

JANUSZ LEMAŃSKI

HEBRAJSKI SZEOL NA TLE WYOBRAZEŃ ESCHATOLOGICZNYCH SĄSIEDNIICH KULTUR

Na pytanie: „czym jest Szeol?” zwykliśmy odpowiadać niemal automatycznie: „starotestamentalne określenie zaświatów/podziemia¹” (niem. *Jenseits/Unterwelt*; ang. *Afterlife/Underworld*). Przekonanie takie utwierdziło także, klasyczne już, opracowanie tego tematu autorstwa N.J. Trompa². Poświęcone było ono omówieniu wyobrażeń na temat Szeolu znajdujących się w Biblii Hebrajskiej. Tymczasem inne, tak wcześniejsze, jak i późniejsze opracowania tego zagadnienia, pozwalają sądzić, że mamy do czynienia w tym wypadku zarówno z bardzo oryginalnym pojęciem, jak i koncepcją, którą ono reprezentuje. Dlatego też zbyt uproszczone zestawienie syntetyzujące, nieuwzględniające kontekstów, w jakich występuje wymienione słowo, zubaża perspektywę badawczą i zniekształca tym samym prawidłowe rozumienie

¹ Określenie „podziemie” odzwierciedla koncepcję trójdzielnego starożytnego obrazu świata por. P. Parusel, „Świat Podziemny”, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, 466-468 (zwl. 466). Pojęcie „zaświaty” określa najczęściej rzeczywistość, którą osiąga się po śmierci. Należy mieć tu także na uwadze późniejszy, bardziej szczegółowy podział na raj i piekło por. H. Sonnemaus, „Przyszłość/Tamten Świat”, w: *Leksykon religii*, 373-374.

² *Primitive Conception of Death and the Nether Word in the Old Testament* (BibOr 21), Roma 1969. Publikacja ukazała się dwa lata po obronie pracy doktorskiej napisanej pod kierunkiem wybitnego lingwisty M.J. Dahooda, która miała miejsce w 1967 r. w Rzymie (Papieski Instytut Biblijny). Krytykę zastosowanej tam metodologii jako pierwszy przedstawił L.L. Grabbe, *Comparative Philology and the Text of Job: A Study in Methodology*, Missoula 1977. Szerszy przegląd literatury poświęconej zagadnieniu śmierci oferuję w swojej książce: „*Sprawisz, abym żył!*” (*Ps 71,20b*). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Szczecin 2004.

togo, co autorzy biblijni rozumieją poprzez hebrajskie słowo *šə'ól* (używane tu najczęściej w uproszczonej pisowni „Szeol”)³. W niniejszym artykule podejmiemy próbę zaprezentowania oryginalności samego pojęcia, jak i rzeczywistości, którą ono opisuje. Wymaga to jednak najpierw zapoznania się z wyobrazeniami sąsiadów starożytnych Izraelitów na temat miejsca przebywania *post mortem*.

1. ŚWIAT „ZMARŁYCH” W LITERATURZE LUDÓW OŚCIENNYCH

Uwagi wymagają przede wszystkim wyobrażenia ludów, z których kulturą – bezpośrednio lub pośrednio – zetknęli się starotestamentalni Izraelici: Egipcjanie, mieszkańcy Mezopotamii i Kanaanu, Hetyci, Persowie i Grecy. Ograniczenia artykułu pozwalają jedynie na pobieżne zapoznanie się z tymi wyobrazeniami.

1.1. EGIPCJANIE

Posiadali oni jedną z najbardziej (obok Persów) optymistycznych eschatologii starożytności. Zaświaty (egipskie *dat/duat*)⁴ w wyobrazeniach Egipcjan nie są bowiem „światem zmarłych” w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż tak naprawdę ci, którzy tam się znajdują, nie są martwi. Co więcej, Egipcjanie pojmowali rzeczywistość *post mortem* jako intensyfikację życia⁵. Jakkolwiek do w pełni optymistycznej eschatologii ozyriańskiej⁶ dochodzą stopniowo, demokratyzując ekskluzywną, bo ograniczoną początkowo głównie do władców, eschatologię solarną (kult Re), to mimo wszystko wyobrażenia, które temu towarzyszyły, zawsze były pozytywne⁷. Śmierć dla Egipcjan była tak ważna, że angażowali znaczną część czasu i energii w doczesności na przygotowanie się do niej. Zmumifikowane ciało uznawane było

³ Ph.S. Johnston, *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove 2002, s. 69.

⁴ W. Bator, „DAT, Duat, Szetit”, w: *Leksykon zaświatów i krain mitycznych*, red. M. Sacha-Piećko, Kraków 1999, 92-93.

⁵ A.A. Fischer, *Tod und Jenseits im Alten Orient und Alten Testament*, Neukirchen 2005, s. 31.

⁶ Na ten temat por. J. Lipińska, M. Marciniak, *Mitologia starożytnego Egiptu*, Warszawa 2006, s. 42-88.

⁷ Dobre omówienie tych zagadnień proponują: J.H. Taylor, *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*, London 2001; J. Assmann, *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München 2001. W języku polskim A. Niwiński, *Mity i symbole starożytnego Egiptu*, Warszawa 2001; S. Ikram, *Śmierć i pogrzeb w starożytnym Egipcie*, Warszawa 2004.

nawet za trwalsze niż to, które człowiek posiadał za życia⁸. Istotę ludzką tworzyły: *ren* – imię; *szuit* – cień, *ka* – sobowtór lub życiowa siła człowieka; *ba* – osobowość bliska naszemu pojęciu duszy; i *ach* – duch należący do sfery boskiej. Egipcjanie posiadali jednak jeszcze bardziej złożone pojęcie części składowych człowieka. Wszystkie one „uczestniczyły w trzech różnych sferach panteistycznej rzeczywistości. W każdej z nich człowiek dysponował elementami koncepcyjnymi („duszami”), pośredniczącymi („energiami”) i wykonawczymi („ciałami”). Eschatologię interesują najbardziej elementy koncepcyjne – intelektualna i uduchowiona dusza *ach*, osobista i uczuciowa dusza *ba* i mechaniczna, związana z nadzorowaniem funkcji fizjologicznych, dusza *ka*⁹. O ile *ach* – najbardziej skomplikowana i ezoteryczna część koncepcyjna – powracało po śmierci do świata boskiego i tam pozostawało, o tyle, *ka*, które także nie umierało wraz z ciałem, należało do tego świata, potrzebowało pożywienia, a grób był dla tego elementu koncepcyjnego jego domem. Najbliższe naszemu rozumieniu duszy było jednak *ba*. Przedstawiano je w formie ptaka, czasem z ludzkimi rękami. To ono w późniejszej ozyriańskiej eschatologii¹⁰ było poddawane osądowi przez Ozyrysa, który ważył serce zmarłego wedle miary symbolizowanej przez piórko położone po drugiej stronie. Reprezentowało ono egipską koncepcję *maat* – boskiego porządku¹¹, którego zachowanie było istotne dla fizycznego i kulturowego trwania całego Egiptu. W rozumieniu mieszkańców kraju nad Nilem Egipt stanowił centrum świata¹².

Dokładna i jednorodna geografia zaświatów egipskich jest trudna do ustalenia, gdyż istnieje kilka jej wariantów¹³. Znajomość topografii świata „zmarłych” oraz sposobów na ustrzeżenie się od niebezpieczeństw, które tam czekają, gwarantowały bowiem różne starożytne teksty grobowe. Umieszczano je początkowo na ścianach sarkofagów i grobowców, a z czasem spisywano w formie papirusowych zwojów. Te pierwsze noszą nazwę *Księgi Dnia (i Nocy)*¹⁴, a drugie *Księga Umarłych*¹⁵. Najbardziej znane jest wyobrażenie zaświatów z ostatniego tekstu, zwłaszcza słynna spowiedź negatywna (rozdział 125), w której zmarły – wymieniając z imienia

⁸ Ikram, *Śmierć*, 24. Bogiem opiekującym się mumifikacją był Anubis; por. hasło „Anubis”, w: G. Rachet, *Słownik cywilizacji egipskiej*, Katowice 1994, 41-42.

⁹ W. Bator, *Religia starożytnego Egiptu*, Kraków 2004, 319. Szerzej wszystkie te elementy autor omawia we wcześniejszej swojej książce: *Mysł starożytnego Egiptu*, Kraków 1993.

¹⁰ Niwiński, *Mity*, 196-219.

¹¹ P.S. Johnson, „Death in Egypt and Israel: A Theological Reflection”, w: *The Old Testament in Its World*, red. R.P. Gordon, J.C. Moor, Leiden-Boston 2005, 95.

¹² Ikram, *Śmierć*, 23.

¹³ Bator, „DAT, Duat, Szetit”, 93.

¹⁴ Składają się na nią: *Księga Amduat*, *Księga Bram*, *Księga Jaskiń i Księga Ziemi*. Omówienie ich zawartości w: Niwiński, *Mity*, 114-180.

¹⁵ Na ten temat P. Laskowski, „Literatura imperium”, w: *Tajemnice papirusów*, red. J. Lipińska, Wrocław-Warszawa-Kraków 2005, 188-190.

wszystkie 42 bóstwa (sędziów) podziemnego świata – poprzez zaprzeczenie negował zarazem rzeczy naganne, których nie czynił¹⁶. Jeśli egzamin wypadł pozytywnie, „zmarły” udawał się na Pola Trzcin (Jaru), egipski odpowiednik raju, a jeśli nie, był unicestwiany przez krokodylogłową Ammit¹⁷ lub cierpiał męki w „dolnej części” zaświatów.

Zmarli w zaświatach musieli sobie radzić w taki sam sposób, jak za życia doczesnego. W pocie czoła zdobywali więc pożywienie, o ile nie byli władcami z liczną rzeszą służby lub nie zadbali wcześniej o zabranie figurek *uszebti*, reprezentujących postaci mające zastąpić zmarłego w tych przyziemnych czynnościach.

Cechą charakterystyczną eschatologii egipskiej jest niebywale ścisły związek świata doczesnego i zaświatów. Jak zmarli potrzebowali od żywych zabezpieczenia swego ciała i jego potrzeb, tak żywi liczyli na pomoc zmarłych w swoich codziennych problemach¹⁸. Dowodem tych związków są pisane od czasów Starego Państwa liczne listy do zmarłych z prośbami o zaradzenie kłopotom, w jakich znaleźli się ich żywi bliscy¹⁹.

Takie dominujące pozytywne nastawienie wobec śmierci ma jednak także swoje wyjątki. W eschatologii solarnej (kult Re) Starego Państwa nie wszyscy dostawali się do „nieba” wraz z faraonem. Stąd zwykły lud zanosił swe prośby o wzięcie do nieba do boga Geb, panującego nad nim na ziemi. Inny przykład, jeszcze bardziej negatywny, pochodzi z Okresu Średniego²⁰ i Nowego Państwa²¹. Słynne „pieśni harfiarza”²², bo o nich mowa, zasługują w pełni na miano heretyckich, gdyż od życia po śmierci wołają zdecydowanie życie doczesne, zgodnie z zasadą *carpe diem*.

O ile „dla religijnego Egipcjanina odpowiednie przygotowanie do śmierci i tego, co po niej nastąpi, było głównym zadaniem życia doczesnego”²³, o tyle jego trosce o przyszłe życie w zaświatach towarzyszyły nieustanne (od Pierwszego Okresu Przejściowego) grabieże grobowców, czemu przeciwdziałać miały liczne

¹⁶ Por. Lipińska & Marciniak, *Mitologia*, 86-88.

¹⁷ Ikram, *Śmierć*, 37 + ilustracja barwna nr 5.

¹⁸ Johnson, „Death in Egypt”, 95-97. „The dead were both weak, needing regular sustenance, and powerful, able to influence affairs on earth. And the living met their physical needs and supplicated their benevolent influence” (s. 97).

¹⁹ Klasyczne opracowanie w: A.H. Gardiner, K. Seth, *Egyptian Letters to the Dead: Mainly from the Old and Middle Kingdoms*, London 1928. Nowsze: E. Wente, *Letters from Ancient Egypt*, Atlanta 1990; L. Gestermann, „Ägyptische Briefe. Briefe in das Jenseits”, w: *TUAT² III*, 289-306.

²⁰ *ANET* 467.

²¹ *ANET* 33-34; T. Andrzejewski, *Pieśni rozweselające serce*, Warszawa 1985, 74-84.

²² Hasło: „Pieśń harfiarza”, w: Rachtel, *Słownik*, 266-267.

²³ Niwiński, *Mity*, 110.

zakłęcia i złorzeczenia skierowane przeciwko potencjalnym sprawcom²⁴. Zbeshczaszczanie grobu oznaczało pozbawienie zmarłego możliwości kontynuowania życia w zaświatach.

Gdzie leżały egipskie zaświaty? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa. W kosmogonii egipskiej ważne miejsce zajmowała bogini Nut, przedstawiana zazwyczaj w pozycji rozciągniętego nad ziemią ciała, z rękami i nogami opartymi na obu krańcach wyobraźalnego świata²⁵. Z najstarszych eschatologicznych ksiąg egipskich, czyli wspomnianej już *Księgi Dnia (i Nocy)*, można wysnuć wnioski, że starożytni mieszkańcy kraju nad Nilem wyobrażali sobie, iż bogini ta połykała wieczorem i rodziła o poranku życiodajne słońce. O tych nocnych losach słońca opowiada właśnie *Księga Nocy*. Ponieważ zachód słońca wyobrażano sobie jako jego zejście do krainy śmierci, można by przypuszczać, że kraina ta znajduje się we wnętrzu wspomnianej bogini. Jednak wyobrażenia Egipcjan nie były tu jednorodne. Na podstawie wielu innych starożytnych tekstów można sądzić, że owej krainy poszukiwali oni również gdzieś na krańcach północnego nieba albo tam, gdzie niebo styka się z ziemią. *Teksty Piramid* opisują wędrówkę zmarłego władcy jako wspinanie się po drabinie ku gwiazdom lub ulatującego ku nim jak ptak. Pozwala to sądzić, że zaświaty egipskie były w górze, a nie jak zwykle pod ziemią. Jednak i tu koncepcje są bardziej złożone. Nut otacza niejako ziemię, a „schodzenie” słońca u schyłku dnia w dół pozwalało lokalizować tę krainę zarówno w niebie, jak i pod ziemią²⁶.

Jak słusznie zauważa A. Niwiński²⁷, wyobrażenia Egipcjan wynikały z obserwacji. Pierwsze wiązały się z wylewami Nilu i odradzaniem się świata roślin z tego, co pozostało (mit ozyriański), oraz z doświadczenia wynikającego z cyklu wschodów i zachodów słońca (eschatologia solarna).

1.2. MEZOPOTAMIA

Poglądy mieszkańców Krainy Dwóch Rzek różnią się od wyobrażeń Egipcjan i reprezentują radykalnie inne wyobrażenia o świecie zmarłych i pośmiertnych losach tych, co odeszli. Można bez wahania powiedzieć, że o ile nad Nilem panował w tej kwestii skrajny optymizm, o tyle w dorzeczu Tygrysu i Eufratu dominował skrajny pesymizm. Na starożytnym Bliskim Wschodzie panowała

²⁴ J. Baines, P. Lacovara, „Burial and the Dead in Ancient Egypt Society: Respect, Formalism, Neglect”, *Journal of Social Archaeology* 2(2002), 5-25.

²⁵ Por. hasło „Nut”, w: Rachet, *Słownik*, 243; Niwiński, *Mity*, 75, rys. 17.

²⁶ Opieramy się tu na: Niwiński, *Mity*, 76-80.

²⁷ Tamże, 111.

koncepcja na temat „zaświatów” określana mianem *symbolic inversion in Death*²⁸, czyli wyobrażano go sobie dokładnie jako odwrócenie tego, co człowiek doświadczał za życia²⁹. Mezopotamia jest przykładem najbardziej skrajnej wersji tych wyobrażeń. Znany także w innych, starszych wersjach mit o *Zejsściu bogini Isztar do świata pozziemnego*³⁰, sytuuje zaświaty nie tylko pod ziemią, jako domenę bogini Ereszkigal i jej małżonka Nergala³¹, ale dodatkowo prezentuje je jako wielkie miasto otoczone licznymi murami i posiadające siedem bram, silnie strzeżonych przez istoty należące do tamtego świata³², określanego przez Sumerów mianem kur³³. W wizji zaświatów, którą przypisuje się z kolei pewnemu asyryjskiemu królewiczowi (650 rok przed Chr.)³⁴, oprócz odźwiernych, u bram stoją także demoniczne istoty z rękami ludzi, nogami ptaków i głowami lwów. Los mitycznej bogini Isztar (sum. Inanna) reprezentuje niejako los każdego, kto zdąży do krainy śmierci. Przy wejściu odbiera się wszystko, co zmarły posiadał za życia. W tym nieprzyjemnym miejscu zmarli zamiast chleba żywią się mułem, zamiast piwa piją mętną wodę, a całe miasto pokryte jest kurzem i brudem oraz tonie w ciemnościach. Epos o śmierci króla Urnammu z Ur podaje, że „gorzkie było pożywienie i słona była woda w Świecie Podziemnym”³⁵. W akadyjskim micie o *Zejsściu Isztar do świata podziemnego* czytamy natomiast: „w domu, w którym ci, co wstąpili, pozbawieni są światła, gdzie pożywieniem ich pył, a strawą glina, gdzie światła nie widzą, w ciemnościach mieszkają, przyodziani są jak ptaki, ubranie (ich) pióra, gdzie na drzwiach i zasuwach zalega pył”³⁶. Lepszy los w zaświatach może spotkać tylko tych, o których troszczą się ich żywi krewni, dbając o potrzebne pokarmy i napoje dla swoich bliskich. Obrazowa w opisie tej zależności jest

²⁸ Omawia ją szczegółowo P.A. Kruger, „Symbolic Inversion in Death: Some Examples from Old Testament and the Ancient Near Eastern World”, *Verbum et Ecclesia* 26/2 (2005), 398-411.

²⁹ Kruger, „Symbolic Inversion”, 401 wymienia tu cztery zasadnicze punkty: 1) zaświaty są „poniżej” w stosunku do świata żywych „powyżej”; 2) dominuje w nich „ciemność” zamiast „światła”; 3) jakość normalnego życia zredukowana jest tu do wszystkich form słabości; 4) „normalne” istoty stają się „odwrócone” w tej sferze.

³⁰ „Zejsście Isztar”, tłum. O. Drewnowska-Rymarz, w: *Mity akadyjskie*, Warszawa 2000, 86-91.

³¹ „Nergal i Ereszkigal”, tłum. K. Gawlikowska, w: *Mity akadyjskie*, 111-120. Poza parą Nergal i Ereszkigal w zaświatach pojawia się także wezyr (czasem syn Ereszkigal) Namtar oraz boskie istoty, służące władającej zaświatami parze, zwane Annunaki.

³² W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake 1998.

³³ S. Cinal, „Kur”, w: *Leksykon zaświatów*, 151-152.

³⁴ W. van Soden, „Die Unterweltvision eines assyrischen Kronprinzen” (1936), w: tenże, *Aus Sprache, Geschichte und Religion Babyloniens. Gesammelte Aufsätze* (Series Minor Istituto Universitario Orientale 32), Neapol 1989, 50-51.

³⁵ „Śmierć Urnammu”, tłum. K. Szarzyńska, w: *Eposy sumeryjskie*, Warszawa 2003, 119.

³⁶ „Zejsście Isztar”, tłum. Drewnowska-Rymarz, 87. Podobny opis znaleźć można na tabliczce VII Eposu o Gilgameszu. Por. *Epos o Gilgameszu*, tłum. K. Łyczkowska, Warszawa 2002, 34.

ostatnia, dwunasta tabliczka słynnego *Eposu o Gilgameszu*, gdzie tytułowy bohater spotyka ducha swego zmarłego przyjaciela Enkidu³⁷. Opowiada on mu o różnych losach zmarłych, ukazując je jako całkowicie zależne od liczby pozostawionych po sobie dzieci i troski, jaką one otaczają zmarłego przodka. Znamienne są tu losy niepochowanych i pozostawionych bez opieki zmarłych: „Tego, którego ciało leży w stepie, widziałeś? – Widziałem go, jego duch zmarły nie śpi w świecie podziemnym. Tego, którego duch zmarły nie ma opiekuna, widziałeś? – Widziałem go, resztki z garnka i okruchy chleba rzucone na ulicę on je”³⁸.

Kraina zmarłych określana jest jako „ziemia bez powrotu” lub „dom, z którego się już nie wraca”³⁹. Radykalizm tego podziału świata żywych i zmarłych wyraża przekonanie, że nawet bogowie nie mają takiej możliwości: „Kiedy bogowie przygotowali ucztę, wysłali posłańca do swej siostry Ereszkigal. »My nie możemy zejść do ciebie, a ty nie możesz przyjść do nas. Przyslij kogoś, kto by wziął twoją porcję!«”⁴⁰.

Światem zmarłych rządzi, według mezopotamskich wyobrażeń, wszechogarniająca cisza *šišu dannu*. Dlatego Gilgamesz instruuje Enkidu: „nie nakładaj butów na swoje stopy, nie wywołuj (nimi) hałasu w świecie podziemnym”⁴¹. Towarzyszy jej wszelki brak radości i uciech znanych w świecie żywych⁴². Stary sumeryjski mit *Zejście Innany do świata podziemnego* tak oto opisuje los demonów galla, które mają pilnować wychodzącą z zaświatów boginię: „One... (były istotami), które nie znały pożywienia, nie znały wody, nie spożywały (ofiar) z usypanej mąki, nie piły libacyjnej wody, nie wyciągały ręki po datek (ani) po podarek, nie napełniały rozkoszą łona swej małżonki, nie całowały dziecka...”⁴³. Podobny wątek znajdujemy w *Gilgameszu*, kiedy tytułowy bohater opłakuje swe ulubione instrumenty *pukku* i *mekku*. Wpadły one do świata podziemnego. Gilgamesz poucza swego przyjaciela Enkidu, wybierającego się w zaświaty, aby stronił od uciech tego świata, gdyż będąc już w krainie zmarłych, nie zostanie dzięki temu rozpoznany po zapachu, stroju i czymkolwiek, co wiąże się z radościami świata żywych (*Gilgamesz XII*, kol. 1)⁴⁴.

³⁷ *Epos o Gilgameszu*, 63-64.

³⁸ Tamże, 64.

³⁹ „Zejście Isztar”, 86.

⁴⁰ „Nergal i Ereszkigal”, 111.

⁴¹ *Epos o Gilgameszu*, 60.

⁴² D. Katz, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda 2003, 267; por. też T. Podella, *Šôm – Fasten: Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament* (AOAT 224), Neukirchen-Vluyn 1989, 79-81.

⁴³ „Zejście Innany do świata podziemnego”, tłum. K. Szarzyńska, w: *Mity sumeryjskie*, Warszawa 2000, 95.

⁴⁴ *Epos o Gilgameszu*, 60-61.

1.3. KANNAN

Zakres pojęcia „Kanaan” zwykle ogranicza się do linii brzegowej Morza Śródziemnego dzisiejszego Libanu i Izraela. By być jednak bardziej precyzyjnym, trzeba by go rozszerzyć na starożytną (i dzisiejszą) Syrię. O ile w wierzeniach przedizraelskich mieszkańców ziem podzielonych dzisiaj pomiędzy Izrael i Autonomię Palestyńską wiemy głównie dzięki odkryciom archeologicznym⁴⁵, o tyle źródła pisane zawdzięczamy ich mieszkającym bardziej na północ sąsiadom. Sposób myślenia o zaświatach i samej śmierci mieszkańców Ugarit, bo w tym mieście odkryto najwięcej tekstów, przedstawia głównie słynny *Cykl o Baalu*, sporządzony na sześciu tabliczkach przez Ilimalku, arcykapłana i sekretarza króla Niqmaddu II (1380–1346 lub 1350–1315). Dwie ostatnie tabliczki, oznaczane w klasycznym wydaniu tych tekstów jako *KTU² 1.5* oraz *1.6*⁴⁶, opowiadają o walce boga burzy Baala z bogiem śmierci Motem. Mieszkańcy Ugarit mieli zbliżone wyobrażenie o świecie bóstw do późniejszych, homeryckich opisów. Bóstwa, jak ludzie, targane były namiętnościami i wzajemnymi waśniami. Mit o Baalu i Mocie w rzeczywistości nie jest poświęcony wyjaśnianiu tego, co dzieje się po śmierci. Próbuje on wyjaśnić raczej doświadczenia związane z cyklicznością natury, jej nieustannym umieraniem i powracaniem do życia oraz zmiennością pór roku. Obaj przeciwnicy są sobie równi i żaden nie jest w stanie definitywnie pokonać drugiego. Walka trwa aż do interwencji bogini słońca – Szapasz, która ogranicza bóstwo śmierci w jego działaniach, grążąc mu odebraniem przez Ela – głównego boga panteonu – władzy nad zaświatami. W pewnym więc sensie śmierć jest tu okiełznana i zajmuje swoje właściwe wytłumaczenie w porządku natury, co więcej jest jego integralną częścią. Mit ten jest ściśle związany ze specyfiką klimatu i ziemi, na której leżało Ugarit⁴⁷. W istocie rzeczy trudno jest więc uznać go za reprezentatywny dla całego Kanaanu.

Bogini słońca Szapasz prezentowana jest w micie jako odpowiednik greckiego *psychopompe* – przewodnika dusz (*KTU² 1.6.VI:46-49*), gdyż mieszkańcy Ugarit, podobnie jak Egipcjanie, wyobrażali sobie, że w nocy schodziła ona do świata zmarłych. Tyle że zmarli nie powracali do życia wraz z powracającą na nieboskłon boginią słońca. Pozostając jednak w zaświatach, odgrywali nadal, zresztą jak w całym syryjsko-kananejskim kontekście, ważną rolę w świecie żywych. Tłumaczy

⁴⁵ Omawiam je w swojej monografii „*Sprawisz, abym ożył!*”, 25-29.

⁴⁶ M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, *Cuneiform Alphanumeric Text from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places (KTU: second, enlarged editio)*, (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 8), Münster 1995.

⁴⁷ M.S. Smith, „Interpreting Baal Cycle”, *UF* 8 (1986), 313-339; Fischer, *Tod und Jenseits*, 102-105.

to rozpowszechniony na tych terenach kult zmarłych⁴⁸. Ten fenomen swoistej koabitacji żywych i zmarłych, wyrażany często wprost pochówkiem przodków pod podłogą rodzinnego domu lub na uprawnym polu należącym do rodu⁴⁹, miał zapewne funkcje protekcyjną. Grób, który był miejscem zetknięcia obu światów, stanowił zapewne zarazem bramę i przedsionek świata zmarłych⁵⁰. „Zejście w dół” stanowi jedyny sposób dotarcia do świata zmarłych (*KTU*² 1.6 I:6-9). Teksty mitologiczne opisują ten region jako krainę położoną poza dwiema górami (*tlm*) wytyczającymi jej granice i wejście (*KTU*² 1.4.VIII:1-14)⁵¹. W środku kraina ta przypomina wielkie miasto, wypełnione jednak, w odróżnieniu od mieszkańców Mezopotamii, nie siecią ulic, ale błotem⁵². Co jest jednak ciekawe, nie spotykamy tu w zasadzie (wyjątek to być może *KTU*² 1.4.VII:54-56, gdzie mowa jest o „synach ciemności” towarzyszących Motowi) idei ciemności zakrywającej krainę umarłych⁵³.

Wyobrażenia o losach *post mortem*, znane z tzw. *Listy królów* (*KTU*² 1.113)⁵⁴ czy rytuału związanego z kultem zmarłych przodków rodziny królewskiej (*KTU*² 1.161), łączą się również ze specyfiką polityczną samego miasta-państwa, a ponadto ograniczają się jedynie do władców. Zatem także i tu nie mamy żadnej pewności, czy chodzi tylko o ideologię królewską zainteresowaną ukazaniem jak najlepszego losu po śmierci władców Ugarit czy o powszechne wyobrażenie o świecie zmarłych. W każdym razie imiona najstarszych przodków królewskiego rodu pojawiają się w tych tekstach z formantem *il* – „boski”. Może być to ślad stopniowego ubóstwiania zmarłych przodków. To, czy należy te wyobrażenia rozszerzyć na wszystkich zmarłych, także tych spoza królewskiego rodu, jest już kwestią sporną.

Pewności nie ma także, jak pojąć pojawiające się w przywoływanym już rytualnym tekście *KTU*² 1.161:1-12.20-22 określenie *rapi'um*. Według tego tekstu zmarli przodkowie rodziny królewskiej (*rapi'um*) spędzają większą część czasu na przejażdżkach rydwanami i ucztowaniu. Współczesna dyskusja nad tym zagadnieniem pozwala wyodrębnić cztery dominujące opinie na temat znaczenia wspomnianego określenia⁵⁵: 1) (ubóstwione) duchy zmarłych; 2) specjalne zgroma-

⁴⁸ Th.J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (HSM 39), Atlanta 1989.

⁴⁹ R.S. Hallote, *Death, Burial, and Afterlife in the Biblical Word*, Chicago 2001, 30-45.

⁵⁰ Fischer, *Tod und Jenseits*, 1107: „das Grab ist sowohl ein Zugang zur Unterwelt als auch Teil derselben”.

⁵¹ Lemański, „*Sprawisz, abym ożył!*”, 31.

⁵² S.U. Gulde, „Unterweltsvorstellungen in Ugarit”, w: *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, red. B. Janowski, B. Ego, Tübingen 2001, 393-429.

⁵³ Gulde, „Unterweltsvorstellungen”, 423.

⁵⁴ Związana jest ona z imieniem ostatniego króla Ugarit Ammurapiego.

⁵⁵ Jej podsumowanie znaleźć można m.in. w: W.T. Pitard, „The Rpm Texts”, w: *Handbook of Ugaritic Studies*, red. W.G.E. Watson, N. Watt, Leiden 1999, 259-269 (zwl. 264); P.J. Wil-

dzenie bóstw wzywanych, aby strzegły króla i miasta Ugarit; 3) żywi członkowie elity; 4) coś więcej niż podane powyżej kombinacje. Brak więc zgody w tej kwestii. Nie można wykluczyć, że proponowany etymologiczny związek tego określenia z rdzeniem *rpʿ* – „leczyć” należy tłumaczyć w sensie „wybawca” i łączyć z ich rolą protekcyjną wobec żywych.

Na tle omówionych dotąd wyobrażeń egipskich i mezopotamskich wierzenia mieszkańców Ugarit wydają się sytuować gdzieś po środku. Z jednej strony życie po śmierci nie jest postrzegane aż tak optymistycznie jak w Egipcie, a z drugiej – brak mu tak głęboko posuniętego pesymizmu, jaki cechował mieszkańców Mezopotamii. Cechą charakterystyczną jest tu natomiast ścisła symbioza żywych z ich zmarłymi przodkami i wzajemna pomoc: żywi dbali o potrzeby zmarłych, a zmarli troszczyli się o żywych.

1.4. HETYCI

Omówienie poglądów tej nacji jest dość trudne z powodu braku większej liczby tekstów poświęconych temu zagadnieniu⁵⁶. Stąd zwykle pomija się te poglądy. Warto jednak zwrócić na nie uwagę nawet w tak szczątkowej formie, w jakiej do nas dotarły wyobrażenia o zaświatach u starożytnych Hetytów, choćby z tej racji, że ich imperium stykało się z cywilizacją Achajów. W miarę powiększania się zakresu naszej wiedzy coraz wyraźniejsze są ślady ogromnego wpływu poglądów mieszkańców starożytnej Anatolii, zwłaszcza na późniejszy rozwój myśli greckiej w tym zakresie.

Dzień śmierci określali oni mianem „dnia losu” lub „dnia matki”⁵⁷. O ile ciało człowiek zawdzięczał swej matce, o tyle duszę (*istanza/na*) – bogu. Dlatego też ciało ulegało rozkładowi, zaś dusza pozostawała nieśmiertelna i to do niej odnoszą się hetyckie wyobrażenia o zaświatach. Ciała zmarłych grzebano lub, częściej jeszcze, kremowano⁵⁸. Dusza pojmowana była przez Hetytów dość materialnie, jako rodzaj płynnej substancji, stąd często mówi się o niej, używając

liams, „Are the Biblical Rephaim and the Ugaritic RPUM Healers?”, w: *The Old Testament in Its World*, red. R.P. Gordon, J.C. de Moor, Leiden 2005, 267.

⁵⁶ V. Haas, „Die Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen im hethitischen Klein Asien”, *Orientalia* 45 (1975), 197-212; V. Haas, „Death and Afterlife in Hittite Thought”, w: *CANE III*, 2021-2030.

⁵⁷ Nazwa wynika z koncepcji, iż w dniu śmierci to matka prowadzi zmarłego za rękę w zaświaty por. H. Ringgren, *Le religioni dell’Oriente antico*, Brescia 1991, 217.

⁵⁸ M. Popko, „Świat podziemny w wyobrażeniach Hetytów”, *Przegląd Orientalistyczny* 4 (1972), 335-343; M. Popko, *Religie starożytnej Anatolii*, Warszawa 1980, 176-177; M. Popko, *Wierzenia ludów starożytnej Azji Mniejszej*, Warszawa 1989, 130-131.

takich pojęć, jak: kapać, wyciekać, wylewać. Jej symbolem zawsze były przedmioty ze złota, srebra lub ołowiu, niemające jednak żadnych określonych kształtów. O ile serce uważano za źródło emocji, o tyle dusza była dla mieszkańców starożytnej Anatolii źródłem myśli.

O samym miejscu przebywania duszy zmarłych osób teksty hetyckie, którymi dysponujemy do dziś, mówią niewiele. Dla Hetytów, podobnie jak dla mieszkańców Mezopotamii oraz Kanaanu, świat zmarłych znajdował się „na dole”⁵⁹. Spożywane tam pokarmy nie należały do najlepszych, a życie wypełnione było plagami i trudem⁶⁰. Często więc, mówiąc o odejściu duszy, wspomina się o „czarnej ziemi”. Królewskie rytuały pogrzebowe⁶¹ z XIII wieku przed Chr., a więc ze schyłkowego okresu istnienia imperium Hetytów, wymieniają jednak także „łąkę” (*wellu*) jako miejsce przeznaczenia dla zmarłego władcy. Możliwe, że łąka ta zarezerwowana była jedynie dla ludzi wybitnych. Takie wyobrażenia mogły także być pierwowzorem tajemniczych homeryckich *Elysion Pedion* – Pól Elizejskich. Hetyci opisywali ją jako miejsce pełne pasących się stad i trzód. Liczba posiadanego bydła była symbolem statusu społecznego. Wspomniany rytuał pogrzebowy wymagał więc także spalenia zwierząt, co – jak można przypuszczać – oznaczało symboliczne ich przeniesienia w zaświaty razem ze zmarłym⁶².

Choć Hetyci wierzyli, podobnie jak mieszkańcy Mezopotamii, że nie ma powrotu z zaświatów, to oczekiwali, w podobnym stopniu jak mieszkańcy Kanaanu, pomocy od zmarłych. Ich deifikacja i związane z tym składanie ofiar⁶³, miały nie tylko zapewnić życzliwą koegzystencję, ale także zapobiec temu, aby zmarli stali się „duchami szkodzącymi”. Istniał nawet specjalny rytuał (*mantalii*), którego celem było niweczenie wszelkich antagonizmów pomiędzy żywymi i zmarłymi⁶⁴.

Zaświaty zasiedlone były nie tylko przez duchy zmarłych, ale także przez różne chtoniczne bóstwa nazywane „pradawnymi”⁶⁵. Większość z nich pojawiła się pod wpływem wierzeń huryckich, ale niektóre mają swoje korzenie w Mezopotamii, jak choćby władczyni podziemia – *Lelwani*⁶⁶. Zachowały się rytuały przyzywania tych bóstw⁶⁷, w których ważną rolę odgrywała krew uznawana za

⁵⁹ Haas, „Death”, 2021.

⁶⁰ V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden 1994, 129: „das Dikkiche der Plage und Mühe”.

⁶¹ H. Otto, *Hethitische Totenrituale*, Berlin 1958; L. Christmann-Frank, „Le rituel des funéraires royaux hittites”, *RHA* 29 (1971), 61-111.

⁶² Popko, *Religie*, 178-179; Popko, *Wierzenia*, 131-132; Ringgren, *Le religioni*, 217.

⁶³ Popko, *Wierzenia*, 133.

⁶⁴ Popko, *Wierzenia*, 132; J. Ebach, „Hethitische Religion”, w: *TRE XV*, 293.

⁶⁵ M. Popko, *Magia i wróżbiarstwo u Hetytów*, Warszawa 1982, 36-37.

⁶⁶ G. Torii, *Lelwani: il culto di una dea ittita* (Quaderni di Vicino Oriente 2), Roma 1999.

⁶⁷ Popko, *Magia*, 110-111.

życiodajną i być może z tego powodu sądzono, że stanowiła preferowany napój bóstw chtonicznych⁶⁸.

Warto wreszcie odnieść się do klasycznego hetyckiego mitu o *Zaginionym bogu Telipinu*⁶⁹, w którym wzburzenie i gniew prezentowane są jako samoistne byty. Być może kojarzono je z tym, co później zwykło nazywać się demonami. W każdym razie gniew zarówno głównego bohatera Telipinu, jak i zaangażowanej w jego poszukiwanie bogini-matki Hannahanna zostaje zesłany do podziemia, które ma siedem bram i siedem rygli, co jako żywo przypomina mezopotamskie wyobrażenia o zaświatach. Natomiast znajdujące się tam naczynie *palbi*, w którym bezpiecznie zostaje zamknięte wzburzenie bogini i poszukiwanego bóstwa burzy, przypomina późniejszy grecki mit o puszcze Pandory⁷⁰.

1.5. PERSOWIE

O wierzeniach mieszkańców starożytnego Elamu i Persji, poza danymi archeologicznymi, wiemy niezbyt dużo, gdyż nie zachowało się wiele tekstów związanych z zoroastrianizmem, religią dominującą na tych terenach⁷¹. Z tego, co pozostało, wyłania się jednak dość optymistyczny obraz życia po śmierci. Sposób myślenia związany z religią zoroastriańską cechuje przede wszystkim dualizm na wszystkich poziomach: kosmologicznym, ontologicznym i etycznym⁷². Śmierć nie jest tu elementem należącym do właściwego porządku wszechświata, lecz wynikiem złego wyboru i jako taka nie jest, a przynajmniej nie powinna być, ostatecznym przeznaczeniem człowieka. Sposób patrzenia na porządek rzeczy jest w zoroastrianizmie „etyczny”. Człowiek, jako część ogólnego dzieła stworzenia, „powinien” angażować się w przywracanie naturalnego stanu dobra, reprezentowanego przez stwórcę nazywanego Ahura Mazda. Człowiek z natury rzeczy przeznaczony jest do nieśmiertelności, a jej utrata może być jedynie wynikiem opowiedzenia się po stronie zła. Z jednej strony zoroastrianie uważali, że istnieje w każdym człowieku jego *frawaszi* – rodzaj niebiańskiego ideału (jak u Platona!), a z drugiej

⁶⁸ D.J. McCarthy, „Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice”, *JBL* 92 (1973), 205.

⁶⁹ Por. *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, red. W. Beyerlin (ATD Ergänzungsreihe 1), Göttingen 1985, 181-186; por. też *ANET* 126-128.

⁷⁰ Na ten temat szerzej Popko, *Magia*, 105-107.

⁷¹ Na ten temat por. Lemański, „*Sprawisz, abym ożył*”, 58-59; B. Składanek, *Historia Persji, t. I*, Warszawa 2004, 53-57; G. Lanczkowski, „Iranische Religion”, w: *TRE XVI*, 247-258 (zwl. 250).

⁷² M. Boyce, *Zoroastrians: Their Religions Beliefs and Practices*, London 1979; polski przeład: *Zaratusztrianie. Wiara i życie*, Łódź 1988.

– bardziej zindywidualizowane *uruuana* – bliższe współczesnemu pojęciu duszy, reprezentujące każdego indywidualnego człowieka⁷³. To właśnie *uruuana* udaje się po śmierci ciała w podróż w zaświaty. Po drodze, na trzeci dzień, spotyka na granicznym moście *Činwat Pereki*⁷⁴ swoje odbicie-sumienie (*daēnā*), które – w zależności od etycznego lub nieetycznego życia – może mieć postać pięknej dziewczyny wprowadzającej duszę do raju lub starej jędzy strącającej ją do czegoś w rodzaju piekła (*Widewdat* 19,30; *Jasna* 31,20; *Jaszta* 5; 17,16)⁷⁵. Zoroastrianie wierzyli w preegzystencję dusz⁷⁶ i traktowali ją jako rodzaj daru, który podczas swego życia człowiek – jeśli nie chciał, aby po śmierci spotkała go kara – musiał zachować w stanie czystości, właściwej założeniom całego porządku stworzenia (*Jasna* 31,20; 46,11; 48,4; 49,11; 51,13).

Miejsce, do którego udawali się grzesznicy, nazywane jest „domem kłamstwa”. To rodzaj piekła i siedziba złego ducha (*Jasna* 46,11; 49,11; 51,14). Tu znajdują się dawne bóstwa uznane za demony oraz grzesznicy⁷⁷. Sposób „bycia” w piekle nie jest precyzyjnie opisany (por. *Jasna* 31,20). Nazywa się je jednak „domem najgorszego celu” (*Jasna* 32,13), a o przeznaczonych tam grzesznikach mówi się: „...należy (ich) wyrzucić ze świętej ziemi i wrzucić w ciemności, w najgorsze bytowanie, aby zgniły” (*Jaszta* 19,4; *Wendidad* 5,7; 3,35). Strącenie sugeruje ponadto, że piekło znajdowało się gdzieś w dole. Miejscem przeznaczenia „dobrych dusz” był natomiast dom Ahura Mazdy lub *Vobu Manah* (*Jasna* 32,13). Najwyższa część nieba, zarezerwowana dla wielkich królów, proroków i sprawiedliwych, nazywana jest także *Garodmana*. Szczęśliwcy przebywali tam w świetle Ahura Mazdy⁷⁸. W miarę szczegółowy opis tego „domu” zawarty jest w *Jasztach* (9,9-10; 15,16-17; 17,29-30; 19,32-33)⁷⁹. Wynika z niego, że jest to miejsce, w którym przede wszystkim nie odczuwa się cierpienia, dolegliwości związanych z wiekiem, nierówności społecznych, czyli tego wszystkiego, co wiąże się z ograniczeniami ciała. Dla zoroastrian jednak ciało, choć traktowane zawsze jako wysoce „nieczyste” i z tego powodu pozostawiane bez pochówku aż do całkowitego rozkładu, nie było czymś gorszym niż dusza. Z nieco

⁷³ S.A. Nigolian, *Zoroastrian Faith: Tradition and Modern Research*, Montreal–Kingston 1993, 83.

⁷⁴ W. Wnuk-Lisowska, „Czinwat Pereki (Przebycie miejsca dzielącego)”, w: *Leksykon zaświatów*, 87-88.

⁷⁵ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych, t. II*, Warszawa 1994, 210. Szczegółowo omawia to zagadnienie W. Sundermann, „Die Jungfrau der Guten Taten”, w: *Recurrent Patterns In Iranian Religions from Mazdaism to Sufism. Proceedings of the Round Table Held in Bamberg (30th September–4th October 1991)*, red. Ph. Gignoux, Paris 1992, 159-165.

⁷⁶ Eliade, *Historia wierzeń*, 230; Lemański, „*Sprawisz, abym ożył*”, 62.

⁷⁷ S. Cinal, „Geredka”, w: *Leksykon zaświatów*, 110.

⁷⁸ Por. też E. Wnuk-Lisowska, „Garodmana”, w: *Leksykon zaświatów*, 109.

⁷⁹ Zob. omówienie tych wyobrażeń: M. Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments, Bd. I* (Studienbücher Theologie 4.1), Stuttgart–Berlin–Köln 1996, 220-222.

późniejszych tekstów związanych z zoroastrianizmem wynika, że ostatecznym przeznaczeniem każdego jest zmartwychwstanie w nowo uformowanym ciele oraz przemiana całego świata poprzez przyjście zbawiciela nazywanego *Saoszjanta*⁸⁰.

1.6. GRECY

Dualistyczne poglądy Platona i dematerializacja oraz idealizacja greckiego rozumienia *psyche*, tłumaczonego zwykle jako „dusza”, stanowią dominujące rozumienie greckich poglądów na problematykę *post mortem*. Lektura Homerowej *Iliady* i *Odysei* pozwala jednak sądzić, że przed Platonem Grecy mieli nieco odmienne wyobrażenia w tej materii. Również i samemu pojęciu „duszy” nadawali zgoła inne znaczenie, niż wielki filozof. Relacjonując śmierć Patroklesa, Homer pisze:

Domawiał, gdy śmierć blada zamknęła mu wargi,
Poszła dusza i żalodne rozwodząca skargi,
Że ją twarde wyroki rzucić przymusiły
miłe dla niej siedlisko młodości i siły (*Iliada* XVI, 544-547)⁸¹.

Już choćby z tego cytatu widać, że dusza (*psyche*) nie opuszcza swego doczesnego siedliska (czyli ciała) nazbyt chętnie i daleko tu Homerowi do traktowania go jako „więzienia dla duszy”. „Młodość i siły” przypominają raczej to, co Grecy zwykli nazywać *thymos* – życiową siłą lub energią, którą traci się w momencie śmierci. Dusza (*psyche*) jest zaś tym elementem, który trwa mimo śmierci fizycznej. Homeryckie dusze zmarłych reprezentują całą osobę, taką jaką była ona za życia⁸². Chodzi więc o „cielesno-podobnego ducha” zmarłego Patroklesa, jego ulotne (niem. *hauchwesen*) odbicie (niem. *Abbild*)⁸³. W istocie rzeczy *psyche*, używane dotąd w związku z żywymi ludźmi, stało się tym samym, co *eidolon* (mara, odbicie) zmarłego przebywającego w Hadesie⁸⁴.

Istotą starożytnego greckiego rytuału pogrzebowego, przynajmniej według Homera, było spalenie zwłok zmarłego. Bez tego „dusza” nie mogła zejść z tego świata do podziemia, w którym przebywali zmarli. W pewnym sensie znajdowała

⁸⁰ Lemański, „*Sprawisz, abym ożył*”, 63-64.

⁸¹ Cytaty i numerację wierszy podajemy za: Homer, *Iliada*, tłum. F.K. Dmochowski, Wrocław 2004.

⁸² Klasyczne dzieło na ten temat to wznowione współcześnie opracowanie W.F. Otto, *Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens*, Darmstadt 1983, 44-54.

⁸³ Fischer, *Tod und Jenseits*, 73.

⁸⁴ W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, Kraków 2007, 135. Grecy rozumieli przez *eidolon* to, co odzwierciedla kształt, stan ciała danego człowieka w momencie jego śmierci. Pozwalało ono nawet rozpoznać wiek zmarłego; por. E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, Kęty 2006, 42.

się pomiędzy światami⁸⁵. O wadze tej praktyki pogrzebowej świadczy skarga Patroklesa, który nie został pochowany (*Iliada* XXIII, 23-79), oraz zabiegi Achillesa w odpowiedzi na tę prośbę (*Iliada* XXIII, 87-170). Po spaleniu zwłok dusza mogła liczyć na pomoc tzw. *psychopompos* – przewodnika dusz. Przydomkiem tym obdarzano zwykle Hermesa (*Odyseja* XXIV, 1)⁸⁶.

Jak Homer wyobrażał sobie świat zmarłych? Najbardziej obszerną relację na ten temat stanowi słynna *nékylia*, zawarta w rozdziale XI *Odysei*⁸⁷. Zanim bohaterski Odyszeusz odważy się zajrzeć w otchłań zmarłych – „dół w ziemi” (*Odyseja* XI, 25) i „grozy siedlisko” (*Odyseja* XI, 97) – składa mieszkańcom tej krainy libacyjne dary, które przyciągają rozmaite duchy zmarłych – *eidōla* (*Odyseja* XI, 26-37). Bez tej ofiary spotkanie dwóch światów wydaje się bezowocne:

Pozwól tylko tym marom nieżyjących osób
 Krwi licznąc, a każda powie, co ma na dnie;
 Lecz gdy wzbronisz, zamilknie i w głębiach przepadnie (*Odyseja* XI, 150-152; por. XI, 99).

Kraina umarłych tonie w ciemnościach, a jej mieszkańcy opisani są jako „cienie” (*Odyseja* XI, 234) i ci

Którzy w mgłę i ciemnicy brodzą ustawicznej...
 zawsze też lud ten nędzny w grubej nocy brodzi (*Odyseja* XI, 15.19).

Kiedy Odyszeusz próbuje

Marę matki nieboszczki pochwyć w ramiona...
 Trzykroć umkła mi z ręki i znikła jak marne
 Senne widmo... (*Odyseja* XI, 210.212-213a),

gdyż

...takim jest człek każdy, gdy życia dokona (*Odyseja* XI, 224).

Odyszeusz spotyka tu później całą rzeszę nieżyjących znanych postaci. Najbardziej intrygujące są jednak wiersze 591-614, w których Homer opisuje losy postaci z greckiej mitologii: Tityosa (*Odyseja* XI, 591-597), Tantala (*Odyseja* XI, 598-603) i Syzyfa (*Odyseja* XI, 609-614). Badacze czasem określają tę część księgi XI mianem „oglądu piekła”. Jednak należy pamiętać, że niekończące się cierpienie, jakiego doznają wspomniani bohaterowie, nie jest im dane dopiero po śmierci, lecz stanowi prostą kontynuację tego, czego doświadczali już za swego życia⁸⁸.

⁸⁵ Rohde, *Psyche*, 22-23.

⁸⁶ Rohde, *Psyche*, 13.

⁸⁷ Cytaty i numerację wierszy podajemy za: Homer, *Odyseja*, tłum. L. Siemieński, Wrocław 2004.

⁸⁸ Fischer, *Tod und Jenseits*, 79.

Podobnie zresztą opisani są wszyscy inni mieszkańcy podziemia: Minos, mityczny król z Knossos na Krecie, sprawuje sądy nad duszami zmarłych, a Orion poluje.

Greckie Podziemie nie było tylko miejscem dla zmarłych. Przebywali w nim także bogowie, zwłaszcza znany z *Iliady* „Zeus władający Podziemiem”, nazywany już przez Hezjoda (*Theogonia*, 767) „chtonicznym Zeusem”. Słowo „Zeus” (*Dzeus*) zachowało tu swój ogólny i podstawowy sens: „bóg”⁸⁹. Samo określenie „Hades” było pierwotnie również imieniem bóstwa władającego światem podziemnym⁹⁰, z którym oprócz strachu, wiązano również nadzieje na dobre plony. Podobne oczekiwania były wobec bogini ziemi Gai, Ge. Jak zauważa Rohde: „Wydaje się jednak, że postać bogini nie do końca uległa transformacji i nadal zachowała pewien rodzaj tytanicznej nieokreśloności, charakterystycznej dla bóstw pochodzących z najbardziej zamierzchłych czasów, nigdy nie zyskując trwalszej i pełniejszej wyrazistości”⁹¹. Z czasem w świecie podziemnym było coraz więcej postaci, jak podziemna Demeter czy Persefona, żona Hadesa, nazywanego później także imieniem Pluton, a granice tych wyobrażeń wyznaczała jedynie ludzka fantazja.

Od czasów Hezjoda (*Theogonia*, 311.769-770) znany był z imienia także straszliwy trójgłowy Cerber – bestia i strażnik świata podziemnego, potem pojawił się także ponury starzec Charon przewożący za opłatą zmarłych do Hadesu, ale nikogo w odwrotną stronę. Pojawiła się też idea rzeki oddzielającej świat zmarłych od świata żywych. Te szczegóły ubogacały liczne misteria mające wyzwolić Greków od strachu przed czekającym ich losem. Istotne jest jednak to, że Hades stopniowo stawał się coraz bardziej podzielony na przestrzeń dla dobrych (Elizjum) i dla grzeszników (Tartar)⁹².

O ile wyobrażenia Homera mogą stanowić także wyraz poetyckiej swobody, o tyle wyobrażenia Platona poddana jest ścisłym filozoficznym regułom dedukcji. U podstaw przemyśleń wielkiego filozofa leżały jednak wcześniejsze misteria orfickie i ich nauka o wędrówce dusz⁹³. Swój filozoficzny dyskurs zawarł Platon przede wszystkim w dialogu *Fedon*⁹⁴. Jest to zapis rozmowy z Sokratesem tuż przed jego śmiercią, która miała być karą za odrzucenie kultu Ateny i zły przykład dawany młodzieży (wyrok wykonano w marcu 395 roku przed Chr.). W obliczu

⁸⁹ Rohde, *Psyche*, 118.

⁹⁰ M. Pietrzykowski, *Mitologia starożytnej Grecji*, Warszawa 1978, 57-66; hasło „Hades”, w: J. Schmidt, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Katowice 2006, 125-126.

⁹¹ Rohde, *Psyche*, 119.

⁹² Por. K. Banek, „Hades”, w: *Leksykon zaświatów*, 116-117; K. Banek, „Tartar”, w: *Leksykon zaświatów*, 225-226; K. Banek, „Elizjum”, w: *Leksykon zaświatów*, 105.

⁹³ Na ten temat dobrą syntezę proponuje G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, Lublin 2005, 49-50.447-465; por. też orfickie wyobrażenia o Hadesie w: Jaeger, *Teologia*, 109-132; Rohde, *Psyche*, 165-166.

⁹⁴ Platon, *Dialogi*, t. I, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, 627-714.

śmierci filozof głosi tu orfickie poglądy, wedle których ciało jest więzieniem duszy (*Fedon*, 62A-B; 82E) i śmierć nie tylko rozdziela oba elementy, ale i wyzwala samą duszę (*Fedon*, 64C). Nie pojmuje on jednak tego momentu pesymistycznie. Skoro rzeczywistość można poznać tylko czystą myślą, to wyzwolenie się z więzów ciała powinno być wręcz czymś pożądanym (*Fedon*, 66E-67A). Dusza (*psyche*) nie umiera jak ciało. Jako niematerialna przynależy do wyższego świata idei (*noetón*), których obecna rzeczywistość (*horatón*) jest zaledwie niedoskonałym odbiciem (*Fedon*, 71C-72C). Dla Greków jednak „nieśmiertelny” było tożsame z „boski”. Rohde⁹⁵ dowodzi na tej podstawie, że idea nieśmiertelnej duszy wywodzi się z misteriów dionizyjskich na cześć boga Dionizosa, odbywających się co dwa lata. W orgiastycznym tańcu dusze uczestników wpadały w trans i łączyły się z bogiem, pozwalając mu niejako napełnić się jego obecnością.

Takie poglądy na temat duszy nie oznaczają, że Platon odrzucał ideę świata podziemnego. O Hadesie wypowiada się w *Obronie Sokratesa*⁹⁶, 40E-41A. Jak można wnioskować, przyjmuje w tej kwestii poglądy znane z dzieł Homeryckich. Samą możliwość dialogu ze zmarłymi, jak Odyseusz czy Syzyf, komentuje następującymi słowami: „Przynajmniej za takie rzeczy tam na śmierć nie skazują. To pewne. Więc oni są tam szczęśliwsi od nas tutaj, a oprócz tego są jeszcze nieśmiertelni, jeżeli prawdą jest to, co ludzie mówią”. Uzupełniając ten komentarz, tłumacz pisze (przypis 32): „Życie jest tak ciężkie, że jeśli go za grobem nie ma w ogóle, to niewielka strata, a jeśli tam jest życie, jak orficy opisują, to warto umrzeć. To szczęście pośmiertne bierze jednak Sokrates bardzo ostrożnie i z uśmiechem. Zgoła nie jest go pewny. Półżartem o nim mówi”.

Do idei życia po śmierci powraca nasz filozof w swoim dziele *Państwo* (*Politeia*)⁹⁷. Szukając odpowiedzi na pytanie o sens bycia sprawiedliwym, jako podstawie idealnego państwa (miasta gr. *polis*), opowiada przy okazji o pewnym żołnierzu z Pamfilii, który zginął na wojnie, ale po dziesięciu dniach, będąc już na stosie pogrzebowym, ożył ponownie i opowiedział, co go spotkało w tym czasie (*Państwo*, 614-615B)⁹⁸. Dla Platona tradycyjne orfickie miejsce spotkania dusz staje się w tej relacji miejscem sądu. Jakkolwiek dusza z racji swej nieśmiertelności nie może być ukarana śmiercią, jak w starożytnym Egipcie, to jednak pobyt wszystkich dusz w tym samym miejscu nie oznacza, że wszystkie istnieją tam w ten sam sposób. Po osądzeniu pobożne idą przez specjalny otwór w niebie do góry, zaś niepobożne schodzą na dół, pod ziemię. Pojawia się zatem idea nie tylko rozdzielenia, ale również nagrody i kary, a tę część Hadesu, która przeznaczona

⁹⁵ *Psyche*, 170-171.

⁹⁶ Platon, *Dialogi*, t. I, 553-583.

⁹⁷ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1997, 13-338.

⁹⁸ Platon, *Państwo*, 331.

jest dla ukaranych, Platon nazywa Tartarem (*Państwo*, 616A). Część badaczy uważa jednak, że przytoczone przed chwilą poglądy Platona mają cel przede wszystkim pedagogiczny⁹⁹.

2. WYOBRAŻENIA O ŚWIECIE ZMARŁYCH W STARYM TESTAMENCIE

Mówiąc o Starym Testamencie, musimy mieć na uwadze prawie tysiącletnią historię literatury i tradycji, które składają się na pierwszą część Biblii. Z tym wiąże się nie tylko ewolucja poglądów i wyobrażeń, ale i radykalne zmiany w tych poglądach pojawiające się pod wpływem wydarzeń politycznych oraz nowych doświadczeń kulturowych. Ponieważ tematem naszych badań są zagadnienia dotyczące świata zmarłych, na pierwszy plan wysuwa się pojęcie Szeolu i związane z nim wyobrażenia oraz wizja antropologiczna starożytnych Izraelitów.

2.1. KONCEPCJA ANTROPOLOGICZNA I KOSMOLOGICZNA

Trzeba najpierw zaznaczyć, że dla starożytnych Izraelitów człowiek, chociaż składał się z ciała i tzw. *neṣeš* (*nēšāmāh; rūah*), nie był stworzeniem dychotomicznym, ale stanowił psychofizyczną jedność. Choć więc często *neṣeš* i jego synonimy tłumaczy się jako „dusza”, to idea tego hebrajskiego pojęcia bliższa jest znaczeniu „pierwiastek/istota życia” aniżeli odrębnej, istniejącej niezależnie od ciała, substancji. Ciało nie mogło istnieć bez *neṣeš*, ale i *neṣeš* nie mogło istnieć bez ciała¹⁰⁰. To, co pozostawało po śmierci, starożytni Izraelici określali mianem *mēt* lub *r^šṗā'im*. Pierwsze znaczy po prostu „zmarli” od rdzenia *mwt* – „umierać”, a drugie, kiedy odnosi się do zmarłych, przypomina nieco greckie *eidōlon*, cień kształtem i innymi cechami charakterystycznymi reprezentuje zmarłą osobę¹⁰¹.

Świat w wyobrażeniach ludów starożytnego Lewantu miał prostą, trzykondygnacyjną strukturę: niebo – domena Boga (lub bogów) i Jego dworu; ziemia,

⁹⁹ J. Dalfen, „Platons Jenseitsmythen. Eine neue »Mythologie«?”, w: *Platon als Mythologe. Neue Interpretation zu den Mythen in Platons Dialogen*, red. M. Janke, Ch. Schäfer, Darmstadt 2002, 225-228.

¹⁰⁰ Na ten temat szerzej por. J. Lemański, „Opis stworzenia jako *conditio humana* w Rdz 2,7?”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 39 (2006), 5-24.

¹⁰¹ Na ten temat szerzej w: Lemański, „*Sprawisz, abym ożył*”, 87-94.

rzeczywistość pod niebem – domena żywych stworzeń – i podziemie – przestrzeń zarezerwowana dla zmarłych i chthonicznych bóstw. Poglądy Izraelitów nie odbiegały zasadniczo od tych wyobrażeń¹⁰².

W stosunku do innych tekstów starożytnego Bliskiego Wschodu Biblia Hebrajska nie zna jednak innego świata, w którym toczyłoby się życie, ani siły, bóstwa lub demona zamieszkującego ten świat, a tym bardziej rządzącego nim niezależnie od Jahwe¹⁰³.

W Starym Testamencie zatem życie toczyło się na ziemi, a jego długość zależała od Jahwe, który jako Stwórca mógł je dać lub odebrać (Pwt 32,39; 1 Sm 2,6). Człowiek ze swej natury jest „prochem z ziemi” (Rdz 2,7). W relacji autorów biblijnych dar życia otrzymany od Stwórcy (Rdz 2,7; Koh 12,7) został utracony poprzez grzech (symbol drzewa życia por. Rdz 2,9; 3,22; złamanie zakazu por. Rdz 2,16-17; 3,1-24 zwł. w. 22-24; Mdr 2,23-24). Śmierć zatem z jednej strony jest wpisana w los ludzkości i pojmowano ją jako powrót do punktu wyjścia (Rdz 3,19), z drugiej jednak – moment ten mógł być odsunięty w czasie, w zależności od postawy człowieka wobec Boga i jego nakazów. Grzech w związku z tym ujawnia w pewnym sensie tę śmiertelną kondycję człowieka i jego zależność od Boga¹⁰⁴. Dlatego też „długie (i szczęśliwe) życie” to jeden z najważniejszych elementów błogosławieństwa oczekiwanego od Jahwe. Trzeba jednak zaznaczyć, że starożytni Izraelici życie pojmowali inaczej niż my współcześnie. Dla nich „żyć” oznaczało: działać i cieszyć się owocami tego działania. Wszystko, co ograniczało lub zagrażało takim oczekiwaniom, rozumiane było jako osłabienie życia, a czasem wręcz czyniło je bezsensownym (Hi 3; Koh 4,1-3; 6,1-6). Brak poczucia szczęścia, spełnienia czy bezpieczeństwa oznaczał – innymi słowy – wejście w sferę śmierci. W konsekwencji granica pomiędzy życiem i śmiercią w mentalności starożytnych Izraelitów nie była tak ostra, jak pojmujemy ją dzisiaj. Dla nich w sytuacjach zagrożenia śmierć już wdzierала się w sferę życia, a intensywność jej oddziaływania zależała od intensywności poczucia zagrożenia i niemocy.

Błędem byłoby jednak uważać, że podziemie – przestrzeń zarezerwowana dla „cieni” zmarłych – pozostawała zawsze poza całkowitą kontrolą ze strony Jahwe. Dominujące jest wprawdzie przekonanie, że nie można tam już wielbić Boga, a co za tym idzie: również On nie interesuje się cieniami spoczywającymi w tym miejscu (Ps 6,6; 88,5-13; Iz 38,18; Jon 2,5). Nigdzie też w Starym Testamencie

¹⁰² L.I.J. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World* (AnBib 39), Roma 1970.

¹⁰³ T. Podella, „L'Aldilà nelle concezioni veterotestamentarie: Sheol”, w: *Archeologia dell'inferno. L'Aldilà nel mondo antico-orientale e classico*, red. P. Xella, Verona 1987, 163.

¹⁰⁴ Ph.S. Johnston, „Life, Disease and Death”, w: *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, red. T.D. Alexander, D.W. Baker, Downers Grove 2003, 534.

nie ma mowy o tym, że Jahwe stworzył Szeol¹⁰⁵. Jednocześnie nie ulega wątpliwości, że Jego władza sięga także głębin Szeolu (Iz 7,11; 26,14; Hi 11,8; Pwt 32,22; Am 9,2; Ps 139,8), który stoi przed nim otworem (Hi 26,5; Prz 15,11) i jest przez Niego w pełni kontrolowany (1 Sm 2,6)¹⁰⁶. Podziemie więc, mimo iż zwykle pozostaje poza normalną sferą wpływów Boga Izraela, nie jest jednocześnie wobec niego całkowicie autonomiczne. Tworzy jedynie „niepokojącą, chaotyczną obecność na marginesie doskonałego kosmosu (porządku)”¹⁰⁷, a „umrzeć w Biblii hebrajskiej oznacza przede wszystkim zostać wyrwanym z naszego uporządkowanego świata, aby wejść do innego świata, chaotycznego, obcego wobec jurysdykcji Jahwe (por. Ps 88,6)”¹⁰⁸.

Konsekwentnie zatem w opisach Szeolu nie ma mowy na temat obecności Boga. Wymieniane już teksty (np., Am 9,1-4; Ps 139,8-10; 1 Sm 2,6), które wspominają, że miejsce to nie jest jednak całkowicie poza sferą Jego władzy, są datowane dość późno. Pozwala to sądzić, że rozciągnięcie władzy Jahwe na trzeci, najniższy, poziom trójkondygnacyjnej rzeczywistości również pojawiło się dość późno w świadomości starożytnych Izraelitów. Niewykluczone, że Jahwe, pojmowany początkowo jako Bóg burzy, podobnie jak Baal, łączony był wyłącznie z życiem, stąd sfera śmierci nie tyle pozostawała poza jego kontrolą (por. 1 Krl 17; 2 Krl 4), ile poza jego zainteresowaniem. Tradycja religijna Izraela wiązała życie z posłuszeństwem woli Bożej. Było ono niezasłużonym darem, który poprzez grzech można było utracić. Stąd troska o to, aby nieustannie Boga wielbić, pokazując Mu swoje oddanie i przywiązanie, co jak wierzano, pozwoli cieszyć się Jego błogosławieństwem, w którym jednym z najistotniejszych elementów było właśnie długie i szczęśliwe życie. Brak takiej możliwości oznaczał w konsekwencji zerwanie więzi z Bogiem żywym.

Wraz z powstaniem monarchii Jahwe stał się Bogiem narodowym (etap tzw. monolatrii Pwt 6,4¹⁰⁹) i nie zmieniły tego nawet kolejne katastrofy, jak upadek Izraela (722 roku przed Chr.) i Judy (587/6 roku przed Chr.). Co więcej, wygna-

¹⁰⁵ W egzegezie rabinicznej pojawił się jednak pogląd, że Jahwe mógł stworzyć Szeol w drugim dniu stworzenia, gdyż jedynie wtedy nie pada standardowa ocena Jego dzieła wyrażona zwrotem „to było dobre”. Por. L.R. Bailey, *Biblical Perspectives on Death*, Philadelphia 1979, 53.

¹⁰⁶ Przekonanie to pojawia się jednak dość późno w wyobrażeniach autorów starotestamentalnych, jak przekonuje G. Eberhardt, *JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzerweiterung JHWHs im Alten Testament* (FAT 2. Reihe 23), Tübingen 2007, zwł. podsumowanie s. 393-399.

¹⁰⁷ Ch. Peri, *Il regno del nemico*, Brescia 2003, 51.

¹⁰⁸ Peri, *Il regno*, 51.

¹⁰⁹ B. Lang, „Die Jahwe-allein-Bewegung: Neue Erwägungen über die Anfänge des biblischen Monotheismus”, w: *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus in antiken Israel*, red. M. Oeming, K. Schmidt, Zürich 2003, 97-110.

nie babilońskie pozwoliło wypracować i umocnić w myśleniu narodu wybranego ideę Jahwe jako uniwersalnego, jedyne i wszechmogącego Boga (Ps 147,5)¹¹⁰. Spotkanie z mitologicznymi wyobrażeniami mieszkańców Mezopotamii wyostrzyło spojrzenie samych Izraelitów na temat władzy Jahwe nad światem i siłami chaosu (por. Rdz 1) i w konsekwencji sprawiło, że przestało ulegać wątpliwości, iż ma On władzę nad należącymi do tej rzeczywistości Szeolem i śmiercią (por. Iz 26,14; Hi 26,5; Ps 49).

2.2. ETYMOLOGIA SŁOWA *š^eʾōl*

Słowo *š^eʾōl* nie ma swojego odpowiednika w żadnym z pokrewnych języków semickich. Nie dowiedziono także w przekonujący sposób jego etymologii¹¹¹. Początkowo sugerowano, że może chodzić o zapożyczenie z języka akadyjskiego: *šuʾālu* (podziemie); *ši-la-an* = *e-reb^d*(UTU)-*ši*, pozwalające połączyć biblijny Szeol z zejściem bóstwa słońca (Szamasz w Mezopotamii; Szapasz w Ugarit) do podziemia; *šaʾālu* – „pytać” (Szeol byłby w tej koncepcji etymologicznej „miejscem podjęcia decyzji”); *šuʾāra* (dom Tammuza); *šuwala* (bogini zaświatów); *šillan* (zachód słońca). Wymienione propozycje miały jednak swoje słabe strony, a czasem wręcz wynikały z błędnej interpretacji i nieuzasadnionych skojarzeń¹¹².

Szczegółne zainteresowanie części badaczy budziła¹¹³ i budzi do dziś¹¹⁴ propozycja etymologiczna łącząca hebrajski Szeol z imieniem Ereszkigal, akadyjskiej bogini świata podziemnego. Jako jej alternatywne imię wskazuje się określenie *š^du-wa-la*, pojawiające się w dwóch tekstach dotyczących rytuału *kispu*. Oba akadyjskie teksty pochodzą z Emar, datowane są na drugą połowę 2. tysiąclecia przed Chrystusem. Inspirują one niektórych badaczy do tego, aby postrzegać Szeol jako hebrajski odpowiednik imienia tej bogini. Takim sugestiom sprzyja też częsta personifikacja Szeolu w tekstach biblijnych (2 Sm 22,6 = Ps 18,6; Hi 24,19; Pnp 8,6) oraz fakt, że samo słowo występuje zawsze bez rodzajnika. Personifikacja jest jednak figurą retoryczną nader często stosowaną w języku hebrajskim i kontekst,

¹¹⁰ Na temat tego procesu por. O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments, t. I: Grundlegung*, Göttingen 1993, 113-125.

¹¹¹ Przegląd propozycji por. G. Gerleman, w: *THAT II*, 838; M. Görg, „Scheol« – Israels Unterweltsbegriff und seine Herkunft”, *BN* 17(1982), 26-33; K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (AOAT 219), Nuekirchen-Vluyn 1986, 66-67; Th.J. Lewis, „Dead, Abode of the”, w: *ABD I*, 102; L. Wächter, „š^eʾōl”, w: *TDOT XIV*, 239-248; Johnston, *Shades of Sheol*, 77-79.

¹¹² Szczegółowo opisuje to Lewis, „Dead, Abode of the”, 102.

¹¹³ W. Wood, „The Religion of Canaan”, *JBL* 35 (1916), 268.

¹¹⁴ Por. Hallote, *Death, Burial, and Afterlife*, 110-114.

w którym pojawiają się tego typu wypowiedzi (poetycki i mądrościowy), raczej nie pozwala na zbyt daleko idące wnioski, sugerujące pierwotne boskie konotacje Szeolu¹¹⁵. Ponadto są jeszcze inne trudności przy takiej hipotezie. Utożsamienie nazwy z Emar z popularnym imieniem Ereszkigal oznaczałoby, że mamy do czynienia z mało znanym (poza Emar w ogóle) i odległym w czasie alternatywnym imieniem tej bogini. Jak zatem wytłumaczyć drogę recepcji tej nazwy przez starożytnych Hebrajczyków, zatarcie jej boskich konotacji i przekształcenie w nazwę krainy zmarłych?¹¹⁶

Wśród propozycji nie brak też odniesień do języka sumeryjskiego: *ki gal/š iwal* (podziemie); *zu l/su l/š u l* (kraj bez powrotu). Można wspomnieć także arabskie *sabâl* (otchłań) lub – wychodząc od egipskiego pojęcia *šichor* „staw Horusa” – wskazać na możliwość zbitki językowej egipskiego *š* (morze) i semickiego *ʕl* (*šʕl* – „jezioro boga/El”), która dała w końcowym efekcie przemian słowo *šʕl*¹¹⁷. Podobne brzmienie nie uzasadnia jednak wystarczająco sugerowanej zależności etymologicznej.

Najbardziej ekstremalną propozycję, pośród badaczy szukających egipskich konotacji słowa „Szeol”, prezentuje jednak M. Görg¹¹⁸. Uczony ten, odwołując się do jednej z inskrypcji grobowych z epoki Ramessydów w Deir el-Medina, sugeruje, iż znajdujące się tam słowo *š-j3lw*, tłumaczone zwykle jako „jezioro sitowia”¹¹⁹, można zrozumieć jako *š* – „pole” + *j3lw* – „ilu” → El (arabskie: *Allah*) – Bóg. Według niego semickie słowo Bóg (El) pochodzi właśnie od egipskiego i wspomniany leksem nagrobny należy rozumieć w sensie „pole/kraina Boga”. W inskrypcji egipskiej kraina ta ma jednak znaczenie pozytywne, opisuje rodzaj rajskiej rzeczywistości. W Biblii Hebrajskiej Szeol, który miałby pochodzić od tego słowa (*š-j3lw* – egipski znak 3 odpowiada hebrajskiemu *alef*), postrzegany jest natomiast raczej negatywnie (por. Ps 49,15), oznacza miejsce oddalenia od Boga (Iz 38,18; Ps 88,11-13; 115,17; por. też Ps 6,6; 30,10). Niemiecki egzegeta sugeruje jednak, że te negatywne konotacje pojawiły się nieco później i pierwotnie Szeol nie był miejscem bez Boga (Ps 139,8; Am 9,2). Propozycja ta jest jednak wysoce spekulatywna i brak jej przekonującego uzasadnienia, zwłaszcza że wymienione przez niego teksty datowane są dziś jako znacznie młodsze.

¹¹⁵ Na ten temat obszerniej por. H.M. Barstad, „Sheol”, w: *DDD*, 768-770. Metaforyce i personifikacji śmierci poświęcona jest też opublikowana niedawno monografia S.U. Gulde, *Der Tod als Herrscher in Ugarit und Israel* (FAT 2. Reihe 22), Tübingen 2007.

¹¹⁶ Por. Johnston, *Shades of Sheol*, 79; Lemański, „*Sprawisz, abym ożył*”, 82.

¹¹⁷ W. Wifall, „The Sea of Reeds as Sheol”, *ZAW* 92(1980), 325-332.

¹¹⁸ *Ein Haus im Totenreich. Jenseitsvorstellungen in Israel und Ägypten*, Düsseldorf 1998, 143-148 = M. Görg, „Scheol”, 26-33.

¹¹⁹ Tak tłumaczył je E. Dévauds (1910), który jako pierwszy sugerował taką etymologię Szeolu por. H. Wildberger, *Jesaja. Kapitel 13-27* (BK X.2), Neukirchen-Vluyn 1978 (²1989), 548.

Rodzime hebrajskie korzenie analizowanego słowa zaproponował natomiast L. Koehler¹²⁰. Ten wybitny lingwista wskazał na protohebrajską formę $\text{š}^{\text{e}}\text{ʔ}^{\text{o}}$, do której – według niego – znacznie później dodano emfaticzne i wzmacniające sens słowa finalne „l”. Punktem wyjścia tak powstałej formy był rdzeń $\text{š}^{\text{e}}\text{ʔ}^{\text{b}}$, oznaczający opuszczone/zniszczone miejsce. Analizowany rzeczownik należałby więc do tej samej grupy co rzeczownik *kerem* – „winnica” + „l” = *karmel* – urodzajny teren. Szeol w tej koncepcji etymologicznej miałby więc znaczenie „nie-kraj/niezamieszkała ziemia”. Jednak wielu egzegetów¹²¹ wyraża tu swoje wątpliwości, czy interesujący nas rzeczownik należy do tej samej grupy, co rzeczownik *kerem*.

Inna propozycja rodzimego zakorzeniania badanego leksemu wiąże się z najbardziej oczywistym skojarzeniem Szeolu z rdzeniem czasownikowym $\text{š}^{\text{e}}\text{ʔ}$ – „pytać”¹²². W tym wypadku Szeol można by zrozumieć jako „miejsce zadawania pytań (zmarłym)”, jednak taka etymologia nie ma swego potwierdzenia w żadnym z miejsc, w których mówi się o Szeolu. Podobnie rzecz się ma z propozycją wyrowadzenia badanego określenia ze słowa $\text{š}^{\text{e}}\text{ʔ}$ – „drążyć”¹²³. Inne sugerowane rodzime konotacje to rdzenie czasownikowe: $\text{š}^{\text{e}}\text{ʔ}^{\text{w}}$ „być rozległym”, $\text{š}^{\text{e}}\text{ʔ}^{\text{p}}$ – „być spokojnym”; $\text{š}^{\text{e}}\text{ʔ}^{\text{l}}$ – „być głębokim”¹²⁴. Szczególnie ta ostatnia propozycja¹²⁵, odnosząca słowo „Szeol” do protosemickiego rzeczownika *šurwāl* oznaczającego „spódnicę”, „dolną część” lub po prostu „dno”, mogłaby wskazywać, że w nazwie „Szeol” zamknięta jest idea dolnej części trójkondygnacyjnego świata.

Pośród hebrajskich etymologii na szczególną uwagę zasługuje także propozycja L. Wächtera¹²⁶. Badacz ten proponuje wyrowadzić analizowany rzeczownik od wcześniejszego słowa $\text{š}^{\text{e}}\text{ʔ}^{\text{a}}$ l, z naturalnym długim „a” w sylabie dominującej, która mogła ulec przemianie w długie „o” jeszcze na etapie języka protosemickiego, używanego w Kanaanie¹²⁷. W hebrajskim, jak i innych językach semickich, ʔ^{a} l pojmowane może być jako negacja, która wcześniej była rzeczownikiem o znaczeniu „nic”. Można sobie wyobrazić więc ewolucję słowa polegającą na wydłużeniu samogłoski „a” i dodanie „š” w roli archaicznego formantu, poświadczonego czasem

¹²⁰ L. Koehler, „Alttestamentliche Wortforschung”, *TZ* 2 (1946), 71-74; por. też *HAL* 1274.

¹²¹ T. Podella, „Scheol”, w: *Neues-Bibel Lexikon*, Bd. III, red. M. Görg, B. Lang, Düsseldorf – Zürich 2001, 240; Johnston, *Shades of Sheol*, 78.

¹²² M. Jastrow, „The Name of Samuel and the Stem šʔl”, *JBL*, 82-105 (zwł. 89-92) łączy etymologię z praktyką nekromancji (por. Pwt 18,11; 1 Krl 19,13; Szeol + *išrafim* - wyobrażenie zmarłych przodków; por. Ez 21,26).

¹²³ Wächter, „šʔl”, 240.

¹²⁴ Johnston, *Shades of Sheol*, 78 n. 47.

¹²⁵ Stadelmann, *The Hebrew Conception*, 165-166.

¹²⁶ Wächter, „šʔl”, 241.

¹²⁷ Podobny proces: *šālōm* → *šālām* → *šālāmu* (ugar. *šlm*; arab. *salamun* – „pokój”) por. R. Meyer, *Hebräische Grammatik*, Berlin–New York 1992, §23.1a.

jeszcze w późniejszym języku hebrajskim¹²⁸. Wychodząc od takiej propozycji, Wächter sugeruje dwa możliwe znaczenia słowa „Szeol”: 1) zakładając, że formant „š” stanowi element przyczynowo-sprawczy, można rozumieć rzeczownik jako „sprowadzić kogoś do nicości/ zniszczyć/ unicestwić”; 2) jeśli przyjmując, że chodzi o zaimek względny, jak akadyjskie *šu*, wówczas można interpretować badany rzeczownik w sensie „należący do nicości”, „miejsce nicości”. Wspomniany autor skłania się do drugiej propozycji. Jednak nie brak badaczy, którzy podważają taką etymologię, wskazując na fakt, że w języku hebrajskim *ʾal* nigdy nie tworzy rzeczowników w sensie „Nicht-sein/Nichtexistenz”¹²⁹.

Jak widać na podstawie przeprowadzonego przeglądu propozycji etymologicznych, hebrajski termin *šəʾôl* nie wydaje się stanowić obcego zapożyczenia, lecz rodzimą i oryginalną nazwę, określającą powszechnie znaną koncepcję świata zmarłych. Mamy więc do czynienia z hebrajską izoglosą¹³⁰, której etymologia pozostaje nadal przedmiotem debaty. Czy jednak oryginalna nazwa nie oznacza także innej, w stosunku do wyobrażeń sąsiadów, koncepcji zaświatów?

2.3. RZECZOWNIK *šəʾôl* I JEGO KONTEKST LITERACKI

Wspomniane powyżej trudności związane z etymologią sprawiają, że hebrajskie słowo *šəʾôl* zwykle pozostawiane jest bez tłumaczenia. W Biblii Hebrajskiej pojawia się 66 razy (+Iz 7,11)¹³¹, zawsze bez rodzajnika (imię własne) i z niejasną przynależnością rodzajową (rodzaj żeński: Ps 86,13; Iz 5,14; rodzaj męski: Iz 14,9; Hi 26,6)¹³². Zawsze też opisuje domenę śmierci, choć niekoniecznie w sensie przestrzennym, jako miejsce położone głęboko pod ziemią¹³³.

Istotne dla jego zrozumienia jest uwzględnienie kontekstu, w jakim się pojawia¹³⁴. Takiego rozróżnienia zabrakło cytowanemu na początku, klasycznemu opracowaniu N.J. Trompa, przez co wyniki jego badań nie oddają niuansów

¹²⁸ Meyer, *Hebräische Grammatik*, §40.6.

¹²⁹ Görg, *Ein Haus im Totenreich*, 143.

¹³⁰ E.H. Merrill, „šəʾôl”, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, red. W.A. VanGameren, London 1997, 6.

¹³¹ Odnośnie do Iz 7,11: *šəʾalāh* są dwie tradycje interpretacyjne. Jedna czytająca wyrażenie jako *imperativus* od *šal* – „pytać” i druga interpretująca go jako rzeczownik „Szeol”. Większość badaczy opowiada się za drugą opcją; por. B.S. Childs, *Isaiah* (OTL), Louisville–London 2001, 61.

¹³² GKC § 145t.

¹³³ Inaczej Johnston, *Shades of Sheol*, 70.

¹³⁴ Por. T. Podella, „Grundzüge alttestamentlicher Jenseitsvorstellungen: šəʾôl”, *BN* 43 (1988), 70–89 (por. Podella, *L'Aldilà*); Johnston, *Shades of Sheol*, 71. Dane statystyczne podajemy za tym ostatnim.

znaczeniowych analizowanego pojęcia. Zatem badane tu słowo *šəʔól* pojawia się w następujących kontekstach:

1) **psalmicznym** (21 razy): Ps (16 razy) 6,6; 9,18; 16,10; 18,6; 30,4; 31,18; 49,15 (2 razy); 55,16; 86,13; 88,4; 89,49; 116,3; 139,8; 141,7; inne (5 razy): 1 Sm 2,6; 2 Sm 22,6; Iz 38,10.18; Jon 2,3;

2) **refleksyjnym** (20 razy): Hi (8 razy) 7,9; 11,8; 14,13; 17,13.16; 21,13; 24,19; 26,6; Prz (9 razy) 1,12; 5,5; 7,27; 9,18; 15,11.24; 23,14; 27,20; 30,16; inne (3 razy): Pwt 32,22; Koh 9,10; Pnp 8,6;

3) **profetycznym**¹³⁵ (17 razy): Iz 5,14; 7,11; 14,9.11.15; 28,15.18; 57,9; Ez 31,15-17; 32,21.27; Oz 13,14 (2 razy); Am 9,2; Ha 2,5;

4) **narracyjnym** (8 razy): Rdz 37,35; 42,38; 44,29.31; Lb 16,30.33; 1 Krl 2,6.9.

Powyższa klasyfikacja pozwala wyciągnąć kilka istotnych wniosków¹³⁶:

1. Znaczną większość tekstów, w których pojawia się badane słowo, stanowi literatura psalmodyczna i mądrościwo-refleksyjna, a więc taka, w której autor jest osobiście, intelektualnie i emocjonalnie zaangażowany. Często wiąże się to z akceptacją lub brakiem takiej akceptacji wobec własnego losu albo antycypacją losu swoich wrogów. Rzadko natomiast kontekst wypowiedzi stanowi narracja lub mowa niezależna (wyjątek to Lb 16,33).

2. Nigdy nie ma mowy o Szeolu w kontekście śmierci patriarchów, królów, proroków czy kapłanów.

3. Nigdy nie pojawia się to pojęcie w materiale legalistycznym, a o śmierci w ogóle mówi się tam jedynie, zakazując nekromancji lub w związku z karą śmierci.

4. Użycie pojęcia *šəʔól* nie ogranicza się jedynie do literatury biblijnej z jej najwcześniejszej fazy rozwoju, ale pojawia się także w znacznie późniejszych tekstach¹³⁷.

5. Mając na uwadze liczne odniesienia Starego Testamentu do śmierci (rdzeń *mwt* użyty jest około 1000 razy) zaskakujący jest fakt, że słowo *šəʔól* i jego synonimy, które bada Tromp, pojawiają się razem tylko około stu razy. Zatem wbrew opinii Trompa¹³⁸ zaświaty/podziemia nie stanowią w Starym Testamencie jednego z centralnych tematów, a jedynie zagadnienie peryferyjne. Bóg Izraela

¹³⁵ Bez Iz 38,10.18 i Jon 2,3 zaklasyfikowane przez Johnstona jako psalmiczne.

¹³⁶ Johnson, *Shades of Sheol*, 71-72.

¹³⁷ Biorąc pod uwagę fakt, że LXX zasadniczo tłumaczy *šəʔól* pojęciem *hades* (60 razy; tylko 3 razy jako *thanatos*: 2 Sm 22,6; Prz 23,14; Iz 28,15; por. Wächter, „*šəʔól*”, 241), należy uwzględnić tu także użycie tego ostatniego w Mdr 1,14; 2,1; 16,13; 17,13; Syr 9,12; 14,12.16; 17,27; 21,10; 28,21; 41,4; 48,5; 51,5; 2 Mch 6,23; por. *A Concordance to the Septuagint*, red. E. Hatch, H.R. Redpath, Grand Rapids 1998.

¹³⁸ N.J. Tromp, *Primitive conceptions of death and the nether world in the Old Testament*, Roma 1969, 211-212.

– jak słusznie podkreśla Johnston¹³⁹ – jest Bogiem żywym (Pwt 5,26; Joz 3,10; 2 Krl 19,4; Jr 10,10; Mt 16,16; 26,63) i dlatego jest też Bogiem żywych, a nie umarłych (por. Mt 22,32; Mk 12,27; Łk 20,38).

2.4. RZECZYWISTOŚĆ OPISYWANA PRZEZ SŁOWO שְׁאוֹל

Szeol spełnia wszystkie warunki wspomnianego już tzw. *symbolic inversion in Death*. Nie ma wątpliwości, że znajduje się on „pod ziemią”. Aby się do niego zbliżyć lub dostać, trzeba „zejść” (*yrd* użyte 18 razy Lb 16,30; Jon 2,7; Ps 22,30) lub „zstąpić” (*nht* Hi 17,16; 21,13), Natomiast, aby zeń powrócić, trzeba „wejść (idąc do góry)” (*ʿlb* 1 Sm 2,6; 28,13; Ps 30,4; 71,20; Hi 7,9). Często klasyfikuje się Szeol jako coś, co znajduje się „poniżej” (*tahtit* Pwt 32,22; Ps 86,13; por. Ez 31,14.16.18), jest głębokie (*ʿmq* Hi 11,8; Prz 9,18; Iz 7,11) i tożsame z „dziurą” (*bôr* Ps 88,7; Lm 3,53.55), ziemią (*ʿeres* Ps 63,10; Ez 26,20; 31,14.16.18; 32,18.24), prochem (Hi 17,16; 21,26; Ps 7,6; por. Rdz 3,19), stanowi opozycję wobec nieba (Hi 11,8; Ps 139,8; Iz 7,11; Am 9,2). Mieszkańcy Szeolu czasem określani są jako „ci, którzy zeszli do dziury” (Iz 38,18; Ez 26,20; Ps 28,1; Prz 1,2)¹⁴⁰.

Hipoteza utożsamiająca jednak Szeol z grobem¹⁴¹ nie spotkała się z akceptacją. Jakkolwiek związek grobu i Szeolu nie został do dziś precyzyjnie wyjaśniony, to jednak ograniczanie rozumienia tego ostatniego jedynie do niszy grobowej jest zbyt daleko idącym uproszczeniem. Nie można ignorować faktu, że nawet tam, gdzie opisy sugerują takie utożsamienie, mówiąc o robactwie czy zgniliznie, to wspomina się w tym samym kontekście również o mieszkańcach Szeolu (Ps 88,6.10; Iz 14,9-10). Grób może być jednak przedsiönkiem świata zmarłych, pierwszym krokiem w jego stronę¹⁴².

Szeol, podobnie jak w wyobrażeniach ludów Mezopotamii, jest krajem bez powrotu (Hi 16,22), otoczony jest bramami (Iz 38,10; Ps 9,14; 107,18; Hi 38,17; Mdr 16,13; Mt 16,18), ma swoje zawory (Jon 2,7) i więzy (Ps 18,6; 116,3; por. Hi 14,13.18-22), panuje w nim ciemność (*hšk* Hi 10,21; 17,13; 18,18 Ps

¹³⁹ Johnson, *Shades of Sheol*, 72.

¹⁴⁰ Podobnej terminologii używa się również w tekstach z Ugarit por. *KTU²* 1.4.IV:8; VIII:8-9; 1.5.II:4-5; zob. Gulde, *Unterweltvorstellungen*, 394.

¹⁴¹ A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago 1946, 137-223; R.L. Harris, „The Meaning of the Word Sheol as Shown by Parallels in Poetic Texts”, *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 4 (1961), 129-135; R.L. Harris, „Why Hebrew She’ol was translated »Grove«”, w: *The Making of a Contemporary Translation*, red. K.L. Barker, London 1987, 75-92.

¹⁴² Idea J. Petersona: Szeol = *Ur-grave* nie ma potwierdzenia w Biblii; por. Lewis, „Dead, Abode of”, 103.

88,13; Lm 3,6; Syr 22,11; głęboka ciemność *šlmwt* Hi 38,17; ciemne miejsce *mḥškim* Ps 88,7; 143,3), milczenie i całkowity brak aktywności (Hi 14,10; Ps 31,17-18; 94,17; 115,17; Iz 14,10; 47,5; Ez 32,21)¹⁴³. Nieaktywność ta wynika z naturalnej niemocy. Zmarli w istocie nie dysponują możliwością działania, są tylko „cieniami” żyjących niegdyś na ziemi. Konsekwentnie więc rzeczywistość *post mortem* pojmuje się jako „odwrócenie” tej, której doświadcza się za życia. To przede wszystkim niezdolność do wielbienia Boga sprawia, że Jahwe nie interesuje się mieszkańcami Szeolu¹⁴⁴. Czasem jedynie przybycie kogoś szczególnego (np. okrutnego tyrana) powoduje poruszenie mieszkańców (cienie zmarłych) tego miejsca (Iz 14,9; Ez 32,21). Tekst Iz 14, przywoływany tu już kilkakrotnie, opisuje upadek tyrana i stanowi jeden z nielicznych, jeśli nie jedyny, „szczegółowy” opis geografii Szeolu w Starym Testamencie¹⁴⁵. Opis prezentuje tę krainę jako rodzaj dziury lub cysterny, w której mieszkają cienie zmarłych¹⁴⁶. Znajduje się w niej coś w rodzaju miasta tonącego w ciemnościach, którego mieszkańcy pozostają bez ruchu, zastygli na swoich tronach. Budzi ich tylko przybycie owego tyrana. Poruszenie to ma jednak symboliczne znaczenie. Podkreśla fakt, że nawet tak wielki władca wynoszący w swej pysze własny majestat na równi z bogiem, teraz kończy swój żywot wraz z innymi śmiertelnikami.

Prorok Ezechiel dodaje do tego opisu obraz podziemia podzielonego pomiędzy różne narody, nieobrzezanych, gwałtowników, poległych w bitwie (Ez 32). Trudno jednak na podstawie miejsca, w którym znajdują się niektóre grupy lub jednostki (Asyryjczycy – w najniższej części Ez 32,23; król Babilonii – w głębokiej dziurze Iz 14,15), wnioskować o tym, że spotyka ich gorszy los niż innych mieszkańców Szeolu¹⁴⁷.

Nie ma natomiast w Biblii Hebrajskiej mowy o jakimś szczególnie złym jedzeniu, na które skazani byliby mieszkańcy krainy zmarłych. Takie wyobrażenia mieli mieszkańcy Mezopotamii i Ugarit. Jedyne nawiązanie do tej idei może stanowić wzmianka o picciu uryny czy jedzeniu odchodów z 2 Krl 18,27; Iz 36,12. Oba teksty nie dotyczą jednak świata zmarłych i nie ma pewności, czy rzeczywiście stanowią aluzję do tych konkretnych wyobrażeń¹⁴⁸.

¹⁴³ Takie wyobrażenia wyrażają ideę Szeolu pojętego jako swoiste więzienie por. Johnson, *Shades of Sheol*, 76; Kruger, „Symbolic Inversion”, 404.

¹⁴⁴ B. Janowski, „Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis”, w: *Auferstehung-Resurrection*, red. F. Avemaria, H. Lichtenberger (WUNT 135), Tübingen 2001, 20-28.

¹⁴⁵ K. Schöpflin, „Ein Blick in die Unterwelt (Jesaja 14)”, *TZ* 58 (2002), 299-314.

¹⁴⁶ Wiele elementów opisu łączy się z językiem i wyobrażeniami znanymi z Mezopotamii i Ugarit; por. Fischer, *Tod und Jenseits*, 144.

¹⁴⁷ Johnson, *Shades of Sheol*, 76-77.

¹⁴⁸ Na ten temat Kruger, „Symbolic Inversion”, 402-403.

Przytoczone powyżej przykłady opisów Szeolu pozwalają widzieć w nim nie tylko miejsce przeznaczenia dla zmarłych, ale także kosmologiczne ekstremum, leżące w opozycji do nieba. Takie rozumienie Szeolu nie wyczerpuje jednak zakresu rzeczywistości opisywanej tym pojęciem. Wspomniana już (por. par. 2.1) nieostra granica pomiędzy życiem i śmiercią, jak również specyficzny język psalmiczno-mądrościowy, stanowiący dominujący kontekst, w którym pojawiają się odniesienia do Szeolu (por. par. 2.3), pozwalają rozszerzyć rozumienie hebrajskiego słowa שְׁאוֹל i opisywanej nim rzeczywistości znacznie poza pojęty topograficznie punkt/miejsce znajdujące się poniżej świata żywych. Klasyczna już dziś monografia Ch. Bartha¹⁴⁹, zajmująca się m.in. rozumieniem Szeolu w specyficznym kontekście psalmicznym, zwraca uwagę na fakt, że o pobycie w Szeolu często mówi osoba, która jeszcze żyje, co więcej ma nadzieję na wyzwolenie z więzów niemocy i zagrożeń, które konsekwentnie pojmowane są tu jako przejawy (*Vorform*)¹⁵⁰ śmierci i dominacja Szeolu. W tych wypadkach Szeol nie tyle oznacza miejsce, ile stan lub samopoczucie, w jakim znajduje się orant. W podobny sposób wydaje się traktować Szeol cierpiący Hiob, dla którego jego stan oznacza tymczasowe uwięzienie w Szeolu (Hi 14,13.18-22). W tym wypadku zatem pojęciem Szeolu opisuje się pewne specyficzne doświadczenie egzystencjalne związane z poczuciem oddalenia od Boga, któremu towarzyszy jednakże niegasnąca nadzieja na ocalenie (*ntsl*), wyprowadzenie (*ytsʿ*), wybawienie (*ysʿ*), wykupienie (*pdh*)¹⁵¹ z więzów Szeolu lub po prostu zabranie (*lqb*) go stamtąd przez Jahwe.

Cierpienie, zgodnie z klasyczną teorią retrybucji¹⁵², pojmowano jako wyraz kary za grzechy. Stąd znalezienie się w sytuacji opisywanej jako „przebywanie w Szeolu” prawie zawsze łączy się z przeznaczeniem grzesznika. Nieliczne wyjątki, jak Jakub (Rdz 37,35); Ezechiasz (Iz 38,10); Hiob (Hi 17,13-16) czy anonimowy psalmista (Ps 88,4), łączone są także ze świadomością kary lub doświadczeniem cierpienia, którego przyczyny próbuje się dopiero odkryć. W większości wypadków jednak Szeol przeznaczony jest dla złoczyńców (Iz 5,14; Ps 9,18; 31,18; 141,7; Hi 21,13), grzeszników (Hi 24,19), zadufanych w sobie bogaczy, pokładających swe nadzieje w tym, co posiadają (Ps 49,14), szyderców (Iz 28,15.18) i ludzi niemoralnych (Prz 5,5; 7,27; 9,18). Takie jest również przeznaczenie buntowników wobec woli Bożej (Korach i towarzysze: 1 Lb 16,30.33; Joab i Szymej: 1 Krl

¹⁴⁹ Die *Erretung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zöllikon 1947 (31997).

¹⁵⁰ G. Fohrer, „Das Geschick des Menschen nach dem Tod im Alten Testament”, *Kerygma und Dogma* 14 (1968), 250-251; Lemański, „*Sprawisz, abym ożył*”, 269-270.

¹⁵¹ Görg, *Ein Haus im Totenreich*, 150-157.

¹⁵² Na ten temat M. Filipiak, „Problem retrybucji”, w: tenże, *Księga Koboleta* (PŚST, VIII/2), Poznań-Warszawa 1980, 210-216; Lemański, „*Sprawisz, abym ożył*”, 309-311.

2,6.9) oraz wrogów narodu (król Babilonii: Iz 14,11.15; Egipcjanie: Ez 31,15-17; inni: Ez 32,18-32)¹⁵³. Chodzi zatem o rodzaj anty-Elizjum¹⁵⁴, rzeczywistość i miejsce, w którym nie powinni się znaleźć sprawiedliwi i bogobojni Izraelici.

Dwa przypadki, kiedy autorzy biblijni wydają się mówić o przeznaczeniu wszystkich do Szeolu (Ps 89,48-49; Koh 9,7-10), także nie muszą odbiegać od wskazanej powyżej reguły. Pierwszy może dotyczyć sytuacji, w której modlący się ma poczucie, że Szeol jest przeznaczony dla grzesznika¹⁵⁵, a drugi wyraża jedynie sceptycyzm poznawczy, a nie całkowity brak nadziei w obliczu śmierci, gdyż przemyślenia Koheleta z rozdziału 9 nie są ostatnim słowem tej księgi (Koh 12; por. Ps 49)¹⁵⁶.

Jak w związku z tym rozumieć hebrajskie pojęcie *šəʾōl* i opisywaną przez nie rzeczywistość? Niewątpliwie trzeba przyznać rację intuicji badawczej wspomnianego powyżej Ch. Bartha, który dowiódł, że dla psalmistów, można tu dodać także mędrców, Szeol nie stanowi jakiejś wąskiej i ograniczonej przestrzeni rzeczywistości. O ile życie i śmierć do dwa przeciwstawne stany, które nieustannie zachodzą na siebie, o tyle Szeol, reprezentując drugi z nich, opisuje sytuację i samopoczucie, w jakim znajduje się grzesznik. Nie jest to jednak rzeczywistość, która zniewala żyjącego od razu i bezpowrotnie. Ma ona bowiem różne stopnie intensywności i na różnych etapach, we współpracy z Bogiem, może zostać pokonana¹⁵⁷. Rozumienie przestrzenne – ostateczne miejsce pobytu grzeszników i złoczyńców, stanowi ostatni etap tego procesu, kiedy wyczerpane zostają wszystkie możliwości ocalenia. We wcześniejszym stadium rozwoju eschatologii biblijnej moment śmierci sprawiedliwego zawsze stanowił newralgiczny punkt refleksji. Jakkolwiek śmierć była naturalnym etapem wieńczącym życie człowieka (Rdz 25,7-8: Abraham; Hi 42,16: Hiob) i wynikała z ułomności jego natury (Rdz 2,7; 3,19; 3,22; 6,3), to zawsze aktualne było pytanie: czy w sytuacji, kiedy wzajemna relacja pomiędzy Bogiem i człowiekiem jest prawidłowa, a jego powodzenie jest owocem Bożego błogosławieństwa, to taki stan rzeczy musi być przerwany przez śmierć? Starotestamentalne rozumienie Szeolu, jakkolwiek niewolne od wyobrażeń rozpowszechnionych wśród innych ludów Żyznego Półksiężycza, poddane z czasem także konfrontacji z wyobrażeniami przyniesionymi przez kulturę hellenistyczną

¹⁵³ Johnson, *Shades of Sheol*, 81.

¹⁵⁴ Określenie Görga, *Ein Haus im Totenreich*, 146-148.

¹⁵⁵ Por. interpretacje w: Johnson, *Shades of Sheol*, 82-83: *šāwʾ* – „zło/fałsz”, a nie „próżność/marność”.

¹⁵⁶ Taką opinię potwierdza także H. Delkurt, „*Der Mensch ist dem Vieh gleich, das vertilgt wird*”. *Tod und Hoffnung Gegen den Tod in Ps 49 und bei Kohelet* (BThS 50), Neukirchen 2005, zvl. s. 100-105 (*Ertrag*).

¹⁵⁷ Doskonałą ilustracją tego stopniowego procesu zniewalania przez śmierć i Szeol (Hades) jest opis z najmłodszej księgi Starego Testamentu – Mdr 17,1-18,4; por. L. Mazzinghi, *Notte di paura e di luce. Egesesi di Sap 17,1-18,4* (AnBib 41), Roma 1995.

(Kohelet; Księga Mądrości; Syrach), wydaje się stanowić tu od początku przyczółek nadziei na to, że los sprawiedliwego po śmierci nie musi być taki sam jak los grzesznika. Język opisujący Szeol ma bowiem głównie wymiar poetycko-refleksyjny i, jako taki, nie zawsze i nie wszędzie musi być brany dosłownie.

WNIOSKI

Zarówno analiza propozycji etymologicznych, jak i porównanie wyobrażeń starotestamentalnych z poglądami sąsiadów w kwestii rzeczywistości *post mortem* wskazują, że hebrajskie pojęcie שְׁאוֹל oraz rzeczywistość przez nie opisywana odznaczają się dużą oryginalnością. Starożytni Izraelici wyobrażali sobie niewątpliwie Szeol jako podziemną część trójkondygnacyjnego wszechświata i opisywali go często językiem poetycko-mądrościowym, posługując się przy tym wyobrażeniami znanymi z poglądów innych ludów tego regionu. Jednak to właśnie kontekst starotestamentalnego zastosowania słowa שְׁאוֹל sprawia, że obrazowy język, jakiego się w nim używa, nie może być zawsze brany dosłownie. Często stanowi on bowiem jedynie o plastyce wypowiedzi, a nie o rzeczywistych wyobrażeniach. Szeol jest najpierw opisem stanu i samopoczucia kogoś, kto przeżywa trudności egzystencjalne. Cierpiący ma też świadomość własnej przemijalności i zależności od Boga. Nie przestaje mu się jednak zawierzać i ufać w oswobodzenie oraz odsunięcie zagrożenia ze strony śmierci, którą Szeol reprezentuje. Jeśli już mowa jest o Szeolu jako o miejscu, zawsze lokalizuje się go pod ziemią, ale przeznaczony jest on jedynie dla grzeszników, a nie sprawiedliwych. W pewnym więc sensie, mimo że na etapie Starego Testamentu wiara w możliwość przezwyciężenia śmierci pojawia się bardzo nieśmiało i stosunkowo późno, to Szeol właśnie, ze wszystkimi swoimi starotestamentalnymi konotacjami, jest pierwszym świadectwem nadziei, że śmierć – rozumiana jako oddalenie od Boga – nie musi być ostatecznym przeznaczeniem sprawiedliwego Izraelity.

SHEOL – L'ALDILÀ EBRAICO O UNA SPECIFICA SITUAZIONE ESISTENZIALE?

Summary

La parola ebraica שְׁאוֹל, come anche la realtà descritta da essa, risultano molto originali alla luce degli altri concetti antichi al riguardo, diffusi nel mondo di Mezzaluna fertile ed ittito-greco. Nell'Antico Testamento però il contesto, nel quale viene adoperata la parola,

è di solito quello psalmodico e sapienziale. In esso le immagini di *šəʕōl*, anche se spesso assomigliano a quelle dei popoli limitrofi, allo stesso momento fanno parte solo di un linguaggio poetico o sapienziale, non necessariamente da prendere letteralmente ed in un modo spaziale. Soprattutto chi parla di solito di *šəʕōl* non è ancora morto. Si sente abbracciato dalla realtà di *šəʕōl* a causa della sua situazione esistenziale che assomiglia la morte, ma allo stesso momento spera di essere salvato da Dio. Se si parla ormai di *šəʕōl* come di un luogo, allora lo si colloca sempre sotto la terra. Sempre però quell posto viene limitato solamente alla destinazione dei peccatori. Quindi anche se nell'Antico Testamento la fede nella possibilità di vincere la morte appare molto timidamente e in maggior parte dei casi molto tardi, il quadro biblico di *šəʕōl*, con tutte le sue connotazioni, sembra essere la prima scintilla della speranza che la morte – concepita come una situazione dell'aldilà senza Dio – non è destinata per un giusto e fedele membro di Israele.