

Piotr Goniszewski

Uniwersytet Szczeciński

piotr.goniszewski@usz.edu.pl

ORCID: 0000-0002-1090-9846

DOI: <https://doi.org/10.12775/BPTh.2025.019>

18 (2025) 4: 407–421

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

Porównanie mezopotamskich i izraelskich obrazów świata podziemnego

Comparison of Mesopotamian and Israelite Images of the Netherworld

Streszczenie. Celem niniejszego artykułu jest porównanie obrazu świata podziemnego w mitologii mezopotamskiej i literaturze biblijnej. Lokalizacja świata podziemnego jest w obu kulturach podobna: umiejscawiano go pod powierzchnią ziemi i pod wodami mitycznego praoceanu. W obu tradycjach istnieją również teksty sugerujące, że znajdował się bezpośrednio pod powierzchnią ziemi, a groby i różnego rodzaju doły stanowiły „wrota” do zaświatów. W kwestii „krajobrazu” i kondycji zmarłych obie tradycje charakteryzuje negatywne postrzeganie zaświatów jako miejsca ciemności i prochu, a egzystencja po śmierci jest cieniem życia ziemskiego. Jednak szczegóły się różnią. W Mezopotamii świat podziemny przedstawiany jest jako starożytne miasto z mityczną rzeką, siedmioma lub czternastoma bramami i pałacem dla władczyni Ereszkigal, co odzwierciedla urbanistyczną mentalność. Istniała tam hierarchia społeczna podobna do tej w świecie żywych, a los zmarłych mógł być poprawiony przez godny pochówek i ofiary rodzinne, zwłaszcza dużą liczbę potomstwa. Teksty mezopotamskie koncentrują się na losie jednostki. W literaturze biblijnej Szeol jest raczej pustkowiem, zbiorową mogiłą lub cmentarzyskiem, a jego obraz jest bardziej mglisty i niejednorodny. Różnice w losie po śmierci mają charakter teologiczny i etyczny, często służąc ukazaniu losu narodów wrogich Izraelowi i manifestowaniu panowania YHWH.

Relacja Boga/bogów do świata podziemnego ujawnia największe różnice. W Mezopotamii, charakteryzującej się politeizmem, kraina umarłych była zamieszkała przez wielu bogów, a bogowie nieba i ziemi nie posiadali w niej władzy, a próby jej przejęcia kończyły się tragicznie. W tradycji biblijnej, w miarę rozwoju monoteizmu absolutnego, stopniowo ewoluowała idea panowania YHWH nad Szeolem i zmarłymi, co doprowadziło do pojawienia się idei zmartwychwstania. Początkowo YHWH nie miał władzy nad tą krainą, a zmarli nie mogli mu oddawać czci.

Abstract. The purpose of this article is to compare the image of the Netherworld in Mesopotamian mythology and biblical literature. The location of the Netherworld is

similar in both cultures: it was located beneath the earth's surface and beneath the waters of a mythical primeval ocean. Both traditions also contain texts suggesting it was located directly beneath the earth's surface, with graves and various pits serving as „gateways” to the afterlife. Regarding the „landscape” and the condition of the dead persons, both traditions are characterized by a negative perception of the afterlife as a place of darkness and dust, with the afterlife being a shadow of earthly life. However, the details differ. In Mesopotamia, the underworld is depicted as an ancient city with a mythical river, seven or fourteen gates, and a palace for the ruler Ereshkigal, reflecting an urban mentality. A social hierarchy existed there, similar to that in the world of the living, and the fate of the dead could be improved by a dignified burial and family sacrifices, especially a large number of offspring. Mesopotamian texts focus on the fate of the individual. In biblical literature, Sheol is more of a wasteland, a mass grave, or cemetery, and its image is more nebulous and heterogeneous. Differences in fate after death are theological and ethical in nature, often serving to illustrate the fate of nations hostile to Israel and to manifest YHWH's rule.

The relationship of God/gods to the Netherworld reveals the greatest differences. In Mesopotamia, characterized by polytheism, the underworld was inhabited by many gods, and the gods of heaven and earth held no power there, and attempts to seize it ended tragically. In the biblical tradition, as absolute monotheism developed, the idea of YHWH's dominion over Sheol and the dead gradually evolved, leading to the emergence of the idea of resurrection. Initially, YHWH had no authority over this realm, and the dead were not allowed to worship him.

Słowa kluczowe: świat podziemny, eschatologia biblijna, mitologia mezopotamska, Szeol.

Keywords: netherworld, biblical eschatology, Mesopotamian mythology, Sheol.

Celem niniejszego artykułu jest dokonanie porównania obrazu świata podziemnego znanego z tekstów mitologii mezopotamskiej i literatury biblijnej. Proces ten przeprowadzony będzie w czterech punktach. Najpierw porównamy zagadnienie lokalizacji krainy umarłych, następnie kwestie związane z jej „krajobrazem” i kondycją zmarłych. Ostatnim zagadnieniem będzie spojrzenie na relację Boga/bogów do świata podziemnego. Piśmiennictwo mezopotamskie (sumeryjskie i akadyjskie) jest bardzo obfite stąd w niniejszym artykule ograniczymy się do kilku wybranych, lecz reprezentatywnych utworów literackich, w których pojawiają się nawiązania do świata podziemnego. Będą to następujące teksty sumeryjskie: *Zejście Inany do świata podziemnego*; *Enlil i Ninlil*; *Gilgamesz, drzewo halub i świat podziemny* i *Śmierć Gilgamesza*. Z utworów zachowanych w języku akadyjskim uwzględnione zostaną trzy utwory: *Zejście Isztar do świata podziemnego*, *Nergal*

i *Ereszkigal* i *Sen księcia Kummy*¹. Ponadto, ze względów objętościowych w artykule ograniczymy się zasadniczo do literackich wyobrażeń, bez uwzględniania odkryć archeologicznych związanych z pochówkami i ich związkami z koncepcjami świata podziemnego (por. Hallote 2001; Bloch-Smith 1992; Spronk 1986, 237–250). Kraina umarłych jest określana w języku sumeryjskim i akadyjskim wieloma terminami. W języku sumeryjskim są to: *a r a l i i*, *e k u*, *g a n z e r*, *i r - k a l l a*, *k i g a l*, *k u k k u*, *k u r n u g i* czy *u r u g a l*. W akadyjskim spotykamy takie określenia jak: *eršetu*, *hilibû* czy *kuta* (por. Nicko-Stępień 2017, 33–45). W Biblii hebrajskiej głównym terminem stosowanym na świat podziemny jest rzeczownik *לֵאָשׁ*. Etymologia słowa *לֵאָשׁ* nie jest pewna (bardziej szczegółowe próby analizy etymologii tego słowa: Johnston 2010, 84–95; Lemański 2011, 87–90; Nicko-Stępień 2017, 82–86; Łach 1990, 387). Niektórzy wyprowadzają je od rdzenia *לֵאָשׁ*, który oznacza „pytać” (Wj 3,22), „prosić” (Iz 7,11)², inni od rdzenia *לֵאָשׁ*, który znaczy „być zniszczonym”, „runąć” (Iz 6,11). Rdzeń *לֵאָשׁ* w znaczeniu „pytać”, może nawiązywać do praktyki nekromancji, czyli zasięgania rady u zmarłych (1 Sm 28,3–19). Inni wskazują na protosemicki termin *šuwāl*, który oznacza „spódnicę”, „dno” i widzą tu wskazówkę kosmologiczną, umiejscawiającą Szeol pod powierzchnią ziemi (Lemański 2004, 83). Pojawiają się również propozycja sugerująca, że nazwa Szeol mogła pierwotnie wywodzić się od jakiegoś pomniejszego bóstwa akadyjskiego (Johnston 2010, 95).

1. Lokalizacja świata podziemnego

Mieszkańcy starożytnej Mezopotamii podobnie jak biblijni Izraelici umiejscawiali krainę umarłych pod powierzchnią ziemi oraz pod wodami praoceanu. Kosmologiczny wstęp zawarty w sumeryjskim utworze *Gilgamesz, drzewo halub...* (Sarzyńska 2003, 72–73) przedstawia wyobrażenia Sumeryjczyków o strukturze wszechświata. Kosmos według tych wyobrażeń składa się z najwyższego nieba, gdzie rządzi bóg Anu, z atmosfery i ziemi, gdzie panuje Enlil, z słodkich wód

¹ Omówienie mezopotamskich mitów nt. świata podziemnego zawierają: Katz 2003; Goniszewski 2020, 31–47; Nicko-Stępień 2017, 23–68. Przekład na język polski sumeryjskich i akadyjskich mitów oraz eposów: Sarzyńska 2000; Sarzyńska 2003; Drewnowska-Rymarz, Gawlikowska 2000. Zbiór tekstów w języku sumeryjskim można znaleźć na platformie: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>.

² Niektórzy wskazują na drugie znaczenie tego rdzenia: *לֵאָשׁ*, czyli „dążyć”: Łach 1990, 387. Była by to aluzja do ofiar dla zmarłych, wlewanych przez otwór w ziemi.

apsu, owego praoceanu umiejscawianego pod powierzchnią ziemi, domeny boga Enki oraz ze świata podziemnego, w którym rządy sprawuje Ereszkigal. Całość wszechświata otacza drugi element praoceanu, mityczne wody słone³. Według tych wyobrażeń kraina umarłych mieści się na najniższym poziomie struktury kosmosu. Pewne utwory sugerują jednak, że świat podziemny mógł się znajdować bezpośrednio pod powierzchnią ziemi (*Zejsście Inany...* [Sarzyńska 2000, 83–85.87]; *Gilgamesz, drzewo halub...* [Sarzyńska 2003, 76]). W pierwszym micie spotykamy boginię Inanę, która kołacze do bramy prowadzącej do krainy umarłych. W drugim przedstawiono instrumenty Gilgamesza, które wpadły do owej krainy. Główny bohater próbował je wyciągnąć, ale nie mógł ich osiągnąć.

Izraelczycy przedstawiali sobie wszechświata w podobny sposób jak mieszkańcy Mezopotamii (Nicko-Stępień 2017, 88–89). Pierwszym elementem kosmosu było najwyższe niebo, następnie atmosfera i ziemia, praocean i wreszcie świat podziemny (Rdz 1,1–2,4a; Ps 24,1–2; Pwt 4,17–19; Hi 26,5–11; Hi 38, 4–18; Ez 31,15). Podział na niebo i atmosferę, czyli niebo najwyższe i zwykłe niebo, potwierdzać może termin *שָׁמַיִם*, rzeczownik ten tłumaczony w przekładach jako „niebo” występuje faktycznie w liczbie podwójnej. Kraina umarłych umiejscawiana była pod powierzchnią wód praoceanu jako ostatni element struktury wszechświata. Jednak niektóre teksty sugerują, że świat podziemny znajdował się bezpośrednio pod powierzchnią ziemi. W takim kontekście pojawia się hebrajski rzeczownik *בוֹר*, który oznacza „dół” (Ps 7,16) (Tromp 1969, 66–69), „cysternę” (Prz 5,15), ale także „więzienie” (Wj 12,29), „grób” (Prz 28,17). Zakres semantyczny tego słowa jest bardzo bogaty i wskazuje nie tylko na fizyczne miejsce, ale także pełni funkcję synonimu wyrazu *שְׁאוֹל* (Ps 88,5). Przykładem takie umiejscawiania świata umarłych jest opowieść zawarta w Lb 16,29–35, w której Korach i jego zwolennicy wpadają żywcem do Szeolu po tym jak otworzyła się ziemia.

Mezopotamskie i Izraelskie wyobrażenia o budowie wszechświata są niezwykle do siebie podobne. Świat podziemny w obu tradycjach jest umiejscowiony pod obszarem mitycznych wód. Co ciekawe, w obu tych kulturach pojawiają się również teksty lokujące tę krainę bezpośrednio pod powierzchnią ziemi. Czy możemy w tym przypadku mówić o sprzeczności? Wydaje się, że zarówno w literaturze mezopotamskiej, jak i biblijnej nie próbowano w pełni uzgodnić

³ W babilońskim micie o stworzeniu *Enuma Elisz*, opartym na starych tradycjach, te dwa elementy praoceanu, wody słone i słodkie, uosabiają prabóstwa Tiamat i Apsu. Na temat kosmologii starożytnych mieszkańców Mezopotamii: Horowitz 1008; Black, Green 1998, 98–100; Roux 2006, 85–88.

tych dwóch lokalizacji, co sugeruje, że nie mamy do czynienia z dwoma ujęciami tego, gdzie znajduje się kraina umarłych. Ludzkie zwłoki składano najczęściej w ziemi, stąd grób postrzegany był w pewnym sensie jako „wrota” do zaświatów. J. Schreiner stwierdza, że „wejściem do Szeolu jest grób” (Schreiner 1999, 204). Podobnie różnego rodzaju doły, zagłębienia w ziemi widziano jako miejsca, które mogą tam prowadzić (Lemański 2004, 83).

Lokalizacja świata podziemnego w mitologii mezopotamskiej i literaturze biblijnej jest więc wyraźnie zbieżna, co wynika niewątpliwie z przyjmowania podobnej wizji wszechświata. Obie kultury umiejscawiają tę krainę pod powierzchnią ziemi i pod wodami mitycznego praoceanu (Langkammer 2004, 15–16). Groby, wszelkiego typu doły stanowią swoiste „wrota” prowadzące do owej mrocznej krainy, stąd tradycje, które na pierwszy rzut oka umiejscawiają ją bezpośrednio pod ziemią.

2. Obraz świata podziemnego

Zarówno mieszkańcy Mezopotamii, jak i Izraelici postrzegali świat podziemny w negatywnych barwach. Przedmiotem analizy w tym miejscu będą podobieństwa i różnice, jakie można dostrzec w krajobrazie krainy umarłych zawartym w obu kulturach.

Ogólna charakterystyka świata podziemnego w mitologii mezopotamskiej i literaturze biblijnej jest bardzo podobna. Ta część kosmosu widziana jest, jako miejsce ciemności i prochu (Nicko-Stępień 2017, 28–33.92–94; Johnston 2010, 90–93; Kucharski 1998, 17). Szczególnie mocno podkreślone jest to w prologu do mitu akadyjskiego o zstąpieniu Isztar oraz w takich tekstach biblijnych jak: Ps 88,7 („Położyłeś mnie w głębokim dole, w ciemnościach, w głębokościach”); Hi 17,13 („Czy czekać? Szeol moim domem. W ciemności rozłożyłem łóżko moje”).

Szczegółowe spojrzenie ujawnia jednak szereg wyraźnych różnic. W kulturze mezopotamskiej zaświaty przedstawiane były jako miasto (Kucharski 1998, 17). Po pierwsze należało pokonać mityczną rzekę (*Enlil i Ninlil* [Sarzyńska 2000, 26]; *Sen księcia Kummy* [Drewnowska-Rymarz, Gawlikowska 2000, 121–122]), która może nawiązywać do kanałów irygacyjnych, elementu charakterystycznego w krajobrazie mezopotamskiego miasta. Następnie należało przekroczyć siedem bądź czternaście bram (*Zejsście Inany...* [Sarzyńska 2000, 88–90]; *Zejsście Isztar...* [Drewnowska-Rymarz, Gawlikowska 2000, 88–89]; *Nergal i Ereszkigal* [Drewnowska-Rymarz, Gawlikowska 2000, 112–113]). Symboliczna liczba bram

sugeruje potęgę, olbrzymi rozmiar i niedostępność krainy umarłych⁴. W centrum znajdował się pałac, w którym mieszkała władczyni tej krainy (*Zejsście Inany...* [Sarzyńska 2000, 90–91]; *Zejsście Isztar...* [Drewnowska-Rymarz, Gawlikowska 2000, 88–90]). Świątynia i pałac władcy to dwa niezwykle istotne elementy w strukturze starożytnego miasta, nie tylko w Mezopotamii. Świątynia była określana jako „dom” bóstwa (sum. e, ak. *bîtum*) i była nie tylko miejscem kultu, ale zawierała także pomieszczenia skarbcza, mieszkania kapłanów, bibliotekę itp. Było to miejsce o niezwyklej wadze religijnej, społecznej i kulturalnej (na temat świątyni w Mezopotamii: Roux 2006; 183–187). Podobnie pałac władcy pełnił nie tylko funkcję administracyjną, ale także społeczną, kulturalną, a w pewnym sensie i religijną (na temat pałacu królewskiego w Mezopotamii: Roux 2006, 187–191). W mitycznym przedstawieniu krainy umarłych pałac Ereszkigal pełni faktycznie obie funkcje. Wyobrażenie świata podziemnego jako miasta jest bez wątpienia odbiciem urbanistycznej mentalności mieszkańców Mezopotamii (Lemański 2004, 46).

W literaturze biblijnej obraz krainy umarłych jako miasta nie jest tak wyraźny. Oczywiście pojawiają się zwroty typu *בְּשַׁעַר יְשׁוּל* (Iz 38,10 por. Hi 38,17), czyli „wrota/bramy Szolu”, nawiązujące do pola semantycznego związanego z antycznym miastem. Jednak w tekstach biblijnych ten sposób obrazowania świata podziemnego nie jest znacząco rozwinięty. Niejasny zwrot *בְּשַׁעַר יְשׁוּל* zawarty w Hi 17,16, tłumaczony przez niektórych jako „wrota Szeolu”, najprawdopodobniej oznacza jedynie początek zaświatów i nie musi wiązać się z obrazem starożytnej metropolii. Krajobraz świata podziemnego w Biblii hebrajskiej przypominał bardziej pustkowia pełne ruin (Ez 26,20) (Tromp 1969, 72–76), zbiorową mogiłę (Ps 88,6–7), ogromne cmentarzysko (Ez 32,22–30). Bardzo często można zaobserwować przenoszenie obrazu fizycznego grobu na krajobraz Szeolu. Kraina umarłych porównywana była do ziemskiego grobu pełnego robactwa (Hi 17,14; Iz 14,11). Wszystkie te wyobrażenia mają związek ze śmiercią i zniszczeniem i są dużo bardziej niejasne, mgliste i niejednorodne w porównaniu z koncepcjami mezopotamskimi.

Obie tradycje religijne cechuje negatywny obraz świata podziemnego. Wyobrażenie tej części kosmosu w utworach sumeryjskich i akadyjskich przedstawia to, co najbardziej charakterystyczne w krajobrazie południowego Międzyrzecza – starożytne miasto. W porównaniu z tą wizją mieszkańców Mezopotamii, kon-

⁴ Pewne wyobrażenie o wyglądzie bram w starożytnej Mezopotamii daje rekonstrukcja „bramy Isztar” z miasta Babilon obecna w muzeum w Berlinie: Roux 2006, 317–318.

cepcje Izraelskie są bardziej mgliste i niejednolite. Przedstawiają Szeol jako ruiny na pustkowiu, zbiorową mogiłę, ale także jako potężne nekropolie.

3. Zmarli w świecie podziemnym

W tym miejscu porównane będą wyobrażenia dotyczące losu człowieka po śmierci. Poruszone będą kwestie związane z kondycją zmarłego, jego związku ze światem żywych oraz problem podziałów społecznych w zaświatach. W mitologii i religii mezopotamskiej duchy zmarłych określano sumeryjskim terminem *g i d i m* oraz akadyjskim *eṭemmu*. Inne akadyjskie terminy określające ducha to *ardanānu*, *utukku zakīqu* [Nicko-Stępień 2017, 9–20]. Zmarli w Biblii hebrajskiej to *מְתֵי* („zmarli”). Jako jego paralela w języku hebrajskim stosowany jest rzeczownik *רֶפֶאִי*, który tłumaczy się jako „cienie”, „duchy” (por. Johnston 2010, 156–174). W Biblii hebrajskiej *רֶפֶאִי* to także olbrzymy, pradawni mieszkańcy Kanaanu (Rdz 14,5; 15,20; Joz 12,4) Wskazywano na zależność pomiędzy oboma znaczeniami tego słowa (Lemański 2004, 88–90). Pochodzenie omawianego terminu niektórzy badacze wiązali z Ugarit (*𐎗𐎗𐎕 rpu*, lm. *𐎗𐎗𐎕𐎗 rpum*)⁵ w związku z rozważaniami nad ubóstwionymi królami bądź najemnikami wojennymi. Jak niektórzy sugerują Hebrajczycy przejęli ten termin z mitologii ugaryckiej dokonując jego przewartościowania. Etymologię *רֶפֶאִי* wiąże się z rdzeniem *רפא* (ugr. **rp*’ [Tronina 2006, 114]), który oznacza: „leczyć”, „uzdrowić”, bądź z rdzeniem *רפה*, który znaczy: „być ospałym, słabym”, „opuszczonym” (Wj 4,26)⁶.

W obu kulturach los człowieka po śmierci jest charakteryzowany bardzo podobnie. Egzystencja zmarłego to cień ziemskiego życia. Ten pesymistyczny obraz jest obecny zarówno mitach i utworach sumeryjskich (*Gilgamesz, drzewo halub...* [Sarzyńska 2003, 77–78]; *Śmierć Gilgamesza* [Sarzyńska 2003, 87]), akadyjskich (*Zejsście Isztar...* [Drewnowska-Rymarz, Gawlikowska 2000, 87]), jak i w literaturze biblijnej (Ps 88,5.11–13; Hi 14,10.12; Iz 14,9) (Münnich 2003, 7–80. Akadyjski mit o Isztar przedstawia zmarłych jako więźniów, których pokarmem jest zalegający zaświaty proch i pył. W obu tradycjach los człowieka po śmierci bardzo często porównywany jest do snu (Hi 3,13; 14,10.12; Iz 14,9;). Niektóre

⁵ Na temat ugaryckich wyobrażeń dotyczących śmierci i pochówków: Lewis 1989, 5–98; Spronk 1986, 142–205.

⁶ Szczegółowe omówienie źródeł ugaryckich i jej związków z hebrajskim *רֶפֶאִי* przedstawia: Liwak 2004, 606–609; zob. również Rouillard-Bonraisin 1999, 692–700.

teksty mezopotamskie i biblijne sugerują istnienie pewnej deifikacji zmarłych (jak w przypadku Gilgamesza: Sarzyńska 2003, 88). W literaturze akadyjskiej pojawia się pewna relacja pomiędzy terminem *eṭemmu* („duch”) a *ilānu* („bogowie”) (Lemański 2004, 93–94), a w tekście 1 Sm 28,13 duch zmarłego Samuela określony jest przez słowo *אֱלֹהִים* („bogowie”) ⁷.

Zarówno w mitologii mezopotamskiej, jak i w literaturze biblijnej zmarły przebywał w świecie podziemnym wiecznie. Szansą na czasowy powrót do świata żywych była w obu tradycjach praktyka nekromancji (*Gilgamesz, drzewo halub...* [Sarzyńska 2003, 79]; 1 Sm 28,8–20). W Mezopotamii była ona uważana za niebezpieczną (Black, Green 1998, 226–227), a w Izraelu surowo zakazana przez Prawo (Wj 22,17; Kpł 19,31; Pwt 18,11) (Szerzej na ten temat: Schmidt 1994; Lewis 1989). W wierzeniach sumeryjskich i akadyjskich zmarli mogli także nawiedzać i nękać żywych, kiedy nie otrzymali należytego pochówku, bądź rodzina zaniedbywała ofiar *kispu* (Black, Green 1998, 237–238), co potwierdza bogaty zbiór rytuałów i zaklęć przeciwko duchom zmarłych (polski przekład tekstów tego typu w: Drewnowska-Rymarz, Łyczkowska, Sandowicz, Stępniewska 2005, 63.184–192).

W mitologii mezopotamskiej zauważalny jest proces pewnego różnicowania losu zmarłych oraz istnienie hierarchii społecznej podobnej do tej obecnej w świecie żywych (XII tabliczka akadyjskiego *Eposu o Gilgameszu* [Sarzyńska 2003, 79–80; Łyczkowska 2002, 63–64]; *Śmierć Gilgamesza* [Sarzyńska 2003, 87–88]). Podobne zjawiska są obecne w niektórych tekstach biblijnych (Iz 14, 9–10.18–20; Ez 26,20; 32,22–28). Jednak bliższe spojrzenie na te dwie kwestie ujawnia szereg różnic.

Mimo, że los człowieka po śmierci był przedstawiany w bardzo negatywnym świetle, to sumeryjski tekst o Gilgameszu i XII tabliczka akadyjskiego *Eposu o Gilgameszu* wskazują, że ten ciężki stan zmarłego mógł być poprawiony przez ofiary składane przez rodzinę (Sarzyńska 2003, 79–80; Łyczkowska 2002, 63–64). Niezwykle istotna była duża liczba potomstwa zmarłego, ponieważ to zapewniała nieco lepszą sytuację w zaświatach. Na egzystencję człowieka w świecie podziemnym wpływ miał też godny pochówek (Black, Green 1998, 237–238; Münnich

⁷ Podobny fakt deifikacji jest obecny także w Ugarit, gdzie zmarli królowie określani są jako *ilm* 𐎎𐎌𐎗. Ł. Toboła wskazuje, że ugarycki Mot, był początkowo deifikowanym przodkiem, a następnie został uznany za bóstwo o charakterze kosmicznym związane ze śmiercią. Jego imię wyprowadza od rdzenia *mtt* („być w rodzinnej relacji”), a nie od *mwt* („umierać”): Toboła, 2008, 64–73.

2003, 11–14). Warto zwrócić uwagę, że teksty mezopotamskie mówią przede wszystkim o losie jednostki. Teksty biblijne zasadniczo negatywnie oceniają składania ofiar osobom zmarłym (Pwt 26,14), jednak wzmianki o tej praktyce (Ps 106,28) sugerują, że również Izraelici faktycznie starali się za pomocą darów i ofiar w jakiś sposób wpływać na los zmarłych. W późnych tekstach biblijnych pojawia się nawet zachęta do darów składanych na grobach sprawiedliwych (Tb 4,17). Być może jest to wpływ środowiska, w którym funkcjonował autor księgi Tb lub świadectwo zwyczaju który funkcjonował w pobożności ludowej Izraelitów. Praktyka ta mogła również rozwinąć się w niektórych odłamach judaizmu dopiero na etapie dojrzałego monoteizmu, gdzie nie istniało już wyraźne zagrożenie ze strony politeistycznych i mitologicznych praktyk ludów ościennych.

W kilku fragmentach Biblii hebrajskiej wskazuje się, że los bezwzględnych i egoistycznych władców ściągniętych do Szeolu był dużo gorszy od kondycji pradawnych bohaterów (Ez 27,28) i królów (Iz 14,18–20) pochowanych z właściwymi honorami w swoich grobowcach. Teksty te sugerują, że sposób pochówku mógł mieć pewien wpływ na egzystencję w zaświatach. W tych fragmentach biblijnych nie mówi się o losie jednostki, władca reprezentuje tam cały naród. Gorsze położenie bezwzględnych i pysznych władców miało ukazać Izraelowi, jaki los czeka wrogie mu narody. Była to manifestacja panowania Jahwe, swoista kara dla pysznych władców i pocieszenie dla Izraela. W interpretacji tych fragmentów trzeba mieć na uwadze te zamiary teologiczne autorów. Różnica w losie po śmierci ma więc charakter teologiczny i w pewnym sensie etyczny, podczas gdy w Mezopotamii charakter społeczny.

Utwór *Śmierć Gilgamesza* (Sarzyńska 2003, 87–88) i utwór *Śmierć Urnammu* z Uri (Sarzyńska 2003, 118–120) wskazują na istnienie hierarchii społecznej w świecie podziemnym. Przybywający do krainy umarłych król składał dary dla bóstw i ważniejszych mieszkańców. Teksty mówią o tej praktyce wyłącznie w związku ze śmiercią władcy, więc nie wiadomo, czy inni zmarli także musieli składać takie dary. Przybycie monarchy do zaświatów przypominało obrzędy znane ze świata żywych, król był witany przez rodzinę, kapłanów, starszyznę itp. W świecie podziemnym odbywały się również wspólne uczty bogów i ważniejszych mieszkańców na czele z monarchą. Te wszystkie elementy wskazują, że w krainie umarłych istniał identyczny porządek społeczny jaki funkcjonował w świecie żywych. Mimo ponurej egzystencji los notabli był jednak nieco lepszy od stanu przeciętnego zmarłego (Münnich 2003, 8–10).

Także teksty biblijne stwierdzają, że po śmierci królowie zachowywali swoją godność (Iz 14,9; Ez 32,22–28), podobnie czytamy również np. o prorokach (1 Sm

28,14) (Lemański 2004, 87). W tym momencie zaskakujący jest tekst Hi 3,13–19, który mówi, że w świecie podziemnym znikną wszelkie podziały społeczne obecne w świecie żywych. Wydaje się, że jest to najprawdopodobniej zabieg literacki odwracający tradycyjne przedstawianie życia po śmierci. Jednakże o hierarchii społecznej w Szeolu literatura biblijna mówi bardzo niejasno.

Obie kultury bardzo podobnie przedstawiały ogólną kondycję zmarłego. Zarówno w wierzeniach mezopotamskich, jak i izraelskich los człowieka po śmierci był widziany raczej pesymistycznie. W Mezopotamii społeczność zmarłych odbijała porządek jaki panował za życia. Los króla, kapłanów i innych notabli był lepszy od kondycji zwykłych zmarłych. Również poszczególni zmarli mogli nieco poprawić swój stan dzięki godnemu pochówkowi i ofiarom składanym przez rodzinę. Biblia hebrajska nie przedstawia tak wyraźnie tego jak wyglądało życie po śmierci. W literaturze biblijnej pojawiają się tylko wzmianki o istnieniu hierarchii społecznej, jednak teksty raczej różnicują los narodów wrogich Izraelowi w oparciu o kryterium teologiczne. Teksty izraelskie zazwyczaj mówią o narodach, społecznościach, w przeciwieństwie do utworów mezopotamskich, gdzie dominuje raczej pespektywa jednostkowa. M. Münnich wskazuje, że w Mezopotamskich oraz biblijnych wyobrażeniach świata umarłych można *de facto* wyodrębnić dwa modele. Pierwszy, bardziej pesymistycznie przedstawiający kondycję zmarłych oraz drugi, w którym różne instytucje i pozycje społeczne świata żywych znajdują odbicie w strukturze podziemi (Münnich 2003, 15).

4. Bóg/bogowie a świat podziemny

W tym punkcie zostaną poruszone kwestie związane z obecnością i relacją Boga/bogów do świata podziemnego. Obie kultury cechuje zupełnie inna perspektywa teologiczna, więc już na wstępie wiadomo, że różnice w tym obszarze będą bardziej znaczące.

Najczęściej religię mezopotamską charakteryzuje się jako politeistyczną (Roux 2006, 80–85). Jest to jednak politeizm, w którym można zaobserwować pewne cechy monolatryzmu. Zakładając istnienie setek a nawet tysięcy bóstw poszczególne miasta-państwa posiadały jednak wyróżnionego boga patrona, który był szczególnym obiektem kultu. Religia starożytnego Izraela w okresie przed niewolą babilońską również może zostać scharakteryzowana jako monolatryzm. Wiara starożytnego Izraela przechodziła jednak ewolucję od monolatryzmu do monoteizmu absolutnego (Langkammer 2006, 132–135). Swoistą

cezurę stanowi tutaj okres wygnania babilońskiego. Dominująca rola YHWH nie podlegała dyskusji, a wraz z coraz większą świadomością monoteizmu absolutnego podejmowano próby demitologizacji obrazu YHWH i religii Izraela. Przedstawione założenia teologiczne determinują rozumienie relacji bogowie – świat podziemny w obu kulturach.

Mitologia mezopotamska przedstawia znaczną liczbę bogów i bogiń zamieszkujących krainę umarłych (szczegółowa prezentacja bytów zaludniających krainę umarłych: Nicko-Stępień 2017, 54–68). Na czele tego panteonu stoi mroczna para bóstw: Ereszkigal i jej małżonek Nergal. Obraz bogów cechuje bardzo wyraźny antropomorfizm, czego przykładem może być opowieść o burzliwym romansie wyżej wymienionej pary (*Nergal i Ereszkigal* [Drewnowska-Rymarz, Gawlikowska 2000, 120]). Praktyka składania darów przez przybywającego władcę (*Śmierć Gilgamesza* [Sarzyńska 2003, 89–90]; *Śmierć króla Urnammu z Uri* [Sarzyńska 2003, 118–120]) wskazuje na istnienie pewnej formy kultu w zaświatach.

Według starotestamentowej tradycji Szeol zamieszkiwali jedynie zmarli. Jak sugerują niektórzy egzegeci, w okresie przedwygnaniowym, pod wpływem kultury kananejskiej władzę nad krainą umarłych przypisywano Motowi (Lemański 2004, 88). Nawet jeśliby przyjąć słuszność takiej tezy, to pamiętać trzeba, że w późniejszej myśli teologicznej Szeol wiązano jedynie ze zmarłymi. Mieszkańcy zaświatów, według tradycyjnych wyobrażeń, pozostawali poza władzą YHWH i nie mogli oddawać mu czci (Ps 88, 11–13).

Problem władzy bóstw nieba i ziemi nad światem podziemnym ujawnia kolejną bardzo znaczącą różnicę pomiędzy obiema tradycjami religijnymi. Niektóre mity (*Zejście Inany...; Enlil i Ninlil; Zejście Isztar...*) przedstawiają przybycie od krainy umarłych bardzo znaczących bóstw, Enlila i Inany/Isztar. Enlil zaliczany jest do pierwszej triady bóstw panteonu mezopotamskiego (Roux 2006, 82–83), wraz z Anu i Enkim, zaś Inana/Isztar to najważniejsza bogini tegoż panteonu (Black, Green 1998, 86–89). Pobyt tego pierwszego boga jest związany z karą, na jaką został skazany za gwałt na Ninlil. Przebywając w zaświatach musi respektować prawa tam panujące i nie dostrzegamy tego, aby uznawano jego władzę i autorytet, jakie posiadał w świecie żywych. Aby ocalić swego nienarodzonego syna Suan musiał spłodzić trzy bóstwa zastępcze. Z kolei Inana/Isztar udała się do świata podziemnego dla przejęcia władzy. Ta próba okazała się jednak tragiczna w skutkach. Bogini została ogromnie upokorzona, zmuszona do ukłęknięcia nago przed Ereszkigal i w końcu zabita. Nawet najwięksi bogowie nie byli w stanie pomóc w przywróceniu do życia Inany/Isztar, dlatego musieli uciec się do podstępu. Tu pojawia się też motyw bóstwa zastępczego w miejsce bogini

Inany/Isztar. Te dwa przykłady pokazują, że bóstwa związane z ziemią i niebem nie miały władzy nad krainą umarłych, a co więcej, próba przejęcia takiego panowania kończyła się tragicznie. Świat podziemny jawi się, jako rzeczywistość całkowicie wyjęta spod władzy bóstw związanych z życiem. W tym kontekście rodzi się następujące, pytanie natury teologiczno-politycznej. Czy ten mitologiczny motyw podkreślający nieudaną próbę zagarnięcia władzy nad światem podziemnym nie służył sankcjonowaniu stratyfikacji antycznej społeczności ludów Mezopotamii?

W tradycji biblijnej zauważalny jest zupełni odwrotny proces. Tradycyjne wyobrażenia o Szeolu wskazywały, że YHWH nie posiada żadnej władzy nad tą krainą. Przebywający tam zmarli byli zupełnie odcięci od Jego panowania i nie mogli nawet oddawać mu czci (Ps 88,11–13). Jednak szereg tekstów biblijnych, które ogólnie można umiejscowić w okresie powygananiowym, coraz śmielej sugeruje, że YHWH posiadał władzę nawet nad światem umarłych i osobami tam przebywającymi (Hi 26,5–6; Ps 16,10–11; 49,15–16; 71,20; 73–23–24; 139,8; Iz 26,14.19) (Kołakowska-Przybyłek 2014). Wiele z tych fragmentów, używa obrazu świata podziemnego jako metafory, ale bez wątplenia są one świadectwem rozwoju, często intuicyjnego, idei panowania Boga nad Szeolem. J. Schreiner wyraził to stwierdzając, że „Jahwe sprawuje władzę nad państwem śmierci i umarłych; Jego panowanie nie kończy się na jego granicach” (Schreiner 1999, 204). Ten teologiczny impuls znajduje swój ostateczny wyraz w pojawieniu się idei zmartwychwstania (Dn 12,2; 2 Mch 7,9).

Interpretacja relacji Bóg/bogowie a świat podziemny zdeterminowane było założeniami teologicznymi. Te założenia różniły się wyraźnie w obu kulturach. W Mezopotamii politeizm/politeizm z cechami monolatrizmu powodował, że kraina umarłych „była zapełniona” bogami i boginiami, a ich obraz cechował znaczący antropomorfizm. Bogowie nieba i ziemi nie posiadali żadnej władzy w tej części kosmosu. Z kolei rozwijający się monoteizm izraelski skutkował tym, że za mieszkańców Szeolu uważano tylko zmarłych. W wyniku tego procesu rozwijała się także idea panowania YHWH nad światem podziemnym i zmarłymi. M. Münnich wskazuje, że idee monoteistyczne związane były z pesymistycznym obrazowaniem świata podziemnego i rozwijały się już na etapie przedwygnaniowym. Jednocześnie obok tego nurtu funkcjonował inny model świata podziemnego, zależny od tradycji kananejskiej, związany z dworem królewskim. W modelu tym obecne były bardziej wyraźne elementy kultu zmarłych. Po niewoli babilońskiej i po załamaniu się tradycyjnej doktryny retribucji doczesnej elementy tego drugiego modelu, który przetrwał na poziomie wierzeń

ludowych, mogły wpłynąć na rozwój takich idei eschatologicznych jak koncepcja zmartwychwstania (Münnich 2003, 19–23).

Podsumowanie

Porównanie koncepcji świata podziemnego w mitologii mezopotamskiej i literaturze biblijnej wskazuje, że obie kultury w ogólnym zarysie podobnie przedstawiały obraz tej krainy. Podobieństwa związane były z kwestią lokalizacji zaświatów pod powierzchnią ziemi i praocceanu, ponurym i mrocznym krajobrazem oraz pesymistyczną wizją losu człowieka po śmierci. Szczegółowe spojrzenie ujawnia jednak szereg różnic. Po pierwsze świat podziemny w mitologii Międzyrzecza przypominał starożytne miasto, a struktura społeczna tam panująca odbijała obraz społeczeństwa świata żywych. Tradycja biblijna w tych względach była bardziej niejasna. Szeol był postrzegany jako pustkowienie lub cmentarzysko. Wprawdzie wspomina się o istnieniu hierarchii społecznej podobnej do tej na ziemi, ale nacisk kładzie się raczej na ukazanie losu narodów wrogich Izraelowi. Największe różnice widać w związku z relacją bogów do świata podziemnego. Mezopotamski politeizm lub politeizm o cechach monolatrizmu oraz Izraelski monoteizm posiadają diametralnie różniący się obraz Boga/bogów. Sumeryjskie i akadyjskie bóstwa nieba i ziemi nie mają żadnej władzy nad zaświatami, są mocno powiązane z hierarchią i pełnionymi przez siebie rolami. Przeciwnie uważa tradycja biblijna ST, gdzie przekonanie o władzy YHWH nad Szeolem stopniowo narastało, pod wpływem rewolucyjnego impulsu jakim był monoteizm absolutny.

Powyższe porównanie wskazuje na istnienie wspólnego i ogólnie podobnego wyobrażenia o świecie podziemnym. Ten substrat w obu tradycjach różnicował się pod wpływem różnych czynników geograficznych, społecznych i religijnych. Widać to wyraźnie na przykładzie urbanistycznego krajobrazu zaświatów w Mezopotamii, mniej uwypuklonego w kulturze starożytnego Izraela. Oczywiście na akadyjskie wyobrażenia o świecie podziemnym kluczowy wpływ miała tradycja sumeryjska. Z kolei starsze warstwy semickiej tradycji biblijnej dotyczącej świata podziemnego kształtowały się pod wpływem kultury kananejskiej, a ta z kolei pod wpływem kultury mezopotamskiej. Jednak wraz z ewolucją oryginalnej świadomości teologicznej związanej z rozwojem idei monoteizmu absolutnego obserwujemy stopniową modyfikację wyobrażeń eschatologicznych starożytnych Izraelitów. Nie można wskazać żadnej bezpośredniej relacji intertekstualnej pomiędzy konkretnymi mitami mezopotamskimi a teksami biblijnymi. Należy

również zaznaczyć, że świat podziemny nie był przedmiotem głównego zainteresowania zarówno dla mieszkańców Mezopotamii oraz dla natchnionych autorów biblijnych. Obie kultury, mezopotamska oraz izraelska, były zasadniczo nastawione na świat doczesny, stąd obserwujemy relatywnie słabo rozwiniętą refleksję eschatologiczną. Wystarczy zestawić ze sobą obraz świata podziemnego w mitologii mezopotamskiej oraz biblijnej z eschatologią starożytnych Egipcjan.

Bibliografia

- Black, Jeremy; Green, Anthony. 1998. *Słownik mitologii mezopotamskiej*. Katowice: Książnica.
- Bloch-Smith, Elizabeth M. 1992. *Judahite Burial Practices and Beliefs about Dead*. Journal for the Study of the Old Testament Monograph Series. Sheffield: JSOT Press
- Drewnowska Rymarz Olga; Gawlikowska, Krystyna i in. 2000. *Mity akadyjskie*. Antologia Literatury Mezopotamskiej. Warszawa: Agade.
- Drewnowska Rymarz, Olga; Łyczkowska, Krystyna; Sandowicz, Małgorzata; Stępniewska Teresa. 2005. *Do Boga, Pana mego, mów! Babilońskie i asyryjskie hymny, modlitwy, zaklęcia i rytuały* Antologia Literatury Mezopotamskiej. Warszawa: Agade.
- Goniszewski, Piotr. 2020. „Obraz świata podziemnego w świetle wybranych mitów mezopotamskich”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 27: 31–47.
- Hallote Rachel S. 2001. *Death, Burial, and Afterlife in the Biblical World. How the Israelites and Their Neighbors Treated the Dead*. Chicago: Ivan R. Dee.
- Horowitz, Wayne. 1998. *Mesopotamian Cosmic Geography*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Joohnston, Philip S. 2010. *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Katz, Dina. 2003. *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda: CDL Press.
- Kołąkowska-Przybyłek, Zuzanna. 2014. *Władza Boga nad krainą umarłych w Starym Testamencie oraz w literaturę okresu drugiej Świątyni*. Pelpin: Bernardinum.
- Kucharski, Jacek. 1998. *Spocząć ze swymi przodkami*. Jak rozumieć Pismo Święte 10. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Langkammer, Hugolin. 2004. *Życie po śmierci. Eschatologia Starego i Nowego Testamentu*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Lemański, Janusz. 2004. „Sprawisz abym ożył!” (Ps 71,20b). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*. Rozprawy i studia 532. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Lemański, Janusz. 2011. „Hebrajski Szeol na tle wyobrażeń eschatologicznych sąsiednich kultur”. *Scripta Biblica et Orientalia* 3: 67–97.
- Lewis Theodore J. 1989. *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*. Harvard Semitic Monographs 39. Atlanta: Scholar Press

- Liwak, Rüdiger. „Rephaim”. In: *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, edited by G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry, Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub.
- Łach, Stanisław. 1990. *Księga Psalmów*. Pismo Święte Starego Testamentu IX.1. Poznań: Pallottinum.
- Łyczkowska, Krystyna. 2002. *Epos o Gilgameszu*. Antologia Literatury Mezopotamskiej. Warszawa: Agade.
- Münnich, Maciej. 2003. „Przemiany pierwotnych wierzeń dotyczących świata umarłych w Biblii hebrajskiej na tle wierzeń bliskowschodnich”. *Roczniki Humanistyczne* 51/2: 5–27.
- Nicko-Ściepień, Paulina. 2017. *Mezopotamski świat podziemny i jego wpływ na koncepcje biblijnego Szeolu*. Archeolog czyta Biblię. Wrocław: Wydawnictwo TUM.
- Rouillard-Bonraisin, Hedwige. 1995. „Rephaim”. In: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, edited by Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst. Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub.
- Roux, Georges. 2006. *Mezopotamia*. Dzieje Orientu. Warszawa: Dialog.
- Sarzyńska, Katarzyna. 2000. *Mity sumeryjskie*. Antologia Literatury Mezopotamskiej. Warszawa: Agade.
- Sarzyńska, Katarzyna. 2003. *Eposy sumeryjskie*. Antologia Literatury Mezopotamskiej. Warszawa: Agade.
- Schmidt Brian B. 1994. *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*. Forschungen zum Alten Testament 11. Tübingen: Eisenbrauns.
- Schreiner, Josef. 1999. *Teologia Starego Testamentu*. Warszawa: PAX.
- Spronk Klaas. 1986. *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Alter Orient und Altes Testament 219. Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn.
- Toboła, Łuksza. 2008. *Cykl Baala z Ugarit*. Kraków–Mogilany: Enigma Press.
- Tromp Nicholas J. 1969. *Primitive conceptions of death and the nether world in the Old Testament*. Roma: Pontifical Biblical Institute.
- Tronina, Antoni, 2006. *Podstawy gramatyki języka ugaryckiego*. Studia Biblica. Kielce: Verbum.