

Philip S. Johnston

CIENIE SZEOLU

Śmierć i zaświaty
w biblijnej tradycji żydowskiej

Przekład
Paweł Sajdek

Wydawnictwo WAM
Kraków 2010

Tytuł oryginału
SHADES OF SHEOL
Death and Afterlife in the Old Testament

© 2002 Philip S. Johnston

All rights reserved. This translation of Shades of Sheol first published in 2002 is published by arrangement with Inter-Varsity Press, Nottingham, United Kingdom

© Wydawnictwo WAM, 2010

Konsultacja merytoryczna
dr Wiesław Jonczyk SJ

Redakcja
Magdalena Dobrzyniak

Korekta
Barbara Cabała

Projekt okładki i stron tytułowych
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7505-538-2

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-256 • faks 12 43 03 210
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA INTERNETOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Druk i oprawa:
Drukarnia Na Księżym Młynie, Łódź

Spis treści

SKRÓTY	13
WSTĘP.....	17

Część A

ŚMIERĆ

Rozdział 1

ŚMIERĆ W STARYM TESTAMENCIE.....	27
a. Opisy śmierci	27
I. Śmierć a różnorodność.....	27
II. Śmierć jako koniec życia	30
III. Śmierć jako przyjaciel	33
IV. Śmierć jako wróg.....	33
V. Śmierć jako oddzielenie	38

VI. Śmierć jako spotkanie?	39
VII. Śmierć przez ofiarę.	42
VIII. Śmierć przez samobójstwo	45
b. Refleksje nad śmiercią	47
I. Śmierć a życie	47
II. Śmierć a stworzenie	48
III. Śmierć jako zjawisko naturalne.	49
IV. Śmierć jako kara	50
V. Śmierć jako nieczystość	52
VI. Śmierć a przyszłość	55
c. Streszczenie.	55

Rozdział 2

ŚMIERĆ W STAROŻYTNYM IZRAELU	57
a. Reakcje żywych	57
I. Żałoba.	57
II. Poszczenie i uczty	59
III. Lamenty i pogrzeby	60
b. Pochówek zmarłych	62
I. Zwykły pochówek	62
II. Pochówek królewski	66
III. Brak pochówku	68
IV. Miejsce pochówku	70
V. Pochówek wtórny	74
VI. Pokarm i pochówek	76
c. Streszczenie.	79

Część B

ŚWIAT PODZIEMNY

Rozdział 3

NIEPOŻĄDANY ŚWIAT PODZIEMNY	83
a. Szeol jako miejsce.	84
I. Występowanie terminu.	85
II. Znaczenie wyrazu	87
III. Opis miejsca	90
IV. Pochodzenie nazwy	93
b. Szeol jako przeznaczenie	96
c. Synonimy	100
d. Streszczenie	102

Rozdział 4

ZAGRAŻAJĄCY ŚWIAT PODZIEMNY	104
a. Psalmiści o Szeolu	104
I. Język metaforyczny	104
II. Język wybiórczy	106
b. Psalmiści w Szeolu?	108
I. Pedersen: doświadczenie obecne	108
II. Barth: doświadczenie pełne mocy	110
III. Inni: doświadczenie niejasne	113
IV. Psalm 88: doświadczenie nadchodzące	115
c. Streszczenie	117

Rozdział 5

WSZECHOBECNY ŚWIAT PODZIEMNY?	119
a. Czy „ziemia” to świat podziemny?	120
I. Świat fizyczny	122
II. Świat zamieszkany	127
III. Ziemia pod stopami	129
IV. Ziemia pochłaniająca	131
V. Ziemia najniższa	133
VI. Ziemia pod stopami lub świat podziemny	133
VII. Kraina cieni? (Iz 26, 19)	137
VIII. Streszczenie	140
b. Czy woda jest światem podziemnym?	140
I. Woda pod światem	141
II. Woda jako świat podziemny?	142
III. Woda a świat podziemny	145
IV. Streszczenie	152

Część C

ZMARLI

Rozdział 6

NAZYWANIE ZMARŁYCH	155
a. „Cienie”	156
I. Zmarli Refaim	156
II. Etniczni Refaim	159
III. Filistyńscy Refaim?	162
IV. Ugaryckie <i>rpum</i>	164
V. Inne semickie <i>rp'm</i>	172
VI. Streszczenie	173

b. „Bogowie”	175
I. Oczywiste odniesienia w Starym Testamencie	176
II. Sugerowane odniesienia Starego Testamentu	181
III. Streszczenie	183

Rozdział 7

ZASIĘGANIE RADY U ZMARŁYCH	184
a. Nekromancja w Izraelu	184
b. Nekromancja w Endor	189
c. Nekromancja w innych tekstach?	194
d. Określenia nekromanckie	198
I. <i>’ôḥ</i> jako narzędzie przepowiadania przyszłości	198
II. <i>’ôḥ</i> jako duch przodka?	200
III. <i>’ôḥ</i> a <i>ilib</i> ?	202
e. Streszczenie	204

Rozdział 8

ODDAWANIE CZCI ZMARŁYM	206
a. Kult przodków a teksty Starego Testamentu	208
I. Pwt 26	208
II. 1 Sm 28	210
III. Ps 16	211
IV. Ps 49	213
V. Iz 28	214
VI. Iz 57	216
VII. Ez 43	220
b. Kult przodków a <i>marzēah</i>	224
I. <i>marzēah</i> na starożytnym Bliskim Wschodzie	224

II. Oczywiste wzmianki w Starym Testamencie	228
III. Sugerowane wzmianki w Starym Testamencie	230
c. Kult przodków i inne koncepcje	232
I. Terafim	232
II. Stele.	234
III. Nazwy pokrewieństw	235
IV. Życie rodzinne	236
V. Ofiara i kult	238
VI. Pochówek i kości.	239
d. Streszczenie	240

Część D

ŻYCIE POZAGROBOWE

Rozdział 9

KOMUNIA POZA ŚMIERCIĄ.	245
a. Henoch i Eliasza	245
b. Psalmy.	247
I. Ps 16.	247
II. Ps 49	249
III. Ps 73	251
IV. Inne psalmy	254
c. Księga Przysłów	255
d. Hi 19	258
e. Księgi niebiańskie.	264
f. Streszczenie.	267

Rozdział 10

ZMARTWYCHWSTANIE	270
a. Zmartwychwstanie w literaturze Izraela.....	270
I. Boska moc (Pwt 32; 1 Sm 2)	270
II. Sporadyczne wskrzeszenia (Eliasz i Elizeusz)	273
III. Odnowa narodu (Oz 6; Ez 37).....	274
IV. Zmartwychwstanie indywidualne (Iz 26; Dn 12)	278
V. Inne teksty Starego Testamentu.....	282
VI. Inne pisma żydowskie	284
b. Zmartwychwstanie na starożytnym Bliskim Wschodzie	286
I. Egipt	286
II. Mezopotamia.....	288
III. Ugaryt	289
IV. Persja	290
V. Grecja	293
c. Streszczenie i konkluzja	294
BIBLIOGRAFIA	299
INDEKS AUTORÓW	333

WSTĘP

Temat

Co to właściwie takiego jest ten Szeol? Czym są „cienie Szeolu”? I czy jest sens poświęcać temu tematowi całą książkę? No cóż, zacznijmy od tego, że Szeol nie znajduje się na ziemi, zwrot „cienie Szeolu” ma wiele konotacji, a temat jest w istotny sposób związany z badaniami nad religią Izraela i nad teologią biblijną.

Szeol to hebrajska nazwa świata podziemnego, królestwa zmarłych, mieszczącego się głęboko pod ziemią. Jest wiele aspektów jego cienistości. (I) Rzadko spotykany hebrajski termin na określenie zmarłych tłumaczy się zwykle jako „cienie” – zmarli to przede wszystkim „cienie Szeolu”. (II) W Biblii hebrajskiej nie znajdziemy praktycznie żadnego opisu dalszego bytowania po śmierci, w świecie zmarłych. Sam Szeol pozostaje w dużej mierze w cieniu! (III) Z różnych tekstów wysnuć można rozmaite opinie o tym, gdzie Szeol się znajduje, jaki jest i kto do niego trafia. Tak więc poglądy Izraelitów dotyczące Szeolu miały rozmaite „odcienie”. (IV) Psalmiści mówią o swoim cierpieniu tak, jakby już doświadczaali Szeolu – rzuca on długi i złowieszczy cień na życie. (V) W końcu z perspektywy chrześcijańskiej Jezus Chrystus „zniweczył śmierć, a na życie i nieśmiertelność rzucił światło przez Ewangelię” (2 Tm 1, 10). Wynika z tego oczywisty wniosek, że to, na co obecnie rzucone jest światło, przedtem pozostawało w cieniu. Tytuł *Cienie Szeolu* nawiązuje do tych tematów, a książka bada je w całym Starym Testamencie.

Po co jednak w ogóle zajmować się Szeolem i jego cieniami? Przyczyn jest kilka. Po pierwsze, autentyczna wiara religijna zasługuje na poważne badania naukowe sama z siebie i sama dla siebie. Należy je podjąć w odniesieniu do światopoglądu wiary, jej kontekstu kulturowego i jej rozwoju na przestrzeni czasów. Powinno się do nich podchodzić z zaangażowaniem,

a jednak bezstronnie. Tak prowadzone badania zmierzają do rozumienia i właściwej oceny poglądów Izraelitów na Szeol w relacji do wierzeń, kultury i historii ich własnej oraz ludów z nimi sąsiadujących. Podobne studium powinno przynajmniej poszerzyć naszą wiedzę religijną i historyczną.

Po drugie, śmierć stale towarzyszy wszystkim społecznościom ludzkim, bez względu na czas i miejsce, niezależnie od ich języka i kultury. Studia nad tym, w jaki sposób starożytni Hebrajczycy pojmowali śmierć i jak na nią reagowali, mogą nam samym pomóc lepiej zrozumieć życie i odpowiedzieć na śmierć, a tym samym wnieść bezpośredni wkład w rozumienie współczesnego nam społeczeństwa, które przecież w większości wywodzi się ze światopoglądu judeochrześcijańskiego.

Po trzecie, dla judaizmu w ogóle, a dla praktykujących Żydów w szczególności, teksty hebrajskie pozostają w różnym stopniu autorytatywne i normatywne. Jednakże judaizm rozwijał się także poza swymi podstawowymi pismami, w oparciu o inne wczesne teksty żydowskie i późniejszą tradycję, zawierającą znacznie bardziej rozwiniętą eschatologię. Wynika stąd naturalna potrzeba zbadania, jak sama Biblia hebrajska podchodzi do tematu śmierci. Biblia chrześcijańska dopełniona jest Nowym Testamentem, w którym znajdujemy charakterystyczny dla niego i znacznie bogatszy pogląd na życie po śmierci. W teologii chrześcijańskiej perspektywa starotestamentalna jest przeważnie ujmowana i uzupełniana przez rozumienie nowotestamentalne. Dlatego warto poddać badaniu zagadnienie ciągłości – lub jej braku – między wiarą Izraelitów a wiarą chrześcijan.

Stajemy jednak od razu w obliczu poważnego problemu. Spojrzenie starotestamentalne na los człowieka po śmierci znacznie różni się od nowotestamentalnego. W opinii wielu uczonych są one nie tylko odrębne, lecz w rzeczywistości nawet przeciwstawne. Tak oto w Biblii hebrajskiej przeznaczeniem zarówno dobrych, jak i złych, jest Szeol, lecz w późniejszych tekstach żydowskich i w pismach chrześcijańskich sprawiedliwych i niesprawiedliwych czeka los krańcowo odmienny – jednych w Niebie, drugich w piekle. Z jednej strony uczeni zwykle tłumaczą tę różnicę historycznie, znacznym rozwojem wiary w zmartwychwstanie oraz w przyszłą nagrodę i karę w okresie między obydwoma Testamentami. Rzadko jednak dokonują oceny teologicznej. Z drugiej strony, tradycyjny judaizm i chrześcijaństwo złagodziły tę teologiczną odmienność, przypisując późniejszą eschatologię wcześniejszym tekstom hebrajskim. Rozwiązuje to

problem kosztem poprawności egzegezy. Niniejsze studium celowo dąży do odczytania i zbadania Biblii hebrajskiej w jej własnym kontekście kulturowym i religijnym, wolnym od późniejszych koncepcji i pojęć.

Po czwarte wreszcie, ostatnio rzadko zajmowano się tym tematem w sposób szczegółowy. Większość prac i liczne czasopisma zawierają jedynie krótkie artykuły o „śmierci w Starym Testamencie”, a kilka książek omawia specyficzne aspekty tego zagadnienia. Prace te zostaną wspomniane poniżej w odpowiednich rozdziałach. Nie podejmowano jednak poważnych prób stworzenia szczegółowej syntezy od opublikowanego w 1956 r., a więc blisko pół wieku temu, dzieła Martin-Acharda¹. Od tego czasu ogromnie rozwinęły się studia nad archeologią Izraela i nad tekstami krajów sąsiednich, zwłaszcza ugaryckimi. Celem tej pracy jest włączenia tego nowego materiału do zbadania na nowo odwiecznego problemu śmierci i życia po śmierci.

Według własnych zapisów starożytny Izrael był małą grupą semicką zamieszkującą tereny Żyznego Półksiężycza, o niewielkim znaczeniu li-
czebnym i politycznym (poza krótkim okresem królestwa Dawida). Pod wieloma względami bliski był ludom sąsiednim – co do języka, zwyczajów społecznych i tradycji. Za przykład służyć może sposób dokonywania pochówku w Izraelu, prawdopodobnie bardzo zbliżony do sposobu grzebania zmarłych u licznych okolicznych narodów (zob. Rozdział 2.b). Należy więc koniecznie osadzić wszelkie rozważania nad starożytnym Izraelem w tym szerszym kontekście, co konsekwentnie usiłuję czynić w tej pracy. Istniały jednak także pewne znaczące różnice.

Wielu współczesnych uczonych sugeruje, że przez sporą część okresu Starego Testamentu wierzenia religijne dawnego Izraela żywo przypominały religie sąsiadów, dopóki nie rozwinęły się w wyłączny, monoteistyczny jahwizm w czasach późnego królestwa i wygnania. Oczywiście prawdą jest, że pewne pojęcia religijne były wspólne, jak w przypadku terafim w domach Labana i Dawida (zob. Rozdział 8.c.I). Jednakże pisma wczesnego Izraela kreślą obraz społeczeństwa, w którym jahwizm był – lub powinien być – normą, w przeciwieństwie do ludów sąsiednich. Takie podejście zakłada więc, że pisma traktujące o wczesnym Izraelu powstały dużo później i przypisują późniejszą ortodoksję czasom wcześniejszym,

¹ Martin-Achard R. (1960), *From Death to Life* (Edinburgh: Oliver and Boyd; #1956) [przyp. red.].

bardziej pluralistycznym, wymazując z wczesnych tradycji elementy nieortodoksyjne. Wielu uczonych sądzi na przykład, że zasięganie rady i otaczanie czią zmarłych stanowiło uznany element jahwizmu aż do reformy Ezechiasza i Jozjasza (zob. Rozdziały 7 i 8).

Przeciwko takiemu podejściu można jednak wysunąć mocne kontrargumenty. Mówiąc ogólnie, komplementarny, choć nie jednolity charakter wielu tekstów (np. Księgi Jozuego i Sędziów, Samuela i Królewskich) świadczy raczej o tym, że nie są one produktem późniejszej doktrynerskiej ortodoksji, ale wiernym obrazem swoich czasów. Potwierdzeniem tego wydaje się na przykład fakt, że w poszczególnych przypadkach zachowane zostały wzmianki o nieortodoksyjnych praktykach religijnych (np. o Saulu w Endor; zob. poniżej Rozdział 7.b). Dlatego też niniejsza praca pokazuje, że teksty biblijne dają nam wiarygodny obraz opisywanych w nich okresów, niezależnie od tego, jak je z biegiem czasu redagowano.

Badania

Plan książki jest prosty. Badaniom zostaną poddane po kolei: śmierć ogólnie (Część A), świat podziemny (Część B), stosunki między żywymi a zmarłymi (Część C) oraz życie po śmierci (Część D). Dlatego też Część A zaczyna się od przeglądu opisów literackich i interpretacji teologicznych śmierci w Starym Testamencie (Rozdział 1), następnie bada zwyczaje żałobne i pogrzebowe starożytnego Izraela na podstawie świadectw pisanych i zabytków materialnych (Rozdział 2). Część B zaczyna się od zbadania hebrajskiej koncepcji świata podziemnego, zwłaszcza charakterystycznego użycia słowa „Szeol” i jego synonimów. Następnie kwestionuje kilka założeń przyjętych przez dzisiejszą naukę co do sposobu, w jaki postrzegano świat podziemny: jako przeznaczenie wszystkich bez różnicy (Rozdział 3); jako złowieszczą moc zagrażającą życiu (Rozdział 4); oraz jako pojęcie bardziej rozpowszechnione, niż tradycyjnie sądzono (Rozdział 5). Część C bada sposób, w jaki żywi patrzą na zmarłych, w świetle używanych określeń zmarłych i ich znaczeń (Rozdział 6), powszechności zasięgania porady u zmarłych lub oddawania im czci oraz prawowitości takich praktyk (Rozdziały 7 i 8). Wreszcie Część D skupia się na tekstach, które mogą oznaczać pośmiertną wspólnotę z Bogiem (Rozdział 9), a szczególnie powstanie z martwych (Rozdział 10).

Część A ma charakter ogólny. Wprowadza w temat, omawiając pojęcie śmierci w literaturze i teologii Izraela oraz wydarzenie śmierci w doświadczeniu Izraelitów. Rozdziały te w znacznej mierze stanowią przegląd najważniejszych świadectw, choć wymagają one niekiedy omówienia poszczególnych tekstów lub pojęć (np. pokarmu dla zmarłych, Rozdział 2.b.VI).

Części 2 i 3 szczegółowo odnoszą się do obecnego stanu badań i prowadzą przeważnie do konkluzji, że pewne szeroko rozpowszechnione mniemania oparte są na błędnych podstawach. Dlatego też rozdziały te dowodzą, że stosunek do świata podziemnego nie był neutralny, że psalmiści wcale go nie doświadczyli, że nie zajmowano się nim powszechnie oraz że kontaktowanie się z przodkami i oddawanie im czci nie były dopuszczalnymi aspektami jahwizmu. Wnioski te są w przeważającej części negatywne i niektórzy czytelnicy mogą dojść do przekonania, że argumentacja jest zbyt szczegółowa, a za mało merytoryczna! Szczegóły są jednak niezbędne, aby uzasadnić stawianą tu tezę o niebagatelnym znaczeniu: pisarze religijni Izraela nie zajmowali się szczególnie światem podziemnym czy też zmarłymi. Zwracali się do Jahwe w doczesnym życiu i stosunkowo mało ich obchodziło życie przyszłe.

Część 4 także ma dość ogólny charakter i zajmuje się badaniem kluczowych tekstów odnoszących się do życia po śmierci. Interpretacja tych tekstów oscylowała często między dwoma biegunami. Z jednej strony tekstom tym przypisywano bardziej rozwinięte eschatologie żydowskie i chrześcijańskie. Z drugiej strony, w reakcji na to niektórzy uczeni przeczyli, jakoby aż do okresu machabejskiego w ogóle istniała jakaś pośmiertna nadzieja dla jednostki. Podjęte w tej pracy uważne badania proponują wnikliwsze spojrzenie na tę kwestię: kilka niepowiązanych ze sobą tekstów przewiduje jakąś postać dalszego trwania we wspólnocie z Bogiem, lecz tylko dwa wspominają przelotnie o przyszłym indywidualnym zmartwychwstaniu.

Niniejsza książka rodziła się długo. Oparta jest na dwóch rozprawach², szczegółowo odnoszących się do najistotniejszych poglądów naukowych. Odniesienia te zostały w tekście zachowane, choć w formie znacznie skróconej i umieszczone zostały przeważnie w przypisach³. Obecna książka

² „The Use and Meaning of Sheol in the Old Testament” (praca magisterska, Belfast 1988); „The Underworld and the Dead in the Old Testament” (rozprawa doktorska, Cambridge 1993).

³ Ów zachowany materiał publikowany był przeważnie w ostatnim dwudziestolecu w języku angielskim i w źródłach łatwo dostępnych. Sporo jednak szczegółowych rozważań ukazało się albo po niemiecku, albo w czasopiśmie trudniej dostępnych.

różni się też jednak od obu leżących u jej fundamentów rozpraw zawartością i stylem. Adresowana jest do każdego czytelnika zaznajomionego z zagadnieniami biblistyki, począwszy od względnie początkującego w studiach teologicznych, aż po wytrawnego znawcę. Dlatego też pominięto wiele argumentów o charakterze bardziej technicznym, dodano istotne nowe ustępy i ważne, najnowsze omówienia, zachowany zaś materiał został opracowany całkowicie na nowo. Ponieważ omówienie wymaga często precyzyjnego rozumienia terminów hebrajskich i innych, w niezbędnym minimum (zob. niżej) podana jest jak transliteracja. Co najważniejsze, książka wykorzystuje dalsze refleksje nad tym pasjonującym zagadnieniem, zrodzone na przestrzeni kilku lat wypełnionych napiętym grafikiem obowiązków dydaktycznych, duszpasterskich i administracyjnych.

W książce rozważanych jest wiele różnych tekstów biblijnych. Większość czytelników będzie zmuszona sprawdzić każdy tekst, aby nadażyć za tokiem dyskusji. Cytaty z Biblii zaczerpnięte są zawsze z NRSV (New Revised Standard Version)⁴. Jest to najlepszy współczesny przekład, oddający kluczowe określenie hebrajskie świata podziemnego *šə'ôl* przez „Sheol”⁵ (zob. poniżej Rozdział 3.a). Wprowadzone zostały jednak dwie drobne zmiany. Imię własne Boga zmieniono z „Pan” na „Jahwe”, zgodnie z przyjętym w nauce zwyczajem. (Podobnie jak większość angielskich przekładów, NRSV stosuje się tu do tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej.)⁶ Dla oszczędności miejsca nie zawsze zachowany jest układ wersyfikacyjny w częściach poetyckich. Numery rozdziałów i wersów odnoszą się do wydania angielskiego⁷, nawet gdy cytowany jest tekst hebrajski. (Nb. w wielu psalmach i w niektórych innych księgach hebrajskich numeracja hebrajska nieznacznie się różni i komentatorzy podają odnośniki do tekstu hebrajskiego.)

Niniejsze studium skupia się na Starym Testamencie i na jego kontekście, więc przytaczane daty odnoszą się do czasów p.n.e. (przed naszą erą, czyli przed Chrystusem). Dlatego też skrót p.n.e. jest zazwyczaj pomijany,

⁴ W przekładzie polskim korzystam z V wyd. Biblii Tysiąclecia (BT). O cytowaniu innych przekładów podana jest informacja w przypisach [przyp. tłum.].

⁵ BT „Szeol” [przyp. tłum.].

⁶ To samo dotyczy V wyd. BT. Imię „Jahwe” występuje w dwóch pierwszych wydaniach BT. Zgodnie z wolą autora w przekładzie polskim „Pan” zamieniane jest na „Jahwe” [przyp. tłum.].

⁷ W przekładzie do BT [przyp. tłum.].

chyba że jego brak uczyniłby tekst niejasnym. Daty późniejsze opatrzone są skrótem n.e. (naszej ery, czyli po Chrystusie).

Praca o tym charakterze w sposób nieunikniony koncentruje się na słowach kluczowych w języku hebrajskim i innych językach semickich. Słowa te podane są zawsze w transliteracji, aby umożliwić czytelnikowi podążanie za tokiem dyskusji. Parę słów wyjaśnienia może okazać się pomocne:

Język hebrajski: Końcówki *-îm* oraz *-ôl* wskazują zwykle na liczbę mnogą. Wyrazy wymawia się mniej więcej tak jak są napisane, z wyjątkiem (I) *š* wymawianego jak *sz* (dlatego *še'ôl* to „Szeol”; (II) niektórych spółgłosek osłabianych po samogłoskach i wówczas transliterowanych z kreską na dole lub na górze (np. *ḥ* = w i *ḥ̇* = f, stąd *reḥpā'im* czyli „Refaim”); (III) rdzenie spółgłoskowe, zapisywane są zwykle bez samogłosek, często jednak wymawia się je z dwiema samogłoskami a.

Język ugarycki: Język semicki, używany w ważnym ośrodku handlowym Ugarycie, kilkaset mil na północ od Izraela, zapisywano bez samogłosek, poza tym, że jedna spółgłoska niema (odpowiednik hebrajskiego *alef*) ma trzy postacie, oznaczające odpowiednio *a*, *i* oraz *u*. Wielu uczonych dodaje samogłoski w pozostałych miejscach, zgodnie ze wzorem poznanym w innych językach semickich (np. *rpum* jako *rapiuma*, *b'l* jako *ba'alu*), inni jednak kwestionują ich dodawanie i wolą po prostu łamać sobie język wymawiając same spółgłoski!

Język akadyjski: Główne języki Mezopotamii, czyli babiloński, asyryjski i ich odmiany regionalne, w rzeczywistości są dialektami jednego języka, nazywanego przez uczonych akadyjskim (choć nikt nigdy nie mówił językiem „akadyjskim” jako takim). Języki te mają jedną cechę wyróżniającą i istotną – nazwy własne poprzedzane są w nich zazwyczaj oznaczeniem, czy też „określnikiem”, wskazującym na klasę nazwy, np. bóg, kraj, miasto. Określnik oznaczający boga transkrybowany jest jako podniesione *d* lub „dingir” przed imieniem.

Wsparcie

Jestem szczęśliwy mogąc skorzystać z okazji, aby w tym miejscu wyrazić wdzięczność wszystkim, którzy pomagali mi w tej pracy: promotorom moich różnorodnych badań w Belfaście i w Cambridge, zwłaszcza

Robertowi Gordonowi za jego krytyczne i konstruktywne zaangażowanie; kolegom w Wycliffe Hall i na Uniwersytecie Oksfordzkim, szczególnie Johnowi Day za zainteresowanie i za brakujące egzemplarze jego prac; Stowarzyszeniu Tyndale’a za wsparcie finansowe ze strony Rady i liczne słowa zachęty z ust współczłonków; wielu innym uczonym za bodziec, jakim były dla mnie ich prace, jakkolwiek rozbieżne z moimi mogły być ich wnioski; oraz Philipowi Duce z IVP za jego niegasnący entuzjazm i poparcie w ciągu całego długiego procesu wyprowadzania cieni ku światłu.

Na miejscu ostatnim, choć bynajmniej nie w skali ważności, pragnę wyrazić uczucie ogromnego zobowiązania wobec mojej rodziny za cierpliwość, zachętę i zachowanie dobrego humoru podczas wielu lat moich zmagających z hebrajskim światem cieni. Miło mi zadedykować tę książkę Patrycji, która o życiu, miłości i śmierci nauczyła mnie więcej niż księgi całej biblioteki. Jak mówi najdoskonalsza z pieśni: „Jak śmierć potężna jest miłość” (Pnp 8, 6).

Rozdział 1

ŚMIERĆ W STARYM TESTAMENCIE

a. Opisy śmierci

I. Śmierć a różnorodność

Śmierć jest tematem szerokim i złożonym. Jest w życiu faktem powszechnym i niezaprzeczalnym, niezależnie od wieku, kultury, ideologii i wierzeń¹. A jednak wzbudza niezwykle różnorodne reakcje – emocjonalne, rozumowe, fizyczne i materialne. Różnorodność reakcji nie wynika po prostu z różnic między dwiema kulturami, lecz dostrzegalna jest w łonie każdej poszczegółnej kultury. Śmierć jest powszechna, lecz reakcje na nią są różne.

Wiele czynników wpływa na naszą postawę wobec śmierci: surowość lub beztroska życia; osobiste doświadczenie utraty bliskiej osoby; nasz indywidualny temperament i osobowość; w końcu nasze indywidualne i wspólnotowe przekonania religijne. Śmierć wywołuje w nas szeroki wachlarz doznań: żałoby po utracie bliskiego, gniewu wywołanego rozstaniem, żalu z powodu niezrealizowanych interesów lub niespełnionych ambicji, strachu przed bólem i przed procesem umierania, ulgi z nastania kresu cierpienia, lęku przed nieznanym, pokoju wynikającego z wiary – i wiele innych. Nasze postawy wobec śmierci są bardzo różnorodne.

U większości ludzi przynajmniej częściowy wpływ na tę postawę mają przekonania religijne. Jednakże nawet w ramach tej samej religii mogą współistnieć ze sobą zupełnie różne wierzenia na temat śmierci. I tak na

¹ Jedynym wyjątkiem w tradycyjnej teologii chrześcijańskiej jest pokolenie, które dożyje powtórnego przyjścia Chrystusa.

przykład zdeklarowani chrześcijanie mają różne opinie o tym, kto dostanie się do Nieba – czy cała ludzkość, czy wszyscy ochrzczeni, czy też ci, którzy mają osobistą wiarę w Chrystusa. Różnie myślą o tym, co wydarzy się między śmiercią a sądem – czy będzie to sen duszy, czy czyściec, czy jakiś stan pośredni. Niejednoznaczny też mają pogląd o losie tych, którzy nie dostępują Nieba – czy spotka ich kara wieczna, czy unicestwienie. Co więcej, każdy z właśnie użytych terminów może być w niuansach do pewnego stopnia różnie interpretowany. Także w ramach tej samej podgrupy religijnej mogą wystąpić znaczne rozbieżności doktrynalne, nawet wówczas, gdy czynnikiem wyodrębniającym tę podgrupę jest właśnie doktryna wiary. Chrześcijanie ewangeliczni np. różnie zapatrują się na obecny status zmarłych i na ostateczny los niewierzących².

Można te różnice dokładnie zanalizować i skategoryzować w badaniach teologicznych, jednakże w umysłach i w uczuciach wielu zwykłych wierzących istnieją one często obok siebie w sposób niespójny. Bez trudu można to dostrzec w przypadku hymnów chrześcijańskich, które wywarły częstokroć większy wpływ na wiarę ogółu niż kazania i księgi. Większość ich zbiorów używanych przez wspólnoty chrześcijańskie zawiera pewne spektrum poglądów na temat śmierci oraz przyszłości pośmiertnej, w wyniku czego podczas tej samej celebracji nie zważając na rozbieżności wyrażanych poglądów bywają wyśpiewywane różne teologie³.

Ponadto zwyczaje związane ze śmiercią mogą się utrzymywać nawet wówczas, gdy wydają się stać w sprzeczności z wierzeniem religijnym. Teoretycznie chrześcijanie przyznają, że zwłoki nie są już osobą, która właśnie odeszła, a przecież większość uważa za właściwe „okazać szacunek zmarłemu”. Niektórzy chrześcijanie wyrażają nawet ów szacunek przez wyszukaną i kosztowną pielęgnację oraz pochówek ciała zmarłego w sposób, który wydaje się niezgodny z ich formalną wiarą. Bywa też, że przestrzega się zwyczajów społecznych niezależnie od ich pierwotnego znaczenia. W wielu częściach Wielkiej Brytanii sąsiedzi zasuwać w swoich oknach zasłony, gdy umrze ktoś w pobliskim domostwie. Chrześcijanie

² Najnowsze gruntowne omówienie zob. ACUTE (2000).

³ Większość hymnów na ten temat ukazuje bezpośrednie przejście z ziemi do Nieba, np. „Heaven’s morning breaks, and earth’s vain shadows flee” (*Abide with me*, Henry Francis Lyte). Niewiele jednak mówi o początkowym okresie w grobie, np. „Swells the high trump that wakes the dead” (*That day of wrath*, Walter Scott). Dalsze przykłady por. Saggs (1958), s. 157.

często czynią to nieświadomi, że jest to wyraz żywionego w starożytności lęku przed śmiercią, która może przyjść przez okno (por. Jr 9, 20).

Skoro więc wierzenia na temat śmierci i reakcje na nią są tak różne wśród samych dzisiejszych chrześcijan, pomimo powszechnej umiejętności czytania, rozległych studiów teologicznych i niektórych tekstów Nowego Testamentu wprost o niej mówiących, o ileż większej różnorodności wierzeń spodziewać się można w przypadku starożytnego Izraela, któremu tego wszystkiego było brak! Stary Testament odzwierciedla czas, gdy pouczenie przekazywane było przeważnie ustnie (niezależnie od ilości dokumentów pisanych, powstałych na danym etapie), przyjęte były tradycyjne wartości i przekonania. Odzwierciedla też poglądy religijne panujące na przestrzeni wielu stuleci i w różnych kontekstach społeczno-ekonomicznych, kulturowych i religijnych⁴. Ponadto, co najważniejsze, ich podstawą teologiczną jest wiara w Jahwe, którego doświadcza się w doczesnym życiu, nie po śmierci. Temat śmierci i zmarłych pozostawał przeważnie poza sferą wierzeń religijnych. Tak więc całkowicie błędne byłoby doszukiwanie się w Starym Testamencie jednolitego spojrzenia na śmierć. Niewłaściwe byłoby nawet oczekiwanie, że zawarte w nim poglądy na śmierć stworzą jakąś rozpoznawalną całość.

Dobra literatura bywa często sugestywna i chętniej ucieka się do stylu obrazowego i pobudzającej wyobraźnię metaforyki niż do bezbarwnych opisów, zadowalających intelekt. Ma to tę zaletę, że pozwala czytelnikowi wkroczyć twórczo w doświadczenie autora, co rekompensuje z nawiązką nieunikniony brak precyzji i możliwe nieporozumienia. Jest jednak oczywiste, że z natury swojej obrazowość nie może posunąć się za daleko. Opisy śmierci w Starym Testamencie są częściej sugestywne i pełne polotu niż suche i konkretne. Postawa starożytnych Izraelitów wobec śmierci staje się przez to w większym stopniu zrozumiałą niż związane z nią wierzenia. Niemniej jednak obrazowość i metaforyka odzwierciedlają także pewne przekonania i warto podjąć próbę ich zbadania.

Ponadto ludzie mogą posługiwać się pojęciami należącymi do kulturowego tła, które leży u podłoża całego ich życia, nie przyjmując kryjącej się za nimi ideologii. Także dzisiaj ludzie ze wszystkich środowisk mówią o pięcie Achilleśa, strzałach Kupidyna czy też o Parkach, używają

⁴ Ten pogląd spotyka się ze wzrastającym sprzeciwem ze strony uczonych, którzy postrzegają cały Stary Testament jako twór literacki powstały po wygnaniu. Jednak różnorodność językowa, literacka i teologiczna świadczą o historii znacznie dłuższej.

przymiotników takich jak „tytaniczny” i „prometejski”, nie wierząc w mitologię grecką, z której pochodzą te terminy. Chrześcijanie wielokrotnie obchodzili Halloween jako nieszkodliwe święto ludowe, nie dbając o jego korzenie⁵. Podobnie z używania przez Izraelitów pewnych terminów nie musi wynikać, że przejęli oni od innych ludów mitologię, z której te terminy pochodzą. W kulturach sąsiednich takie terminy, jak śmierć, mór i zaraza stosowano na oznaczenie bóstw, lecz użycie ich w języku hebrajskim niekoniecznie odwołuje się do tych znaczeń.

Jednocześnie starożytny świat semicki miał znacznie większą świadomość nadprzyrodzoności niż współczesny świat zachodni i pozorna niezwykłość moru czy zarazy mogła przydawać im aury mocy ponadnaturalnej, nawet jeśli nie uznawano ich za bóstwa. Interpretując teksty Starego Testamentu, musimy więc uznać i dopuścić możliwość ich charakteru metaforycznego oraz odniesień mitologicznych.

II. Śmierć jako koniec życia

Często śmierć przedstawiana jest jako naturalny koniec życia. Mojżesz przepowiada, że pewni buntownicy nie „umrą śmiercią naturalną” (Lb 16, 29), natomiast psalmista ogłasza, że niesprawiedliwi „bogowie” pomrą „jak inni śmiertelni” (Ps 26, 7)⁶. Zarówno Jozue, jak i Dawid wiedzą, że pójdą „w drogę, [ku której zmierza] wszystko, co ziemskie” (Joz 23, 14)⁷, a Hiob wie, że Bóg „prowadzi [go] do śmierci, wspólnego miejsca wszystkich żyjących” (Hi 30, 23). Żali się też przejmująco:

Człowiek zrodzony z niewiasty
dni ma krótkie i niespokojne,
wyrasta i więdnąc jak kwiat,
przemija jak cień, co nie trwa... (Hi 14, 1-2)

⁵ Ostatnio jednak odrodzenie magii na Zachodzie skłoniło niektórych chrześcijan do porzucenia tego święta.

⁶ Dosłownie: „śmiercią innych ludzi” i „jak ludzie”; por. Aqhat w ugaryckim eposie: „śmiercią wszystkich ludzi umrę” (KTU 1.17.vi.38). [BP; por. BT: „pomrzecie jak ludzie”; przyp. tłum.].

⁷ BP; por. 1 Krl 2, 2: „Ja wyruszam w drogę [przeznaczoną ludziom na] całą ziemi” (BT) [przyp. tłum.].

Kilka tekstów zawiera sugestię, że śmierć jest ostatecznym końcem istnienia:

Bo teraz położę się w prochu,
nie będzie mnie, choćbyś mnie szukał. (Hi 7, 21b)

Odwróć swój wzrok ode mnie, niech doznam ulgi,
zanim odejdę i mnie nie będzie. (Ps 39, 14)

Nigdzie nie jest to jednak tak wyraźnie widoczne, jak u Koheleta:

Każdego dzieła, które twa ręka napotka, podejmij się według twych sił. Bo nie ma żadnego działania ni rozumienia, ani poznania, ani mądrości w Szeolu, do którego zdążasz. (Koh 9, 10)⁸

Śmierć ukazana jest jako wydarzenie naturalne i niebudzące niepokoju, gdy nadchodzi jako koniec długiego, szczęśliwego i spełnionego życia. Tak właśnie było w przypadku Abrahama, Gedeona i Dawida:

Ale ty [Abrahamie] odejdiesz do twych przodków w pokoju, w późnej starości będziesz pochowany. (Rdz 15, 15)

Po czym zgaś Abraham, umierając w szczęśliwej a późnej starości, syt życia. (Rdz 25, 8a)⁹

Po jakimś czasie Gedeon, syn Joasza, umarł w szczęśliwej starości...

(Sdz 8, 32a)

Umarł [Dawid] w późnej starości, syty dni, bogactwa i chwały...

(1 Krn 29, 28)

Na temat spokojnej śmierci Księga Hioba wyraża się z właściwym sobie liryzmem, natomiast Kohelet z charakterystyczną kostycznością:

W pełni wieku zejdziesz do grobu,
jak snopy zbierane w swym czasie. (Hi 5, 26)

Jest czas rodzenia i czas umierania... (Koh 3, 2a)

Dlaczego miałbyś przed czasem swym umrzeć? (Koh 7, 17b)

⁸ W przeciwieństwie do większości uczonych Murphy (1999, s. 112) wydaje się twierdzić, że oznacza to jednak „pewien rodzaj kontynuacji” istnienia w Szeolu.

⁹ BP [przyp. tłum.].

Balaam pragnął „umrzeć śmiercią sprawiedliwych” (Lb 23, 10b), czyli po spełnionym życiu, jak Jakub. Dla odmiany Dawid rozpacział, że Abner umarł, „tak jak ginie nikczemnik”, czyli w wieku niedojrzałym i gwałtowną śmiercią (2 Sm 3, 33). Sytuująca się na pograniczu Starego i Nowego Testamentu Księga Mądrości potwierdza biblijny obraz szczęśliwej starości jako pewnej normy: „A sprawiedliwy, choćby umarł przedwcześnie, znajdzie odpoczynek” (Mdr 4, 7).

Choć jednak wiek starczy uchodził w Izraelu za błogosławieństwo, był również czasem słabości poprzedzającej śmierć. Dawid stał się słaby (1 Krl 1, 1-4), a starcy potrzebują lasek (Za 8, 4); fakt, że siły nie opuściły Mojżesza, był osobliwym wyjątkiem (Pwt 34, 7). Kohelet zniewalająco pięknie opisuje gaśnięcie mocy człowieka,

(...) zanim się przerwie srebrny sznur
i stłucze się czara złota,
i dzban się rozbije u źródła,
i w studnię kołowrót złamany wpadnie;
i wróci się proch do ziemi, tak jak nią był,
a duch powróci do Boga, który go dał. (Koh 12, 6-7)

To gaśnięcie sił ludzkich potwierdza koncepcję śmierci jako naturalnego końca życia.

Stary Testament podkreśla fakt, że istoty ludzkie są tylko prochem: „bo prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3, 19; por. 2, 7); „w proch każesz wracać śmiertelnym” (Ps 90, 3); „pamięta, że jesteśmy tylko prochem” (Ps 103, 14b); „powstało wszystko z prochu i wszystko do prochu znów wraca” (Koh 3, 20). Podobnie podkreśla przemijanie życia:

Porywasz ich jak fala, stają się jak sen poranny,
jak trawa, co rośnie. (Ps 90, 5)
Wszelkie ciało jest jak trawa,
a cały wdzięk jego – jak polnego kwiatu. (Iz 40, 6)

Śmierć jest więc dopełnieniem naturalnego cyklu życia i prowadzi do jego końca.

III. Śmierć jako przyjaciel

Kilka tekstów ukazuje śmierć jako odpoczynek, beczynność, upragnioną ulgę i sen¹⁰:

Teraz [gdybym narodził się martwy] bym spał, wypoczywał,
odetchnąłbym w śnie pogrążony. (Hi 3, 13)

Tam niegodziwcy nie krzyczą,
spokojni, zużyli już siły. (Hi 3, 17)

(...) co śmierci szukają na próżno (...) cieszą się, skaczą z radości, weselą się,
że doszli do grobu. (Hi 14, 12)

Oświeć moje oczy, bym nie zasnął na śmierć (Ps 13, 4)¹¹

(...) zasną wiecznym snem, by się już nie obudzić (Jr 51, 39.57)¹²

Śmierć zapewnia też odpoczynek po trudach i udrękach życia, огола-
cając każdego:

Tam wszyscy więźniowie bez lęku,
nie słyszą już głosu strażnika;
tam razem i mały, i wielki,
tam sługa jest wolny od pana. (Hi 3, 18-19)

Nagi wyszedłem z łona matki i nagi tam wrócę (Hi 1, 21a)¹³.

IV. Śmierć jako wróg

Częściej śmierć postrzegana jest jako nieprzejdany wróg życia. Przedstawia się ją nieraz w postaci człowieka, jako myśliwego z potrzebami i siłami, jako pasterza-rabusia, jako nienasyconego żarłoka:

¹⁰ Por. KTU 1.19.iii.45, gdzie pochowany Aqhat śpi. Podobnie zmartwychwstanie jest „przebudzeniem” (Dn 12, 2).

¹¹ Myers (ISBE 1, s. 898) widzi w tym „głęboki sen udający śmierć”, lecz kontekst wskazuje na śmierć rzeczywistą.

¹² Por. też Syr 41, 2: „O śmierci, dobry jest twój wyrok dla człowieka biednego i opadającego z sił, dla starca zgrzybiałego...”.

¹³ Także Koh 5, 14. Nie są to z pewnością aluzje do nagości w żałobie, jak chce Dhorme (por. Martin-Achard 1960, s. 27).

Drży we mnie moje serce i ogarnia mnie lęk śmiertelny. (Ps 55, 5)

(...) bardziej gorzka niż śmierć (...) (Koh 7, 26)

Ogarnęły mnie fale śmierci
i zatrwożyły mnie odmęty niosące zagładę;
oplątały mnie pęta Szeolu,
zaskoczyły mnie sidła śmierci. (Ps 18, 5-6)

Do Szeolu są gnani jak owce
pasie ich śmierć, zejdą prosto do grobu. (Ps 49, 15)¹⁴

Trzy rzeczy są nigdy nie syte,
cztery nie mówią: «Dość».
Szeol... (Prz 30, 15b-16a)

Ten, który rozdziawia szeroko swą gardziel jak Szeol
I jak śmierć jest nienasycony. (Ha 2, 5)

W kilku tekstach znajdujemy intrygujące podobieństwa do innych literatur semickich. Uważa się je za echo mitologicznych poglądów na śmierć. W Hi 18 Bildad elokwentnie rozprawia na temat losu niegodziwców: ich światło gaśnie, pułapka zamyka się nad nimi, zewsząd przerażają ich strachy, pożerani przez głód i zarazę, wyrwani z bezpiecznego namiotu i rzućeni w ciemność, umierają bezpotomnie¹⁵. W środku tego barwnego, stylizowanego opisu natrafiamy na dwa intrygujące sformułowania:

pożre mu członki pierworodna śmierci (13)

zmusisz go, by poszedł do Króla Strachów (14).

Król strachów to bez wątpienia personifikacja samej śmierci, choć nie sposób stwierdzić, czy odnosi się wprost do boga Mota (czyli „Śmierci” znanej z ugaryckich tekstów), czy jest niezależnie od niego zapożyczeniem z mitologii starożytnej, czy po prostu chodzi o sugestywny sposób obrazowania¹⁶. Niektórzy uczeni uważają ten zwrot za hiperbole¹⁷. Inni znów w pierworodnym synu śmierci upatrują samego Mota¹⁸ lub identyfikują go

¹⁴ Por. KTU 1.6.ii.2: „Ja [Mot] uczyniłem go [Baala] jak baranka w moich ustach”.

¹⁵ W Hi 18, 13a „członki” (*baddē*) często poprawia się na „przez zarazę” (*bidway*), a czasownik odczytuje się w stronie biernej, zob. np. Clines (1989, s. 406).

¹⁶ W Mezopotamii Namtar, bóg zarazy i zarządcą świata podziemnego, był synem (być może pierworodnym) królowej Ereszkigal.

¹⁷ Np. Rowley (1976, s. 130).

¹⁸ Np. Habel (1985, s. 287 i nast.).

bardziej przekonująco jako demona, być może jednego z „synów Resze/zarazy” (por. Hi 5, 7 w przekładzie dosłownym)¹⁹.

Jeremiasz w 9, 21 mówi o lamentujących niewiastach, uczących swoje córki zawodzenia nad Jerozolimą:

Śmierć wtargnęła przez nasze okna,
weszła do naszych pałaców,
zgładziła dziecko z ulicy,
a młodzieńców z placów.

Tu śmierć ukazana jest obrazowo jako intruz, któremu nie sposób stawić opór, porywający nawet młodych i silnych. Być może jest to wyraz powszechnego lęku, że „śmierć wśliznie się przez okno, aby wykraść tchnienie życia”²⁰. Podobny język i nastrój odnajdujemy w akadyjskich opisach żeńskiego demona *lamaštu*, która „wślizguje się przez okno, przenika przez ścianę (...), zabija młodych (...) roztrzaskuje dzieci”²¹. Możliwa jest też paralela z ugaryckim Cyklem o Baalu. W jednej z opowieści Baal pragnie wybudować pałac. Bóg-rzemieślnik Kothar-wa-Khasis („Zręczny-i-Mądry”) proponuje wstawienie okna, lecz Baal odmawia. Potem zmienia zdanie i każe wstawić okno, nazywając je „szczeliną w chmurach”²². Później Mot porywa i zabija Baala, a wielu uczonych uważa, że Mot miał dostęp do Baala właśnie dzięki temu oknu. Choć jednak wyraźnie odgrywa ono ważną rolę w całym opowiadaniu, to nie do końca wiadomo dlaczego, głównie z powodu luk w tekście. Baalowi zagrażałby w nim bardziej Jam (Morze) niż Mot²³. Z pewnością nie ma żadnego powiązania z następującym potem wyzwaniem, jakie Baal rzuca Motowi. Tak więc słynne okno Baala prawdopodobnie nie ma żadnego związku ze śmiercią, która „wtargnęła przez nasze okna” u Jeremiasza²⁴.

Księga Przysłów 16, 14 głosi, że „gniew królewski – to poselstwo śmierci”²⁵. Być może w religijnym podłożu stoją tu nadprzyrodzeni po-

¹⁹ Według Sarna (1963); np. Burns (1987; 1989), Hartley (1988, s. 279), Clines (1989, s. 142, 416-418), Day (2000, s. 202 i nast.).

²⁰ Burns (1989, s. 32).

²¹ Tigay (1986, s. 70, przyp. 33).

²² KTU 1.4.v.60-65, vii.13-28.

²³ W jednym opowiadaniu egipskim pewien człowiek lęka się, że jego piękna żona zostanie skradziona przez morze, por. Burns (1989, s. 31).

²⁴ Tak uważa Carroll (1986, s. 246), Thompson (1980, s. 317); niektórzy jednak wciąż widzą tu aluzję, np. Jones (1992, s. 168).

²⁵ BP [przyp. tłum.].

ślańcy z ugaryckich tekstów, w których Gupn-wa-Ugar („Winnica-i-Pole”) niesie wiadomości od Baala do Mota i z powrotem, a następnie do Ela²⁶. Prawdopodobnie jednak przysłowie stanowi poetycką metaforę, zwłaszcza że podmiotem jest „gniew królewski”.

W Pnp 8, 6 Oblubienica mówi:

Jak śmierć mocna jest bowiem miłość,
nienasycona jak Szeol jest żądza miłości;
jej płomienie to płomienie ognia,
płomień Jahwe!²⁷

W słowach tych pobrzmiewają dwa echa mitologii. Pierwsza fraza przypomina zwrot „Śmierć jest mocna”, obecny w imionach używanych w Izraelu (zob. niżej) oraz w tekstach z Ugarytu i z Cypru²⁸. Źródłem tych imion może być wyraz hołdu składanego Śmierci, którego celem jest uniknięcie jej ataku, podobny do „przymierza ze Śmiercią” potępianego przez Izajasza (Iz 28, 15.18). „Płomienie” to tłumaczenie hebrajskiego *rešep*, terminu rozumianego w różnych tekstach jako ogień, grom²⁹ i zaraza³⁰, lecz Reszef, czyli „Zaraza”, to bóstwo świata podziemnego w Ugarycie i poza nim³¹, powiązanie z mitologią jest więc tu całkiem możliwe.

Kilka imion hebrajskich zawiera litery *mwt* (wokalizowane jako *māwet* lub *môt*). Są to głównie imiona osób: *’ahîmôt*, „Śmierć jest moim bratem” (?); *’azmāwet*, „Śmierć jest mocna” (?); *m^erēmôt* (?); *y^erîmôt* (?)³². Istnieje też kilka nazw miejsc: *h^azarmāwet*, *’azmāwet*³³. Nazwy te mają podobną

²⁶ Np. KTU 1.3.iii.33, 1.5.i.12. Podwójne imię różnie jest interpretowane jako jeden lub dwóch boskich posłańców.

²⁷ BP [przyp. tłum.].

²⁸ Por. KTU 1.6.vi.17-20, trzykrotne powtórzenie „Mot był mocny, Baal jest mocny”; Król Cypru z V w. imieniem Azbaal (Hill 1904, s. 10-13), cypryjskie bóstwo Baal-Az (Xella 1993). Powyższe odniesienia zawdzięczam Johnowi Day.

²⁹ Por. BT: „żar jej to żar ognia, uderzenie boskiego gromu” [przyp. tłum.].

³⁰ Por. gorączka (Pwt 32, 24), iskra (Hi 5, 7), pioruny (Ps 76, 4), choroba (Ps 78, 48), zaraza (Ha 3, 5).

³¹ Por. Fulco (1976), Xella (DDD, s. 700-703).

³² *’ahîmôt*, 1 Krn 6, 10; *’azmāwet*, 1 Krn 8, 36 = 9, 42; 11, 33 (= 2 Sm 23, 31); 12, 3; 27, 25; *merēmôt*, Ezd 8, 33; 10, 36; Ne 3, 4.21; 10, 5; 12, 3; *y^erîmôt*, 1 Krn 7, 7.8 [w BT w 1 Krn 7, 7 „Jerimot”, w 7, 8 „Jeremot”, przyp. tłum.]; 12, 5; 23, 23; 24, 30; 25, 4; 27, 19; 2 Krn 11, 18. *m^erēmôt* (2 razy) i *y^erîmôt* znajdują się też na hebrajskich inskrypcjach (Tigay 1986, s. 66).

³³ *h^azarmāwet*, Rdz 10, 26; *’azmāwet*, Ezd 2, 24; Ne 12, 29 (= *bêt-’azmāwet*, Ne 7, 28).

postać do hebrajskich imion ludzi, które są teoforyczne (czyli zawierające wzmiankę o bóstwie), np. Ahijah, Uziah, Meribaal, Jeriah³⁴. Dlatego niektórzy uczeni uważają je za dowód na to, że Izraelici uważali Śmierć za bóstwo, które próbowali przebłagać. Istnieją jednak przesłanki nakazujące zachować ostrożność. (I) Choć niektóre z tych imion są teoforyczne, co do innych takiej pewności nie ma. (II) Można sobie wyobrazić inne pobudki zawierania w imieniu słowa „śmierć”, np. zgon poprzedniego dziecka lub któregoś z członków rodziny. (III) Niektóre imiona mogły być używane w rodzinie, a ich pierwotne znaczenie było już tylko szczątkowe, tak jak jest dziś z tymi, w których skład wchodzi imię „Chrystus” (Krzysztof, Krystyna), nadawanymi dzieciom przez rodziców niewyznających czynnie wiary chrześcijańskiej. (IV) Wielu z noszących te imiona żyło w czasach po wygnaniu, gdy słowo „śmierć” mogło być raczej aluzją do tragedii wygnania niż do starożytnej mitologii. Tak więc, choć niektóre z tych imion mogą być odzwierciedleniem niejahwistycznej mitologii, tak z racji lingwistycznych, jak i teologicznych nie sposób tego twierdzenia uogólniać³⁵.

Jak już była o tym mowa, trudno jest ocenić, do jakiego stopnia w tych różnych przypadkach mamy do czynienia z echami starożytnej mitologii. Z jednej strony, w szerszym środowisku kulturowym wiele z tych terminów kojarzono z bytami nadprzyrodzonymi i być może miało to wpływ na mentalność niektórych Izraelitów. Z drugiej strony, poezja z samej swej natury odwołuje się do wyobraźni i może posłużyć się obrazowaniem, nie przyjmując wiążących się z nim założeń. Ponieważ zaś te bardziej aluzyjne fragmenty są przede wszystkim poetyckie³⁶, w dodatku stanowią drobny wycinek kalejdoskopu prezentacji śmierci, nie należy przesadzać w nadawaniu im znaczenia.

³⁴ *h'āyāh*, *'uzzīyāh*, *m'ribā'al*, *y'rīyāh*. Por. też świadectwo inskrypcji (Tigay 1986).

³⁵ Por. Healey (DDD, s. 602): „wszystkie są bardzo niepewne”.

³⁶ Zdaniem Burnsa (1989, s. 32), ponieważ „personifikacje śmierci zdarzają się w większości w tekstach mądrościowych, (...) mają małe lub żadne znaczenie mitologiczne”. Takie stwierdzenie jest jednak zbyt mocne.