tili-Šarruma, Sohn des Königs von Karkamiš, *ASum* 6, 65–74.
- TSUKIMOTO** A., 1990: Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (I), *ASum* 12, 177–259.
- TSUKIMOTO** A., 1991a: Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (II), *ASum* 13, 275–333.
- TSUKIMOTO** A., 1991b: Six Text Fragments from the Middle Euphrates Region, *ASum* 13, 335–345.
- TSUKIMOTO** A., 1992a: Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (III), *ASum* 14, 289–310.
- TSUKIMOTO** A., 1992b: An Akkadian Field Sale Document Privately Held in Tokyo, *ASum* 13, 311–315.
- TSUMURA** D.T., 1989: Ugaritic Poetry and Habakkuk 3, *Tyndale Bulletin* 40, 24–48.
- TUAT**¹ = **BORGER** R. & **LUTZMANN** H. [et al.], 1982–1997: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd. I-III*, Gütersloh: Mohn.

- TUR-SINAI** N.H. (Torczyner H.), 1967²: *The Book of Job*, Jerusalem: Kiryath Sepher.
- UDB = CUNCHILLOS** J.L. & **VITA** J.-P. & **ZAMORA** J.-À., 2003: *The Texts of the Ugaritic Data Bank, vol. I-IV*, (Publications of the Ugaritic Databank), Piscataway: Gorgias.
- Urk. IV = HELCK** W., 1955: *Urkunden der 18. Dynastie: Historische Inschriften Thutmosis' III. und Amenophis' II, Heft 17-19*, (Urkunden des ägyptischen Altertums IV), Berlin: Akademie Verlag.
- Urk. VIII = SETHE** K. & **FIRCHOW** O., 1957: *Thebanische Tempelinschriften aus griechisch-römischer Zeit*, (Urkunden des ägyptischen Altertums VIII), Berlin: Akademie-Verlag.
- VAN DEN BRANDEN** A., 1971a: Le dieu Rešep et ses épithètes, *Parole de l'Orient* 2, 389-416.
- VAN DEN BRANDEN** A., 1971b: Rešep nella Bibbia, *Bibbia e Oriente* 13, 211-225.
- VAN DER TOORN** K., 1991: Funerary Rituals and Beatific Afterlife in Ugaritic Texts and in the Bible, *BibOr* 48, 40-66.
- VAN SOLDT** W.H., 1990: Fabrics and Dyes at Ugarit, *UF* 22, 321-357.
- VAN SOLDT** W.H., 1994: The Topography and Geographical Horizon of Ugarit, w: G.J. Brooke & A.H.W. Curtis & J.F. Healey (ed.), *Ugarit and the Bible. Proceedings of the International Symposium on Ugarit and the Bible. Manchester, September 1992*, (Ugaritisch-Biblische Literatur 11), Münster: Ugarit-Verlag, 363-382.
- VAN SOLDT** W.H., 1999: The Syllabic Akkadian Texts, w: *HUS* 28-45.
- VAN SOLDT** W.H., 2005: *The Topography of the City-State of Ugarit*, (AOAT 324), Münster: Ugarit-Verlag.
- VATTIONI** F., 1965: Il dio Resheph, *AION* 15, 39-74.
- VERCOUTTER** J., 1958: Excavations at Sai 1955-57. A Preliminary Report, *Kush* 6, 144-169.
- VERNUS** P., 1978: *Athribis. Textes et documents relatifs à la géographie, aux cultes, et à l'histoire d'une ville du delta égyptien à l'époque pharaonique*, (Bibliothèque d'Étude 74), Le Caire: Institut français d'archéologie orientale.
- VIGNEAU** A. (ed.), 1935: *Encyclopédie photographique de l'art. Le Musée du Louvre I*, Paris: Tel.
- VIROLLEAUD** Ch., 1957: *Textes en cunéiformes alphabétiques des archives est, ouest et centrales*, (MRS 7; PRU 2), Paris: Imprimerie Nationale.
- VIROLLEAUD** Ch., 1965: *Textes en cunéiformes alphabétiques des archives sud, sud-ouest et du petit palais*, (MRS 11; PRU 5), Paris: Imprimerie Nationale.

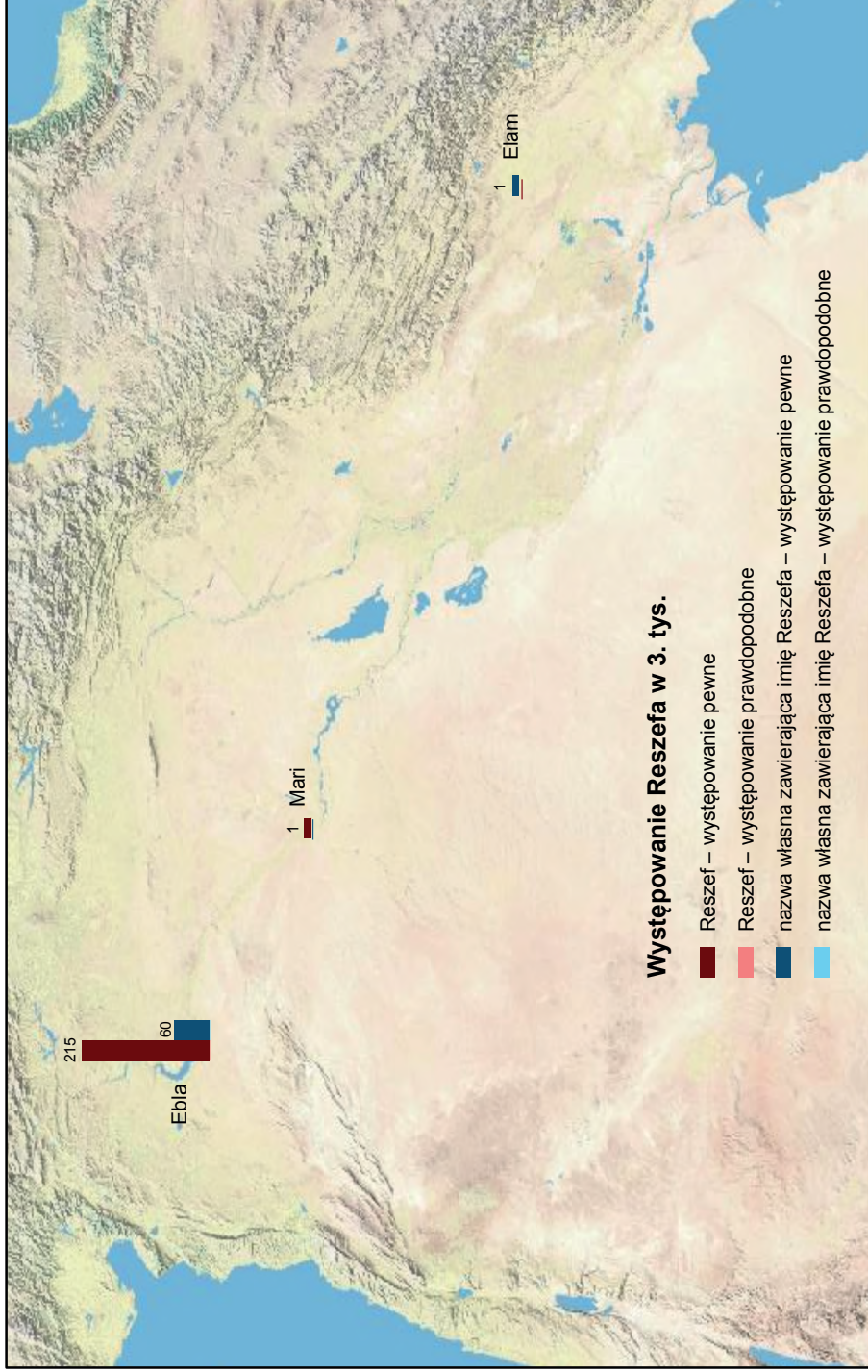
- VIROLLEAUD** Ch., 1968: Les nouveaux textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra (XXIV^e campagne, 1961), w: J. Nougayrol & E. Laroche & Ch. Virolleaud & C.F.A. Schaeffer (ed.), *Ugaritica V*, (MRS 16), Paris: Imprimerie Nationale, 545–606.
- WAETZOLDT** H., 1986: Ohne Parallelstellen geht es nicht – oder Lesung eblaitischer Wörter und Namen – eine Glücksache?, *JAOS* 106, 553–555.
- WAETZOLDT** H., 1990: Zur Bewaffnung des Heeres von Ebla, *OrAnt* 29, 1–38.
- WARD** W.A., 1976: Some Personal Names of the Hyksos Period Rulers and Notes on the Epigraphy of their Scarabs, *UF* 8, 353–369.
- WATSON** W.G.E., 1990: Ugaritic Onomastics (1), *AuOr* 8, 113–127.
- WATSON** W.G.E., 1999: Ugaritic Lexicography, w: *HUS* 122–133.
- WATSON** W.G.E., 2005: Loanwords in Semitic, *AuOr* 23, 191–198.
- WEIGALL** A.E.P., 1907: *A Report of the Antiquities of Lower Nubia (The First Cataract to the Sudan Frontier) and Their Condition in 1906–7*, Oxford: University Press.
- VON WEIHER** E., 1971: *Der babylonische Gott Nergal*, (AOAT 11), Kevelaer: Butzon & Bercker.
- WEISER** A., 1951: *Das Buch Hiob*, (Das Alte Testament Deutsch 13), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WEISER** A., 1965²: *The Psalms. A Commentary*, (OTL), London: SCM.
- WEST** M.L., 2008: *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, Kraków: Homini.
- WESTENHOLZ** J.G., 2000: *Cuneiform Inscriptions in the Collection of the Biblical Lands Museum Jerusalem. The Emar Tablets*, (Cuneiform Monographs 13), Groningen: Styx.
- WHYBRAY** N., 1998: *Job*, (A New Biblical Commentary), Sheffield: Sheffield Academic Press.
- WIGGERMANN** F.A.M., 2001: Nergal. A. Philologisch; B. Archäologisch, w: *RLA IX*, 215–226.
- WILHELM** G., 1990: Lupatik, Nupatik, w: *RLA VII*, 173–174.
- WILD** H., 1979: *La tombe de Néfer-Ḥotep (I) et Neb-Néfer à Deir el Médina (No 6): et autres documents les concernant, vol. I-II*, (MIFAO 103), Le Caire: Institut français d'archéologie orientale.
- WILD** S., 2008²: *Libanesische Ortsnamen: Typologie und Deutung*, (Beiruter Texte und Studien 9), Beirut: Orient-Institut.
- DE WILDE** A., 1981: *Das Buch Hiob, Eingeleitet, übersetzt und erläutert*, (Oudtestamentische Studien 22), Leiden: Brill.
- WILKINSON**, J.G., 1878: *The manners and customs of the Ancient Egyptians, vol. I-III*, New York: Scribner.

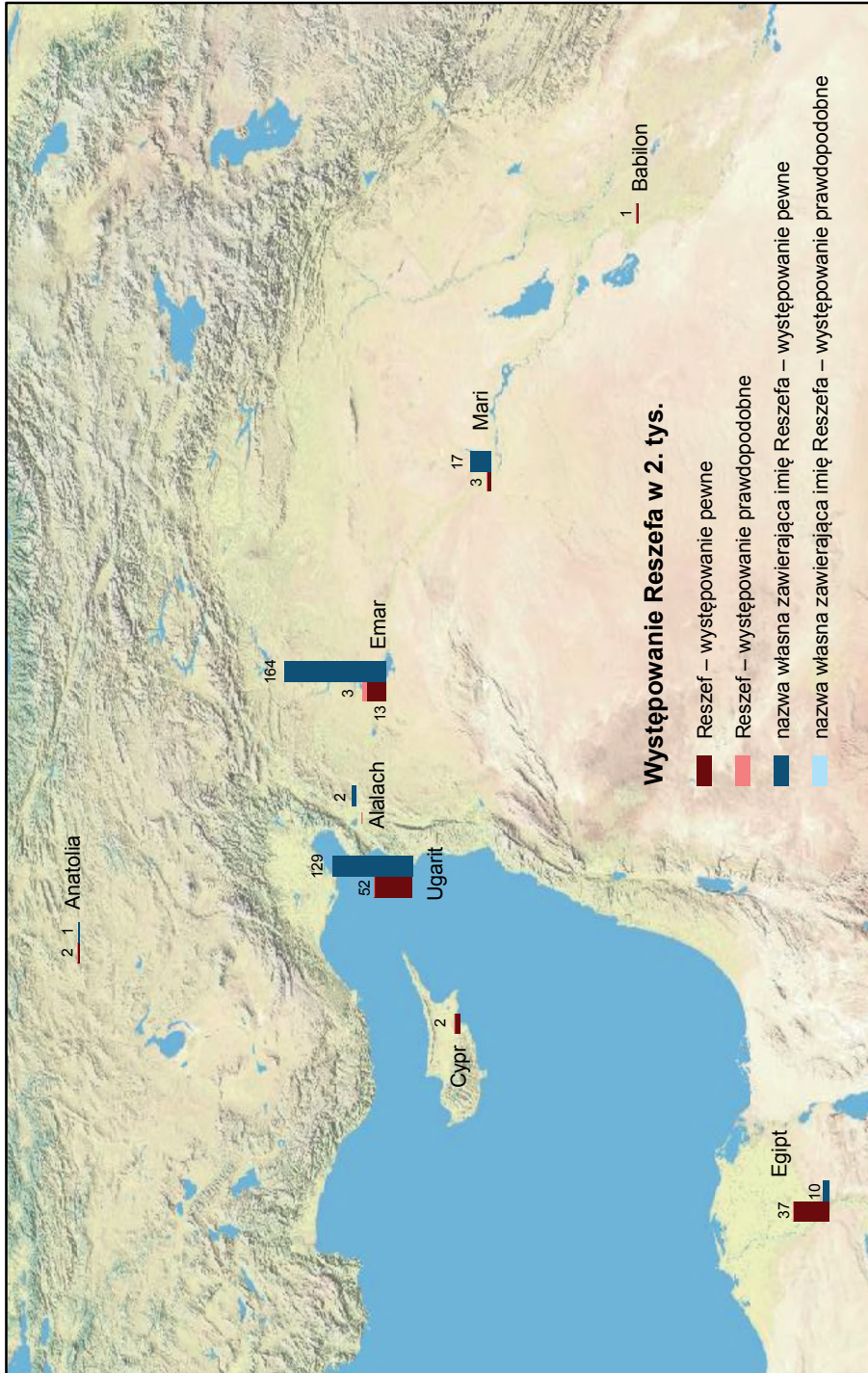
- WINTER U., 1987²: *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, (OBO 53), Freiburg-Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht.
- WISEMAN D.J., 1953: *The Alalakh Tablets*, (Occasional Publications of the British Institute of Archaeology at Ankara 2), London: British Institute of Archaeology at Ankara.
- WISEMAN D.J., 1959: Ration Lists from Alalakh VII, *JCS* 13, 19–33.
- WYATT N., 1998: *Religious Texts from Ugarit. The Words of Ilimilku and his Colleagues*, (The Biblical Seminar 53), Sheffield: Sheffield Academic Press.
- WYATT N., 1999a: Degrees of Divinity: Some Mythical and Ritual Aspects of West Semitic Kingship, *UF* 31, 853–887.
- WYATT N., 1999b: Qeteb, w: *DDD* 673–674.
- XELLA P., 1979–1980: La dieu Rashap à Ugarit, *Annales Archéologiques Arabes Syriennes* 29–30, 145–162.
- XELLA P., 1981a: *I testi rituali di Ugarit*, (Studi Semitici 54), Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche.
- XELLA P., 1981b: recenzja Fulco 1976, *RSF* 9, 121–124.
- XELLA P., 1986: „Le Grand Froid”: Le dieu *Baradu madu* à Ebla, *UF* 18, 437–444.
- XELLA P., 1988: D’Ugarit à la Phénicie: Sur les traces de Rashap, Horon, Eshmun, *Welt des Orients* 19, 45–64.
- XELLA P., 1992: Resheph, w: E. Lipiński (ed.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Turnhout: Brepols, 373–374.
- XELLA P., 1995: Gunu(m)^(ki) dans les texts d’Ebla, *NABU*, 80–81 no.89.
- XELLA P., 1999a: Barad, w: *DDD* 160–161.
- XELLA P., 1999b: Resheph, w: *DDD* 700–703.
- YADIN Y., 1985: New Gleanings on Resheph from Ugarit, w: A. Kort & S. Morschauer (ed.), *Biblical and Related Studies presented to Samuel Iwry*, Winona Lake: Eisenbrauns, 259–274.
- YON M. & GACHET J. & LOMBARD P., 1987: Fouilles de Ras Shamra-Ougarit 1984–1987 (44^e–47^e campagnes), *Syria* 64, 171–191.
- ZADOK R., 1985: Samaritan Notes II: The case of Biblical *Rešep* = modern *Arsūf*, *BibOr* 42, 570–571.
- ZADOK R., 1991: Notes on the West Semitic Material from Emar, *AION* 51 (1991), 113–137.
- ZAYADINE F., 1974: Note sur l’inscription de la statue d’Amman J. 1656, *Syria* 51, 129–136.
- ZIVIE Ch.M., 1976: *Giza au deuxième millénaire*, (Bibliothèque d’étude de l’Institut français d’archéologie orientale 70), Le Caire: Institut français d’archéologie orientale.

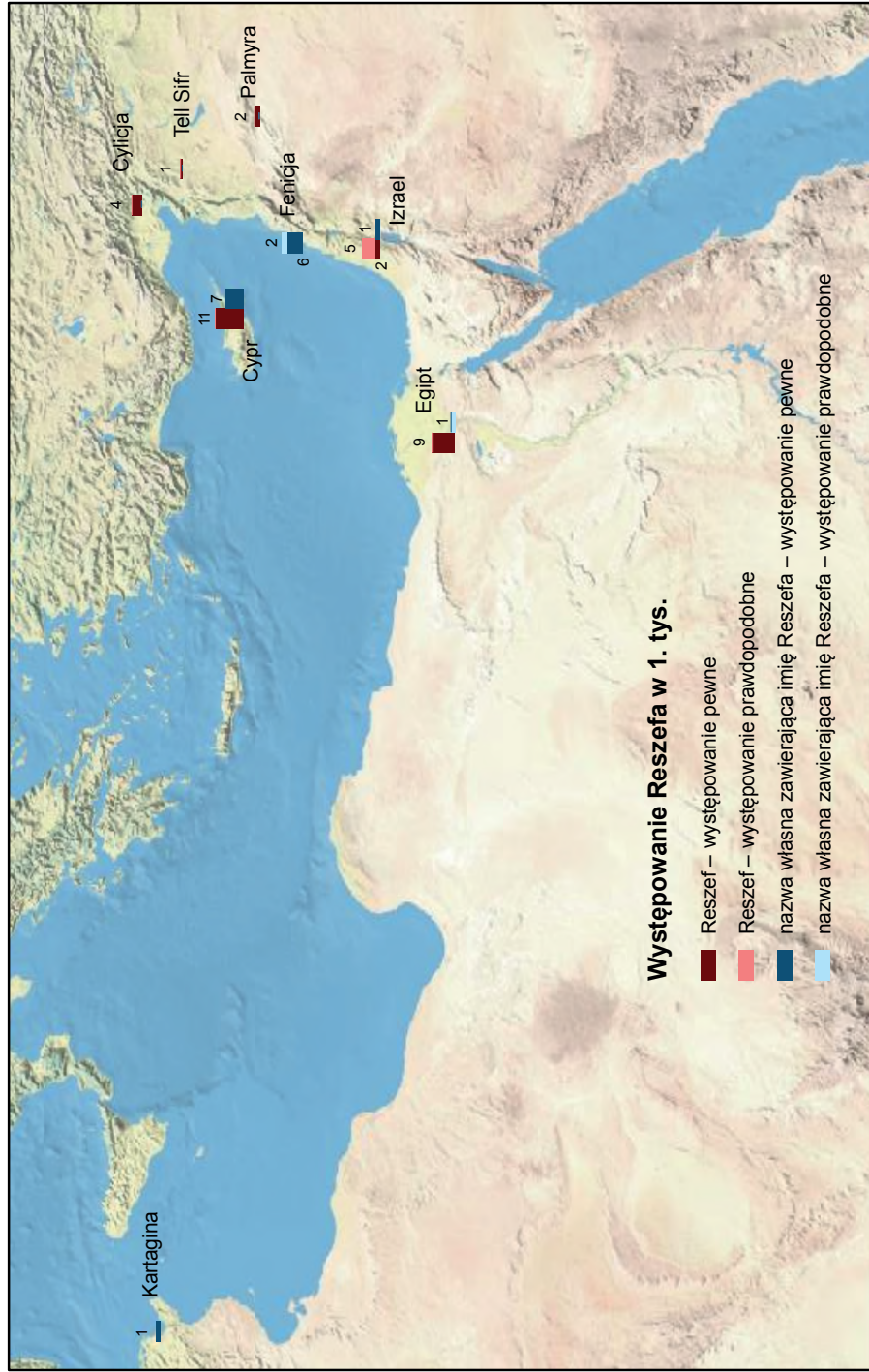
- ZOLLI E.**, 1940: Una teofania biblica e la riforma religiosa di Amenofi IV Echnaton, w: *Actes du XXe Congrès International des Orientalistes. Bruxelles 5-10 Septembre 1938*, Louvain: Bureaux du Muséon, 278-285.

Tab. 2: Źródła wspominające o Reszefie

	3. tys.				2. tys.				1. tys.			
	Reszef – występowanie pewne	Reszef – występowanie prawdopodobne	Nazwa własna zawierająca imię Reszefa – występowanie pewne	Nazwa własna zawierająca imię Reszefa – występowanie prawdopodobne	Reszef – występowanie pewne	Reszef – występowanie prawdopodobne	Nazwa własna zawierająca imię Reszefa – występowanie pewne	Nazwa własna zawierająca imię Reszefa – występowanie prawdopodobne	Reszef – występowanie pewne	Reszef – występowanie prawdopodobne	Nazwa własna zawierająca imię Reszefa – występowanie pewne	Nazwa własna zawierająca imię Reszefa – występowanie prawdopodobne
Ebla	215	-	60	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Elam	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Mari	1	-	-	-	3	-	17	-	-	-	-	-
Babilon	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-
Alalach	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	-
Ugarit	-	-	-	-	52	-	129	-	-	-	-	-
Emar	-	-	-	-	13	3	164	-	-	-	-	-
Anatolia	-	-	-	-	2	-	1	-	-	-	-	-
Egipt	-	-	-	-	37	-	9	1	9	-	-	1
Cypr	-	-	-	-	2	-	-	-	11	-	7	-
Tell Sifr	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-
Cylicja	-	-	-	-	-	-	-	-	4	-	-	-
Izrael	-	-	-	-	-	-	-	-	2	5	1	-
Fenicja	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	6	2
Kartagina	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-
Palmyra	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-
Suma:	216	-	61	-	110	3	322	1	29	5	15	3







INDEKS AUTORÓW WSPÓŁCZESNYCH

A

- Abou-Assaf A. 309, 309
Aharoni Y. 309, 309
Alberti A. 283
Albright W.F. 25, 26, 110, 123, 132, 133, 134, 161, 198, 198, 201, 275, 282, 299, 299, 300, 302, 303, 325, 326, 341
Amer A.A.M.A. 135, 143
Andersen F.I. 99, 285
Archi A. 44, 50, 58–63, 63
Arnaud D. 166, 166, 167, 167, 228, 228, 230, 231–234, 231, 239, 241, 244, 248, 249, 256, 262, 262, 268
Artzi P. 209
Astour M.C. 212
Auffrère S.H. 131
Avigad N. 288
Avishur Y. 180, 282
Ayalon E. 313, 314

B

- Baldacci M. 34, 34, 37, 38, 44, 44, 48, 50, 53, 55, 56, 58–62
Barnett R.D. 275, 309, 309
Barré M.L. 200, 202, 212
Beckman G. 228, 234–236, 235, 237, 244–246, 248, 256–260
Beentjes P.C. 304
Belmonte Marín J.A. 77, 249
Benz F.L. 332

- Bergmann E. 86–89
Berlev O. 144
Bierbrier M.L. 135, 135
Biga M.G. 58–62
Biggs R.D. 63, 85
Birot M. 103, 103, 105, 106
Black J. 86, 87, 248, 267, 300
Blair J.M. 21, 21, 76, 141, 198, 207, 209, 283, 284, 287, 292, 296, 297, 304, 325
Bogoslovskaya J.V. 117, 120, 141, 161
Bogoslovsky E.S. 117, 120, 141, 144, 161
Bommas M. 137
Bonechi M. 58, 58, 72, 76, 80, 81, 83, 84, 97, 97, 248
Bonnet H. 115, 117, 128, 137, 162
Borchardt L. 154
Bordreuil P. 183, 188, 220
Boreux Ch. 117, 118, 120
Bounni A. 333, 334
Braun R. 291
Bresciani E. 326
Bron F. 276
Bruyère B. 118, 145
Buccellati G. 104
Budge E.A.W. 116, 117, 120
Burchardt M. 124
Burkert W. 324, 326–328

C

- Cagni L. 91
Calvet Y. 268

* Prosta czcionka oznacza występowanie w tekście głównym, kursywa – w przypisie.

- Campbell A.F. 296
 Caquot A. 161, 180, 183, 198, 208, 220, 284, 286, 287, 289, 292, 296, 297, 297, 318–320, 322, 325–327
 Cassuto U. 169, 282
 Catagnoti A. 60
 Cavigneaux A. 86
 Černý J. 134, 141
 Charbonneaux J. 131
 Charpin D. 104
 Cho S.Y. 171
 Choi J.H. 178, 202, 211, 212
 Christensen D.L. 289
 Cintas P. 331, 332
 Clemens D.M. 173, 183, 184, 212
 Clermont-Ganneau C. 314, 314, 324
 Clines D.J.A. 298
 Coenen M. 131
 Cohen A.C. 91
 Collon D. 90, 159
 Conrad D. 19, 19, 201, 209, 212, 326, 340, 340
 Coogan M.D. 19, 111, 122
 Cooper L. 80
 Cornelius I. 16, 111, 111–118, 120–126, 128–131, 143, 143, 144, 144–147, 153, 154, 155, 158–161, 160, 198, 200, 201, 266, 276
 Couroyer B. 19
 Crenshaw J.L. 302
 Cunningham G. 86, 87
- D**
- Daccache J. 176
 Dahood M. 25, 198, 201, 211, 212, 283, 292, 295, 296
 Dalley S. 236
 Dassow E., von 166, 166, 167
 Davies N. de G. 130
 Day J. 198, 282, 284, 286, 287, 292, 296, 298, 304
 de Jong T. 173
 de Liagre Böhl F.M.Th. 200
 de Meulenaere H. 123
 de Moor J.C. 170, 171, 176, 179, 180, 204, 209, 212, 287, 289, 297
 de Tarragon J.-M. 178, 202, 204
 de Wilde A. 302
 Delaporte L. 266
 Desborough V.R. d'A. 328
 Desroches-Noblecourt Ch. 162
 Dhorme É. 298, 298
 Diakonoff I.M. 264
 Dietrich M. 107, 171, 173, 175, 176, 179, 180, 183, 186, 187, 196, 199, 202, 203, 212, 213
 Dijkstra M. 176
 Dossin G. 106
 Drioton É. 112
 Dunand M. 163, 163
 Durand J.-M. 104–106, 108, 109
- E**
- Ebach J.H. 206
 Ebeling E. 200
 Edel E. 112
 Edgerton W.F. 129
 Exum J.Ch. 303
- F**
- Fantar M.H. 331, 332
 Festuccia S. 239, 261
 Février J.-G. 332
 Finkelstein I. 80
 Firth C.M. 121
 Fleming D.E. 245, 257, 263
 Fohrer G. 300
 Fortin M. 80
 Fowler J.D. 290
 Frey-Anthes H. 25, 76, 99, 158, 162, 176, 198, 202, 203, 211, 217, 218, 223, 245, 275, 280, 282, 283, 286–288, 290, 292, 295, 301, 304, 305, 313
 Fulco W.J. 16, 17, 19, 20, 25, 94, 99, 103, 103, 105, 106, 111, 111–118, 120–126, 123,

- 128–132, 134, 135, 139, 144, 146, 147, 153, 154, 159, 168, 169, 182, 183, 198, 201–203, 207, 209, 211, 212, 217, 218, 221–223, 222, 227, 275, 277, 286, 287, 289, 292, 293, 296, 2998, 303–305, 307, 311, 315, 317, 317, 323–327, 330
- G**
- Gachet J. 183
 Garbini G. 276, 276
 García Martínez F. 280
 Gardiner A.H. 121, 124, 135
 Garelli P. 65
 Garrett D.A. 303
 Gawlikowski M. 275, 354
 Gelb I.J. 99, 103, 103, 105, 106, 106, 221
 Genouillac H. de 89
 Gerleman G. 303
 Gese H. 25, 117, 126
 Ginsberg H.L. 170
 Giveon R. 19, 111, 115–118, 120, 123–126, 128–131, 135, 135, 141–146, 162
 Gołębiewski M. 285
 Good E.M. 284
 Goossens G. 123
 Gordis R. 300, 303
 Goren Y. 80
 Goulder M.D. 303
 Goyon J.-C. 131
 Gragg G.B. 86–89
 Gray J. 169, 198
 Gray M.P. 133
 Grdseloff B. 111, 111–115, 112, 117, 121, 124, 129, 139
 Green A. 248, 267, 300
 Green M.W. 87
 Greenfield J.C. 286
 Gressmann H. 117, 122, 125, 144, 154, 266
 Griffith F.L. 123
 Grimal N. 112
 Gröndahl F. 168, 168, 202, 212, 214, 215, 217–225, 218, 223, 262, 264
- Gunkel H. 296
 Guzzo Amadasi M.G. 318–321
- H**
- Höfner M. 25, 117, 126
 Haas V. 250, 251
 Habachi L. 121, 125, 130
 Habel N.C. 298, 302
 Halayqa I.K.H. 170, 178
 Hall H.R. 116
 Hallock R.T. 110
 Handy L.K. 20, 20, 95, 209, 303
 Hartley J.E. 297, 300, 302
 Hassan A. 134
 Hawkins J.D. 273, 275
 Hayes W.C. 113, 132, 134, 134, 139
 Healey J.F. 206
 Helck W. 111, 111, 112, 114–118, 120–126, 128, 129, 135, 144, 145, 153–155
 Heltzer M.L. 175, 186, 187
 Herdner A. 178, 202, 212, 213
 Hermary A. 322, 322
 Hess R.S. 168, 168, 303
 Hiebert Th. 282, 285
 Hoch J.E. 133, 133–135
 Hodjash S. 144
 Hoffmeier J.K. 113
 Holladay W.L. 285
 Horn S.H. 19, 111
 Hornung E. 149
 Horowitz W.B. 266, 269, 270
 Horst F. 298, 299
 House P.R. 303
 Houwink ten Cate Ph.H.J. 278
 Huehnergard J. 241, 241
 Huffmon H.B. 99, 105, 106, 221
 Huot J.-L. 268
- I**
- Irwin W.A. 282
 Iwry S. 201, 201, 212, 325

Izre'el Sh. 313–315

J

Jakubiec Cz. 300–302

James Th.G.H. 115, 117, 120

Janssen J.M.A. 116

Jastrow M. 287, 292

Joukowsky M.S. 163

K

Kaizer T. 22, 333, 334

Karageorghis V. 318–321

Katz D. 85–90, 89

Kayser H. 125

Keel O. 118, 120, 125, 144–146, 161, 276, 288, 304

Kelly-Buccellati M. 104

Kienast B. 195

Kitchen K.A. 113

Klengel H. 80

Knutson F.B. 196, 196

Koefoed-Petersen O. 128, 144

Kościelniak K. 25, 292, 295

Kraus H.-J. 292, 294, 296

Krebernik M. 33, 33, 58, 78, 87, 103, 103, 104

Kuentz Ch. 145

Kuhrt A. 22, 22

Kutter J. 173, 175, 198

L

Labuschagne C.J. 289

Lacau M.P. 318

Lambert W.G. 49, 84–86, 89–91, 109, 194

Landsberger B. 266, 269, 275

Lange D. 211

Lange H.O. 137

Laroche E. 166, 211, 222, 264

Lebrun R. 246

Leclant J. 114, 115, 117, 130, 146, 154, 155

Legrain L. 89, 99

Leibovitch J. 113, 115, 121, 125, 126, 129, 131, 137, 143, 144, 146, 147, 159

Leitz Ch. 136, 137

Lemche N.P. 133

Lepsius K.R. 131

Levine B.A. 202

Lévy I. 276

Lewy J. 105, 106, 133

Liddell H.G. 303, 324, 333

Lidzbarski M. 312

Lipiński E. 9, 16, 17, 19, 20, 20, 21, 26, 29, 29, 31, 31–33, 39, 40, 44–47, 53, 72, 75, 75, 77, 78–80, 82–86, 89, 90, 96, 99, 103, 103–118, 111, 120–126, 124, 128–137, 133, 141–147, 150, 154, 155, 159, 161, 164, 164–166, 169, 169–180, 174, 175, 182–188, 190, 193–195, 199–204, 210–217, 216, 217, 219–228, 221, 223, 227, 230–232, 235, 237–241, 243–245, 247–249, 253–264, 255–259, 262, 266, 268, 268–270, 269, 273, 275–277, 283, 286–288, 287, 288, 290, 291, 293, 296, 301, 301, 302, 304–307, 309, 311, 312–315, 315, 317, 317, 318, 320–328, 323, 327, 331–333

Liverani M. 80, 202

Livingstone A. 85

Lombard P. 183

Longman T. 303

López Grande M. 331, 332

Loretz O. 133, 170, 171, 173, 175, 176, 179, 180, 183, 186, 187, 199, 202–204, 212, 213

Luckenbill D.D. 89

Ł

Łach S. 292, 294, 296

M

Maier W.A. 117

Malbran-Labat F. 194

Mander P. 283

Margalit B. 171

Margueron J.-C. 83
 Margulis B. 285
 Massart A. 124, 125
 Masson O. 320–322, 325–327
 Matthiae P. 19, 19, 63, 92–95, 92–95, 266,
 269, 276
 Mayer W. 107, 196
 Mayes A.D.H. 289
 McLaughlin J.L. 220
 Merlo P. 178, 211
 Mettinger T.N.D. 25
 Michailidis G. 312, 312, 315, 326
 Milano L. 58–62
 Milik J.T. 188
 Millard A.R. 194
 Miller P.D. 184, 220
 Montet P. 112, 163, 164, 164
 Moran W.L. 247, 264, 317, 318
 Moret A. 115
 Mori L. 239, 261
 Muchowski P. 280
 Müller H.-P. 26
 Müller W.M. 136, 136, 144
 Münnich M. 84, 92, 123, 158, 161, 171, 200,
 268, 270, 276, 282, 286, 327
 Mulder M.J. 25, 292, 296, 306

N

Na'aman N. 80
 Nakata I. 103, 106, 108
 Negbi O. 159
 Niehr H. 20, 20, 21, 76, 95, 158, 198, 209,
 211, 226, 245, 275, 280, 284, 288, 292, 296,
 301, 305, 313, 317, 318, 322, 327
 Nigosian S.A. 289
 Nissen H.J. 87
 Nougayrol J. 184, 188–194, 209, 215, 218,
 221, 221

O

O'Callaghan R.T. 309, 309

Oppenheim A.L. 317, 318
 Oshima T. 266, 269, 270
 Osing J. 131

P

Pardee D. 172, 172, 173, 175, 175–184, 188,
 198, 202–205, 210, 212, 213, 224, 276
 Parker S.B. 169–171
 Pasquali J. 38, 76
 Paton C.B. 268
 Pernigotti S. 135
 Petrie W.M.F. 125, 136, 136
 Pettinato G. 34, 35, 37–41, 38–41, 44–47,
 45, 48, 52, 56, 58, 63, 64, 65, 69, 69, 79,
 92, 212, 283
 Pleyte W. 129
 Podany A.H. 103, 103, 105
 Polselli G.C. 178
 Pomponio F. 29, 29–58, 31, 35, 56, 63–65,
 64, 68, 68, 75, 76, 83, 95, 198, 263
 Pope M.H. 198, 297, 298, 301–304
 Popko M. 277, 278
 Posener G. 132, 135
 Pratscher W. 334
 Pritchard J.B. 114, 118
 Pruzsinszky R. 227, 227, 228, 230, 234,
 235, 237, 238, 241, 243, 244, 244, 245,
 253–263, 258–260, 263
 Puech É. 280, 309, 310

Q

Quaegebeur J. 136, 146
 Quibell J.E. 145

R

Rad G., von 289
 Radner K. 123
 Rahmouni A. 171, 202
 Ranke H. 134

- Redford D.B. 113, 114, 114
 Ribichini S. 214, 219, 221, 224, 225, 332
 Roberts J.J.M. 25, 91, 99, 109, 285
 Robertson O.P. 285
 Robson E. 86, 87
 Roccati A. 118, 129
 Roll I. 313, 314
 Röllig W. 274, 275
 Rosół R. 326, 328
 Rossi F. 129
 Rössler O. 133, 133
 Rouault O. 103, 103–105
 Rowley H.H. 300
 Rudolph K. 25, 117, 126
 Rudolph W. 290, 290
- S**
- Sadek A.I. 117, 118
 Sanders P. 286, 287, 289
 Sauer G. 305
 Sawyer J.F.A. 173
 Scandone Matthiae G. 164, 211, 212
 Schaeffer C.F.-A. 211
 Schmidt B.B. 91, 94
 Schmidt H. 285
 Schneider Th. 133, 133–136, 136
 Schretter M.K. 19, 19, 299, 326
 Schulman A.R. 111, 111–118, 120–123,
 123, 125, 126, 129, 131, 144, 146, 152,
 152, 154, 155
 Scott R. 303, 324, 333
 Seeden H. 159
 Sellin E. 266
 Serwint N. 117
 Seyrig H. 334
 Shupak N. 282, 285
 Shuval M. 276
 Sigrist M. 228, 230, 241, 244, 261
 Simpson W.K. 111, 111–115, 121, 124, 125,
 128, 129, 130, 132, 132, 134–136, 146, 147,
 151, 153, 162
 Sjöberg, Å.W. 86–89
 Smith R.L. 285
- Snaith J.G. 306
 Sophocleous S. 322
 Spalinger A. 19, 111, 114, 117, 118, 121,
 128, 129, 154
 Spiegelberg W. 128, 129
 Spronk K. 176
 Stadelmann R. 111–118, 120–121, 123–125,
 128–130, 144–146, 148, 154, 155
 Stańczyk S. 285
 Steible H. 89
 Steinkeller P. 84, 85, 88
 Stephenson F.R. 173
 Sternberg El-Hotabi H. 118
 Stewart H.M. 125, 126, 126, 153
 Stol M. 125
 Strandberg Å. 162
 Streck M.P. 20, 20, 25, 76, 95, 176, 202,
 211, 241, 241
 Sweeney M.A. 285
 Sznycer M. 322, 326
- T**
- Tadmor H. 266, 269, 313, 315
 Taracha P. 275
 Tate M.E. 292, 294, 295
 Teissier B. 200, 236
 Teixidor J. 320, 321, 325, 333, 333, 334
 Thiessen M. 289
 Thompson H.O. 117, 118, 125, 128, 144, 326
 Thureau-Dangin F. 195, 195
 Tigchelaar E.J.C. 280
 Tinney S. 258
 Tocci F.M. 273
 Tonietti M.V. 60
 Torrey Ch.C. 312
 Tosi M. 118, 129
 Trigger B.G. 115
 Tromp N.J. 284, 287
 Tronina A. 169–171, 282
 Tropper J. 169–171, 175, 176, 179, 183, 186,
 188, 202, 212, 274–277
 Tsukimoto A. 228, 230, 231, 241–243,
 241, 256

- Tsumura D.T. 282
 Tur-Sinai N.H. (Torczyner H.) 298
- U**
- Uehlinger Ch. 276
- V**
- van den Branden A. 19, 19, 26, 123, 284,
 287, 292, 294, 296, 297, 323, 325, 326, 332
 van der Toorn K. 161, 178
 van Koppen F. 161
 van Soldt W.H. 173, 184, 186, 212-214
 Vattioni F. 19, 19, 105, 106, 110, 178, 198,
 211, 214, 215, 217-223, 275, 286, 303, 305,
 307, 318, 323-327, 331, 332
 Vercoutter J. 114
 Vernus P. 128, 130
 Virolleaud Ch. 174, 174, 175, 180, 183,
 185-187, 195, 195, 203, 208, 211, 212
 Vita J.-P. 188
- W**
- Waetzoldt H. 35, 37, 48
 Ward W.A. 132
 Watson W.G.E. 171, 222, 224
 Weigall A.E.P. 115
 Weiher E., von 89, 89, 90, 199, 268
 Weiser A. 294-296, 300
 West M.L. 325
 Westenholz J.G. 231, 231, 243, 247
- Whybray N. 297
 Wiggermann F.A.M. 85-89, 109, 198, 248,
 251
 Wild H. 118
 Wild S. 315
 Wilhelm G. 211
 Wilkinson J.G. 115, 120, 120
 Wilson J.A. 129
 Winter U. 117, 266
 Wiseman D.J. 72, 76, 165, 165, 166
 Wyatt N. 169-173, 176, 1779-182, 184,
 211, 287
- X**
- Xella P. 15, 19, 19, 20, 20, 25, 29, 31-58, 35,
 56, 63-65, 64, 68, 68, 75, 76, 83, 95, 111,
 164, 172, 173, 175-183, 198, 203, 204, 206,
 211-214, 219, 221, 224, 225, 283, 292, 296,
 303, 318, 324, 325, 332
- Y**
- Yadin Y. 212
 Yon M. 183
- Z**
- Zadok R. 244, 315
 Zayadine F. 309, 309
 Zivie Ch.M. 112
 Zolli E. 282
 Zólyomi G. 86, 87

INDEKS BÓSTW, DEMONÓW, ANIOŁÓW, POSTACI MITYCZNYCH ITP.

A

Abzu 86, 86
 Ada 68, 69, 71
 Adad 57, 245
 Adamma 29, 31, 33, 33, 36, 37, 48, 51, 53-55,
 67, 70, 75, 79, 81, 124, 301, 302, 336
 Adom 124
 Allatum 248
 Amon 112, 116, 118, 120, 121, 126, 135,
 137, 142, 143, 146, 149, 153, 159
 Amum 109
 Anat 114, 117, 130, 130, 137, 145, 154, 154,
 161, 172, 172, 181, 197, 207, 207, 209, 211,
 225, 336, 337
 Annunitum 104
 Anu 249
 Anubis 131
 Anunnaki 88
 Apollon 19, 21, 21, 22, 200, 288, 312, 314,
 318, 323-329, 324, 326, 328, 334, 334,
 339, 340, 342
 Ares 90, 277,
 Arşaja 275
 Artemida 324, 333, 334, 340
 Assur 124
 Aszirat 161, 197, 210
 Asztar 209, 269, 270
 Asztarte 112-114, 114, 153-156, 154-156,
 158, 161, 178, 179, 183, 197, 207-209,
 211, 228, 248, 269
 Aton 134, 134
 Atrachasis 194

B

Ba'al 57, 92, 144, 160, 171, 171, 176, 188,
 197, 199, 204, 109, 225, 228, 230, 245,
 260, 263, 270, 274, 275, 278, 331, 332,
 338, 339, 340, 342
 Bes 146, 159, 288, 322
 Bitu 88

C

Chenti-Cheti 128, 128

D

Dagan 79, 92, 95, 104, 197, 204, 209, 211,
 230, 248, 249, 260, 263, 338, 340
 Deber 283, 284
 Dumuzi 88

E

Ea 250, 250
 El 172, 197, 212, 225, 274, 276, 338-340, 342
 Enki 32, 32-34, 34, 68, 68, 70, 85, 85, 86
 Enlil 95, 249
 Eresz 331, 332, 332
 Ereszkigal 88, 88, 90, 246, 251, 298, 334
 Erra 26, 90, 91, 109, 109, 199, 206, 231, 259
 Esmun 21, 311, 314, 316, 321, 341

G

Gesztinanna 88

HHadad 134, 134, 148, 209, 245, 274, 276,
339

Haddu 148

Hades 198, 203

Hapi 129

Harpokrates 129, 145, 146, 159, 337

Harsafes 136

Hathor 118, 120, 130, 145, 146

Hebat 205

Helios 208, 299

Hera 340

Herakles 22, 136, 323, 326, 334

Heriszef 130, 135–137, 135, 136, 146, 163,
164

Hermes 278

Hiakynthos 328, 328

Horachte 143

Horon 126, 137, 178, 180, 197

Horus 114, 120, 128, 128, 129, 135,
136, 137, 143, 145, 146, 149, 159, 288,
288

Hirta 334

I

Idrapa 181, 182, 184, 206

Ilahuma 172

Inanna 36, 87, 248

Irszappa 189, 196, 226, 246, 247, 262, 264,
325, 338, 341

Iszhara 36–47, 49, 68, 69, 75, 248

Isztar 36, 249, 264, 266, 269, 269, 270,
270, 333, 334

Iszum 91, 109

Izyda 131, 135, 145

JJahwe 200, 202, 218, 281–287, 286, 289,
291, 293, 293, 295, 303, 304, 307, 339,
341, 342

Jam 160, 169, 170, 171, 197, 210, 225

Jarich 171, 171, 180, 197, 209, 211, 225

K

Kamisz 68, 69

Kemosz 124, 197

Keret 16, 17, 169–171, 196, 197, 337

Koszar-i-Chasis 197, 209, 211, 225

Kubaba 273, 273

Kudszu 114, 116, 117, 118, 120, 141, 144,
144, 146, 150, 160, 161, 161, 337

Kur 86, 248,

Kura 57, 68, 69, 71, 79

L

Leto 325

Lugal-Meslama 88, 91

M

Ma'at 129

Madi 229, 231, 238, 250, 250

Malik(u) 208, 208, 212

Marduk 86, 213, 246, 249

Mars 90, 173, 173, 174, 199

Mekal (Mikal) 326, 326

Melkart 321, 321, 323, 331

Meslamtaea 88–91

Milkom 212

Milku 197, 208

Min 116–118, 118, 120, 131, 144, 144, 145,
146, 150, 152, 159, 161, 161, 337

Montu 90, 112, 129, 131, 151–153, 288, 336

Mot 94, 303

Mut 146

N

Nabu 213, 249, 333, 334, 334
 Namtar 88, 298
 Nanna 87
 Nannaja 333, 334, 340
 Nergal 19, 26, 84–91, 84, 86, 87, 90, 91, 108, 108, 109, 109, 173, 184, 194, 195, 196, 199, 199, 200, 202, 202, 206, 208, 209, 221, 228–231, 228, 230, 231, 233, 241, 243–252, 244, 245, 247–249, 251, 261, 266–270, 268, 288, 297–300, 299, 317, 326, 333–335, 337, 338
 Nidakul 33, 37, 47, 49, 50, 53, 57, 67–71, 67, 68, 81, 84, 335
 Ninazu 88, 88, 90
 Ningirsu 300
 Ningiszszida 88, 88, 334
 Ninki 70, 85, 85, 86
 Ninlil 246, 249
 Ninurta 90, 204, 230, 249, 300
 Niobe 325
 Nubadig 200, 200, 202, 211

O

Onuris 144, 144, 146
 Ozyrys 114, 124, 128, 131, 135–137, 146, 312

P

Papsukkal 246
 Pidraja 205
 Pluton 198
 Ptah 114, 122, 125, 141, 143, 157, 316
 Pyton 325

R

Rahmaja 171
 Rakib 274, 276

Re 116, 118, 121, 126, 131, 136, 143, 149, 156, 159
 Ruđà 275

S

Sachmet 154
 Samana 125, 157
 Set 121, 121, 144, 326
 Sin 249
 Siódemka 229, 250
 Sípisz 34, 37, 53, 67–69, 67, 68, 79, 79, 81, 92
 Sobek 128, 146
 Szamagan 69, 71
 Szamasz 206, 208, 249, 268, 274, 276, 339
 Szapasz 173, 178, 180, 184, 197, 198, 206, 206, 207, 209, 225, 299, 337
 Szed 322
 Szeol 281, 303

T

Takamuna-i-Szunama 172
 Tarhunt 245
 Teszub 245
 Titios 324
 Tunanu 176, 199

U

Uqur 109, 251
 Utu 87, 184

Z

Zababa 299, 299, 300

INDEKS OSÓB

A

- Abdi-Irszappa 189, 216
Abd-Raszap 312, 321, 329, 331, 339
Abdu 190, 192, 215, 215
Abdu-mer 190
Abdu-Raszap 186–190, 192–195, 215, 215, 216
Abdu-Reszpu 134, 135, 138, 139, 141, 143, 147, 151
Ad-Raszap 184–188, 217, 219, 226
Ammu-ra(pi) 263
Ammu-Ra(szap) 263
Ebdur-Rasap 96
Izzi-Raszap 99, 336
Abaja 189, 193, 194
Abi-Ba'al 234
Abi-Da(gan) 244
Abi-Irsza(ppa?) 216, 231, 233, 240, 241, 262
Abi-ka 232
Abi-kapi 234, 235, 240, 243, 254
Abi-Ne(rgal) 244
Abi-Ra(szap) 106, 106, 108, 184, 185, 222, 231–237, 235, 240–244, 243, 251–252
Abi-Raszap-ili 238, 253
Abiszemu I 163, 164
Abu-Da(gan) 235, 237, 239
Abu-Rasap 96
Achi-Malik 233
Achi-Raszap 186, 186, 187, 190, 194, 220, 221
Achi(?)/Mara(?)-Raszap 188
Adada 193
Alal-abu 233
Allaka 239
Amenemhat III 164
Amenhotep II 112, 114, 123, 139, 140, 147, 151–153, 151, 153, 208, 336, 341
Amenhotep III 112, 121, 134, 139, 140, 264
Amenhotep IV Echnaton 140
Amenmose 135
Amose 124
Amur-sza 232
Amzahi 243
Antioch IV Epifanes 306
Anuj 117
Arimturi 193
Ariradu 189, 216
Ari-Teszub 191, 220
Arnuwandas I 264
Asarhaddon 138
Aszdudima 235, 235, 252
Asztar-abu 242
Atanach-ili 266, 268
Attunu 190
Awiru 241, 252
Azatiwada 274, 275
Aziru 189, 215

B

- Ba'al 134, 138
Ba'al-kabar 233, 234, 236, 237, 240–242
Ba'al-malik 235
Ba'al-qarrad 241, 254
Baba 234, 237, 240, 253

Ba/en-Raszap 312
 Bajbars 313
 Benot-Reszpu 136
 Ben-Raszap 184, 186, 219, 222
 Betu 113, 140, 158
 Bi'a 233
 Birkala 242, 252
 Bitti-Dagan 232
 Bod'asztart 275, 293, 311
 Buba 231, 242

C

Chesunebef 120, 120

D

Dadu 243
 Dagan-belu 236
 Dagan-kabar 233, 235
 Dagan-li 233, 243
 Dariusz II 129
 Dudu 242
 Dusigu 35, 55
 Džener-hir-chopszef 126, 142

E

Ebil 32, 32
 Efer 133
 Efraim 290, 291, 307, 313
 Efron 133
 Elifaz 297
 Ella 235
 Enheduanna 87
 Ennaj 31, 52, 66, 72, 75, 82
 En-Sipisz 38

F

Filip V 21

G

Gawilu 240
 Gudaranu 190
 Guddanu 193

H

Habszum 266, 268
 Haj 115, 117
 Haja-Raszap 106, 108
 Hannibal 21
 Harqanu 193
 Hassu 233
 Hemi 236, 237, 254
 Hinna-Ba'al 232, 233, 252
 Hinnu-Dagan 236
 Hor 120
 Horemheb 113, 140, 208
 Hudu 232
 Hu-maj 115
 Humanu 237
 Ḥanna-Rasap 96
 Ḥinna-Rasap 96
 Ḥabiru 133

I

Iakun-Ra(szap) 240, 243, 254
 Iddi'-Ra(szap) 234, 236, 237, 254, 205,
 261
 Iddin-Ra(szap) 240, 257, 260
 Iduna-NI 47
 Ibni-Da(gan) 233, 262, 262
 Ibni-Raszap 262, 262
 Ibrium 35, 41, 53, 67, 81
 Ichi-Raszap 184, 220
 Iddin-Rim 104
 Iddin-Ruszpan 104–106, 105, 106, 108
 Igur-Dagan 242
 Igur-Raszap 242, 255
 Ihsup-damu 46
 Ihur-Ra(szap?) 238, 259

Ikki-Irszap(pa) 239, 262
 Ikun-Da(gan) 235, 244, 256
 Ikun-Ra(szap) 231, 232, 234–242, 253, 254
 Il'ak-damu 48, 50, 51
 Ilba-Malik 40, 43, 79
 Ilija 236, 243
 Ili-janu 192
 Ili-Raszap 104, 108, 187, 188, 191, 194,
 219, 220
 Ilisztam'u 175, 210
 Ilszu-Ibniszu 268
 Iszbi-belu 234
 Imutes 130, 131, 147
 Iphur-Kisz 258, 258
 Iphur-Raszap 235, 257, 259, 259
 Ipqi-Dagan 232, 236
 Ipqidu 232
 Iptur-Iszlu 39
 Ir'ak-damu 40, 41, 45, 48, 66
 Ir'ib-Ba'al 230, 232–234, 236, 239, 241,
 250, 252, 261
 Ir'ib-Dagan 240
 Ir'ibu 231, 252
 Irianni 266, 269
 Iriba 36
 Irinufer 145
 Irszapiandi 165, 166
 Irszap(pa) 237, 239, 262
 Isz-Malik 42
 Itta-Ra(szap) 236, 260, 261
 Itti-Ramu 254, 255, 260, 261

J

Jadiah-abu 104
 Jahba'-Raszap 104, 108
 Jahši-Dagan 236, 256
 Jahzur-Raszap 106, 108
 Jašibu 105
 Jarich'ezer 310
 Jasmach-Adad 109
 Jaši-Raszap 235, 260
 Jatar-Raszap 185, 188, 190, 195, 221, 223,
 226

K

Kasztiliaszu 105
 Kazzalu 241
 Keszdudu 38, 45
 Kirra 232, 236–238, 242, 254
 Kumri 241

M

Madana 45
 Madia 238
 Malki-Raszap 187, 224
 Malku-Dagan 231
 Mama 236
 Mara-Raszap 187, 223, 226
 Marduk-muballit 256
 Mati-Ba'al 121, 142
 Merenptah 121, 123, 141
 Milkama 238
 Milk-Jaton 318–321, 329
 Muhra-achi 237, 256
 Muti-Ilu 105

N

Nagir-Raszap 186, 187, 218, 222, 223,
 226
 Naram-sin 90, 91, 258
 Neb-nefer 118, 141
 Nefer-hotep 118, 141
 Nefretiti 117
 Nektanebo I 130
 Nektanebo II 130, 146
 NE-Raszap 189, 190, 193, 221, 226
 Nergal-bel-idri 239, 261
 Nergal-iramszi 241, 261
 Niqmepa 165, 166
 Nu'mi-Raszap 189, 192–194, 192, 217,
 226, 244
 Nuranu 183, 210

O

Ofra 133

P

Panamuwa I 274–277

Paqer 122, 156

Paszed 116, 116, 156, 157

Pelajasz 221

Pennub 116

Piddaja 191, 192

Pilsu-Dagan 228, 233, 250

Plutarch 136

Ptolemeusz II Filadelfos 320, 321,

Ptolemeusz III Euergetes 131, 147, 152

Pumi-Jaton 318, 319, 321, 329

Pu-Rasap 96

Puszchi-enni 240

Puzur-Malik 42

Puzurum 104, 105

Q

Qaha 117

R

Ramose 118

Ramzes II 117, 118, 120, 121, 126, 154

Ramzes III 126, 129, 142, 152, 155, 293

Ramzes V 135, 143

Rapiu 236, 261

Raszap-abu 184, 185, 187, 191, 194, 214,
215, 218, 222, 232–234, 238, 238, 239,
241, 243, 254

Raszap-balaṭu/rapi' 231, 232, 242, 256

Raszap-bel-idri 239, 261

Raszap-ili 231–243, 250, 252, 253, 261

Raszap-iramszi 241, 261

Raszap-Jaton 320, 321, 329

Raszap-la'i 106, 108, 232, 232, 236–238, 254

Raszappa-ili 233, 253

Raszpan 185, 219

Re'i-Malik 31, 39, 57, 66, 72, 75, 81, 82

Refajasz 257

Reszef 281, 290, 291

Reszpu 135, 135, 138, 143

Ri'ṣi 243

Rihṣi-Dagan 242

Rihṣu 231, 232, 234, 254

Riszpaj(a) 185, 187–189, 219

Runtija (Runta) 162, 248, 275, 277, 278,
278, 339, 341**S**

Sargon Wielki 63, 87, 99, 109, 336

Sasijanu 189

Seba 117

Sen-Nefer 114, 140

Sezostris III 114

Sib-damu 40, 40, 46

Sobekhotep III 132

Sul 128, 128

Sumu-Jaman 106

Szaggar-tali' 234

Szamasz-gamil 235

Szamranu 190

Szanib/p 310

Szaumi 105

Szeder 126

Szedu-hotep 125, 141

Szu-iliszu 87

Szymon II 306

Ṣi-damu 46

Ṣitqanu 175, 210

T

Tachan 281

Tagi-Irszap(pa) 188, 189, 222, 226

Taharka 144, 146

Takbitu 231, 256

Taktenu 190

- Tarkabbu 46
 Telach 281
 Teszma-damu 38
 Tiglatpilesar III 315
 Tili-szarruma 241
 Tiriş/szra(ma) 165–167
 Totmes III 134, 139, 153
 Totmes IV 114, 140, 155
 Tubitenu 192, 215
 Tuja 117
 Tura-Raszap 235, 261
 Tutenchamon 113, 128, 134, 140, 141
 ʾab-Raszap 106, 108
- U**
- Uggala 232, 256
 Ukal-Dagan 240
- W**
- Wach 126
- Y**
- Yitti(n)-Rasap 96
- Z**
- Za'asze 38, 45
 Zadamma 238
 Zimri-lim 104
 Zu-Asztarti 233, 234, 236, 237, 240–242,
 257
 Zu-Ba'ala 232, 236, 238
 Zu-Marduk 257
 Zu-Ra(szap) 238, 257
 Zu-Zababa 257
 Zuhu'anu 40
 Zuzanu 235–237, 239, 254

INDEKS NAZW GEOGRAFICZNYCH

A

Ādatu 37, 83
Āmatu 33, 49, 50, 53, 81, 81
Ābd-Azīz 283
Aberdeen 123, 156
Abusir 154, 155, 155
Abu-Şalabich 22, 88, 283
Abydos 143, 312, 315
Alalach 16, 72, 76, 165–167, 200, 338, 341
Alaszija 317, 324, 324, 327
Aleksandria 288, 306
Aleppo 188, 273
Alicante 331
Amman 309
Ammon 16, 309
Amyklai 326–328, 326–328
Anatolia 15, 162, 202, 247, 249, 251, 264, 265, 267, 278, 338, 341
Apollonia-Arsuf 17, 280, 311, 313–316, 313, 339
Arinna 205
Armi 40, 40, 47, 67, 84
Aru 184
Arugadu 37, 57, 84
Arzawa 264
Asjut 134
Asyria 341
Aszdod 187, 235
Asztarot 208, 208
Atani 30–33, 35–56, 39–41, 58, 58, 66, 71, 72–75, 77–82, 81
Ateny 144, 159

Athribis 126–128, 128, 130, 142, 157
Awinion 115, 120

B

Babilon 17, 107, 110, 213
Babilonia 110, 258, 285, 336, 341
Berlin 128, 154, 161, 274
Bibita 179, 180, 183, 197, 208, 211
Borsippa 213
Bubastis 146
Buhen 155
Buzga 248
Buzqa 228, 228, 229, 248, 261
Byblos 137, 163, 164

C

Cambridge 115, 145
Chana 103
Chicago 110, 126
Coricus (Kızkalesi) 276, 278, 278
Cylicja 162, 211, 214, 248, 259, 274–279, 276, 338
Cypr 15, 17, 124, 159, 160, 200, 267, 288, 293, 314, 317, 317, 321–330, 321, 334, 339, 340, 342

D

Da'azu 32, 84
Daraum 32, 38, 48, 55, 83

Deir el-Medina 113, 115, 117, 120, 128, 128, 140, 141, 141, 143, 144, 157
 Duszigu 32
 Gunu(m) 31, 33-37, 34, 40, 42-44, 47, 51-54, 53, 57, 66, 73, 75-82, 75, 78, 182, 183, 207, 211-213, 213

Ε

Ebla 17, 19, 20, 25, 29, 29, 30, 33, 33, 37, 40, 51, 58, 63, 65, 67-69, 71, 72, 74-78, 76, 78, 79, 80-84, 86-88, 90-92, 92, 95-98, 95, 107-109, 124, 168, 178, 199, 209, 210, 212, 214, 224, 225, 243, 251, 260, 260, 283, 301, 335-338, 340, 342
 Egipt 15, 17, 19, 107, 112, 122, 123, 130, 133, 138, 140, 141, 145, 147, 148, 152, 156, 158, 164, 208, 268, 294, 306, 311, 315, 316, 322, 336, 337, 339, 342
 Eirenopolis-Neronias (Düzici) 276
 Elam 15, 17, 99, 258, 336, 340
 Elefantyna 312
 El-Simbillawein 143
 Emar 19, 20, 107, 108, 162, 166, 216, 227, 228, 228, 230, 233, 234, 237, 242-258, 245, 248, 251, 260-264, 267, 275, 301, 338, 340-342
 E-meslam 88
 Enegi 86, 88
 d'Es Cuyram 331

F

Fara 87, 88,
 Fenicja 15, 16, 280, 290, 310, 311, 314, 315, 341, 342
 Filadelfia 122
 Florencja 136

G

Gebel Agg 114, 140
 Gerçin 274
 Giza 112
 Grecja 159, 288

H

Hadrumentum 331, 332
 Hamat 80, 81, 81
 Harran 106
 Hasuwan 43
 Hattusas 211, 264
 Hazor 266, 269
 Heidelberg 137
 Helos 323, 324
 Herakleopolis 130, 135-137, 164
 Hibis 129, 145, 163

I

Ibiza 275, 325, 331, 332
 Idalion 318-321, 326, 329
 Ilisztam'u 175, 210
 Inbubu 211
 Irar 32
 Izrael 15, 17, 166, 207, 280, 284-286, 288, 289, 290, 294, 296, 302, 307, 311, 313, 327, 336, 339, 342

J

Jarkutu 182

K

Kair 112-114, 126, 143, 144, 281
 Kanaan 37, 70, 84, 129, 138, 140, 159, 160, 200, 267, 288, 338, 341
 Karatepe 274, 277, 278, 341
 Karkemisz 194, 241, 284
 Karnak 112, 131, 146, 147, 151-153
 Kartagina 15, 16, 83, 316, 331, 332, 339

- Kesz 86
 Kition 200, 293, 318–321, 324, 327, 329
 Kizzuwatna 211
 Kreta 211
 Kue 274, 277, 278, 338, 341
 Kuta 85, 87–90, 89
- L**
- Lakonia 326
 Larsa 87, 268
 Larugatu 211
 Lejda 124, 125, 157, 158
 Liban 315
 Londyn 125, 126, 148, 155
 Lubanu 37, 84
- M**
- Manuwat 32, 32
 Mari 36, 45, 65, 83, 103–109, 105, 108, 109, 174, 182, 196, 211, 219, 336, 337, 340, 341
 Maszgradu 41, 64
 Medinet Habu 129, 142, 293
 Meir 130
 Memfis 112, 113, 121–123, 125, 126, 141, 143, 144, 148, 151, 153, 157, 312, 315
 Mezopotamia 15, 88–91, 108, 109, 199, 202, 206, 245, 251, 267, 270, 277, 288, 288, 300, 327, 333, 336
 Mitanni 165, 167
 Mulukku 180, 183, 211, 213
 Muriku 32, 84
- N**
- Nahal Hewan 285
 Nei 44, 84
 Nowy Jork 130, 131, 146
 Nil 134, 135, 316, 339, 341
- Nubia 114, 114, 121, 139, 140, 142, 147, 152, 155
 Nuzi 113
- O**
- Orontes 72, 112, 151
- P**
- Paleokastro (Pyla) 318, 322, 323, 327
 Palmyra 22, 275, 277, 333, 334, 334, 340, 342
 Peloponez 323, 324, 327, 328
- Q**
- Qantir 125, 126, 142, 143, 157
- R**
- Rabban 233
 Ramesseum 145
 Riszpon 310, 315
 Rszaf 315
- S**
- Sai 114, 139, 151, 155
 Salbat 60
 Sam'al 257, 259, 274, 276–278, 338, 341
 Sarrap 44, 84
 Sepyra 276
 Surub 60
 Sydon 17, 275, 311, 316, 339
 Syria 71, 72, 94, 99, 109, 138, 151, 159, 160, 162, 164, 199, 200, 201, 246, 248, 249, 256, 266, 268, 275, 277, 278, 283, 327, 336–338, 340, 341

- Syro-Kanaan 15, 200, 207, 267, 285, 307, **U**
 327
 Szagma 231, 249
 Szaku 55, 84
 Szamutu 32, 36, 84
 Szi'amu 35, 43, 50, 53, 78, 83
- T**
- Tamassos 318, 328, 329
 Teby 22, 112, 115–118, 128, 128, 134, 141, 155
 Tel Awiw 17, 313
 Tell 'Aszarneh 80, 80
 Tell el-Amarna 17, 80
 Tell el-Borg 113, 140, 155, 157
 Tell Ta'anach 266–268
 Tell Sifr 273, 338, 341
 Terqa 103, 104, 105, 107, 108, 336
 Toszka 114
 Troja 325
 Tunip 30, 33, 35, 36, 41, 42, 45, 47–50, 53,
 53, 55–57, 80–82
 Turyn 118, 128–130
 Tuttul 57, 70, 103, 104, 107, 211, 336
 Tyr 138
- Ugarit 15, 17, 20, 67, 76, 76, 94, 108,
 109, 156, 168, 169, 169, 173, 177, 178,
 180–184, 187, 194–196, 194, 195, 198,
 200, 205, 206, 207, 209–216, 219, 226,
 227, 237, 239, 240, 243, 244, 245, 246,
 248, 249, 251, 257, 257, 264, 267, 269,
 282, 301, 317, 327, 337, 338, 340–342,
 341
 Ur 86–90, 87, 89
- W**
- Wadi Es-Sebu'a 121, 142
 Wadi Murabba'at 285
 Wiedeń 113, 120
- Z**
- Zabalam 87
 Zagazig 143
 Zaggatti 233
 Zincirli 274, 275, 341

INDEKS ŹRÓDEŁ

Anatolia

KUB XXVII, 1 v.II:23 264
KUB XXXIV, 102 II:13 264

Biblia

Wj 9,1-7 295
9,3 283
9,17-26 295, 296
9,23.24 295
Lb 26,35-37 291
Pwt 32,23-25 307
32,23 200
32,24 281, 286, 289, 298, 300, 307,
308
2 Sm 24,13.15 283
2 Krl 1,2,3,6.16 171
1 Krn 3,21 257
3,24 221
4,42 257
7,2 257
7,25 281, 290, 291, 291, 307, 313
8,37 257
9,43 257
21,12.14 283
Ne 3,9 257
8,7 221
10,11 221
Hi 1,16 295
5,6-7 301
5,7 25, 281, 292, 297, 299, 302-308
30,29 299
41,20 300, 301
Ps 2 292
76 294, 296

76,4 25, 200, 281, 291, 293, 293, 294,
300-302, 305, 307, 308, 313
78 295, 296, 296
78,48 25, 281, 292, 294-296, 300-305,
307, 308
78,49-51 296
78,50 295
91,5-6 286
Pnp 8,6 25, 281, 292, 300, 303-305, 307,
308
Syr 43,14 307
43,18 281, 304, 305, 305, 308
Lm 3,13 300, 301
Ha 3 282, 283, 285, 285
3,3-15 282
3,5 99, 281, 282, 294, 289, 295, 306-
308
Mt 10,25 171
12,24.27 171
Mk 3,22 171
Łk 11,15.18-19 171

Cypr

British Museum, Londyn

BM 118.300 320
BM 125.096 320
BM 125.315 319
BM 125.316 319
BM 125.320 319
BM 125.321 318
BM 125.322 318
BM 125.326 319
BM 125.327 320, 321
BM 125.328 319

- Louvre, Paryż
 AO 4411 318
 AO 4826 321
 AO 7090 318
 Metropolitan Museum of Art, Nowy Jork
 74.51.2278 321
 74.51.2294 321
- Ebla***
- TM.74.G.120 r.V:3 58
 TM.75.G.336 r.VII:7 58
 TM.75.G.336 v.III:5 58
 TM.75.G.336 v.V:8 58
 TM.75.G.570 r.VI:2 31
 TM.75.G.1224 v.II:2 (?) 58
 TM.75.G.1259 r.XI:3 58
 TM.75.G.1264 r.IV:11 31
 TM.75.G.1264 r.XI:5 31
 TM.75.G.1265 v.IX:19 58
 TM.75.G.1284 v.IV:9-V:6 31
 TM.75.G.1289 r.VI:3 31
 TM.75.G.1292 v.II:7 32
 TM.75.G.1345 (*ARET II* 14, XX:5; *MEE II* 30, v.IX:5) 32
 TM.75.G.1348 v.VI:15 32
 TM.75.G.1348 v.VI:18 32
 TM.75.G.1361 r.XII:2 32
 TM.75.G.1364 v.VI:1 32
 TM.75.G.1369 IX:9 32
 TM.75.G.1376 r.II:3 33
 TM.75.G.1379 33
 TM.75.G.1389 33
 TM.75.G.1395 r.VI:11 59
 TM.75.G.1405 r.VI:6 59
 TM.75.G.1414 v.VIII:1-5 33
 TM.75.G.1418 r.VI:17 33
 TM.75.G.1418 r.VII:5 33
 TM.75.G.1418 r.VIII:6 34
 TM.75.G.1428 34
 TM.75.G.1434 v.VII:7 34
 TM.75.G.1435 v.IV:6 34
 TM.75.G.1435 v.XIII:20 34
 TM.75.G.1438 v.VIII:4 34
 TM.75.G.1438 v.VIII:11 34
 TM.75.G.1440 r.XI:4 59
 TM.75.G.1446 v.III:10 59
 TM.75.G.1464 r.VIII:10 35
 TM.75.G.1464 r.IX:23-X:14 35
 TM.75.G.1464 r.XI:25-XII:6 35
 TM.75.G.1464 v.XI:16-17 283
 TM.75.G.1464 v.XIII:27 35
 TM.75.G.1466 r.VI:8 35
 TM.75.G.1520 53
 TM.75.G.1520 v.I:13 35
 TM.75.G.1520 v.I:16 35
 TM.75.G.1520 v.XI:22 35
 TM.75.G.1540 v.III:1 35
 TM.75.G.1541 III:9 36
 TM.75.G.1541 VI:3 36
 TM.75.G.1560 v.VI:4 36
 TM.75.G.1560 v.VI:9 36
 TM.75.G.1560 v.IX:10 36
 TM.75.G.1560 v.X:16 36
 TM.75.G.1562 II:8 59
 TM.75.G.1567 r.XII:16 59
 TM.75.G.1585 r.IV:20 283
 TM.75.G.1586 v.VII:2 36
 TM.75.G.1586 v.VIII:4 36
 TM.75.G.1590 v.VI:6 36
 TM.75.G.1591 v.XIX:5 37
 TM.75.G.1667 V:8 59
 TM.75.G.1680 v.V:13 37
 TM.75.G.1688 r.VIII:1 37
 TM.75.G.1730 v.IV:15-29 48
 TM.75.G.1730 v.IV:26 37
 TM.75.G.1730 v.V:23 37
 TM.75.G.1730 v.XVI:3 37
 TM.75.G.1731 v.V:13 37
 TM.75.G.1743 r.V:4 38
 TM.75.G.1743 r.V:19-VI:5 38
 TM.75.G.1744 v.I:15 (?) 59
 TM.75.G.1764 r.V:18 38
 TM.75.G.1764 r.VI:19 38
 TM.75.G.1764 r.VII:22 38
 TM.75.G.1764 r.VII:27 38
 TM.75.G.1764 r.VIII:15 38

* W przypadku różnych numerów wersów podane są także sigła publikacji.

- TM.75.G.1764 r.IX:3 38
 TM.75.G.1764 r.IX:6 39
 TM.75.G.1764 r.IX:13 39
 TM.75.G.1764 r.IX:20 39
 TM.75.G.1764 r.IX:26 39
 TM.75.G.1764 r.X:24' 39
 TM.75.G.1764 r.XI:6 39
 TM.75.G.1764 r.XI:23 40
 TM.75.G.1764 v.II:11 40
 TM.75.G.1764 v.IV:3 40
 TM.75.G.1764 v.V:5 40
 TM.75.G.1764 v.V:10 40
 TM.75.G.1764 v.V:21' 40
 TM.75.G.1764 v.VI:3 41
 TM.75.G.1771 r.III:17 41
 TM.75.G.1771 r.XI:5 41
 TM.75.G.1771 v.II:8' 41
 TM.75.G.1771 v.VI:7 41
 TM.75.G.1771 v.XV:14 41
 TM.75.G.1771 v.XVI:5 41
 TM.75.G.1775 v.II:4 59
 TM.75.G.1789 r.I:4 42
 TM.75.G.1825+3131 58
 TM.75.G.1828 (*ARET I* 7, v.XV:25; *MEE*
X 14, v.IX:26') 42
 TM.75.G.1833 r.IV:13 (?) 59
 TM.75.G.1837 v.VIII:14'-19' 42
 TM.75.G.1860 r.XIX:24 42
 TM.75.G.1860 r.XXI:24 42
 TM.75.G.1869 v.IX:9 59
 TM.75.G.1871 r.IX:3 42
 TM.75.G.1871 v.I:9 42
 TM.75.G.1871 v.II:8 43
 TM.75.G.1873 v.IX:11 60
 TM.75.G.1878 r.V:9 43
 TM.75.G.1878 r.VI:14 60
 TM.75.G.1878 (*MEE X* 24, r.VII:10; *ARET*
XV/1 40, r.VII:12) 43
 TM.75.G.1879 v.IX:3 43
 TM.75.G.1880 r.XII:5 60
 TM.75.G.1902 r.XIII:3 43
 TM.75.G.1902 v.I:5 43
 TM.75.G.1918 r.XIV:29 43
 TM.75.G.1918 r.XIX:17 43
 TM.75.G.1923 r.IX:8-17 43
 TM.75.G.2000+2005+ 58
 TM.75.G.2004+2001+ 58
 TM.75.G.2011 v.I:5 44
 TM.75.G.2040 v.VI:8 44
 TM.75.G.2075 r.V:30 44
 TM.75.G.2075 r.VII:17 44
 TM.75.G.2075 r.VII:21 44
 TM.75.G.2087 r.I:6 44
 TM.75.G.2092 44
 TM.75.G.2128 v.IV:2 45
 TM.75.G.2167 v.IX:6 60
 TM.75.G.2238 r.II:16 45
 TM.75.G.2238 r.IV:8 45
 TM.75.G.2238 r.IV:15 45
 TM.75.G.2238 r.VI:17 45
 TM.75.G.2238 r.VIII:1 45
 TM.75.G.2238 r.IX:7 45
 TM.75.G.2238 r.X:2 46
 TM.75.G.2238 r.X:20 46
 TM.75.G.2238 r.X:24 46
 TM.75.G.2238 r.X:28 46
 TM.75.G.2238 r.XI:3 46
 TM.75.G.2238 r.XI:11 46
 TM.75.G.2238 r.XII:7 46
 TM.75.G.2238 r.XII:13 46
 TM.75.G.2238 r.XII:19 46
 TM.75.G.2238 v.I:2 46
 TM.75.G.2238 v.I:12' 47
 TM.75.G.2238 v.II:23 47
 TM.75.G.2238 v.XI:6 47
 TM.75.G.2332 v.X:1-5 47
 TM.75.G.2336 r.IX:15 60
 TM.75.G.2355 v.III:24 (?) 60
 TM.75.G.2359 v.VIII:16 47
 TM.75.G.2362 v.XIV:20 47
 TM.75.G.2363 v.XIV:9 47
 TM.75.G.2363 v.XV:21 47
 TM.75.G.2365 v.I:10 47
 TM.75.G.2365 v.IX:22 48
 TM.75.G.2403 r.I:17 48
 TM.75.G.2428 r.VI:38 48
 TM.75.G.2428 r.XI:11 48
 TM.75.G.2428 r.XVI:36 48
 TM.75.G.2428 r.XXVII:15 48
 TM.75.G.2429 r.VII:8-24 50

- TM.75.G.2429 r.VII:19 48
 TM.75.G.2429 r.VIII:5 49
 TM.75.G.2429 v.XXXI:14 49
 TM.75.G.2462 r.XVIII:19 49
 TM.75.G.2462 v.VI:13 49
 TM.75.G.2464 r.XIII:15 49
 TM.75.G.2464 v.I:1 49
 TM.75.G.2465 r.XI:4 49
 TM.75.G.2465 r.XIII:26 49
 TM.75.G.2502 r.XVIII 11–25 49
 TM.75.G.2507 r.VII:21–33 50
 TM.75.G.2507 r.XI:34–XII:7 50
 TM.75.G.2507 r.XII:6 50
 TM.75.G.2507 r.XII:30 50
 TM.75.G.2508 r.X:3 50
 TM.75.G.2508 r.XIV:5 50
 TM.75.G.2508 v.V:22 50
 TM.75.G.2525 (*ARET I* 1, v.XIII:4; *MEE*
 X 44, v.VI:8) 51
 TM.75.G.2590 v.III:20 60
 TM.75.G.2590 v.X:28 51
 TM.75.G.2590 v.XII:12 51
 TM.75.G.2628 r.IV:4 51
 TM.75.G.3041 r.VII:4' 51
 TM.75.G.3042 v.I:6' 60
 TM.75.G.3069 II:3 60
 TM.75.G.3072+3073 v.III:10' 51
 TM.75.G.3179 II:1' 51
 TM.75.G.3215 III:5' 51
 TM.75.G.3229 r.IV:5 51
 TM.75.G.3249+3293 v.II:5' 60
 TM.75.G.3264 r.I:3' 52
 TM.75.G.3267 v.II:5' 52
 TM.75.G.3274 I:2' 52
 TM.75.G.3373 III:2' 60
 TM.75.G.3481 III:4 52
 TM.75.G.3505 v.IV:8' 52
 TM.75.G.3521 r.VII:10' 60
 TM.75.G.3532 r.II:12 52
 TM.75.G.3565 63
 TM.75.G.3565 III:6' 60
 TM.75.G.3593 r.III:6 52
 TM.75.G.3593 v.VII:5' 53
 TM.75.G.3706 v.III:11' 53
 TM.75.G.3913:1 61
 TM.75.G.4016 I:2 61
 TM.75.G.4089 I:5 61
 TM.75.G.4146 r.II':1' 53
 TM.75.G.4165 v.I':5 61
 TM.75.G.4213 r.III':2' 61
 TM.75.G.4258 V:6' 61
 TM.75.G.4297 I':2' 53
 TM.75.G.4440 I':1' 61
 TM.75.G.4478+4484+4489 v.IV':12 53
 TM.75.G.4819+4827+4829+4831
 v.III':1' 53
 TM.75.G.4830+4850+4853 III':5 53
 TM.75.G.4830+4850+4853 IV':4 53
 TM.75.G.4866 I':2' 54
 TM.75.G.4954 I':4' 54
 TM.75.G.5120+5121 r.II':5' 61
 TM.75.G.5165 I':1' 54
 TM.75.G.5254 v.VI':6' 61
 TM.75.G.5306 r.II':8' 61
 TM.75.G.5366 I':5' 61
 TM.75.G.5378 r.I':1' 61
 TM.75.G.5386 v.IV:1' 54
 TM.75.G.5396 III':1' 61
 TM.75.G.5407 II':7' 61
 TM.75.G.5425 II':2' 54
 TM.75.G.5477 I':5' 54
 TM.75.G.5483 II':2' 61
 TM.75.G.5754 I':7' 54
 TM.75.G.10072 r.XI:8 61
 TM.75.G.10074 r.XVIII:30 54
 TM.75.G.10074 r.XXIV:6 54
 TM.75.G.10074 v.IV:33 54
 TM.75.G.10074 v.V:28 54
 TM.75.G.10074 v.VI:16 55
 TM.75.G.10074 v.XII:31 55
 TM.75.G.10074 v.XII:41 55
 TM.75.G.10074 v.XIII:28 55
 TM.75.G.10077 v.IV:20 55
 TM.75.G.10077 v.V:19 55
 TM.75.G.10088 r.XVI:9 55
 TM.75.G.10143 r.VIII:4 55
 TM.75.G.10143 r.XI:14 55
 TM.75.G.10144 v.VIII:7 55
 TM.75.G.10182 r.IX:2 55
 TM.75.G.10182 r.XVI:5 55

- TM.75.G.10201 r.XXIX:12 56
 TM.75.G.10201 v.XVI:9 56
 TM.75.G.10210 r.VII:13 56
 TM.75.G.10281 63
 TM.75.G.10281 v.II:17 61
 TM.75.G.11010+ r.II:6 56
 TM.75.G.11010+ r.II:13 56
 TM.75.G.11045 56
 TM.75.G.20498 56
 TM.76.G.12 56
 TM.76.G.177-179 56
 TM.76.G.222 56
 TM.76.G.223 r.II:1-IV:5 57
 TM.76.G.272 r.III:11 62
 TM.76.G.272 r.IV:12 62
 TM.76.G.522 (*ARET VIII* 522, XIX:24; *MEE V* 2, v.IX:24) 57
 TM.76.G.523 (*ARET VIII* 523, XXII:13; *MEE V* 3, v.XI:13) 57
 TM.76.G.525 57
 TM.76.G.525 II:8 62
 TM.76.G.525 VII:24 62
 TM.76.G.525 (*ARET VIII* 525, XIII:8; *MEE V* 5, r.XIII:28) 57
 TM.76.G.525 (*ARET VIII* 525, XXIII:14; *MEE V* 5, v.X:14') 62
 TM.76.G.527 XV:11 62
 TM.76.G.530 v.I:21 62
 TM.76.G.530 v.XIV:14 57
 TM.76.G.531 (*ARET VIII* 531, XVII:2; *MEE V* 11, v.V:2). 62
 TM.76.G.531 (*ARET VIII* 531, XXV:16; *MEE V* 11, v.XIII:16) 57
 TM.76.G.533 (*ARET VIII* 533, XX:9; *MEE V* 13, v.VII:9) 62
 TM.76.G.534 (*ARET VIII* 534, XIV:1; *MEE V* 14, v.II:1') 57
 TM.76.G.538 (*ARET VIII* 538, XI:2; *MEE V* 18, v.II:2) 62
 TM.76.G.538 (*ARET VIII* 538, VI:14; *MEE V* 18, v.VI:14) 62
 TM.76.G.540 XIII:20 57
 TM.76.G.541 X:3 62
 VE 447 46
 VE 806 58
- Egipt**
 Ägyptisches Museum, Berlin
 14462 128
 Anthropological Museum, Aberdeen
 1578 123
 Aswan Museum, Asuan
 16 121
 British Museum, Londyn
 BM 161 135
 BM 191 (dawniej 646) 117
 BM 263 115
 BM 264 116
 BM 355 (dawniej 650) 118
 BM 5647 b 135
 BM 10042 136
 Calvet Museum, Awinion
 A 16 115
 Egyptian Museum, Kair
 JE 62306 134
 JE 70222 113
 JE 86123 126
 Fitzwilliam Museum, Cambridge
 EGA 3002.1943 115
KRI III, 266:5-7 126
KRI III, 583:15 118
KRI III, 603:9-15 117
KRI III, 621:5-9 118
KRI III, 788:7-11 115
KRI III, 791:13-792:2 117
KRI III, 792:4-793:1 117
KRI IV, 240:15-241:1 116
KRI IV, 241:4-6 116
KRI IV, 443:3 120
KRI V, 22:10 129
KRI VII, 141:5-143:1 135
KRI VII, 143:4-8 135
 Kunsthistorisches Museum, Wiedeń
 1012 120
 Louvre, Paryż
 C 86 116
 E 10486 129
MH I 27:25 129
 Memfis
 M 2775 122
 M 2792 121, 121

- Metropolitan Museum of Arts, Nowy Jork
 Field no. 270575 134
 Fish Amulet 43 112
 MMA 35.9.21 130, 131
- Museo Archeologico, Bolonia
 KS 1821 135
- Museo Egizio, Turyn
 50066 (dawniej 1601) 118
 50067 128
- Oriental Institute, Chicago
 10569 126
- Papirus Brooklyn
 35.1446 132
- Papirus Chester Beaty
 VII, vs. 4:9 120
- Papirus Harrisa
 X:6-7 137
- Papirus Imutesa
 kol.28:7 131
 kol.31:2 131
- Papirus Lejda
 I 343 + I 345, rto V:6 124
 I 343 + I 345, rto XI:13 125
- Papirus Tebtunis I
 X 5:13 131
- Papirus Turyn
 1982 129
- Papirus Wilbour
 A 41:5 135
 A 68:36 135
 B 8:22 135
- PM I/2*, 717 120
PM I/2, 719 120
PM I/2, 719-720 117
PM I/2, 723 117
PM I/2, 727 118
PM I/2, 730 115
PM I/2, 733 118
PM II, 3 131
PM II, 185 112
PM III/2/3, 849 125
PM III/2/3, 860 123
- PM III/2/3*, 861 121
PM VII, 64 121
PM VII, 94 115
- Roemer- und Pelizaeus Museum,
 Hildesheim
 1100 125
- Sai
 S. 108 114
- Tell el-Borg
 TBO 760 113
- Tell el Amarna
 EA 31:11, 29 264
 EA 35:13-14 317
 EA 35:35-39 317
- University College, Londyn
 UC 14400 125
 UC 14401 126
- University Museum, Filadelfia
 E 13620 122
- Urk. IV*, 1282:15 112
Urk. IV, 1302:7 112
Urk. IV, 1311:1-2 112
Urk. VIII, 31b 131
Urk. VIII, 47b:8 131
- Emar***
Emar VI, 1:38 237
Emar VI, 1:41 237
Emar VI, 2:34 237
Emar VI, 4:29 237
Emar VI, 4:30 237
Emar VI, 14:11 237
Emar VI, 14:13 237
Emar VI, 14:30 237
Emar VI, 15:1 237
Emar VI, 15:15 237
Emar VI, 15:17 237
Emar VI, 17:42 237
Emar VI, 20:3 237
Emar VI, 20:7 237
Emar VI, 20:11 237
Emar VI, 34C:36' 238

* Indeks uwzględnia jedynie teksty z największego zbioru *Emar VI*; pozostałe teksty występują tylko w katalogu źródeł zawartym w pracy, przez co są łatwe do odnalezienia.

- Emar VI*, 44:11 238
Emar VI, 45:8 238
Emar VI, 50:5 238
Emar VI, 76:7 228
Emar VI, 80:38 238
Emar VI, 81:6 238
Emar VI, 89:6 238
Emar VI, 97:5 238
Emar VI, 113:10 238
Emar VI, 114:9 238
Emar VI, 126:29 238
Emar VI, 140:9 238
Emar VI, 144:29 238
Emar VI, 144:31 238
Emar VI, 147:12 239
Emar VI, 148:29 239
Emar VI, 149:34 239
Emar VI, 150:26 239
Emar VI, 153:27 239
Emar VI, 156:31 239
Emar VI, 157:9' 239
Emar VI, 158:6 239
Emar VI, 159:31 239
Emar VI, 159:32 239
Emar VI, 161:6 239
Emar VI, 161:8 239
Emar VI, 161:9 239
Emar VI, 171:28' 240
Emar VI, 176:25 240
Emar VI, 176:27 240
Emar VI, 181:4 240
Emar VI, 181:6 240
Emar VI, 181:7 240
Emar VI, 181:13 240
Emar VI, 181:14 240
Emar VI, 182:1 240
Emar VI, 197:1 240
Emar VI, 256:35 240
Emar VI, 274:5 228
Emar VI, 276:5 240
Emar VI, 278:6 240
Emar VI, 281:1' 240
Emar VI, 366:4 240
Emar VI, 366:6 241
Emar VI, 373:74' 228
Emar VI, 373:75' 228
Emar VI, 378:10 229
Emar VI, 378:11 229
Emar VI, 378:34' 229
Emar VI, 380:9 229
Emar VI, 382:4 229
Emar VI, 383:9' 229
Emar VI, 465:4' 229
Emar VI, 471:14 229
Emar VI, 472:60' 229
Emar VI, 472:68' 229
Emar VI, 473:13' 229
Emar VI, 474:3' 229
Emar VI, 479:2' 229
Emar VI, 483:4' 229
Emar VI, 489:2' 229
Emar VI, 520:3' 230
Emar VI, 520:5' 230
Emar VI, 532:4' 230
Emar VI, 604–6:1 241
Emar VI, 669:73 230
Emar VI, 775:13 230
- Mari**
 ARM XIII, 66:5 104
 ARM XIII, 94:5 104
 KTT 35:4 104
 KTT 46:5–6 104
 TFR 1, 1 104
 TFR 1, 5 105
- Ugarit**
 teksty alfabetyczne
*KTU*² 1.2.I:6 171
*KTU*² 1.2.I:38.43 171
*KTU*² 1.2.III:8.16.21.23 171
*KTU*² 1.2.IV:7.14.16.22.24–25.29 171
*KTU*² 1.2.IV:8 171
*KTU*² 1.5.II:24 287
*KTU*² 1.6.I:42–43 171
*KTU*² 1.6.III:1.3.9 171
*KTU*² 1.6.IV:16 171
*KTU*² 1.14.I:19 169
*KTU*² 1.15.II:4 171
*KTU*² 1.15.II:6 171

- KTU*² 1.18.I:31 171
*KTU*² 1.18.IV:8 171
*KTU*² 1.19.IV:2 171
*KTU*² 1.27:9 177
*KTU*² 1.39 172, 179
*KTU*² 1.39:4 171
*KTU*² 1.39:7 172, 172
*KTU*² 1.39:12.17 206
*KTU*² 1.39:17 172
*KTU*² 1.41 172, 176
*KTU*² 1.41:13 172
*KTU*² 1.41:16 172
*KTU*² 1.41:28–29 172, 206
*KTU*² 1.47 181, 184
*KTU*² 1.47:27 173
*KTU*² 1.78 173, 198, 206, 230
*KTU*² 1.78:4 173
*KTU*² 1.79:8 175
*KTU*² 1.81:10 175
*KTU*² 1.81:11 176
*KTU*² 1.82:1–3
*KTU*² 1.82:3 176
*KTU*² 1.87 172
*KTU*² 1.87:14 176
*KTU*² 1.87:17 176
*KTU*² 1.87:31 176
*KTU*² 1.90 183
*KTU*² 1.90:1–8 177, 182
*KTU*² 1.90:2 176
*KTU*² 1.90:5 199
*KTU*² 1.90:20 178
*KTU*² 1.91 207
*KTU*² 1.91:11 178
*KTU*² 1.91:15 178, 202
*KTU*² 1.100 211
*KTU*² 1.100:31 178
*KTU*² 1.100:77 179, 207
*KTU*² 1.102:10 179
*KTU*² 1.102:12 206
*KTU*² 1.103:40 179
*KTU*² 1.105 204
*KTU*² 1.105:1 179
*KTU*² 1.105:11 180
*KTU*² 1.105:7 180
*KTU*² 1.105:25 177, 180
*KTU*² 1.105:25–26 204
*KTU*² 1.106 205
*KTU*² 1.106:1 180
*KTU*² 1.106:1–2.6–8 204
*KTU*² 1.106:6 177, 180
*KTU*² 1.106:18 212
*KTU*² 1.106:19 217
*KTU*² 1.106:22–23 211
*KTU*² 1.107:40 180
*KTU*² 1.108:15 180
*KTU*² 1.109:22 181
*KTU*² 1.112:10–11 174
*KTU*² 1.118 168, 173, 184
*KTU*² 1.118:26 181
*KTU*² 1.119:14–15 177
*KTU*² 1.123:31 181, 204
*KTU*² 1.126:3 181
*KTU*² 1.126:5 181
*KTU*² 1.132 205
*KTU*² 1.134:2 181
*KTU*² 1.148:1–9 184
*KTU*² 1.148:8 181
*KTU*² 1.148:23–44 184
*KTU*² 1.148:32 181, 206
*KTU*² 1.164:1–2.3–9 177
*KTU*² 1.165:2 182
*KTU*² 1.165:3 182
*KTU*² 1.168:1 182
*KTU*² 1.168:1–7.8–13 177
*KTU*² 1.168:4 200
*KTU*² 1.168:5 182
*KTU*² 1.168:16 183
*KTU*² 1.171:3 183
*KTU*² 3.2 195
*KTU*² 3.2:19 195
*KTU*² 3.9:18 184
*KTU*² 4.33:12 184
*KTU*² 4.52:3 184
*KTU*² 4.63.I:35 184
*KTU*² 4.63.III:45 184
*KTU*² 4.69.I:22 185
*KTU*² 4.75.IV:6 185
*KTU*² 4.75.IV:10 220
*KTU*² 4.86:11 185
*KTU*² 4.93.I:11 185

- KTU*² 4.93.II:17 185
*KTU*² 4.103:5 185
*KTU*² 4.114:10 185
*KTU*² 4.129:10 185
*KTU*² 4.131:6 185
*KTU*² 4.134:8 185
*KTU*² 4.134:9 185
*KTU*² 4.141.I:16 185
*KTU*² 4.141.II:23 185
*KTU*² 4.147:1 185
*KTU*² 4.148:5 217
*KTU*² 4.148:8 186
*KTU*² 4.153:7 186
*KTU*² 4.155:15 186
*KTU*² 4.170:9 186
*KTU*² 4.180:4 186
*KTU*² 4.182:61 186
*KTU*² 4.214:7 217
*KTU*² 4.219:3 186, 207
*KTU*² 4.222:9 186
*KTU*² 4.258:5 186
*KTU*² 4.262:2 186
*KTU*² 4.269:17 186
*KTU*² 4.277:5 186
*KTU*² 4.286:5 186
*KTU*² 4.298:5 187
*KTU*² 4.307:17 187
*KTU*² 4.313:5 187
*KTU*² 4.339:12 187
*KTU*² 4.350:8 187
*KTU*² 4.366:11 220
*KTU*² 4.370:7 187
*KTU*² 4.370:15 187
*KTU*² 4.371:2 220
*KTU*² 4.381:17 217
*KTU*² 4.382:3 187
*KTU*² 4.382:23 187
*KTU*² 4.438:3 187
*KTU*² 4.388:9 217
*KTU*² 4.609:2 187
*KTU*² 4.609:13 187
*KTU*² 4.627:2 187
*KTU*² 4.635:35 187
*KTU*² 4.635:45 187
*KTU*² 4.690:4 188
- KTU*² 4.723:4 217
*KTU*² 4.728:8 188
*KTU*² 4.734:6 218
*KTU*² 4.754:16 188
*KTU*² 4.759:8 188
*KTU*² 4.760:3 188
*KTU*² 4.775:18 220
*KTU*² 4.783:5 188
*KTU*² 4.790:16 183, 208
*KTU*² 5.1:4 188
*KTU*² 5.18:5 188
*KTU*² 6.62:2 183
- teksty akadymjskie
 RS 15.63:11 188
 RS 15.63:12 189
 RS 15.63:18 189
 RS 15.63:19 189
 RS 15.131:v.5' 189
 RS 15.143+15.164:v.14 189
 RS 15.168:20 189
 RS 16.139:4 218
 RS 16.145:10 189
 RS 16.145:16 189
 RS 16.147:4 189
 RS 16.151:5 189
 RS 16.157:11 189
 RS 16.157:20 215
 RS 16.178:13 189
 RS 16.178:17 189
 RS 16.186:6' 190
 RS 16.186:8' 190
 RS 16.205+16.192:4 190
 RS 16.239:10 190
 RS 16.239:17-18 215
 RS 16.249:14 190
 RS 16.254D:4' 190
 RS 16.257+16.258+16.126.II:5 190
 RS 16.257+16.258+16.126.III:35 190
 RS 16.257+16.258+16.126.III:49 190
 RS 16.257+16.258+16.126.III:50 190
 RS 16.280:5' 190
 RS 16.294:6 190
 RS 16.344:4 191
 RS 16.344:9 191
 RS 16.344:12 191

RS 17.20:1' 191
 RS 17.20:4' 191
 RS 17.20:6' 191
 RS 17.20:7' 191
 RS 17.21:2 191
 RS 17.21:4' 191
 RS 17.21:6' 191
 RS 17.21:13' 191
 RS 17.21:14' 191
 RS 17.22+17.87:11 191
 RS 17.22+17.87:15 192
 RS 17.22+17.87:17 192
 RS 17.33:v.1' 192
 RS 17.33:v.2' 192
 RS 17.33:v.6' 192
 RS 17.33:v.7' 192
 RS 17.33:v.17' 192
 RS 17.61:17 192
 RS 17.61:19 192
 RS 17.77:v.10' 192
 RS 17.77:v.13' 192
 RS 17.99:1 192
 RS 17.112:17 193
 RS 17.112:18 193
 RS 17.149:3 193
 RS 17.149:12 193
 RS 17.149:19 193
 RS 17.149:21 193
 RS 17.149:27 193
 RS 17.149:29 193
 RS 17.430.II:6 193
 RS 17.430.IV:5 193
 RS 17.465:3 218
 RS 17.465:5 193
 RS 18.02:v.1 193
 RS 18.20+17.371:16' 194
 RS 18.267:3' 194
 RS 18.280:8' 194
 RS 20.07:2 194
 RS 20.07:8 194
 RS 20.20:r.4 194
 RS 20.024:26 194
 RS 21.07A:13' 194
 RS 22.421.IV(?) :5' 194
 RS 24.264 168

RS 24.280 168
 RS 34.164:4 194
 RS 34.169:13' 194
 RS 34.169:28' 194
 RS 92.2004:16 206

Inskrypcje alfabetyczne

CIS I, 10 318, 319
 CIS I, 14 321
 CIS I, 22 321
 CIS I, 44 320
 CIS I, 88 321
 CIS I, 89 319, 326
 CIS I, 90 319
 CIS I, 91 319
 CIS I, 92 319
 CIS I, 93 320
 CIS I, 94 320
 CIS I, 251 331, 332
 CIS I, 2628 331
 KAI 15 311
 KAI 26 274, 276
 KAI 32 318, 319, 325
 KAI 38 319, 327
 KAI 40 320
 KAI 41 318, 323
 KAI 49 312
 KAI 72 325
 KAI 72A 331
 KAI 214 274
 KAI 215 277
 PAT 2766 333
 RÉS 287-296, 302, 766 311
 RÉS 1212 318
 RÉS 1213 318, 324
 RÉS 1214 318
 RÉS 1353 312
 RÉS 1357 312
 RÉS 1360 312
 RÉS 1529 321
 TSSI II, 60-76 274
 TSSI II, 80-81 277
 TSSI II, 71 275
 TSSI III, 15 274
 TSSI III, 34 319

- TSSI IV, 29 333
- Źródła klasyczne**
- Apollodor, *Biblioteka*, I.4:7 325
- Cicero, *Do przyjaciół XV*, 4:7–9 276
- O naturze bogów*, III:57 325
- Diodor Sycylijski, *Biblioteka historyczna*,
V 16:2 332
- Homer, *Iliada*, I:43–67 200, 325
- XI:157 303
- XXIV:602–617 325
- Hymn Homerycki do Apollona*, 1–9 324
300–304 325
- I.L. Lydus, *O miesiącach*, IV:142 325
- Owidiusz, *Metamorfozy*, VI:146–312 325
- Pauzaniusz, *Wędrówki po Helladzie*,
X.6:5 325
- Polibiusz, *Dzieje Rzymu*, VII 9:2–3 21