

MACIEJ MÜNNICH

PRZEMIANY PIERWOTNYCH WIERZEŃ  
DOTYCZĄCYCH ŚWIATA UMARŁYCH W BIBLIJ HEBRAJSKIEJ  
NA TLE WIERZEŃ BLISKOWSCHODNICH

1.1 Jak starożytni Izraelici wyobrażali sobie życie przyszłe? Najczęściej odpowiadano na to pytanie w sposób dość uproszczony: Po śmierci czekał ich Szeol, w którym wszystko jest szare, egzystencja tam jest tylko odbłaskiem życia na ziemi, a tak naprawdę zmarli cały czas śpią. Dopiero gdzieś w III/II w. pojawiła się koncepcja zmartwychwstania, która zrewolucjonizowała wyobrażenia odnoszące się do życia przyszłego. Wyobrażano sobie więc cały proces jako przejście od – jak to nazywano – teologii konserwatywnej do postępowej, czyli od wierzeń pierwotnych, do tych mówiących o zmartwychwstaniu<sup>1</sup>. Taki uproszczony obraz przedstawiano w syntezach historii religii Izraela, gdzie zwykle znaleźć można jeden rozdział o pierwotnych, ujednoliconych wyobrażeniach Szeolu, a drugi o idei zmartwychwstania<sup>2</sup>. Kiedy jednak zaczęto odchodzić od dawnego poglądu mówiącego

---

Dr MACIEJ MÜNNICH – asystent przy Katedrze Historii Starożytnej Instytutu Historii KUL; e-mail: munnich@kul.lublin.pl

<sup>1</sup> Zob. np.: A. A. D i l l e l l a, *Conservative and Progressive Theology: Sirach and Wisdom*, „The Catholic Biblical Quarterly” 28(1966), s. 139-154; J. J. C o l l i n s, *The Root of Immortality: Death in the Context of Jewish Wisdom*, „Harvard Theological Review” 71(1978), s. 177-192; w literaturze polskiej: L. S t a c h o w i a k, *Idea życia po śmierci w Starym Testamencie*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. V, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1982, s. 9-26.

<sup>2</sup> H. R i n g g r e n, *Israelite Religion*, London 1969<sup>2</sup>, s. 239-247, 322-323 (pierwsze wydanie oryginału niemieckiego w 1963); G. F o r e r, *Geschichte des Israelitische Religion*, Berlin 1968, s. 216-222, 397-402 (tu zaznaczono już istnienie wyjątkowych przypadków, takich

o niewielkim znaczeniu wierzeń dotyczących świata przyszłego w religii Izraela<sup>3</sup> i dokładniej badano wyobrażenia Szeolu i warunków w nim panujących, okazało się, że obraz nie jest jedynie dwudzielny. Zauważono różnorodność wyobrażeń odnoszących się do świata podziemnego. Początkowo szczególnie zaczęto podkreślać wizję szczęśliwego bytowania umarłych i możliwość ich dobroczynnego wpływu na żywych<sup>4</sup>. Długo uważano, że z owej mozaiki poglądów nie da się ułożyć sensownej całości<sup>5</sup>. Od połowy lat osiemdziesiątych jednak coraz dokładniej opisuje się izraelskie wierzenia dotyczące świata pozagrobowego. Wspomnieć tu można trzy, bodaj najważniejsze, prace: K. Spronka, T. J. Lewisa i B. B. Schmidta<sup>6</sup>. Jednak, jak się wydaje, żadne z tych dzieł nie przedstawiło przekonującej rekonstrukcji przemian izraelskich wyobrażeń o krainie umarłych, koncentrując się z reguły na związkach między wierzeniami hebrajskimi i syryjskimi, szczególnie ugaryckimi i eblaickimi.

1.2 Przede wszystkim należy przedstawić różne biblijne wyobrażenia odnoszące się do świata pozagrobowego, następnie postarać się zrozumieć występujące różnice, a na koniec ułożyć owe koncepcje w logiczny ciąg. Podstawowym źródłem jest tu oczywiście Biblia, choć często trzeba będzie zwracać się ku tekstom mezopotamskim i syryjskim, które stanowią bogaty materiał porównawczy. Będą one jednak przedstawiane jedynie dla ukazania podobieństw

---

jak Henoch, Eliaszy czy wskrzeszenia zmarłych); W. H. Schmidt, *The Faith of the Old Testament. A History*, Oxford 1983 (wydanie angielskie oparte na czwartym wydaniu niemieckim z 1982, poszerzonym o ekskursy, w tym jeden o życiu pozagrobowym (s. 268-277), gdzie autor zaznacza, że „quite different ideas about the dead can exist side by side unassimilated”, ale jako przykład podaje egzystowanie umarłych w ciemnym Szeolu i w – chyba również ciemnym – grobie). Kolejna synteza historii religii Izraela, autorstwa R. Alberta (*Religionsgeschichte Israel in alttestamentliche Zeit*, Bd. 1-2, Göttingen 1992) ogranicza się do omówienia na niespełna czterech stronach pierwotnego kultu przodków w czasach patriarchów (s. 63-67). Nie lepiej przedstawia się omówienie problemu w teologiach Starego Testamentu.

<sup>3</sup> Zob. jeszcze Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, New York 1960, s. 312; R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, London 1973<sup>2</sup>, s. 56-61.

<sup>4</sup> K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Neukirchen-Vluyn 1986; J. A. Mindling, *Hope for a Felicitous Afterlife in Psalm 16, 49 and 73*, „Laurentianum” 32(1991), s. 305-369.

<sup>5</sup> N. J. Tromp czuł się zmuszony wyznać swą niewiedzę; zob. tenże, *Primitive conceptions of death and the nether world in the Old Testament*, Rome 1969, s. 209-210. Podobnie J. A. Mindling uważał, że wobec braku wystarczających danych wszelkie rekonstrukcje przemian w wyobrażeniach świata umarłych będą jedynie hipotetyczne. Tenże, *Hope for*, s. 309-310.

<sup>6</sup> Spronk, *Beatific Afterlife*; T. J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (Harvard Semitic Monographs 39), Atlanta 1989; B. B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (Forschungen zum Alten Testament 11), Tübingen 1994.

bądź różnic z tekstem biblijnym i takie też będzie kryterium ich doboru. Źródła pisane będą konfrontowane ze znaleziskami archeologicznymi.

2.1 Najłatwiejszy do zauważenia jest obraz przedstawiający Szeol jako krainę ponurą i nieprzyjazną. Panuje w niej mrok (*ḥōšek* – Jb 10, 21; 17, 13; Ps 88, 13a; 143, 3; Lam 3, 6), ciemność<sup>7</sup> (*šalmāwet* – Jb 10, 21-22; 38, 17), cisza (*dûmāh* – Ps 94, 17; 115, 17). Wszystko pokrywa proch (*āfār* – Jb 7, 21; 17, 16; 20, 11; Ps 22, 16. 30; Iz 26, 19; Dn 12, 2), posłaniem zmarłych jest robactwo (Jb 21, 6; Iz 14, 11), na którym oni leżą śpiąc, czy raczej będąc pogrążeni w letargu (Jb 3, 13, 14, 12; 17, 13; Ps 13, 5; 22, 30; 76, 6; 139, 8; Jr 51, 39. 57; Dn 12, 2; zob. także Syr 30, 17). Zapomnieli oni o świecie żywych (Jb 14, 21; 21, 21; Ps 88, 13b), nie mają już zresztą żadnej wiedzy (Koh 9, 5. 10). Wegetują jedynie w podziemnej krainie przedstawianej na kształt miasta z bramami (Jb 17, 16; 38, 17; Ps 9, 14; 107, 18; Iz 38, 10; zob. także Mdr 16, 13). Z Szeolu nie ma już powrotu (2 Sm 12, 23; Jb 7, 9; 10, 21; 16, 22; Ps 78, 39), wszyscy zmarli są tam sobie równi (Jb 3, 18-19; 21, 23-26; Koh 2, 16; 3, 20; 5, 14-15; 9, 2-6. 10).

2.2. Ten obraz przypomina mezopotamskie wyobrażenia krainy umarłych, zawarte w takich mitach, jak *Zejsście Inanny / Isztar do świata podziemnego*, *Nergal i Ereszkigal*, *Sen Księcia Kummy*, sumeryjskie opowiadanie o Gilgameszu, Enkidu i świecie podziemnym oraz jego akkadyjski odpowiednik w *Eposie o Gilgameszu*. Wystarczy tu przytoczyć najbardziej bodaj znany fragment, odnoszący się do krainy śmierci, zaczerpnięty z *Zejsścia Isztar*, w którym bogini ta zmierza „Ku domowi ciemności, siedziby Irkalla / ku domowi, którego nie opuścił nikt, kto doń wstąpił, / ku drodze, z której nie ma powrotu [...] Gdzie proch jest ich (zmarłych) potrawą, a glina ich pożywieniem, / gdzie światła nie widzą mieszkając w ciemności, / przyodziani są jak ptaki, skrzydła ich odzieżą, / gdzie na drzwiach i ryglach leży proch” (ANET 107, w. 4-6, 8-11). Wszyscy niezależnie od stanu prowadzą tam nędzną, senną egzystencję, o ile po prostu nie śpią snem wiecznym, jak to zaznacza *Epos o Gilgameszu* w słowach: „śpiący i zmarli – jakże są podobni” (ANET 93, w. 33). Sen ten jest pogrążeniem się w zupełnym bezruchu, jak

---

<sup>7</sup> Lepiej oddaje sens tego wyrazu LXX tłumacząc go przez σκιά θανάτου – „cień śmierci”, jest to jednak etymologicznie nieuzasadnione. Zob. T r o m p, *Primitive conceptions*, s. 141-143; D. W. T h o m a s, *Salmāwet in the Old Testament*, „Journal of Semitic Studies” 7(1962), s. 191-200; t e n ż e, *SLMWT, 'Deep Darkness', or 'Shadow of Death'?*, „Papers of the Chicago Society of Biblical Research” 29(1984), s. 5-20; ostatnio G. M a z z i n i, *On Meaning of salmāwet. A Discussed Word in the Old Testament*, „Studi Epigrafici e Linguistici” 16(1999), s. 79-83.

o tym świadczy prośba do dziecka, które nie chce zasnąć: „Jak zmarły obyś ty nie (było w stanie) zmienić boku (na którym śpisz)”<sup>8</sup>. Pojawiają się jednak, choć rzadko, teksty świadczące o postrzeganiu snu w świecie umarłych jako czegoś względnie pozytywnego, na przykład inskrypcja na grobie Sennacheryba mówi: „Pałac snu, grób odpoczynku, wieczne mieszkanie Sennacheryba, króla świata, króla Assur” (TUAT 2, 477B, w. 1-4)<sup>9</sup>. Wydaje się jednak, że takie wyobrażenia uzależnione są od ofiar składanych umarłym, o czym niżej. Jediną istotną różnicą pomiędzy „pesymistycznym” obrazem Szeolu a przedstawionymi powyżej wierzeniami mezopotamskimi jest występowanie różnych bogów i całej armii demonów w tekstach sumeryjskich i akkadyjskich. Światem podziemnym władają wspólnie Nergal i Ereszkigal wraz z Anunnakami, mając na swych usługach wezyra Namtara, odźwiernego Neti, przewoźnika Humat-Tabal i nieskończoną liczbę pomniejszych demonów, rekrutujących się głównie ze zmarłych, pozbawionych odpowiednich rytuałów żałobnych. Bóstwa te i demony napełniają przerażeniem tak podziemie, jak i świat żyjących, jak to obrazowo ukazuje wizja księcia Kummy.

2.3. Podobne senne bytowanie można, choć rzadziej, spotkać w źródłach zachodnich Semitów. Tam jednak sen jest przedstawiony raczej jako wieczny odpoczynek, podobnie jak to ma miejsce w mowach Joba. Daniel prosi Baala, aby ten połamał skrzydła ptakom, które krążąc nad grobem Aqhata zakłócałyby jego sen (KTU 1. 19. IV. 42-45). Podobnie Tabnit, król Sydonu, przeklina w tekście umieszczonym na swym sarkofagu każdego, kto by ośmielił się zakłócać jego spokój (KAI 13), choć w tym wypadku nie ma wprost mowy o pograżeniu zmarłego we śnie. Wydaje się zatem, że zachodni Semici mieli łagodniejszą „pesymistyczną” wersję obrazu krainy śmierci. Wprawdzie zmarli również nie wykazywali żadnej aktywności, ale też nie ma mowy o dolegliwościach, czy męczarniach w świecie podziemnym.

3.1. Drugi obraz krainy śmierci w Biblii nie jest już tak ponury. Okazuje się, że zmarli wcale nie są pograżeni w letargu, lecz prowadzą życie podobne do ziemskiego, choć oczywiście jest to tylko życie cieni. Królowie zasiadają na tronach, a gdy przybywa do Szeolu ich ziemski przeciwnik, witają go

---

<sup>8</sup> J. A. Scurlock, *Ghosts in the Ancient Near East: Weak or Powerful?*, „Hebrew Union College Annual” 68(1997), s. 82.

<sup>9</sup> Dodatkowym problemem w zrozumieniu tekstów akkadyjskich, mówiących o śnie w krainie umarłych, jest częste używanie czasownika *salālu*, który może znaczyć zarówno „leżeć”, jak i „spać”. Dobrym przykładem problemów stąd wynikających jest różnica w tłumaczeniu tego samego tekstu przez J. Scurlock (*Ghosts*, s. 81) oraz J. N. Postgate (*Neo-Assyrian Royal Grants and Decrees*, (Studia Pohl: Seria Maior 1), Rome 1969, s. 37).

sarkastycznymi uwagami (Iz 14, 9-10). Wojownicy zstępują do świata podziemnego w pełnym rynsztunku (Ez 32, 27), a zmarłego Samuela można rozpoznać po jego charakterystycznym płaszczu (1 Sm 28, 14). Ten ostatni przykład pochodzi z opisu wywołania ducha Samuela przez wróżkę z Endor. Samuel przepowiada tam przyszłość Saulowi, a zatem zmarli nie tylko nie utracili swej ziemskiej wiedzy (Samuel rozpoznaje Saula), ale nawet posiadli wiedzę, której zwykły śmiertelnik mieć nie może. Co więcej, mogą udzielać owych informacji żywym poprzez nekromancję, choć nie zawsze robią to chętnie (Samuel pyta Saula z wyrzutem: „Dlaczego mi nie dajesz spokoju?”). Nekromancja poświadczona jest także w Księdze Izajasza (Iz 29, 4 – zapowiedź, że głos pokonanej Jerozolimy będzie podobny do głosu upiora z ziemi; najprawdopodobniej także 65, 4), w Księgach Królewskich (1 Krl 21, 6; 2 Krn 33, 6; 2 Krl 21, 6), zaś zakazy i polemiki proroków są oczywistym dowodem jej praktykowania (Kpł 19, 31; 20, 6. 27; Pwt 18, 11; 1 Sm 28, 3; 2 Krl 23, 24; Iz 8, 19-20a<sup>10</sup>), a co za tym idzie, przekonania o nadzwyczajnej wiedzy zmarłych. Zresztą jedna z nazw zmarłych to *jiddē’ōnîm* – „wiedzący”. Mają oni nie tylko wiedzę, lecz także wyjątkową moc. Przypadkowe dotknięcie kości Elizeusza przywróciło życie umarłemu (2 Krl 13, 20-21). Być może z taką właśnie nadzwyczajną mocą wiążą się inne nazwy zmarłych, takie jak *’ēlōhîm* – „bogowie”<sup>11</sup> i *rēfā’îm* czyli „uzdrawiający”, choć możliwa jest także inna etymologia tego wyrazu, która prowadzi do znaczenia „słabi”, co wpisywałoby się raczej w „pesymistyczną” wizję Szeolu. Przy omawianiu „optymistycznego” obrazu świata podziemnego w Biblii nie można brać pod uwagę wyjątkowych przypadków Henocha czy Eliasza, ponieważ

<sup>10</sup> Niekiedy dostrzega się także pijacką ekstazę w celach nekromantycznych w Iz 28, 15. 18; tak: B. Halpern, *‘The Excremental Vision’: The Doomed Priests of Doom in Isaiah 28*, „Hebrew Annual Review” 10(1986), s. 109-121; K. van der Toorn, *Echoes of Judean Necromancy in Is 28*, 7-22, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 100(1988), s. 199-217; za nimi: A. Jeffers, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, Leiden 1996, s. 167. Twierdzenie to oparte jest jednak na domniemanym związku *marzēaḥ* z kultem zmarłych. T. J. Lewis (*Cults of the Dead*, s. 134) popierał to przypuszczenie, dodatkowo proponując jako przykład nekromancji Iz 45, 18-19 (s. 142, opierając się na N. J. Tromp, *Primitive conceptions*, s. 96-97) oraz Iz 56, 9-57, 13 (s. 143-153, wcześniej swą koncepcję przedstawił w *Death Cult Imagery in Isaiah 57*, „Hebrew Annual Review” 11(1987), s. 267-284). Wszystkie te przykłady są jednak kontrowersyjne.

<sup>11</sup> B. B. Schmidt, *The <Witch> of En-Dor, 1 Samuel 28, and Ancient Near Eastern Necromancy*, w: *Ancient Magic and Ritual Power*, eds. M. Meyer, P. Mirecki, Leiden–New York–Köln 1995, s. 111-129, a wcześniej w *Israel’s Beneficent Dead*, s. 201-220 uzasadniał, że *’ēlōhîm* w 1 Sm 28, 13 odnosi się do bóstw świata podziemnego, jest jednak w swym twierdzeniu osamotniony.

Biblia nie opisuje ich śmierci, zatem nie przebywają oni w krainie umarłych. Stanowią oni osobną kategorię herosów biblijnych.

3.2. Również w wierzeniach mezopotamskich można znaleźć wyobrażenia, które odbiegają od ponurej wizji letargu w krainie pełnej prochu i zakładają nieco większą aktywność zmarłych. I tak Gilgamesz po swej śmierci składa bogate dary bogom podziemia i staje się jednym z sędziów Krainy bez powrotu. Można co prawda zarzucić, że Gilgamesz nie jest zwykłym śmiertelnikiem, ale nie da się tego powiedzieć o Urnammu, historycznym, pierwszym królu III dynastii z Ur, którego zejście do Kur jest opisane w podobny sposób. Po złożeniu darów dla bogów zostaje mu przydzielona świta i odpowiednie miejsce w świecie umarłych. Nie jest to co prawda wystarczające, aby zagłuszyć tęsknotę Urnammu za życiem ziemskim, ale też nie jest to z pewnością sennie i ubogie bytowanie w prochu z gliną jako pożywieniem. Podobnie przynajmniej chwilową aktywność zmarłych zakładają rytuały nekromantyczne, były one jednak w Mezopotamii praktykowane stosunkowo rzadko. Najbardziej znanym przykładem jest wywołanie ducha Enkidu przez Gilgamesza. Kilka innych tekstów związanych z nekromancją zebrał I. L. Finkel, jednak – jak sam zaznacza – „w oczach zdecydowanej większości [mieszkańców Mezopotamii] lepiej było zmarłych pozostawić w spokoju”<sup>12</sup>. Wskazuje to na przewagę obrazu „pesymistycznego”

3.3. Natomiast wydaje się, że w świecie Semitów Zachodnich obraz krainy śmierci, w której zmarli przejawiają pewną aktywność, jest dominujący. Zmarli władcy mogą ucztować wraz z bogami, przynajmniej tak mówi inskrypcja Panammu I, króla północno-syryjskiego Sam'al (KAI 214). W tekstach z Ugarit *rāpi'ūma* najpewniej zmarli przodkowie<sup>13</sup> udają się w trzy-

---

<sup>12</sup> I. L. F i n k e l, *Necromancy in Ancient Mesopotamia*, „Archiv für Orientforschung” 29/30(1983/1984), s. 1-17; zob. także J. A. S c u r l o c k, *Magical Uses of Ancient Mesopotamian Festivals of Dead*, w: *Ancient Magic*, s. 93-107; F. H. C r y e r, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation* (Journal for the Studies of the Old Testament. Supplement Series 142), Sheffield 1994, s. 181-183; T. P o d e l l a, *Nekromantie*, „Theologische Quartalschrift” 177(1997), s. 121-133. J. Tropper (*Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament* (Alter Orient und Altes Testament 223). Neukirchen-Vluyn 1989, s. 58-60), starał się wykazać dużą popularność nekromancji na starożytnym Bliskim Wschodzie, jednak w odniesieniu do Mezopotamii był w stanie do tekstów zaprezentowanych przez Finkla dodać jedynie parę przykładów występowania w słownikach sumero-akkadyjskich wyrazu *mušelu/mušelitu*, który określał nekromantę/kę.

<sup>13</sup> Z nowszych prac na ten temat zob.: B. B. S c h m i d t, *Israel's Beneficent Dead*, s. 71-93. Autor widzi w *rpum* zarówno żywych, jak i zmarłych przedstawicieli elity. W. T. Pitard zarówno w *A New Edition of the 'Rapi'ūma' Texts: KTU 1.20-22* („Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 285(1992), s. 33-77), jak i w *The RPUM Texts*, (w: *Hand-*

dniową podróż rydwanami, aby przybyć na ucztę, która trwa aż siedem dni (KTU 1. 20-22). Podobnie w tekście KTU 1. 161 są oni zaproszeni do wzięcia udziału w rytuale objęcia władzy przez nowego władcę. Nie można im zatem odmówić aktywności. *Rāpi'ūma* mogą również błogosławić (KTU 1. 108) oraz, o ile poprawnie interpretujemy inny tekst (KTU 1. 124), uzdrawiać żywych<sup>14</sup>. Dyskusyjne jest, czy zmarli są nazywani bogami, co implikowałoby również boską moc i witalność<sup>15</sup>. Tym niemniej wydaje się, że obraz zmarłych, przynajmniej królów, bytujących w dość dobrych warunkach był rozpowszechniony wśród zachodnich Semitów.

4.1 Należy jeszcze poruszyć sprawę kultu zmarłych, szczególnie wobec tezy Schmidta, że składanie ofiar nie świadczy o kulcie zmarłych, lecz ma dowodzić ich słabości i zdania wyłącznie na troskę ze strony żyjących. Owa troska ma wynikać jedynie z życzliwości i sentymentu, nie wiąże się zaś z czcią, czy też strachem przed umarłymi. Zatem nie można mówić o kulcie zmarłych w Biblii<sup>16</sup>. W ten sposób można dowieść słabości i braku kultu również wszystkich bogów świata starożytnego, ponieważ składanie im ofiar świadczyłoby o ich bezsilności i konieczności pomocy ze strony ludzi. Taki sposób argumentacji nazbyt mocno nagina rzeczywistość do swych założeń<sup>17</sup>. Zdecydowanie bardziej uzasadniony jest powszechnie uznawany po-

---

*book of Ugaritic Studies*, eds. W. G. E. Watson, N. Wyatt (Handbuch der Orientalistik. Abt. 1. Bd. 39). Leiden–Boston–Köln 1999, s. 259-269) pozostawia problem otwarty do czasu znalezienia nowych źródeł. Natomiast nawet nader krytyczny w sprawach kultu zmarłych D. Pardee (*Marzihu, Kispu and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View*, w: *Ugarit, religion and culture*, eds. N. Wyatt, W. G. E. Watson, J. B. Lloyd (Ugaritisch-Biblische Literatur 12), Münster 1996, s. 273-287) widzi w *rpum* zmarłych. Podobnie uważa większość naukowców, zob. np.: L e w i s, *Cults of the Dead*, s. 5-46; M. D i j k s t r a, *The Legend of Danel and the Rephaim*, „Ugarit-Forschungen” 20(1988), s. 35-52; J. N. F o r d, *The ‘Living Rephaim’ of Ugarit: Quick or Defunct?*, „Ugarit-Forschungen” 24(1992), s. 73-101; H. R o u i l l a r d - B o n r a i s i n, *Rephaim*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, eds. K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, Leiden–New York–Köln 1995 (dalej jako DDD) s. 1307-1324; *Ugaritic Narrative Poetry*, ed. S. B. Parker (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World Series 9), Atlanta 1997, s. 196.

<sup>14</sup> Zob.: M. D i e t r i c h, O. L o r e t z, *Mantik in Ugarit: Keilalphabetische Texte der Opferschau, Omensammlungen, Nekromantie* (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 3), Münster 1990, s. 205-240.

<sup>15</sup> Za boskością zmarłych opowiadają się np. S p r o n k, *Beatific Afterlife*, s. 147-149; L e w i s, *Cults of the Dead*, s. 47-52; J. F. H e a l e y, *Ilib*, DDD, s. 836-840; K. van der T o o r n, *Family religion in Babylonia, Syria, and Israel* (Studies in the History and Culture of Ancient Near East 7), Leiden 1996, s. 156-160.

<sup>16</sup> S c h m i d t, *Israel's Beneficent Dead*, s. 275.

<sup>17</sup> Zob. krytykę tezy Schmidta: S c u r l o c k, *Ghosts*, s. 83.

gląd, iż ofiary dla zmarłych wynikają bądź z obawy przed nimi, bądź składane są dla zjednania sobie ich przychylności. W Biblii znaleźć można wiele fragmentów świadczących o kulcie zmarłych. Wyrażał się on między innymi poprzez składanie ofiar dla zmarłych. Najbardziej jaskrawym przykładem jest wtórnokanoniczny fragment Tb 4, 17, gdzie zawarty jest wprost nakaz składania ofiar dla pobożnych zmarłych. Jednak zwykle mamy do czynienia z zakazami, bądź też teksty odnoszą się wrogo do praktyki ofiarowywania pożywienia zmarłym (Pwt 26, 14; Ps 106, 28; Bar 6, 26; zob. Syr 30,18; prawdopodobnie 1 Sm 1, 21; 2, 19; 20, 6. 29). Materiał archeologiczny potwierdza zasadność ponawianych zakazów, ponieważ w grobach znajdowane są pozostałości po ofiarach z pokarmów i drobiazgi codziennego użytku. Częstotliwość ich występowania maleje jednak, choć nigdy nie zanika zupełnie, nawet w czasach drugiej świątyni po rozpowszechnieniu się ossuariów<sup>18</sup>. Innym rytym związanym z kultem zmarłych jest stawianie pomników mających zapewnić trwałość imienia (2 Sm 18, 18). Ciekawe, że niektóre obrzędy żałobne (strzyżenie i nacinanie się), niekoniecznie przecież wiążące się z kultem zmarłych, były zakazywane (Kpł 19, 27-28; Pwt 14, 1), co zresztą wcale nie przeszkadzało w praktykowaniu ich nawet przez tych, którzy uważali się za wiernych wyznawców Jahwe, jak na przykład Job (Jb 1, 20; ale też: Iz 15, 2; Jr 7, 29; 16, 6; 41, 5; 47, 5; 48, 37)<sup>19</sup>. A zatem można wnioskować, że starożytni Izraelici albo czcili swych zmarłych licząc na pomoc, albo też starali się zabezpieczyć przed niebezpieczeństwem z ich strony przez spełnianie różnego rodzaju rytów. Być może oba motywy mogły mieć miejsce równocześnie. Wynika stąd, że zmarli mieli odpowiednią moc, by pomagać, lub szkodzić. Zdaje się to wskazywać na obraz przedstawiający zmarłych jako osoby względnie aktywne, jednak niestety takie powiązanie byłoby zbyt daleko idącym uproszczeniem. Można to jednak zauważyć dopiero po porównaniu

---

<sup>18</sup> Najkompletniejszą pracą omawiającą pochówki hebrajskie (niestety tylko z czasów pierwszej świątyni) jest: E. M. Bloch - Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs about Dead* (Journal for the Study of the Old Testament Monograph Series 7), Sheffield 1992; zob. także: t a ż, *The Cult of the Dead in Judah: Interpreting the Material Remains*, „Journal of Biblical Literature” 111(1992), s. 213-224; R. W e n n i n g, *Bestattungen in königszeitlichen Juda*, „Theologische Quartalschrift” 177(1997), s. 82-93. Dla czasów późniejszych zob. E. M. Meyers, *Jewish Ossuaries. Reburial and Rebirth* (Biblica et Orientalia 24), Rome 1971; nieco nowszy artykuł R. Hachili, A. Killebrew, *Jewish funerary customs during the Second Temple period*, „Palestine Exploration Quarterly”, 115(1983), s. 109-139.

<sup>19</sup> Najszerzej o kulcie zmarłych w Izraelu pisze T. J. Lewis (*Cults of the Dead*). Zob. także: K. van der Toorn, *Ein verborgenes Erbe: Totenkult in frühen Israel*, „Theologische Quartalschrift” 177(1997), s. 105-120.

wierzeń hebrajskich z wierzeniami Mezopotamii i Syrii, ponieważ Biblia nigdzie wprost nie mówi, dlaczego należy sprawować rytuały funeralne, bądź dlaczego kult zmarłych w mniejszym, lub większym stopniu jest zakazany. Brak wyjaśnienia skutków, jakie powoduje dla zmarłych, dany rytuał, lub też jego zaniechanie, uniemożliwia przedstawienie wyobrażeń krainy śmierci stojących za tymi rytuałami. Konieczne jest zatem odwołanie się do materiału porównawczego.

4.2. Dla mieszkańców Mezopotamii odpowiedni pochówek, a później regularne składanie ofiar dla zmarłych i wspomnianie ich imion miało pierwszorzędne znaczenie, ponieważ jasno przekładało się na bytowanie zmarłych w zaświatach. Im bogatsze wyposażenie grobu i obfitsze późniejsze ofiary, tym znośniejsze było życie w podziemnym świecie. Brak pochówku uniemożliwiał wstęp do królestwa Ereszkigal i Nergala (podobnie jak brak obola w świecie greckim) i powodował, że cień zmarłego błakał się po ziemi starając się wymusić na ludziach potrzebne dary. Środkiem do tego były wszelakie nieszczęścia i choroby, które *eṭemmu*, czyli duch zmarłego, mógł zesłać na żyjących. Najniebezpieczniejsze były duchy nigdy nie pochowanych, które na zawsze stawały się demonami choroby na usługach władców świata podziemnego. Stąd tak bogate zbiory zaklęć służących wypędzaniu demonów. Jeśli zaś wszelkie rytuały zostały odprawione i zmarły miał potomstwo, które sprawowało w jego intencji rytuały *kispu*, wówczas mógł zgodnie z powszechnym życzeniem dla zmarłych „pić czystą wodę” i spożywać normalne posiłki, nie zaś wyjadać resztki wyrzucone na ulicę, jak to przedstawia XII tabliczka *Eposu o Gilgameszu*. Wspomniane rytuały *kispu* sprawowane były zwykle raz w miesiącu, podczas nowiu<sup>20</sup>. Zmarli musieli wówczas budzić się z letargu i, jeśli otrzymywali swoją porcję, nie niepokoili żywych. W rzadkich przypadkach mogli nawet błogosławić żyjącym potomkom<sup>21</sup>. Jeśli zaś brak było darów, zmarli błakali się po podziemiu jedząc proch,

<sup>20</sup> Najpełniejsze opracowanie dotyczące *kispu*: A. T s u k i m o t o, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien* (Alter Orient und Altes Testament 216), Neukirchen-Vluyn 1985; zob. również liczne artykuły w *Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVIe Rencontre assyriologique internationale* (Mesopotamia 8), ed. B. Alster, Copenhagen 1980. Z nowszych prac: van der T o o r n, *Family religion*, s. 48-64, w tejże pozycji rozważania na temat ewentualnego izraelskiego święta ku czci zmarłych sprawowanego podczas interlunium (s. 212-215).

<sup>21</sup> J. J. F i n k e l s t e i n, *The Genealogy of the Hammurapi Dynasty*, „Journal of Cuneiform Studies” 20(1966), s. 97. Jednak rytuał ten pochodzi z Mari, co może świadczyć o wpływach zachodniosemickich. Natomiast nieliczne czysto mezopotamskie teksty proszące zmarłych o wsparcie przytacza Scurlock (*Ghosts*, s. 91-92).

a w ostateczności wracali na ziemię jako złowieszcze demony. Tak więc w Mezopotamii dominujący obraz bezbarwnego bytowania w podziemiu nie wykluczał możliwości szkodenia żywym, jeśli zaniedbali oni składania ofiar. Wyjątkowo w przypadku poprawnego sprawowania rytuału zmarli mogli również błogosławić.

4.3. Również w Syrii składano zmarłym ofiary. Co prawda stara teza Schaeffera na temat specjalnych instalacji w grobach ugaryckich, mających służyć do karmienia umarłych, została odrzucona<sup>22</sup>, tym niemniej z tekstów jasno wynika, że zmarłym składano ofiary z pokarmów oraz wyposażano ich we wszystko, co mogło być potrzebne w zaświatach (KTU 1. 17. I. 26-33 i paralelne fragmenty; 1. 20-22; 1. 161). Oczywiście materiał, jakim dysponujemy, oświeca nam przede wszystkim zwyczaje najbogatszych z królami na czele. Można jednak przypuszczać, że podobnie proporcjonalnie do swych finansowych możliwości zachowywali się wszyscy mieszkańcy Ugarit. Również Fenicjanie wkładali do grobów swych zmarłych pożywienie, lampy, amulety (ciekawe, przed kim miały one chronić zmarłych?), skarabeusze, perfumy<sup>23</sup>. W Ugarit proszono *rāpi'ūma* o błogosławieństwo (KTU 1. 108), bowiem mieli oni związek z płodnością (KTU 1. 124). Zarazem mogli oni być groźni, jak to wynika z inskrypcji królów Tabnita i Eszunazara, którzy ostrzegają ewentualnych rabusiów swych grobów, że nie znajdą oni potem spoczynku z *rp'm* (KAI 13, 14). W wierzeniach Syrii i Palestyny występują także demony, jednak nie są one opisywane w sposób, z którego wynikałoby, że są to duchy zmarłych. Raczej należy tu widzieć bóstwa niższego rzędu. Należy jednak pamiętać, że w Ugarit i Ebla odnaleziono babilońskie zaklęcia przeciw demonom, co świadczy o wpływie wyobrażeń mezopotamskich na demonologię zachodnich Semitów<sup>24</sup>. Uogólniając, można jednak powiedzieć, że „optymistyczny” obraz świata umarłych, który wydaje się być bardziej powszechny w Syro-Palestynie, powodował, że w kulcie częściej zwracano się do zmarłych z prośbą o błogosławieństwo. Tak więc nie można powiedzieć, że kult zmarłych związany był z jaśniejszą, bądź bardziej ponurą wizją krainy śmierci. W obu przypadkach występują podobne rytuały. Jedyne, co

<sup>22</sup> W. T. P i t a r d, *The 'Libation Installation' of the Tombs at Ugarit*. „Biblical Archaeologist” 57(1994), s. 20-37; podobnie van der T o o r n, *Family Religion*, s. 161.

<sup>23</sup> M. G r a s, P. R o u i l l a r d, J. T e i x i d o r, *The Phoenicians and Death*, „Berytus” 39(1991), s. 127-144.

<sup>24</sup> J. C. de M o o r, *Demons in Canaan*, „Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux” 27(1981/82), s. 106-119; t e n ż e, *More on Demons in Ugarit* (KTU 1. 82), „Ugarit-Forschungen” 16(1984), s. 237-250.

może ewentualnie różnić te obrazy, o ile ubóstwo materiału źródłowego nie wprowadza nas w błąd, to odmienne rozłożenie akcentów: dla Mezopotamii dominujący zdaje się być strach przed zmarłymi, u Semitów zachodnich częściej pojawia się nadzieja na błogosławieństwo. Trudno zatem ustalić, do której z tych koncepcji bardziej zbliżeni byli autorzy biblijni. Sąsiedztwo wskazywałoby na pokrewieństwo z obrazem syro-kananejskim, jednak nader liczne w Biblii zapożyczenia ze świata mezopotamskiego skłaniają do ostrożności i każą pozostawić pytanie bez odpowiedzi.

5.1. W świetle wyżej przedstawionych rozważań można przyjąć, że starożytny Izrael znał – zanim jeszcze przyjął wiarę w zmartwychwstanie – dwa obrazy świata podziemnego. Jeden charakteryzował się dość dużą aktywnością zmarłych, którzy zachowywali część swych ziemskich cech, a niekiedy nawet uzyskiwali wiedzę większą, niż mieli za życia. Drugi zaś obraz przedstawiał ponurą wizję sennej krainy umarłych, gdzie znikają wszelkie ziemskie różnice oraz ziemską wiedzę i pamięć. Oczywiście, należy pamiętać, że owe obrazy mogły się przenikać, lub występować jednocześnie obok siebie. Ostry podział, przedstawiony powyżej, ma na celu podkreślenie istnienia różnych koncepcji, jednak w Biblii można spotkać teksty łączące obie idee. Oczywiście w tej sytuacji jest pytanie o zależności pomiędzy tymi obrazami. Kiedy i w jakich środowiskach powstały, kto był ich zwolennikiem, czy owe koncepcje były zależne od wierzeń innych cywilizacji bliskowschodnich, wreszcie, czy idea zmartwychwstania wiąże się z którymś z tych obrazów?

Próbie odpowiedzi na wyżej postawione pytania najłatwiej jest zacząć od poszukiwania przyczyn odrzucenia kultu zmarłych w Jahwiźmie. Powolny proces monoteizacji musiał początkowo przejawiać się jako dominacja kultu Jahwe nad innymi bóstwami, zmierzając do wykluczenia kultu innego, aniżeli kult Jahwe. Bóg Izraela przejmował cechy innych bogów i stąd w Biblii można znaleźć obraz Jahwe jako władcy niebios cwałującego na obłokach, obok Jahwe od którego zależy płodność ziemi. Wspomniane są mityczne czyny Jahwe pokonującego morski chaos uosabiany przez Lewiatana, a zarazem sprowadzającego deszcz. Również kraina umarłych znajduje się pod Jego kontrolą. Ciekawe jednak, że ten ostatni obraz reprezentowany jest jednak w Biblii stosunkowo rzadko (Ps 139, 8; Jb 26, 6; Prz 15, 11; Am 9, 2)<sup>25</sup>,

---

<sup>25</sup> Dość tajemnicza postać „króla strachów” z Jb 18, 14, nawet jeśli jest identyfikowana z Jahwe, to z pewnością bliższa jest bogom bliskowschodnim. Jedni widzą w nim Mota (N. W y a t t, *The expression bekôr māwet in Job XVIII 13 and its mythological background*, „Vetus Testamentum” 40(1990), s. 207-216), inni Nergala (J. B. B u r n s, *The identity of Death's first-born*, „Vetus Testamentum” 37(1987), s. 362-364; t e n ż e, *Namtaru and Nergal*

a co ważniejsze, spotkać można również teksty wypowiadające sądy wprost przeciwne: Jahwe nie zajmuje się zmarłymi. Z przyczyn nam dzisiaj nie znanych właśnie ten drugi pogląd stawał się coraz popularniejszy i stąd cała sfera świata zmarłych pozostała poza oficjalnym jahwizmem. Umarli nie są pod opieką Boga żyjących, nie interesuje się On nimi, a oni już nie wielbią Jahwe. Psalmista pyta Boga: „Jaki będzie pożytek z krwi mojej, z mojego zejścia do grobu? Czyż proch Cię będzie wysławiał albo rozgłaszał Twą wierność?” (Ps 30, 10); albo „To nie umarli chwalą Pana, nikt z tych, którzy zstępują do Szeolu” (Ps 115, 17) czy podobnie: „nikt po śmierci nie wspomni o Tobie: któż Cię wychwala w Szeolu?” (Ps 6, 6). W podobnym tonie wypowiada się proto-Izajasz: „Zaiste, nie Szeol Cię sławi ani Śmierć wysławia Ciebie; nie Ci oglądają się na Twoją wierność, którzy w dół zstępują. Żywy, żywy tylko Cię wysławia...” (Iz 38, 18-19a’). Również w Księdze Barucha zawarta jest identyczna myśl (Ba 2, 17). Brak kultu Jahwe u zmarłych w oczach prawowiernego Żyda był z pewnością zaniechaniem najbardziej podstawowej czynności, jaką winien spełniać każdy Izraelita. W praktyce oznaczało to, że bytowanie zmarłych nie jest nawet jakimś nędznym odbiciem życia doczesnego, ale jest wprost anty-życiem. Widać tu więc związek obrazu, w którym zmarli pozbawieni są kontaktu z Jahwe ze statyczną, mroczną i ponurą wizją Szeolu. Najprawdopodobniej rację mają ci z naukowców, którzy uważają, że takie właśnie połączenie szczególnie mocno podkreślane było przez koła kapłańskie związane ze świątynią. Wobec „niezagospodarowania” przez ortodoksyjny jahwizm świata umarłych, pragnęły one przedstawić krainę śmierci jako przerażającą ziemię prochu, ciemności i zapomnienia, co miało zniechęcać do ewentualnego kultu bogów związanych ze światem podziemnym i samych zmarłych<sup>26</sup>. Wykorzystywali przy tym powszechnie znaną koncepcję „pesymistyczną” rozbudowując ją i podkreślając. Wiązało się to z wprowadzeniem zakazów dotyczących kultu zmarłych, o czym była już mowa. Problemem pozostaje określenie czasu i miejsca tego procesu. B. Lang opowiadał się za państwem północnym, przy czym za głównych autorów przemian uważał monoteistycznych proroków, którzy po upadku Izraela przeszli do Judy, przyczyniając się do przeprowadzenia reform Jozjasza, które

---

– *down but not out*, „Vetus Testamentum” 43(1993), s. 1-9; U. R ü t e r s w ö r d e n, *King of Terrors*, DDD, s. 910).

<sup>26</sup> G. von R a d, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1974, s. 638-639; M. F i l i p i a k, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 213-216.

między innymi zakazywały kultu zmarłych (2 Krl 23, 24)<sup>27</sup>. Jednak bardziej prawdopodobną jest teza E. Bloch-Smith, która cały proces rekonstruuje w sposób następujący<sup>28</sup>: ortodoksyjni monoteiści / monolatryści jahwistyczni, a co za tym idzie, przeciwnicy kultu zmarłych i zwolennicy „pesymistycznego” obrazu Szeolu, byli w Izraelu nazbyt słabi, aby przeprowadzić wykluczenie tak powszechnego fenomenu religijnego, jakim był kult zmarłych, na dodatek wbrew, a co najmniej bez poparcia królewskiego. Zresztą brak jest wzmianek w Biblii o takich reformach w Izraelu. Natomiast przemiany religijne w Judzie w czasach Ezechiasza i Jozjasza sugerują, że to właśnie państwo południowe zdecydowało się na dramatyczny krok wyłączenia z oficjalnej liturgii kultu zmarłych, i co za tym idzie, podkreślenia mrocznej koncepcji Szeolu. Oczywiście, należy zapytać o przyczyny takich reform. E. Bloch-Smith widzi je zarówno w sytuacji religijnej, jak ekonomicznej i politycznej Judy. Ponieważ po upadku Samarii nie wszyscy kapłani z północy włączyli się w kult świątynny, wobec tego spotkali się z oporem ze strony kapłanów jerozolimskich. Ponadto bez wątpienia palącą kwestią teologiczną było wytłumaczenie przyczyn upadku Izraela – wybrańca Jahwe. Przyczyny odrzucenia Samarii widziano w praktykowaniu zakazanych kultów, do których dołączono kult zmarłych, ponieważ to on właśnie był uprawiany przez kapłanów „prowincjonalnych”, którzy nie podporządkowali się Jerozolimie i pobierali dziesięciny. Skutkiem tego nie trafiały one do stolicy. Powody religijne zazębiały się tu z ekonomicznymi. Skutkiem tego był zakaz składania ofiar dla zmarłych z dziesięcin (Pwt 26, 14). Wreszcie prawdopodobnie nie bez znaczenia były przyczyny polityczne, bowiem kult przodków praktykowany był w klanach, co z pewnością sprzyjało utrzymaniu lokalnych partykularizmów, a reformy Ezechiasza i Jozjasza dążyły przeciwieście do scentralizowania państwa. Wobec tego posunięto się do praktycznego zakazu kultu zmarłych i zupełnie zabroniono nekromancji (2 Krl 23, 24)<sup>29</sup>. Na podstawie tych rozważań można zrekonstruować jeden z momentów w długiej historii przemian wierzeń dotyczących świata zmarłych. W wyniku coraz skrupulatniej przestrzeganej monolatrii, zmierzającej ku monoteizmowi, w kręgach ortodoksyj-

<sup>27</sup> B. L a n g, *Life After Death in the Prophetic Promise*, w: *Congress Volume. Jerusalem 1986*, ed. J. A. Emerton (Vetus Testamentum Supplements 40), Leiden 1988, s. 149-152.

<sup>28</sup> B l o c h - S m i t h, *Judahite Burial Practices*, s. 131.

<sup>29</sup> Prawdopodobnie z czasów Jozjasza pochodzi redakcja opowieści o Saulu i wróżce z Endor. Według 1Sm 28 pierwszy król Izraela został ostatecznie odrzucony przez Jahwe, ponieważ złamał własny edykt zakazujący nekromancji. Taki zakaz wydaje się dla XI w. zupełnie nierealny, zob.: M. S. S m i t h, E. M. S m i t h, *Death and afterlife in Ugarit and Israel*, „Journal of the American Oriental Society” 108(1988), s. 281-282.

nych zwolenników jahwizmu w Judzie pod koniec VIII w. i w ciągu wieku VII doszło do odrzucenia kultu zmarłych i uznania posępnego obrazu Szeolu za jedynie obowiązujący.

5.2 Czy jednak można podobnie prześledzić historię strony przeciwnej, a więc postrzegającej umarłych jako osoby obdarzone pewną aktywnością, którym należy oddawać cześć? Przede wszystkim, kiedy można uchwycić w Biblii najstarsze teksty mówiące o kulcie zmarłych i do jakich tradycji się one odwołują? Jeśli przyjąć, że opowieści o patriarchach noszą w sobie elementy historyczne, należałoby uznać, że kult przodków jest obecny przynajmniej wśród części plemion tworzących późniejszy Izrael już u ich początków. Przemawia za tym opowieść o kradzieży przez Rachelę *t<sup>e</sup>rāfīm*, które najczęściej identyfikowane są jako figurki przodków<sup>30</sup>. Zachowanie Racheli świadczy o dużym znaczeniu przywiązywanym do posiadania figurek, a więc o ich mocy. Z pewnością nie chodziło tu o ewentualną zemstę ze strony zmarłych za brak kultu, ponieważ Laban nie zaniedbałby tego obowiązku wobec swoich przodków. Raczej należy widzieć tu przekonanie o dobroczynnej mocy *t<sup>e</sup>rāfīm*, których posiadanie przynosi domowi pomyślność. W tym też celu *t<sup>e</sup>rāfīm* są w domu Dawida (1 Sm 13, 19-16). Również wspomniane wcześniej fragmenty mówiące o praktykowaniu nekromancji dowodzą wiary w nadnaturalną moc, w tym wypadku wiedzę, zmarłych, podobnie jak nazywanie ich *jidd<sup>e</sup>‘ōnīm*. O nadzwyczajnych możliwościach przodków zdają się też świadczyć nazwy takie, jak: *‘ēlōhīm* i *t<sup>e</sup>rāfīm*. Taki obraz, jak już to zostało powiedziane, bliższy jest koncepcjom zachodniosemickim. Nie można jednak rekonstruować wyobrażeń hebrajskich po prostu powielając wzory wierzeń znanych nam z Syrii, tym bardziej, że wśród tekstów ugaryckich wiele jest jeszcze niejasności. Stąd próba powiązania kultu zmarłych z baalizmem zarówno w Ugarit, jak i w Izraelu, jak to zrobił Spronk<sup>31</sup>, spotkała się

<sup>30</sup> Z nowszych publikacji zob.: T r o p p e r, *Nekromantie*, s. 332-339; K. van der T o o r n, *The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Sources*, „Catholic Biblical Quarterly” 52(1990), s. 203-222; K. S p a n i e r, *Rachel's Theft of the Teraphim: Her Struggle for Family Primacy*, „Vetus Testamentum” 42(1992), s. 404-412; T. J. L e w i s, *Teraphim*, DDD, s. 1588-1601; K. van der T o o r n, T. J. L e w i s, *t<sup>e</sup>rāfīm*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, bd. 8, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1995, s. 141-145; van der T o o r n, *Family religion*, s. 219-224; J. C. de M o o r, *The Rise of Jahwism*, Leuven 1997<sup>2</sup>, s. 342-343.

<sup>31</sup> K. S p r o n k, *Beatific Afterlife*, s. 139-235. Zobacz krytykę jego poglądów: M. S. S m i t h, E. M. S m i t h, *Death and afterlife*, s. 278-279; K. van der T o o r n, *Funerary Rituals and Beatific Afterlife in Ugaritic Texts and in the Bible*, „Bibliotheca Orientalis” 48(1991), s. 40-66.

ze zdecydowaną krytyką, jako nie mająca podstaw w źródłach. Nie zmienia to jednak ogólnego obrazu wskazującego na dużą zbieżność wyobrażeń dotyczących świata umarłych wśród zachodnich Semitów i w „nieortodoksyjnym”, czy też „ludowym” nurcie religii Izraela. Zdaje się to świadczyć o kananejskich korzeniach Hebrajczyków, choć taka teza daleka jest od pewności. Rozwijająca tę tezę koncepcja de Moora o pochodzeniu szczepów tworzących późniejszy Izrael z Baszanu i wywodzeniu się jahwizmu właśnie z kultu ubóstwionych zmarłych (samo imię Jahwe miałoby być imieniem przodka, który z biegiem czasu stał się plemiennym bogiem)<sup>32</sup> wydaje się być nieweryfikowalna w świetle obecnie dostępnych źródeł. Z pewnością jednak kult zmarłych w „nieortodoksyjnym” nurcie nie kłócił się z kultem Jahwe, który był postrzegany jako główne (choć nie jedyne) narodowe bóstwo, mające władzę również nad krainą śmierci. Ów „ludowy” prąd w wierzeniach Hebrajczyków był popularny nie tylko wśród niższych warstw społecznych, jak to sugeruje nazwa. Świadectwa kultu zmarłych i praktykowania nekromancji przez królów dowodzą, że również dwór monarszy, szczególnie w państwie północnym, bliższy był raczej owemu „nieortodoksyjnemu” nurtowi, co zresztą z zawziętością było zwalczane przez proroków. W zależności od osoby panującego również w Judzie górę brali jahwistyczni reformatorzy, bądź bliżsi politeizmowi konserwatyści. Siła tradycyjnego kultu zmarłych widoczna jest jeszcze w późnej, wtórnokanonicznej Księdze Tobiasza. Nie powinno to szczególnie dziwić, ponieważ „ludowe” wierzenia dawały nadzieję na pośmiertne szczęście, a przynajmniej znośne warunki w zaświatach, co wobec posępnej wizji Szeolu, proponowanej przez nurt ortodoksyjny, musiało być nader atrakcyjne.

5.3. Te dwa podstawowe nurty miały jednak swe słabe strony. Tradycyjne, „ludowe” wierzenia były związane z politeizmem, a ponadto przenosiły w świat umarłych warunki społeczne, panujące w doczesności. Wraz z załamaniem się obu żydowskich monarchii i stopniowym zwycięstwem monoteizmu ów „nieortodoksyjny” prąd musiał stawać się coraz bardziej marginalny, choćby ze względu na brak elit. Te bowiem stały się po niewoli babilońskiej monoteistyczne. W ten sposób po 538 r. rzeczywiście można mówić o nurcie ludowym, który stopniowo będzie zamierał. Natomiast nurt „ortodoksyjny” nie dawał żadnej nadziei na przyszłość. Całe życie musiało zawierać się tu, na ziemi, również sprawiedliwość Jahwe mogła ukazywać się jedynie w doczesności. Stąd też w biblijnych księgach redagowanych w niewoli i po niej

---

<sup>32</sup> De M o o r, *The Rise*, s. 110-207, 323-361.

dominuje zasada retribucji doczesnej. Kara i nagroda muszą spotykać zarówno grzesznika, jak i sprawiedliwego jeszcze w tym życiu. Widoczne jest to zwłaszcza w Księgach Kronik, które właśnie w tym duchu reinterpretują narodową historię. Niestety, życie nie zawsze chciało nagiąć się do takich teologicznych założeń i z pewnością nie raz wierni wyznawcy jahwizmu zauważali, że sprawiedliwość w tym życiu nie jest ich udziałem. Te doświadczenia zaczęły owocować nowymi poglądami, czy raczej modyfikacją dotychczasowych wierzeń. Punktem wyjścia do rozważań przeprowadzanych po niewoli był już ortodoksyjny jahwizm z retribucją doczesną i odrzuceniem kultu zmarłych, którzy odcięci od Boga pogrążeni są w mrocznym Szeolu. Retribucja doczesna, jako nie znajdująca potwierdzenia w życiu, została zanegowana przez autora dialogów z Księgi Joba. Tytułowy bohater Księgi jest jej przeciwnikiem, natomiast jego przyjaciele, a zarazem adwersarze, zwolennikami tradycyjnego poglądu. Autor nie zdobył się jednak na szukanie sprawiedliwości dla swego cierpiącego bohatera poza grobem<sup>33</sup>. Rozwinął jedynie obowiązującą „pesymistyczną” wizję Szeolu i, wprowadzając pełną konsekwencję, zaprzeczył nie tylko możliwości oddawania czci Jahwe przez zmarłych, ale również ostatecznie wyjął świat umarłych spod zwierzchności Boga Izraela. Job uważa, że po śmierci nawet Jahwe nie będzie mógł go znaleźć: „Wkrótce położę się w ziemi, nie będzie mnie, choćbyś mnie szukał” (Jb 7, 21). Podobnie Psalm 88 mówi, że Jahwe nie tyle nie chce zajmować się zmarłymi, ile po prostu nie może, są oni bowiem poza zasięgiem Jego ręki: „Moje posłanie jest między zmarłymi, tak jak zabitych, którzy leżą w grobie, o których już nie pamiętasz, którzy wypadli z Twej ręki” (Ps 88, 6). A kilka wersów dalej rozbudowuje tę myśl przez szereg retorycznych pytań: „Czy dla cieniów czynisz cuda? Czy zmarli wstaną i będą Cię sławić? Czy to w grobie się opowiada o twojej łasce, a w Szeolu o Twojej wierności? Czy Twoje cuda ukazują się w ciemnościach, a sprawiedliwość Twoja w ziemi zapomnienia?” Sądząc z opisów krainy śmierci w Psalmie 88 i Księdze Joba pogląd ten wiąże się z mniej aktywną, pesymistyczną wizją Szeolu. Ten intelektualistyczny prąd w ortodoksyjnym jahwiźmie ostatecznie dopełnia

---

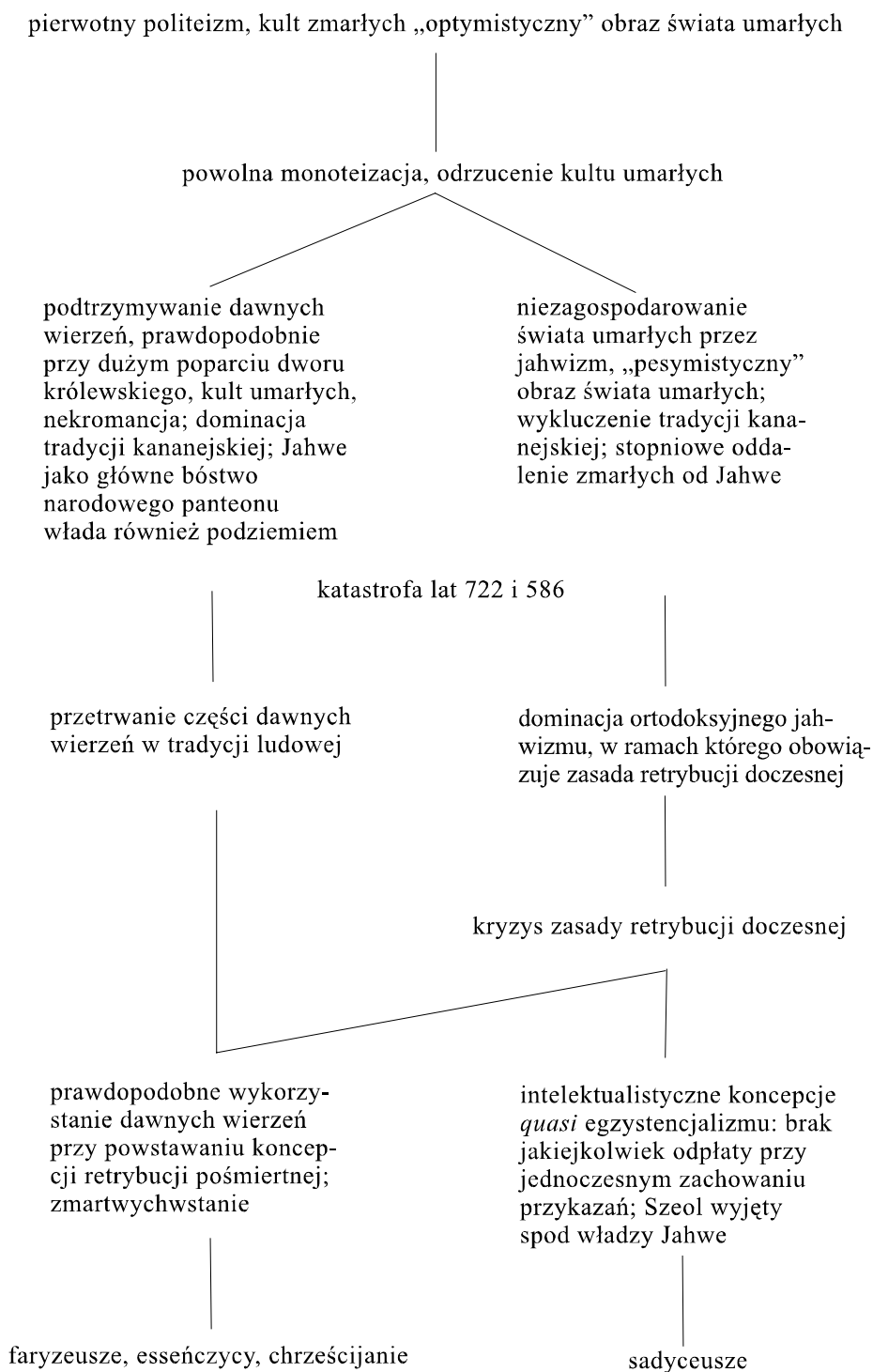
<sup>33</sup> Nie można widzieć zmartwychwstania i pośmiertnej odpłaty w Jb 19, 25-27, ponieważ tekst jest skażony i w obecnej formie nazbyt wieloznaczny. Zresztą zadziwiający byłby fakt, że autor Księgi Joba nie wykorzystał w żadnym innym miejscu tak doskonałego argumentu. Zob. np. N. H. T u r - S i n a i (H. T o r c z y n e r), *The Book of Job*, Jerusalem 1957, s. 306; M. H. P o p e, *Job*, (Anchor Bible 15), Garden City 1974; A. d e W i l d e, *Das Hiob*, (Oudtestamentische Studien 22), Leiden 1981, s. 214-215. Nawet polskie tłumaczenia uważają, że dostrzeganie zmartwychwstania w Jb 19, 25-27 jest „mało prawdopodobne”. Cz. J a k u b i e c, *Księga Hioba*, Poznań 1974, s. 150; podobnie Biblia Poznańska.

Księga Koheleta, która odrzuca bezwarunkowość zasady retribucji doczesnej<sup>34</sup> (Koh 3, 17; 8, 5-6<sup>35</sup>; 11, 9d; 12, 14) i silnie akcentuje obraz powszechnego, wiecznego letargu. Sen ten nie ma jednak zarówno w Księdze Joba, jak i Koheleta negatywnego zabarwienia, wprost przeciwnie, staje się on raczej odpoczynkiem. Wydaje się, że wobec braku nadziei na sprawiedliwość w życiu ziemskim oraz przyszłym mądrościowe koła powygnaniowego Izraela skłaniały się ku nieco nihilistycznej koncepcji świata umarłych, gdzie wszyscy, zarówno dobrzy, jak i źli, pogrążeni we śnie odpoczywają po trudach ziemskiego bytowania. Oczywiście nie zwalniało to od obowiązku przestrzegania przykazań, choć z pewnością takie poglądy wymagały od ówczesnych mędrców wielkiego hartu ducha. Wypełnianie przykazań nie gwarantowało bowiem pomyślności ani w tym życiu, ani w przyszłym. Co więcej, również niestosowanie się do nich nie musiało ściągać natychmiastowej kary, a jeśli nawet tak się działo, kara ta z pewnością nie sięgała za grób. Przypomina to nieco mądrościowe utwory mezopotamskie, których autorzy również nie potrafili znaleźć związku pomiędzy wypełnianiem boskich nakazów a pomyślnością doczesną, zauważając, że sprawiedliwy cierpi, podczas gdy występny opływa w dostatki. Posuwają się nawet dalej mówiąc, że człowiek w ogóle nie jest w stanie poznać boskich praw, a po śmierci jednaki los czeka dobrych i złych<sup>36</sup>. Ten sposób myślenia rozwija dalej Kohelet, który chcąc zachęcić do wiernego służenia Jahwe, nie obiecuje dostatku na ziemi, ani szczęścia po śmierci, lecz w przedostatnim wersie swej Księgi mówi: „Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek” (Koh 12, 13). Ten swego rodzaju egzystencjalizm z pewnością był nie do przyjęcia dla szerokich mas. Pozostawały one raczej w kręgu tradycyjnej nauki o odpłacie doczesnej, borykając się z jej zawodnością w praktyce. Taki stan nie mógł jednak trwać wiecznie i tym można tłumaczyć stosunkowo łatwe i powszechne przyjęcie nowej nauki o zmartwychwstaniu i retribucji pośmiertnej. Jedynymi, którzy pozostali wierni nauce kół mądrościowych w czasach Nowego Testamentu, byli saduceusze uparcie odrzucający zmartwychwstanie. Cały ten proces można przedstawić w formie wykresu:

<sup>34</sup> Choć dopuszcza, iż Bóg może się nią kierować; może, jednak nie musi, zasada ta nie obowiązuje Boga. Zob.: Koh 2, 26; 5, 56; 8, 13; ale też 7, 15; 8, 10, 14.

<sup>35</sup> Zobacz tłumaczenie i interpretacja tego wersu: Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 221-223.

<sup>36</sup> Z najbardziej znanych można wymienić: „Cierpiący sprawiedliwy” (utwór często także zwany „*Ludlul bēl nēmeqī*”), „Teodycea babilońska”, „Dialog pesymistyczny”.



Powyższy schemat wprawdzie zadowalająco wyjaśnia przemiany w hebrajskich wyobrażeniach dotyczących świata umarłych, jednak ma również swoje słabe punkty. Na koniec należy je uczciwie wymienić. Przede wszystkim w dalszym ciągu nie jest jasne, dlaczego Jahwe nie przyjął w pełni roli władcy świata umarłych. Również przedstawiona powyżej propozycja, mówiąca o specyficznych poglądach powygnaniowych mędrców żydowskich na życie przyszłe, wymaga jeszcze dalszych, pogłębionych badań. Trudno jest także określić związek pomiędzy owymi poglądami a przekonaniami intelektualistów mezopotamskich. Także stara hipoteza o wpływach irańskich na biblijne wyobrażenia o krainie śmierci domaga się uważnej analizy<sup>37</sup>. Wreszcie wywodzenie idei zmartwychwstania z wierzeń zachodniosemickich niesie w sobie groźbę niedostrzeżenia oryginalności wyobrażeń hebrajskich. Nie da się ich bowiem zredukować do zwykłego przejęcia koncepcji kananejskich, czy też do zdemokratyzowania syro-palestyńskiego kultu władców, jak to niekiedy nazbyt prosto się tłumaczy<sup>38</sup>. Ponadto teza o ortodoksji prowadzącej w ślepą uliczkę saducejskich poglądów i szukanie początków koncepcji zmartwychwstania w pogańskich wierzeniach Kanaanu sugeruje znaczące zmiany w tradycyjnej teologii biblijnej.

Wszystkie te uwagi dowodzą, że mimo znacznego postępu w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych w badaniach nad starotestamentalnymi przemianami wyobrażeń dotyczących świata umarłych, w dalszym ciągu jest to problem stosunkowo mało wyjaśniony i domagający się dalszych badań. Z pewnością jednak należy odrzucić od dawna pokutujący w syntezach pogląd, że ponury i pasywny obraz Szeolu jest w Biblii dominujący, a w praktyce jedyny, zaś kult zmarłych ma znikome znaczenie<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Dawna teza W. Bousseta, przedstawiona w *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Berlin 1906<sup>2</sup>, s. 577-594), co jakiś czas jest na nowo podnoszona. Ostatnio zob.: B. L a n g, *Street Theater, Raising the Dead and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy*, w: *Ezekiel and His Book*, ed. J. Lust. Leuven 1986, s. 297-316; M. B o y c e, *A History of Zoroastrianism*, Leiden 1982-1991, vol. 2, s. 193-195, vol. 3, s. 404. Krytykuje ten pogląd J. Barr (*The Question of Religious Influence: the Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity*, „Journal of the American Academy of Religion” 53(1985), s. 201-235).

<sup>38</sup> Tak zob.: J. F. H e a l e y, *The Immortality of the Kings: Ugarit and the Psalms*, „Orientalia” 53(1984), s. 245-254; Krytykuje tę tezę J. Day (*The Development on Belief in Life after Death in Ancient Israel*, w: *After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason*, eds. J. Barton, D. J. Reimer, Macon 1996, s. 234-235).

<sup>39</sup> Już po złożeniu niniejszego artykułu do druku zaczęła ukazywać się bardzo użyteczna dla zagadnień związanych z Mezopotamią seria „Antologia literatury mezopotamskiej”. W jej ramach opublikowano: Mity sumeryjskie, Mity arkadyjskie, Eposy sumeryjskie oraz Epos o Gilgameszu.

## BIBLIOGRAFIA

- A l b e r t z R.: Religionsgeschichte Israel in alttestamentliche Zeit, Bd. I-II, Göttingen 1992.
- B a r r J.: The Question of Religious Influence: the Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity, „Journal of the American Academy of Religion” 53(1985), s. 201-235.
- B l o c h - S m i t h E. M.: The Cult of the Dead in Judah: Interpreting the Material Remains, „Journal of Biblical Literature” 111(1992), s. 213-224.
- B l o c h - S m i t h E. M.: Judahite Burial Practices and Beliefs about Dead. (Journal for the Study of the Old Testament Monograph Series 7), Sheffield 1992.
- B o u s s e t W.: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, Berlin 1906<sup>2</sup>.
- B o y c e M.: A History of Zoroastrianism, vol. I-III. Leiden 1975-1991.
- B u r n s J. B.: The identity of Death's first-born, „Vetus Testamentum” 37(1987), s. 362-364.
- B u r n s J. B.: Namtaru and Nergal – down but not out, „Vetus Testamentum” 43(1993), s. 1-9.
- C o l l i n s J. J.: The Root of Immortality: Death in the Context of Jewish Wisdom, „Harvard Theological Review” 71(1978), s. 177-192.
- C r y e r F. H.: Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation. (Journal for the Studies of the Old Testament. Supplement Series 142), Sheffield 1994.
- D a y J.: The Development on Belief in Life after Death in Ancient Israel, w: After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason, eds. J. Barton, D. J. Reimer, Macon 1996, s. 231-257.
- Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVIe Rencontre assyriologique internationale. (Mesopotamia 8), ed. B. Alster, Copenhagen 1980.
- Dictionary of Deities and Demons in the Bible, eds. K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, Leiden–New York–Köln 1995.
- D i e t r i c h M., L o r e t z O.: Mantik in Ugarit: Keilalphabetische Texte der Opferschau, Omensammlungen, Nekromantie. (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 3), Münster 1990.
- D i j k s t r a M.: The Legend of Danel and the Rephaim, „Ugarit-Forschungen” 20(1988), s. 35-52.
- D i L e l l a A. A.: Conservative and Progressive Theology: Sirach and Wisdom, „The Catholic Biblical Quarterly” 28(1966), s. 139-154.
- F i l i p i a k M.: Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu, Lublin 1979.
- F i n k e l I. L.: Necromancy in Ancient Mesopotamia „Archiv für Orientforschung” 29/30 (1983/84), s. 1-17.
- F i n k e l s t e i n J. J.: The Genealogy of the Hammurapi Dynasty, „Journal of Cuneiform Studies” 20(1966), s. 95-188.
- F o h r e r G.: Geschichte des Israelitische Religion, Berlin 1968.
- F o r d J. N.: The 'Living Rephaim' of Ugarit: Quick or Defunct?, „Ugarit-Forschungen” 24(1992), s. 73-101.
- G r a s M., R o u i l l a r d P., T e i x i d o r J.: The Phoenicians and Death, „Berytus” 39(1991), s. 127-144.
- H a c h i l i R., K i l l e b r e w A.: Jewish funerary customs during the Second Temple period, „Palestine Exploration Quarterly” 115(1983), s. 109-139.
- H a l p e r n B.: 'The Excremental Vision': The Doomed Priests of Doom in Isaiah 28, „Hebrew Annual Review” 10(1986), s. 109-121.
- H e a l e y J. F.: Ilib, DDD, s. 836-840.

- H e a l e y J. F.: The Immortality of the Kings: Ugarit and the Psalms, „Orientalia” 53(1984), s. 245-254.
- J e f f e r s A.: Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria, Leiden 1996.
- K a u f m a n n Y.: The Religion of Israel, New York 1960.
- L a n g B.: Life After Death in the Prophetic Promise, w: Congress Volume. Jerusalem 1986, ed. J. A. Emerton. (Vetus Testamentum Supplements 40), Leiden 1988, s. 144-156.
- L a n g B.: Street Theater, Raising the Dead and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy, w: Ezekiel and His Book, ed. J. Lust, Leuven 1986, s. 297-316.
- L e w i s T. J.: Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit. (Harvard Semitic Monographs 39), Atlanta 1989.
- L e w i s T. J.: Death Cult Imagery in Isaiah 57, „Hebrew Annual Review” 11(1987), s. 267-284.
- L e w i s T. J.: Teraphim, DDD, s. 1588-1601.
- M a z z i n i G.: On Meaning of *salmāwet*. A Discussed Word in the Old Testament, „Studi epigrafici e linguistici” 16(1999), s. 79-83.
- M e y e r s E. M.: Jewish Ossuaries. Reburial and Rebirth. (Biblica et Orientalia 24), Rome 1971.
- M i n d l i n g J. A.: Hope for a Felicitous Afterlife in Psalm 16, 49 and 73, „Laurentianum” 32(1991), s. 305-369.
- de M o o r J. C.: Demons in Canaan, „Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux” 27(1981/82), s. 106-119.
- de M o o r J. C.: The Rise of Jahwism, Leuven 1997<sup>2</sup>.
- de M o o r J. C., S p r o n k K.: More on Demons in Ugarit (KTU 1.82), „Ugarit-Forschungen” 16(1984), s. 237-250.
- P a r d e D.: Marziḥu, Kispu and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View, w: Ugarit, religion and culture, eds. N. Wyatt, W. G. E. Watson, J. B. Lloyd. (Ugaritisch-Biblische Literatur 12), Münster 1996, s. 273-287.
- P i t a r d W. T.: The 'Libation Installation' of the Tombs at Ugarit, „Biblical Archeologist” 57(1994), s. 20-37.
- P i t a r d W. T.: A New Edition of the 'Rapi'ūma' Texts: KTU 1, 20-22, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 285(1992), s. 33-77.
- P i t a r d W. T.: The RPUM Texts, w: Handbook of Ugaritic Studies, eds. W. G. E. Watson, N. Wyatt. (Handbuch der Orientalistik, Abt. 1, Bd. 39). Leiden-Boston-Köln 1999, s. 259-269.
- P o d e l l a T.: Nekromantie, „Theologische Quartalschrift” 177(1997), s. 121-133.
- P o s t g a t e J. N.: Neo-Assyrian Royal Grants and Decrees. (Studia Pohl: Seria Maior 1), Rome 1969.
- von R a d G.: Teologia Starego Testamentu, Warszawa 1974.
- R i n g g r e n H.: Israelite Religion, London 1969<sup>2</sup>.
- R o u i l l a r d - B o n r a i s i n H.: Rephaim, DDD, s. 1307-1324.
- R ü t e r s w ö r d e n U.: King of Terrors, DDD, s. 908-911.
- S c h m i d t B. B.: Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition. (Forschungen zum Alten Testament 11), Tübingen 1994.
- S c h m i d t B. B.: The «Witch» of En-Dor, 1 Samuel 28, and Ancient Near Eastern Necromancy, w: Ancient Magic and Ritual Power, eds. M. Meyer, P. Mirecki, Leiden-New York-Köln 1995, s. 111-129.
- S c h m i d t W. H.: The Faith of the Old Testament. A History, Oxford 1983.
- S c u r l o c k J. A.: Ghosts in the Ancient Near East: Weak or Powerful?, „Hebrew Union College Annual” 68(1997), s. 77-96.

- S c u r l o c k J. A.: Magical Uses of Ancient Mesopotamian Festivals of Dead, w: *Ancient Magic...*, s. 93-107.
- S m i t h M. S., B l o c h - S m i t h E. M.: Death and afterlife in Ugarit and Israel, „*Journal of the American Oriental Society*” 108(1988), s. 277-284.
- S p a n i e r K.: Rachel's Theft of the Teraphim: Her Struggle for Family Primacy, „*Vetus Testamentum*” 42(1992), s. 404-412.
- S p r o n k K.: *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Neukirchen-Vluyn 1986.
- S t a c h o w i a k L.: Idea życia po śmierci w Starym Testamencie, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. V, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1982, s. 9-26.
- T h o m a s D. W.: *Šalmāwet* in the Old Testament, „*Journal of Semitic Studies*” 7(1962), s. 191-200.
- T h o m a s W. L.: *SLMWT*, 'Deep Darkness', or 'Shadow of Death'?, „*Papers of the Chicago Society of Biblical Research*” 29(1984), s. 5-20.
- T r o m p N. J.: *Primitive conceptions of death and the nether world in the Old Testament*, Rome 1969.
- T r o p p e r J.: *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament*. (Alter Orient und Altes Testament 223), Neukirchen-Vluyn 1989.
- T s u k i m o t o A.: *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*. (Alter Orient und Altes Testament 216), Neukirchen-Vluyn 1985.
- Ugaritic Narrative Poetry*, ed. S. B. Parker. (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World Series 9), Atlanta 1997.
- van der T o o r n K.: Echoes of Judean Necromancy in Is 28, 7-22, „*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*” 100(1988), s. 199-217.
- van der T o o r n K.: *Family religion in Babylonia, Syria, and Israel*. (Studies in the History and Culture of Ancient Near East 7), Leiden 1996.
- van der T o o r n K.: Funerary Rituals and Beatific Afterlife in Ugaritic Texts and in the Bible, „*Bibliotheca Orientalis*” 48(1991), s. 40-66.
- van der T o o r n K.: The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Sources, „*Catholic Biblical Quarterly*” 52(1990), s. 203-222.
- van der T o o r n K.: Ein verborgenes Erbe: Totenkult in frühen Israel, „*Theologische Quartalschrift*” 177(1997), s. 105-120.
- van der T o o r n K., L e w i s T. J.: *ṯrāphîm*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 8, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1995, s. 141-145.
- de V a u x R.: *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, London 1973<sup>2</sup>.
- W e n n i n g R.: Bestattungen in Königszeitlichen Juda, „*Theologische Quartalschrift*” 177(1997), s. 82-93.
- W y a t t N.: The expression *bekôr māwet* in Job XVIII 13 and its mythological background „*Vetus Testamentum*” 40(1990), s. 207-216.

---

TRANSFORMATIONS OF PRIMITIVE BELIEFS  
CONCERNING THE WORLD OF THE DEAD IN THE HEBREW BIBLE  
AGAINST THE BACKGROUND OF THE NEAR EAST BELIEFS

S u m m a r y

The author of the article describes two basic conceptions of the biblical world of the dead. The first of them, emphasized in traditional articles, perceives Szeol as a gloomy, dark and passive world. On the other hand, the second one gives the dead more activity and knowledge. This latter conception is derived from old Syro-Canaanite beliefs. The author thinks that it was gradually replaced by the passive image of the other world accepted in the orthodox Yahwistic circles. It only survived in folk beliefs. However, after the catastrophes of the years 722 and 586 and in the face of the crisis of the traditional teaching about mundane retribution in the Hellenistic times, the beliefs – pushed to the margin – were used in the formation of the new conception of resurrection. Hence the sources of resurrection may be looked for in the old pagan beliefs of Syro-Canaan, whereas Yahwism's consistent, rigid images of the world of the dead disappeared along with the Sadducees.

*Translated by Tadeusz Karłowicz*

**Słowa kluczowe:** historia starożytna, Bliski Wschód; historia religii, starożytny Izrael; Biblia, Stary Testament.

**Key words:** ancient history, Near East, history of religion, ancient Israel, the Bible – the Old Testament.