

*Kazimiera Mikoś*

**ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY W RECENZJI MOJEJ KSIĄŻKI *BOGINIE DESZCZU (1997)*, AUTORSTWA ARKADIUSZA SOŁTYSIAKA  
I KRZYSZTOFA JAKUBIAKA  
CZĘŚĆ III**

**Mezopotamia**

**21.**

*Szczegółową krytykę opublikowanego przez Autorkę katalogu rzeczy-wistych i rzekomych bogiń deszczu rozpocznijmy od Mezop otamii, czyli tego regionu, w którym odsetek bogiń rzeczywiście związanych z deszczem okazał się najmniejszy. Autorka sama przyznaje, że staro-żytny Bliski Wschód nie jest bliskim jej sercu regionem (12), ale mimo to poświęca mu aż 20 stron, korzystając przede wszystkim z popularyzatorskiej książki K. Łyczkowskiej i K. Szarzyńskiej (1986) oraz zupeł-nie przypadkowego zbioru różnych opracowań.*

Recenzenci zaczynają od powołania się na swój „wykaz” i obliczenia, które - jak wykazałam we wcześniejszych częściach odpowiedzi na re-cenzję (cz. I, punkt 5; cz. II, punkt 6), nie mają żadnej wartości, ponie-waż opierają się na materiale przez Recenzentów zmanipulowanym.

Religioznawca porównawczy nie może znać wszystkich religii, na te-mat których się wypowiada, w takim stopniu, w jakim znają je specjali-ści w zakresie poszczególnych kultur, każdy w „swojej”. Pole badawcze tych ostatnich jest bowiem ograniczone do stosunkowo niewielkiego ob-szaru, podczas gdy przedmiot komparatystyki religioznawczej stanowią wszystkie religie. Stosunek religioznawcy porównawczego do „nie swo-ich” kultur ma niewiele wspólnego z emocjami. Porusza się swobodniej na „swoich podwórkach”, których może być najwyżej kilka, bo je lepiej zna. W dziedzinie kultur Bliskiego Wschodu nie jestem specjalistką, ale to nie znaczy - co próbują sugerować Recenzenci, strzelając przy okazji sporo goli do własnej bramki - że nie mam o nich pojęcia.

Książka K. Łyczkowskiej i K. Szarzyńskiej *Mitologia Mezopotamii* (1986) jest wprawdzie popularyzacją, ale autorstwa kompetentnych ba-daczek, zawierającą obszerne fragmenty tekstów źródłowych, których

wersję polską owe autorki firmują. Fakt, że czynią to w popularyzacji nie ma istotnego znaczenia. Recenzenci zresztą sami zamieszczają tę pozycję w swojej „wzorcowej” bibliografii. Ich gołosłowną opinię, że korzystam „z zupełnie przypadkowego zbioru różnych opracowań” można by wziąć pod uwagę, gdyby dotychczasowe zarzuty okazały się rzetelne. Skoro jednak takimi się nie okazały, można ją po prostu zignorować. Zresztą była już o literaturze mowa (por. II cz. odpowiedzi na zarzuty, punkt 16) i jeszcze będzie przy różnych okazjach.

## 22.

*Pierwszą boginią uznaną przez Autorkę za boginię deszczu jest Ninhursag, sumeryjska bogini-matka. Skojarzenie jej z deszczem zostało dokonane na podstawie mitu o potopie (n.b. nie jest to opowieść sumeryjska, gdyż powstała już na początku II tysiąclecia p.n.e.), w którym potop został sprowadzony na ziemię na rozkaz czterech wielkich bogów: Ana, Enlila, Enkiego i Ninhursang właśnie. Rzecz w tym jednak, że ci bogowie nie są w tekście w żaden sposób powiązani z deszczem: potop tak naprawdę wywołuje na ich rozkaz Iškur, męski jak najbardziej bóg burzy, co zresztą Autorka skrętnie pomija w cytacie. Jeśli można się tu posłużyć analogią, to w taki sam sposób moglibyśmy uznać premiera za kompetentnego w sprawach rozkładu jazdy PKP tylko dlatego, że podlega mu minister transportu.*

Nigdzie nie napisałam, że swoją tezę o pluwiальной naturze Ninhursag uważam za potwierdzoną w takim stopniu, że już nie trzeba się jej przypadkiem zajmować. Na str. 123 stwierdzam, że Ninhursag to jedno z imion bogini-matki (te inne imiona wyliczam) i wyrażam opinię, że chyba nie „zawsze pojmowano ją jako Matkę-Ziemię”, bo źródła sugerują, że „posiadała władzę nad wodami, m.in. deszczowymi”. A następnie przytaczam argumenty, które silniej lub słabiej za tą tezę przemawiają. Jeden jest dość silny.

Recenzenci utrzymują, że opowieść o potopie, której fragment przytaczam jako ów dość silny argument przemawiający na korzyść tezy o pluwiálním charakterze Ninhursag, nie jest opowieścią sumeryjską, „gdyż powstała już na początku II tysiąclecia p.n.e.” Mylą się, oczywiście. Gdybym ja sformułowała podobne stwierdzenie, można by je uznać za pomyłkę niespecjalistki i potraktować pobłaźliwie. Ale ponieważ jego autorami są Recenzenci, uważający się za specjalistów, stawia to ich w bardzo niekorzystnym świetle, zwłaszcza, że uprzednio wciąż się my-

lili. Niektóre teksty sumeryjskie - wbrew temu, co twierdzą - pochodzą z początku II tysiąclecia p.n.e., o czym piszę na str. 122 i podaję odsyłacze. Sumeryjski tekst, o którym mowa, jest najstarszą znaną wersją mitu o potopie w ogóle (tabliczka z Nippur (CBS 10673)).

Iškura „skrzątnie pomijam” w cytacie - jak się wyrazili Recenzenci - ponieważ bóg ten w sumeryjskim micie o potopie w ogóle nie występuje. Wbrew temu co utrzymują, nie mógł on spowodować potopu, skoro nie został w tekście w ogóle wymieniony. Tak się jednak składa, że wiemy kto spowodował potop - An, Enlil, Enki i Ninhursag. Bóstwa te bowiem poinformowały Ziusudrę: „Z naszej ręki potop przetoczy się”. Kolejne malownicze sformułowanie Recenzentów, tym razem kolejarzkie, jest więc pozbawione sensu.

Recenzenci widzą niestosowność w tym, że niespecjalistka ważyła się napisać całe 20 stron o „ich” bóstwach. Jednak to nie niespecjalistka, lecz „specjaliści” popełnili szkolne błędy, usiłując daremnie wykazać jej niekompetencję. Jak należałoby to nazwać? Kompromitacją?

### 23.

*Również An, Enlil i Enki, choć są bogami kosmologicznymi odpowiedzialnymi za trzy strefy świata - niebo, ziemię i świat podziemny - z deszczem skojarzeni są w niewielkim stopniu, może poza Enkim, który występuje w źródłach jako dysponent oceanu słodkiej wody (Kramer-Maier 1989). Autorka zresztą daje dość przypadkowe i sędziwe odnośniki bibliograficzne do skojarzenia Ana z niebem i Enlila z powietrzem, co jest o tyle bez sensu, że to skojarzenie nie jest opinią współczesnych autorów, tylko wynika wprost z imion samych bogów i jest potwierdzone przez źródła ad nauseam.*

An, Enlil i Enki są jednak w źródłach skojarzeni z deszczem w większym stopniu, niż sądzą Recenzenci, choćby dlatego, że wraz z Ninhursag zesłali w micie sumeryjskim potop (por. punkt 22). Enki jest nawet bardzo pluwalny, bo mówi o sobie: *Ja jestem burzą, która nadchodzi z otchłani podziemnej.... Kiedy zbliżyłem się do nieba - deszcz dobrobytu lał się z nieba, gdy zbliżyłem się do ziemi - szła wysoka powódź.* (tekst ten cytuję na str. 124). Nawiasem mówiąc, jest to świetny przykład istoty nadludzkiej, która jednocześnie jest burzą i rządzi wodami, w tym powoduje deszcz (por. cz. II odpowiedzi na zarzuty, punkt 6).

Co do literatury, którą podaję, nie czynię tego przecież ze względu na same imiona tych bogów. Ogólnie, nie jest ona bardziej sędziwa niż ta,

którą proponują Recenzenci w swojej wzorcowej bibliografii (por. punkt 29), zważywszy, że moją książkę pisałam kilkanaście lat temu.

#### 24.

*Skójzarzenie Enkiego ze słodką wodą* Autorka usiłuje wykorzystać do uzasadnienia tezy o pluwalności Ninhursag: wskazuje na utożsamienie tej bogini z Damkiną, małżonką Enkiego. Rzecz jednak w tym, że w południowej Mezopotamii aż do czasów Hammurabiego (a nawet i później) funkcjonowało wiele odrębnych lokalnych tradycji religijnych (por. Hallo 1996) i Damkina jako bogini-matka w tradycji z Eridu mogła być utożsamiana z boginiami-matkami w innych tradycjach (Ninhursag, Ninmah, Belet-ili, Aruru, Nintu i wiele innych), ale to wcale nie znaczy, że to utożsamianie, często dokonywane przez uczonych kapłanów na ich własne potrzeby, wpływało na upodobnienie atrybutów porównywanych bóstw. Wręcz przeciwnie, Ninhursag w tradycji z Keš i Lagaš to zupełnie inna bogini niż Damkina w tradycji z Eridu (por. Witzel 1946). A i sama Damkina nie jest w tekstach źródłowych w żaden sposób skójzarszona z deszczem. W części tekstu dotyczącej Tiamat wymieniona jest również inna postać należąca do tradycji z Eridu, bogini Nammu, która również była odmianą bogini-matki. Przypisywano jej pomysł stworzenia ludzi; jako członkini świąty Enkiego była kojarzona z oceanem słodkiej wody, ziemią, wegetacją i obfitością, ale nigdy z deszczem (Sauren 1993).

Nigdzie nie twierdzę, że różne lokalne wersje bogiń matek, do których zaliczana jest Ninhursag, są identyczne, ani, że Ninhursag i Damkina przez to, że je czasem utożsamiano, stały się identyczne. O utożsamianiu Ninhursag z Damkiną, małżonką Ea mieszkającą w jego domu, wspominam w przypisie (str. 123). Wbrew temu co piszą Recenzenci, nie wyciągam z owego utożsamienia żadnych wniosków, ani nie czynię argumentu. Odnotowuje tylko fakt, który później się przydaje. O Nammu napisałam, że nie ma o niej dość informacji, „dlatego pluwalny aspekt jej natury musi pozostać w sferze domysłów” (str. 125). Cały wywód Recenzentów przytoczony powyżej mija się więc z celem.

#### 25.

*Drugim argumentem Autorki za pluwalnością Ninhursag jest sumeryjska opowieść Lugal-e, relacjonująca walkę Ninurty z kamiennym*

potworem Asagiem, która to walka kończy się wiosennym wylewem Tygrysu (Dijk 1983). Walka opisywana jest w sposób, który sugeruje burze i opady deszczu, natomiast sama Ninhursag pojawia się już po jej zakończeniu, kiedy Ninurta za pomocą tamy z kamieni opanowuje żywioł i sprawia, że woda może być wykorzystana do irygacji i uprawy ziemi. Właśnie skojarzenie bogini-matki z uprawą ziemi jest przyczyną, dla której Ninhursag została wymieniona w tekście. Ogólnie rzecz biorąc, walki Ninurty (należącego do tradycji z Nippur, tożsamego z Ningirsu w tradycji z Girsu) w górach na wschodzie często były kojarzone z burzami. Jeszcze lepiej widać to w opowieści o walce Ninurty z lwiołowym orłem Anzu, uważanym za strażnika bramy i atrybut Ninurty jako boga-wojownika (Jacobsen 1990:44; Douglas Van Buren 1945:30-31). Nie ma to jednak żadnego związku z jakąkolwiek boginią. Na końcu podrozdziału poświęconego Ninhursag Autorka przytacza jedno przedstawienie z Vanela i wyciąga wnioszek, że jeśli Ninhursag jest boginią deszczu, to właśnie ona została tam pokazana. Pozostawmy taki tok rozumowania bez komentarza.

Na str. 123 napisałam wyraźnie, że argument drugi wiąże z „okolicznościami nadania wielkiej boskiej rodzicielce imienia Ninhursang”. Jednak - wbrew temu co utrzymują Recenzenci - nieprawdą jest, że Ninhursag pojawia się już po zakończeniu walki. Cytuję fragment tekstu źródłowego, w którym Ninurta mówi do niej: „Ninmah, ponieważ to dla mnie przybyłaś do wrogiego kraju, nie obawiając się przerażającej walki, jaka wokół mnie rozgorzała”. I kontynuuje: „dlatego kopiec, który ja - bohater - usypałem, niech nosi imię Hursang, ty zaś bądź jego królową!” Z fragmentów, których w książce nie przytoczyłam, ale które specjaliści winni znać, wynika, że Ninhursag złożyła Ninurcie wizytę nie w celach kurtuazyjnych i towarzyszyła mu, gdy walka wciąż wrzała. Zważywszy, że należała do czterech bóstw, które zesłały potop, posiadała wielką moc nad wodami. Można więc założyć, że nie ograniczyła się do obserwowania pola walki. Kopiec, który dostała od Ninurty, miał odtąd obfitować we wszelkie dobra, m.in. w wino i miód. Podejrzewam - nie bez powodów (daję odnośniki) - że chodzi o słodką wodę. Nie twierdzę, że ten argument jest silny, nawet jeśli wzmacniam go w książce kilkoma drobniejszymi, ale na pewno wart uwagi.

„Przedstawienie z Vanela”, o którym wspominają Recenzenci „to wielce interesujące wyobrażenie ikonograficzne boga burzy i jakiejś bogini deszczu (ma ona rozłożone ręce, z których wyraźnie pada deszcz). Ze

względem na kojarzenie przez specjalistów przedstawionego tu boga burzy z Ninurta-Ningirsu napisałam, że w towarzyszącej mu bogini deszczu można się domyślać Ninhursag. I dodałam: „W każdym razie należy Ninhursang brać pod uwagę w próbach identyfikacji żeńskiego bóstwa” na owym przedstawieniu. Inaczej niż piszą Recenzenci, nie wyciągam wniosku, że „to właśnie ona została tam pokazana”. Nie wiem, co jest w moim rozumowaniu tak oburzającego, że Recenzenci postanowili pozostawić „taki tok rozumowania bez komentarza”. Ja w każdym razie nie zamierzam pozostawić bez komentarza ich rozumowania.

Ninhursag odmówili Recenzenci aspektu pluwialnego, głównie dlatego, że nie znali źródła, a to co napisałam o niej (m.in. cytowałam odpowiednie fragmenty tekstów źródłowych), przeczytali niedokładnie. Ale pozostaje jeszcze „przedstawienie z Vanela”, które ewidentnie przedstawia jakąś boginię deszczu. Co z nią? Nie jest to zresztą jedyne żeńskie „przedstawienie z Vanela”, które ma wyraźnie związek ze zjawiskiem burzy czy opadów. Specjaliści to przyznają (patrz punkt 26). Nie wystarczy się więc oburzać na mój rzekomo skandaliczny sposób rozumowania. Trzeba udowodnić, że tak jest rzeczywiście, że nawet „przedstawienie z Vanela” nie stanowi żadnego dowodu na istnienie na Bliskim Wschodzie żeńskich istot pluwialnych, skoro Recenzenci tak ocenili materiał, który zaprezentowałam w mojej książce.

## 26.

*Druga mezopotamska bogini pluwialna to według Autorki Tiamat, przy okazji której Autorka stawia nieuzasadnioną zupełnie tezę o braku rozróżnienia między wodami ziemskimi i niebiańskimi, w związku z czym „wszystkie boginie akwatywne mogły mieć aspekt pluwialny” (125). Sama postać Tiamat tezę tę falsyfikuje, gdyż jest ona personifikacją oceanu słonej wody, wyraźnie odróżnionego od oceanu słodkiej wody jej partnera Apsu. Wymyśl, że „Tiamat słonymi wodami wiązała słodkie” nie ma żadnego uzasadnienia w Enuma eliś, gdzie Tiamat i Apsu są istotami wyraźnie odróżnianymi od siebie i równorzędnymi. Autorka wykazuje nieznamość tekstu źródłowego (który n.b. powstał w II tysiącleciu (por. Dalley 1989), prawdopodobnie przynajmniej w ogólnych zarysach w czasach Hammurabiego i na pewno nawiązuje do opowieści o walkach Ninurty (Lambert 1986)).*

Nie piszę o „braku rozróżnienia między wodami ziemskimi i niebiańskimi”, jak utrzymują Recenzenci, lecz o „braku wyraźnego rozróżnie-

nia” (a to chyba jest istotna różnica) zarówno u Sumerów jak i Babilończyków (str. 125). I na pewno moje stwierdzenie nie jest „nieuzasadnioną zupełnie tezą”, jak chcą Recenzenci. Już w podrozdziale poświęconym Ninhursag uzasadniam je cytatem, w którym Enki, reprezentujący wody słodkie, mówi o sobie, że jest burzą, która nadchodzi z otchłani podziemnej, i że kiedy zbliża się do nieba, pada deszcz, a kiedy zbliża się do ziemi, następuje powódź (por. punkt 23).

Dalej Recenzenci podają kolejny przykład zastosowania swojej osobliwej metody „naukowej”, próbując sfalsyfikować rzekomo moją tezę o „braku rozróżnienia między wodami ziemskimi i niebiańskimi” postacią Tiamat, „gdyż jest ona personifikacją oceanu słonej wody, wyraźnie odróżnionego od oceanu słodkiej wody jej partnera Apsu”. Abstrahując od nieścisłego przytoczenia mojej tezy, wynika stąd, że zdaniem Recenzentów można sfalsyfikować tezę, która dotyczy rozróżnienia między ziemskimi i niebiańskimi wodami, przykładem, który dotyczy całkiem innego rozróżnienia - między wodami słodkimi i słonymi. I na dodatek przykładu tego nie da się odnieść w żadnym razie do sytuacji, w której można mówić o wodach niebiańskich i ziemskich, ponieważ Tiamat istniała wyłącznie przed stworzeniem nieba i ziemi. Z podobną metodologią i logiką jeszcze się nie spotkałam, choć już wiele zadziwiających rzeczy widziałam i słyszałam. Por. ich oburzenie moim tokiem rozumowania (punkt. 25).

Nie mam pojęcia do czego odnosi się uwaga Recenzentów: „Autorka wykazuje niezajomość tekstu źródłowego”. Jeśli chodzi o to, że zdaniem Recenzentów nie wiem, iż „Tiamat i Apsu są istotami wyraźnie odróżnianymi od siebie i równorzędnymi”, nie dałam żadnych powodów do sformułowania podobnej opinii. Napisałam tylko, że Apsu, Tiamat i Mummu „łączyli swe wody”, cytując tekst źródłowy i dając odpowiedni przypis. Stąd wyciągnęłam wniosek, że współwładzała słodkimi wodami i wiązała (nie więziła) swoimi słonymi wodami wody słodkie swojego małżonka. Oczywiście, równie dobrze można by powiedzieć o Apsu, że współwładzał słonymi wodami i wiązał swoimi słodkimi wodami wody słone swojej małżonki. Jest to prosty wniosek, wysnuty z tekstu źródłowego, jak najbardziej uprawniony. Zwykle mówi się o chaosie, przemieszaniu wód Tiamat i Apsu, co jest chyba interpretacją bardziej radykalną. Recenzentom powinna więc moja interpretacja bardziej przypaść do gustu, skoro tak podkreślają odrębność Tiamat i Apsu od siebie nawzajem.

A może sądzą, że źle określiłam czas powstania *Enuma eliš*? Jeśli tak, to znów nie mają racji. Na str. 127 piszę, że z I w. p.n.e. pochodzą redakcje tego utworu późne, dojrzałe, ujednoczone. Nie wypowiadam się na temat czasu powstania wczesnych wersji utworu, choć o nich wspominam, bo to nie jest z punktu widzenia celów mojej książki istotne. Pozostałe uwagi Recenzentów o *Enuma eliš* nie są sprzeczne z tym, co napisałam.

## 27.

*Tiamat bynajmniej nie rozpoczęła wojny rozwścieczona utratą Apsu; przyczyną był hałas wywoływany przez Marduka. Sam Marduk z kolei nie może być uznany za „boga wiosennego słońca”, gdyż choć jego imię było zapisywane znakami AMAR.UD (czyli „byczek Słońca” lub „syn, Słońce”), to jednak bogiem Słońca w Babilonii był Šamaš i tylko Šamaš. Marduk wbrew twierdzeniu Autorki nie walczy o słodkie wody, które należą od chwili pokonania Apsu do Ea, a tym bardziej osobiście ich nie zabezpiecza. Pomysł, że w walce Marduka z Tiamat chodziło o słodkie wody, stoi w zupełnej sprzeczności ze źródłami.*

Marduk nie mógł wywołać hałasu, bo jeszcze się wówczas nie narodził (to już któryś z kolei poważny błąd Recenzentów, świadczący, że nie znają tak dobrze, jak im się wydaje, źródeł dotyczących kultur, które pochodzą z „ich” podwórka). Hałas to przyczyna konfliktu, którego najbardziej spektakularną fazą jest wielka wojna wszczęta przez Tiamat. W książce napisałam: „W wyniku zatargu między Apsu i bóstwami młodszej generacji (...) Ea »rozbroił Apsu, zabrał mu koronę (...) nałożył mu więzy i Apsu przeznaczył śmierci«. Wówczas Tiamat, rozwścieczona utratą Apsu, rozpoczęła przygotowania do wielkiej wojny” (str. 124). Wśród bóstw czyniących hałas, o którym mowa, byli Anu, Enlil i Ea. Gdy Ea pokonał Apsu zaklęciami, spętał go i na jego ciele zbudował swoją siedzibę, gdzie zamieszkał ze swoją żoną Damkiną i gdzie urodził się ich syn Marduk. Marduk podejmuje walkę z Tiamat, gdy ta stanowiła już poważne zagrożenie dla młodszych bóstw.

W książce napisałam, że w owych walkach chodziło o władzę. „Z drugiej strony, słodkie wody są tu traktowane jako najcenniejsza (oczywiście, obok symboli władzy) zdobycz. Zwycięzca (Ea, a następnie Marduk) natychmiast po zabiciu przeciwnika (Apsu, Tiamat) zabezpiecza je osobiście, podając bezpośrednio własnej kontroli”. Następnie zestawiam dwa fragmenty tekstu źródłowego, które opisują, jak to robili Ea i Mar-



duk. Marduk, rozłupawszy Tiamat „jak rybę suszoną”, „połowę podniósł i jako niebo ustanowił, zaciągnął zasuwę, ustanowił strażę, by wody (nieba) nie uchodziły (...)” itd. Tak więc i tym razem Recenzenci zarzucając mi niesłusznie, że mój pogląd „stoi w zupełnej sprzeczności ze źródłami”, popełniają błąd. W zupełnej sprzeczności ze źródłami stoi ich własne stwierdzenie.

Określam Marduka mianem „boga wiosennego słońca” (str. 126) za autorką opracowania tekstu źródłowego, K. Łyczkowską, który przytaczam. Charakter Marduka nie jest całkiem jasny, ale w mojej książce nie było miejsca na roztrząsanie spraw z punktu widzenia jej celów nie najważniejszych. Charakteryzując Marduka za Łyczkowską nie czynię niczego zdroźnego. Co innego, gdybym którąś z opinii Recenzentów uznała za swoją, np. że z walka w kosmogonii babilońskiej zaczyna się od hałasu uczynionego przez Marduka.

## 28.

*Autorka uważa, że pluwiálny charakter Tiamat jest podkreślony przez 11 potworów wysłanych przez nią przeciwko Mardukowi. W rzeczywistości spośród nich tylko demony umu można wtórnie skojarzyć z burzą, gdyż w nie bywa zaprzężony rydwan Iškura. Rzecz w tym jednak, że demony umu stanowią również zaprzęg rydwanu Istar, który bogini oferuje Gilgamešowi (Gilgameš VI i) i raczej chodzi tutaj o ogniście i rącze rumaki, a nie demony burzy. Nie wiadomo również, skąd Autorka wzięła informację o tym, że „Tiamat przygotowała niszczącą burzę”; w Enuma eliś nie ma o tym mowy.*

Nie napisałam, że chodzi (wyłącznie) o owe 11 potworów. W cytacie, który przytaczam (na str. 126), jest powiedziane, że matka Hubur (tj. Tiamat) sprawiła, iż powstała m.in. „burza niszcząca”. Wiadomo, skąd wzięłam tę informację, bo dałam przypis. Ponadto w takim kontekście (kosmiczna wojna, walka żywiołów) 11 potworów to z pewnością nie po prostu „rącze rumaki”. Recenzenci wciąż usiłują udowodnić, że nie znam źródeł, a udaje im się tylko dowieść, że sami ich nie znają.

## 29.

*Kolejna mezopotamska rzekoma bogini pluwiálna o imieniu Ningizimua w ogóle nie istnieje. Prawdopodobnie jest to zniekształcone imię Ninazimua (Azimua) i chodzi o małżonkę boga Ningiśzidy w panteonie z Giśbandy (Sjöberg–Bergmann 1969:28–29, 89; Dijk 1960: 85–87).*

*Ninazimua u schyłku III tysiąclecia została utożsamiona z Geštinanną i odtąd jej imię rzadko pojawiło się w tekstach innych niż uczone listy leksykalne. Nie ma żadnych przesłanek pozwalających na skojarzenie jej z jakąkolwiek płaskorzeźbą z I połowy II tysiąclecia, w tym także z postaciami antropomorficznymi trzymającymi flowing vase (por. Douglas Van Buren 1933). Jeśli już trzeba dokonać ich identyfikacji, to są to raczej postaci z orszaku Enkiego/Ea, a płynąca z trzymanyh przez nie naczyni woda to strumienie, a nie deszcz.*

Recenzenci najpierw twierdzą, „bogini pluwialna o imieniu Ningizazimua w ogóle nie istnieje”, a zaraz potem, że istnieje, tyle że niektórzy badacze uważają, iż prawdopodobnie poprawna wersja jej imienia to „Ninazimua” czy „Azimua”, a nie „Ningizazimua”. Rozumiem, że specjaliści mają pewne problemy z ustaleniem, które z tych imion jest poprawne, ale w mojej książce kwestia ta nie jest na tyle ważna, żebym musiała się nią zajmować. Recenzenci pisząc, że „nie ma żadnych przesłanek pozwalających na skojarzenie jej z jakąkolwiek płaskorzeźbą z I połowy II tysiąclecia”, powołują się na literaturę przedmiotu z 1933 r. (wypada przypomnieć, że wyżej utrzymywali, iż to ja odsyłam do literatury „sędziwej” - por. punkt 23), podczas gdy sama podają wyniki badań znacznie późniejszych, ogłoszonych w 1990 r. Kojarzenie z Enkim/Ea istot żeńskich trzymających *flowing vase*, żeby uniemożliwić powiązanie ich z deszczem, nic nie da, bo Enki/Ea ma niewątpliwie wyraźny aspekt pluwialny (por. 23). Ponadto znam przykłady z innych kultur przedstawień ikonograficznych bogiń „z wodą płynącą”, o których teksty źródłowe wprost wspominają jako o tych, które zsyłają deszcz, a nawet burze (poprawność identyfikacji nie ulega przy tym wątpliwości).

### 30.

*Duża część podrozdziału poświęconego „Ningizazimui” dotyczy Ningišzidy i Dumuziego, dwóch mezopotamskich bogów wegetacji. Znów Autorka zupełnie swobodnie łączy tu teksty należące do różnych tradycji lokalnych usiłując wykazać związek „Ningizazimui” z deszczem za pośrednictwem skojarzonych z nią bogów. Ningišzida, małżonek Ninazimui w tradycji z Gišbandy, został powiązany z deszczem w taki sposób, że jako syn Ninazu (sumer. „pan wróżenia z wody”) miał po swoim ojcu odziedziczyć wodną atrybucję. Autorka nie wyjaśnia w tym miejscu, czy bogowie spisują testamenty.*

Wykazują jedynie „że Ningizazimua miała powiązania z postaciami występującymi w wielokrotnie analizowanej i interpretowanej opowieści o zejściu Inany (Isztar) do podziemia. Warto więc w kolejnej próbie odczytania tego mitu, nawiązującego niewątpliwie do cyklicznych przemian w przyrodzie, w większym stopniu uwzględnić aspekt akwacyjny owych przemian oraz pluwiąlną naturę bóstw kreujących w nim główne role” (str. 128 nast.). To Recenzenci nazywają „swobodnym łączeniem tekstów należących do różnych tradycji lokalnych”.

Bogowie nie spisują testamentów, ale wielokrotnie miałam okazję się przekonać, że ich powiązania rodzinne mogą (choć nie muszą, oczywiście) sugerować więcej, niż się zwykło przyjmować. Na przykład boginie prezentowane zwykle w różnego rodzaju opracowaniach jako wyłącznie żona czy siostry azteckiego Tlaloka, po bliższym zbadaniu same okazały się tlalokami (por. cz. I, punkt 5). Recenzenci (a nie są w tym odosobnieni) nie doceniają możliwości komparatystyki religioznawczej. Sądzą, że do zrozumienia źródeł zupełnie wystarczy ich wiedza o kulturach, które badają, i własne doświadczenie życiowe Europejczyka z przełomu XX/XXI w. Komparatystyka religioznawcza dysponuje ogromnym zbiorem wyobrażeń i praktyk z całego świata z różnych czasów, a nie kilkoma „kliszami”. Zawsze można znaleźć w takim zbiorze coś przydatnego w rozwiązaniu problemów interpretacyjnych, które pojawiają się w trakcie studiowania źródeł danej kultury. Czasem źródła danej kultury nie wyjaśniają spraw, które dla ich przedstawicieli były czymś oczywistym, żadnych wyjaśnień nie wymagającym. A nawet jeśli jakieś pomocne szczegóły były spisywane, to nie zawsze się zachowały. Wtedy korzystanie z „archiwum” komparatystyki jest wyjściem sensownym. Nie musi się zresztą dopasowywać badanego fenomenu do „kliszy” czy z góry zakładać jakiejś tezy. Wystarczy czasem inspiracja, odpowiedź. Ludzie w ciągu tysiącleci w różnych rejonach świata miewali takie pomysły, na które współczesny Europejczyk raczej sam nie wpadnie.

### 31.

*W rzeczywistości Ningišzida to bóg chtoniczny, najpierw opiekun miasta Gišbanda, później boski opiekun króla Gudei, wreszcie „nosiiciel tronu” świata podziemnego, niekiedy przywoływany w rytuałach egzorcystycznych (Douglas Van Buren 1934). Nie ma żadnego związku z deszczem, ani też z zejściem bogini Inanny do świata podziemnego, co również sugeruje Autorka - może poza tym, że zachował się*

*Tekst, który opisuje, jak sam Ningiŝzida zszedł do Podziemia (Lambert 1990). Z kolei skojarzenie Dumuziego z deszczem zostało uzasadnione poprzez rzekomy związek tego boga z wężem. W rzeczywistości wąż jest zwierzęcym atrybutem Ningiŝzidy, a nie Dumuziego: co prawda imię tego boga w języku emesal to Amauŝumgalanna (sumer. „matka, wielki smok nieba”), ale uŝum „smok” to nie to samo, co muŝ „wąż”. Tylko w jednym miejscu Dumuzi uciekając przed demonami zamienia się w węża (Jacobsen 1987: 225-227). Również skojarzenia węża z wodą nie jest wcale tak oczywiste w Mezopotamii i jedynie w tradycji babilońskiej bóg płynącej wody Irhan jest przedstawiany jako wąż. Ale Irhan nie jest w żaden znany sposób utożsamiany z Ningiŝzidą i Dumuzim, którzy przynależą do innej tradycji.*

Charakterystyczna postawą Recenzentów wobec moich propozycji to „nie, bo nie”. Nie próbowali nawet podejścia, które proponuję, a nawet nie zadali sobie trudu, żeby uważnie przeczytać, co o nim piszę, ale z góry wiedzą, że jest ono głęboko niesłuszne. Taka postawa zamyka oczywiście wszelką dyskusję, zanim się rozpoczęła.

Nie piszę, że Ningiŝzida ma wprost związek z zejściem Inanny do podziemia. Jego imię pada, gdy rozważam koneksje Ningizazimuy.

W swojej książce stwierdzam na str. 129: „Wężowy Dumuzi nazywany był m.in. „smokiem niebios”. Piszę tak nie bez przyczyny. Daję odsyłacze do tekstu źródłowego, więc łatwo to zweryfikować. Zresztą sami Recenzenci ostatecznie przyznają, że są jednak jakieś podstawy do kojarzenia Dumuziego z wężem, nawet jeśli zaraz potem stwierdzą, że „w rzeczywistości” ich nie ma. Rzeczywistość Recenzentów bowiem - jak to wielokrotnie udowodnili swoim postępowaniem - jest od źródeł niezależna.

### **32.**

*Autorka usiłuje wykazać również pluwialność bogini Inanny (akad. Iŝtar), najważniejszej chyba bogini w tradycji mezopotamskiej, przynajmniej od schyłku III tysiąclecia p.n.e. Jest to bogini planety Wenus, o charakterze androgynicznym, kojarzona z wojną i miłością (Wolkstein–Kramer 1983). Autorka uznała, że jako bóstwo wojny jest ona jednocześnie bóstwem burzy, ale takie twierdzenie nie znajduje uzasadnienia w źródłach. Inanna nie posiada mocy wzbudzania wód i tylko w jednym tekście pojawia się informacja, że „Iŝtar miesza Apsu przed obliczem Ea” (Sladek 1974: 253, w. 27) - tyle tylko, że jest to późny tekst, datowany już na I tysiąclecie p.n.e. i nie wiadomo, czego doty-*

*czy ten zupełnie niejasny ustęp. W opowieści o ogrodniku Šukalletudzie burza dotyka świata jako kara za gwałt dokonany na bogini, lecz jest to tylko jedna z licznych plag i nie została ona w żaden sposób wyróżniona (Alster 1975).*

O Inanie/ Ištar, tak jak o wężu, Recenzenci też już wiedzą wszystko, niezależnie od tego, co się w źródłach znajduje. W swojej książce zebrałam fragment tekstu źródłowego, w którym „Ištar miesza Apsu przed obliczem Ea”, z informacją źródłową, że zesłała ona w pewnej określonej sytuacji „niszczycielskie burze”. Inaczej niż twierdzą Recenzenci, nie wyprowadziłam pluwalności Inany z jej funkcji bogini wojny, lecz zacytowałam tekst źródłowy. Stwierdziłam przy tym, że zdolność zsyłania przez Inanę burzy „pozostaje w zgodzie z jej funkcją bogini wojny”, a nie że wynika z jej funkcji bogini wojny (str. 129).

Recenzenci usiłowali, przekręcając moje słowa, sprawić wrażenie, że jestem pierwszą autorką, która „przypisuje” Inanie pluwalny charakter. Tymczasem - co w swojej książce podkreślałam - temat ten był już przez badaczy kultur mezopotamskich podejmowany (str. 129).

### 33.

*Dalej mamy Bilulu, postać, której pluwalność ma być potwierdzona przez zamianę w bukłak na wodę. Rzecz w tym, że pusty bukłak na wodę jest w Mezopotamii po prostu symbolem śmierci: tak została nazwana Ištar w świecie podziemnym (Sladek 1974). Bilulu pojawia się tylko w jednym tekście z początku II tysiąclecia, gdzie wraz ze swym synem Ġirgire jest odpowiedzialna za śmierć Dumuziego, a następnie surowo ukarana: Ġirgire nie stał się bynajmniej bóstwem opiekuńczym, jak sugeruje Autorka, tylko demonem błakającym się po stepie. Jedyne możliwe skojarzenie Bilulu z wodą to przypadkowa zapewne zbieżność jej imienia z imieniem Enbilulu, sumeryjskiego boga wodopojów, z czasem skojarzonego z bogami deszczu, Iškurem i Adadem (Jacobsen–Kramer 1953:167). Autorka w tym miejscu zupełnie puszcza wodze fantazji kojarząc Bilulu z bykiem i Dumuziego z chmurami, a następnie nawiązując do kultu runa, który w Mezopotamii nie jest zupełnie poświadczony, natomiast jego rozliczne przykłady można znaleźć w Anatolii.*

Uznanie przez Recenzentów skórzanego bukłaka, służącego do przechowywania wody w stepie, za symbol śmierci, jest pomysłem wielce oryginalnym. Tekstu Jacobsena–Kramera, na który się powołują, nie

przeczytali chyba uważnie, bo Bilulu została w nim uznana za boginię burzy, Girgire - błyskawicy, a buklak za symbol chmury deszczowej.

Fantazując tu nie ja, lecz Recenzenci. Nigdzie nie kojarzę Bilulu z bykiem. O Dumuzim napisałam, iż jego rola w owym micie sugeruje, „że nie był on wyłącznie bogiem-pasterzem, opiekunem bydła w sensie dosłownym. Jego niebiańskie trzody to prawdopodobnie deszczonośne chmury, analogiczne do chmur-krów z mitologii wedyjskiej”. Proponuję więc rozważenie mitu o Inanie i Bilulu pod tym kątem, niczego oczywiście nie narzucając. Recenzenci mogą sobie pozostawać przy swoich poglądach i interpretacjach, ale nie powinni wypisywać (i opowiadać) o mojej książce rzeczy, które są ich własnymi wymysłami, choćby dlatego, że jest to nieuczciwe.

### 34.

*Następną boginią niesłusznie przez Autorkę posądzaną o pluwalność jest Ninlil, której związek z deszczem ma polegać na tym, że bogiem deszczu jest jej małżonek Enlil. W rzeczywistości Enlil (sumer. „pan-powietrze”) nie jest bogiem deszczu, tylko władcą świata, odpowiedzialnym za obszar pomiędzy niebem a światem podziemnym. Powoływanie się na słownik A. Deimela w celu uzasadnienia skojarzenia Enlila i Ninlil z deszczem świadczy o zupełnej nieświadomości Autorki, że sto lat temu sumerologia była w powijakach i ówczesne tłumaczenia często nie wytrzymały próby czasu. Dla osoby znającej źródła mezopotamskie jest również dość oczywiste, że opowieść o zalotach Enlila i Ninlil nie zawiera informacji o zmianach klimatycznych, tylko wyjaśnia genezę bóstw świata podziemnego (Jacobsen 1987: 168, Kramer 1959: 86–88). Podobnie skojarzenie siedmiu demonów z Ninlil jest zupełnie nieuzasadnione. Ciekawe, że Autorka nie zauważyła, iż Południowa Wichura z wspomianej przez nią opowieści o Adapie jest płci żeńskiej i pojawia się również w sumeryjskiej opowieści o Gilgamešu i drzewie halub (Wolkstein–Kramer 1983: 5), co oczywiście bynajmniej nie znaczy, że może być na tej podstawie uznana za „boginię deszczu”.*

Znów nie są to moje myśli, czyny i zamiary. Zwróciłam na Ninlil uwagę ze względu na jej własne imię. Fakt, iż była uważana za małżonkę Enlila, stanowiło dla mnie dodatkowy powód, że należy się jej bliżej przyjrzeć. Jeśli bóstwo nosi imię „Pan/Pani Wiatr/Wiatru” zapewne ma, albo przynajmniej miało w przeszłości naturę atmosferyczną i - bardzo możliwe - także pluwalną. Inaczej niż piszą Recenzenci, „związek

z deszczem” Ninlil nie „ma polegać na tym, że bogiem deszczu jest jej małżonek Enlil”. Ale fakt, że była żoną Enlila, czyni już na wstępie jej pluwalność tym bardziej prawdopodobną.

Wielu badaczy wyspecjalizowanych w badaniu kultur mezopotamskich nie podziela opinii Recenzentów, że Enlil nie był bóstwem pluwalnym. Do niektórych odsyłam w mojej książce i nie zawsze jest to literatura starsza niż ta, na którą się powołują Recenzenci (por. punkt 23 i 29). Zresztą stawiając tu tak twardo sprawę, przeczą sami sobie, bo przecież wyżej przyznali już, że Enlil jest pluwalny (punkt 23). Co prawda ich zdaniem w bardzo małym stopniu, ale jest. Pisząc o Enlilu, odwołuję się m.in. do Nötschera, bo autor ten zajmował się Enlilem bliżej, a do Deimela - ponieważ pisze o naturze pluwalnej zarówno Enlila jak i Ninlil. Obydwe wspomniane pozycje są stare. Ale nie znaczy to, że ich autorzy pisali niedorzeczności w interesującej mnie sprawie. Recenzenci dostarczyli w swoim tekście poświęconym mojej książce wystarczająco mocnych dowodów, że nie należą do „osób znających źródła mezopotamskie” dobrze. Ponadto - co do tego trudno mieć jeszcze jakieś wątpliwości - nie są rzetelni. Ich opinii nie można więc traktować poważnie.

Opowieść o zalotach Enlila i Ninlil nie zawiera informacji o zmianach klimatycznych wprost. Ale mimo to - jak napisałam - może mieć związek z okresowymi zmianami w przyrodzie, podobnie jak mit o zejściu Inany i Dumuziego do podziemia. Fakt, iż wyjaśnia on „genezę bóstw świata podziemnego”, nie stanowi dowodu, że został on specjalnie w tym celu stworzony. Nannę trudno bez zastrzeżeń nazwać bóstwem świata podziemnego, a Ninazu to postać niezupełnie jasna, wiązana z uzdrawianiem i wegetacją. Może kolejność rodzenia dzieci przez Ninlil ma tu jakieś znaczenie, podobnie jak inne sprawy nie uwzględniane dotąd w analizach tego mitu? No i sam fakt, że potężne bóstwo atmosferyczne (Enlil) schodzi na jakiś czas do podziemia, oznacza, że nie było go w tym okresie w wyższych rejonach kosmosu, a to można już powiązać z okresowymi zmianami klimatycznymi. Recenzenci wiedzą na pewno, co ten mit znaczy. Ja takiej pewności nie posiadam, w związku z czym proponuję rozważenie go w sposób, w jaki dotąd nie był jeszcze analizowany.

Recenzenci uważają kojarzenie siedmiu demonów z Ninlil za „zupełnie nieuzasadnione”. Wiedzą to na pewno. Ja sądzę jednak, że należałoby rozważyć możliwość związku Ninlil z owymi demonami i piszę dlaczego.

Mitu o Adapie w ogóle nie analizuję. Odnotowuję w przypisie jedynie fakt, że w tym micie Adapa walczy z południowym wiatrem w podobny

sposób jak Ninurta z Anzu. Na temat personifikacji wiatru południowego, w tym jego płci, w ogóle się nie wypowiadam (używam rzeczownika pospolitego). Por. punkt 2 w I części mojej odpowiedzi na zarzuty, gdzie określam przedmiot mojej pracy.

### 35.

*Ostatnią mezopotamską postacią uznaną za boginię deszczu jest małżonka Anzu, mitycznego ptaka, o którym była już mowa. Autorka w swoim wywodzie w sposób nieuprawniony zestawia opowieść o Lugalbandzie (Alster 1976: 15) i opowieść o walce Ninurty z Anzu (Hrušk a 1975), które w rzeczywistości należą do zupełnie różnych tradycji lokalnych (Uruk i Nippur). W pierwszym tekście Anzu to potężna dobroczynna istota pilnująca bramy łączącej światy, w drugiej jest on zdrajcą, który kradnie Enlilowi tablicę przeznaczeń. Autorka pisze, że Anzu jest także nazywany Imdugudem: w rzeczywistości jest to nieporozumienie wynikające z tego, że znaki AN.IM.DUGUD.MUŠEN odczytuje się jako „ptak Anzu”. Opowieść o walce Ninurty z Anzu nie ma nic wspólnego z „więzieniem i uwalnianiem słodkich wód”; celem boga-wojownika jest odzyskanie skradzionej przez podstępного ptaka tablicy, bez której Enlil nie może rządzić światem. W opisie walki pojawiają się motywy atmosferyczne, które są interpretowane jako odniesienie do wiosennych burz w górach Zagros. Rzecz w tym jednak, że w tej tradycji Anzu występuje sam i nie ma nawet wzmianki o jego małżonce. Z kolei w opowieści o Lugalbandzie, trzecim władcy Uruk (Alster 1974: 52), obok Anzu wspomniana jest jego małżonka, ale brakuje zupełnie wątku burzowego. Nawet więc jeśli zgodzimy się z karkołomnym założeniem, że małżonka boga dzieli z nim wszystkie jego atrybuty, to nadal żony Anzu nie da się uznać za „istotę pluwiálną”.*

Zdaniem Recenzentów dwóch różnych lokalnych wersji opowieści o ptaku Anzu, z których każda odmiennie przedstawia tę istotę, nie można ze sobą zestawiać. Jest to jedna z osobliwości ich „naukowej” metody, w którą nie ma sensu wnikać.

Znaki AN.IM.DUGUDmušen Sumerowie czytali prawdopodobnie dokładnie tak, jak jest napisane, albo przynajmniej „Imdugud”. Akadowie czytali ten znak „Anzu”. Jak się chce krytykować, to trzeba jednak samemu trochę więcej wiedzieć.

Przytoczywszy fragmenty mitu o walce Ninurty z Anzu, napisałam (na str. 133): „Mamy tu więc do czynienia z kolejnym wariantem mitu



o więzieniu i uwalnianiu słodkich wód. Podobnie jak reprezentanci młodszych i starszych bóstw w babilońskim micie kosmogonicznym Ninurta (Ningirsu) walczy z Anzu o insygnia władzy, ale i w tym przypadku obydwie strony (jak Apsu i Ea, Tiamat i Marduk) używają broni „meteorologicznej”, a zwycięscy dbają o natychmiastowe zabezpieczenie słodkich wód”. Wcześniej (na str. 132) nadmieniałam, że Anzu przywłaszczył sobie tabliczki przeznaczenia, a bogowie chcieli je odzyskać, dlatego Ninurta stanął do walki z Anzu. We fragmencie, w którym Ea udziela Ninurcie rady za pośrednictwem Adada, Ea rzece: „Zniszcz jego życie, schwyc Anzu! Wiatry pióra jego niech poniosą w tajemne miejsca, w kierunku Ekur, do twego ojca Enlila”. Nie ulega wątpliwości na podstawie licznych świadectw, że zarówno Anzu jak i Ninurta mają pluwalną naturę. Pióra Anzu nie mogą tu być niczym innym jak tylko opadami (śniegiem/deszczem), które mają być zabezpieczone przez Enlila.

Dalej piszę: „(...) z cytowanej wyżej wersji sumeryjskiej dowiadujemy się, że Anzu posiadał małżonkę, Chodzi o fragment, w którym po powrocie Anzu do gniazda Lugalbanda (...)”. Tak więc nie mieszam dwóch opowieści o Anzu; w obydwu przypadkach używam imienia akadyjskiego, ponieważ tak jest w cytowanych przeze mnie w języku polskim fragmentach. Po drugie, nie piszę, że w opowieści o walce Ninurty z Anzu występuje małżonka Anzu. Ten mit przedstawiam tylko dlatego, żeby pokazać, że owa opowieść jest kolejną wersją mezopotamską mitu o więzieniu i uwalnianiu słodkich wód. Po trzecie w opowieści o Lugalbandzie i Anzu, ten ostatni - wbrew temu, co twierdzą Recenzenci, jest monstrum budzącym grozę. Przytaczam w książce (na str. 132) cytat z owej opowieści, który o tym świadczy, a nie jest to jedyny fragment, który w gruntownej analizie powinien być wzięty pod uwagę. Założenie, że małżonka boga dzieli z nim wszystkie jego atrybuty, nie jest wcale „karkołomne”; w wielu przypadkach się sprawdziło.

## Anatolia, Lewant

### 36.

*W krótkim podrozdziale poświęconym bogini Anat, obejmującym cztery i pół strony tekstu (134–138), Autorka omawia religię kananejską. Autorka przytacza jeden z głównych wątków mitologii ugaryckiej, czyli walkę Jama, boga morza, z Baalem, bogiem burzy. Bohaterka rozdziału, Anat, według źródeł ugaryckich jest siostrą i jednocześnie*

*żoną Baala. Pomijając pewne drobne wątpliwości interpretacyjne, trudno się nie zgodzić z opisem mitologicznych historii, jakie zostały udokumentowane na tabliczkach z Ugarit. Natomiast po lekturze tego rozdziału nie jest całkowicie jasne, czemu Anat znalazła się w omawianej pracy traktującej o boginiach deszczu, ponieważ Autorka tego nie uzasadnia.*

Uzasadnianie, czemu Anat znalazła się w mojej pracy traktującej o boginiach deszczu, zaczynam od końca pierwszego akapitu, pisząc, że Anat kreuje jedną z głównych ról w opowieściach o walkach Baala z Jamem i Motem. Opowieści te rozważam jako wersję mitu o więzieniu i uwalnianiu słodkich wód, o czym piszę wyraźnie w akapicie drugim. W tym samym akapicie dodaję, że jako jeden z aktów dramatu meteorologicznego można traktować też odebranie Anat przez Baala Elowi. Gdyby Recenzenci przeczytali poprzednie rozdziały uważnie, wiedzieliby, o co chodzi. Zresztą również w podrozdziale o Anat nawiązuję do innych części książki. Dając wierne streszczenie mitu, zwracam uwagę na rolę w nim Anat, która jest wyraźnie prawą ręką swojego brata-małżonka. Kiedy Baal musi zejść do podziemia za zabicie Jama, prowadzi walkę z Motem i pokonuje go niejako w zastępstwie Baala (zachowały się wersje, w których z Motem walczy Baal). Pokazuję, że w walce, która ma charakter walki żywiołów, Anat zachowuje się jak szalejąca burza (str. 138). Wydaje się mieć taką naturę, jak jej brat-małżonek. Bogini ta jest nazywana „dziewicą Anat”. Źródło nie mówi wprost, że jest boginią burzy. W taki sposób prawie w ogóle nie mówi o funkcjach występujących w nim postaci. Dlatego decydujące dla ustalenia, jaką funkcję pełniła Anat, jest opis jej zachowania. A jej zachowanie wskazuje, że miała podobną naturę jak Baal.

Recenzenci nie zauważyli też, że wymieniłam, poza prawdopodobnie pluwiálną Anat, cztery istoty żeńskie z otoczenia Baala, które na pewno mają ścisły związek z burzą i opadami. Są to córki Baala: Pidraj („Światlista”) i Talaj („Rosa”) oraz ich matki, odpowiednio: Ar („Światłość”) i Rabb („Mżawka”). Ar i jej córka Pidraj to - jak się przypuszcza - personifikacje pioruna i błyskawicy. Z opisu wynika, że rosa, tak jak mżawka czy drobny deszcz, pochodzi z nieba, jest zatem tu opadem (a nie osadem). Podobnie wyobrażali sobie np. Germanie, że rosa spada z nieba.

**37.**

*Anat jest boginią wojowniczą, podobną do Isztar lub Asztarte. Podczas uczty ku czci zwycięskiego Baala dokonuje rzezi. Komentarz Autorki brzmi: „Ponieważ krew uważana była za istotę życia, doszukiwano się w tym zabójstwie rytu przejścia od jałowości późnego, syryjskiego lata do płodności nowej pory roku”. Po pierwsze, nawet przyjmując interpretację Autorki, mamy tutaj element wegetacyjny, a nie pluwiálny, a to co innego, nawet w kontekście kalendarza rolniczego, jak próbuje to Autorka przytoczyć za Eliadem. Po drugie, ta interpretacja wydaje się nie mieć uzasadnienia. Rzeź dokonaną przez Anat podczas uczty należy odczytywać jako wyraz ostatecznego zwycięstwa nad oponentami, co jest typowe dla uwypuklenia miażdżącej porażki wrogów w ideologii władzy całego Bliskiego Wschodu.*

Nie napisałam, że Anat nie jest boginią wojowniczą. Baal też jest wojowniczy, co nie przeszkadza mu sprawować jednocześnie funkcji boga burzy. Przeciwnie, te dwie funkcje łączą się harmonijnie.

Jak zwykle, Recenzenci przypisują mi nie moje poglądy. Napisałam: „Ponieważ krew uważana była za istotę życia, doszukiwano się w tym zabójstwie rytu przejścia od jałowości późnego, syryjskiego lata do płodności nowej pory roku”. Czyli przytoczyłam opinię nie swoją, podając odpowiedni odsyłacz. I zaraz potem dodałam: „Ale także po śmierci Baala Anat przejawia krwiożerczą naturę (...)” (str. 136). Czyli nie uznałam, że ten pogląd dostatecznie wyjaśnia sprawę.

Recenzenci odrzucili moją interpretację, atakują dalej w podobny sposób, przypisując mi tym razem poglądy Eliadego. Wszystko się im pomieszało. Nie po raz pierwszy zresztą. Piszą przy tym: „jak próbuje to Autorka przytoczyć za Eliadem”. Co to znaczy, że „próbuję przytoczyć”? Nie przytaczam wiernie? Znów jakieś insynuacje.

**38.**

*Kolejnym z mitów ugaryckich jest walka Anat z bogiem śmierci Motem w celu pomszczenia śmierci Baala. Ten konflikt ma charakter ewidentnie wegetacyjny, a nie pluwiálny. Tak więc nie widać jakichkolwiek powodów, aby wiązać Anat z elementem wiążącym lub uwalniającym słodkie wody, poza jej oczywistym związkiem z Baalem uosabiającym burzę. Ponadto trudno jest zgodzić się, że celem walki Baala z Jamem jest „przejęcie słodkich wód zapewniających płodność i dobrobyt bogom i ludziom” (135). W rzeczywistości Baal jako bóg burzy sam re-*

*prezentuje słodkie wody, a ściera się z Jamem, który jest uosobieniem niszczącej siły wzburzonego morza. Celem ich walki jest przejęcie władzy nad pozostałymi bogami oraz ludźmi.*

Teraz, gdy mowa o walce Anat z Motem, Recenzenci przyjmują interpretację wegetacyjną, choć sam Eliade miał do niej pewne zastrzeżenia ze względu na klimat Syrii. Ale ponieważ nie precyzują, co w wegetacyjnej interpretacji uważają za słuszne, a co nie, nie wiadomo, jakie ostatecznie są ich poglądy, poza jednym: „Ten konflikt ma charakter ewidentnie wegetacyjny, a nie pluwialny”. Nie wyjaśniają też, na jakiej podstawie przyjmują wegetacyjną interpretację. W swoim uzasadnieniu, dlaczego sądzą, że „nie widać jakichkolwiek powodów, aby wiązać Anat z elementem wiążącym lub uwalniającym słodkie wody”, przeczą sami sobie. Bo nie widać „poza jej oczywistym związkiem z Baalem uosabiającym burzę”. A więc jednak widać, skoro Anat walczyła z Motem nie tylko przeciw po to, żeby Baala pomścić, ale przede wszystkim po to, żeby go uwolnić. Zresztą nie tylko Baala, ale także jego orszak wiatrów, chmur i deszczów.

„Ponadto” - argumentują Recenzenci dalej - „trudno jest zgodzić się, że celem walki Baala z Jamem jest »przejęcie słodkich wód zapewniających płodność i dobrobyt bogom i ludziom« (tu zacytowali mnie, str. 135). W rzeczywistości Baal jako bóg burzy sam reprezentuje słodkie wody, a ściera się z Jamem, który jest uosobieniem niszczącej siły wzburzonego morza. Celem ich walki jest przejęcie władzy nad pozostałymi bogami oraz ludźmi”. Recenzenci po raz kolejny zacytowali mnie niedokładnie. Ja napisałam: „Ugaryccy bogowie, podobnie jak mezopotamscy, walcząc o władzę dążyli do przejęcia słodkich wód zapewniających płodność i dobrobyt bogom i ludziom, a zsyłanych z nieba w postaci deszczu”.

### 39.

*Co więcej, interpretacja postaci Jama wydaje się być wewnętrznie sprzeczna. Oczywiście jest on bogiem morza, a więc cytując Autorkę „jest ucieleśnieniem słonych wód” (136). Na tej samej stronie Autorka pisze o Anat, która „powaliła Jama nazywanego tu także Naharem, Tannisem, oraz wijącym się, potężnym Wężem o siedmiu głowach - i nałożyła mu kaganiec”. W miejscu tym Autorka daje przypis, który interpretuje etymologię wymienionych w tekście imion: „Nahar znaczy rzeka. Chodzi o rzekę otaczającą świat, czyli morze”. Trudno nie zgodzić się z pierwszym zdaniem powyższego przypisu. Nahr lub Na-*

*har to znaczy po arabsku rzeka, współczesna arabszczyzna używa tych słów na określenie rzeczek i strumieni. Natomiast zupełnie nie wiadomo, skąd pochodzi koncepcja rzeki otaczającej świat zawarta w następnym zdaniu cytowanego przypisu. Słowo Nahar z całą pewnością nie ma nic wspólnego z morzem.*

Napisałam, że słowo *Nahar* znaczy „rzeka”. W omawianych tekstach (i nie tylko w nich) jest jednak ono użyte jako epitet Jama („Morza”). I w tym sensie (a nie w żadnym innym) na pewno związek z morzem ma. Zresztą w zdaniu: „Chodzi o »rzekę« otaczającą świat, czyli morze”, ujęłam słowo „rzeka” w cudzysłów, żeby nie było wątpliwości, że *nahar* w sensie dosłownym nie oznacza morza. Można oczywiście rozważać, jak należy rozumieć częste w końcu zestawienie tych dwóch nazw, co czynią specjaliści, np. Mary K. Wakeman, *God's Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery* (1973). W mojej książce nie była to sprawa o pierwszorzędnym znaczeniu.

#### 40.

*Trzecia część rozdziału poświęconego meteorologicznym aspektom bogiń z bliskowschodnich panteonów poświęcona jest Hetytom. Już w pierwszych zdaniach Autorka odnosi się do mitu o Ilujance, czyli wężu, który miał mieć rzekomo związek z uwalnianiem i więzieniem słodkich wód (139) (Güterbock 1961, Popko 1996). Brakuje słowa wstępu, kim byli Hetyci, choć przeszliśmy tu ze świata semickich wierzeń do kręgu religii indoeuropejskich. Pobieźna lektura może przywieść czytelnika do wniosku, iż Hetyci także należeli do semickiej grupy językowej, gdyż dość skąpe wyjaśnienie zamieszczone zostało jedynie w przypisie.*

Pobieźna lektura zawsze może przywieść czytelnika do błędnego wniosku. Nie mogłam sobie pozwolić na żadne obszerniejsze wstępy. Wyjaśniałam to już (I cz. odpowiedzi na zarzuty, punkt 2). Kto przypis przeczytał, dowiedział się nie tylko, że Hetyci byli Indoeuropejczykami, ale też o innych istotnych sprawach.

#### 41.

*Wróćmy do wspomnianego mitu o wężu. Twierdzenie, iż stan zachowania mitu uniemożliwia odczytanie jego znaczenia, jest pewnego rodzaju nadużyciem. Mit zachował się na tyle dobrze, aby stwierdzić, iż nie ma tam „meteorologicznych” aspektów. Ponadto, po raz kolejny,*

wiązanie węża z elementami akwatycznymi wydaje się pewną nadinterpretacją. Trudno powiedzieć, z czego wynika wniosek zawarty w omawianej pracy: „Wąż jest więc istotą wiążącą słodkie wody (w swym wnętrzu i w jamie), co wynika już z samej struktury mitu, a Inar właścicielką (lub strażniczką) naczyń deszczowych” (140). Hetyci, jak się wydaje, niezbyt interesowali się gorzkimi, złymi, czy słonymi wodami. Dla nich, z punktu widzenia kalendarza rolniczego, było istotne, kiedy rozpocznie się wiosenna pora deszczowa, a nie jakaś wyimaginowana walka i wiązanie wód (Haas 1982, Hoffman 1989, Popko 1996, Vieyra 1970). Co ciekawe, o czym już Autorka nie wspomina, święto *purulli*, czyli początku wiosny, zaczyna się od burzy, która przychodzi z gór. Jest to zjawisko atmosferyczne typowe nawet dla współczesnej Turcji. Zima kończy się niemalże z dnia na dzień, kiedy zaczynają się wiosenne gwałtowne burze, temperatura wzrasta i zaczyna się szybka wegetacja. Burze natomiast, jak powszechnie wiadomo, na całym obszarze Bliskiego Wschodu związane są z symboliką bóstw o wyraźnie męskim charakterze.

Nadużycie popełniają po raz kolejny Recenzenci, nie ja, przekręcając moje słowa. Inaczej niż twierdzą Recenzenci, nie napisałam, „iż stan zachowania mitu uniemożliwia odczytanie jego znaczenia”. Napisałam, że rola żeńskich postaci występujących w tym micie „z powodu luk w tekstach i trudności interpretacyjnych językowej natury nie została w sposób zadowalający wyjaśniona”. Podałam przy tym, że na tabliczce, na której został zapisany, około 40 wierszy jest nieczytelnych na jednej stronie, na drugiej zaś brakuje około 15 wierszy. To chyba spore luki.

Recenzenci pisząc, „iż nie ma tam »meteorologicznych« aspektów”, wypowiadają się o micie, w którym jednym z bohaterów jest walczący bóg burzy. Ponadto w zakończeniu mitu, gdy Wąż, przeciwnik boga burzy, zostaje pokonany, ustanowione zostaje święto *purulli*, o którym sami piszą, że „zaczyna się od burzy, która przychodzi z gór”. A ponadto wspomniany jest w owym kontekście - jak napisałam - „zsyłający rolnikom upragniony deszcz bóg-góra Zalijanu”. Nieczytelne 40 wierszy, które zaraz po tym następują, mogły zawierać dalsze istotne informacje dotyczące meteorologicznych aspektów mitu.

Zdaniem Recenzentów niewiadome są podstawy mojego wniosku: „Wąż jest więc istotą wiążącą słodkie wody (w swym wnętrzu i w jamie), co wynika już z samej struktury mitu, a Inar właścicielką (lub strażniczką) naczyń deszczowych”, mimo że wielokrotnie przedtem przedstawia-

łam różne wersje mitu o więzieniu i uwalnianiu słodkich wód i dałam odsyłacze. Jeden z odsyłaczy prowadzi do mitu, w którym Inar pojawia się raz w roli istoty sprowadzającej bóstwo uosabiające burzę, innym razem zajmuje miejsce tego bóstwa.

Recenzentom „po raz kolejny, wiązanie węża z elementami akwaticznymi wydaje się pewną nadinterpretacją”. Chodzi im prawdopodobnie o to, że - według ich słów - „Hetyci, jak się wydaje, niezbyt interesowali się gorzkimi, złymi, czy słonymi wodami”. Ale nawet gdyby Hetyci rzeczywiście „niezbyt interesowali się gorzkimi, złymi, czy słonymi wodami”, ich zarzut nie trafia w cel. Nigdzie bowiem nie napisałam, że istotę wężową należy kojarzyć wyłącznie ze słonymi wodami i w omawianym, hetyckim micie wcale nie chodzi o wody słone.

Wbrew temu, co utrzymują Recenzenci, napisałam, że święto *purulli* obchodzone pod koniec marca i że wówczas bóg-góra Zalijanu zsyłał rolnikom upragniony deszcz. Informacje podane przez Recenzentów nie wnoszą nic istotnego do sprawy. Stwierdzenie Recenzentów, „jak powszechnie wiadomo, burze na całym obszarze Bliskiego Wschodu związane są z symboliką bóstw o wyraźnie męskim charakterze”, jest oczywiście słuszne, choć trochę mętnie sformułowane. Ale to co „powszechnie wiadomo” nie jest prawdą całą. I to w mojej książce chodzi.

#### 42.

*Niezbyt jasne jest również zakończenie tegoż podrozdziału, w którym pojawia się triada Zalijanu, Zashapuna i Tazzuwasi. Autorka nie wspomina, że mimo iż informacje o tej triadzie pochodzą z tekstów hetyckich, jej koncepcja pochodzi z tej części Anatolii, która była zamieszkała przez Luwitów. Byli oni odrębnym etnosem, który miał swoje własne wierzenia i własny, odrębny od hetyckiego, panteon. Zalijanu jest to bóg-góra, którego można interpretować jako boga burzy, jego małżonką jest Zashapuna, a konkubinę Tazzuwasi. Są one boginiami źródeł powiązаныmi z bogiem górą, ale to nie czyni ich samych boginiami burzy (Haas 1982, Popko 1996).*

Nie ja połączyłam mit o Illujance z triadą Zalijanu, Zashapuna, Tazzuwasi - jak to sugerują Recenzenci - lecz tekst źródłowy. Dla Recenzentów to wszakże nic nie znaczy, i tak wiedzą swoje. Podałam (na str. 137), że mit o Illujance jest hetycki i że na każdej stronie tabliczki, na której został spisany, jest jedna jego wersja, i że obydwie wersje kończą się wzmianką o bogu-górze Zalijanu, a w jednym przypadku także

o jego towarzyszkach Zashapunie i Tazzuwasi, personifikujących źródła, i że takie triady i w ogóle kult gór w powiązaniu z deszczem stwierdzono na terenie Anatolii i w Syrii. Nie napisałam, że fakt, iż wspomniane boginie źródeł są powiązane z bogiem-górami, czyni z nich boginie burzy. Zwróciłam uwagę na triadę, pluwiálny bóg-góra plus dwie boginie źródeł, ponieważ są wspomniane w zakończeniu mitu o Illujance, stąd fakt ten rzuca światło na charakter mitu, wzmacniając przy okazji jego meteorologiczny charakter. Po drugie, dokładniejsze zbadanie takich triad i w ogóle kultu gór w Syrii i Anatolii może ujawnić nowe fakty, w tym - niewykluczone - pluwiálny charakter będących także przedmiotem owego kultu istot żeńskich.

### 43.

*W kolejnym podrozdziale rozdziału o Hetytach, opisującym Hebat i Hannahannę, pojawiają się hurycycki bóg burzy Teshub (moim zdaniem jest to mylące, gdyż brak wyjaśnienia, że Huryci i Hetyci to nie to samo (Güterbock 1954, Hoffner 1990, Otten 1963, Wilhelm 1989)). Obok Teshuba pojawia się Telepinu, który jako bóg urodzaju i wszelakiego dobrobytu miał aspekt wiążący się z bóstwem burzy. Autorka stawia hipotezę, że boginiami pluwiálnymi były partnerki obu bogów, boginie Hebat i Hannahanna. Tymczasem zarówno Hebat, jak i Hannahanna z oczywistych względów wspierają swoich partnerów i jako wierne towarzyszki pomagają im w wypełnianiu ich zadań. Całkowitą nadinterpretacją wydaje się stwierdzenie: „Hebat mogła mieć aspekt pluwiálny (...), ponieważ (...) usiłuje sprowadzić boga burzy i deszczu, a więc ostatecznie burzę i deszcz” (141). Z kolei Hannahanna „doprowadza boga burzy do wściekłości, w wyniku czego pojawia się ulewa” (142), co również nie wydaje się przekonującym argumentem na korzyść pluwiálnej natury anatolijskiej bogini-matki.*

O tym, że „Huryci i Hetyci to nie to samo”, wbrew temu, co twierdzą Recenzenci, napisałam (zob. punkt 40).

Hannahannę uznałam za pluwiálną nie tylko dlatego, że „doprowadza boga burzy do wściekłości, w wyniku czego pojawia się ulewa”, lecz przede wszystkim dlatego, że zachowała się wersja mitu, w której to ona zajmuje miejsce boga burzy, i inna jeszcze, w której rolę tę kreuje Inar. W artykule „Nietypowe” warianty bliskowschodniego mitu o odchodzącym bóstawie, (NOMOS 34/36, 2001, s. 174 nast.) wymieniam dalsze istoty, pojawiające się na miejscu boga burzy w owym micie.



O Hebat napisałam, iż przypuszczenie, że „mogła mieć aspekt pluwialny, (...) nie jest całkiem pozbawione podstaw, ponieważ postępuje ona tak jak Inar i Hannahanna (...)”, tj. wspomaga boga burzy, a Inar i Hannahanna ponadto zajmowały jego miejsce w omawianym micie.

Z tego, co Recenzenci piszą na temat starożytnego Bliskiego Wschodu wynika, że do dziś nie znają pracy S. Cinala, *Ba'al z Ugarit* (1997), która ukazała się, kiedy swoją książkę oddawałam do druku. Była to wówczas najświeższa pozycja dotycząca interesujących mnie bliskowschodnich kwestii, jaką znałam. Przytoczę kilka uwag ze wstępu owej pracy (s. 12 i n.), której autorem jest niewątpliwie znawca przedmiotu:

„W piśmie klinowym wszyscy bogowie burzy byli określani za pomocą ideogramu IM (Sumer, „wiatr”) poprzedzonego determinatiwem DIN-GIR (Sumer. „bóg”). Ideogram <sup>d</sup>IM wskazywał nie na tożsamość bogów burzy, ale na ich typologiczne podobieństwo, co się wyrażało w pełnionych przez nich funkcjach. Brzmienie zaś ich imion należało odczytywać zgodnie z kontekstem. W tekście sumeryjskim będzie to zatem <sup>d</sup>IŠKUR, czyli sumeryjski bóg burzy Iškur, w akkadyjskim <sup>d</sup>Adad (lub <sup>i</sup>Adad – babiloński bóg Adad), a także <sup>d</sup>Mer - bóg burzy u Amorytów w Mari nad środkowym Eufratem. Taka - jak to określa M. Popko - „uczona” klasyfikacja bogów, zastępująca ich imiona ideogramami, była też w użyciu u Hetytów. Oprócz <sup>p</sup>IM w młodszym okresie używali oni również ideogramu <sup>d</sup>U oznaczającego świętą liczbę boga burzy - dziesiątkę. Ideogram <sup>d</sup>U bywał też używany w babilońskich i asyryjskich tekstach historycznych i religijnych na oznaczenie Adada. Zastępowanie imion boskich przez ideogramy spowodowało, że wiele z nich, zwłaszcza imion bogów lokalnych, popadło w zapomnienie”.

A zatem wskutek przyjętej konwencji zapisu, opracowanej przez starożytnych uczonych, tylko niektóre bóstwa burzy i deszczu są w źródłach wprost tak nazwane. Stąd „wiele z nich, zwłaszcza imion bogów lokalnych, popadło w zapomnienie”. Jednak Recenzenci nie chcą nic o tym wiedzieć, że owi wyraziści, wyłącznie męscy bogowie burzy to w dużej mierze skutek owej „uczonyj” klasyfikacji bogów, która niezupełnie odzwierciedlała stan faktyczny.

Dalej Cinal pisze: „Wzrost roli bogów burzy M. Eliade - w 1949 roku, w traktacie o historii religii - próbował powiązać z ich znaczeniem dla rolnictwa, które właśnie tutaj, na Wschodzie Starożytnym miało swój początek. Według niego z pojawieniem się rolnictwa na czoło panteonu wysuwać się zaczyna bardziej dynamiczny bóg burzy, na miejsce boga nieba, któ-

ry z natury jest *deus otiosus*. Tak właśnie w Ugarit Ba'al miał pozbawić Ela najwyższej władzy, której tenże nie usiłuje w pełni odzyskać. Bóg niebiański musi dla utrzymania swej pozycji przeobrazić się w boga burzy, co zresztą jest przedłużeniem i konkretyzacją jego roli jako stwórcy. Z *deus otiosus* musi się przeobrazić w *deus pluviosus*. Takie połączenie cech boga nieba i burzy widzi Eliade w Zeusie, który zajął miejsce Uranosa.

Hipotezy tej nie potwierdzają jednak źródła ze Wschodu Starożytnego. Początki rolnictwa sięgają tu epoki neolitu, a źródła historyczne dotyczące Syrii zaczynają się pojawiać dopiero od XXIV wieku przed naszą erą, wzrost znaczenia zaś niektórych bogów burzy przypada na okres przełomu III i II tysiąclecia p.n.e., i to z powodów trudnych do ustalenia. Opiekunami rolnictwa byli początkowo inni bogowie. Mity ugaryckie świadczą, że funkcję tę zaczęli przejmować bogowie burzy dopiero począwszy od drugiej połowy II tysiąclecia p.n.e.

„(...) Jest rzeczą naturalną, że bogowie burzy i życiodajnego deszczu zajmowali dominującą pozycję na terenach wyżynnych i górzystych, a czasem mogli się tam wysunąć na czoło lokalnego panteonu, jak Adad z Halab. Niezależnie jednak od tych sugestywnych skojarzeń nowe źródła wskazują, że do wzrostu pozycji takiego boga przyczyniał się przede wszystkim wzrost znaczenia ośrodka jego kultu. Wraz z wzrostem wpływów politycznych lub atrakcyjności kulturowej swego miasta czy państwa bóg burzy takiego ośrodka mógł uzyskać znaczenie ponadregionalne i niejako wchłonąć innych lokalnych bogów tego typu. Do takiego utożsamienia w kulcie i mitologii dochodziło tym łatwiej, że w gruncie rzeczy wszyscy bogowie burzy byli personifikacją burzy. Mogło to też pociągać za sobą wzajemne zapożyczenie wątków mitologicznych i upowszechnienie się pewnych wyobrażeń ikonograficznych tych bóstw”.

## Ariowie

### 44.

*W rozdziale dziewiątym, który poświęcony jest boginiom deszczu u ludów Indoeuropejskich, odnaleźć możemy fragment dotyczący Ariów. Rzecz została ujęta w części pierwszej omawianego opracowania. Po raz kolejny zbyt generalne ujęcie szerokiej problematyki może spowodować pewne zamieszanie. Postulowałbym zachowanie większej ostrożności badawczej, gdy porównuje się Rigwedę z danymi dotyczącymi Ariów lub Persów. Oczywiście ludy te pochodzą z jednego pnia*

językowego, ale należy wziąć pod uwagę odległość, czas oraz warunki terenowe, w jakich zamieszkiwały te społeczności. Sama religia Iranu jest systemem niezwykle skomplikowanym i podlegającym wielkim przeobrażeniom na przestrzeni czasu. Dlatego też w tak pobieżnym opracowaniu nie obyło się bez uproszczeń, które zniekształcają obraz wierzeń Irańczyków (Schwarz 1985). Apam Napat, co jest dość ważne, znaczy nie „Potomek Wód”, lecz „Syn Wód”, co wyraźnie akcentuje jego cechy męskie (Boyce 1979). Ponadto, co jest także istotne, Apam Napat wiąże się z Waruną, czyli bóstwem odpowiadającym za przysięgi i uosabiającym prawdę oraz strażnikiem aszy. Stąd bliżej mu do Mitry, czyli bóstwa solarnego, a nie do jakichkolwiek aspektów deszczowych. Pamiętać należy, że religia irańska, w swym dualizmie, bardzo często odwołuje się do przeciwstawnych czynników, które mogą ze sobą rywalizować albo się wzajemnie uzupełniać (Boyce 1979, Duschesne-Guillemain 1962, 1983). Dlatego też należy się zastanowić, czy było uzasadnionym włączenie Apam Napat do kolekcji bóstw deszczowych, bez pogłębionych studiów nad religią Iranu.

Te uproszczenia, których się rzekomo dopuściłam i którym Recenzenci poświęcili tak dużo uwagi są następujące:

Jako znaczenie imienia Apam Napat podałam „Potomek Wód”, a powinienam podać, zdaniem Recenzentów, „Syn Wód”, „co jest dość ważne”, bo „Syn Wód” - piszą - „wyraźnie akcentuje jego cechy męskie”. Osobliwy to zarzut, bo w języku polskim nie mówi się o kobiecie, że jest potomkiem. Wyraża się tę myśl na inne sposoby. Co więcej, tłumaczenie „Potomek Wód” wydaje się lepsze, zważywszy, że można spotkać w literaturze przedmiotu nie tylko tłumaczenie tego imienia „Syn Wód”, ale także „Wnuk Wód” (np. M. Składankowa, *Mitologia Iranu*, 1989: 25).

O irańskim Apam Napat napisałam tylko - za Składankową (*Mitologia Iranu*, 1989: 25) - że pomagał Anahit. Nie było moim zamiarem analizowanie postaci Apam Napata w celu ustalenia, do kogo mu bliżej. Po co miałabym to robić? Odnotowałam fakt, że w dystrybucji wody Apam Napat jest pomocnikiem głównym Anahit, który był w mojej pracy istotny i którego zresztą Recenzenci nie podważają. Sami Recenzenci podkreślają, „że religia irańska, w swym dualizmie, bardzo często odwołuje się do przeciwstawnych czynników, które mogą ze sobą rywalizować albo się wzajemnie uzupełniać”. Nie rozumiem więc, skąd ten protest przeciwko jednemu z aspektów Apam Napata i na czym właściwie polega zarzut Recenzentów.

**45.**

Według Autorki Apam Napat jest hipostazą boga burzy Indry. W rzeczywistości najstarsze wzmianki o Indrze z obszarów Bliskiego Wschodu możemy odnaleźć w wierzeniach Hurytów (Wilhelm 1989). Jest to praktycznie jedyne znane nam obecnie źródło, gdzie bóstwo to jest wymieniane wraz z Mitrą i Waruną. Informacja to pochodzi z korespondencji pomiędzy królem Mitanni Szatiwazą a królem hetyckim Supiluliumą I (Güterbock 1954). Indra jest obecny także w najstarszych warstwach religii Iranu, lecz, co należy wyraźnie podkreślić, ma on tutaj znaczenie marginalne, a naturę raczej demoniczną niż boską. Z racji gwałtownego, wojowniczego charakteru Indra ma silne konotacje z Weratragną, a więc z jazatą szalonej odwagi i zwycięstwa.

Powyższy wywód Recenzentów nie ma związku z moją pracą, ponieważ w książce piszę o wedyjskim Indrze, co wyraźnie zaznaczam.

**46.**

Autorka, polemizując ze Składankową co do radykalizmu przeciwstawienia sobie bóstw wody i ognia związanych z dwiema płciami, przyjmuje za nią, że krowa to prastary indoirański symbol kobiet, wody, chmur i rzek (146). Krowę możemy wiązać z aspektem żeńskim i z deszczem. Jednakże dla uzupełnienia należałoby dodać, że silniejszym żeńskim symbolem chmur w religii Iranu były klacze, które w chmurach udają się corocznie do morza Waurokszy (Boyce 1979, Duches-Guillemain 1983). Panią słodkich wód jest rzeczywiście Anahita, ale w żadnym wypadku nie należy ona do haremu Ormuzda (Ahura Mazdy). Jest to potężna, niezależna bogini nie tylko słodkich wód, ale także ma ona wyraźny aspekt wojowniczy. Kolejną nieścisłością jest określenie bóstwa, zwanego przez Autorkę Tisztar (w rzeczywistości Tisztria), jako „wąsko wyspecjalizowanego boga deszczu”. Jest to bóstwo związane z Syriuszem, a jego związek z wodami polega na tym, że udawał się też do morza Waurokszy, gdzie pod postacią białego ogiera walczył z koniem parszywym i pokrytym pasożytami - Aposzą (Boyce 1979). Gdy go pokonał, wbiegał w odmęty i w sposób symboliczny zapładniał klacze, co ściśle wiąże się z początkiem wiosny. Niezrozumiała jest wypowiedź Autorki: „Funkcję pomocników Chordada pełnił Tir, bóg gwiazdy Syriusz,...” (146).

Nie było moim zamiarem przedstawienie wszystkich wyobrażeń meteorologicznych, o czym była już mowa (w I części odpowiedzi na zarzu-

ty, punkt 2). Jako autorka dokonałam wyboru, który uważałam z różnych powodów za właściwy, i do czego miałam prawo.

Zdaniem Recenzentów Anahita „w żadnym wypadku nie należy do haremu Ormuzda”. M. Składankowa jest innego zdania. W swojej *Mitologii Iranu* (1989: 24 nast.) pisze: „Ta pierwsza dama Ormuzdowego haremu (Spandarmat - K.M.) jest zwierzchniczką duchów żeńskich, które w nim przebywają. Tam żyje Anahita - niepokalana bogini wód”.

Kolejny zarzut Recenzenci również powinni skierować raczej pod adres znanej iranistki, z której pracy tu korzystam, co odnotowuję, dając odpowiednie przypisy. M. Składankowa (*Mitologia Iranu*, 1989: 25) pisze mianowicie, że Chordadowi pomaga m.in. „Tir - Syriusz, wody noszący”. Tiszta zaś (1989: 49) podczas walki „Arymana z wodą” spowodował wielką ulewę, która trwała przez cały miesiąc. Tiszta walczył też z Apaoszą, używając deszczu. O końskiej postaci Apaoszy też wspomina.

#### 47.

*Na kolejnej stronie pojawia się stwierdzenie, iż Aryman, Zły Duch, atakuje jak wąż, co miało zmusić słodkie wody do ucieczki ku niebu; tak miały powstać chmury. Według źródeł irańskich atak ten faktycznie miał miejsce, ale jego konsekwencje dla wód były inne. Przedarcie się Arymana przez wody spowodowało ich zgorzknienie i zasolenie, a więc powstanie mórz i oceanów. Mamy tutaj przykład tak powszechnej dla religii Iranu opozycji, tym razem wody słodkiej do wód zasolonych, czyli siły życiodajnej do jałowości wody morskiej (Duschesne-Guillemain 1962). Pewne węzowe elementy, jakie pojawiają się w odniesieniu do Arymana i Zahaka, jednego z bohaterów Szachname Ferdousiego mają jednoznaczne skojarzenie ze złem, ale nie sposób się tam dopatrzyć jakiegokolwiek związku z elementami pluwialnymi. Wykluczone, aby tak oczywiste symbole zła i plugastwa, jakimi dla Persów były węże, mogły znaleźć się w jakimkolwiek związku z życiodajnymi, a więc dobrymi, wodami. Wspomnieć należy, iż nie tylko węże, ale wszelakie robactwo, a w kontekście akwatyicznym wszelakie stworzenia, które mogły zmącić czystość wód, były nazywane chrawstra (Boyce 1979). Były to istoty, którym rodzaj ludzki, a przynajmniej wierni religii zoroastrijskiej, mieli wydawać bezwzględna walkę. Skojarzenie jest tutaj bardzo proste: wszystko, co zanieczyszcza ziemię lub w omawianym przez nas przypadku wodę, pochodzi od złego ducha Arymana. Ponie*

*waż walka ze złem była koniecznością każdego wyznawcy Ahuramazdy, stąd też nie dziwi bezwzględna walka z tymi zwierzętami.*

Skoro Recenzenci nie widzą w walce wód z Arymanem, gdzie deszcz się leje strumieniami, „elementu pluwiального”, trudno. Nie zmienia to wszakże faktu, że taki element jest w niej bardzo wyraźny. Wypada podkreślić, co zrobiłam również w książce, że wody i męskie istoty walczące z Arymanem reprezentują Anahitę - to jej wody i jej sługi.

Recenzenci mogą oczywiście nie przyjmować do wiadomości faktu, że Zahak kojarzony jest i ze smokiem, i z wężem, i że ma on powiązania ze słodkimi, deszczowymi wodami oraz chmurami. Zahak taki właśnie nie przestanie być z nimi związany; te mityczne/legendarne fakty zostały uwiecznione w *Szachname* Ferdousiego (podaję odpowiedni przypis).

Recenzenci usiłują sprawić wrażenie, że nie przedstawiam walki istot akwaticznych z Arymanem jak należy, co jest kolejnym zarzutem nierzetelnym. Tymczasem ja napisałam, że najpierw, wskutek wwiercenia się Arymana w ziemię wody uciekły w górę, gdzie Tir, korzystając z pomocy innych istot, nadał im kształt chmur. Potem Tishtar zabijał deszczem przywleczone przez Arymana złe istoty przez trzydzieści dni. Wiatr sprawił, że woda, oczyściwszy ziemię ze wszelkiego paskudztwa, gromadziła się w określonych miejscach. Tak powstały morza i oceany. Woda morska jest słona, ponieważ zawiera brudy po Arymanie (str. 145). Podaje odpowiednie przypisy, oczywiście.

#### **48.**

*Na reliefach perskich, pochodzących głównie z okresu sasanidzkiego (III–VII wiek), gdzie przedstawiony został Zły Duch Aryman, możemy zauważyć, że jego fryzura, która ma podkreślać jego nikczemny charakter, jest ukazana jako kłębowisko węży (Vanden Berghe 1982). Należałoby się bliżej przyjrzeć wieloaspektowej symbolice tegoż zwierzęcia, które nijak ma się do słodkich wód czy też ich uwalniania. Jeżeli możemy łączyć węża z wodą, to wyłącznie ze słoną, a więc bezużyteczną, która powstała wskutek ataku Złego Ducha. To nie ma zupełnie nic wspólnego z boginiami deszczu, tak skrupulatnie śledzonymi przez Autorkę.*

Związek Arymana ze słodkimi wodami polega na tym, że jest ich przeciwnikiem, umykają przed nim, potem walczą przeciwko niemu pod postacią deszczu i wreszcie część z nich zostaje przez „plugastwa” Arymana zanieczyszczona, związana przez nie. Aryman jest więc jedną z postaci

dramatu meteorologicznego, w którym dochodzi do powstania opadów. To jego akcja zmusza wody do uniesienia się w górę i powrotu na ziemię w postaci deszczu. Ów mit jest oczywiście tylko jedną z koncepcji objaśniających cyrkulację wód w przyrodzie.

### **Podsumowanie**

*Nasza krytyka nie oznacza bynajmniej, że badania porównawcze religii uważamy za pozbawione sensu. Trzeba je po prostu przeprowadzać w zupełnie inny sposób, niż zrobiła to Autorka. Hipoteza powinna być wyrażona w sposób jasny i testowalna. Poza tym różne systemy kulturowe można porównywać tylko pod warunkiem znajomości tekstów źródłowych tych systemów. Oczywiście nie możemy popadać w skrajność i wymagać od badaczy religii znajomości wszystkich języków i wszystkich źródeł. Na pewno najlepszym rozwiązaniem byłaby praca w większych zespołach badawczych, których członkowie byłiby biegli w różnych tradycjach. Ponieważ trudno liczyć na łatwość formowania się takich zespołów, jako wymóg minimalny możemy potraktować przynajmniej dołożenie starań, żeby posługiwać się dobrymi tłumaczeniami źródeł, a nie przypadkowymi opracowaniami. Również umiejętność krytyki źródeł powinna być uznana za warunek konieczny studiów nad dawnymi religiami. Na koniec jeszcze trzeba dorzucić jedną uwagę techniczną. Umieszczanie w przypisach skrótu dz.cyt w kilka lub kilkanaście stron po wymienieniu pełnego odnośnika bibliograficznego bardzo utrudnia korzystanie z aparatu naukowego.*

Co do mojej rzekomo niejasnej tezy, patrz punkty 2 i 7. Co do rzekomo niewystarczająco wysokiego poziomu tekstów źródłowych, żaden z konkretnych przykładów nie został przez Recenzentów podany. Recenzenci wymienili jedynie książkę K. Łyczkowskiej i K. Szarzyńskiej *Mitologia Mezopotamii* (1986), czyniąc mi zarzut, że jest to popularyzacja, ale na temat jakości przekładu się nie wypowiedzieli. Co więcej, Recenzenci sami zamieszczają tę pozycję w swojej „wzorcowej” bibliografii (por. punkt 21).

Z pewnością umiejętność krytyki źródeł powinna być uznana za warunek konieczny studiów nad dawnymi religiami. A tym bardziej ich znajomość. Tak więc nie ja, lecz Recenzenci powinni bardziej „dołożyć starań”, bo najczęściej nie wiedzą, co krytykują, nawet w swojej dziedzinie (por. 22 nast.).

Uwaga o umieszczaniu w przypisach skrótu *dz.cyt.* jest jedynym sensownym zarzutem w całej recenzji. Skierowanym jednak pod zły adres. Przypisy zostały w ten sposób skrócone w wydawnictwie.

Tekst panów Arkadiusza Sołtysiaka i Krzysztofa Jakubiaka poświęcony mojej książce, którzy nazwali go recenzją, w istocie rzeczy recenzją nie jest, lecz paszkwilem. Składa się głównie z pomówień i obraźliwych uwag skierowanych pod moim adresem, z ataków na przypisane mi bezpodstawnie przez Autorów „recenzji” poglądy oraz z „ocen”, opartych na zmanipulowanych przez nich danych, wziętych wybiórczo z mojej książki. Panowie Sołtysiak i Jakubiak zamierzają swoją „recenzję” upowszechnić w celach edukacyjnych - jak się wyrazili we wstępie tejże - w czasopiśmie skierowanym przede wszystkim do studentów. Uwzględniając ich zamiary oraz fakt, że tekst, o którym mowa, z nauką nie ma nic wspólnego, może on stanowić jedynie podstawę pozwu sądowego o zniesławienie.