

ANDRZEJ MROZEK*

(Uniwersytet Jagielloński)

Odbudowa rodziny a bóstwa w ugaryckim poemacie *Kirta*

STRESZCZENIE

Temat rodziny stanowi jedno z zasadniczych zagadnień w ugaryckim poemacie *Kirta*. Został on podjęty w dynamicznym kontekście przemian ukazanych jako zniszczenie i odbudowa 'domu'. Rodzina jest postrzegana jak grupa połączona więzami małżeństwa i krwi w ramach ciągu pokoleniowego. Ta kompozycja literacka, jedno z trzech większych i zachowanych dzieł Ugaritu, posiada narracyjny kształt, w który zostały wkomponowane mniejsze formy literackie. Konstrukcja narracji wyraża dynamikę prowadzącą od sytuacji katastrofy ku tworzeniu relacji i budowaniu nowej rodziny. Jej budowanie jest ściśle związane w *Kircie* z oddziaływaniem bóstw. Kluczowe momenty tego budowania są naznaczone elementami religijnymi, stanowiącymi świadectwo religijnej kultury Ugaritu na poziomie 'prywatnym'. Podwaliny pod nową rodzinę dał przywódca ugaryckiego panteonu El, który w trakcie wizji wskazał kierunek działania uwieńczony wzięciem żony. Zaślubiny zostały przypieczętowane błogosławieństwem bóstwa, które zaowocowało licznym potomstwem. Choroba Kirty została zapoczątkowana interwencją Athiratu i stanowiła karę za niespełnienie ślubu złożonego tejsze bogini. Uleczenie Kirty również miało swoje korzenie w sferze boskiej, gdzie El stworzył Šatakāt, która uleczyła Kirtę. Wobec zamiaru Jassiba dotyczącego przejęcia władzy Kirta sięga po broń przekleństwa, wzywając przede wszystkim Horona, ale również Athtartu i Baala. Tworzenie rodziny i oddziaływania bóstw są ze sobą nierozdzielnie splecione w narracyjnej kompozycji poematu.

SŁOWA KLUCZOWE

Ugarit, Kirta, poemat, rodzina, narracja, bogowie

* Wydział Filozoficzny, Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Polska
e-mail: andrzej.mrozek@uj.edu.pl

Temat rodziny stanowi jedno z zasadniczych zagadnień w poemacie *Kirta*. Został on podjęty w dynamicznym kontekście przemian ukazanych jako zniszczenie i odbudowa. Obraz rodziny, a dokładniej jej komponenty, są zarysowane w częściowo zachowanym wprowadzeniu do poematu oraz we wstępie narracyjnym. Rodzina jest postrzegana jako grupa połączona więzami małżeństwa i krwi w ramach ciągu pokoleniowego. Wszystko zaś posiada narracyjny kształt, w który zostały wkomponowane mniejsze formy literackie. Twórca poematu w trakcie narracji posługuje się terminami związanymi z relacjami w rodzinie, takimi jak żona, syn, córka, ojciec. Tymczasem we wprowadzeniu oraz we wstępie narracyjnym pojawiają się terminy bardziej abstrakcyjne. Można prześledzić kompozycję poematu w kluczu rodzinnym, czyli poprzez wskazanie terminów związanych z rodziną w konstrukcji narracyjnej. Poemat obrazuje określony model kulturowy rodziny, ale ukazuje też zmiany, jakie się w nim dokonują.

Kwestie związane z rodziną są ściśle połączone z zagadnieniem religii, czyli włączone w to, co możemy określić jako kulturę religijną. Proponowana analiza będzie nawiązywać do zjawisk kulturowych związanych z ‘tworzeniem’ domu/rodziny i z przemianami w życiu głównego bohatera poematu. Pozwoli to zaproponować interpretację mniej zideologizowaną, a przy tym nieroszczącą sobie prawa do wyjaśnienia całości poematu. Aby zobrazować zmiany w życiu Kirty, zostały wybrane te elementy poematu, które wskazują na dynamikę przemian.

Poemat *Kirta*¹ stanowi część literackiej spuścizny Ugaritu², obejmującej ponadto jeszcze dwa większe poematy, czyli *Cykl Baala*³ i *Aqhat*. Najpraw-

¹ Tekst poematu *Kirta*, jakim obecnie dysponujemy, powstał w wyniku zebrania i złożenia razem większych oraz mniejszych fragmentów odkrytych w latach 1930–1931, a publikowanych przez Charles’a Viroilleauda partiami w okresie pomiędzy rokiem 1934 a 1945. Zob. Ch. Viroilleaud, *La Légende de Keret, Roi des Sidoniens d’après une tablette de Ras Shamra*, Paris 1936; idem, *Le roi Keret et son fils (II K). Poème de Ras Shamra*, “Syria” 1941, Vol. 22, s. 105–136, 197–217; idem, *Le roi Keret et son fils (II K). Poème de Ras Shamra*, “Syria” 1942–1943, Vol. 23, s. 1–20; idem, *Le mariage du roi Keret (III K). Poème de Ras Shamra*, “Syria” 1942–1943, Vol. 23, s. 137–172. W języku polskim tłumaczenie całego poematu znajduje się w: A. Tronina, *Eposy ugaryckie o Kerecie i Aqhatcie*, „Scripturae Lumen” 2009, t. 1, *Biblia i jej oddziaływanie. Ewangelia o Królestwie*, red. A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina, s. 571–594.

² Opracowanie ugaryckiego fenomenu kulturowego w języku polskim 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.

³ Na temat *Cyklu Baala* zobacz publikację w języku polskim: W. Tyloch, *Odkrycia z Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1980, s. 36–54, a w sposób skrótowy piszą o tym: A. Mrozek, *Baal – Bóg-wojownik z Ugarit*, „Studia Religiologica” 2003, t. 36, *Religie*

dopodobniej zostały one zapisane około połowy XIV wieku p.n.e.⁴ Prócz nich na wielu zachowanych ugaryckich tabliczkach pojawiają się mniejsze fragmenty kompozycji. Jednak ich fragmentaryczność nie pozwala ustalić, do jakich większych całości przynależały. Znalezione przez archeologów tabliczki⁵ zapisane klinami starano się sklasyfikować i podzielić na różne kategorie⁶. Do końca XX wieku około 179 tabliczek z alfabetycznym zapisem, pochodzących z samego Ugaritu 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 trzy po akadyjsku. Wskazane 148 tabliczek składa się na literaturę zwaną ugarycką.

Poemat *Kirta* był i jest interpretowany przy użyciu różnych kluczy. Niektórzy z badaczy starali się dostrzec w nim elementy historyczne⁷. Inni zaś wskazywali na jego funkcje etiologiczne⁸ dotyczące dynastii. Dominuje jed-

a wojna i terroryzm, red. J. Drabina, s. 12–14; L. Toboła, *Cykl Baala z Ugarit*, Kraków-Mogilany 2008.

⁴ Tabliczki zawierające tekst poematu odnaleziono w domu najwyższego kapłana, usytuowanym w pobliżu centrum świątynnego.

⁵ Teksty z Ugaritu były wielokrotnie publikowane: *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*, ed. A. Herdner, Paris 1963 (CTA); *Keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, eds. M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, AOAT 24, Kevelaer–Neukirchen-Vluyn 1976 (KTU); *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, eds. M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, Münster 1995 (CAT, wyd. 2). Ogólny przegląd tekstów literackich z Ugaritu znajduje się w słownikowym opracowaniu: D. Pardee, P. Bordreuil, *Ugarit. Texts and Literature*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. VI, New York 1992, s. 706–721.

⁶ W wydaniu z 1995 roku, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, eds. M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, Münster 1995 (CAT, wyd. 2), teksty ugaryckie są podzielone na sześć kategorii: literackie i religijne, listy, teksty prawne, teksty ekonomiczne, ćwiczenia pisarskie oraz inskrypcje na pieczęciach.

⁷ Takie interpretacje znajdują się w: Ch. Virolleaud, *La Légende de Keret, Roi des Sidoniens*, Paris 1936, s. 2; R. Dussaud, *Les Découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l’Ancien Testament*, Paris 1937, s. 101–108; W. F. Albright, *New Canaanite Historical and Mythological Data*, “Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 1938, Vol. 70, s. 22–24; C. F. A. Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit, The Schweich Lectures of the British Academy*, London 1939, s. 73–76; J. Pedersen, *Die Krt Legende*, “Berytus” 1941, Vol. 6, s. 63–103; G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1956, s. 5; J. C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1978, wyd. 2, s. 23.

⁸ Tego typu interpretacja znajduje się w G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaan segun la tradicion de Ugarit*, (Fuentes de la Ciencia Bíblica 1) Madrid 1981, s. 276–277; K. Kitchen, *The King List of Ugarit*, “Ugarit Forschungen” 1977, Vol. 9, s. 142; A. Caquot, M. Sznycer, A. Herdner, *Textes ougaritiques*, Vol. 1: *Mythes et légendes*, Paris 1974, s. 497–498; K.-H. Bernhardt, *Anmerkungen zur Interpretation des KRT-Textes aus Ras Shamra-Ugarit*, “Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst Moritz, Arndt-Universität Greifswald”

nak interpretacja związana z monarchią i z królewskością⁹. Jest ona różnie wykładana, ale zasadniczo jej zwolennicy postrzegają poemat z perspektywy ideologii królewskości. Dotychczasowe analizy poematu zwracały uwagę przede wszystkim na aspekty ideologiczne, rytualne i religijne.

Skrybowie ugaryccy¹⁰ zawarli na trzech tabliczkach najprawdopodobniej kompilację – być może przekazywanej ustnie – starszej (starszych?) tradycji, ale równocześnie opracowali całość w sobie właściwy sposób¹¹. Poemat *Kirta* odznacza się ponadto specyficznymi literackimi sposobami przekazu treści. Na tekst złożyły się mniejsze formy literackie o zróżnicowanym charakterze. Zostały one wpisane w strukturę kompozycyjną utworu, złożoną z dłuższych lub krótszych epizodów narracyjnych. Przeważają w nim dialogi lub wypowiedzi aktorów. Te drugie są poprzedzone wprowadzeniem prostym lub złożonym. Formuła wprowadzająca prosta składa się z jednego elementu, ma charakter statyczny i dotyczy zabrania głosu przez aktora. Formuła wprowadzająca złożona odzwierciedla dynamikę wskazującą na ruch aktora, czyli na zmianę miejsca i postawy. Są to w istocie krótkie informacje o aktorach, mające formę zbliżoną do didaskaliów. Poemat można podzielić na sceny. Brak w nim niemal zupełnie opisów okoliczności, przyrody czy sytuacji. Autorzy dla przedstawienia sytuacji posługują się standardowymi zwrotami i sformułowaniami. Niekiedy jej specyfika czy wyjątkowość jest wyrażona za pomocą przesady i wyolbrzymiania. W poemacie *Kirta* nie znajdujemy refleksji podmiotu lirycznego, z jednym jednak wyjątkiem – przemyśleniem Jassiba (1.16. vi.25–29).

Kirta, tytułowy bohater poematu, jest przedstawiony jako panujący w mieście zwanym Chabur (ugaryckie *ḫbr* w zapisie spółgłoskowym; por. KTU

1955–1956, Vol. 5, s. 101–121; A. L. Merrill, *The House of Keret*, “Svensk Exegetisk Arsbok” 1968, Vol. 33, s. 5–17; niektórzy komentatorzy dostrzegają w poemacie etiologię monarchii.

⁹ Zob. I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Oxford 1967, wyd. 2, s. 143–173; T. Kleven, *Kingship in Ugarit (KTU 1.16 I 1–23)*, [w:] *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Essays in Memory of Peter C. Craigie*, eds. L. Eslinger, G. Taylor, Sheffield 1988, s. 29–53.

¹⁰ Zob. W. J. Horowitz, *The Ugaritic Scribe*, “Ugarit Forschungen” 1979, Vol. 11, s. 389–394.

¹¹ Pisarze ugaryccy przechodzili kilkuetapowe, być może pięcioetapowe, *curriculum*, w trakcie którego zdobywali wiedzę, jak zapisywać informacje o charakterze administracyjnym, ekonomicznym czy epistolarnym. Wiedza ta pozwoliła im również na tworzenie tekstów literackich i/lub religijnych, ale równocześnie mogła uwarunkować ich formę, zob. R. Hawley, *On the Alphabetic Scribal Curriculum at Ugarit*, [w:] *Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale Held at the Oriental Institute of the University of Chicago July 18–22, 2005*, eds. R. D. Biggs, J. Myers, M. T. Roth, Studies in Ancient Oriental Civilization 62, Chicago 2008, s. 57–67.

1.15.v.25)¹². Postać Kirty jest po pewnych względach zbliżona do postaci Hioba z księgi biblijnej. Dotyczy to w szczególności przedstawienia jego sytuacji wyjściowej. I jeden, i drugi bohater traci rodzinę¹³. Hiob traci nie tylko potomstwo, ale i wszelkie bogactwo. Pozostaje mu żona, która okazuje się jednak dla niego przeszkodą, a nie pomocą. Kirta tymczasem zachowuje bogactwo, ale traci żonę. Można stwierdzić, że punkt wyjścia obu tekstów jest podobny, ale ich dynamika jest zasadniczo odmienna. Ponadto informacja o zniszczeniu rodziny jest w owych tekstach przedstawiana za pomocą różnej formy. W Księdze Hioba jest ona wyrażona za pomocą narracji, która jest znacząco stylizowana¹⁴. Nie oznacza to, że nie znajdują się w nich podobne motywy. Odmiennie jest jednak ich usytuowanie, to znaczy narracyjny i ideowy kontekst.

Poemat *Kirta* otwiera specyficzna ekspozycja (wprowadzenie, prolog), czyli swego rodzaju ogólny zarys sytuacji rodzinnej głównego bohatera (1.14.i.7–21), będący równocześnie wstępem do całego poematu. Ten zarys sytuacyjny jest wyrażony za pomocą stwierdzeń ogólnych i formuł, być może zaczerpniętych z przekazu oralnego. Poemat w zachowanym kształcie otwiera się stwierdzeniem: ‘Dom króla przepadł’ (1.14.i.7; ugr. *bt mlk itbd*). Termin „dom” (*bt* w języku ugaryckim) jest niezwykle wieloznaczny i wskazuje się siedem różnych pól znaczeniowych: budynek, pałac, świątynia, pomieszczenie, rodzina, magazyn oraz warsztat¹⁵. Jedno z nich to rozumienie *bt* jako rodziny. *Bt* oznacza zatem bezpośrednie otoczenie społeczne, rodzinę, dwór oraz dynastię. Struktura *ekspozycji* obrazującej sytuację wyjściową jest następująca:

¹² Teksty ugaryckie są cytowane za: *Keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, (AOAT 24), eds. M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, Kevelaer–Neukirchen-Vluyn 1976; w ich opisie KTU jest skrótem też publikacji, pierwsza cyfra (tutaj 1) oznacza rodzaj tekstu (tutaj literacki/religijny), druga cyfra oznacza numer tabliczki (tutaj 15), cyfra rzymska oznacza numer kolumny na tabliczce (tutaj v), a ostatnia cyfra werset lub wersety przywoływane (tutaj 25). W tekście będzie używany termin werset lub wersety, który odnosi się do linii zapisu na tabliczkach. Werset na tabliczce nie jest jednostką poetycką, lecz porządkową.

¹³ G. Ravasi w swym niezwykle obszernym i literacko porównawczym komentarzu kilka stron poświęca ugaryckiemu Hiobowi (it. *Il Giobbe ugaritico*) (zob. G. Ravasi, *Giobbe*, Roma 1984, s. 149–152). Nie przedstawia jednak postaci Kirty, lecz nawiązuje przede wszystkim do innego tekstu, a mianowicie: J. Nougayrol, (*Juste*) *Souffrant* (R.S. 25.460), “Ugaritica” 1968, Vol. 5, s. 265–273. Podobnie L. Alonso Schökel i S. Diaz nie odwołują się do omawianego poematu, pisząc o motywie Hioba w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu (zob. L. Alonso Schökel, S. Diaz, *Giobbe*, Roma 1985).

¹⁴ G. Ravasi, op. cit., s. 298. Jest ona ponadto oparta na interwencji czterech posłańców, którzy zapowiadają cztery podwójne tragedie.

¹⁵ Zob. G. del Olmo Lete, J. Sanmartin, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, trans. W. G. E. Watson, Leiden–Boston 2003, s. 245–246.

krótka informacja o domu i następcach Kirty	ww.	7–11
krótka informacja o żonie Kirty		12–14
wyliczanie przyczyn zgonów ¹⁶		15–21

W tej ekspozycji pojawiają się terminy związane z rodziną. Zagadnienie, które zarysowane jest w drugiej części tego wprowadzającego zarysu, dotyczy modelu małżeństwa. Sam tekst nie jest dość czytelny. Dyskusja ugarytologów wokół wyliczania dotyczy kwestii tego, czy chodzi w nim o żony, czy synów.

Pierwsze wersety ekspozycji odnoszą się do zniszczenia, do zrujnowania domu (*bt*), do utraty potomstwa (*htk*), a co zatem idzie i następców (*łbt*). Te dwa terminy są podjęte w następnym fragmencie, który otwiera narrację (1.14.i.21–23) wraz z dwoma innymi: rodzina (*šph*) i następcy (*yrł*). To zniszczenie odnosi się do dwóch przestrzeni czasowych. Dotyczy tego, co było i czego już nie ma, czyli domu pełnego braci¹⁷, oraz odnosi się do przeszłości, w której nie widać żadnych perspektyw. Kirta pozostał bowiem sam niezależnie od problemu, czy wyliczanie dotyczy synów, czy żon. Odnosi się raczej do jednej żony, która jest przedstawiona jako uzyskana w sposób właściwy, za którą Kirta zapłacił słuszną cenę, poślubił zgodnie z zasadami i rytuałem. Ona jednak odeszła lub odwróciła się, co może być interpretowane jako odejście definitywne, czyli śmierć.

Kobietę odpowiednią sobie wyszukał,
Wyłożył za nią odpowiedni dar.
Poślubił tę kobietę, lecz ona ‘odeszła’ (1.14.i.12–14)¹⁸.

Sytuacja wyjściowa prezentowana w poemacie jest krytyczna dla głównego bohatera. Tragizm wynika z załamania, jakie nastąpiło w konstrukcji rodziny. Nic z niej nie pozostało, jeśli przyjąć optykę ekspozycji. Taki jest punkt wyjścia kompozycji literackiej. Nadaje on właściwą tonację reszcie, a poprzez nagromadzenie odpowiednich terminów tworzy szczególną atmosferę. Dominuje motyw zniszczenia oraz terminologia związana z potomstwem.

¹⁶ Wyliczając przyczyny zgonów, autor nawiązuje do bóstw, chociaż użyte słowa nie muszą być traktowane jako imiona boskie. Może zaskakiwać, że pisarze ugaryccy znający akadyjski sposób wskazywania na imiona boskie oraz na terminy ogólne nie wprowadzili tego we własnym zapisie.

¹⁷ Kwestia tego, czy byli to bracia Kirty, czy też jego synowie, jest dyskusyjna, bowiem tekst ugarycki jest wieloznaczny: *bt/ [m]lk. ... dšb' / [a]łm. lh.* – „dom [k]róla..., któremu (*lub* w którym) siedmiu braci”.

¹⁸ W innym tłumaczeniu: „Otrzymał on żonę prawą, / prawowitą małżonkę, / żonę poślubił, lecz ona odeszła (umarła)”. A. Tronina, op. cit., s. 573.

W trakcie dalszej narracji następują zmiany i przemiany, dzięki którym rodzina zostaje odbudowana.

Narracja poematu w ścisłym sensie otwiera się konstatacją (1.14.i.21–23), którą można nazwać niewerbalnym ‘komentarzem’ Kirty do zarysowanej w ekspozycji sytuacji. Wobec zniszczenia jego pierwszej rodziny¹⁹ i domu bohater²⁰, będąc sam:

Wszedł do swego pokoju,	i zapłakał,
do pomieszczenia wewnętrznego	i szlochał.
Jego łzy płynęły	
Jak szekle na ziemię,	
Jak odważniki na łożę,	
Płacząc zapadł w sen	

Elementami dominującymi w tym przekazie są płacz i łzy. Dla człowieka XXI wieku męskie łzy są czymś wyjątkowym, tymczasem w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu powracają one często w kluczowych momentach²¹. Wyrażają tragizm sytuacji oraz zerwanie więzi, jak w przypadku płaczu przy zmarłych. Nie nawiązuje się jednak tutaj do motywu żałoby. Kirta nie rozrywa szat ani nie przyjmuje innych postaw typowych dla żałoby. Jest to raczej rodzaj prezentacji emocyjnej reakcji bohatera, która nie została wsparta jakimś szczególnym rytuałem. Autor tekstu zarysował, za pomocą motywu płaczu, przeżycia wewnętrzne głównego bohatera. Dodatkowym elementem, który wzmacnia napięcie, jest samotność Kirty²².

W dynamice poematu odpowiedzią na utratę rodziny, na osamotnienie Kirty, jest interwencja jego bóstwa opiekuńczego, czyli władcy ugaryckiego

¹⁹ Motyw zniszczenia całej rodziny pojawia się np. w: Homer, *Iliada*, tłum. F. K. Dmochowski, Wrocław 2004, VI.374–375: „Siedmiu braci, rodzeństwa zaszczyt i kochanie, wszystkich w jednym dniu posłał w podziemne otchłanie”.

²⁰ Motyw całkowitego zniszczenia rodziny oraz sposób jego przekazu jest podobny w zarysie do opisu zawartego w biblijnej Księdze Hioba (1,13–19), zob. D. J. O’Connor, *The Keret Legend and the Prologue – Epilogue of Job*, “Irish Theological Quarterly” 1989, Vol. 55, s. 1–6.

²¹ Na temat motywu łez w rytuałach pogrzebowych zob. A. Mrozek, *Ciało zmarłego ‘otoczone’ żałobą w tekstach z Ugarit*, “The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, Vol. 4, No. 1, s. 233–249.

²² Zagadnienie bycia samotnym było w starożytności podejmowane w różnych tekstach. Temat i motywy samotności pojawiają się w biblijnej Księdze Rodzaju wyrażone słowami Jhwh Elohim (Pan Bóg): „Nie jest dobrze, by człowiek był sam” (Rdz 2,18). Ostatecznym rozwiązaniem tego problemu jest utworzenie w biblijnej narracji kobiety, które dokonuje się w trakcie snu człowieka (por. Rdz 2,21–22).

panteonu Ela²³. Doprowadza ona do posunięć, których efektem będzie zmiana o charakterze zasadniczym w życiu bohatera.

Główne bóstwo ugaryckie wchodzi z nim w dialog nawiązujący do opisanej wcześniej sytuacji. Wobec mądrościowego pytania Ela o bogactwo i władzę, których może Kircie brakować, ten odpowiada, że pragnie mieć synów, chce spłodzić potomstwo (1.14.ii.4–5). Terminy użyte w tej prośbie, bo taką formę ma odpowiedź Kirty, *bnm* oraz *tar m*, nawiązują do dwóch zwrotów ze wstępu: *bn um* oraz *tar um*, czyli „synowie matki” i „matczyne potomstwo”. Kirta nie wspomina o żonie ani też o nią nie prosi. Czy to może oznaczać, że wcześniejsze małżeństwo wykluczyło zawarcie nowego? Czy zatem poznajemy w tekście zwyczaj, czy obyczaj, że tylko jedna osoba może być prawdziwą żoną, która może zrodzić następców? Kirta nie wydaje się dostrzegać możliwości nowego ślubu. Prosi tylko o synów, o potomstwo. Odpowiedź bóstwa opiekuńczego oznaczałaby zatem usankcjonowanie nowego małżeństwa w sytuacji wyjątkowej. Ponadto to nowe małżeństwo byłoby efektem militarnego ‘podboju’. Jeśli przyjąć, że Kirta jest władcą, córka innego władcy byłaby dla niego odpowiednią partnerką. Czy jednak konieczna była militarna wyprawa? Czy nie mamy tu do czynienia z usankcjonowaniem innego sposobu zdobycia małżonki w sytuacji, gdy nie można już posłużyć się pierwszym modelem, o którym mówią wiersze 12–13 z początku poematu?

El poleca Kircie wyprawę militarną celem zdobycia żony. Polecenie to można jednak interpretować jako obraz przyszłości. Dominujące bóstwo zna przyszłość i – zwracając się do bohatera – transponuje ją w polecenie. Kompozycja literacka obrazująca tę wyprawę jest dwukrotnie powtórzona. Pierwszy raz relacja o niej jest włożona w usta boga Ela, a następnie powtórzona przez narratora. Ten zabieg literacki może odzwierciedlać panowanie Ela nad historią. To w sferze ‘boskiej’ historia jest już ustalona, a Kirta, posłuszny swemu bóstwu opiekuńczemu, tylko realizuje ustalenia. Władcy starożytni są przedstawiani w tekstach literackich jako spotykający bóstwa w snach. Bóstwa polecają im podejmowanie określonych działań. Z tego można wyprowadzić również tezę o zamiarze ukazania Kirty jako wiernego i posłusznego czciciela Ela. Realizacja jego decyzji zapewnia powodzenie, bowiem wcześniej ustalony bieg historii zostaje zrealizowany.

Ten segment poematu można opisać w następujący sposób:

²³ Zob. A. Mrozek, *Interwencje boga Ela w historii według ugaryckiego Poematu o Kircie*, [w:] *Religia wobec historii, historia wobec religii*, red. E. Przybył, Kraków 2006, s. 391–399.

przygotowanie wyprawy	1.14.ii.27–50	1.14.iv. 9–29
marsz wojsk i taborów	1.14.iii.1–5	1.14.iv.29–33
<i>epizod wotywny</i>		1.14.iv.34–43
oblężenie Udum	1.14.iii.6–19	1.14.iv.47–v.17
wymiana przesłań	1.14.iii.19–49	1.14.v.29–vi.41
‘wzięcie’ Huraji		1.15.i.1–8

Druga kolumna to odnośniki do tekstu poematu, który został wyrażony w poleceniu boga Ela, trzecia to realizacja polecenia wyrażona w narracji. Temat rodziny, domu pojawia się dopiero w ostatniej części segmentu, w trakcie wymiany przesłań między władcą oblegającym i oblężonym. Tekst tabliczek z Ugaritu często jest uszkodzony. W tym poemacie szczęśliwie całe polecenie Ela jest dobrze zachowane. I można stwierdzić, że jego nagłe urwanie nie jest efektem zniszczenia tekstu, lecz zabiegu kompozycyjnego. Ostatnie słowa polecenia, czyli zakończenie tekstu przesłania, jakie kieruje do władcy Udum (1.14.iii.48–49), nawiązują do prośby Kirty podsumowującej jego deklarację o bezużyteczności srebra, złota i innych bogactw (1.14.ii.1–5). Kirta wołał do Ela:

synów muszę spłodzić,
potomków muszę pomnożyć (1.14.ii.5).

Polecenie Ela kończy stwierdzenie:

[Huraja] urodzi potomstwo ²⁴ dziedzica ²⁵	Kircie słudze Ela (1.14.iii.49).
--	-------------------------------------

Przesłanie Kirty do Pabulu, władcy Udum, stanowi kompozycję złożoną z trzech odrębnych elementów:

mądrościowe powątpiewanie w bogactwo	1.14.iii.33–37
propozycja małżeństwa	1.14.iii.38–40.45–47.48–49 ²⁶
opis Huraji	1.14.iii.41–44

Powołując się na polecenie Ela, Kirta żąda od władcy miasta nazwanego w poemacie Udum, aby dał mu córkę za żonę:

²⁴ Ugarycki termin *šph* użyty tutaj oznacza rodzinę, dzieci, potomstwo i klan.

²⁵ Za: A. Tronina, op. cit., s. 578.

²⁶ Kirta zapewnia władcę Udum Pabila, że jego córka będzie pierwszoplanową żoną, bowiem otrzymał ją od Ela, a jej dzieci będą jego prawowitymi potomkami.

Daj mi tę, której brakuje w moim pałacu
 Daj mi pannę Huraję.
 Piękną twą pierworodną potomkinię (1.14.iii.38–40).

Choć tekst klinowy nie jest w pełni zachowany (1.15.i)²⁷, jest jednak oczywiste, że władca Udum ustępuje wobec militarnej przewagi Kirty i daje mu swą córkę. Bohater w swym przesłaniu do ojca Huraji wyraża zachwyt nad jej urodą. Nie przedstawia dziewczyny tylko jako przyszłej matki, ale ukazuje ją jako urodziwą partnerkę dla wojownika, który na czele swych wojsk przyszedł po nią pod mury miasta Udum:

Jej powab, jak powab Anat
 Jej uroda niczym uroda Aszarte
 Jej źrenice niby lapis lazuli,
 A jej gałki oczne jak czasze alabastru (1.14.iii.41–44)²⁸.

W tym opisie, poza nawiązaniem bardziej do ikonografii niż do realiów²⁹, ważne jest przywołanie dwóch bóstw żeńskich ugaryckiego panteonu. Anat to siostra i kochanka Baala, czyli personifikacja miłości namiętnej i nieokiełznanej. Aszarte tymczasem z rzadka jest przywoływana w tekstach mitycznych, w których jest powiązana z Anat (KTU 1.2.i.40; 1.100; 1.107; 1.114). Pojawia się częściej w tekstach rytualnych³⁰.

Pomiędzy otwierającą poemat ekspozycją sytuacji Kirty, wizją boga Ela, jego poleceniem oraz epizodem wotywnym i zakończeniem wyprawy na Udum istnieje nić powiązań, której elementem zasadniczym jest potomstwo Kirty. Będzie on mógł dokonać przemian w swoim życiu, czyli podejmie się tworzenia 'nowego' domu.

Kirta, maszerując ze swą armią na Udum, zatrzymał się w sanktuarium bogini Athiratu³¹ pod Tyrem i złożył tam ślub, że jeśli zdoła poślubić Huraję,

²⁷ Tekst pierwszej kolumny na drugiej tabliczce jest słabo zachowany. Brakuje około 40 linijek, a pozostałe są z trudem odczytywane.

²⁸ Zob. A. Tronina, op. cit., s. 578.

²⁹ Już Cyrus Gordon zwrócił uwagę na fakt, że ten opis bardziej nawiązuje do ikonografii niż do realnej postaci; por. C. H. Gordon, *Ugaritic textbook*, (AnOr 38), Rome 1965, s. 460.

³⁰ N. Wyatt, *Religion in Ancient Ugarit*, [w:] *A Handbook of Ancient Religions*, ed. J. R. Hinnells, Cambridge 2007, s. 117.

³¹ Owa bogini jest w tekstach polskich nazywana Aszera. Ta forma jej imienia jednak niesie z sobą negatywne konotacje biblijne. Antoni Tronina w tłumaczeniu pozostawia formę Athirat, a w przypisach używa formy biblijnej Aszera. W tej publikacji jej imię będzie podane w wariacie bliskim ugaryckiemu językowi.

to jako wyraz wdzięczności ofiaruje posążek najprawdopodobniej zrobiony w dwóch trzecich ze srebra i w jednej trzeciej ze złota. Epizod wotywny (1.14.iv.33–44) znajduje się jedynie w narracji (por. powyżej schemat segmentu poematu dotyczący wyprawy). Próżno go szukać w poleceniu Ela. Jest on doskonałym przykładem wpisania w kompozycję poematu nowego elementu, być może zaczerpniętego z odrębnej tradycji. Opis marszu wojsk Kirty do Udum w poleceniu Ela przedstawia się następująco:

Maszeruj dzień i drugi
Trzeci i czwarty,
Piąty i szósty,
Aż o wschodzie słońca (dnia) siódmego (1.14.iii.2–4)

Tymczasem w narracyjnym przekazie widać, jak wprowadzony został wotywny epizod ‘tyrski’:

Maszerowali dzień i drugi
Aż o wschodzie słońca trzeciego (dnia)
epizod wotywny
Maszerował dzień i drugi,
Trzeci i czwarty dzień
Aż o wschodzie dnia czwartego³² (1.14.iv.31–34.45–46)

Wprowadzenie epizodu wotywnego do tekstu narracyjnego, który jest paralelny do tekst polecenia Ela, stanowi niezwykle ciekawy przykład dodania do tekstu nowego elementu. Nie przesądzając o pierwotnej formie tekstu czy o późniejszych uzupełnieniach, wyraźnie widać rozbitcie tekstu polecenia. Cykl siedmiu dni zostaje przerwany i zastąpiony w tekście narracyjnym sekwencją trzy dni plus cztery³³. W ramach podjętego w Tyrze³⁴ ślubu Krita składa ofertę bogini zwanej w tekście Athiratu. Tekst epizodu jest dość skąpy. Nie ma w nim żadnych detali, a wszystko sprowadza się do elementów zasadniczych. Można schematycznie przedstawić to jako: informacja o przyby-

³² Dzień w Ugaricie zaczynał się po zachodzie słońca, a zatem armia Kirty przybyła pod mury Udum w jego trakcie, a dokładniej o wschodzie lub zaraz po wschodzie słońca.

³³ To literackie zjawisko wymaga dalszych badań, które wykraczają poza ramy tematyczne tej publikacji.

³⁴ Terminy użyte na określenie miejsca sanktuarium są dyskutowane. Wydaje się jasne, że chodzi o nadmorski region, gdzie znajdują się miasta Tyr i Sydon. Formy, w jakich jest to wyrażone, nie są jednak tak oczywiste i pozostaje szeroki margines dyskusji.

ciu, wprowadzenie do ślubu oraz tekst ślubu. Sama treść ślubu ma formę bardzo standardową³⁵ i zawiera:

<i>wezwanie do bogini:</i>	O Athiratu z Tyru, bogini Sydonu
<i>prodosis (warunek):</i>	Jeśli zabiorę Huraję do mego domu 'świętą' małżonkę na moje podwoje,
<i>apodosis (oferta):</i>	Ofiaruję dwie trzecie jej wagi w srebrze, i jedną trzecią w złocie (1.14.iv.38–43).

Po wezwaniu skierowanym do bogini Athiratu³⁶ Kirta przywołuje postać Huraji i sytuuje ją w perspektywie swego pałacu. Termin *bt* użyty tutaj nie odnosi się do rodziny, ale jak wynika z paralelizmu z *h̄zr* – oznaczającego podwórzec, podwoje, obejście – do budynku. *Apodosis* ślubu zawiera nawiązanie do mądrościowego motywu bogactwa. Motyw ten pojawia się w poemacie czterokrotnie, jeśli liczyć osobno polecenie wyprawy i narrację wyprawy. Po raz pierwszy w dialogu między bóstwem Elem a Kirtą i ponownie w trakcie wymiany przesłań Pabulu do Kirty. Chronologicznie po raz drugi w tekście ślubu, ale tutaj pojawia się w formie hiperboli. Kirta chce oddać wyjątkową ilość srebra i złota, aby tylko mieć w swym pałacu Huraję. Nie wypełnia jednak swego ślubu, a Athiratu wyczekuje z karą do chwili, gdy na świat przychodzi gromadka dzieci Kirty i Huraji.

Nim to się staje El ponownie interweniuje poprzez swoje ślubne błogosławieństwo³⁷:

Ona wyda na świat dla ciebie siedmiu synów,
Tobie urodzi ośmiu.
Urodzi chłopca Jassiba,
Który będzie pił mleko Athiratu³⁸,
Pierś Anat będzie ssał (1.15.ii.23–27).

³⁵ Zob. *Handbook of Ugaritic Studies*, eds. W. G. E. Watson, N. Wyatt, Leiden–Boston–Köln 1999, s. 568–569. W publikacji tej autorzy, przedstawiając instytucję ślubu wobec bóstwa, nawiązują właśnie do tekstu z tego poematu.

³⁶ Na temat tej bogini w tekstach z Ugaritu jest wiele informacji. Jest ona przedstawiana jako partnerka najważniejszego bóstwa ugaryckiego Ela. Jest często przyrównywana do swej, do pewnego stopnia, biblijnej odpowiedniczki Aszery; zob. *ibidem*, s. 544–545.

³⁷ Zob. S. B. Parker, *The Marriage Blessing in Israelite and Ugaritic Literature*, "Journal of Biblical Literature" 1976, Vol. 95, s. 23–30.

³⁸ Te zwroty mogą wskazywać na Jassiba jako na następcę tronu. Kirtę jako władcę łączą szczególnie więzy z Elem, najważniejszym bóstwem panteonu, a równocześnie jego opiekunem. Zatem przywołanie bogiń jako karmicielek chłopca oznacza jego szczególny związek z bóstwami. Pić mleko czy ssać pierś bogini jest oznaką usynowienia go przez bóstwo.

Ta ponowna interwencja słowna Ela, zrealizowana w trakcie zaślubin, jest zapowiedzią poszerzenia rodziny Kirty i Huraji. Zgodnie z nią w krótkim czasie, choć wyrażonym symboliczną liczbą siedem³⁹, rozszerza się dom Kirty:

Minęło siedem lat,
Kirta ma synów tylu, ilu ślubował,
Córek Huraji tyle, ile ich (1.15.iii.22–25).

W przytoczonym tekście widać wyraźne nawiązanie do złożonego ślubu. Nie można jednak w obecnym kształcie poematu dopatrzeć się ślubu o podobnej treści. Można przyjąć, że ślub ‘tyrski’ winien zawierać właśnie takie elementy, które nie zostały wyrażone w dostępnym nam tekście. Można też założyć, że nie zostało to dopowiedziane, bowiem słuchacz lub czytelnik o tym wiedział. Element płodności był wpisany w prośbę o uzyskanie upragnionej kobiety, a Athiratu proszono przede wszystkim o potomstwo⁴⁰.

Werset 22 z kolumny trzeciej na drugiej tabliczce (1.15.iii.22), który zawiera zwrot: *mk. bšb’ . šnt* tłumaczony ‘w przeciągu siedmiu lat’ lub ‘minęło siedem lat’, stanowi rodzaj narracyjnej cezury. Można zadać pytanie: czy jest to cezura tylko narracyjna, czy też formalna? Wskazuje ona na przerwę czasową w narracji, ale jej długość nie jest dokładnie określona. Liczba siedem ma specjalne znaczenie w numerologii starożytnej, a w tym poemacie odnosi się do okresu między zaślubinami a urodzeniem gromady dzieci. Ale kontekst wskazuje, że pomiędzy zaślubinami Kirty i Huraji a momentem, gdy został on dotknięty chorobą, minął dłuższy czas, bowiem ich dzieci, przynajmniej niektóre, są przedstawiane już jako dorosłe.

Wobec tego niebezpieczeństwa i zmian, jakie mogła przynieść nagła choroba Kirty, zbudowany przez niego ‘dom’ nie upada. Poszczególni członkowie podejmują działania o różnym charakterze, które pozwalają wskazać na relacje tworzące ten ‘dom’. W obliczu choroby Huraja, odpowiadając na jego prośbę, gromadzi na uczcie⁴¹ współpracowników władcy i deklaruje:

³⁹ S. E. Loewenstamm, *The Seven Day-Unit in Ugaritic Epic Literature*, “Israel Exploration Journal” 1965, Vol. 15, No. 3, s. 121–133.

⁴⁰ W biblijnej Pierwszej Księdze Samuela (1 Sm 1,9–18) Anna prosi w świątyni o syna, składając przy tym ślub.

⁴¹ Zob. H. M. Lichtenstein, *The Banquet Motif in Keret and Proverbs 9*, “Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University” 1968, Vol. 1, s. 19–31; J. B. Lloyd, *The Banquet Theme in Ugaritic Narrative*, “Ugarit Forschungen” 1990, Vol. 22, s. 169–193.

Zgromadziłam was, abyście jedli i pili,
Bowiem wasz pan, Kirta, przygotował ucztę (1.15.iv.27–28 i paralelne).

Ta uczta ma charakter specyficzny, a żona Kirty pełni na niej funkcję gospodarza (sic!). Jest pośrednikiem między chorym władcą a różnymi grupami stanowiącymi polityczną elitę. Ostatnią zgromadzoną grupą są synowie Kirty. Jeden z nich o imieniu Ilhau udaje się do ojca i zwraca się do niego:

Nasza radość jest w twoim życiu,
Radujemy się twoim nie-umieraniem (1.16.i.14–15).

Na słowa Ilhaua Kirta odpowiada:

Synu, nie płacz nade mną,
Nie wylewaj za mnie twych łez (1.16.i.25–26).

Wezwij swoją siostrę Thitmanit⁴²,
Córkę, której namiętność jest silna (1.16.i.28–30).
[...]
Twoja siostra, jak dobrze wiesz, kocha mnie (1.16.i.33).

Ilhau tymczasem w swym przesłaniu kierowanym do ojca nawiązuje do mądrościowego motywu nieśmiertelności. W przytoczonym powyżej dwuwierszu życie jest paralelne do nie-umierania. Można przetłumaczyć ugarycki termin *blmt* jako nieśmiertelność (dosłownie bez- *bl* śmierć *-mt*). Kirta wzywa syna, aby nie wylewał łez, lecz podjął się funkcji posłańca do swej siostry. Te teksty ukazują relacje rodzinne, chociaż niekiedy postawy i gesty nie są w pełni zrozumiałe. Spowodowane mechanicznymi uszkodzeniami braki w tekście nie zawsze pozwalają właściwie odczytać sens działań. Niemniej jednak rysuje się obraz domu Kirty oparty na relacjach najpierw między nim a żoną, potem między nim a dziećmi. O córce Titmanacie tytułowy bohater mówi, że jest bardzo wrażliwa i kocha go.

Jej reakcja na widok przychodzącego brata nie jest zatem zaskakująca w świetle słów ojca:

⁴² Jak odnotowuje Antoni Tronina, w języku polskim imię to można oddać jako Oktawia. Zob. A. Tronina, op. cit., s. 587. Jednak Oktawia to imię łacińskie, które nawiązuje do liczby osiem w imieniu córki Kirty i Huraji, ale nie stanowi polskiego odpowiednika dla imienia ugaryckiego.

Gdy ona ujrzała swego brata,
Rozluźniły się jej wiązania i upadła,
Na brata się zsunęła krzycząc (1.16.i.53–55).

Dzięki interwencji bóstw, a w szczególności dzięki interwencji opiekuńczego bóstwa Ela, Kirta wyzdrowiał⁴³. Jego wyzdrowienie nie powstrzymało jednak innego z jego synów, Jassiba, od próby odebrania mu władzy:

Ustąp, ja będę panował,
Odstąp od władania, ja zasiądę (1.16.vi.52–54).

Jassib został wsparty w swych zamiarach głosami pewnej części współpracowników Kirty, gdy ten był jeszcze chory. Jednak władca wobec deklaracji syna rzuca na niego przekleństwo. To mogłoby się wydawać czynnikiem, który rozbija tworzoną przez lata 'konstrukcję' domu/rodziny. W istocie jednak stanowi gest zapewniający stabilność całości, chociaż jeden z elementów relacji zostaje zniszczony. To zerwanie relacji z synem ma zapewnić trwałość pozostałych relacji i trwałość całości. Tak się kończy zachowany poemat, co nie wyklucza kontynuacji narracji na następnej tabliczce, która się nie zachowała.

Podsumowując, można wskazać, że zasadniczych ludzkich bohaterów poematu jest pięcioro. Obok Kirty i jego żony Huraji pojawia się ich potomstwo: Jassib, Ilhau oraz Titmanit. Tymczasem aktorzy boscy to przede wszystkim El, Athiratu, Baal oraz Šatakāt. Kirta konstruuje przestrzeń 'domu' jako wspólnotę rodzinną z perspektywą przyszłości. Zmiany w życiu bohatera są też efektem czynników i wydarzeń zewnętrznych. Mogą one mieć charakter tak pozytywny, jak i negatywny⁴⁴. Pozytywne są boskie błogosławieństwo oraz wsparcie. Negatywne są katastrofa rodzinna, która otwiera poemat, oraz choroba Kirty spowodowana gniewem bogini Athiratu. Przemiana zaś dokonuje się w wyniku świadomych działań podmiotu, a w omawianym poemacie można ją określić jako tworzenie relacji. O tej przemianie świadczy konstrukcja narracji. W poemacie została wyrażona dynamika, która od sytuacji katastrofy prowadzi ku stworzeniu relacji.

Tworzenie nowej rodziny jest ściśle związane w *Kircie* z oddziaływaniem bóstw. Podwaliny pod nią dał El, który w trakcie wizji wskazał kierunek dzia-

⁴³ G. A. Saliba, *A Cure for King Keret (IJK, col. vi, 1–13)*, "Journal of the American Oriental Society" 1972, Vol. 92, s. 107–110.

⁴⁴ G. N. Knoppers, *Dissonance and Disaster in the Legend of Kirta*, "Journal of the American Oriental Society" 1994, Vol. 114, s. 572–582.

łania uwieńczony wzięciem żony. Zaślubiny zostały przypieczętowane błogosławieństwem bóstwa, które zaowocowało licznym potomstwem. Choroba Kirty została zapoczątkowana interwencją Athiratu i stanowiła karę za niespełnienie ślubu złożonego tejże bogini. Uleczenie Kirty również miało swoje korzenie w sferze boskiej, gdzie El stworzył Šatakāt, która uleczyła Kirtę. Wobec zamiaru Jassiba dotyczącego przejęcia władzy Kirta sięga po broń przekleństwa, wzywając przede wszystkim Horona, jak również Athtaratu i Baala.

Kluczowe zatem momenty tworzenia rodziny, wskazane przez autora poematu, są naznaczone elementami religijnymi, stanowiącymi świadectwo religijnej kultury Ugaritu na poziomie 'prywatnym'. W tekście, poza sanktuarium w Tyrze, nie wspomina się o żadnym miejscu kultu o charakterze oficjalnym. Tworzenie nowej rodziny, jej początki, dokonuje się w kontekście religijnym. Historia i losy wyprawy do Udum są wcześniej znane w sferze boskiej i wyrażone w poleceniu. Bóstwo błogosławi w kwestiach odnoszących się do powstawania nowego życia i prosperowania. Odbudowa rodziny i oddziaływanie bóstw są ze sobą nierozzerwalnie splecione w narracyjną kompozycję poematu.

THE RECONSTRUCTION OF A FAMILY IN THE UGARITIC EPIC OF *KIRTA*

The topic of family is one of the key issues in the Ugaritic poem *Kirta*. It was approached in a dynamic context of changes shown as the destruction and restoration of "home". A family is understood here as a group tied by marriage and blood within the framework of generational row. This work is one of the three larger and better preserved compositions of Ugarit. As such it has a narrative form, containing several lesser literary units. The construction of the narrative expresses the dynamics leading from the disaster to the formation of intimate relationships and building a new family what is closely related to the divine influence. The key moments of this process are marked by the religious elements, witnessing the "private" religious culture of Ugarit. The foundation of a new family was given by El – the heavenly leader of the Ugaritic pantheon, responsible for presenting the actions which resulted in the taking of wife. The wedding was sealed by the divine blessing and resulted in numerous progeny. The disease of *Kirta* was brought by the intervention of Athiratu as a penalty for the failure in fulfilling the vow. Analogically, the healing of *Kirta* was also rooted in the sphere of the divine: El created Šatakāt which in turn healed *Kirta*. Faced with the rebellious intentions of Yassib, *Kirta* resorts to curses and invokes Horon, Athtaratu and Baal. In sum then, the creation of the family and the divine influence are inextricably intertwined in the narrative composition of the poem.

KEY WORDS

Ugarit, *Kirta*, epic, family, narrative, gods

BIBLIOGRAFIA

1. *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*, ed. A. Herdner, Paris 1963 (CTA).
2. Del Olmo Lete G., *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid–Valencia, 1981.
3. Dietrich M., Loretz O., *Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (II)*, Nr. 6, *Epigraphische und inhaltliche Probleme in KTU 1.161*, “Ugarit Forschungen” 1983, Vol. 15, s. 17–24.
4. Gordon C. H., *Ugaritic textbook*, Rome 1965.
5. Hawley R., *On the Alphabetic Scribal Curriculum at Ugarit*, [w:] *Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale Held at the Oriental Institute of the University of Chicago July 18–22, 2005*, eds. R. D. Biggs, J. Myers, M. T. Roth, *Studies in Ancient Oriental Civilization* 62, Chicago 2008, s. 57–67.
6. *Handbook of Ugaritic Studies*, eds. W. G. E. Watson, N. Wyatt, Leiden–Boston–Köln 1999.
7. Horowitz W. J., *The Ugaritic Scribe*, “Ugarit Forschungen” 1979, Vol. 11, s. 389–394.
8. Mrozek A., *Ugarit (Ras Szamra) – w 80-lecie odkryć*, [w:] Ł. Tobiła, *Cykl Baala z Ugarit*, Kraków–Mogilany 2008, s. 9–37.
9. Mrozek A., *Baal – Bóg-wojownik z Ugarit*, „*Studia Religiosa*” 2003, t. 36, *Religie a wojna i terroryzm*, red. J. Drabina, s. 12–14.
10. Mrozek A., *Intwencje boga Ela w historii według ugaryckiego Poematu o Kircie*, [w:] *Religia wobec historii, historia wobec religii*, red. E. Przybył, Kraków 2006, s. 391–399.
11. Mrozek A., *Ciało zmarłego ‘otoczone’ żalobą w tekstach z Ugarit*, “*The Polish Journal of the Arts and Culture*” 2013, Vol. 4, No. 1, s. 233–249.
12. Pardee D., Bordreuil P., *Ugarit. Texts and Literature*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 6, New York 1992, s. 706–721.
13. Parker S. B., *Ugaritic Narrative Poetry*, Atlanta 1997.
14. Rahmouni Aicha, *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts*, trans. J. N. Ford, Leiden–Boston 2008.
15. Ravasi G., *Giobbe*, Roma 1984.
16. 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.
17. von Soldt W. H., *Private Archives at Ugarit*, [w:] *Interdependency of Institutions and Privat Entrepreneur*, ed. A. C. V. M. Bongenaar, Leiden 2000, s. 229–245.
18. Tronina A., *Eposy ugaryckie o Kerecie i Aqhacie*, „*Scripturae Lumen*” 2009, t. 1, *Biblia i jej oddziaływanie. Ewangelia o Królestwie*, red. A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina, s. 571–594.
19. *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, eds. M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, Münster 1995.
20. Tobiła Ł., *Cykl Baala z Ugarit*, Kraków–Mogilany 2008.
21. Tyloch W., *Odkrycia z Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1980.
22. Yon M., *Ugarit. History and Archaeology*, “*The Anchor Bible Dictionary*” 1992, Vol. 6, s. 695–706.

