

Andrzej Mrozek

## CIAŁO ZMARŁEGO „OTOCZONE” ŻAŁOBĄ W TEKSTACH Z UGARIT

Antonio M. di Nola napisał: „śmierć zawsze wywołuje wrażenie zachwiania ładu i rozpadu rzeczywistości”<sup>1</sup>. Reakcja na zjawisko śmierci przybiera różne formy, które mogą mieć charakter indywidualny albo zbiorowy. Przy analizie tych reakcji zostaną wzięte pod uwagę ciała, które są głównymi aktorami owych wydarzeń. Z jednej strony jest to ciało osoby martwej, dotkniętej śmiercią, a z drugiej są to „żywe” ciała żałobników. Uproszczeniem byłoby wskazanie odpowiednio na aspekt bierności i aktywności obu stron dramatu. Pytanie, które się nasuwa, można sformułować następująco: na ile gesty i słowa żywych są odzwierciedleniem bezsilności zmarłego?

O różnych przejawach żałoby świadczą teksty znalezione na *tellu* zwanym *Ras esz-Szamra*, na którym wznosiło się starożytne miasto Ugarit<sup>2</sup>. W okresie

---

<sup>1</sup> A. M. di Nola, *Tryumf śmierci*, tłum. J. Kornecka, Kraków 2006, s. 186.

<sup>2</sup> Ugarit – starożytne miasto nad Morzem Śródziemnym, zniszczone przez tak zwane ludy morza około roku 1182 p.n.e. – było niewielkim centrum administracyjnym. Rozwinęło się ono szczególnie w okresie późnego brązu (1500–1200 p.n.e.). Zbudowano wtedy zespoły pałacowy oraz świątynny i zredagowano teksty zapisane alfabetycznym pismem klinowym. Pismo to, odczytane w latach 30. XX wieku, okazało się świadectwem nieznanego dotąd języka z grupy semickiej. Teksty ugaryckie zapisane pod koniec epoki brązu odzwierciedlają o wiele starsze tradycje kulturowe. Stanowisko archeologiczne, gdzie wznosiło się Ugarit, nazywane obecnie Ras Szamra, zostało odkryte pod koniec lat dwudziestych minionego stulecia na terenie północnej Syrii, niedaleko od brzegu Morza Śródziemnego. O wykopaliskach zobacz: M. Yon, *Ugarit. History and Archaeology*, „The Anchor Bible Dictionary”, Vol. 6, New York 1992, s. 695–706; E. Dąbrowski, *Odkrycia tekstów z Ras Szamra*, Warszawa 1951, s. 23–24; W. Tyloch, *Odkrycia z Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1980. Pierwsza polska publikacja dotycząca Ugarit to: I. J. Jelito,

późnego brązu stanowiło ono centrum niewielkiego państwa zależnego najpierw od Mitanni, a następnie od imperium hetyckiego. Z odkopanych ruin miasta wydobyto tabliczki, na których zapisano klinowym pismem alfabetycznym zróżnicowane gatunkowo teksty.

Ugaryckie klinowe pismo alfabetyczne zostało użyte przez lokalnych skrybów do wyrażenia różnorodnych treści (ekonomicznych, administracyjnych oraz religijnych). Znalezione przez archeologów tabliczki<sup>3</sup> starano się sklasyfikować i podzielić na różne kategorie. Cyrus Gordon<sup>4</sup> wskazał dziesięć kluczowych kategorii rodzajowych tych tekstów. Wyodrębnił teksty literackie, religijne albo rytualne, listy, trybuty, teksty hippiiczne, dokumenty administracyjne, statystyczne i biznesowe, nagłówki oraz wskazania własnościowe, teksty huryckie, a także akadyjskie napisane pismem alfabetycznym oraz mieszane. Tymczasem w drugim wydaniu KTU<sup>5</sup> teksty są podzielone na sześć kategorii: literackie i religijne, listy, teksty prawne, teksty ekonomiczne, ćwiczenia pisarskie oraz inskrypcje na pieczęciach.

Do końca XX wieku około 179 tabliczek z alfabetycznym zapisem, pochodzących z samego Ugarit oraz pobliskiego Ras Ibn Hani, zostało uznanych za zawierające teksty religijne i/lub literackie. Spośród nich 148 jest zapisanych w języku ugaryckim, 28 po hurycyku oraz 3 po akadyjsku. Ten zbiór został następnie podzielony na literackie teksty oraz zapisy kultyczne. To z niego pochodzą teksty zaliczane do literatury ugaryckiej. Teksty o charakterze literackim odkryto w Ugarit przede wszystkim poza centrum admini-

---

*Znaczenie odkryć w Ras Szamra dla Pisma Starego Testamentu*, „Collectanea Theologica” 1935, nr 16, s. 245–253. Obszerna prezentacja ugaryckiego fenomenu kulturowego znajduje się w: A. Mrozek, *Ugarit (Ras Szamra) – w 80-lecie odkryć*, [w:] Ł. Tobała, *Cykl Baala z Ugarit*, Kraków–Mogilany 2008, s. 9–34.

<sup>3</sup> Teksty z Ugarit były wielokrotnie publikowane, między innymi jako: CAT = *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, ed. M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, Münster 1995; CTA = *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*, ed. A. Herdner, Paris 1963; KTU = *Keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, ed. M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, „Alter Orient und Altes Testament” (AOAT), Vol. 24, Kevelaer–Neukirchen-Vluyn 1976. Ogólny przegląd tekstów literackich z Ugarit znajduje się w słownikowym opracowaniu: D. Pardee – P. Bordreuil, *Ugarit. Texts and Literature*, „The Anchor Bible Dictionary”, Vol. 6, New York 1992, s. 706–721.

<sup>4</sup> C. H. Gordon, *Ugaritic textbook*, Rome: Pontifical Biblical Institute 1965 (AnOr 38), s. 290–291: „(1) literary texts, (2) religious or ritual texts, (3) letters, (4) tribute, (5) hippiatric texts, (6) administrative, statistical and business documents, (7) tags, labels or indications of ownership, (8) Hurrian texts, (9) Akkadian texts written alphabetically, and (10) Miscellaneous”.

<sup>5</sup> CAT (*The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, ed. M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, Münster 1995), s. ix: „(1) Literary and Religious Texts, (2) Letters, (3) Legal Texts, (4) Economic Texts, (5) Scribal Exercises, (6) Inscriptions on Seals, Labels, Ivories, etc.”.

stracyjnym, czyli nie w kompleksie pałacowym lokalnego władcy, ale w rezydencjach prywatnych. Literackie zbiory znajdowały się w domu Raszapabu, w tak zwanym domu literata, w domu Rapanu, w domu tabliczek literackich, w domu hurycykiego kapłana, w domu przywódcy kapłanów oraz w „domu tekstów medyczno-magicznych”<sup>6</sup>.

Teksty literackie obejmują trzy narracje – poematy, każdy z nich na więcej niż jednej tabliczce. Należą do nich: *Cykl Baala*, zapisany na sześciu tabliczkach, poemat *Kirta*<sup>7</sup> oraz poemat *Aqhat*. Prócz nich znane są inne mitologiczne opowieści, jak chociażby *Narodziny powabnych bóstw* (KTU 1.23 = RS 2.002) czy *Zaślubiny Nikkal i Jarihu* (KTU 1.24 = RS 5.194). Do tej kategorii należą również inne teksty dotyczące Baala, trzy fragmenty o *rapiuma* oraz krótki tekst o walce pewnego<sup>8</sup> bóstwa z Jamem/Naharem. Do literackich zalicza się również teksty nazwane przez Dennisa Pardee „paramitologicznymi”<sup>9</sup>. Przedstawiają one uczty, uzdrowienia oraz prośbę o wyrocznie.

Tymczasem teksty kultyczne znajdują się na blisko stu tabliczkach i są zapisane w większości po ugarycku, chociaż dwadzieścia dziewięć tabliczek zawiera teksty w języku hurycykim. Te teksty są o wiele krótsze od tekstów mitologicznych. Zwykle dzieli się je na trzy podgrupy: rytualne, spisy bóstw i spisy ofiar oraz przepowiednie.

Spośród tabliczek ugaryckich, w których można doszukać się elementów tanatologii<sup>10</sup> ciała, szczególnego znaczenia nabierają *Cykl Baala* i poemat *Aqhat*. W obu tych tekstach opisana jest śmierć jednego z „aktorów” narracji oraz przedstawiona reakcja innych uczestników wobec zerwania relacji z zabitym. Z pozostałych tekstów zaliczanych do literackich trzeba wymienić i wziąć pod uwagę jeszcze poemat zatytułowany *Rapiuma*.

W zbiorze określanym jako kultyczny pojawiają się dwa teksty, które w pewnej mierze mogą stanowić świadectwo ugaryckiej tanatologii ciała. Jednym z nich jest tekst oznakowany jako KTU 1.142 = RS 24.323, w którym wzmiankowana jest ofiara (ug. *dbh.*) składana ze względu na zmarłego. Drugi to tak zwany rytuał pogrzebowy zmarłego władcy Niqmeddu III, zapisany na tabliczce oznakowanej jako KTU 1.161 = RS 34.126.

---

<sup>6</sup> W. H. von Soldt, *Private Archives at Ugarit*, [w:] *Interdependency of Institutions and Privat Entrepreneur*, ed. A. C. V. M. Bongenaar, Leiden 2000, s. 229–245.

<sup>7</sup> Imię bohatera tego poematu było pierwotnie wokalizowane w formie Keret.

<sup>8</sup> Imię tego bóstwa jest nieczytelne.

<sup>9</sup> D. Pardee, *Les textes paramythologiques de la 24<sup>e</sup> campagne (1961)*, „Ras Shamra – Ougarit” (RSO), Vol. 4, Paris 1988, s. 261–266.

<sup>10</sup> Temat śmierci, a przede wszystkim kultu zmarłych, szczególnie interesująco opracowany jest w: M. H. Pope, *The cult of the dead at Ugarit*, [w:] *Ugarit in retrospect. Fifty years of Ugarit and Ugaritic*, ed. G. D. Young, Winona Lake IN 1981, s. 159–179.

## I

W dwóch poematach wymienionych powyżej pojawiają się dwa ciała zmarłych w sposób nagły i tragiczny. Jednym jest ugaryckie bóstwo burzy, wojny i urodzaju zwane powszechnie Baalem<sup>11</sup>. Drugim jest bohater ludzki o imieniu Aqhat<sup>12</sup>.

W *Cykle Baala* znajduje się kilka fragmentów, które obrazują postawę boskich bohaterów wobec śmierci oraz ciała zmarłego bóstwa. W obliczu śmierci Baala, w efekcie teomachicznych zawodów z Motem, przywódca ugaryckiego panteonu wieloma różnorodnymi gestami obrazuje swoją reakcję. Ta reakcja została przez ugaryckiego skrybę wyrażona blokiem tekstowym, który można określić jako „krótkie opowiadanie o żalobie Ela”.

Wobec tego – dobroduszny El serdeczny  
zstąpił z tronu – usiadł na podnóżku;  
a z podnóżka – na ziemi  
Wysypał popioły żalości na głowę swą,  
proch tarzających się na czerep swój  
(za) szatę przybrał przepasanie lędźwi  
Skórę kamieniem skrobał,  
krzemieniem niby ostrzem,  
kaleczył policzki i podbródek.  
Rozorał kości ramion swych,  
bronował jak ogród pierś swą,  
jak dolinę rozorał plecy swe.  
Podniósł głos i krzyknął:  
„Baal uśmiercon! Cóż ludu?  
Syn Dagona! Cóż rzeszo?  
Za Baalem zstąpię w ziemię”

(KTU 1.5.vi.11-25)<sup>13</sup>

Wstępem do tego opowiadania jest werset 11., a zakończeniem słowa Ela zawarte w wersach 23-25, samo zaś opowiadanie ma następującą strukturę:

wstęp	w. 11
<i>corpus</i>	w. 12-21
zakończenie	w. 22-25

<sup>11</sup> Na temat Baala zob.: A. Mrozek, *Baal – Bóg-wojownik z Ugarit*, [w:] *Religie a wojna i terroryzm*, red. J. Drabina, „*Studia Religiosa*” 2003, nr 36, s. 11–21.

<sup>12</sup> Z punktu widzenia językowego byłoby właściwsze określić te imiona odpowiednio jako Baalu i Aqhatu, ale w ugarytologii kilkadziesiąt lat temu zostały przyjęte i są używane formy bez zakończenia.

<sup>13</sup> Tłumaczenia tekstów *Cykle Baala* pochodzą z publikacji Łukasza Tobiły: *Cykl Baala z Ugarit*, op. cit., passim.

W wersecie 11. pojawia się termin/czasownik *jrd*, który stanowi nawiązanie do zejścia zmarłego do świata podziemnego. Całe opowiadanie można zobrazować skrótowo czasownikami wyrażającymi zachowanie Ela: zszedł – usiadł – posypał – przywdział – drapał – ciął – orał – podniósł głos. To zestawienie wyraża dynamikę i kolejność gestów: schodzenie-siadanie (tron-ziemia), posypywanie prochem, żałobny strój i samookaleczenie, a na końcu podniesienie głosu.

Tekst rozpoczyna się od czasownika schodzić (z tronu) i kończy się również czasownikiem schodzić (do podziemi). Z punktu widzenia literackiego najwięcej miejsca jest poświęcone samookaleczeniu (wersety 17-22). Z *corpusu* tekstu obejmującego jedenaście wersetów sześć jest poświęconych samookaleczeniu.

Zejście z tronu jest opisane za pomocą dwuwiersza (ang. *bicolon*), posypywanie prochem również za pomocą dwuwiersza, przywdzianie żałobnej szaty jest wyrażone w jednym wersecie. Tymczasem samookaleczenie jest szeroko przedstawione. W jednym dwuwierszu pojawia się odwołanie do krzemienego narzędzia. W następnym szczegółowo wskazuje się na miejsca nacięć, czyli na twarz i ramiona. A ostatni z nich, nawiązujący do pracy rolnika („orać”), obrazuje nacinanie torsu i pleców. Nie mam mowy o płaczu, ale El podnosi głos i jego krzyk kończy opowiadanie.

Żałobę, gesty żałobne przejawia również bogini Anat. Jej gesty są przedstawione za pomocą tego samego schematu, są niemal takie same jak Ela, niemal identyczne w zapisie. Skryba zastosował ten sam schemat opisowy, choć może budzić zdziwienie, że żałobna postawa kobiety-bogini jest taka sama jak mężczyzny.

[(Za) szatę] przybrała przepasanie lę[dźwi]

(KTU 1.5.vi.31)

Skórę kamieniem skrobała,  
krzemieniem [jak ostrzem],  
kaleczyła policzki i podbródek.  
Ro[zorała] kości ramion swych,  
bronowała jak ogród pierś swą,  
jak dolinę rozorała plecy swe.  
Baal uśmiercon! Cóż ludu?  
Syn Dagana! Cóż rzeszo?  
Za Baalem zstąpimy w ziemię

(KTU 1.6.i.2-8)

Do żaloby podjętej przez Anat przyłącza się bogini słońca Szapszu:

Za nią zstąpiła światłość bogów, Szapszu  
Aż nasyciła się płakaniem,  
Piła jak wino łzy

(KTU 1.6.i.9-10)

Do bogini Szapszu zwróciła się Anat z wezwaniem: „Obarcz mnie najpotężniejszym Baalem” (KTU 1.6.i.12), a ona ją wysłuchała:

Uśluchała światłość bogów, Szapszu.  
Podniosła najpotężniejszego Baala,  
na ramionach Anat wszak złożyła go.  
Wniosła go na urwiska Safanu;  
opłakiwała go i pogrzebała,  
złożyła w grocie bogów ziemi

(KTU 1.6.i.13-18)

Po złożeniu ciała Baala w „grocie” Anat została przedstawiona jako składająca ofiarę z mnóstwa różnorodnych zwierząt:

Zarżnęła siedemdziesiąt bawołów,  
Jako stypę najpotężniejszego Baala;  
Zarżnęła siedemdziesiąt wołów,  
Jako stypę najpotężniejszego Baala;  
Zarżnęła siedemdziesiąt owiec,  
Jako stypę najpotężniejszego Baala;  
Zarżnęła siedemdziesiąt baranów,  
Jako stypę najpotężniejszego Baala;  
Zarżnęła siedemdziesiąt koziorożców,  
Jako stypę najpotężniejszego Baala;  
Zarżnęła siedemdziesiąt kozłów,  
Jako stypę najpotężniejszego Baala;

(KTU 1.6.i.18-29)<sup>14</sup>

Ten wyjątkowo okazały i imponujący zestaw ofiarny stanowi zakończenie żaloby po śmierci Baala opisaną w *Cykle Baala*.

---

<sup>14</sup> Tekst powyższy można również traktować jako odzwierciedlenie pewnych metod edukacji w ugaryckiej *edubbie*. Spis zwierząt ofiarnych mógł stanowić jedno z ćwiczeń. Spisy lub specyficzne leksykony stanowiły element edukacji pisarskiej.

W poemacie o Aqhacie znajduje się kilka fragmentów z wyraźnym nawiązaniem do tanatologii, które odzwierciedlają traktowanie ciała zmarłego oraz zachowanie żywych wobec śmierci, wobec uśmierconego ciała. Informacja o rytuale pośmiertnym pojawia się w trakcie niezwykle ciekawego dialogu między Aqhatem a boginią Anat. Z ust ugaryckiego bohatera na propozycję bogini dotyczącą jego nieśmiertelności padają następujące słowa:

Nie drwij ze mnie, Dziewico  
Dla bohatera twoja propozycja jest...  
Co człowiek otrzymuje na koniec?  
Wapno jest nakładane na jego głowę  
Złoto na jego czaszkę  
Śmiercią wszystkich umrę  
Umrę z pewnością

(KTU 1.17.vi.34-38)<sup>15</sup>

Drugi tekst dotyczy już oplakiwania, pogrzebania i żałoby. Pomijamy opis śmierci Aqhata, bo nie stanowi on tematu niniejszego opracowania, chociaż jest niezwykle ciekawy. Żałobnikiem jest Danil, ojciec tytułowego bohatera, który trzykrotnie zapowiada oplakiwanie i pogrzeb:

Chcę oplakać i pogrzebać go  
W grocie bogów ziemi go umieszczę  
Z jego ust nie wyjdzie słowo  
Z jego warg mowa

(KTU 1.19.iii.5-6 = 1.19.iii.20-21 = 1.19.iii.34-36)

Nim ojciec odnajdzie ciało zabitego syna, dotrze do niego, jako pierwsza, bogini Anat:

Wróciła Dziewica Anat  
Ukochana Potężnego przybyła  
Wzięła kołczan...  
...w swe ręce  
Jak pieśniarz lirę w swe dłonie  
Jak dłuto były jej usta  
Jej ząb pochwycił go  
Pożarła jego wnętrzności

---

<sup>15</sup> Teksty poematu o *Aqhacie* nie zostały, prócz fragmentów, opublikowane w języku polskim. Poniższe tłumaczenie jest tłumaczeniem własnym autora i ma charakter studyjny.

Rozcięła go jak serce terebintu  
 Rozpołowiła trupa na dwa  
 Podzieliła jego trupa  
 Rozdzieliła Aqhata

(KTU 1.19.i.5-13)

Anat w tym przypadku nie jest żałobnikiem, nie oplakuje śmierci bohatera. Chciała zdobyć jego łuk i dlatego poleciła swemu wojownikowi, aby go zabił.

W końcu Danil odnajduje ciało syna, oplakuje go i grzebie, czyli realizuje swoją trzykrotnie powtórzoną zapowiedź:

Oplakał go i pogrzebał,  
 Pogrzebał go w *mdgt*, w *knrt*

(KTU 1.19.III.40-41)<sup>16</sup>

Po pogrzebaniu Aqhata żałoba po nim w pałacu Danila trwała nadal:

Plączki przyszły do jego domu  
 Żałobnicy do jego pałacu  
 Nacinający swą skórę na jego dwór

(KTU 19.iv.9-11)

Oplakiwał Aqhata bohatera  
 Wylewał łzy za syna Danila, człowieka z Rapiu

(KTU 19.iv.11-13)

Żałoba Danila trwała symboliczne „siedem” lat i zakończyła się złożeniem ofiar.

*Cykl Baala* oraz poemat *Aqhat* stanowią zasadnicze źródła wiedzy o tanaologii ciała w Ugarit. Prócz nich istnieją również inne teksty, które nie przynoszą jednak tak wyrazistych danych o żałobie. Trzy z nich są szczególnie znaczące, chociaż mało czytelne lub wątpliwe epigraficznie. W latach czterdziestych minionego stulecia opublikowano trzy tabliczki, obecnie oznaczone jako KTU 1.20, 1.21 i 1.22, a tekst na nich uznano za poemat *Rapiuma*. Niestety tabliczki nie są w najlepszym stanie i ich lektura jest dość trudna. Można jednak potraktować zapisany na nich tekst jako swego rodzaju rytuał po-

<sup>16</sup> Inne tłumaczenie: „pogrzebał go w grobie, pogrzebał na cmentarzu”.



grzebowy<sup>17</sup>. Zarówno różne bóstwa Ugarit, jak i grupa określana jako Rapiuma podejmują podróż, aby uczestniczyć w uczcie być może pogrzebowej i w ten sposób przyczynić się do uczczenia zmarłego.

Na ugaryckim akropolu znaleziono figurkę ceramiczną opatrzoną napisem, który odwołuje się do ofiary składanej „w nawiązaniu” do osoby zmarłego. Niekiedy jest ona określana jako ofiara pogrzebowa lub grobowa, bowiem zawiera zwrot „ten, który jest w grobie” (ug. *d bqbr*). Żałoby w obu tekstach narracyjnych kończyły się ofiarami, ale nie można na podstawie dostępnego materiału stwierdzić, że chodzi o ofiary tego samego typu. Na kilku innych tabliczkach pojawia się specyficzny termin *pagdu*, który może być terminem technicznym ofiary składanej „dla” zmarłego.

Tekst stanowiący świadectwo być może części rytuału pogrzebowego zmarłego króla znajduje się na tabliczce oznaczonej KTU 1.161. Z trudem daje się on sklasyfikować. Po raz pierwszy został opublikowany w roku 1975<sup>18</sup>. Jest to jeden z najbardziej intrygujących tekstów rytualnych z Ugarit. Z jednej strony odzwierciedla pewne elementy z rytu pogrzebowego, a z drugiej może stanowić rytuał przywoływania zmarłych królów zwany po akadyjsku rytuałem *kipsu*. W jego trakcie wzywani są Rapiuma postrzegani jako pośrednicy między dawnymi a obecnymi czasami. Rola żałobników jest zupełnie marginalna, pojawiają się tylko odwołania do zmarłego, któremu Rapiuma mają wyjść naprzeciw. W tym tekście ciało, choć jest obecne, schodzi jednak na dalszy plan. Pojawia się tymczasem bóstwo solarne Szapszu, które odgrywa rolę psychopompa.

## II

Opisy postaw i gestów żałobników zawarte w narracyjnych tekstach Ugarit można uporządkować, wskazując na ich kluczowe elementy<sup>19</sup>. Z perspektywy żałobników tymi elementami są ruch<sup>20</sup>, posypywanie głowy popiołem, przy-

<sup>17</sup> P. Merlo, P. Xella, *The Ugaritic Cultic Texts*, [w:] *Handbook of Ugaritic. Studies. Handbuch der Orientalistik*, eds. W. G. E. Watson, N. Wyatt, Leiden 1999, s. 299.

<sup>18</sup> W. T. Pitard, *The Ugaritic Funerary Text RS 34.126*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” (BASOR) 1978, Vol. 232, s. 65–75; J. F. Healey, *Ritual Text KTU 1.161-Translation and Notes*, „Ugarit-Forschungen” (UF) 1978, Vol. 10, s. 83–88; P. Xella, *I Testi Rituali di Ugarit*, Vol. 1, *Testi*, Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche 1981, s. 279–287; M. Dietrich, O. Loretz, *Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (II)*, Nr. 6, *Epigraphische und inhaltliche Probleme in KTU 1.161*, „Ugarit-Forschungen” (UF) 1983, Vol. 15, s. 17–24.

<sup>19</sup> Przeglądu gestów żałobnych dokonał w kontekście biblijnym W. Janzen: *Mourning Cry and Woe Oracle*, „Beihefte zur Zeitschrift für die Alltestamentliche Wissenschaft” (BZAW), Vol. 125, Berlin–New York 1972.

<sup>20</sup> Z ruchem często związany jest taniec, ale motywy tańca nie pojawiają się w tekstach ugaryckich.

odziewanie się w strój okazjonalny, nacinanie ciała, krzyk, płacz, grzebanie zmarłego oraz składanie ofiar.

Na wieść o śmierci Baala El schodzi z tronu, siada na podnóżku, następnie schodzi także z niego i siada na ziemi. Król bogów z Ugarit opuszcza swoje miejsce i przyjmuje postawę wyjątkową. Zachowuje się jak ojciec lub jak ktoś, kogo łączyła szczególna relacja z Baalem<sup>21</sup>. Baal nie jest przedstawiany jako jego syn, lecz jako potomek zupełnie nieznaczącego w Ugarit Dagona. Gest Ela oznacza przejście z poziomu wyższego na niższy, z pozycji dostojnej do sfery prochu ziemi: „zszedł z tronu, usiadł na podnóżku, z podnóżka [zszedł], usiadł na ziemi” (KTU 1.5.vi.13-14). El nie reaguje już jak władca, lecz jak żałobnik. Jego ruch jest trójstopniowy: zejście z tronu, siadanie na podnóżku, siadanie na ziemi. Tron nie jest miejscem przeżywania żałoby, nawet podnóżek tronu nie może do tego służyć. Czy jest w tym geście nawiązanie do sytuacji zmarłego? Baal znajduje się już w zaświatach lub jest w trakcie schodzenia do głębi ziemi. Zmarły, kimkolwiek jest, po śmierci nie zajmuje swego dotychczasowego siedliska, zostaje oddany ziemi. Zatem ziemia jest miejscem, poprzez które żałobnik może łączyć się ze zmarłym. Ruch żałobnika skierowany jest ku temu, kto jest już w bezruchu. Opis zejścia z tronu boga Ela stanowi wprowadzenie do „opowiadania” o żalobie króla ugaryckich bogów, które obejmuje wersety od 11. do 24. W przypadku Anat ruch nie oznacza zejścia z tronu. Bogini szuka ciała swego brata/kochanka. Takie poszukiwanie pośród gór i pagórków (KTU 1.5.26-30) trudno zaliczyć do żałoby.

Gest posypania głowy „prochem żalu”, zwanym też „prochem żałobników”, jest następnym gestem, który czyni El (KTU 1.5.vi.14-16). Sypie on na swą głowę proch, czyli suchą ziemię. W Ugarit dokonywano inhumacji, zatem posypanie głowy prochem, gliną nawiązywać może do aktu złożenia ciała zmarłego do wnętrza ziemi. Może również przywoływać związany z Baalem kult płodności. Baal jest postrzegany jako bóstwo zapewniające urodzaj związany z deszczem. Wyschnięcie, brak deszczu, spękana wyschła ziemia to oznaki nieurodzaju, zapowiedź głodu i niepewności bytu. To efekt śmierci ugaryckiego bóstwa burzy. I wreszcie to oznaka śmierci. W suchej ziemi, do której składane jest ciało zmarłego, nie ma życia. Anat nie czyni tego gestu, który wykonuje El – opis jej gestów żałobnych rozpoczyna się przywdzieniem szczególnej szaty.

W trakcie żałoby zarówno El, jak i Anat wkładają na siebie specyficzny i wyjątkowy ubiór (ug. *mizrt*). Ten ugarycki termin może oznaczać także przepaskę na biodra. Określa on zarazem strój Ela i Anat. Czy oznacza on tę samą formę stroju, czy tylko wskazuje na jego charakter? Gdyby miała to być przepaska, to należałoby zakładać, że zarówno żałobnicy płci męskiej, jak i żeńskiej nosili takie samo skąpe przyodzianie żałobne. Wydaje się to mało

<sup>21</sup> Bóg El podejmuje działania przywódcy rodziny lub klanu.

prawdopodobne w realiach Ugarit. Jednak w odniesieniu do Anat może być słuszne. Jest ona ukazana jako wojowniczką, jako bogini dokonująca czynów typowo męskich. W przypadku bogini był to pierwszy z gestów, które występują na początku opisu jej żałoby.

Przywdziewanie określonego typu ubioru jest oznaką wyjątkowej sytuacji. W obliczu śmierci typ ubioru oraz jego kolor są z jednej strony nawiązaniem do śmierci, a z drugiej formą przekazu, bezpośrednim sygnałem dla innych<sup>22</sup>. Przy analizie ubiorów i ich kolorów zwraca się uwagę na ich komunikatywną wartość w społeczności<sup>23</sup>.

W *Cykle Baal* oba bóstwa, El i Anat, są przedstawione jako dokonujące samookaleczeń, nacięć twarzy, ramion i piersi. Forma tekstu jest dość specyficzna. Kompozycja, w której zawarto koncepcje związane z okaleczeniem, ma strukturę dwóch trójwierszy<sup>24</sup> (ang. *tricolon*). W pierwszym z nich schemat paralelizmu można wyrazić jako AA'B, w drugim ABB'. Opis odnoszący się do czynów bóstw zawiera informację o nacinaniu skóry na twarzy oraz o nacinaniu ramion, piersi oraz pleców. Zatem są brane pod uwagę górne części ciała człowieka. Na tej podstawie nie można określić, czy i inne części były nacinane. W pierwszym trójwierszu uwaga jest zwrócona na narzędzie, którym wykonuje się nacięcia. Podane są przy tym nacinane miejsca na twarzy. W drugim trójwierszu akcent jest położony na sposób nacinania ramion, piersi i pleców. Sposób ten jest przyrównywany do prac rolnych związanych z ziemią, do jej orania. Nacięcia na ciele są zaś przyrównywane do bruzd wychodzących spod pługa. Do ziemi, wcześniej przecinanej, składa się ciało zmarłego. Czy takie okaleczanie można traktować jako znak obwiniania się? Czy ma ono raczej przybliżyć żałobnika do zmarłego.

Gesty takie, choć kontrolowane i sterowane przez narzucony model, wydają się wyrażać wolę samounicestwienia i dostosowania do straconej osoby. Są to zachowania [...] takie jak: rwanie włosów z głowy, rozdrapywanie sobie policzków, ranienie się do krwi [...]. Przy takich okazjach nie ma wątpliwości, że gesty te [...] mają charakter sztuczny i teatralny<sup>25</sup>.

W tekście ugaryckim przywoływane jest archaiczne narzędzie – kamienny nóż. W czasie, gdy utwór został zapisany, narzędzia były już z brązu. W rytuałach jednak przez długi czas używane były archaiczne elementy.

W biblijnym tekście Pierwszej Księgi Królewskiej prorok Eliasza na Górze Karmel przeciwstawia się prorokom Baala w kultycznym pojedynku. W trakcie rywalizacji zostaje przywołany motyw nacinania skóry: „[Prorocy Baala]

<sup>22</sup> A. M. di Nola, op. cit., s. 44.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 44.

<sup>24</sup> Por.: W. G. E. Watson, *Ugaritic Poetry*, [w:] *Handbook of Ugaritic...*, op. cit., s. 169–176.

<sup>25</sup> Zob.: A. M. di Nola, op. cit., s. 122.

krzyczeli głośno, nacinali się według zwyczaju mieczami i włóczniami, aż się pokrwawili” (1 Krl 18,28). Nacinanie ciała w tym przypadku jest związane z kultycznym aktem prośby o boską interwencję. Pojawia się jednak dopiero w drugiej części aktu kultycznego wobec braku reakcji bóstwa na trwające całe przedpołudnie wezwania (por. 1 Krl 18,26-27). Nie był to zatem rytuał stanowiący standardowy element kultu. Dopiero sytuacja napięcia i braku reakcji ze strony wzywanego bóstwa powodowała jego zastosowanie w kulcie.

Po gestach nacinania ciała El, a potem Anat są przedstawieni jako wydający krzyk<sup>26</sup> skierowany do liturgicznego lub żałobnego zgromadzenia<sup>27</sup>: „Baal uśmiercon! Cóż ludu? Syn Dagona! Cóż rzeszo?”<sup>28</sup>. Jeśli nawet przyjąć, że krzyk był sprowokowany kaleczeniem ciała, to jednak przybiera on charakter publicznego wyznania i odnosi się do sytuacji, w której lud znalazł się po śmierci Baala. To zawołanie brzmi niczym fragment litanii albo innego zawołania liturgicznego. Powtarza je w dosłownym brzmieniu Anat. Może ono być echem tekstu liturgicznego, ale może też nawiązywać do zawołania, które zwykło się wypowiadać w obliczu śmierci. To powtarzające się dwukrotnie zawołanie znajduje się w tekście mitologicznym, a kontekstem jest śmierć bóstwa. Śmierć bóstwa nie jest w pełni porównywalna ze śmiercią człowieka. Ma zupełnie odmienne konotacje oraz niesie ze sobą odmienne konsekwencje. Jednak w kompozycji literackiej, czyli w tym przypadku w *Cyklu Baala*, zaprezentowana zostaje za pomocą motywów zaczerpniętych z życia ludzi, a właściwie z ich śmierci. Te zaś mogą być uzupełnione o elementy uwydatniające aspekt teologiczny. Tradycja zawołania „śmiertelnego” pojawia się w biblijnej Księdze Hioba, choć przyjmuje formę błogosławieństwa: „PAN dał i PAN wziął, niech imię PANA będzie błogosławione” (Hi 1,19; BPaul). Temu błogosławieństwu towarzyszy zdanie „Nagi wyszedłem z łona matki i nagi tam odejdę” (Hi 1,19 BPaul). Zwrot ten może w dużej mierze dotyczyć odzienia i jego znaczenia w rytuałach żałobnych. Zostaje jednak wypowiedziany nie przez żałobników, lecz przez osobę bliską śmierci.

W opisie żałoby Ela nie ma mowy o płaczu. Dopiero kochanka/siostra Anat oplakuje Baala w chwili jego znalezienia: „aż nasyciła się płakaniem, piła jak wino łyż” (KTU 1.6.i.9-10). Termin *bk* oznaczający płkanie, oplakiwanie pojawia się ponownie przy grzebaniu ciała: „opłakała go i pogrzebała” (KTU 1.6.i.16-17). W tym mitycznym tekście jedynie bogini oplakuje bohatera, tymczasem w poemacie o *Aqhacie* oplakujących jest więcej. Przede wszystkim Danil, ojciec herosa Aqhata, zapowiada oplakiwanie, a następnie

<sup>26</sup> Por.: B. A. Levine, *Silence, Sound, and the Phenomenology of Mourning in Biblical Israel*, „Journal of the Ancient Near Eastern Society” (JANES) 1993, Vol. 22, s. 89–106.

<sup>27</sup> Zawołanie wpisane do ugaryckiego poematu mogło stanowić element kultycznego przedstawienia.

<sup>28</sup> W tekście biblijnym, w którym wzmiankowani są prorocy Baala (1 Krl 18), gestom samookaleczenia towarzyszą okrzyki. Niestety biblijny autor nie wpisał do tworzonego przez siebie dzieła ich zawołań.

opłakuje syna: „Chcę opłakać i pogrzebać go” (KTU 1.19.iii.5 = 1.19.iii.20 = 1.19.iii.34 = 1.19.iii.41).

Danil trzykrotnie zapowiada opłakiwanie i zamiar pogrzebania syna, i w końcu zapowiedzi zostają zrealizowane. Użyte w tym poemacie zwroty są niemal identyczne ze zwrotami użytymi w poemacie o Baalu. Zwrot „podniósł swój głos i zakrzyknął” określa zachowanie zarówno boskiego monarchy Ela, jak też bogini Anat oraz sprawiedliwego Danila. Podobne wyrażenie pojawia się w kontekście opłakiwania i pogrzebania: „opłakał/a go i pochował/a”. Danil zapowiada, że pogrzebie Aqhata „w jaskini bóstw ziemi”. Ten sam zwrot pojawia się w *Cykle Baala* przy w nawiązaniu do miejsca, gdzie bogini złoży ciało Baala. Ostatecznie specyficzne miejsce/miejsca<sup>29</sup> zostaje wskazane za pomocą terminów *mdgt* i *knrt*, które nie są dotychczas odczytane i wyjaśnione. Nazwany człowiekiem z Rapiu, sprawiedliwy Daniel „opłakiwał herosa Aqhata, wylewał łzy za syna Danila” (KTU 19.iv.11-13). To opłakiwanie nie jest w jego przypadku rozpisane na konkretne gesty. Ani opłakiwanie, czyli żałoba, ani pogrzebanie Aqhata nie jest wyrażone za pomocą przywołania odpowiednich rytów.

Gdy Danil pogrzebał syna i wrócił do domu, „opłakujący weszli” tam również i rozpoczęła się „siedmioletnia” żałoba<sup>30</sup>. Gdy dobiegła końca, Danil wyprosił płaczki, żałobników oraz nacinających skórę (KTU 19.iv.20-22). Płaczki, żałobnicy i nacinacze skóry tworzą triadę, której jedynymi wymienionymi „czynnościami” są wejście i wyjście z pałacu Danila. Oznaczają one rozpoczęcie i zakończenie okresu żałoby w tym przypadku trwającego siedem lat. W poemacie *Kirta* władca i zarazem tytułowy bohater po śmierci całej swej rodziny wchodzi do osobnego pomieszczenia w swym pałacu i tam opłakuje zmarłych (KTU 1.14.i.26-35).

Szapszu i Anat razem „celebrują” pogrzeb Baala. Bogini opłakuje Baala i grzebie go. Wszystko dokonuje się na urwiskach Safanu (biblijny Sapon), czyli świętej ugaryckiej góry. Anat składa go w miejscu zwanym „grota bóstw ziemi”, które stanowi nawiązanie do bóstw tellurycznych lub chtonicznych. W tekście tym oczywiste wydaje się odniesienie do sposobu traktowania ciała zmarłych w Ugarit. Nie ma tu mowy o kremacji ciała, lecz o jego inhumacji. Rola Szapszu nie jest tu jednak wyrażona jednoznacznie. Szapszu razem z Anat zstępuje na (lub pod) ziemię, na krzyk i prośbę bogini podnosi ciało Baala i kładzie je na jej ramiona. Solarne bóstwo Szapszu, nazywane w tekstach ugaryckich światłością (lampą) bogów – *nrt 'ilm šps*<sup>31</sup>, pełni funk-

<sup>29</sup> Raczej chodzi o jedno miejsce wyrażone za pomocą typowego dla poezji ugaryckiej paralelizmu.

<sup>30</sup> Tekst ugarycki: „mk. bšb' šnt” – „I oto w siódmym roku” odzwierciedla dwa elementy pojawiające się w ugaryckiej narracji. Czas jest używany jako nośnik znaczenia wsparty symboliką liczb; por.: K. T. Aitken, *Formulaic patterns for the passing of time in Ugaritic narrative*, „Ugarit-Forschungen” (UF) 1987, Vol. 19, s. 1–10.

<sup>31</sup> Por.: Aicha Rahmouni, *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts*, tłum. J. N. Ford, Leiden–Boston 2008, s. 252–255.

cję przewodnika przez zaświaty. Pojawia się w scenie pogrzebania, ponieważ pełni funkcje psychopomposa, czyli przewodnika cieni zmarłych, zwanych także Rapiumą. Znane jest ono także pod tytułami: Pani Szapszu – *rbt špš* o *špš rbt*<sup>32</sup> oraz Wieczna Szapszu – *špš 'Im*<sup>33</sup>.

Ugaryckie przedstawienie reakcji Ela na śmierć Baala kończy się deklaracją: „Za Baalem zstąpię w ziemię” (KTU 1.5.vi.25). Tę samą frazę wypowiada Anat, choć używa liczby mnogiej. Wynika to z faktu, że obok bogini staje Szapszu. W tych tekstach zejście to wyrażone jest za pomocą czasownika *jrd* – „schodzić, zniżać się”, który pojawia się niemal zawsze, gdy mowa jest o odejściu zmarłego z tego świata<sup>34</sup>. W jednym z tekstów mitycznych<sup>35</sup> pijany bóg El jest porównywany do kogoś, kto schodzi do (pod)ziemi (ug. *kjrdm 'arsa*). W innym zaś tekście widnieje zapis: „zejdź do zaświatów, idź ku zaświatom, połóż się w prochu”<sup>36</sup>. W ten sposób zostaje ukazany ruch. Świadczy on o pewnym dystansie, który należy „przejść”. Pokonanie tego dystansu oznacza przejście pomiędzy światem i zaświatami.

Zaświaty są ograniczone, podobnie jak w tekstach mezopotamskich, dwoma bliźniaczymi górami. Są one usytuowane na krańcach ziemi, gdzie co wieczór schodzi bóstwo Szapszu<sup>37</sup>.

W tekstach pojawia się motyw jaskini, groty bóstw w głębi ziemi (por. KTU 1.5.V.5-6). Zejście, schodzenie, może zakładać podział świata na część „z tej strony” oraz na część „z tamtej strony”, albo na to, co jest na górze (nad), i to, co jest na dole (pod). Jest to podział na ziemię, gdzie ludzie wiodą życie, i miejsce, gdzie schodzą zmarli. To schodzenie, zejście, jest elementem kluczowym i może wiązać się z czynnościami, które są dokonywane w trakcie rytuału pogrzebowego.

### III

W tekstach ugaryckich ukazane są różne gesty, podejmowane przez żałobników i wyrażone za pomocą ciała, wobec ciała zmarłego. Gesty żałobników, kimkolwiek oni są, stanowią reakcję na sytuację chaosu lub naruszenia równowagi spowodowanej śmiercią, czyli zejściem jednego z dotychczas stałych elementów społeczności. Żałobnicy wykonują gesty zastępcze, których zmarły sam już wykonać nie może. W takiej sytuacji bierność zmarłego zostaje

<sup>32</sup> Ibidem, s. 286–287; 307–308.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 305–306.

<sup>34</sup> M. S. Smith, W. T. Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle*, Vol. 2, *Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.3-1.4*, „Vetus Testament Supplement Series”, Vol. 114, Leiden 2009, s. 716.

<sup>35</sup> KTU 1.114.22.

<sup>36</sup> KTU 1.161.20-22.

<sup>37</sup> M. S. Smith, W. T. Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle*, op. cit., s. 714; D. Katz, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Maryland 2003.

zastąpiona czynnościami rytualnymi. Z perspektywy fizycznej ciało zmarłego jest bierne, choć w momencie jego śmierci następuje nie do końca sprecyzowany proces zejścia. Specyficzna wędrówka zapoczątkowana została śmiercią i wiedzie ku innemu światu. Zmarły zstępuje do podziemi, choć jego ciało fizycznie zostaje pogrzebane.

Gesty żałobników mają zatem w kontekście ciała zmarłego wielorakie znaczenie. Mogą one nie tylko wyrażać napięcie związane z odejściem jednego z członków. Mogą także zastępować zmarłego w sytuacji, gdy on nie może działać sam. Zmarły, który już nie może czynić gestów, otrzymuje zatem wsparcie ze strony osób rytualnie lamentujących. Nie wydaje głosu, zatem lamentujący krzyczą; zmarły nie może się poruszać, lamentujący tańczą (tego nie ma w Ugarit!). Zmarły nie wypowiada żadnych słów, ale głos podnoszą osoby zgromadzone obok niego. Ruch zstąpienia, chociażby z tronu, jest nawiązaniem do tego, co czeka zmarłego.

W trakcie rytuału żałobnego wybrane osoby dokonują aktów samookaleczenia, nacinania własnego ciała. W poemacie czynią to najbliżsi Baala oraz niekreślona bliżej grupa „zawodowych” nacinaczy. W biblijnym tekście 1 Księgi Królewskiej (1 Krl 18,28) rytuał nacinania pojawił się w sytuacji napięcia i braku reakcji ze strony wzywonego bóstwa, jako reakcja na sytuację krytyczną. Model odwołania się do rytu nacinania ciała można zastosować w sytuacji żałoby. To moment kryzysu sprawia, że sięga się po ryt. Semantyka takiego rytuału jest poliwalentna, uzależniona od bezpośredniego kontekstu.

Gesty żałobne nie są związane z obecnością ciała. Z dwu tekstów wynika, że pogrzeb jest dokonany możliwie szybko po śmierci. Tymczasem rytuał żałobny trwa niezależnie. Danil pochował swego syna i dopiero po jego powrocie do pałacu wchodzi żałobnicy, a sama żałoba trwa długi czas określony liczbą siedem.

Ziemia, a dokładniej podziemie, jest miejscem odejścia. Mogłaby ona być traktowana jako matka przyjmująca, ale z omawianych tekstów wyłania się raczej wizja schodzenia. Nie jest to zatem koncepcja związana z personifikacją i maternizacją ziemi, lecz nawiązanie do przejścia albo do wędrowania zmarłego. Ciała Baala i Aqhata zostają złożone w grocie bóstw ziemi. Może to być zwrot o znaczeniu religijnym, a także nawiązanie do złożenia ciał w naturalnej grocie. Ciało składa się do wydrążonego w ziemi dołu; w zwrocie pojawia się dyskretna aluzja do geografii zaświatów.

Wskazanie i określenie gatunku obszerniejszego tekstu ugaryckiego nie rzadko stanowi problem. Dlatego często używa się ogólnego terminu „poemat”, który z jednej strony wyraża poetyckość, a drugiej charakter narracyjny tekstu. Istota zagadnienia tkwi raczej w ustaleniu specyfiki przekazu zawartego w mniejszych fragmentach większych kompozycji. A temu zaś służy w pierwszym rzędzie wskazanie poetyckich środków przekazu. Podstawową jednostką poezji ugaryckiej jest wers, który może stanowić niezależny element albo być powiązany z innymi elementami, tworząc bardziej złożoną formę przekazu.

Zwroty użyte w tekście poetyckim o charakterze mitologicznym lub legendarnym stanowią również nawiązanie do realiów ugaryckich. Owymi realiami mogą być przede wszystkim przedmioty przywołane. Rzeczowniki zatem, czy to odpowiadające realnym przedmiotom, czy to wyrażające pojęcia abstrakcyjne, są zaczerpnięte z lokalnej kultury. Tymczasem przymiotniki oraz zwroty czasownikowe mogą stanowić efekt zabiegów twórczych pisarza. Zostały wypracowane w kontekście literackim za pomocą środków przyjętych i stosowanych w ramach określonej kultury pisarskiej. W opisach żałoby przytoczonych powyżej pojawiają się elementy, które wskazują na realia ugaryckiej żałoby. Zostały one następnie włączone do tekstu i przepracowane z punktu widzenia literackiego.

Przedstawienie tanatologii ciała w Ugarit łączy zatem w sobie tradycje sepulkralne i elementy wierzeń oraz odzwierciedla sposoby literackiego przekazu zastosowane w ramach lokalnej kultury pisarskiej.

#### THE BODY OF THE DEAD „VEILED” IN MOURNING IN THE UGARITIC TEXTS

In the two Ugaritic poems: the Baal Cycle and the Epic of Aqhat, are described the deaths of the protagonists and the reactions of the mourners. The gestures of the mourners have shown the response for the chaotic situation caused by the passing away of their heroes. These gestures express not only the trauma associated with the departure of the important personage, but they may be also some form of substitution of the presence of the deceased – when he can no longer be active. The dead person, who cannot make any visible gesture, is supported by the ritual of lamenting. Even if he does not say any words, he causes the raising of the voices of people gathered close to his corpse. The thanatology of the human being in Ugarit, which combines the local sepulchral traditions and some elements of the beliefs, has been developed in the context of the contemporary literary tradition – with the appropriate measure and by means adopted and applied in the literary works.

#### BIBLIOGRAFIA

1. Aitken K. T., *Formulaic Patterns for the Passing of Time in Ugaritic Narrative*, „Ugarit-Forschungen” (UF) 1987, Vol. 19.
2. *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*, ed. A. Herdner, Paris 1963 (CTA).
3. di Nola A. M., *Tryumf śmierci*, tłum. J. Kornecka, Kraków 2006.
4. Dietrich M., Loretz O., *Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (II)*, Nr. 6, *Epigraphische und inhaltliche Probleme in KTU 1.161*, „Ugarit-Forschungen” (UF) 1983, Vol. 15.
5. Gordon C. H., *Ugaritic textbook*, Rome 1965.
6. Healey J. F., *Ritual Text KTU 1.161-Translation and Notes*, „Ugarit-Forschungen” (UF) 1978, Vol. 10.
7. Janzen W., *Mourning Cry and Woe Oracle*, „Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” (BZAW), Vol. 125, Berlin–New York 1972.



8. Jelitto I. J., *Znaczenie odkryć w Ras Szamra dla Pisma Starego Testamentu*, „Collectanea Theologica” 1935, nr 16.
9. Katz D., *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Maryland 2003.
10. *Keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, ed. M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, „Alter Orient und Altes Testament” (AOAT), Vol. 24, Kevelaer–Neukirchen-Vluyn 1976 (KTU).
11. Levine B. A., *Silence, Sound, and the Phenomenology of Mourning in Biblical Israel*, „Journal of the Ancient Near Eastern Society” (JANES) 1993, Vol. 22.
12. Merlo P., Xella P., *The ugaritic cultic texts*, [w:] *Handbook of Ugaritic. Studies. Handbuch der Orientalistik*, eds. W. G. E. Watson, N. Wyatt, Leiden 1999.
13. Mrozek A., *Baal – Bóg-wojownik z Ugarit*, [w:] *Religie a wojna i terroryzm*, red. J. Drabina, „Studia Religioznologica” 2003, nr 36.
14. Mrozek A., *Ugarit (Ras Szamra) – w 80-lecie odkryć*, [w:] Ł. Tobiła, *Cykl Baala z Ugarit*, Kraków–Mogilany 2008.
15. Pardee D., Bordreuil P., *Ugarit. Texts and Literature*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 6, New York 1992.
16. Pardee D., *Les textes paramythologiques de la 24' campagne (1961)*, „Ras Shamra – Ugarit” (RSO), Vol. 4, Paris 1988.
17. Pitard W. T., *The Ugaritic Funerary Text RS 34.126*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” (BASOR) 1978, Vol. 232.
18. Pope M. H., *The cult of the dead at Ugarit*, [w:] *Ugarit in retrospect. Fifty years of Ugarit and Ugaritic*, ed. G. D. Young, Winona Lake IN 1981.
19. Rahmouni Aicha, *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts*, tłum. J. N. Ford, Leiden–Boston 2008.
20. Smith M. S., Pitard W. T., *The Ugaritic Baal Cycle*, Vol. 2, *Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.3-1.4*, Leiden 2009.
21. von Soldt W. H., *Private Archives at Ugarit*, [w:] *Interdependency of Institutions and Privat Entrepreneurship*, ed. A. C. V. M. Bongenaar, Leiden 2000.
22. *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, ed. M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, Münster 1995 (CAT).
23. Tobiła Ł., *Cykl Baala z Ugarit*, Kraków–Mogilany 2008.
24. Tyloch W., *Odkrycia z Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1980.
25. Watson W. G. E., *Ugaritic Poetry*, [w:] *Handbook of Ugaritic. Studies. Handbuch der Orientalistik*, eds. W. G. E. Watson, N. Wyatt, Leiden 1999.
26. Xella P., *I Testi Rituali di Ugarit*, Vol. 1, *Testi*, Roma 1981.
27. Yon M., *Ugarit. History and Archaeology*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 6, New York 1992.